

EVANGELISK IRONI

Rolf Gaasland, Universitetet i Tromsø – Norges arktiske universitet

Abstract: *This article addresses the question whether unreliable narration, as the concept is understood in the tradition following Wayne Booth's original definition, can occur in non-fictional stories. Contrary to Pekka Tammi's conclusion in a recent article, this article's answer is affirmative. It seeks to demonstrate, through a comparative analysis of respectively Mark's and Matthew's stories about the Canaanite woman (Mark 7:24–30 and Matthew 15:21–28), how Matthew comes forward as an unreliable narrator, and that his narrative unreliability is a function of what James Phelan has termed underreporting. The textual analysis, which leans on Gregory Currie's and James Phelan's theories of unreliable narration, argues that far from being more or less identical stories, as is suggested by various exegetes, Matthew's pericope is significantly different from that of Mark. It is different both thematically and regarding the portrayal of the figure of Jesus, but also, and not least, by pursuing a more complex and daring communicative strategy based on unreliable narration and a system of multilayered irony. In concluding the theoretical discussion of unreliable narration, I suggest not only that unreliable narration is possible in non-fictional stories, but also that it is a somewhat misleading concept when applied to the kind of stories Wayne Booth normally referred to, namely fictional first-person narratives.*

Keywords: *Unreliable narration, Booth, Canaanite woman, Mark, Matthew, irony.*

Booth, Markus og Matteus

Wayne Booths bok *The Rhetoric of Fiction* (1961) representerer en viktig etappe i utviklingen av moderne narratologi. I denne artikkelen skal jeg være opptatt av særlig ett av de begrepene Booth lanserer i denne boken, nemlig upålitelig narrasjon. I dag, over femti år etter at Wayne Booth definerte begrepet, fortoner diskusjonen om upålitelig narrasjon seg som ganske mangeartet. Det har utkrySTALLISERT seg ulike retninger¹ og det er blitt gjort mange forsøk på å problematisere og nyansere, men også utvide gyldighetsområdet for upålitelig narrasjon. Det er for eksempel blitt argumentert for at upålitelig narrasjon ikke bare forekommer i fiktive førstpersonersfortellinger, men også i tredjepersonersfortellinger og i andre former for kunst, for eksempel film.²

Spørsmålet i denne artikkelen er hvor langt Wayne Booths klassiske definisjon rekker dersom vi overfører den til ikke-fiktive historier. Et problem som melder seg umiddelbart,

¹ Ifølge Dan Shen lar feltet seg dele i to hovedretninger: "Critics discussing unreliability in literature fall essentially into two groups, with a certain degree of overlap between them. The first group, which far exceeds the second in number, treats unreliability as a textual property encoded by the implied author for the implied reader to decode; this group adopts a rhetorical approach. By contrast, the second group, which favors a constructivist/cognitivist approach, focuses on the interpretive process and regards unreliability as being dependent on actual readers' divergent readings for its very existence." (Shen 2011, 5)

² Seymour Chatman (Chatman 1978) og Gregory Currie (Currie 1995) kan stå som eksempler på teoretikere som har argumentert for eksistensen av upålitelig narrasjon i film. Tamara Yacobi (Yacobi 2001) var en av de første til å utvide forestillingen om upålitelig narrasjon til også å gjelde heterodiegetisk narrativ fiksjon.

er at Wayne Booth gjør sin definisjon avhengig av skillet mellom (implisert) forfatter og (oppdiktet) forteller. Upålitelig narrasjon finner sted, ifølge Booth, når den oppdiktede fortelleren ikke kan anses som en pålitelig kilde til informasjon om det Booth kaller tekstens normer (som er den impliserte forfatterens normer).³ I ikke-fiktive historier er imidlertid dette skillet som oftest opphevet: ikke-fiktive historier fortelles av (den reelle) forfatteren selv. I "Fictional Narrative, Factual Narrative" (1991) kodifiserer Genette denne sammenhengen ganske enkelt slik: "A = N → factual narrative, and A ≠ N → fictional narrative" (Genette [1991] 1993: 72).⁴ Med et slikt utgangspunkt kan Pekka Tammi konklusjon i artikkelen "OTHIN RONG WIT HE UBTITLES. Remarks on Unreliability in Fiction and Non-Fiction" synes rimelig: "There is no such thing as an unreliable narrator in non-fiction" (Tammi 2012: 229).

Det er viktig å merke seg at Tammi konklusjon ikke utelukker at forfatteren kan være upålitelig som person (for eksempel ignorant eller uetterrettelig). Den oppfatningen av upålitelighet Tammi legger til grunn, er ikke *karakterologisk*. Den er, som Booths oppfatning, *retorisk* i den forstand at den, som vist ovenfor, hviler på forestillingen om en bestemt form for dobbeltkommunikasjon.⁵

