



DET TEOLOGISKE
MENIGHETSAKULTET

Lignelsen om den urettferdige forvalteren som handlet klokt - En analyse av Luk 16,1-9

Nils Kåre Bøe

Kandidat nr. 2055

Veileder: Førsteamanuensis Geir Otto Holmås

*Masteroppgaven er gjennomført som ledd i utdanningen ved
Det teologiske Menighetsfakultet og er godkjent som del av denne utdanningen*

Det teologiske menighetsfakultet, høsten 2014

AVH5010: Masteravhandling (60 ECTS)

Master i Teologi

Innholdsfortegnelse

1. Innledning	5
1.1 Bakgrunn og motivasjon	5
1.2 Målsetning, fremgangsmåte og metode	7
1.3 Tittel og definisjon av begreper	8
1.4 Kort om Lukasevangeliets bakgrunn og tilblivelse og om	10
manuskriptene til Lukas 16	10
2. Tidligere tolkninger av Lignelsen om den urettferdige forvalteren i forskningen	13
2.1. Forvalterens handlinger er svindleriske og uærlige, og rosen gjelder noe annet enn selve handlingene	15
2.1.1 Hovedfokus på forvaltning av materielle ting.....	16
2.1.2 Hovedfokus på det eschatologiske	17
2.1.3 Lærdom om andre ting.....	19
2.1.4 Ironisk forståelse av rosen	19
2.1.5 Tekstuelle korrumpinger som forklaring	20
2.2 Forvalterens handlinger er ærlige, og rosen gis for disse	21
2.2.1 Fokus på sjenerøsitet - i almisser og tilgivelse	21
2.2.2 Fokus på den sosioøkonomiske bakgrunnen	22
3. Formell analyse: Sjanger, litterær oppbygging og kontekst	24
3.1 Luk 16,1-9 som lignelse	24
3.1.1 Kjennetegn på lignelser og en lignelsesdefinisjon.....	24
3.1.2 Hva slags type lignelse er Lignelsen om den urettferdige forvalteren?	26
3.1.3 Tematisk bestemmelse av Lignelsen om den urettferdige forvalteren	28
3.1.4 Hvor slutter lignelsesfortellingen?	28
3.1.5 Luk 16,1-9 som en integrert tekst.....	29
3.2 Oppbyggingen av Luk 16,1-9	29
3.3 Luk 16,1-9s umiddelbare litterære kontekst i Luk	30
3.3.1 Noen teorier fra forskningen om plasseringen av Luk 16,1-9	31
3.3.2 Luk 15 og forholdet til Luk 16,1-9.....	32
3.3.3 Luk 16,10-31 og forholdet til 16,1-9	33
3.3.3.1 Forholdet til Luk 16,10-13.....	34
3.3.3.2 Forholdet til Luk 16,14-18.....	35
3.3.3.3 Forholdet til Luk 16,19-31.....	36

4. Innholdsanalyse	38
4.1 Innledning til lignelsen (vers 1a)	38
4.1.1 Forbindelsen til kapittel 15	38
4.1.2 Tilhørerne	39
4.1.3 Innføring av karakterer og utgangspunkt for handlingen (vers 1b)	41
4.1.3.1 Den rike mannen.....	41
4.1.3.2 Forvalteren.....	42
4.1.3.2.1 Slave eller fri?	43
4.1.4 Forvalteren blir angitt for å sløse bort den rike mannens eiendom.....	44
4.2 Beskrivelse av forvalterens krise (vers 2)	46
4.2.1 Den rike mannen konfronterer forvalteren	46
4.2.2 Forvalteren blir oppsagt.....	47
4.2.3 Tidsaspektet ved oppsigelsen	48
4.2.4 Forvalteren forsvarer seg ikke.....	50
4.3 Forvalterens indre monolog (vers 3-4).....	51
4.3.1 Forvalteren kartlegger situasjonens håpløshet (vers 3)	52
4.3.2 Forvalteren legger en plan (vers 4)	56
4.3.2.1 Forvalterens hensikt med planen.....	57
E. Ekskurs: Vennskapsidealer i antikken.....	59
E.1 Relasjonenes sentrale plass i samfunnet.....	59
E.2 Ulike typer relasjoner	61
E.2.1 Likeverdige vennskap.....	61
E.2.2 Patron-klient-forhold.....	62
E.3 Patron-klient-forhold i Luk	64
E.3.1 Forvalteren i Luk 16,1-8a.....	65
E.3.2 Disiplene skal skaffe seg venner i Luk 16,9.....	66
4.4 Forvalteren utfører planen (vers 5-7).....	67
4.4.1 Skyldnerne	68
4.4.2 Gjeldsbrevene og -reduksjonene.....	71
4.5 Herren roste forvalteren for hans klokskap (vers 8a)	75
4.5.1 Hvor slutter lignelsesfortellingen?.....	76
4.5.1.1 ὁ κύριος som betegnelse på Jesus.....	77
4.5.1.2 ὁ κύριος som betegnelse på den rike mannen.....	78
4.5.1.3 ὁ κύριος som betegnelse <i>både</i> på Jesus <i>og</i> herren i lignelsen	80
4.5.2 Rosen forvalteren mottar	81
4.5.2.1 Den urettferdige forvalteren	84

4.5.2.2 Fordi han handlet klokt.....	88
4.5.2.3 Oppsummering om rosen	89
4.5.2.4 Min vurdering av muligheten for at forvalterens handlinger kan ha vært ærlige og rettferdige.....	90
4.6 Jesu to kategorier: denne tidsalderens barn er klokere enn lysets barn (vers 8b)..	91
4.6.1 Denne tidsalderens barn	93
4.6.2 Lysets barn	94
4.6.3 Sammenligningen av denne tidsalderens barn og lysets barn.....	95
4.6.4 Forholdet mellom eschatologi og forvaltning av eiendom i vers 8b-9.....	98
4.7 Jesu konkretisering av lignelsens budskap for disiplene (vers 9)	99
4.7.1 Sammenligning av vers 4 og vers 9.....	100
4.7.2 Jesus ber disiplene skaffe seg venner ved den urettferdige mammon.....	101
4.7.2.1 Den urettferdige mammon.....	102
4.7.2.2 Skaff dere venner.....	106
4.7.3 Mottakelsen i de evige boliger når mammon svikter.....	108
4.7.3.1 Når den svikter	108
4.7.3.2 De skal ta imot dere	110
4.7.3.3 I de evige boliger.....	113
5. Avslutning.....	120
5.1 Forskningshistorien til Luk 16,1-9	120
5.2 Den formelle analysen av Luk 16,1-9.....	120
5.3 Detaljanalysen av Luk 16,1-9.....	121
5.4 Avsluttende oppsummering.....	123
5.5 Aktualiserende utblikk.....	123
6 Bibliografi.....	124
6.1 Forkortelser	124
6.2 Primærlitteratur.....	126
6.3 Sekundærlitteratur	127
6.4 Tekstuelle hjelpemidler	133

1. Innledning

1.1 Bakgrunn og motivasjon

Få fortellinger i verdenslitteraturen er bedre kjent enn enkelte av lignelsene Jesus fortalte. Selv om man knapt kjenner til Bibelen, har de fleste hørt uttrykk som "den bortkomne sønn" og "den barmhjertige samaritan".¹ Og lignelsene fortsetter å fascinere. De fleste setter pris på en god fortelling, og det er enkelt å kjenne seg igjen i mange av lignelsene i Det nye testamentet.

Likevel er det ikke alle lignelser som er like enkle å forstå, og kanskje er "Lignelsen om den urettferdige forvalteren som handlet klokt" i Luk 16,1-9 det tydeligste eksemplet på dette.² Etter å ha lest teksten sitter mange igjen med en opplevelse av at lignelsen logisk sett ikke "går opp", at det er en uoverensstemmelse mellom hovedpersonens handling og reaksjonen han mottar i etterkant. Hvordan kan herrens respons være å rose forvalteren etter å ha blitt svindlet av ham? Og hvordan kan Jesus bruke en tilsynelatende svindlerisk og egoistisk lignelseskarakter som forbilde?³ Jesus kan vel ikke mene at det er greit å svindle andre for å redde sitt eget skinn, slik forvalteren i lignelsen virker å gjøre?

Lignelsen blir av enkelte NT-forskere ansett å være den vanskeligste av alle lignelsene å tolke, og har blitt omtalt som selve *crux interpretum* blant de synoptiske lignelsene.⁴ Og det har vært gjort utallige forsøk på å løse de mange utfordringene den byr på. Da jeg begynte å sette meg inn i teksten, fikk jeg et inntrykket av at mange tolkninger forsøkte

¹ Klyne Snodgrass, *Stories with Intent: A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus* (Grand Rapids,

² Når Klyne Snodgrass skriver innledningen til sin omfattende bok om Jesu lignelser, er den "enigmatisk" lignelsen om den urettferdige forvalteren den eneste som nevnes eksplisitt, da som en problematisering av hans egen tese om at Jesu lignelser "can be understood by average readers and without special helps and instructions" (Snodgrass, *Stories*, xi).

³ Denne forvalteren er riktignok ikke den eneste i Jesu lignelsers persongalleri som har tvilsomme etiske tendenser, se f.eks. Luk 11,5-8 og Luk 18,1-8, men i denne lignelsen fremstilles forvalteren på en tilsynelatende forbilledlig måte, for å vise hvordan "lysets barn" bør leve. I tillegg kan det poengteres at tross andre lignelsesfigurers uetiske motivasjon og tankegang, er denne forvalteren den eneste av disse som til slutt virker å *handle* uetisk.

⁴ Arland J. Hultgren, *The Parables of Jesus: A Commentary* (Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2000), 147; Adolf Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu* (Tübingen: Mohr, 1910), 495.

å bortforklare mer enn de forklarte, at man knapt kunne lese én kommentar som ikke ble motsagt av den neste, og at det eneste det virket å være konsensus om blant forskerne, var at dette er en meget vanskelig tekst å forstå.

Klyne Snodgrass poengterer treffende at det nærmest virker som om mangelen på tilgjengelig kunnskap for å tolke lignelsen er motsatt proporsjonal med mengden som er skrevet om den.⁵ Mye tid og krefter har blitt gjort i forskningen på å finne "*the missing link*" eller å "*fill in the blanks*",⁶ noe som ikke i alle tilfeller nødvendigvis har lyktes like godt.

I det praktiske menighetslivet er situasjonen likevel en annen enn i forskningen. Teksten får, etter min erfaring, liten plass. Den var ikke en del av Den norske Kirkes tekstrekker fra 1920, og er heller ikke med i de nye tekstrekke som ble vedtatt av Kirkemøtet i 2011. Selv kan jeg ikke huske å ha hørt lignelsen talt over eller utlagt én eneste gang i menighetssammenheng. Og mange som har hørt temaet for avhandlingen min, forteller at de ikke har merket seg denne lignelsen før, og enda færre hevder å ha forstått den i noen særlig grad.

Med det store meningsmangfoldet i forskningen på den ene siden, og det tilnærmede fraværet av teksten i menighetssammenheng på den andre, hadde jeg lyst til å sette meg grundig inn i teksten, for å kunne forstå den bedre, og dermed også kunne hjelpe andre å forstå den. I tillegg håper jeg denne avhandlingen kan være mer enn kun enda en bekreftelse av gyldigheten til Snodgrass' spissformulering av forskersituasjonen, som nevnt tidligere.

Jeg vil i denne anledning også rette en takk til veileder Geir Otto Holmås, for gode tilbakemeldinger underveis i prosessen.

⁵ Snodgrass, *Stories*, 402.

⁶ Uttrykket er lånt fra Snodgrass, *Stories*, 402.

1.2 Målsetning, fremgangsmåte og metode

Målet med denne avhandlingen er å gi en analyse av Luk 16,1-9.⁷ Jeg vil gjøre en tradisjonell detaljinnholdsanalyse av teksten, samtidig som jeg vil tillegge noen momenter ekstra vekt i fremstillingen. Målsetningen kan forklares nærmere gjennom fremgangsmåten og metoden jeg har valgt for avhandlingen.

Jeg vil begynne med å sette min egen studie inn i sin rette kontekst, og se hvordan teksten har blitt tolket av bibelforskere tidligere. Jeg vil derfor begynne med å gi en gjennomgang av tekstens forskningshistorie. Her er målet å gi et representativt inntrykk og lage en oversikt over de ulike tolkningene fra forskningen.⁸ Denne tolkningsoversikten vil senere benyttes underveis i detaljanalysen, for å belyse de omdiskuterte momentene i teksten.

Etter å ha sett på forskningshistorien vil jeg foreta en litterær analyse av teksten, slik den foreligger i NA28. Her vil jeg se på tekstens form og sjanger, for å finne ut hvilken betydning dette har for forståelsen av teksten. Jeg vil se på lignesssjangeren og lage en inndeling av teksten, med utgangspunkt i hvordan den er bygget opp. Denne inndelingen vil jeg senere bruke som inndeling av teksten i detaljanalysen. Videre vil jeg se på tekstens umiddelbare kontekst, slik den står i Luk 15-16, og spesielt resten av kapittel 16.

Jeg vil deretter gå i gang med selve detaljanalysen av Luk 16,1-9. Dette vil bli avhandlingens klart største del, der jeg underveis vil trekke inn aktuelle momenter jeg har sett på fra forskningshistorien og den litterære analysen. Hovedvekten vil bli lagt på

⁷ Jeg hadde i utgangspunktet planlagt å ha med versene 10-13 i denne avhandlingen, siden disse versene er nært knyttet til vers 1-9. Det er likevel flere grunner til at jeg endte opp med ikke å gjøre dette. Hovedårsaken er at dette ville gjort avhandlingen en del mer omfattende omfangsmessig. Med de kvantitative begrensningene som foreligger, så jeg ikke mulighet for dette når jeg ville gå så detaljert inn i teksten som jeg her har ønsket. I tillegg er det nokså mange fortolkere som tradisjonelt sett har satt et skille her. Dessuten mener jeg de viktigste tolkningsnøkklene for å forstå logikken i lignelsesfortellingen i 1-8a finnes i vers 8b-9, slik at vers 10-13 i så måte ikke er like avgjørende for å forstå poenget med lignelsen, selv om det er relevante Jesus-logier som tar utgangspunkt i tematikk og begreper fra vers 1-9.

⁸ I alle fall de siste par hundre årene.

en synkron tilnærming til teksten, og jeg vil ikke berøre diakrone spørsmål i noen særlig grad.⁹

Utover at dette vil være en tradisjonell detaljanalyse av teksten, vil jeg som nevnt vektlegge noen momenter spesielt. For det første vil jeg lage en ekskurs om vennskapsidealer i antikken. Gjennom å se nærmere på vennskapsidealene som gjaldt i det gresk-romerske samfunnet i antikken, mener jeg man en større forståelse av hvorfor dette motivet har en så fremtredende plass både i lignelsesfortellingen og i Jesu anvendelse av den. Det andre momentet jeg vil vektlegge spesielt, er begrepet "εἰς τὰς αἰωνίους σκηάς", som teksten avsluttes med. Dette er i seg selv et gåtefullt uttrykk, og virker paradoksalt, siden det kombinerer det evige med et tilsynelatende midlertidig boligbegrep. I tillegg er dette det tydeligste eschatologiske begrepet i teksten, og konkretiserer det eschatologiske preget teksten har, og setter formaningen om hvordan disiplene oppfordres til en rett forvaltning av materiell eiendom inn i et eschatologisk perspektiv.

Avslutningsvis vil jeg samle trådene og gi en oppsummering av de viktigste momentene jeg har funnet i avhandlingen og komme med en aktualiserende utblikk.

1.3 Tittel og definisjon av begreper

Tittelen jeg har gitt avhandlingen, "Lignelsen om den urettferdige forvalteren som handlet klokt", forteller samtidig hva jeg har valgt å kalle lignelsen. Tradisjonelt har lignelsen fått en del ulike navn, der den vanligste har vært "Lignelsen om den uærlige forvalteren".¹⁰ I tillegg har forvalteren blant annet blitt omtalt som "den utro forvalteren",¹¹ "den urettferdige forvalteren",¹² og "forvalteren som handlet klokt".¹³ På

⁹ Spørsmål om det diakrone vil i stor grad bli begrenset til gjennomgangen av forskningshistorien, der enkelte forskere legger vekt på en diakron tilnærming til teksten.

¹⁰ N078/85; NB88. I NB88 omtales lignelsen som dette, til tross for at begrepet i teksten oversettes med "den urettferdige forvalteren".

¹¹ Hans Kvalbein, *Jesus og de fattige: Jesu syn på de fattige og hans bruk av ord for «fattig»* (Drammen: Luther Forlag, 1981), 256.

¹² N030; NB88.

¹³ N02011.

engelsk er variasjonen enda større. Det mest vanlige er å omtale ham som "Unjust",¹⁴ eller "Dishonest"¹⁵, men i tillegg har han blant annet blitt beskrevet som "Unrighteous",¹⁶ "Prudent",¹⁷ "Clever",¹⁸ "Shrewd"¹⁹ og "Crafty".²⁰

Forvalteren karakteriseres altså oftest på en *negativ* måte, men av og til trekkes også *positive* aspekter frem. Siden selve teksten trekker frem *både* positive *og* negative sider ved forvalteren, mener jeg begge disse aspektene bør inkluderes i lignelsens tittel, for å unngå en ensidig og forutinntatt stilling til teksten. Tittelen "Lignelsen om den urettferdige forvalteren som handlet klokt" mener jeg ivaretar dette, siden den inkluderer både den positive og negative karakteristikken av forvalteren som gis i vers 8. Et slikt navn blir riktignok tungvint i lengden, derfor vil jeg for enkelhets skyld bruke det forkortede "Lignelsen om den urettferdige forvalteren" i fortsettelsen.

Forholdet mellom Jesus og Lukas er et stort tema i Lukas-forskningen, som det ikke er mitt anliggende å drøfte i denne gjennomgangen, og jeg vil her holde meg på det litterære planet. Så når jeg varierer mellom begreper som "Jesus sier" og "Lukas skriver", er dette å forstå som stilistiske variasjoner, da det vil virke tungvint og unødvendig å gjenta en formulering som "Lukas skriver at Jesus sier" eller at "Jesus i denne lignelsen sier" ved hvert aktuelt tilfelle. Det er altså ikke ment å forstås inn i en debatt om det var den historiske Jesus eller ikke man her har med å gjøre.

Luk 16,1-9 kan deles inn i to hoveddeler, som jeg vil kalle "lignelsesfortellingen" (1-8a) og "Jesu anvendelse av lignelsesfortellingen" (8b-9).