I motsetning til Pekka Tammi vil jeg argumentere for at det gir god mening å snakke om upålitelig narrasjon i ikke-fiktive historier (selv om Wayne Booths skille mellom forfatter og forteller skulle være opphevet) og dessuten at det gir dårlig mening å snakke om upålitelig narrasjon i de sammenhengene Booth og Tammi gjør det, nemlig i fiktive førstepersonsfortellinger. Utforskningen av fenomenet upålitelig narrasjon vil være festet i en analyse av to nytestamentlige historier som begge handler om møtet mellom en kanaaneisk kvinne og Jesus. Den ene av de to er attribuert Markus (7:24–30) og skal ha blitt skrevet rundt 70 år etter Kristi fødsel; den andre er attribuert Matteus (15: 21–28), og skal ha blitt skrevet 10 eller 20 år senere.⁶ Markus' og Matteus' perikoper er ikke identiske, det finnes noen lett synlige forskjeller, men handlingsforløpet er i hovedtrekk det samme i de to versjonene, og fortolkningstradisjonen konkluderer som regel med at perikopene kan betraktes som variasjoner over ett og samme tema.

Min analyse viser imidlertid at Matteus' versjon skiller seg vesentlig fra Markus', både med hensyn til narrativ kompleksitet, fremstillingen av Jesus-skikkelsen, tematikk og ikke minst ved å fremstå som uttrykk for en annen og mer risikabel kommunikativ

³ Booths ofte siterte definisjon er som følger: "For lack of better terms, I have called a narrator *reliable* when he speaks for or acts in accordance with the norms of the work (which is to say, the implied author's norms), *unreliable* when he does not." (Booth [1961] 1963, 158–159)

⁴ Som det fremgår av ligningen, har ikke Genette behov for å operere med noen implisert forfatter, verken i "factional" eller "fictional" narrative.

⁵ For en diskusjon av skillet mellom karakterologisk og retorisk upålitelighet, se Yakobi 2001 og Gaasland 2012.

⁶ De to nytestamentlige historiene er ikke opplagte valg når hensikten er å undersøke ikke-fiktive historier. Ifølge Craig S. Keener er historiene om Jesus og den kanaaneiske kvinnen imidlertid trolig autentiske: "The basic account itself is likely authentic. That the best samples of interaction with Gentiles in the Gospel traditions had included some measure of rejection [...] indicates that the Gospel writers did not fabricate stories to bolster their appeal to the Gentile mission. It is unlikely that Christians would likely attribute to Jesus a view they no longer held [...]. Another argument in favor of authenticity, however, is the accurate knowledge of the local situation around Tyre that it presupposes [...]. (Keener 2009: 414).

strategi. Denne strategien realiseres gjennom en variant av fenomenet upålitelig narrasjon, til tross for at Matteus-perikopen her er betraktet som en ikke-fiktiv historie, fortalt av en eksternt plassert instans som etter alt å dømme er identisk med forfatteren selv, og som attpåtil ikke gir direkte uttrykk for verdivurderinger i det hele tatt. Det betyr ikke, som vi skal se, at Matteus bør omtales som en upålitelig person, snarere tvert i mot.

Markus' versjon

Markus' historie om den kanaaneiske kvinnen utspiller seg i et hus i provinsen Tyrus, og de eneste karakterene som opptrer i historien er Jesus, som nettopp har ankommet provinsen fra Galilea, den kanaaneiske kvinnen, av Markus kalt *den syrofønikiske kvinnen*, og hennes datter. De to hovedkarakterene, Jesus og den syrofønikiske kvinnen, er kontrastfigurer på mer enn én måte, men det viktigste å legge merke til på dette stadiet, er den klare motsetningen mellom kristne og hedninger. Jesus ankommer fra de utvalgte land, Galilea i Israel, og den syrofønikiske kvinnen (og hennes datter) tilhører hedningenes land, Tyrus, som er den syriske delen av Fønikia.

Perikopen etablerer på denne måten en livsverdenkontrast definert både ved geografi, etnisitet og religion – en kontrast som imidlertid settes på spill av perikopens eget lille handlingsforløp. Selv om handlingsforløpet nesten i sin helhet består av verbale utvekslinger mellom Jesus og den syrofønikiske kvinnen, etableres det en plotkurve der kvinnen fremstår som den hovedpersonen som både initierer og driver frem handlingsforløpet med sitt ønske om å få datteren helbredet. Igangsettelsen finner sted idet kvinnen henvender seg til Jesus (v. 25–26), og Jesu svar (v. 27) fungerer som en test og skaper en form for suspens. Spenningsutløsningen inntreffer idet kvinnen innvilges sitt ønske (v. 29), og den hendelsen som mer enn noen foranlediger den er kvinnens retoriske overbud (v. 28). Handlingsforløpet lukkes idet kvinnen vender hjem og finner datteren helbredet (v. 30).

For Jim Perkinson, som snakker fra et postkolonialistisk og feministisk perspektiv, er fortellingen om den syrofønikiske kvinnen en unik hendelse i kristologiens historie fordi den viser et tilfelle av "the Other" som tar til motmæle mot hegemoniet, og som ikke bare kommer unna med det, men som også blir belønnet for det.⁷ Kvinnen er, ifølge Perkinson, Jesus overlegen både som retoriker og teolog betraktet. Jesus på sin side betraktes som ufølsom fordi han sammenligner kvinnen med en hund. Perikopens norm peker dermed, ifølge Perkinson, i retning av den hegemoniske maktens vilje til å "open [...] itself to the power of difference" (Perkinson 1996: 62). Tolkninger som denne, som understreker annerledesheten, styrken og intelligensen til den syrofønikiske kvinnen og ufølsomheten

⁷ Man kan lure på om ikke Perkinson tillegger Jesus vel mye kolonial makt over den syrofønikiske kvinnen. Perkinson reflekterer selv over dette, og innrømmer at den syrofønikiske kvinnens posisjon faktisk kan ses på som overlegen Jesu posisjon: "...in her representation as a privileged Greek citizen of a city regularly oppressing the local Jewish populace, the Syro-Phoenician woman could be understood to be occupying the position of the dominant" (Perkinson 1996: 68). Den jødiske Jesus kan faktisk betraktes som kolonisert av mer enn én herre: "under the colonial thumb of Rome, the comprador thumb of priest and scribe, the native-elite thumb of Herod, the economic thumb of Tyre" (Perkinson 1996: 74). Likevel er det slik at kvinnen i perikopen oppfører seg som om Jesus er den mektigste, hvilket han også er i hvert fall i én betydning av ordet: Det er han som har makt til å innvilge frelse.

til Jesus, går igjen også i andre feministiske tolkninger av både Markus' og Matteus' versjon.

Perkinson, og store deler av forskningstradisjonen for øvrig, har rett i at Jesus fremstår som ufølsom i denne perikopen, men Perkinson overdriver perikopens subversive potensiale, og den postkoloniale forestillingen om åpenhet overfor "Otherness" er malplassert i dette tilfellet. Det samme gjelder for feministiske feiringer av kvinnemakt. Det er riktignok sant at den syrofønikiske kvinnen er annerledes både med hensyn til geografi, kjønn og etnisitet, men ikke når det gjelder det ene forholdet som virkelig gjelder: tro. Idet Jesus gjenkjenner en troende i hedningeland, anerkjenner han snarere likhet enn annerledeshet. Og om den syrofønikiske kvinnen fremstår som sterk og intelligent, og dertil modig i sin henvendelse til Jesus, så kommer hennes suksess likevel som et direkte resultat av at hun aksepterer Jesu betingelser for frelse.

Et nærmere blikk på Jesu parabel hjelper oss til å se disse mekanismene bedre. Like etter at kvinnen henvender seg til Jesus ved å knele for ham (og dermed indirekte bekjenne sin tro),⁸ risser Jesus opp et verdensbilde i miniatyr bestående av et hierarki i tre nivåer – Herren, barna (jødene) og hundene (hedningene) – og utfordrer henne til å akseptere sin plass i bildet. Parabelen fungerer i så måte som en test, ikke på kvinnens tro som jo allerede er bekjentgjort, men på hennes ydmykhet. Og kvinnen responderer ved å gjenta sin trosbekjennelse (i form av ordet "Herre") for deretter å akseptere sin plass i frelseshierarkiet idet hun samtykker til bildet av seg selv som en av hundene.

Perkinsons tolkning gir dermed liten grunn til å betvile den mer tradisjonelle tolkningen som sier at perikopens tema er knyttet til det som er blitt omtalt som forholdet mellom *partikularisme* og *universalisme* i frelseshistorien. Det spørsmålet perikopen stiller, er imidlertid ikke om hedninger også kvalifiserer for frelse, men på *hvilket grunnlag* de kvalifiserer for frelse. Samtidig som perikopen bekrefter Israels forrang, både Jesus og den syrofønikiske kvinnen gir sin tilslutning til et slikt syn, åpner den opp for hedningers adgang til frelsens privilegium. På spørsmålet om grunnlaget for hedningers adgang til frelse, svarer perikopen at det er ved å akseptere bildet av seg selv som uverdige troende, slik den kanaaneiske kvinnen gjorde, at hedninger kvalifiserer som verdige Guds frelse.

Det er kjent at Markus henvendte seg til hedenske forsamlinger og dermed rimelig å anta at hans historie om den syrofønikiske kvinnen kan ha vært utformet med tanke på å informere eller instruere særlig disse, men også andre, om adgangen til frelsens privilegium. Markus' henvendelse er riktignok indirekte i den forstand at den har form som en historie, men det er ingenting som tyder på at narrasjonen på noe vis skulle kunne være upålitelig, og den indirekte henvendelsesmåten bringer i dette tilfellet snarere klarhet enn hermeneutiske utfordringer. En eksemplarisk liten historie om mennesker av

⁸ Enkelte fortolkere legger vekt på at ordet "tro" ikke inngår i Jesu begrunnelse for frelse i akkurat denne perikopen i motsetning til i mange andre bibelske mirakelhistorier. Men selv om ordet tro er fraværende i Jesu begrunnelse for å helbrede kvinnens datter, er det liten tvil om at Jesus tar kvinnens tro for gitt idet han imøtekommer hennes ønske. Kvinnens tro bekjennes nokså eksplisitt ved at hun kneler for Jesu føtter i vers 25 og ved at hun benytter ordet "Herre" ("Kyrie"/"Lord") i sitt svar til ham i vers 28: "Lord" [...] connotes more than a polite 'sir' by a Gentile. As the context indicates, the woman acknowledged in the address typical of gentile Christianity that Jesus was 'Lord'" (Guelich 1989: 388).

kjøtt og blod kan ofte fungere mer effektivt enn et teologisk resonnement når konflikten mellom partikularisme og universalisme skal fremstilles.