¹⁴ Se f.eks. Ireland, *Stewardship*; David Peter Seccombe, *Possessions and the poor in Luke-Acts* (SNTU Serie B 6; Lens: Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt, 1982); James A. Metzger, *Consumption and Wealth in Luke's Travel Narrative* (BIS, vol. 88; Leiden: Brill, 2007); J. Duncan M. Derrett, *Law in the New Testament* (London: Darton, Longman & Todd, 1970); K. E. Bailey, *Poet and Peasant and Through Peasant Eyes. A Literary-Cultural Approach to the Parables in Luke* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983); C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom* (rev. utg.; New York: Scribner's, 1961); Hultgren, *Parables*; NKJV; Joachim Jeremias, *The Parables of Jesus*, (overs. S. H. Hooke, London: SCM Press Ltd., 1972), 248.

¹⁵ John Nolland, *Luke 9:21-18:34* (WBC 35 B, Waco, Texas: Word Books, 1993); Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke X-XXIV* (AB, vol. 28A, Garden City: Double Day, 1985); David Lenz Tiede, *Luke* (ACNT, Minneapolis: Augsburg, 1988).

¹⁶ NASB.

¹⁷ I. Howard Marshall, *The Gospel of Luke: a Commentary on the Greek Text*, (NIGTC, Exeter: Paternoster, 1978).

¹⁸ NET.

¹⁹ NIV; GNT; Fred B. Craddock, *Luke* (INT; Louisville: John Knox Press, 1990).

²⁰ Darrell L. Bock, *Luke: 9:51-24:53* (BECNT 3B; Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 1996, 3. opptrykk 2000).

1.4 Kort om Lukasevangeliets bakgrunn og tilblivelse og om manuskriptene til Lukas 16

Fra tidlig tid har det vært antatt at tobindsverket Luk-Acta er skrevet av Lukas.²¹ Hvem Lukas var er mer omdiskutert, men mange antar at det er snakk om Paulus' medarbeider.²² Et enda mer omstridt spørsmål i Lukas-forskningen er om Lukas var jøde- eller hedningkristen. Jeg vil ikke her konkludere i dette spørsmålet,²³ men jeg konstaterer at Lukas virker å vært godt kjent med jødisk kultur og teologi,²⁴ samtidig som beskrivelser han gir og den litterære stilen han benytter gjenspeiler en gresk-romersk kontekst.²⁵ Luk er trolig skrevet i løpet av siste tredjedel av det første århundret, og de fleste plasserer det i perioden 75-90, noe jeg også her antar.²⁶

Med et særlig henblikk på prologen, har Lukas gjerne blitt identifisert som historiker, der antikk historiografisk stil benyttes.²⁷ Målet om å vise troverdigheten til det han skriver om, gjør at han også kan kalles apologet.²⁸ Lukas kan også omtales som en forteller, med en klar narratologisk metode.²⁹ Han kan i tillegg kalles teolog,³⁰ han er blant annet opptatt av å vise hvem Gud og Jesus er, og hvordan historieløpet viser Guds plan. Samlet sett gir disse momentene en forståelse av hva som var Lukas' sikte med å skrive Lukasevangeliet.

Når det gjelder kildene til Luk, er over 40 % særstoff, som det er vanskelig å bestemme opphavet til. I tillegg har nesten 40 % Markusevangeliet som kilde. De siste 20 % er stoff

²¹ David E. Garland, *Luke* (ZECNT; Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2011), 21-22.

²² Jmf. Kol 4,14; 2 Tim 4,11; Filem 24. Wolter, *Lukas-evangelium*, 4-5; Garland, *Luke*, 21. Wolter diskuterer dette spørsmålet om hvem Lukas er (*Lukas-evangelium*, 5-10)

²³ For en mer grundig gjennomgang av disse spørsmålene, kan de forholdsvis nye kommentarene til Garland (*Luke*, 21-38) og Michael Wolter (*Das Lukas-evangelium* (HNT; Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), 1-33), som er oppdaterte på forskningssituasjonen i dag, konsulteres.

²⁴ Wolter, *Lukas-evangelium*, 9-10; Garland, *Luke*, 23.

²⁵ Garland, *Luke*, 24.

²⁶ Garland, *Luke*, 31-33. Wolter mener 80-årene er mest sannsynlig (*Lukas-evangelium*, 10).

²⁷ Joel B. Green, *The Gospel of Luke* (NICNT; Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1997), 2-6; Garland, *Luke*, 30-31

²⁸ Garland, *Luke*, 31, der han siterer Martin Hengel.

²⁹ Green legger særlig vekt på dette momentet, og karakteriserer Lukasevangeliet innledningsvis i sin kommentar som "Narrative" (Green, *Luke*, 1).

³⁰ Green, *Luke*, 3.5-6.

fra den hypotetiske Q-kilden.³¹ Ser man spesielt på Luk 16,1-9, er dette særstoff hos Lukas, og uten paralleller verken i de andre nytestamentlige evangeliene eller Tomasevangeliet. Det er for øvrig bred konsensus blant NT-forskere om at teksten kan føres tilbake til Jesus, i alle fall selve lignelsesfortellingen.³²

Til Luk 16 finnes det kun ett papyrusmanuskript. Dette er til gjengjeld så gammelt som fra 200-tallet, og er kjent som \mathfrak{P}^{75} , også kalt Papyrus Bodmer. De fleste og viktigste codex-majusklene, både \aleph , A, B og D, har med Luk 16,1-9, og man har en nokså stabil tekstoverlevering når det gjelder denne teksten.³³ Det finnes enkelte variasjoner i de forskjellige manuskriptene, men disse er saklig og innholdsmessig av liten betydning.³⁴

Det mest interessante spørsmålet for tolkningen av Luk 16,1-9, er i denne sammenhengen hvem adressatene til Luk er. Teofilos angis som adressat i 1,3, men en større kristen leserkrets er intendert.³⁵ Det er i senere tid blitt vanligere i Lukasforskningen å anta at Luk er skrevet til lesere som er mer fortrolig med Israels historie og hellige skrifter enn det tidligere har vært vanlig å anta.³⁶ Enda viktigere for tolkningen av Luk 16,1-9 er at Lukas sannsynligvis skrev til lesere av en viss dannelses,³⁷ som befant seg relativt høyt i det sosiale samfunnhierarkiet.³⁸ Dette er en vanlig forståelse i mye av dagens Lukas-forskning. På bakgrunn av dette forstår man bedre

³¹ Garland, *Luke*, 24-25.

³² Selv Jesus Seminar, kjent for å være meget kritiske til evangelieteksternes autensitet, mener denne lignelsen mest sannsynlig ble fortalt av Jesus, uten at jeg med denne henvisningen vil gi deres metode noen tyngde. Jesus Seminar markerer vers 1-8a med *rød farge* (Robert W. Funk, Roy W. Hoover, and the Jesus Seminar (red), *The Five Gospels: What did Jesus Really Say?: The Search for the Authentic Words of Jesus* (ny overs. og komm.; San Fransisco: HarperOne, 1997), 357-358), noe som betyr at de anser disse versene som "... words that were most probably spoken by Jesus in a form close to the one preserved for us" (Funk, *Five Gospels*, ix-x).

³³ Dette bekreftes av UBS, som ikke anfører noen noter til denne teksten. (Aland, Barbara et al., red., *The Greek New Testament* (4. red. utg.; Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft/United Bible Societies, 1994), 270-271).

³⁴ Jeg vil vurdere de aktuelle tilfellene når jeg kommer til dem i innholdsanalysen.

³⁵ Joel B. Green, *The Theology of the Gospel of Luke* (NTT; Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 17.

³⁶ Geir Otto Holmås, "Prayer, 'Othering' and Construction of Early Christian Identity in the Gospels of Matthew and Luke," i *Early Christian Prayer and Identity Formation* (red. Reidar Hvalvik og Karl Olav Sandnes; Tübingen: Mohr Siebeck, kommende), 91-113, 110; Wolter, *Lukas-evangelium*, 25; Garland, *Luke*, 35.

³⁷ Green, *Theology of the Gospel of Luke*, 16-17.

³⁸ Garland, *Luke*, 56. Dette får støtte av måten Lukas henvender seg til Teofilos på, på et høyt språklig og kvalitetsmessig nivå.

hvorfor temaer som rikdommens farer³⁹ og formaninger om almisser og omsorg for dem som faller utenfor, som begge er aktuelle temaer i Luk 16,1-9, vektlegges så tydelig i Lukasevangeliet. Betydningen av dette vil jeg komme tilbake til både i ekskursen om vennskapsidealer og i detaljanalysen.

³⁹ Garland, *Luke*, 56.

2. Tidligere tolkninger av Lignelsen om den urettferdige forvalteren i forskningen

Alle omfattende kommentarer til Lukasevangeliet behandler Lignelsen om den urettferdige forvalteren, og det samme gjør de fleste omfattende studier av Jesu lignelser. Blomberg hevder det på 1900-tallet ble produsert flere studier om Jesu lignelser enn om noen andre deler i Bibelen av sammenlignbar lengde.⁴⁰

I nyere tid er det utgitt én omfattende monografi om Lignelsen om den urettferdige forvalteren på engelsk, av Dennis J. Ireland i 1992.⁴¹ På tysk finnes det også en monografi om lignelsen, skrevet av Michael Krämer, utkommet i 1972.⁴² I tillegg er det skrevet en lang rekke artikler i forskjellige teologiske tidsskrifter, enten om hele lignelsen eller om enkeltbegreper og -momenter i den. Utenom dette er det også en del forskere som har behandlet Luk 16,1-9 med utgangspunkt i helt andre tilnærminger, for eksempel i forbindelse med Jesu forhold til de fattige, eller forholdet mellom rikdom og fattigdom i Luk-Acta. I tillegg til dette kan det nevnes at det er gjort en omfattende studie av Luk 16,1-9, der den leses i lys av Mikhail Mikhajlovitsj Bakhtins translingvistiske dialogiske språk teori.⁴³

Mangfoldet i tolkningsvariasjoner er stort, og de fleste forsøk på systematiseringer vil fort bli forenklinger av et komplekst og sammensatt felt. Jeg mener Dennis Irelands inndeling i denne sammenheng er den mest grundige og oversiktlige.⁴⁴ Ireland tar

⁴⁰ Craig L. Blomberg, *Interpreting the Parables* (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1990), 13.

⁴¹ Dennis J. Ireland, *Stewardship and the Kingdom of God: An Historical, and Contextual Study of the Parable of the Unjust Steward in Luke 16:1-13* (Leiden, Nederland: E.J. Brill, 1992).

⁴² Michael Krämer, *Das Rätsel der Parabel vom Ungerechten Verwalter: Lk 16,1-13* (Zürich: PAS-Verlag, 1972).

⁴³ C.-S. Abraham Cheong, *A Dialogic Reading of "The Steward" Parable (Luke 16:1-9)* (Studies in Biblical Literature 28; Frankfurt am Main/Bern/New York: Peter Lang International Academic Publishers, 2000). Siden Cheongs metode og språk teori er et fenomen som faller utenfor den tradisjonelle lingvistikken, og studien heller ikke har fått særlig fotfeste i forskningen på Lignelsen om den urettferdige forvalteren (Jeg har kun funnet én referanse til Cheong i andre studier av lignelsen, John K. Goodrich, "Voluntary Debt Remission and the Parable of the Unjust Steward (Luke 16:1-13)," *JBL* 3 (2012): 547-566, 550), er dette en studie jeg ikke vil vie noen særlig oppmerksomhet i denne avhandlingen.

⁴⁴ Ireland, *Stewardship*, 5-47; og Dennis J. Ireland, "A History of Recent Interpretation of the Parable of the Unjust Steward (Luke 16:1-13)," *WTJ* 51 (1989), 293-318 tar opp forskningshistorien for det 19. og 20. århundret, mens M. J. C. Schreiter (*Historico-critica explicatio Parabolae de improbo oeconomio descriptio, qua varias variorum interpretum super Lucae 16,1-13 expositiones digestas, examinatas, suamque*

utgangspunkt i hvordan fortolkerne karakteriserer forvalterens handlinger i vers 5-7, om de mener at disse handlingene er (i) *svindleriske og uærlige* eller om de er (ii) *rette og ærlige*.

Når jeg nå vil forsøke å systematisere det store tolkningsmangfoldet i forskningen, vil jeg derfor følge en inndeling som bygger videre på Irelands inndeling, men med en viktig endring. Jeg mener hovedskillet blant fortolkerne mer presist kan forklares ut fra hvordan de ser forholdet mellom forvalterens handlinger i vers 5-7 og rosen han mottar i vers 8. Dette er et spørsmål alle fortolkere av teksten må ta stilling til,⁴⁵ og jeg mener også dette spørsmålet utgjør det mest grunnleggende cruxet i lignelsen.

Med dette som utgangspunkt mener jeg de to hovedforståelsene av lignelsen kan inndeles slik: (i) *Forvalterens handlinger er svindleriske og uærlige, og rosen gjelder noe annet enn selve handlingene*, eller (ii) *Forvalterens handlinger er rette og ærlige, og rosen bekrefter dette*.

Disse to hovedkategoriene av tolkninger kan igjen deles inn i mindre undergrupper, i stor grad basert på hvilken lærdom man antar skal trekkes ut av teksten, eller om fortolkerne har en eller annen tydelig egenart som skiller dem fra de andre tolkningene under hovedkategoriene. Underkategoriene jeg her bruker bygger i stor grad på Irelands inndeling,⁴⁶ og vil bli utgangspunkt for gjennomgangen av tolkningsoversikten videre. Det bør riktignok presiseres at underkategoriene ikke nødvendigvis utelukker hverandre. En inndeling jeg mener får med de fleste ulike og toneangivende tolkningene av teksten kan da bli slik:

ex Apocryphis Veteris Testamenti potissimum haustam exhibuit, [Lipsiae, 1803]) har gitt en gjennomgang av tolkningshistorien frem til han selv skrev, i 1803. Denne boka har jeg ikke selv satt meg inn i, men den blir sitert i flere andre kilder, blant annet hos Ireland, "History," 294 og Richard Chenevix Trench, *Notes on the Parables of our Lord* (13. rev. utg.; London: Macmillan & Co, 1877, 345.

⁴⁵ Dette er uavhengig av om man anser vers 8 som en del av lignelsen, og om det er herren i lignelsen eller Jesus man forstår som subjekt for rosen som gis i vers 8.

⁴⁶ Ireland, "History," 295.

2.1. Forvalterens handlinger er svindleriske og uærlige, og rosen gjelder noe annet enn selve handlingene

2.1.1 Hovedfokus på forvaltning av materielle ting

2.1.2 Hovedfokus på det eschatologiske

2.1.3 Lærdom om andre ting

2.1.4 Ironisk forståelse av rosen

2.1.5 Tekstuelle korrumpinger

2.2. Forvalterens handlinger er rette og ærlige, og rosen bekrefter dette

2.2.1 Hovedfokus på sjenerøsitet - i almisser og tilgivelse

2.2.2 Hovedfokus på den sosioøkonomiske bakgrunnen

2.1. Forvalterens handlinger er svindleriske og uærlige, og rosen gjelder noe annet enn selve handlingene

Kategorien som her skal beskrives består altså av de tolkningene som oppfatter handlingene forvalteren utfører i vers 5-7 som uærlige og svindleriske, der han fører herren sin bak lyset og påfører ham økonomisk tap. Rosen han mottar forstås da å gjelde noe annet enn selve handlingene han utfører.

Dette er den mest tradisjonelle måten å forstå teksten.⁴⁷ Det grunnleggende argumentet for å forstå disse handlingene som uærlige, er at dette er den umiddelbare forståelsen de fleste får når de leser teksten. Førsteinntrykket man får, er at forvalteren handler umoralsk og svindler herren sin. Rosen forklares med utgangspunkt i dette, ved å lage et skille mellom forvalterens handlinger i seg selv og den prisverdige kvaliteten som viser seg gjennom dem, med klokskap og snarrådighet.⁴⁸ Det er flere andre momenter fortolkere som hevder dette synspunktet legger til grunn for sitt syn, blant annet karakteristikken av forvalteren som "τῆς ἀδικίας", hastverket han har i gjennomføringen av planen og at overraskelsesmomentet i teksten forsvinner hvis man antar at

⁴⁷ Snodgrass, *Stories*, 406-407.750; Ireland, *Stewardship*, 7-14. Siden dette regnes som det tradisjonelle synet, lister jeg ikke her opp referanser på alle som har hevdet de ulike argumentene.

⁴⁸ Ireland, "History," 316-317. Allerede hos Trench, en av de tidligste fortolkerne jeg her har behandlet, gjøres det et poeng ut av dette skillet Jesus gjør mellom disse ulike aspektene som bakgrunn for rosen (Trench, 355).

handlingene er ærlige, siden rosen da ville vært på sin plass. Mot et argument om at forvalteren tilbakebetaler ekstraskummer han har mottatt fra skyldnerne, og dermed retter opp tidligere urett, virker det usannsynlig at slike "ekstrasummer" mottatt under bordet skulle være oppført på selve gjeldsbrevene.⁴⁹

Jesus trekker likevel noe positivt ut av forvalterens handlinger, og T. W. Manson presiserer at det er all verdens forskjell mellom å si "Jeg roser den urettferdige forvalteren fordi han handlet klokt" og å si "Jeg roser den kloke forvalteren fordi han handlet urettferdig". Handlingene er altså svindel, men det er en genial svindel. Forvalteren er en kjeltring, men han er en genial kjeltring.⁵⁰

Hva er det så som kan antas å være Jesu hovedsikte med å fortelle lignelsen? Det er det delte meninger om også blant fortolkerne som anser forvalterens handlinger som uærlige og svindleriske, og som vil forklare rosen på en annen måte enn som en ros for selve handlingene.

2.1.1 Hovedfokus på forvaltning av materielle ting

En del fortolkere mener Jesu hovedsikte med å fortelle denne lignelsen er å si noe om hvordan man skal forvalte materiell eiendom. Dette var den vanligste forståelsen av teksten blant tidlige fortolkere,⁵¹ og er forståelsen som har vært gjeldende og toneangivende i forskningen helt frem til midten av det 20. århundret.⁵² Med denne forståelsen av lignelsen har man å gjøre med det Klyne Snodgrass kaller en "Single Indirect Narrative Parable", der temaet lignelsen gir lærdom om er det samme temaet som handlingen i selve lignelsen spinner rundt.⁵³

⁴⁹ Bailey, *Poet and Peasant*, 89-90.

⁵⁰ T. W. Manson, *The Sayings of Jesus: As Recorded in the Gospels According to St. Matthew and St. Luke Arranged with Introduction and Commentary by T. W. Manson* (Først publisert som Part II i *The Mission and Message of Jesus* (Norwich, Great Britain: Oxford University Press, 1937); relansert: London: SCM Press Ltd, 1949), 292.

⁵¹ Snodgrass, *Stories*, 406-407.

⁵² Ireland, "History," 295. I Irelands gjennomgang av omtrent 140 forskningsbidrag til denne lignelsen fra 1800- og 1900-tallet, konkluderer han med at minst 50 av disse forstår teksten på denne måten, selv om det selvsagt finnes en del nyanser (Ireland, *Stewardship*, 8).

⁵³ Mer om Snodgrass' inndeling av lignelser på denne måten kan leses hos Snodgrass, *Stories*, 13-15. Snodgrass selv forstår Lignelsen om den urettferdige forvalteren slik.

Ireland omtaler seg selv blant dem som forfekter en slik lesning av teksten, og med tanke på hans oversikt over feltet, kan han gjøres til en representativ talsmann for det han kaller en "monetær tolkning" av lignelsen.⁵⁴

Ut fra den gjentatte bruken av ordet *μαμωνάς* i konteksten, som forekommer i vers 9, og også i vers 11 og 13, anser han at materiell eiendom må ha en viktig rolle i teksten. Han peker i samme sammenheng på at Lukas i vers 14 kommenterer at fariseerne var *φιλάργυροι*, altså pengeelskere, og at det ut fra teksten virker som det er derfor de reagerer på det som blir sagt tidligere i kapitlet. Linjene trekkes også til den følgende lignelsen, som illustrerer konsekvensene, dersom man tjener *μαμωνάς* i stedet for Gud, som tas opp i vers 13, som han anser nært knyttet til Luk 16,1-9. Dermed virker det klart, mener Ireland, at Lukas forstod dette som en tekst som behandler spørsmålet om eiendeler.⁵⁵ Han mener også at dersom man kan argumentere godt for enheten av vers 1-9, forsterkes dette inntrykket. Ireland mener tolkningen passer inn i den generelle vektleggingen av rik/fattig-problematikken i Luk-Acta, med advarsler til de rike og trøst av de fattige, og der en trofast forvaltning er en integrert del av et ekte disippelskap.⁵⁶

2.1.2 Hovedfokus på det eschatologiske

Flere fortolkere hevder Lignelsen om den urettferdige forvalteren hovedsakelig har et eschatologisk sikte.⁵⁷ Tanken er at Jesus bruker forvalterens investering i fremtidige og varige verdier som et bilde på at tilhørerne må handle med tanke på den eschatologiske dommen som kommer.

Noen momenter som nevnes til støtte for en slik lesning av lignelsen, er selve rammene som tvinger forvalteren til å handle som han gjør og varselet om å måtte gjøre opp regnskap, som kan ses som en analogi til den dommen som også henger over tilhørerne. Det er heller ikke uvanlig at når slike herrer forekommer i lignelser, kan de fungere som

⁵⁴ Ireland bruker tittelen "Monetary Interpretation" på dette synet ("History," 295).

⁵⁵ Ireland, "History," 315.

⁵⁶ Ireland, "History," 316-317.

⁵⁷ Ireland nevner bl.a. C. H. Dodd, A. Loisy, M. Dibelius, W. Michaelis, A. M. Hunter, J. D. Crossan, K. E. Bailey og (muligens) D. O. Via (Ireland, *Stewardship*, 15-20). I tillegg kan bl.a. N. T. Wright plasseres i denne kategorien (N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God* (Vol. 2 av *Christian Origins and the Question of God*. Minneapolis: Fortress Press, 1996), 332).

en arketype på Gud.⁵⁸ Videre har vers 8-9 noen elementer som trekker i en eschatologisk retning. Både den klare distinksjonen mellom "lysets barn" og "denne tidsalderens barn" kan nevnes her, og i tillegg peker uttrykket "evige boliger" i en eschatologisk retning. Eschatologiske trekk er også et vanlig kjennetegn på lignelser.⁵⁹

Det kan være verdt å se noen eksempler på de ulike måtene forskeren som passer i denne kategorien forstår dette eschatologiske perspektivet. Bailey mener Jesus med lignelsen vil vise tilhørerne at de må plassere hele sin tillit til Guds nåde i møte med den forestående eschatologiske krisen, på samme måte som han mener forvalteren i lignelsen setter sin tillit til sin herres gjentatte nåde.⁶⁰ Jeremias mener lignelsens hovedmål opprinnelig var å kalle de uomvendte til resolutt handling i en eschatologisk krise.⁶¹ C. H. Dodd vektlegger det *nåtidige* aspektet ved eschatologien, og snakker om en "realisert eschatologi". Han forstår teksten i lys av at ἔσχατον med Jesu komme har blitt flyttet fra noe fremtidig til noe nåtidig. Lignelsen blir dermed en oppfordring til tilhørerne om å innse at en tilsvarende krise som forvalteren opplever, nå er over dem.⁶² N. T. Wright forstår denne lignelsen, som flere andre lignelser, som et eschatologisk varsel *spesielt til Israel*. Som for forvalteren, er det en dom hengende over Israel.⁶³

En tendens som er verdt å merke seg blant en del av fortolkerne som anser at lignelsen hovedsakelig har et eschatologisk hovedsikte, er at oppsiktsvekkende mange av dem også er talsmenn for å skille mellom *selve lignelsesfortellingen* og *anvendelsen av den*.⁶⁴ Dersom man kan argumentere for et skille mellom selve lignelsen og anvendelsen, vil dette kunne gi støtte til en forståelse av det eschatologisk som lignelsens hovedsikte.⁶⁵

⁵⁸ Snodgrass, *Stories*, 18. N. T. Wright antyder denne analogien når han tar for seg en annen lignelse (Luk 19,11-27p). Han sier at i de fleste lignelser med en konge og hans undersåtter eller en herre og hans tjenere står kongen eller herren for Israels Gud, og undersåttene eller tjenerne for Israel og/eller Israels ledere eller profeter. Han henviser i den forbindelse eksplisitt til Luk 16,1-13 som eksempel på dette (Wright, *Jesus and the Victory*, 634).

⁵⁹ Hultgren, *Parables*, 10-11.

⁶⁰ Bailey, *Poet*, 107.

⁶¹ Jeremias, *Parables*, 48-49.

⁶² Dodd, *Parables*, 17.29.

⁶³ Wright, *Jesus and the Victory*, 332.634.

⁶⁴ Ireland, "History," 299-300. To klare eksempler på dette er Bailey og Jeremias. Bailey argumenterer for et skille mellom lignelsesfortelling og anvendelse ut fra litterære teorier (Se spesielt Bailey, *Poet*, 72-75.95-96), mens Jeremias argumenterer ut fra redaksjonshistorien (Jeremias, *Parables*, 48-49). Jeremias mener vers 8b-13 er et senere tillegg, som flytter vektleggingen til formaninger om rett bruk av penger.

⁶⁵ Dette er antagelig på grunn av at μαμωνάς ofte nevnes i vers 9-13, og at forvaltning av eiendom derfor har en større plass i denne delen av teksten.

2.1.3 Lærdom om andre ting

Adolf Jülicher er blant dem som forsøker å dra mer generelle lærdommer ut fra teksten. Han argumenterer i sin banebrytende bok om Jesu lignelser, *Die Gleichnisreden Jesu*, for at det kan trekkes ut en moralsk lærdom fra lignelsen, at den handler om en målrettet bruk av det nåværende som et vilkår for å få en behagelig fremtid.⁶⁶

B. Scott mener at lignelsen skal leses som et kall til reorientering av verdier, og at lignelsen tvinger tilhørerne til å tenke på en annen måte om makt, rettferdighet og sårbarhet.⁶⁷ Også John Donahue retter fokuset mot herren i lignelsen, som er totalt ubekymret med tanke på forvalterens uærlighet. Han mener lignelsen heller burde kalles lignelsen om "the foolish master".⁶⁸ Likevel ser han denne herren som en analogi for Gud, og teksten dermed lærer de kristne at Gud er en som ikke utfører straff, men gir tid og sletter gjeld midt i menneskelige intriger. Lignelsen blir et kall til å bli fri fra slaveriet under rikdommen og fra slavefrykten fra Gud.⁶⁹ Durkin mener på sin side at lignelsen handler om å gjøre meningsfulle handlinger for å sikre seg å få tilgivelse fra Gud.⁷⁰

2.1.4 Ironisk forståelse av rosen

En ganske annen måte å forstå lignelsen er ved å lese den, eller i alle fall deler av den, og da særlig vers 8 og 9, på en ironisk måte. Med en slik tankegang blir forvalterens negative handling sett på som et negativt eksempel for disiplene, som *ikke* skal etterfølges, snarere tvert imot. Et av argumentene for en slik lesning av teksten, er at en "rett frem"-lesning på den tradisjonelle måten vil oppfordre leseren til selvinteresse og selvopptatthet, noe som ikke stemmer overens med Jesu generelle lære om det klare skillet mellom hans disipler og denne verden, som uttrykt særlig i vers 8b.⁷¹

⁶⁶ Adolph Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu 2: Auslegung der Gleichnisreden der drei ersten Evangelien* (Bind 2; Tübingen: Mohr, 1910), 511.

⁶⁷ Snodgrass, *Stories*, 408.

⁶⁸ John R. Donahue S.J., *The Gospel in Parable: Metaphor, Narrative, and Theology in the Synoptic Gospels* (United States of America: Fortress Press, 1990), 168.

⁶⁹ Donahue, *Gospel*, 168-169.

⁷⁰ Jeffrey Durkin, "A cultural reading of Luke 16:1-9," *JTAK* 31:2 (2007): 7-20, 18.

⁷¹ D. R. Fletcher, "The Riddle of the Unjust Steward: Is Irony the Key?," *JBL* 82.1 (1963): 15-30, 27.

Å lese deler av teksten ironisk ble foreslått allerede på 1800-tallet,⁷² og har i forholdsvis stor grad blitt videreført etter år 1900.⁷³ Bretscher foreslår at det som virker ulogisk i Jesu logikk både i vers 8 og 9, kan løses ved at man leser inn en overtone i Jesu stemme med den dypeste ironi, og at Jesus egentlig mener det stikk motsatte av det han sier.⁷⁴ Bretscher innrømmer at det ikke finnes spor av ironi i selve teksten slik den nå foreligger, siden dette ville ha forsvunnet når en muntlig historie blir nedskrevet. Likevel mener han man finner klare tegn på ironi ved å se på konteksten.⁷⁵

2.1.5 Tekstuelle korrumpinger som forklaring

Noen fortolkere mener teksten slik den nå foreligger har blitt korrumpert, og at deler av eller hele poenget har gått tapt i tidlige oversettelser og overleveringer av teksten. Både H. F. B. Compston, R. B. Y. Scott og J. C. Wansey hevder dette, og begrunner det i feil ved oversettelsen fra arameisk til gresk eller i forkortelser ved avskrivning av den greske teksten, noe som snur meningen helt på hodet. Fra å være en oppfordring til å skaffe seg venner *uten* den urettferdige mammon har det blitt en oppfordring til å skaffe seg venner *ved hjelp* av den urettferdige mammon.⁷⁶

G. Schwarz mener også det er skjedd en svikt i oversettelsen fra arameisk til gresk, når ordene $\varphi\rho\nu\nu\acute{\iota}\mu\omega\varsigma$ og $\acute{\epsilon}\pi\omicron\iota\eta\sigma\epsilon\nu$ skulle oversettes. Han mener de arameiske ekvivalentene til disse ordene både kan ha en positiv og en negativ betydning, og at de i oversettelsen til gresk har fått med seg den positive dimensjonen, mens det var den negative som var intendert på arameisk. Dermed mener Schwarz en korrekt oversettelse fra arameisk vil være: "Und der Herr fluchte dem betrügerischen Verwalter, weil er hinterlistig gehandelt hatte."⁷⁷

⁷² Bl.a. av J. C. Reimpell og W. B. Ripon på 1880-90-tallet (Ireland, *Stewardship*, 28).

⁷³ Bl.a. Fletcher ("The Riddle", P. G. Bretscher, "The Parable of the Unjust Steward – A New Approach to Luke 16:1-9," CTM 22:10 (1951), 756-762) og Stanley E. Porter ("The Parable of the unjust steward (Luke 16,1-13): Irony is the key" i *Bible in Three Dimensions* (red. David J. A. Clines, Stephen E. Fowl, Stanley E. Porter; Sheffield, England: JSOT Pr, 1990), 127-153) kan nevnes som forkjempere for en ironisk lesning av teksten.

⁷⁴ Bretscher, "Unjust Steward," 757.

⁷⁵ Bretscher, "Unjust Steward," 760-762.

⁷⁶ Ireland, *Stewardship*, 33-35.

⁷⁷ Günther Schwarz, "... lobte den betrügerischen Verwalter?: Lukas 16, 8a," BZ 18: 1 (1974): 94-95, 95.

2.2 Forvalterens handlinger er ærlige, og rosen gis for disse

Sett at handlingene forvalteren gjør i vers 5-7 derimot *ikke* er svindleriske, men at han derimot utfører dem med gode hensikter og ut fra en god tanke? En slik lesning løser den tilsynelatende uoverensstemmelsen med at forvalteren får ros av herren sin i vers 8. Rosen vil derimot være på sin plass, dersom man forstår handlingene hans slik. Et betydelig antall forskere har derfor argumentert for at forvalterens gjeldsreduksjoner ikke er en svindel, men at de kan rettferdiggjøres. Forskerne som hevder dette kan hovedsakelig deles inn i to undergrupper.

2.2.1 Fokus på sjenerøsitet - i almisser og tilgivelse

Allerede tidlig på 1800-tallet ble det foreslått at forvalterens handlinger slett ikke var svindleriske, slik man tradisjonelt har antatt, men at gjeldsreduksjonene ble gjort med herrens velsignelse. D. Schulz mente endringene må ha skjedd mens herren i lignelsen var til stede, og ikke bak hans rygg, og at han følgelig må ha gått god for dem. Selv om forvalteren riktignok hører til blant "denne tidsalderens barn", fortjener han ros for sin veltedighet mot skyldnerne.⁷⁸

Hölbe er derimot antagelig den første som foreslår at beløpene som blir avskrevet på kontraktene var beløp som egentlig skulle tilfalt forvalteren selv, og at han dermed bare gir avkall på det han selv skulle fått.⁷⁹ P. Brauns mener forvalteren, i likhet med Sakkeus i Luk 19, kan ha betalt tilbake de reduserte beløpene til herren med sine egne penger. På denne måten fikk forvalteren både fred med herren sin og fikk vist veltedighet mot skyldnerne på samme tid.⁸⁰

⁷⁸ Det er Adolf Rucker, *Über das Gleichnis vom Ungerechten Verwalter (Lk. 16, 1-13)* (Vol. 15 av *Biblische Studien*, Freiburg: Br. Herder, 1912), 33 som antar at denne tolkningen er den tidligste av sitt slag, og henviser til D. Schulz, *Über die Parabel vom Verwalter, Lk 16:1ff: Ein Versuch* (Breslau: J. Max, 1821).

⁷⁹ Ireland, *Stewardship*, 36. Han viser til Hölbe, "Versuch einer Erklärung der Parabel vom ungerechten Haushalter, Lk 16:1ff.," *TSK* 32 (1858), 534-541.

⁸⁰ Ireland, *Stewardship*, 36.

Noen vil også hevde at Jesus ikke har alminnelige disipler i sikte når han forteller lignelsen, men spesielle grupper, som tollere, fariseere eller at han sikter til essenerne.⁸¹ Det er da enten disse som skal ta lærdom av det som blir sagt, eller blir brukt som et negativt eksempel, noe som viser de andre tilhørerne at de må være mer sjenerøse enn for eksempel fariseerne når det kommer til blant annet veldedighet mot de svake og fattige.

Enda en måte å lese lignelsen på er å se forvalterens ettergivelse av gjeld som tilgivelseshandlinger. Poenget blir da at disiplene formaner til å tilgi andre, på sammen måte som forvalteren tilga herrens skyldnere. Topel forstår dette slik at ved å redusere gjelden til skyldnerne slik han gjør det, praktiserer han tilgivelse. Poenget med lignelsen blir da at tilgivelse innebærer sjenerøs bruk av penger, spesielt i form av å gi almisser til de fattige.⁸²

2.2.2 Fokus på den sosioøkonomiske bakgrunnen

J. J. Oosterzee var, på midten av 1800-tallet, blant de første som forsøkte å forstå denne teksten med utgangspunkt i en sosioøkonomisk bakgrunn.⁸³ Han foreslår at forvalteren tok inn mer penger fra sin herres skyldnere enn det som faktisk ble overgitt til herren, og kanskje brukte denne differansen til å finansiere sin viltre livsstil. Gjeldsreduksjonen blir dermed ikke en forfalskning, men heller en opprettelse av tidligere urett. Først nå stemte beløpet som stod på kontraktene med det som ble overgitt til herren.⁸⁴ M. D. Gibson mener at å ta overbetalt er såpass vanlig, at de som hørte lignelsen intuitivt vil ha forstått at det var slik det hang sammen, noe som gjør en presisering av dette overflødig.⁸⁵ Blant andre P. Gächter viderefører disse tankene, og presiserer at

⁸¹ Bl.a. Hölbe og F. Schleiermacher mener lignelsen sikter mot tollere, Olshausen mener den er rettet mot både tollere og fariseere, mens både F. F. Zyro, G. Wiesen og E. Kamlah tenker at den er rettet hovedsakelig mot fariseerne. D. Flusser, "Jesus' Opinion about the Essenes," i *Judaism and the Origins of Christianity* (Jerusalem: The Magnes Press, 1988), 150-168, 150 mener Jesus refererer til essenerne, på en ironisk måte (Ireland, *Stewardship*, 37-39).

⁸² L. John Topel, "On the Injustice of the Unjust Steward: Lk 16:1-13," *CBQ* 37:2 (1975), 216-227, 220-221.

⁸³ Ireland, *Stewardship*, 40-42. Første utgave av Oosterzees kommentar kom ifølge Ireland ut i 1859.

⁸⁴ Ireland, *Stewardship*, 41-42.