Matteus' versjon

Markus' og Matteus' versjoner av historien om den kanaaneiske kvinnen er ved første blick påfallende like.⁹ Historien teller syv vers både i Markus' og Matteus' versjon, og de to perikopene er fortelleknisk nesten identiske. I begge benyttes en i alt overveiende grad scenisk fremstillingsmåte i kombinasjon med singulativt berettede hendelser i kronologisk rekkefølge. Begge historiene er fortalt av en etterstilt ekstra-heterodiegetisk forteller som gjengir hendelsesforløpet uten å kommentere det. Direkte tale er den foretrukne måten å representere verbalt materiale på (selv om Markus ved én anledning, vers 26, oppsummerer kvinnens tale), og fokalinstansen er eksternt plassert i begge perikopene. Karakterene er nesten uten unntak ytre fokusert.¹⁰

Likhetene er med andre ord mange, men det fins også åpenbare forskjeller. Den kanskje mest påfallende er at dialogen mellom Jesus og den kanaaneiske kvinnen er vesentlig forlenget i Matteus. I tillegg har Matteus inkludert disiplene i sitt persongalleri:

Markus 7:24–30	Matteus 15:21–28
Kvinnens første henvendelse (v. 25–26)	Kvinnens første henvendelse (v. 22)
—	Jesu tause respons (v. 23a)
—	Disiplenes respons (v. 23b)
—	Jesu første verbale respons (v. 24)
—	Kvinnens andre henvendelse (v. 25)
Jesu respons (v. 27)	Jesu andre verbale respons (v. 26)
Kvinnens andre henvendelse (v. 28)	Kvinnens tredje henvendelse (v. 27)
Jesu konklusjon (v. 29)	Jesu konklusjon (v. 27)

Sekvensen av henvendelser og responser er, som det fremgår av tabellen, faktisk doblet i Matteus' versjon, og dessuten komplisert både av en taus respons fra Jesus samt av disiplenes innblanding. Gjør disse forskjellene noen forskjell? Kan vi anta at Matteus-perikopen stiller det samme spørsmålet om grunnlaget for frelsens privilegium som Markus-perikopen? Gir den i så fall det samme svaret? Store deler av kommentarlitteraturen peker i retning av bekræftende svar på disse spørsmålene. En av de grundigste eksegesene av Matteus-evangeliet, W.D. Davies' og Dale C. Allison's *A Critical and Exegetical Commentary on The Gospel According to Saint Matthew*, påpeker at Matteus reflekterer over spørsmålet om grunnlaget for hedningers rett til frelse ikke bare i 15:21–28, men også i 8:5–13:

⁹ Matteus-perikopen om den kanaaneiske kvinnen ble første gang introdusert til meg av Kristin Joachimsen, May Line Angell og Maren Ninni Lockertsen ved Universitetet i Tromsø. Jeg er dem alle takknemlig for deres bidrag til analysen av perikopen i løpet av flere seminarer våren 2006.

¹⁰ Når det i Markus-perikopen heter at Jesus «ønsket ikke at noen skulle få vite det» når han tok inn i et hus, kan det betraktes som indre fokusering, eventuelt som fortellerens referat av noe Jesus hadde uttalt.

There are only two episodes in our gospel in which Jesus clearly helps a Gentile: 8.5–13 and 15.21–8. Given Matthew's understanding of salvation-history, he cannot let these exceptional episodes go by without making it perfectly clear that when Gentiles are granted salvation it is solely on the basis of their faith: they are not expected to become Jews. On the other hand, he cannot permit Jesus to extend a hand to the Gentiles without letting the reader know (a) about Israel's special election (15.24, 26) and (b) about Israel's failure to live up to her election (8.10–12). In sum, Mt 8.5–13 and 15.21–28 are so very much alike in part because they tell similar stories which moved Matthew in each case to reflect upon the same themes (Davies and Allison 1991: 559).

Min påstand er at de ovennevnte forskjellene mellom Markus og Matteus bidrar til å gjøre de to perikopene tematisk ulike og i tillegg tyder på at Matteus-perikopen realiserer en annen kommunikatv strategi enn Markus-perikopen – en kommunikatv strategi som har et aspekt av upålitelig narrasjon og som særlig får konsekvenser for vårt syn på hvordan Jesus fremstilles i perikopen.