⁸⁵ M. D. Gibson, "On the Parable of the Unjust Steward," i *Expository Times*, XIV (1902/1903), 334, gjengitt hos Paul Gächter, "Parable of the Dishonest Steward after Oriental Conceptions," *CBQ* 12:2 (1950), 121-131, 124-125.

problemet mange har med å forstå lignelsen, bunner i at de leser den inn i en vestlig kontekst.⁸⁶

Det viktigste og mest omfattende bidraget i denne sammenheng, kommer likevel fra J. D. M. Derrett. Han forsøker, i motsetning til Gibson og Gächter, å forklare lignelsen ut fra jødisk kultur på Jesu tid. Nøkkelen til å forstå lignelsen, et moment Derrett for øvrig ikke forstår hvorfor Lukas ikke eksplisitt tar med i selve teksten, ligger i jødiske lover for forvaltning og ågerrenter.⁸⁷ Forvalteren, som handlet med autoritet fra herren sin, hadde tatt renter på lånene, noe som ikke er tillatt i henhold til gammeltestamentlig lov,⁸⁸ og forvalteren skjulte det derfor i gjeldsbrevene som ble laget. Sett i et slikt lys blir forvalterens handlinger gode, siden de retter opp en tidligere urett. Derrett presiserer at både forvalteren og herren tapte inntekter på denne handlingen, men at herren, som nå plutselig i samfunnets øyne var en rettferdig og god mann, ikke kunne slå ned på forvalterens handlinger uten å avsløre sin egen nådeløshet og mangel på rettferdighet. Ved derimot å akseptere handlingene, fikk han selv et rykte av fromhet.⁸⁹ Lignelsen er da ment å belære om en rett forvaltning av ressurser, og samtidig vise gyldigheten av Guds standarder.⁹⁰

Mange har videreført Derretts tanker.⁹¹ Fitzmyer bygger mye av sin tolkning på Derretts ideer, med den endring at han anser gjeldsreduksjonen utelukkende som forvalterens avkall på egen fortjeneste.⁹² Dette får også støtte av James A. Metzger.⁹³ Fitzmyer mener forvalteren blir et forbilde for kristne, som burde gripe alvoret i situasjonen og krisen Guds rike bringer med seg.⁹⁴ Han har i sin tolkning også med elementer fra de eschatologiske og forvaltningsmessige forståelsene.

⁸⁶ Gächter, "Parable", 124.

⁸⁷ Derrett, *Law*, 51.62-63.

⁸⁸ Se f.eks. Ex 22,25; Lev 25,36-37; Deut 23,19.

⁸⁹ Derrett, *Law*, 72-74.

⁹⁰ Derrett, *Law*, 74-77.

⁹¹ Ireland, *Stewardship*, 46 nevner bl.a. H. Zimmermann, A. C. Thiselton, Morris, E. E. Ellis, Marshall, S. J. Kistemaker. I tillegg kan Goodrich nevnes ("Debt Remission," 566).

⁹² Fitzmyer, *Luke*, 2:1098.

⁹³ Metzger, *Consumption*, 122.

⁹⁴ Fitzmyer, *Luke*, 2:1098.

3. Formell analyse: Sjanger, litterær oppbygging og kontekst

Jeg vil her fortsette med å gjøre en formell analyse av Lignelsen om den urettferdige. Hovedsakelig vil jeg benytte to tilnæringsmetoder for å sette Luk 16,1-9 inn i en sammenheng. Jeg vil begynne med å se på teksten i lys av lignelsesteori, før jeg videre vil se på teksten med utgangspunkt i den umiddelbare litterære konteksten den står i Lukasevangeliet. Disse to tilnærmingene er selvsagt ikke gjensidig ekskluderende, etter min mening utfyller de hverandre og bidrar til å utvide forståelsen av teksten på hver sin måte. Jeg vil likevel legge størst vekt på å se teksten i Lukas-konteksten den står i. Underveis vil jeg også se på tekstens litterære oppbygging, og lage en inndeling av teksten, som jeg senere vil bruke som rammeverk for detaljanalysen.

3.1 Luk 16,1-9 som lignelse

Det presiseres riktignok ikke eksplisitt at Luk 16,1-9 er en παραβολή, men det er heller ikke noen automatikk i de synoptiske evangeliene at en lignelse eksplisitt må omtales som dette for å forstås slik. Dette spørsmålet avgjøres heller ved å se på den litterære stilen teksten har, og med utgangspunkt i dette er det, som jeg vil vise, tydelig at Luk 16,1-9 må forstås som en lignelse. Dette styrkes også av at teksten er omgitt av andre lignelser i den umiddelbare litterære konteksten. Det er for øvrig unisont vedtatt i forskningen at dette skal ses som en lignelse,⁹⁵ derfor tar jeg dette som et utgangspunkt i fortsettelsen.

3.1.1 Kjennetegn på lignelser og en lignelsesdefinisjon

Det finnes som nevnt en del stilistiske kjennetegn på lignelsesfortellingene i de synoptiske evangeliene, og de fleste av disse er til stede i Lignelsen om den urettferdige

⁹⁵ Fitzmyer, *Luke*, 2:1096.

forvalteren. Det er vanlig at disse lignelsesfortellingene gjerne er nokså korte og har med få karakterer. Snodgrass poengterer at flere enn to aktører aldri er til stede i samme scene.⁹⁶ Lignelsesfortellingene finner gjerne sted i normale omstendigheter, som tilhørerne kjenner seg igjen i, med momenter som jordbruk, gjeter, herrer og tjenere og familiesituasjoner. Likevel kan situasjonene som beskrives gjerne være uvanlige. Det er heller ikke uvanlig at en av lignelseskarakterene er en far, en herre eller en konge, noe som ofte kan ses som en arketype på Gud.⁹⁷ Overdrivelser og overraskelselementer gjør at lignelsene kan få en pseudorealitisk karakter, og ofte er det overraskende hvilke karakterer som brukes som forbilder.⁹⁸ Både dialoger og indre monologer brukes flere steder i lignelsene som virkemidler som driver handlingen fremover.⁹⁹ Karakterer og handlinger beskrives ofte i mønstre, gjerne som paralleller, kontraster, repetisjoner eller ved symmetri. Det er heller ikke uvanlig at kun to-tre personer eller alternativer nevnes konkret, men fungerer som representanter for en større gruppe mennesker eller alternativer.¹⁰⁰ Enkelte uttrykk fungerer også som lignelsesindikatorer, for eksempel når innledningen *ἀνθρώπος τις* forekommer i Luk.¹⁰¹ Visdom og eschatologi er så gjennomgående aspekter, at de kan kalles karakteristiske for lignelsene.¹⁰² Lignelsesfortellingen har ett eller flere elementer som kan overføres fra fortellingen eller bildet, og får betydning for tilhørernes egen virkelighetstilværelse. Et mål med lignelsene er å skape en respons hos tilhørerne, og få dem til å ta stilling eller endre synspunkt på et tema eller spørsmål som gjerne omhandler Gud, Guds rike eller hans forventninger.¹⁰³

Det er vanskelig å lage en god lignelsesdefinisjon, og utfordringene knyttet til dette er store. I fortsettelsen vil jeg likevel holde meg til den følgende definisjonen, som er en noe fri og utvidet utgave av Hultgrens lignelsesdefinisjon:¹⁰⁴

⁹⁶ Snodgrass, *Stories*, 17.

⁹⁷ Snodgrass, *Stories*, 18.

⁹⁸ Snodgrass, *Stories*, 17-18.

⁹⁹ Philip Sellew, "Interior Monologue as a Narrative Device in the Parables of Luke," *JBL* 111 (nr. 2 1992), 239-253), 239.

¹⁰⁰ Snodgrass, *Stories*, 18-19

¹⁰¹ Dette begrepet introduserer i alt syv lignelser i Luk, der seks av dem inngår i reiseberetningen: Luk 10,30; 14,16; 15,11; 16,1; 16,19; 19,12; 20,9. Eneste gang begrepet brukes uten at det står som introduksjon til en lignelse, er i Luk 14,2.

¹⁰² Hultgren, *Parables*, 10-11.

¹⁰³ Kvalbein, *Jesus*, 147; Snodgrass, *Stories*, 20.

¹⁰⁴ Hultgren, *Parables*, 3. For en oversikt og drøfting av noen ulike lignelsesdefinisjoner som er gitt, anbefales Snodgrass, *Stories*, 7-9.

"En lignelse er en realistisk eller pseudorealitisk fortelling eller bilde som brukes som utgangspunkt for en sammenligning med Gud, Guds rike eller hans forventninger, med mål om å skape en respons hos tilhørerne."

3.1.2 Hva slags type lignelse er Lignelsen om den urettferdige forvalteren?

Å undervise gjennom lignelser, er et karakteristisk trekk ved Jesu lære slik den står i de synoptiske evangeliene.¹⁰⁵ Som tidligere nevnt, ble det følge Blomberg på 1900-tallet produsert flere studier om Jesu lignelsene enn om noen andre deler av Bibelen av sammenlignbar lengde, så lignelsesforskningen er et enormt felt, med mange aktører. Det er vanlig å anta Adolf Jülicher innviet den moderne lignelsesforskningen med sin bok *Die Gleichnisreden Jesu*.¹⁰⁶ Og etter ham har mange andre viktige bidrag fulgt, med Joachim Jeremias, C. H. Dodd og Dan Otto Via som noen av de viktige aktører.¹⁰⁷ I tillegg vil jeg nevne Snodgrass' lignelsesbok som et moderne bidrag til lignelsesforskningen, men da mer på grunn av at den er såpass omfattende, grundig og oppdatert heller enn at den er veldig original i forhold til tidligere studier. Denne inneholder også oversikt over tolkningshistorien til de enkelte lignelsene.

Et naturlig spørsmål å stille videre er *hva slags* lignelse Lignelsen om den urettferdige forvalteren er. Det finnes selvsagt mange måter å dele inn dette på, og Hultgren snakker om to typer lignelser i de synoptiske evangeliene, *narrative lignelser* og *sammenligninger* uten narrative elementer.¹⁰⁸ Med en slik inndeling plasseres Lignelsen om den urettferdige forvalteren som en narrativ lignelse.

En annen vanlig og tradisjonell inndeling har vært å skjelne mellom tre ulike begreper; lignelse, allegori og eksempelhistorie.¹⁰⁹

¹⁰⁵ Hultgren, *Parables*, 1; Snodgrass, *Stories*, 31.

¹⁰⁶ Robert H. Stein, "The Parables of Jesus in Recent Study," *WW* 5 (nr. 3, 1985), 248-257, 249; Kvalbein, *Jesus*, 144-145.

¹⁰⁷ Kvalbein, *Jesus*, 144-147.

¹⁰⁸ Hultgren, *Parables*, 3-4.

¹⁰⁹ For en konsis klargjøring av disse begrepene, se Kvalbein, *Jesus*, 143-144.

En *lignelse* forstås da som en sammenligning, der en sak forklares ved et bilde. Likhetspunktet som forklarer bildet kalles gjerne *tertium comparationis*.¹¹⁰ Slike lignelser eller analogier har i sin natur lett for å bli allegorisert,¹¹¹ der hvert enkelt ledd blir gitt en betydning. Dette har vært et stort tema i lignelsesforskningen. Allegorisering er noe som gjerne har blitt kritisert i moderne lignelsesforskning, og Jülicher må nevnes spesielt i den sammenheng, siden han tok et sterkt oppgjør med allegorisering av Jesu lignelser.¹¹² Eksempelhistorien skiller seg i en slik inndeling fra lignelsen og allegorien, ved at bildet som brukes henter stoffet fra saksområdet den vil si noe om, og gir i tillegg et positivt eller negativt eksempel for tilhørerne.¹¹³

Allegorisering har likevel vært et større tema i andre lignelser enn i Lignelsen om den urettferdige forvalteren. Selv Augustin, som gjerne allegoriserte mange lignelser, advarte mot allegorisering her.¹¹⁴ Dette betyr likevel ikke at den ikke har blitt allegorisert. Forvalteren i lignelsen har blitt forstått både som et bilde på Jesus selv, det jødiske hierarkiet, tollerne, omvendte syndere, Paulus, Pilatus, Judas og Satan.¹¹⁵

En slik skjelning mellom lignelse, allegori og eksempelhistorie har blitt kritisert i moderne lignelsesforskning,¹¹⁶ fordi kategoriene lett kan gli over hverandre, og har liten nytte i den praktiske tolkningen av den enkelte lignelsen. Jeg vil derfor i tekstanalysen se etter hvilke analogier som finnes mellom lignelsesfortellingen og det Jesus ønsker å si noe om, og være åpen for at det kan finnes flere *tertium comparationis*, uten at hvert enkelt ledd dermed behøver å ha en betydning.

¹¹⁰ Kvalbein, *Jesus*, 143.

¹¹¹ Snodgrass, *Stories*, 9.

¹¹² Jeg vil ikke her gå grundigere inn i denne debatten om allegorisering av lignelser, men henviser til andre studier der dette temaet behandles, f.eks. Blomberg (*Interpreting*, 29-69), Snodgrass (*Stories*, 15-17) eller Hultgren (*Parables*, 12-14).

¹¹³ Kvalbein, *Jesus*, 144.

¹¹⁴ Snodgrass, *Stories*, 719 (der han henviser til Augustin, *Quaestiones Evangeliorum*, 2.34).

¹¹⁵ Alle disse eksemplene nevnes av Plummer (Alfred Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to S. Luke* (ICCHS; Edinburgh: T. & T. Clark, 1922), 380), som til min store irritasjon ikke oppgir opphavet for disse tolkningene, og jeg har ikke selv funnet alle disse igjen andre steder.

¹¹⁶ Bl.a. av Blomberg, Hultgren og Snodgrass (Kvalbein, *Jesus*, 144).

3.1.3 Tematisk bestemmelse av Lignelsen om den urettferdige forvalteren

Hva slags lignelse man har med å gjøre kan også besvares *tematisk*. Dette avgjøres selvsagt av *hvilke* kategorier man velger å inndelegne lignelsene i generelt. Jeg vil se helt kort på tre inndelinger som har blitt gjort, som viser variasjonen i kategoriseringer av teksten. Snodgrass poengterer treffende at å kategorisere den samtidig i stor grad blir å anta en tolkning av lignelsen.¹¹⁷ Selv plasserer han den i en kategori han kaller "Parables about Money", som er en underkategori under kategorien "Parables about Discipleship".¹¹⁸ Hultgren plasserer lignelsen i en kategori han kaller "Parables about Wisdom",¹¹⁹ mens Jeremias plasserer den under i kategorien "The Challenge of the Hour", der han fokuserer på det eschatologiske. I tillegg kan lignelsen kalles en "hvor mye mer"-lignelse, med en *a minori ad maius*-logikk, der man slutter fra noe mindre til noe større.¹²⁰

Jeg mener det blir for endimensjonalt å skulle plassere lignelsen i slike tematiske kategorier. Dersom man derimot tenker at disse lignelseskategoriene ikke nødvendig er gjensidig ekskluderende, men ser dem sammen, kan de utfylle hverandre ved at de nettopp fokuserer på ulike sider ved lignelsen. Slik sett anser jeg alle kategoriseringene over som verdifulle for å gi et rett bilde av Lignelsen om den urettferdige forvalteren. Det er en "hvor mye mer"-lignelse om hvordan Jesu disipler skal utvise visdom og bruke eiendommen sin rett, samtidig som lignelsen har et eschatologisk sikte. Alle disse aspektene jeg vil komme inn på i detaljanalysen av teksten.

3.1.4 Hvor slutter lignelsesfortellingen?

Et relevant moment å klargjøre er hvor lignelsen slutter, og ulike forståelser av dette vil selvsagt få betydning for hvordan man skal forstå teksten. Som tidligere nevnt har jeg delt teksten inn i to hoveddeler, der den første er selve lignelsesfortellingen, mens den

¹¹⁷ Snodgrass, *Stories*, 402.

¹¹⁸ Snodgrass, *Stories*, 389; ix.

¹¹⁹ Hultgren, *Parables*, viii.

¹²⁰ Kvalbein, *Jesus og de fattige*, 259; Snodgrass, *Stories*, 402.

andre er Jesu anvendelse av denne til disiplene. Og akkurat hvor denne overgangen mellom de to delene går, finnes det noen ulike meninger om. Dette er en diskusjon jeg vil komme tilbake til i analysen av vers 8a, siden det er den delen av teksten som er mest omdiskutert når det gjelder lignelsens slutt. Dette spørsmålet henger nært sammen med spørsmålet om "ὁ κύριος" skal leses som herren i lignelsen eller som en henvisning til Jesus. Dette avgjør i stor grad om setningen "Herren roste den urettferdige forvalteren fordi han hadde handlet klokt" skal forstås som en del av lignelsesfortellingen, eller er det en del av Jesu anvendelse av lignelsen. Derfor vil noen si at lignelsesfortellingen omfatter vers 1-7, og at den dermed slutter med forvalterens utførelse av planen sin, mens andre vil mene lignelsen også inkluderer vers 8a, og at lignelsen altså avslutter med at forvalteren og herren møtes igjen. Som jeg vil argumentere for i analysedelen, mener jeg "ὁ κύριος" sikter til den rike mannen i lignelsesfortellingen. Jeg anser dermed 8a å være en del av selve lignelsesfortellingen, slik at skillet mellom lignelsesfortellingen og Jesu anvendelse av den går mellom vers 8a og 8b.

3.1.5 Luk 16,1-9 som en integrert tekst

Ikke alle forskere anser Luk 16,1-9 som en integrert tekst, slik jeg viste i den tolkningshistoriske gjennomgangen. De som betviler dette, vil ofte knytte dette til tekstens tradisjonshistorie, og hevde med utgangspunkt i dette hevde at ulike deler av teksten har ulikt opphav.¹²¹ Som jeg tidligere har nevnt er ikke dette et spørsmål jeg her vil behandle, jeg forholder meg til teksten ut fra den funksjonen den har slik den står som en enhet i Luk.