En inngang til å se betydningen av Matteus' tilføyelse finner vi i to ytringer fra henholdsvis disiplene og Jesus – den ene i vers 23b og den andre i vers 24. I vers 23b responderer disiplene på den kanaaneiske kvinnens henvendelse på følgende måte: "Gjør deg ferdig med henne; hun roper etter oss".¹¹ Jesus responderer ved å si: "Jeg er ikke sendt til andre enn de bortkomne sauene i Israels folk" (v. 24). Begge ytringene er betraktet som gåtefulle av litteraturkritikere og eksegeter. Det relevante spørsmålet til den første ytringen er om disiplene tar til orde for å vise kvinnen bort uten først å innvilge hennes ønske, eller om de først vil innvilge hennes ønske og så vise henne bort. I det andre tilfellet er spørsmålet om Jesus primært henvender seg til disiplene, kvinnen eller begge. Noen eksegeter, det gjelder for eksempel Davies og Allison, konkluderer med at spørsmålene er umulige å besvare med sikkerhet.

Foranledningen til de nevnte ytringene, Jesu tause respons i vers 23a, er også blitt betraktet som gåtefull, og er gitt ulike forklaringer. J. Martin C. Scott forklarer Jesu taushet rett og slett som uhøflighet (Scott 1996); A.H. McNeile tolker den som en strategi for å teste den kanaaneiske kvinnen: "Jesus was silent, trying her faith" (McNeile 1955: 231). Davies og Allison går ut fra at "he is either turning her down or testing her faith" (Davies and Allison 1991: 549). P.E. Scherer tolker tausheten som et tegn på indre opprør (Scherer 1966: 390).

Etter mitt syn besvarer Jesus kvinnens bønn om hjelp med taushet ikke fordi han er uhøflig og heller ikke fordi han er usikker og ønsker å teste kvinnen, men simpelthen for å avvente disiplenes respons. Den kanaaneiske kvinnens bønn om hjelp inneholder faktisk all den informasjon Jesus trenger for å avgjøre hvorvidt han skal imøtekomme hennes bønn eller ikke. Davies' og Allisons filologiske analyse indikerer nettopp det når de sier at benevnelsen "Herre" ("Kyrie"/"Lord") "lies somewhere between 'sir' and the informed Christian confession", og når det gjelder bruken av "Davids sønn", finner de det

¹¹ Her og i det følgende har jeg brukt følgende versjon av *Bibelen*: Oslo/Gjøvik: Det Norske Bibelselskap, 1994.

overraskende at benevnelsen er brukt av en ikke-jøde: "Is one to infer that already the woman is acknowledging that Jesus is the Jewish saviour, his mission to Israel?" (Davies and Allison 1991: 548). John P. Meiers overveielser ser ut til å være i overensstemmelse med Davies' og Allison's på dette punktet: "In Matthew, 'Lord' is addressed to Jesus only by true believers, and 'Son of David' is used by the marginalized of society, the no-accounts who recognize the Messiah of Israel, whom the leaders of Israel reject" (Meier 1986: 398). Bruken av ordet "Herre" er dermed egnet til å ovebevise Jesus om kvinnens sterke tro, og bruken av formuleringen "Davids sønn" indikerer at hun også er innforstått med sin plassering i frelseshierarkiet. Den virkelige testen på den kanaaneiske kvinnens tro, ydmykhet og retoriske kløkt er i denne forstand bestått allerede før hun engasjerer seg i ordstriden med Jesus like etter.

Jesu påfølgende dialog med den kanaaneiske kvinnen (v. 24–27) er dermed en repetisjon i den forstand at den bare får frem det Jesus allerede vet. Hvorfor må den kanaaneiske kvinnen kommunisere den samme informasjonen to ganger? Hva er hensikten med ordstriden mellom Jesus og den kanaaneiske kvinnen i versene 24–27 dersom det ikke handler om at Jesus trenger å bli forsikret om kvinnens sterke tro og bevissthet om frelseshierarkiet? Et mulig svar kunne være at den informasjonen som ligger implisitt i bruken av titler ("Lord" og "Son of David") gjøres eksplisitt av pedagogiske grunner, for å sikre at lesere av evangeliet ikke skal miste den informasjonen som er så vesentlig. Et mer opplagt svar er at ordstriden er nødvendig fordi disiplene, i motsetning til Jesus selv, ikke lyttet godt nok til kvinnens henvendelse, men snarere oppfattet den som en form for støy ("hun roper etter oss", v. 23b) fra en kvinne med tvilsom etnisk og geografisk tilhørighet.

Den lille episoden, først Jesu tause respons og deretter hans dialog med den kanaaneiske kvinnen, gir oss bildet av Jesus som den som orkestrerer et pedagogisk prosjekt rettet mot disiplene ved å praktisere det jeg vil kalle former for sokratiske ironi – to ganger. Det vil si, to ganger foregir Jesus å vite mindre enn han egentlig gjør. Først foregir han, gjennom sin tause respons, å være i villrede med hensyn til hvordan han bør svare på den kanaaneiske kvinnens bønn om hjelp. Hans forstillelse har en lignende funksjon som den klassiske sokratiske ironien er kjent for å ha, nemlig den å gi motparten (i dette tilfellet disiplene) en mulighet til å vise frem sin egen posisjon (som deretter kan korrigeres). Når disiplene har vist frem sin posisjon ved å be Jesus kvitte seg med den kanaaneiske kvinnen, forstiller Jesus seg på ny, denne gangen ved å gi stemme til partikularismens teologi (v. 24 og 26) i sin henvendelse til den kanaaneiske kvinnen, ikke for å innhente informasjon og heller ikke for å teste kvinnens tro, men for å gi disiplene en mulighet til å se svakheten ved den partikularistiske posisjonen. Interessant nok avstår Jesus fra å korrigere disiplenes villfarelse selv; korreksjonen har i stedet form av den kanaaneiske kvinnens retoriske triumf over Jesu (forstilte) partikularistiske posisjon. Det frelseshierarkiet Jesus vil formidle til sine disipler, overlater han med andre ord til den kanaaneiske kvinnen å uttrykke; den ydmykheten han også vil formidle, praktiserer han selv ved å innta den overtrumfede dialogpartnerens positur.

Den kanaaneiske kvinnen, som var hovedpersonen i Markus-perikopen, fremstår nå som en biperson i Matteus-perikopen ettersom Jesus er den som driver handlingsforløpet

fremover med sitt pedagogiske prosjekt rettet mot disiplene. I iscenesettelsen av dette prosjektet er ikke den kanaaneiske kvinnen og Jesus antagonister, men eksemplariske deltakere i en dialog der den kristne tro bekjennes og anerkjennes. Snarere enn å være retorisk utspekulert og kalkulerende, henvender den kanaaneiske kvinnen seg med ydmykhet og tillit. Og snarere enn å være ufølsom og uhøflig, slik kritikken har oppfattet Jesus i denne perikopen, mottar Jesus den kanaaneiske kvinnen med den type oppmerksomhet og tillit som gjør det mulig for ham å gjenkjenne en sann troende og et medmenneske i nød. Grunnlaget for mistillit var til stede ettersom begge visste at den kanaaneiske kvinnen i utgangspunktet ikke tilhørte de utvalgte. Likevel henvender de seg til hverandre i ydmykhet og med tillit.

De eksemplariske figurene – Jesus og den kanaaneiske kvinnen – har sitt motstykke i disiplene. I disiplenes respons, ”Gjør deg ferdig med henne; hun roper etter oss”, kan vi se hvordan en trosbekjennelse, formidlet i nød, kan passere ugjenkjent. I den kanaaneiske kvinnen så ikke disiplene et enkeltmenneske, men en etnisk kategori. Matteus-perikopens hovedtema kan dermed ikke være spørsmålet om hva som kreves av en hedning for å oppnå frelsens privilegium. Spørsmålet spiller riktignok en rolle i perikopen, og det ser ut til at Matteus-perikopen gir samme svar som Markus-perikopen på dette spørsmålet: Hedningers adgang til frelse avhenger av at de aksepterer bildet av seg selv som uverdige troende. Det som opptar Matteus mest i denne perikopen er imidlertid måten et troende og nødstilt menneske blir mottatt på, ikke minst fremstår han som bekymret for at de som er kallet til å administrere Guds rike på jorden skulle vise seg ute av stand til å gjenkjenne en sann troende. Det er fristende å gripe til et sitat fra Johannesevangeliet for å oppsummere normen i Matteus-perikopen, nemlig Pontius Pilatus’ oppfordring til jødene idet han presenterer dem for den lidende Jesus: ”Se dette mennesket!”

Matteus’ taushet

Det ser ut til å være bred enighet i sekundærlitteraturen om at Jesu oppførsel i Matteus-perikopen er klanderverdig. Scotts påstand er typisk for denne holdningen: ”At least one thing is surely established here: that Jesus fails the test of good manners in this story – no amount of intellectual, historical, sociological or psychological gymnastics can save us from the conclusion that he is simply rude” (Scott 1996: 43). Også eksegetene Davies og Allison finner Jesus parabel ”totally devoid of conciliatory overtones, [which] almost inevitably strikes the modern Christian as too off-putting, even cruel, as designed to wound a human heart” (Davies and Allison 1991: 552).

I analysen ovenfor har jeg vist at et slikt syn er vanskelig å opprettholde dersom en går ut fra at Jesu dialog med disiplene og den kanaaneiske kvinnen er en iscenesettelse fra Jesu side. Samtidig er historien utformet på en måte som gjør det lett for oss å velge det negative synet på Jesu oppførsel. Det er denne tvetydigheten som etter mitt syn er en funksjon av upålitelig narrasjon selv om en skulle oppfatte forfatter og forteller som én og samme person og på tross av at forfatterfortelleren ikke eksplisitt gir uttrykk for verdier eller normer.

En modell som åpner for muligheten av upålitelig narrasjon i slike tilfeller, er Gregory Curries versjon av Wayne Booths retoriske modell. I sin artikkel ”Unreliability refigured:

Narrative in Literature and Film” (1995) konstruerer Currie et enkelt eksempel på hvordan det han kaller en upålitelig ”performance” kan realiseres i dagligdags samtale:

Trivial example: Frieda compliments Fred on his sophisticated sense of humor. Her flattery is a little disturbing; this is not the Frieda we know. But now we see it: it was all ironic and intended to be recognized, ultimately, as more of the abuse she usually heaps upon Fred. Frieda’s performance was unreliable ... (Currie 1995: 21).