3.2 Oppbyggingen av Luk 16,1-9

Helt grunnleggende har teksten som nevnt to hoveddeler, der den første er lignelsesfortellingen Jesus forteller (1-8a), mens den andre er Jesu anvendelse av lignelsen (8b-9). Inndelingen jeg har laget videre er basert på handlingsforløpet og

¹²¹ For en gjennomgang av diskusjonen rundt Luk 16,1-9 som en integrert tekst, anbefales Ireland, *Stewardship*, 91-96, der ulike syn og argumentasjon presenteres og drøftes.

utviklingen i teksten, der fokuset er lagt på tid, sted, personer, tema og sjanger. Med det utgangspunktet vil jeg dele teksten inn på følgende måte, som jeg også vil bruke som inndeling av teksten i tekstanalysedelen:

1-8a. Lignelsesfortellingen

1a. Innledning

1b. Karakterpresentasjon og utgangspunkt for handlingen

2. Beskrivelse av forvalterens krise

3-4. Forvalterens indre monolog

3. Forvalteren kartlegger situasjonens håpløshet

4. Forvalteren legger en plan

5-7. Forvalterens plan utføres

8a. Herren roser forvalteren for hans klokskap

8b-9. Jesu anvendelse av lignelsesfortellingen

8b. Jesu to kategorier: denne tidsalderens barn er klokere enn lysets barn

9. Jesu konkretisering av lignelsens budskap for disiplene

3.3 Luk 16,1-9s umiddelbare litterære kontekst i Luk

Jeg vil nå se på den umiddelbare konteksten til Lignelsen om den urettferdige forvalteren i Luk, som jeg vil argumentere for består av Luk 15,1-16,31. Dette tekstavsnittet er riktignok noe lengre enn det som er vanlig å anse som nærkontekst for en tekst, men teksten har en del formelle likheter til kapittel 15, og særlig til Lignelsen om den bortkomne sønnen, og kapittel 15 danner slik et bakteppe for 16,1-9. Både Jesus-logiene i 16,10-13 og Lignelsen om den rike mannen og Lasarus virker tematisk å være nært knyttet til 16,1-9, og vil bli behandlet som en del av tekstens umiddelbare litterære kontekst.

Antagelig kunne det også vært flere momenter å hente ved å se på tekstens litt større kontekst, nemlig reiseberetningen.¹²² Spesielt med tanke på at det gjerne blir antatt at den narrative logikken i Luk er kumulativ, kunne det vært fruktbart å se etter tidligere tekster i Luk som kunne kastet ytterligere lys over teksten.¹²³ Spesielt legger jeg merke til at det er noen interessante terminologiske forbindelser til Luk 12. Dette vil jeg likevel ikke ta opp her, men behandle når jeg kommer til de aktuelle tilfellene i tekstanalysen. Kanskje ville det også gitt avkastning å se på den enda større konteksten, altså Luk-Acta. Men også dette vil bli for omfattende til at jeg kan prioritere det i denne sammenhengen.

Jeg vil derfor i det følgende konsentrere meg om å se på den umiddelbare litterære konteksten i Luk 15-16, men før jeg gjør dette, vil jeg raskt se på noen teorier fra forskningen om hvorfor Luk 16,1-9 er plassert der den er i Luk.

3.3.1 Noen teorier fra forskningen om plasseringen av Luk 16,1-9

Flere teorier er laget om hvorfor denne lignelsen er plassert der den er i Luk. Blant annet mener både Gulder og Bailey at Lukas har brukt en kiasmestruktur når han har jobbet med evangeliestoffet, og at dette er med å forklare plasseringen lignelsen har fått.¹²⁴ Bailey ser da 16,1-8.16 som en slags parallell til 12,49-59,¹²⁵ noe som passer med hans lesning av lignelsen på en hovedsakelig eschatologisk måte. Blomberg mener lignelsene i reiseberetningen kan settes sammen i par, og plasserer 16,1-13 sammen med 12,35-38.¹²⁶ En annen teori er Christopher F. Evans såkalte Deuteronomium-

¹²² Reiseberetningen er et stort tema i Luk-forskningen, for stort til at jeg kan gå nærmere inn på det her. For en konkret behandling av reiseberetningens mulige betydning for forståelsen av 16,1-13, se Ireland, *Stewardship*, 139-160. For en grundigere innføring i reiseberetningen generelt, se f.eks. ekskurs hos Nolland, *Luke*, 2:525-531; Green, *Luke*, 394-399; Blomberg, "Central Section," 217-261; James L. Resseguie, "Point of View in the Central Section of Luke (9,51-19,44)," *JETS* 25 (nr. 1: 1982), 41-47.

¹²³ Blant alle momentene som kunne vært gitt oppmerksomhet i denne sammenheng, nevner jeg her kun Jesu programtale i 4,17-19, fokuset på Guds rike, alle lignelsene, instruksjonene til disiplene og fokuset på eiendom i reiseberetningen.

¹²⁴ M. D. Goulder, "The Chiastic Structure of the Lucan Journey," *ST*, II, 195-202 og Bailey, *Poet*, 79-85.

¹²⁵ Bailey, *Poet*, 84-85.

¹²⁶ Craig L. Blomberg, "Midrash, Chiasm, and the Outline of Luke's Central Section" i *Gospel Perspectives: Vol. III. Studies in Midrash and Historiography*, (red. R. T. France og David Wenham; Sheffield: JSOT Press, 1983), 217-261, 240-247, spesielt 243.

hypotese, videreutviklet av Craig A. Evans.¹²⁷ Det blir forsøkt vist at reiseberetningen har sitt mønster etter innholdet og rekkefølgen i Deut 1-26,¹²⁸ og at Luk 16,1-18 svarer til Deut 23,15-24,4, der temaer som hvordan man skal ta imot en rømt slave og forbudet mot å ta renter forekommer.

Jeg mener det blir problematisk når slike langt fra selvsagte litterære teorier gjøres til hovedtolkningsnøkler for å forstå plasseringen teksten har fått, og i forlengelsen av dette er med å styre lesningen av selve teksten. Når det gjelder å vektlegge kiasmestrukturer i tekstene virker dette for tvunget, og heller ikke Deuteronomiumhypotesen har nådd særlig anerkjennelse i forskningen.¹²⁹ Man kan fort havne i en situasjon der teksten legges på prokrustesseng,¹³⁰ der teksten tvinges inn i et konstruert system eller skjema. Jeg vil derfor ikke legge noen vekt på disse teoriene i fortsettelsen, men behandle teksten i lys av den umiddelbare litterære konteksten i Luk, uavhengig av hvordan den i utgangspunktet har havnet der.

3.3.2 Luk 15 og forholdet til Luk 16,1-9

For tolkningen av Lignelsen om den urettferdige forvalteren i denne fremstillingen, vil jeg ikke legge for stor vekt på forholdet til Luk 15. Selv om jeg mener det er litterære trekk som knytter de to kapitlene sammen, er det ikke av særlig stor betydning for tolkningen av Luk 16,1-9.¹³¹

Blant de litterære trekkene som knytter de to kapitlene sammen er at de begge hovedsakelig består av lignelser. I tillegg skjer det ikke noe stilistisk brudd mellom de to

¹²⁷ Craig A. Evans, "Luke 16,1-18 and the Deuteronomy Hypothesis," i *Luke and Scripture: The Function of Sacred Tradition in Luke-Acts* (Craig A. Evans og James A. Sanders; Minneapolis: Fortress Press, 1993), 121-139.

¹²⁸ Evans, "Deuteronomy Hypothesis," 121.

¹²⁹ Se f.eks. Blombergs kritikk av denne, som på mange områder er meget treffende (Blomberg, "Midrash," 221-228).

¹³⁰ Prokrustes' seng var følge gresk mytologi verdens beste seng, men der den som skulle sove i den enten ble strukket ut eller fikk beina kappet av, for å tilpasses senga.

¹³¹ Enkelte fortolkere vektlegger dette i større grad, deriblant kaller Manson Lignelsen om den urettferdige forvalteren for et "appendix" til Lignelsen om den bortkomne sønnen (*Sayings*, 291), og Ireland taler også for nærmest å lese denne lignelsen som en "sequel" til kapittel 15 (*Stewardship*, 117). Også Donahue legger forholdsvis stor vekt på denne linken (*Gospel in Parable*, 166-167), og det samme gjør naturlig nok Cheong når han bruker sin metode med dialogiske lesning av lignelsen.

kapitlene. Åpningsuttrykket i kapittel 16, "Ἐλεγεν δὲ καὶ, viser gjerne at det som kommer skal leses i sammenheng med det som har stått før.¹³² Når det kommer til tilhørerne, som jeg vil se nærmere på i tekstanalysen, virker det heller ikke å være noe absolutt brudd, selv om det angis at Jesus vender seg mot disiplene i det følgende. Men fariseerne som sammen med de skriftlærde har vært de uttrykte tilhørerne i kapittel 15, dukker opp igjen i 16,14, og virker å ha hørt det som har blitt sagt i det foregående.¹³³

Også når det kommer til oppbygging og begreper er det en del fellestrekk mellom Luk 16,1-9 og kapittel 15, og da særlig Lignelsen om den bortkomne sønn.¹³⁴ Begge lignelsene innledes med ἀνθρώπος τις, og momenter som sløsing av eiendom, misbruk av tillit, personlige kriser og indre monologer er viktige for fremdriften i begge lignelsene, i tillegg til at begge har en åpen slutt.¹³⁵ Det momentet som likevel er mest fruktbart å ta med videre i tolkningen, er likevel de eschatologiske undertonene som finnes i lignelsen. Festmåltider peker i Luk gjerne frem mot det eschatologiske festmåltidet.¹³⁶

Så selv om jeg her antar en viss kontinuitet fra kapittel 15 til 16, vil jeg altså likevel være varsom med å trekke likhetene for langt, slik enkelte forskere altså har gjort. For det skjer tross alt en tematisk overgang. Mens temaet i kapittel 15 har vært glede over å finne igjen det som er tapt,¹³⁷ handler kapittel 16, som jeg skal komme nærmere inn på, hovedsakelig om klokskap med tanke på materiell eiendom i et eschatologisk perspektiv.

3.3.3 Luk 16,10-31 og forholdet til 16,1-9

Mens forholdet til Luk 15 ikke er av spesielt stor betydning for tolkningen av Lignelsen om den urettferdige forvalteren, er det mer fruktbart å se på forholdet til resten av kapittel 16.

¹³² Ireland, *Stewardship*, 116.

¹³³ Hvem som er tilhørere er likevel problematisk å tillegge for stor vekt, som jeg vil se nærmere på i tekstanalysen.

¹³⁴ Når jeg likevel tar med hele kapittel 15, er det fordi de tre lignelsene i dette kapittelet henger så tydelig tematisk sammen, og fordi innledningen i starten av kapittelet gjelder for alle disse lignelsene.

¹³⁵ Både Bailey, *Poet*, 109 og Donahue, *Gospel in Parable*, 167-168 lister i tillegg opp enda flere momenter de anser som likhetstrekk mellom de to lignelsene.

¹³⁶ Se f.eks. Luk 12,35-48 og 14,16-24.

¹³⁷ Dette ser man tydelig i 15,7 og 10, og i tillegg i vers 24 og 32.

Heller ikke i etterkant av Luk 16,1-9 kommer det noe markert brudd i sammenhengen. Snarere tvert imot ser det ut som at teksten fortsetter. Sentrale temaer og begreper fra vers 1-9, spesielt fra vers 9, behandles videre. Teksten som fortsetter etter 16,1-9 og ut kapittelet kan inndeles i tre deler. Det er ikke så vanskelig å se at både Jesus-logiene i vers 10-13 og lignelsen om den rike mannen og Lasarus i vers 19-31, har en klar sammenheng med vers 1-9. Linken til vers 14-18 er derimot noe vanskeligere å se tydelig. Jeg skal nå se litt på hver av disse tre delene, for å se hvilken funksjon de har i konteksten og hvilken betydning dette kan få for forståelsen av vers 1-9.

3.3.3.1 Forholdet til Luk 16,10-13

Som jeg nevnte innledningsvis hadde jeg i utgangspunktet et ønske om å ha vers 10-13 med som en integrert del av denne avhandlingen, der jeg hadde sett på den større teksten Luk 16,1-13 under ett. Både Irelands og Krämers monografier om lignelsen har inkludert disse versene. Vers 10-13 er riktignok ikke like avgjørende som vers 8b-9 for å forstå meningen med lignelsen, men har en nær tematisk og begrepsmessig sammenhengen med vers 1-9. Både begrepene ἄδικος, μαμωνᾶς og κύριος, som brukes i vers 10-13 blir også brukt i vers 1-9,¹³⁸ og de handler også om hvordan det man har skal forvaltes, som også er det sentrale temaet i vers 1-9.

Selv om kontrasten mellom forvalterens uærlighet i lignelsen og oppfordringen til troskap i dette avsnittet blir nevnt av mange fortolkere, vil ikke dette si at disse versene motsier logikken i vers 1-9. I motsetning til forvalteren i lignelsen skal Jesu disipler være kloke og trofaste.¹³⁹ Vers 10-13 bekrefter dermed det jeg vil vise i analysen av vers 8b, at Jesus skiller mellom forvalterens og disiplenes virkeligheter, der disiplenes virkelighet skiller seg fra forvalterens. Vers 10-13 viser hvor klar sammenheng det er mellom de små og de store ting, og at det for Jesu disipler er viktig å vise troskap også i de små ting, og at hvordan de forvalter dette er av stor betydning. Gjennom dette viser man hvor ens lojalitet ligger, og hvem man dypest sett har som herre i livet, hvem det er man tjener. Sett i sammenheng med vers 9 viser disse versene at trofasthet innebærer at man

¹³⁸ Snodgrass argumenterer i tillegg for at ordene πιστός, πιστεύσει og ἀληθινὸν på hebraisk og arameisk stammer fra samme rot som μαμωνᾶς, og at dette også er med å knytte vers 10-13 til vers 9 (Snodgrass, *Stories*, 412).

¹³⁹ Ireland, *Stewardship*, 108.

bruker det man eier til å hjelpe de som trenger det. En slik trofasthet vitner om at man som Jesu disippel har forstått den eschatologiske situasjonen man er i.¹⁴⁰ Som jeg har forsøkt å vise henger disse versene nært sammen med teksten i vers 1-9, og det hadde vært interessant å følge de mange linkene til disse versene i enda større grad enn det er mulighet for her.¹⁴¹

3.3.3.2 Forholdet til Luk 16,14-18

Det er ikke like lett å se forbindelsen til vers 14-18. Vers 14 er riktignok forståelig, her kommer det frem at fariseerne reagerer på det Jesus har sagt, og man forstår at fariseerne også har vært til stede gjennom 16,1-13. Dette antyder samtidig at både dette og det som står tidligere i kapittel 16 kan knyttes sammen med det som skjer i kapittel 15. Vers 14 får dermed en viktig funksjon i konteksten, i og med at den antyder en kontinuitet gjennom kapittel 15 og 16. Jesu kombinerte forsvar av seg selv og kritikk av fariseerne virker å fortsette i disse versene. Først kommer Lukas' karakteristikkk av fariseerne som pengekjære, før Jesu kritikk av dem utvides til også å gjelde andre ting.

De andre versene i dette avsnittet, særlig vers 16-18, har derimot gitt forskere litt mer hodebry, og Donahue mener det ennå ikke er blitt gitt en tilfredsstillende forklaring på hvorfor disse versene er plassert her.¹⁴² Flere forsøk på forklaringer er likevel gitt. Noen mener det ikke, eller i alle fall nesten ikke, finnes noen logisk sammenheng i det hele tatt,¹⁴³ mens andre tenker at disse versene er så komprimert i forhold til det Jesus opprinnelig sa, at det ikke lenger er mulig å se sammenheng.¹⁴⁴ Snodgrass mener alle disse versenes gyldighet bortsett fra vers 18 blir bekreftet i den følgende lignelsen.¹⁴⁵ Donahue argumenterer derimot for at i alle fall deler av dette avsnittet fortsetter det generelle temaet om materiell eiendom.¹⁴⁶ Blant andre Green foreslår at disse versene

¹⁴⁰ Ireland, *Stewardship*, 108.

¹⁴¹ En mer inngående drøfting av dette spørsmålet, og forholdet mellom vers 1-9 og 10-13, både saklig og stilistisk, har blitt gjort av Ireland, *Stewardship*, 105-113, og i noe mindre omfattende grad av Snodgrass, *Stories*, 402.411-412.

¹⁴² Donahue, *Gospel in Parable*, 172.

¹⁴³ Fitzmyer, *Luke*, 2:1114; Marshall, *Luke*, 625.

¹⁴⁴ Plummer, *Luke*, 388; Ireland, *Stewardship*, 128.

¹⁴⁵ Snodgrass, *Stories*, 424.

¹⁴⁶ Donahue argumenterer bl.a. for at skilsmisse her skal forstås mer som et økonomisk spørsmål, heller enn et om mellommenneskelige relasjoner, og at det dermed passer inn i konteksten tematisk. Kvinnen

er en fortsettelse av kritikken mot fariseernes egenrettferdighet, der disse versene viser at fariseerne har distansert seg fra den samme loven som de ønsker å forsvare, samtidig som de mislykkes fordi de mangler innsikt i forståelsen av Guds måte å tenke på.¹⁴⁷

Jeg vil her slutte meg til Green og Snodgrass' tanker om at disse versene for det første er en kritikk av fariseerne, og områder der de viser at de mangler forståelse eller handler imot den loven de ønsker å være forsvarere av.¹⁴⁸ I tillegg virker det som flere av versene kan knyttes opp mot temaer som blir illustrert i den følgende lignelsen.

3.3.3.3 Forholdet til Luk 16,19-31

Fra vers 19 og ut kapitlet forteller Jesus lignelsen om den rike mannen og Lasarus.¹⁴⁹ Når flere forskere trekker paralleller mellom Lignelsen om den bortkomne sønn og Lignelsen om den urettferdige forvalteren på grunn av likheter i innledningen, er det nesten bemerkelsesverdig at de samme kommentatorene kan unnlate å gjøre et større poeng ut av likhetene mellom innledningen til Lignelsen om Den urettferdige forvalteren og Lignelsen om den rike mannen og Lasarus, som er enda tydeligere.¹⁵⁰ Begge lignelsene begynner med *ἄνθρωπός τις ἦν πλούσιος*,¹⁵¹ noe som i alle fall gir et hint om at de to lignelse også kan leses i sammenheng.

J. Lyle Story argumenterer for at de to lignelsene i Luk 16 er gjensidig avhengig av hverandre for å bli forstått, og kaller dem "tvillinglignelser".¹⁵² Han mener begge lignelsene bygger på Jesu tanke fra Matt 6,20, om å samle varige skatter i himmelen, et moment som for så vidt også er å finne i Luk 12,33. Dette illustreres *positivt* i den første lignelsen, og *negativt* gjennom den rike mannen i den andre.

stod i tillegg i fare for å bli fattig og sårbar, akkurat som Lasarus i den følgende lignelsen. (Donahue, *Gospel in Parable*, 174).

¹⁴⁷ Green, *Luke*, 604.

¹⁴⁸ For en grundigere forklaring av dette, se Green, *Luke*, 598-604.

¹⁴⁹ Veldig mye kunne vært sagt om denne meget spesielle lignelsen, men jeg vil her nøye meg med å se på det som kan være relevant for forståelsen av Luk 16,1-9.

¹⁵⁰ Både Donahue (*Gospel in Parable*, 167) og Snodgrass (*Stories*, 424) vektlegger likheten mellom begynnelsene i denne lignelse og Lignelsen om den bortkomne sønnen, men legger ingen vekt på likhetene mellom denne lignelsen og Lignelsen om den rike mannen og Lasarus, selv om Snodgrass riktignok sier at lignelsene er nært relatert.

¹⁵¹ Eneste forskjell er at det i tillegg står et "δε" i vers 19.

¹⁵² J. Lyle Story, "Twin Parables of Stewardship in Luke 16," *ATI* 1 (Vol. 2:2009), 105-120, 105.

Og jeg slutter meg her til denne observasjonen. I den konteksten den står fungerer lignelsen om den rike mannen og Lasarus tilsynelatende godt for å illustrere Jesu lære både i 1-13 og 14-18.¹⁵³ Når man leser de to lignelsene sammen, bidrar Lignelsen om den rike mannen og Lasarus som en konkretisering av hva det vil si å skaffe seg venner ved den urettferdige mammon. Lasarus blir bildet på en av dem som skal være objekt for en slik bruk av eiendom som teksten formaner til, mens den rike mannen som pines i ἄδης blir skrekkeeksemplet på konsekvensene ved *ikke* å handle på denne måten, men heller være pengekjær, og tjene mammon mer enn Gud, som det advares mot i henholdsvis vers 14 og 13.

Gjennom begge lignelsene får man inntrykk av at det er en forbindelse mellom forvaltning av eiendom og ens evige skjebne.¹⁵⁴ Og selv om det neppe er ment som en detaljbeskrivelse av det neste livet,¹⁵⁵ har bildet som blir brukt i 16,19-31 en sterk eschatologisk betoning, slik det også var tendenser til i forbindelse med festmåltidet i Lignelsen om den bortkomne sønnen. Formaningene Jesus gjennom gir disiplene i vers 9 får dermed et mer alvorlig preg, når man ser konsekvensene ved *ikke* å leve etter dette.

¹⁵³ For en mer inngående drøfting av dette, se Ireland, *Stewardship*, 134-138. Charles H. Talbert har særlig argumentert for at irettesettelsen av fariseerne fortsetter i denne lignelsen etter modell fra vers 14-18 (Charles H. Talbert, *Reading Luke: A Literary and Theological Commentary on the Third Gospel* (rev. utg.; Macon, Georgia: Smyth & Helwys, 2002), 185-188).

¹⁵⁴ Frédéric Louis Godet, *A Commentary on the Gospel of St. Luke* (Vol. 2, overs. M.D. Cusin; Edinburgh: Clark, 1957), 160; Plummer, *Luke*, 380; Ireland, *Stewardship*, 136.

¹⁵⁵ E. Earle Ellis, *The Gospel of Luke* (NCB; London: Oliphants, 1974), 202; Ireland, *Stewardship*, 134.

4. Innholdsanalyse

4.1 Innledning til lignelsen (vers 1a)

Ἔλεγεν δὲ καὶ πρὸς τοὺς μαθητάς·

Men han sa også til disiplene:

Innledningen har en viktig funksjon i sammenhengen. Særlig to momenter er verdt å nevne. For det første sier det noe om forbindelsen til kapittel 15, og for det andre angis det hvem Jesus primært retter budskapet sitt mot.

4.1.1 Forbindelsen til kapittel 15

Luk 16 begynner med imperfektumuttrykket Ἔλεγεν δὲ καὶ, et uttrykk brukt kun fire ganger i NT, alle i Luk.¹⁵⁶ Utvides dette søket litt, og man ser på uttrykket Ἔλεγεν δὲ ser man at dette forekommer ni steder i Luk.¹⁵⁷ I alle disse ni tilfellene knytter uttrykket det som følger sammen med det som stod før.¹⁵⁸ Også bruken av konjunksjonen καὶ kan i denne sammenhengen tillegges en betydning der den forsterker denne kontinuitetstanken.¹⁵⁹ Δὲ καὶ kalles av Plummer "Luke's favourite method of giving emphasis".¹⁶⁰ Selv om dette antagelig blir en overdrivelse, er det verdt å legge merke til at bruken av dette uttrykket i Luk i alle fall ofte benyttes når noe skal vektlegges.¹⁶¹

Ser man på hele begrepet Ἔλεγεν δὲ καὶ, virker det ikke noen av stedene det benyttes i Luk å indikere en endring i tid eller sted, selv om det i tre av de fire tilfellene eksplisitt

¹⁵⁶ 5,36; 12,54; 14,12 og 16,1.

¹⁵⁷ I tillegg til stedene nevnt ovenfor finnes uttrykket i 9,23; 10,2; 13,6; 14,7 og 18,1.

¹⁵⁸ L. John Topel, "Injustice," 222; Ireland, *Stewardship*, 59.

¹⁵⁹ Ireland, *Stewardship*, 59; Plummer, *Luke*, 381. I tillegg nevner Ireland at både Zahn, Geldenhuys, Creed og Klostermann legger vekt på at καὶ skal forstås på denne måten. Bruken av καὶ indikerer ifølge enkelte av disse en endring i primærtilhørere, men uten at det skjer et sceneskifte.

¹⁶⁰ Plummer, *Luke*, 90.

¹⁶¹ En oversikt over bruken av δὲ καὶ i Luk finnes hos Martin M. Culy, Mikael C. Parson og Joshua J. Stigall, *Luke: A Handbook on the Greek Text*, (Waco, Texas: Baylor University Press, 2010), 66.

angis en ny tilhørergruppe.¹⁶² Dette er med å forsterke det som allerede er antydnet, at dette uttrykket viser at det som kommer kan leses som en fortsettelse av det som har stått i kapittel 15, at det ikke er noen endring i tid eller sted.¹⁶³

Blant fortolkere som uttrykkelig hevder dette uttrykket *ikke* indikerer en temporal forbindelse, virker Bock å være nokså alene,¹⁶⁴ samtidig som det er noen som ikke vil tillegge denne introduksjonen noen særlig vekt.¹⁶⁵ Til tross for disse innvendingene virker det sannsynlig at dette uttrykket er med å knytte det som følger sammen med det som stod tidligere.

4.1.2 Tilhørerne

Jesus retter seg πρὸς τοὺς μαθητάς. Og selv om fariseerne responderer på dette i 16,14 på det som har blitt sagt i 1b-13, der det står at de *hørte alt dette*, vil jeg ikke legge noen særlig vekt i fortsettelsen på deres rolle som tilhørere til denne teksten. Det kan være greit å ikke tenke for skjematisk med tanke på hvem som er tilhørere til de ulike tingene Jesus sier. Det virker å være en tilbakevendende sak i Luk at Jesus kan virke å adressere noen spesielt, mens det senere kommer frem at det samtidig har vært en større tilhengerskare til stede. Dette er en dobbelthet som går igjen, og ett eksempel finner vi i Sletteprekenen. Her adresseres først "disiplene" i Luk 6,20, mens det i 7,1 angis at Jesus hadde holdt denne talen til "folket". Jeg vil derfor ikke tillegge dette med fariseerne som adressater noen særlig vekt i tolkningen, slik enkelte fortolkere gjør,¹⁶⁶ men i fortsettelsen anta at disiplene skal forstås som Jesu adressater i denne teksten.

Jeg vil nå kort se på begrepet μαθητής. Disippelskap var vanlig i det gresk-romerske samfunnet i antikken. Mange religiøse, filosofiske og politiske ledere hadde etterfølgere, som gjerne ble kalt μαθητής. Disippelskap refererte til prosessen deres med vekst og

¹⁶² Kun i 5,36 fortsetter Jesus å snakke til den samme gruppa som i det foregående.

¹⁶³ Noack mener dette uttrykket *kun* kan brukes i tilknytning til det som står forut (Bent Noack, *Lukasevangeliets Rejseberetning: En Fortolkning* (København: G. E. C. Gad, 1977), 114).

¹⁶⁴ Bock, *Luke*, 2:1327.

¹⁶⁵ Bl.a. kaller Stein dette ett av de fire "*serious problems*" knyttet til denne lignelsen, Robert H. Stein, *An Introduction to the Parables of Jesus* (Philadelphia: Westminster Press, 1981), 106. Ireland tar opp denne debatten med innvendingene mot Lukas' introduksjon til lignelsen, Ireland, *Stewardship*, 56-60.

¹⁶⁶ Deriblant Ireland (*Stewardship*, 59) og Marshall (*Luke*, 617).

utvikling, mens de fulgte denne lederen.¹⁶⁷ Det kunne ha litt ulike betydninger innen det å være en elev eller tilhenger av en lærer, en lære eller en institusjon, men på Jesu tid viste μαθητής vanligvis til det å være en tilhenger av noen.¹⁶⁸ Relasjonen mellom disippel og mester bar preg av å være varig og der disippelen forpliktet seg til mesterens lære, noe som gjerne innebar en imitasjon av mesterens adferd, på en slik måte at det fikk prege disippelens eget liv.¹⁶⁹

Når det i Luk er snakk om Jesu disipler, virker dette å inkludere de tolv han valgte spesielt ut, og kalte apostler, samtidig som det ikke begrenses til kun disse tolv.¹⁷⁰ Begrepet må samtidig ikke gjøres så vidt at det inkluderer alle i folkemengden, ὁ ὄχλος, som Jesus av og til henvender seg til. Folkemengden virker å være løsere tilknyttet Jesus og læren hans.¹⁷¹ Disiplene bør her forstås som dem som tydeligere adlød Jesu kall om å følge ham.¹⁷²

Flere fortolkere mener Lignelsen om den urettferdige forvalteren er rettet spesielt mot tollerne blant disiplene, siden dette med penger var ekstra aktuelt for dem.¹⁷³ Og selvsagt vil temaer om penger være ekstra aktuelt dersom du er i en posisjon der du håndterer mye penger, men jeg mener likevel ikke det finnes grunnlag for å si at det Jesus sier i det følgende er rettet spesielt mot disse.

Jeg mener en oversettelse som sier "Men han sa også til disiplene" blir å foretrekke til denne innledningen. Når NO2011 skriver "Jesus sa til disiplene", har de tatt med et "Jesus", uten at det foreligger noe utgangspunkt i manuskriptene for dette. Dersom oversetterne av denne bibelutgaven ikke sitter på manuskripter jeg ikke kjenner til, må forklaringen være at de vil presisere dette for sammenhengens skyld, selv om det ikke virker nødvendig. Dette er saklig sett helt riktig, det er det ingen som betviler, men manuskriptene tar ikke med navnet hans i denne sammenhengen. Effekten av å ta med

¹⁶⁷ M. J. Wilkins, "Disciples and Discipleship," *DJG*, 202-212, 202.

¹⁶⁸ Wilkins, "Disciples," 203.

¹⁶⁹ Wilkins, "Disciples," 203. Det var likevel noen sider ved Jesu relasjon til disiplene som var nytt.

¹⁷⁰ Luk 6,13.

¹⁷¹ Disse skilles fra hverandre som to distinkte grupper i Luk 6,17.

¹⁷² Wilkins, "Disciples," 204.

¹⁷³ Ireland (*Stewardship*, 59) sier han åpner for denne muligheten, og nevner i tillegg at Arnot, Arnott, Dods, Kiehl, Meyer, Olshausen, Oosterzee og Stier argumenterer for det samme.

"Jesus" her er likevel at kapittel 16 distanserer seg fra kapittel 15, ved at det blir et tydeligere brudd, noe jeg tidligere har argumentert for at teksten ikke legger opp til.

4.1.3 Innføring av karakterer og utgangspunkt for handlingen (vers 1b)

ἄνθρωπός τις ἦν πλούσιος ὃς εἶχεν οἰκονόμον, καὶ οὗτος διεβλήθη αὐτῷ ὡς διασκορπίζων τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ

Det var en rik mann som hadde en forvalter. Denne ble angitt for ham fordi han sløste bort eiendommen hans.

Nå er altså rammene for lignelsen presentert, og selve lignelsesfortellingen begynner. Og lignelsen begynner her med at de to hovedpersonene introduseres, og utgangspunktet for den videre handlingen blir lagt. Og jeg vil begynne med å se på de to hovedpersonene i lignelsene.

4.1.3.1 Den rike mannen

Når lignelsen starter med uttrykket ἄνθρωπός τις er dette som jeg tidligere har vist en markør på at en lignelse kommer, noe som altså er en innledning Lukas har med i flere av lignelsene. Men det er selvsagt mer enn kun en slik markør, for det som eksplisitt skjer er at den første av de to hovedpersonene introduseres. Denne rike mannen er riktignok mindre viktig for fortellingen enn det innledningen kanskje antyder,¹⁷⁴ og Nolland med flere tenker at han nevnes først for å knytte lignelsen sammen med lignelsene før og etter, som starter på samme måte,¹⁷⁵ for det er tross alt forvalteren som er hovedpersonen.¹⁷⁶

¹⁷⁴ Nolland, *Luke*, 2:797.

¹⁷⁵ Nolland, *Luke*, 2:797.

¹⁷⁶ I motsetning til det bl.a. John S. Kloppenborg ("The Dishonoured Master (Luke 16:1-8a)," *Bib* 70 (1989), 474-495, 488) og Donahue (*Gospel in Parable*, 168) argumenterer for når de hevder det er denne rike mannen som er hovedpersonen.

Denne rike mannen er den samme mannen som kalles "ὁ κύριος" i slutten av lignelsesfortellingen i vers 8a. Det er ikke så mye informasjon som gis om denne mannen, og han utvikler seg heller ikke særlig i løpet av lignelsen. En ting som riktignok kommer frem allerede her, er at han er rik. Dette kunne man forstått også om det ikke var sagt eksplisitt, ut fra det faktum at han hadde en forvalter og at han hadde skyldnere som skyldte ham store beløp. Det at han allerede her blir fremstilt slik, har fått en del kommentatorer til å anta at han automatisk bør regnes som en negativ karakter i lignelsen. Dette begrunnes i at de rike gjerne fremstilles negativt i Luk, som når de brukes som motbilde til saligprisningene i Luk 6 (6,24), at de setter sin trygghet i sin rikdom (12,16) og at de ikke tar hensyn til dem av lavere status (14,12; 16,19-22).¹⁷⁷ På bakgrunn av dette argumenterer noen for at tilhørerne umiddelbart vil bli negativt innstilt til denne mannen.¹⁷⁸ Dette er selvsagt en interessant observasjon, men det virker likevel å være en litt rask konklusjon, i og med at det finnes flere unntak fra denne forståelsen i Luk. Sakkeus, som man ikke har grunnlag for å anta ikke var en rik mann også etter at han hadde gjort opp for seg, er et eksempel, og Snodgrass nevner i tillegg kvinnene som støttet Jesus (8,3), herren som kom tilbake (12,36-46) og mannen av høy ætt i Lignelsen om pundene (19,11-27).¹⁷⁹

Et annet spørsmål som gjerne blir stilt angående denne rike mannen er om han var en landeier som bodde et annet sted og kun var innom der forvalteren holdt til en gang i blant, eller om han bodde på samme sted som handlingen i fortellingen finner sted. Dette sier teksten ingenting om. Dette er i tillegg et spørsmål som har liten innvirkning på den videre handlingen, så jeg velger derfor å ikke gå nærmere inn på det her.¹⁸⁰

4.1.3.2 Forvalteren

Den andre hovedpersonen blir så introdusert. Han blir presentert med utgangspunkt i sin relasjon til den rike mannen, som hans forvalter. Han kalles ὁ οἰκονόμος, noe som kan oversettes med "forvalter". Det er kun i Luk av de synoptiske evangeliene dette ordet benyttes, og med unntak av 12,42 brukes det kun i denne lignelsen. Ordet kan

¹⁷⁷ Green, *Luke*, 590.

¹⁷⁸ Green, *Luke*, 590.

¹⁷⁹ Snodgrass, *Stories*, 413.

¹⁸⁰ For en drøfting av dette spørsmålet, se f.eks. Nolland, *Luke*, 2:797 eller Hultgren, *Parables*, 149.

brukes på en del forskjellige måter, og hvordan det skal forstås avhenger av hva slags οἶκος denne har ansvaret for.¹⁸¹ Her forstår man ut fra sammenhengen at det handler om forvaltning av herrens eiendom, og de praktiske og økonomiske forholdene rundt dette. Når ordene οἰκονόμος, οἰκονομία og οἰκονομέω brukes i teksten, har de samme rot og viser i hvert tilfelle til det samme. Som forvalter hadde han tilgang til sin herres rikdom, og opptrådte som agent for ham, med fullmakter til å utføre salg og lån, samle inn eller etterlate gjeld skyldnere skyldte hans herre.¹⁸² Ved å besitte en slik posisjon ville han ha en høyt aktet posisjon, det var stor ære i å ha en slik stilling. Såpass ærefult var det, at frie menn visstnok kunne være villige til å selge seg som slaver for å kunne få en slik stilling.¹⁸³

Forvalteren utvikler seg mer i løpet av lignelsen enn det den rike mannen gjør, og tilhørerne forstår mer om ham i løpet av lignelsen. Derfor skal jeg nå nøye meg med kun å drøfte ett spørsmål til angående denne forvalteren.

4.1.3.2.1 Slave eller fri?

I den romerske antikken kunne οἰκονόμος enten være en fri mann eller en slave, slik som i 12,42-48.¹⁸⁴ Dette kan kanskje virke like uviktig som spørsmålet om herren bodde et annet eller samme sted som forvalteren, men dette spørsmålet får konsekvenser for forståelsen av hva som skjer videre. Forskjellen mellom disse to alternativene er hovedsakelig av juridisk karakter, en herre hadde rett til å gjøre hva han ville med en slave,¹⁸⁵ noe han ikke kunne gjøre med en fri mann han hadde ansatt.¹⁸⁶ I og med at

¹⁸¹ Arbeidsfordeling og ordning i hjemmet, forretningsdrift av herrens eiendom, formueforvaltning for en by, etc. (Nolland, *Luke*, 2:797; Walter Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature: A Translation and Adaptation of the Fourth Revised and Augmented Edition of Walter Bauer's Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der Übrigen Urchristlichen Literatur* (2. utg., av William F. Arndt and F. Wilbur Gingrich, revidert og utvidet av F. Wilbur Gingrich og Frederick W. Danker; Chicago: University of Chicago Press, 1979), 560-561).

¹⁸² Hultgren, *Parables*, 148; Green, *Luke*, 590.

¹⁸³ Yvon Thébert, "The Slave," i *The Romans* (red. Andrea Giardina; overs. Lydia G. Cochrane; Chicago: University of Chicago Press, 1993), 138-174, 157.

¹⁸⁴ Fabian E. Udoh, "The tale of an unrighteous slave (Luke 16:1-18[13])," *JBL* 2 (2009): 311-335, 315-324; Green, *Luke*, 504.590.