Curries grep er enkelt. Han beholder Wayne Booths retoriske oppfatning om upålitelig narrasjon, men lar den manifestere seg på en annen måte idet han transporterer den fra fiksjon til faksjon. Det vil si, i fiktive førstepersonsfortellinger realiseres upålitelig narrasjon i form av et narrativ grep der to meddelende aktører er involvert; i ikke-fiktive historier realiseres upålitelig narrasjon i form av tankefiguren ironi som ikke krever mer enn én meddelende aktør. Friedas upålitelige ”performance” demonstrerer nettopp hvordan én aktør realiserer to kommunikative handlinger mer eller mindre samtidig i den forstand at Friedas direkte og verbale vurdering av Freds humoristiske sans må forstås ironisk når en tar konteksten med i betraktning.

Det som imidlertid kompliserer bildet i Matteus-perikopen, er at den som fører ordet i perikopen, forfatterfortelleren, ikke på noe tidspunkt gir eksplisitt uttrykk for oppfatninger, verdier eller normer. Min analyse hviler dermed på forestillingen om at utsigerens *taushet* i dette tilfellet fungerer som en kommunikativ handling som skaper rom for et bilde av Jesus som teksten som helhet ikke støtter. Det vil si, Matteus underspiller sitt nivå av innsikt overfor oss ved å velge en rent fremvisende modus når han beretter om Jesu interaksjon med den kanaaneiske kvinnen. Han kunne valgt å avsløre Jesu positur som ironisk, men i stedet praktiserer han selv en form for sokratisk ironi med den konsekvens at det bildet av Jesus som teksten ved nærmere ettersyn *ikke* støtter, Jesus som den uhøflige skikkelsen som må belæres av en hedningekvinne, fremstår som plausibelt.

Selv om Booth opprinnelig forestilte seg den upålitelige fortelleren som en karakterforteller som eksplisitt ga uttrykk for synspunkter, fins det belegg i ettertidens litteratur om upålitelig narrasjon for å betrakte fortellerens taushet som en upålitelig kommunikativ handling. I boken *Living to Tell about it* (2005), skiller James Phelan mellom seks ulike typer upålitelige handlinger hvorav ”underreporting” er en: “Underreporting, which Genette calls paralipsis, occurs when the narrator tells us less than he or she knows”.¹² At taushet, realisert som fortellerens fremvisende modus, ikke alltid fungerer som en upålitelig kommunikativ handling, er Markus-perikopen et eksempel på.

Gregory Currie og James Phelan har dermed på ulike vis hjulpet oss til en konklusjon som sier at det gir mening å snakke om upålitelig narrasjon i ikke-fiktive tredjepersonsnarrativer der utsigeren attpåtil ikke gir eksplisitt uttrykk for synspunkter og

¹² Phelans seks former for upålitelige handlinger faller i to kategorier: Den ene omfatter ”misreporting”, ”misreading” og ”misregarding”; den andre omfatter ”underreporting”, ”underreading” og ”underregarding”. Se Phelan 2005: 51–52.

holdninger. Men Gregory Curries bidrag gir oss faktisk også grunn til å stille spørsmål ved Wayne Booths opprinnelige bruk av begrepet upålitelig narrasjon. Både Booth og Currie tenker på sine varianter av upålitelig narrasjon som former for dobbeltkommunikasjon eller ironi, og det er ingen tvil om at Curries Frieda-eksempel kvalifiserer som ironi. Spørsmålet er om det samme kan sies om Booths upålitelige narrasjon, og problemet er knyttet til ironiens adresse.

Som det går frem av Frieda-eksemplet er begge meddelelsene, både den uttalte og underforståtte, adressert *til* én og samme person (Fred) *fra* én og samme person (Frieda). I fiktive førstepersonsfortellinger er dette annerledes på den måten at de to meddelelsene som ifølge Booth kreves for å etablere upålitelighet eller ironi, er fremført av to ulike utsigelsesinstanser som attpåtil befinner seg på ulike virkelighetsnivåer. Av disse to er det bare forfatteren (enten han forstås som implisert eller ikke) som henvender seg til oss lesere; den fiktive fortelleren henvender seg per definisjon til fiktive aktører, enten de er identifisert i teksten eller ikke. Sagt annerledes: Fred er adressaten både til Friedas eksplisitte og underforståtte meddelelse; vi lesere er adressater bare til forfatterens meddelelse, ikke til fortellerens. Den fiktive fortelleren er en del av forfatterens meddelelse til oss, men ikke selv en som meddeler seg til oss. I denne forstand er begrepet upålitelig narrasjon velvalgt når det anvendes på ikke-fiktive historier, og misvisende når det anvendes der Booth anvender det, nemlig på fiktive førstepersonsfortellinger.

Teologisk instruksjon?

Kan den ovennevnte retoriske strategien ha inngått i noen form for teologisk instruksjon? Davies og Allison antar at Matteus-perikopen, i likhet med Markus-perikopen, kan ha hatt didaktiske formål, men lurer likevel på om "a story whose import is so ambiguous could have been created for the express purpose of granting instruction on the Gentile problem" (Davies and Allison 1991: 545).