¹⁸⁵ Ut fra dette forstår man at handlingene som beskrives i 12,46-48, er høyst reelle muligheter for forvalteren der.

¹⁸⁶ Green, *Luke*, 504. På grunn av dette ønsket noen heller å bruke slaver enn frie menn, fordi han med det hadde større makt til å straffe dem, dersom de ikke gjorde en god jobb. (Thébert, "Slave," 156-157).

herren avsetter forvalteren i stedet for å redusere ham til en annen form for arbeid, eller straffe ham på en annen måte, blir det mest sannsynlig å anta at han ikke var en slave, men en fri mann.¹⁸⁷ Når herren forteller ham at han ikke kan være forvalter lenger, ligger det ikke noe i forvalterens påfølgende indre monolog som tyder på at han ser for seg at en fortsatt tjenesterelasjon skulle fortsette, han planlegger fremtiden sin uten noen slike bånd. Når han i sin indre monolog vurderer ulike alternativer for fremtiden, er han fri til å velge dem bort, noe han neppe kunne gjort om han var en slave.¹⁸⁸

Forvalteren i lignelsen må dermed antagelig forstås som en fri mann som var ansatt av den rike mannen for å ta seg av den økonomiske og praktiske forholdene rundt utleie av eiendommen hans. Dette gjorde han som agent for den rike mannen, med fullmakter fra ham.

4.1.4 Forvalteren blir angitt for å sløse bort den rike mannens eiendom

Nå som hovedpersonene er blitt introdusert, legges det videre utgangspunktet for handlingsforløpet i lignelsen. Forvalteren blir anklaget for å sløse bort den rike mannens eiendom. Selve ordet som blir brukt for at han ble angitt, διαβάλλω, er et ord som betegner at noen retter en anklage mot en annen til en tredjepart, med fiendtlige hensikter.¹⁸⁹ Slike anklager har som mål å ta ære fra den de rettes mot. Anklager kan enten være berettigede, falske eller de kan være sladder, noe man må se på sammenhengen for å finne ut av.¹⁹⁰ Men enten disse anklagene er sanne eller ikke, er det i alle fall disse som skaper krisen forvalteren havner i, de får herren til å gripe inn og ta fra ham jobben. Denne anklagen viser at forvalteren nå har blitt avslørt, et hovedpoeng i lignelsesfortellingen som ikke må tilsløres, slik Donahue¹⁹¹ og enda tydeligere

¹⁸⁷ Her er det riktignok ikke konsensus blant forskerne, selv om et flertall anser forvalteren som en fri mann. Plummer, *Luke*, 18; Hultgren, *Parables*, 149; Manson, *Sayings*, 291; Bailey, *Poet*, 92; Fitzmyer, *Luke*, 2:1097 argumenterer for dette, mens f.eks. Mary Ann Beavis, ("Ancient Slavery as an Interpretive Context for the New Testament Servant Parables with Special Reference to the Unjust Steward (Luke 16:1-8)," i *Journal of Biblical Literature* (Vol. 111, nr. 1, 1992), 37-54, 43-50) argumenterer for det motsatte.

¹⁸⁸ Mot en slik forståelse, innvender Beavis ("Slaves," 49) at det er en enda strengere straff å overlate denne forvalteren til seg selv, og at det er et tegn på at den rike mannen straffer ham.

¹⁸⁹ Culy, *Luke*, 517.

¹⁹⁰ Bock, *Luke*, 2:1327; Nolland, *Luke*, 2:797; Marshall, *Luke*, 617; BAGD, 181.

¹⁹¹ Donahue, *Gospel in Parable*, 168.

Kloppenborg,¹⁹² forsøker når de retter fokuset mot *herren* i lignelsen. Hvem det er som kommer med disse anklagene mot forvalteren blir ikke nevnt i teksten. Det eneste som er sikkert, er at det ikke er herren selv som har avslørt ham, det er noen andre, og at disse kildene er såpass troverdige at herren velger å tro dem, og kaller forvalteren til seg.¹⁹³ Når tilhørerne hører om en rik herre som en noen skal stå til regnskap for i en lignelse, er det ikke usannsynlig at noen har tenkt dette som et bilde på Gud og den kommende dommen. Dette vil jeg ikke legge for stor vekt på her, men jeg vil åpne for at det i alle fall er mulig at dette kan ha blitt oppfattet av tilhørerne,¹⁹⁴ og allerede her er med å danne et eschatologisk bakteppe for historien, et aspekt som vil bli tydeligere senere i lignelsen.

Som i Lignelsen om den bortkomne sønnen er det sløsing og dårlig håndtering av eiendeler som er opphavet til krisen hovedpersonen havner i, og for planen han legger og utfører.¹⁹⁵ Innholdet i anklagene mot forvalteren som når den rike mannen, er at han sløste bort eiendommen hans. Nøyaktig på hvilken måte han sløser kommer ikke frem i teksten, det kan være snakk om dårlig forvaltning, uaktsomhet, svindel eller inkompetanse.¹⁹⁶ Διασκορπίζω står her som en presens partisipp, noe som kan tyde på at det ikke er snakk om en engangshendelse.¹⁹⁷

At et så sjeldent ord som διασκορπίζω brukes både her og i den forrige lignelsen, er med å knytte de to lignelsene sammen. Dersom betydningen av ordet skal forstås i lys av hvordan det ble brukt i Luk 15, kan det forstås i retning av at forvalteren sløste bort penger på seg selv. Mens dette slett ikke er usannsynlig, vil derimot Lygre argumentere for at det var forvalterens inkompetanse som ligger til grunn for denne beskrivelsen,¹⁹⁸ men jeg mener ikke dette er grunnlag nok til å slå det fast med sikkerhet.

¹⁹² Kloppenborg, "Dishonoured Master," 488.

¹⁹³ Lygre mener forvalteren forskjellsbehandlet skyldnere, og at dette er grunnen til misnøyen som resulterer i angivelsen (John G. Lygre, "Of What Charges? (Luke 16:1-2)," *BTB* 32 (nr 1, 2002), 21-28, 27).

¹⁹⁴ Snodgrass trekker som tidligere nevnt dette frem som et kjennetegn ved lignelser, at en far, herre eller konge ofte kan forstås som en arketype på Gud (Snodgrass, *Stories*, 18), og også N. T. Wright antyder dette poenget (Wright, *Jesus and the Victory*, 332.634).

¹⁹⁵ Luke Timothy Johnson, *The Gospel of Luke* (SP; Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1991), 243.

¹⁹⁶ Garland, *Luke*, 643; Fitzmyer, *Luke*, 2:1097.

¹⁹⁷ Metzger, *Consumption* 111.

¹⁹⁸ Lygre, "Of What Charges?," 23-24.27.

Det eneste som spiller noen rolle er *at* han sløste med sin herres eiendom, på en slik måte at det var i herrens interesse å gripe inn og ta fra ham jobben. Metzger stiller for øvrig spørsmålet om hva τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ egentlig betyr. Han åpner for at "αὐτοῦ" kan vise til *forvalterens*, og ikke til *den rike mannens* eiendom.¹⁹⁹ Ut fra sammenhengen virker dette likevel som en usannsynlig blindvei, i og med at den rike mannen reagerer som han gjør, og alt tyder på at det er hans rikdom forvalteren sløser med.

Med dette har premissene blitt lagt for fortsettelsen. De to hovedpersonene er presentert, og utgangspunktet for den videre handlingen i lignelsen er gitt.

4.2 Beskrivelse av forvalterens krise (vers 2)

καὶ φωνήσας αὐτὸν εἶπεν αὐτῷ· τί τοῦτο ἀκούω περὶ σοῦ; ἀπόδος τὸν λόγον τῆς οἰκονομίας σου, οὐ γὰρ δύνῃ ἔτι οἰκονομεῖν.

Han kalte på ham og sa til ham: Hva er dette jeg hører om deg? Gjør regnskap for forvaltningen din, for du er ikke i stand til å forvalte lenger!

Anklagene mot forvalteren får umiddelbare konsekvenser. Den rike mannen kan ikke forholde seg passiv til anklagen om sløsing, og han kaller forvalteren til seg. Med dette begynner en ny del av lignelsesfortellingen, med et konkret handlingsforløp, som begynner med at den rike mannen konfronterer forvalteren med anklagene.

4.2.1 Den rike mannen konfronterer forvalteren

Noen har villet forstå den rike mannens handlinger som en reaksjon på at *æren hans* hadde blitt svekket gjennom forvalterens sløsing, og at det er for å gjenopprette denne han handler som han gjør.²⁰⁰ Dette kan kanskje være et delmotiv, som gjerne kan henge sammen med det økonomiske aspektet, men det antydes riktignok ikke som et motiv i

¹⁹⁹ Metzger, *Consumption*, 111.

²⁰⁰ F.eks. David T. Landry og Ben May, "Honor Restored: New Light on the Parable of the Prudent Steward (Luk 16:1-8a)," i *JBL* 2 (2000): 287-309.

teksten, så jeg vil i fortsettelsen anta at det er det økonomiske hensynet den rike mannen reagerer på, noe som er tilstrekkelig for å forstå reaksjonen hans.

Spørsmålet den rike mannen stiller kan forstås på flere måter. Det kan enten bety "Hva er dette jeg hører om deg?" eller "Hvorfor hører jeg dette om deg?". Selv om begge disse spørsmålene for så vidt kunne gitt mening i denne situasjonen, virker det første spørsmålet mest nærliggende, og er den vanligste forståelsen.²⁰¹ Τοῦτο sikter da til de anklagene som nådde den rike mannen i vers 1. Spørsmålet virker riktignok å bli stilt på en retorisk måte og forventer ikke nødvendigvis et svar fra forvalteren, noe som heller ikke gis i lignelsen. Siden den rike mannen spør på en måte som viser at han tror på anklagene mot forvalteren, er det naturlig dermed å anta at den rike mannen stiller dette spørsmålet først og fremst for å informere forvalteren om at han vet om sløsingens hans, noe som følgelig vil få konsekvenser, heller enn at han faktisk lurere. Horn poengterer at uttrykket ἀκούειν τὸ περί ἐστιν er et idiom, som kun brukes av Lukas i NT.²⁰² Og, som tilhørerne kunne forventet, får denne informasjonen den rike mannen har mottatt konsekvenser for forvalteren.

4.2.2 Forvalteren blir oppsagt

Ἀπόδος τὸν λόγον oversettes antagelig best med "Gjør regnskap".²⁰³ Også dette har blitt tolket på to litt ulike måter. Det kan enten forstås som at han nå skal levere inn sluttregnskapet med en oversikt over alle avtalene han har gjort, og hvem som skylder hans herre hva, slik at en ny forvalter igjen kan bruke dette som utgangspunkt. Eller, et alternativ Plummer nevner, at herren med dette vil undersøke om anklagene faktisk var korrekte, noe som vil komme frem av regnskapet til forvalteren. Plummer mener dette siste svarer best til bruken av uttrykket ellers i NT,²⁰⁴ For forvalteren, som ikke kan vise til et tilfredsstillende regnskap, vil dette anses som det samme som en oppsigelse.²⁰⁵ Også Bock kommer med en lignende tanke, han mener den rike mannen på forhånd

²⁰¹ Dette mener også Nolland (*Luke*, 2:797) og Fitzmyer (*Luke*, 2:1100). Plummer mener derimot den rike mannen spør "Hvorfor" (*Luke*, 382).

²⁰² Dette brukes også i Luk 9,9 (Friedrich Wilhelm Horn, *Glaube und Handeln in der Theologie des Lukas* (GTA, bind 26; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983), 72.).

²⁰³ BAGD, 90.

²⁰⁴ Han viser til hvordan dette uttrykket brukes i Matt 12,36; Acta 19,40; Hebr 13,17; 1 Pet 4,5.

²⁰⁵ Plummer, *Luke*, 382.

visste at forvalteren ikke kunne svare for seg, og at dette dermed fra *den rike mannens* side blir det samme som en oppsigelse.²⁰⁶

Jeg vil her argumentere for at det første alternativet er den mer sannsynlige lesningen. Dette henger særlig sammen med det den rike mannen sier videre, οὐ γὰρ δύνη ἐστὶ οἰκονομεῖν. Han har allerede bestemt seg for at forvalteren ikke er i stand til å forvalte, noe tilhørerne ikke kan ha forstått som annet enn en oppsigelse. Han venter ikke på at forvalteren faktisk viser ham regnskapet før han tar denne avgjørelsen.

Begrunnelsen for hvorfor han må gjøre regnskap, er altså fordi han ikke er i stand til å være forvalter lenger. Konjunksjonen γὰρ blir brukt for å binde de to leddene sammen. Som regel har γὰρ en kausal betydning,²⁰⁷ og dette virker også å være tilfellet her.²⁰⁸ Dermed blir forvalteren manglende evne til å forvalte begrunnelsen for hvorfor han må gjøre regnskap. Dette tyder på at den rike mannen ber om dette for at han selv eller en ny forvalter skal få oversikt, heller enn for å undersøke om anklagene mot forvalteren stemmer.

Om den rike mannens hovedmotivasjon for å si opp forvalteren er for å straffe ham eller for å hindre ham i å sløse bort mer av eiendommen hans, sies ikke eksplisitt, og dette er heller ikke et spørsmål som påvirker tolkningen av teksten i noen særlig grad. Antagelig henger disse sammen, og den rike mannen kan uansett ikke leve med en situasjon der forvalteren hans sløser med eiendommen han forvalter.²⁰⁹

4.2.3 Tidsaspektet ved oppsigelsen

Det er to spørsmål vedrørende tidsaspektet som er verdt å gå litt nærmere inn på, siden dette er avgjørende for det videre handlingsforløpet i lignelsen. Når leverer forvalteren regnskapet fra seg, og når inntre oppsigelsen. Skjer dette umiddelbart, eller gis han litt

²⁰⁶ Bock, *Luke*, 2:1328. Det samme virker Noack å anta (*Rejseberetning*, 114).

²⁰⁷ Det tenger riktignok ikke nødvendigvis være kausalt, det kan i noen tilfeller også være videreførende, BAGD, 151-152; Ragnar Leivestad, *Nyttestamentlig gresk grammatikk* (3. utgave ved Bjørn Helge Sandvei (3. opplag); Oslo: Universitetsforlaget, 2003), 274.

²⁰⁸ Culy, *Handbook*, 518.

²⁰⁹ Johnson, *Luke*, 244.

tid først. Disse spørsmålene får særlig konsekvenser for hvilke forutsetninger handlingene hans i vers 5-7 utføres under.

Jeg vil begynne med raskt å se på det første spørsmålet, før jeg går videre til det andre, som er av litt større betydning. Om den rike mannen antok at forvalteren hadde ført et godt regnskap, sies ikke. Antok han det, er det naturlig at han ville ha dette så raskt som mulig. Men ut fra vers 5 forstår tilhørerne at forvalteren er i besittelse av gjeldsbrevene også etter at dette møtet med den rike mannen har tatt slutt. Dermed kan man anta at han trengte noe tid for å gjøre regnskapet ferdig før han leverte det inn, og ble gitt noe tid av den rike mannen. Planen han utfører i vers 5-7 skjer dermed *før* han leverer inn regnskapet til den rike mannen. Han må altså ha hatt regnskapet hos seg lenge nok til at han rakk å utføre planen sin.

Spørsmålet som likevel har fått større oppmerksomhet i forskningen, er når selve oppsigelsen trådte i kraft. Handler forvalteren innenfor den autoriteten han fortsatt har som forvalter i vers 5-7, eller gjør han der noe han juridisk sett ikke på noen som helst måte er i posisjon til å gjøre?

Det er signaler som går i begge retninger.²¹⁰ Det må ha vært den rike mannens ønske og intensjon å frata forvalteren handlingsautoriteten umiddelbart, det kan det ikke være noen tvil om.²¹¹ Men innebærer antagelsen av at forvalteren ikke får gjort ferdig regnskapet umiddelbart at også oppsigelsens gyldighet utsettes til dette er klart? Har han beholdt sin autoritet som forvalter mens han ferdigstiller regnskapet for overlevering?

Bailey argumenterer for at slike oppsigelse alltid blir gjort på stedet. Han mener både lignende landsbykulturer i dag og Mishna bekrefter det. Årsaken til dette er nettopp for å hindre at utro tjenere kan handle slik som forvalteren her gjør, og påføre sin herre ytterligere tap. Slik sett vil ikke de endringene forvalteren gjør på gjeldsbrevene være

²¹⁰ Se f.eks. Baileys drøfting (*Poet*, 96-97).

²¹¹ Nolland, *Luke*, 2:797.

juridisk bindende, men *effekten* av oppsigelsen slår ikke inn før de forvalteren har hatt kontakt med får vite om dette, noe som altså tar lengre tid.²¹²

Til tross for disse poengene mener jeg den alternative muligheten er mer sannsynlig. Den går på at forvalteren, til tross for at han har fått beskjed om at han ikke er i stand til å være forvalter lenger, likevel ikke endelig blir fratatt statusen som forvalter før han får levert regnskapet til sin herre.²¹³ Dette virker som et sannsynlig handlingsforløp, og den rike mannen forutså neppe muligheten for at forvalteren brukte sin siste tid som forvalter til å utnytte situasjonen slik han gjør. Det er flere årsaker som gjør dette til en mer sannsynlig forståelse. Et moment er forvalterens indre monolog. Her virker det ikke som han anser seg som allerede oppsagt, og at oppsigelsen i alle fall ikke er noe som hører fortiden til. Når han tenker ut planen sin, virker det som han regner med at konsekvensene av den vil kunne hjelpe ham når han blir avsatt, noe som peker på en fremtidig forståelse av oppsigelsestidspunktet.

4.2.4 Forvalteren forsvarer seg ikke

Selv om spørsmålet den rike mannen stiller i vers 2 bør leses som et retorisk spørsmål som ikke nødvendigvis krevde noe svar, er det likevel her man skulle antatt at forvalteren forsøkte å forsvare seg dersom han mente anklagene mot ham ikke var berettigede.²¹⁴ Nå skal man riktignok være forsiktig med å bruke det som *ikke* står i teksten som hovedtolkningsnøkkel, men mangelen på en forsvarstale fra forvalteren er med å bekrefte det lesningen ellers antyder. For dersom det skulle vært et poeng i lignelsen at forvalteren var uskyldig dømt av sin herre, ville dette vært et egnet sted å avsløre det for tilhørerne, enten gjennom en direkte forsvarstale eller gjennom forvalterens indre monolog. Hadde forvalteren hatt noe som helst å si til sitt forsvar ville han sagt det nå,²¹⁵ men forvalteren bekjenner i stedet sin skyld på den enklest mulige måten, ved å ikke si noe som helst.²¹⁶ Noen mener for øvrig det er mulig at forvalteren

²¹² Bailey, *Poet*, 96-97. Også Manson (*Sayings*, 291) mener det samme.