Instruksjon er neppe det ordet som best beskriver den form for henvendelse Matteus-perikopen er et eksempel på. Det kan beskrive Markus-perikopens henvendelsesform, men passer ikke like godt på Matteus' historie. Det betyr ikke at Matteus-perikopen *ikke* formidler (teologiske) poenger, men at dens henvendelsesform involverer leseren på en helt annen måte.

Dynamikken i denne henvendelsesformen er den som beskrives i Gregory Curries Frieda-eksempel: Som lesere inviteres vi til å akseptere et syn som vi deretter, gjennom en mer oppmerksom tolkning, skjønner at utsigeren distanserer seg fra. Currie kaller dette "a complex intention", og for ham utgjør denne formen for upålitelighet "a distinctive and especially challenging class of narratives" (Currie 1995: 23).

I Matteus-perikopen er det bildet av den vrangvillige og arrogante Jesus som blir lært en lekse om frelsens betingelser av den kanaaneiske kvinnen vi først inviteres til å akseptere, og som vi deretter innser er et bilde teksten tar avstand fra. Idet vi skjønner at perikopens hovedanliggende er å kommunisere verdien av å se dette (lidende) mennesket, har vi dermed også erfart vår egen impuls til å dømme et menneske blindt, nemlig Jesus. Matteus-perikopens henvendelse er med andre ord utformet slik at dens anbefaling ikke

kan forstås uten at en også har erfart hva det vil si å ikke følge den. Gjennom sin avanserte form for upålitelig narrasjon, en narrasjon som etablerer en parallell mellom måten disiplene er utfordret på *i* perikopen og måten vi som lesere er utfordret på *av* perikopen, knytter Matteus-perikopen en forbindelse mellom to imperativer som begge er sterkt forankret i den antikke verdenen – nemlig Pontius Pilatus' "Se dette mennesket!" og Sokrates' "Kjenn deg selv!".

Litteraturliste

- Bibelen*, Oslo/Gjøvik: Det Norske Bibelselskap, 1994.
- Booth, Wayne, *The Rhetoric of Fiction*. Chicago: University of Chicago Press, 1963.
- Chatman, Seymour, *Story and Discourse*. Ithaca: Cornell University Press 1978.
- Currie, Gregory, "Unreliability Refigured: Narrative in Literature and Film", i: *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 53,1 (1995), 19–29, <https://doi.org/10.2307/431733>
- Davies, W.D. and Allison, Dale C., *A Critical and Exegetical Commentary on The Gospel According to Saint Matthew. Volume II*, Edinburgh: T&T Clark, 1991.
- Genette, Gérard, "Fictional Narrative, Factual Narrative", i: *Fiction and Diction*, red. av Genette. Ithaca: Cornell University Press, 1993 [1991].
- Guelich, Robert A., *World Biblical Commentary. Mark 1–8: 26*. Dallas, Texas: Word Books, Publisher, 1989.
- Gaasland, Rolf, "Practical Reasoning Demarcated. Unreliable Narration in Kafka's 'Erstes Leid'", i: *Disputable Core Concepts of Narrative Theory*, red. av Rossholm & Johansson. Bern: Peter Lang AG, 2012.
- Keener, Craig S., *The Gospel of Matthew: A Socio-Rhetorical Commentary*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Co, 2009.
- McNeile, *The Gospel According to St Matthew*. London: Macmillan, 1955.
- Meier, John P., "Matthew 15: 21–28", i: *Interpretation: A Journal of Bible*, 40, 4 (1986), 397–402.
- Perkinson, Jim, "A Canaanite Word in the Logos of Christ; or The Difference the Syro-Phoenician Woman Makes to Jesus", i: *Semeia: An Experimental Journal for Biblical Criticism*, 75 (1996), 61–85.
- Phelan, James, *Living to Tell about it. A Rhetoric and Ethics of Character Narration*. Ithaca: Cornell University Press, 2005.
- Scherer, P.E., "A Gauntlet with a Gift in it. From Text to Sermon on Matthew 15: 21–28 and Mark 7: 24–30", i: *Interpretation: A Journal of Bible*, 20, 4 (1966), 387–399.
- Scott, J. Martin C., "Matthew 15. 21-28: A Test-Case for Jesus' Manners" i: *Journal for the Study of the New Testament*, 63 (1996), 21–44.
- Shen, Dan: "Unreliability". I Hühn, Peter et al. (eds.): *the living handbook of narratology*. Hamburg: Hamburg University 2011. <http://www.lhn.uni-hamburg.de/article/unreliability>
- Shen, Dan & Dejin Xu: "Intratextuality, Intertextuality, and Extratextuality: Unreliability in Autobiography versus Fiction", i: *Poetics Today* 28,1 (2007), 43–88, <https://doi.org/10.1215/03335372-2006-015>
- Tammi, Pekka: "OTHIN RONG WIT HE UBTITLES. Remarks on Unreliability in Fiction and Non-Fiction", i: *Disputable Core Concepts of Narrative Theory*, red. av Rossholm & Johansson. Bern: Peter Lang AG, 2012.
- Yacobi, Tamar: "Package Deals in Fictional Narrative: The Case of the Narrator's (Un)Reliability", i: *Narrative* 9 (2001), 223–29.