²¹³ Se drøfting av dette spørsmålet hos Ireland, *Stewardship*, 51.

²¹⁴ Garland, *Luke*, 643

²¹⁵ Se f.eks. Lygre, "Of What Charges?", 26; Metzger, *Consumption*, 111; Joseph A. Fitzmyer, *The Semitic Background of the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 175.

²¹⁶ Bailey, *Poet*, 92.

befant seg i en slik posisjon at en forsvarstale ikke var et reelt alternativ for ham, og ikke ville hjulpet ham uansett.²¹⁷ Men det virker mest sannsynlig å anta at beskyldningene mot forvalteren var berettigede, og at forvalteren gjennom sin stillhet indirekte gir den rike mannen rett.

4.3 Forvalterens indre monolog (vers 3-4)

εἶπεν δὲ ἐν ἑαυτῷ ὁ οἰκονόμος· τί ποιήσω, ὅτι ὁ κύριός μου ἀφαιρεῖται τὴν οἰκονομίαν ἀπ' ἐμοῦ; σκάπτειν οὐκ ἰσχύω, ἐπαιτεῖν αἰσχύνομαι.
ἔγνω ὅτι ποιήσω, ἵνα ὅταν μετασταθῶ ἐκ τῆς οἰκονομίας δέξωνταί με εἰς τοὺς οἴκους αὐτῶν.

Da sa forvalteren til seg selv: Hva skal jeg gjøre, siden min herre tar forvalterstillingen fra meg? Å grave makter jeg ikke, og å tigge skammer jeg meg over. Nå vet jeg hva jeg skal gjøre, for at de skal ta imot meg i sine hus når jeg er blitt avsatt.

Med disse versene kommer det en ny overgang i lignelsen. Interaksjonen mellom den rike mannen og forvalteren hans er over for denne gang, og mens det hittil er den rike mannen som har styrt utviklingen i fortellingen, er det fra nå, og ut vers 7 forvalteren som er den handlende aktøren i lignelsesfortellingen, og det blir tydelige at det er han som er hovedpersonen i lignelsesfortellingen. Det som nå skjer er at tilhørerne får følge forvalterens indre monolog. Dette skjer etter at han og den rike mannen har skilt lag, og i tidsrommet mens han skal ferdigstille regnskapet, før oppsigelsen fullføres. I den indre monologen vurderer forvalteren situasjonen sin i tiden etter at avsettelsen har trådt i kraft, og alvoret i den krisen forvalteren nærmer seg blir gjennom denne indre monologen enda tydeligere.

Vers 3 begynner med uttrykket εἶπεν δὲ ἐν ἑαυτῷ ὁ οἰκονόμος, som introduserer den indre monologen som kommer. Indre monologer er som tidligere nevnt ikke uvanlig i lignelsene i Luk, Sellew beskriver dette som et vanlig trekk i lignelser.²¹⁸ Utenom i

²¹⁷ F.eks. Lawrence M. Friedel, "The Parable of the Unjust Steward," *CBQ* 3 (1941), 337-348, 338.

²¹⁸ Sellew, "Interior Monologue," 239-253.

lignelsene forekommer indre monologer derimot ellers sjelden i NT.²¹⁹ Andre tilfeller av indre monologer i lignelser i Luk finnes i 12,17-19; 15,17-19; 18,4-5; 20,13.²²⁰ Indre monologer har den effekten at de hjelper tilhørerne til å bli bedre kjent med karakterene i lignelsene, men enda viktigere er det at de gir en nødvendig hjelp til å forstå handlingen, og hvorfor karakterene handler som de gjør. I den indre monologen i vers 3-4 får tilhørerne først del i forvalterens egne refleksjoner rundt krisen som straks venter ham. Deretter får de i vers 4 vite at han har tenkt ut en plan, og hva han ønsker å oppnå med denne planen.

4.3.1 Forvalteren kartlegger situasjonens håpløshet (vers 3)

I den indre monologen begynner forvalteren med å spørre seg selv hva han nå skal gjøre, og tegner opp for seg selv to ulike alternative, som han fortløpende eliminerer. Det kan være verdt å merke seg at begge de konkrete alternativene forvalteren vurderer i vers 3 ville innebære et stort fall i sosial status, makt og innflytelse. Hovedbekymringen hans er å skaffe seg tak over hodet, men de som hører lignelsen, og som antagelig var kjent med den gresk-romerske samfunnsstrukturen, vil vite at denne situasjonen også vil føre til et stort fall på den sosiale rangstigen. En forvalter hadde som tidligere nevnt en ærefull posisjon, og når han mister denne posisjonen, mister han også de medfølgende privilegiene. Dette fallet ville ikke bare føre til et lite fall i samfunnshierarkiet, fallet er stort. Fra å befinne seg nokså høyt oppe på samfunnsstigen, vil forvalteren som en konsekvens av å miste forvalterstillingen antagelig ble degradert til en av de to nederst gruppene i samfunnet, grupper Green kategoriserer som "*Unclean and degraded*", og "*Expendables*".²²¹ Tilhørerne vil med en gang forstå at det er en omfattende og alvorlig krise forvalteren befinner seg i.

Som en annen konsekvens av oppsigelsen virker det også som om forvalteren mister stedet han bor. Dette blir tydelig ut fra vers 4, og er tilsynelatende forvalterens

²¹⁹ Kanskje kan f.eks. Luk 7,39 være et unntak, men her får fariseerens tanker en annen funksjon enn i lignelsene, i og med at Jesus i fortsettelsen avslører tankene til fariseeren.

²²⁰ Sellew, "Interior Monologue," 243-249.

²²¹ Green, *Luke*, 590, jmf. "Figure 1", s. 60; Metzger, *Consumption*, 114.

hovedbekymring. Motivasjonen bak planen han utarbeider, er å sikre seg tak over hodet, noe han altså vil mangle når han blir avsatt.²²²

Spørsmålet forvalteren stiller seg er τί ποιήσω. Ut fra bruken av dette uttrykket i Luk, virker dette å være et uttrykk man stiller seg i en krisesituasjon.²²³ Dette er det samme spørsmålet den rike dåren stiller i Luk 12,17-18, og Johnson mener bruken av uttrykket i her kan forstås som et ekko av dette spørsmålet.²²⁴ Uttrykket brukes for øvrig også i Luk 3,12 og Acta 2,37, men da i flertallsform. Spørsmålet kan ha to betydninger, som kanskje i bunn og grunn går litt på det samme. Er spørsmålet stilt med mål om å finne en løsning på problemet før det er for sent, eller er det kun et spørsmål han stiller seg for å vise at han er i en håpløs situasjon? Og det finnes momenter til støtte for begge retninger. Rielling og Swellengrebel mener spørsmålet må sikte mot tilværelsen etter oppsigelsen, og ikke til den situasjonen han nå befinner seg i.²²⁵ Dette kan bekreftes av alternativene han kommer med, som uten tvil er tenkt i tiden etter oppsigelsen. På den andre siden er det tydelig at vers 4 viser at han har funnet en løsning på spørsmålet han stiller seg. Ordlyden i starten av vers 4 spiller uten tvil på ordlyden i spørsmålet forvalteren stiller seg i vers 3. Og løsningen han der kommer frem til, viser til noe som skal gjøres i tiden før oppsigelsen trer i kraft. Antagelig trenger det likevel ikke være noen stor motsigelse mellom disse to tankene. Det kan virke som spørsmålet i utgangspunktet er ment å gjelde for fremtiden, men at forvalteren i vers 4 finner en preventiv løsning på problemet, slik at han ved å handle raskt i tiden *før* oppsigelsen trer i kraft, sikrer seg for tida som kommer *etter* dette. Men spørsmålet her i vers 3 virker altså i utgangspunktet å ha vært rettet mot tiden *etter* han stod uten jobb og bosted.

Den mest direkte oversettelsen av starten på vers 3 blir antagelig "Hva skal jeg gjøre, siden min herre tar forvalterstillingen fra meg". I nyere norske oversettelser har det likevel vært vanlig å oversette med "når" eller "nå når" i stedet for "siden". Jeg mener likevel det er mest hensiktsmessig å oversette med "siden", selv om dette rent språklig ikke klinger like godt. "Når" eller "nå når" mener jeg tillegger ὅτι et tydeligere tidsaspekt enn det virker å være dekning for.

²²² Green, *Luke*, 590; Nolland, *Luke*, 2:798.

²²³ Johnson, *Luke*, 244.

²²⁴ Johnson, *Luke*, 244.

²²⁵ J. Rielling og J. L. Swellengrebel, *A Translator's Handbook on the Gospel of Luke* (London: United Bible Societies, 1971), 559.

Det faktumet at forvalteren ikke anser oppsigelsen for å være endelig ennå, åpner for planen han snart kommer frem til og setter ut i live. Men det er også tydelig at oppsigelsen er en prosess som er påbegynt, og at det ikke er lenge til situasjonen han beskriver blir en realitet.²²⁶ Oppsigelsen vil tre i kraft for fullt så snart forvalteren har levert fra seg regnskapet, noe som gir ham et begrenset handlingsrom tidsmessig.²²⁷

Når forvalteren viser til at det er hans οίκονομία som blir tatt fra ham, sikter han her til stillingen sin som forvalter.²²⁸ Det hadde også gått an å oversette dette med "forvaltningen" eller bare "stillingen", slik NO2011 oversetter det, men jeg mener ikke det er mest tjenlig å oversette med "forvalterstillingen", siden dette høres best ut på norsk.

Ingen steder i teksten åpnes det for muligheten at forvalteren skal kunne ha en forvalterstilling igjen. Han vurderer det ikke som et alternativ å kunne overbevise den rike mannen om at han kan fortsette i jobben, og gjør ingen forsøk på dette.²²⁹ Forvalteren nevner heller ikke muligheten for å kunne få en tilsvarende jobb et annet sted.²³⁰ Ryktet om hans oppsigelse vil antagelig komme ut når avsettelsen er fullført, noe som vil medføre at han ikke vil være en særlig attraktiv kandidat som forvalter hos noen andre.²³¹

Forvalteren nevner derimot to konkrete alternativer for fremtiden, som han fortløpende eliminerer. Når disse to alternativene nevnes, betyr ikke det dermed at han ikke vurderer andre alternativer. Det er som tidligere nevnt ikke uvanlig i lignelser at to konkrete eksempler nevnes som representanter, heller enn at alle mulige alternativer nevnes. De to alternativene her bør dermed ikke forstås som de to eneste alternativene forvalteren vurderer, vi kan anta at han har sett etter alle muligheter, og at disse to nevnes eksplisitt som eksempler på at han ser seg selv stående uten noen gode alternativer for fremtiden.

²²⁶ Metzger, *Consumption*, 113.

²²⁷ Marshall, *Luke*, 618.

²²⁸ Rielling, *Translator's Handbook*, 559. BAGD bekrefter dette, og bruken av ordet i vers 2-4 viser at det ikke alltid er mulig å trekke en skarp distinksjon mellom stillingen i seg selv og oppgavene tilknyttet denne (BAGD, 559).

²²⁹ Bailey, *Poet*, 97-98

²³⁰ Marshall, *Luke*, 618.

²³¹ Metzger, *Consumption*, 113-114.

Begge alternativene han eksplisitt nevner, innebærer altså et stort fall i ære og innflytelse, men i den situasjonen han befinner seg i, ser han seg nødt til å vurdere også slike alternativer. Om han nevner disse alternativene fordi han vurderer dem seriøst, eller om disse nevnes kun fordi han med dette bekrefter håpløsheten i situasjonen, sies ikke.²³² Den raske elimineringen av alternativene viser uansett at forvalteren har magre fremtidsutsikter.

Det første alternativet forvalteren nevner er σκάπτειν. Fulltidsgraving er trolig implisert, noe som var antatt som den hardeste formen for arbeid i antikken.²³³ Dikteren Aristofanes er kjent for et utsagn fra omtrent år 400 f. Kr., som viser at graving var lite attraktivt,²³⁴ en tanke som også forekommer i Siraks bok.²³⁵ Men selv om det å arbeide med å grave ville medføre en sterk reduksjon i forvalterens ære, er det ikke dette som er begrunnelsen hans for å eliminere det som alternativ.²³⁶ Han sier i sin indre monolog at σκάπτειν οὐκ ἰσχύω, han er ikke sterk nok til å grave.²³⁷ Forvalteren virker her både pragmatisk og realistisk. Klarer ikke helsa hans å mestre den fysisk belastende jobben, gjør han klokt i å styre unna den.²³⁸ Og selv om enkelte av de tilhørerne kan ha tilhørt arbeiderklassen selv, ville de neppe være kritiske til dette resonnementet.²³⁹

Det andre alternativet forvalteren nevner i den indre monologen sin, er å tigge. Dette er siste utvei dersom man ikke ser noen andre fremtidsmuligheter, men selv om forvalteren ennå ikke har kommet opp med noe bedre alternativ, avviser han også dette alternativet for seg selv. ἐπατεῖν αἰσχύνομαι begrunner forvalteren dette med, og det er ikke overraskende. Nesten alle jøder på denne tida ville vært enige i dette,²⁴⁰ og det blir ekstra forståelig for forvalteren som har vært i en så aktet posisjon. En slik holdning blir tydelig presentert i Siraks bok, der det blant annet står at det er bedre å dø enn å

²³² Bretscher mener riktignok det ikke handler om at han ikke orker å grave, men mer at han ikke liker tanken på det. (Bretscher, "Unjust Steward," 578).

²³³ Hultgren, *Parables*, 510; BAGD, 753.

²³⁴ Aristophanes, *Ὀρνιθεὶς* (perseus.tufts.edu), 1432: "σκάπτειν γὰρ οὐκ ἐπίσταμαι".

²³⁵ Sir 38,24-32, særlig 27. Selv om det er avstand i tid mellom Sirak og Aristophanes' utsagn, er det ingenting som antyder at deres holdninger ikke var representative også for perioden mellom dem.

²³⁶ Kontra Bretscher, "Unjust Steward," 578.

²³⁷ BAGD, 383.

²³⁸ Metzger, *Consumption*, 114.

²³⁹ Nolland, *Luke*, 2:798.

²⁴⁰ Metzger, *Consumption*, 114; Herman Hendrickx, *The Parables of Jesus*, (London: Chapman, 1986), 176; Porter, "Irony," 141.

tigge.²⁴¹ Bretscher mener forvalteren tenker den hypotetiske tiggingen som rettet mot *herren*, og som et tegn på forvalterens omvendelse,²⁴² men dette virker som en usannsynlig lesning, og det er ingenting i teksten som peker i denne retningen.

4.3.2 Forvalteren legger en plan (vers 4)

Forvalterens indre monolog fortsetter med at han har funnet en løsning på krisesituasjonen han befinner seg i. Som et svar på spørsmålet han stilte seg selv innledningsvis i den indre monologen kommer han i vers 4 med et svar, etter å ha resonnert seg gjennom alternativene han raskt eliminerte i vers 3. Formuleringen hans her tilsvarer spørsmålet han stilte i vers 3, τί ποιήσω. Det han nå har kommet frem til kan altså ses i sammenheng med det han spurte om, altså en løsning på det problemet han tegnet i vers 3. Denne løsningen vil sikre fremtiden hans, og det uten å måtte velge noen av alternativene fra vers 3.

Både Marshall og Fitzmyer mener en mulig lesning av aoristuttrykket ἔγνων τί ποιήσω kunne vært "Jeg har visst hva jeg skulle gjøre hele tiden", men Marshall poengterer selv at dette passer dårlig med usikkerheten som vises i vers 3.²⁴³ En bedre lesning av dette uttrykket, er at han nå har funnet en løsning på den håpløse situasjonen han så for seg i vers 3. "Nå vet jeg hva jeg skal gjøre!" får frem det punktuelle aspektet ved aoristen på en tydeligere måte. Flere forskere har derfor ment at betydningen av dette uttrykket går mer i retning av "Jeg fant ut (for et øyeblikk siden) hva jeg skal gjøre".²⁴⁴ Parafraseringen "Jeg har det!" har også blitt foreslått for å få frem det plutselige i det forvalteren har kommet på.²⁴⁵

Tilhørerne får ikke vite hva det er forvalteren har kommet frem til, og denne planen hans blir ikke avslørt før forvalteren går i gang med gjennomføringen av den i vers 5-7.

²⁴¹ Sir 40,28-29a: "Min sønn, lev ikke som en tigger! Det er bedre å dø enn å tigge. Når en mann skjeler til en annens bord, er hans liv ikke for liv å regne. Han gjør seg uren med fremmed mat (...)." (Det Norske Bibelselskap, *Det gamle testaments apokryfiske bøker: De deuterokanoniske bøker* (Oslo: Det Norske Bibelselskap, 1988), 262).

²⁴² Bretscher, "Unjust Steward," 578.

²⁴³ Marshall, *Luke*, 618; Fitzmyer, *Luke*, 2:1100.

²⁴⁴ Hultgren, *Parables*, 150; Marshall, *Luke*, 618; C. F. D. Moule, *An Idiom-Book of New Testament Greek* (2. utg.; Cambridge: Cambridge University Press, 1959), 11.

²⁴⁵ Culy, *Luke*, 519.

Men forvalteren avslutter den indre monologen sin med å vise hva som er hensikten med planen han nå har tenkt ut.

4.3.2.1 Forvalterens hensikt med planen

Forvalterens indre monolog fortsetter med hensiktssetningen ἵνα ὅταν μετασταθῶ ἐκ τῆς οἰκονομίας δέξωνταί με εἰς τοὺς οἴκους αὐτῶν, som viser hva som er målet for det han ønsker å oppnå med planen han har kommet på, nemlig at noen skal ta imot ham i sine hus når han blir fratatt forvalterstillingen for godt.

Mens forvalteren i vers 3 bruker begrepet "ἀφαρέω" om å bli fratatt stillingen sin, bruker han i vers 4 passivformen av verbet μεθίστημι.²⁴⁶ Meningen forblir riktignok den samme, selv om et annet verb blir brukt. I tillegg står μεθίστημι i konjunktiv, siden dette er en hensiktssetning. οἰκονομία brukes her med samme betydning som i vers 3, og sikter til forvalterstillingen.

Hvem δέχομαι viser til, har man ennå ikke grunnlag for å vite, men lest i lys av vers 5-7, forstår man at dette viser til hans herres skyldnere, som forvalteren har hatt kontakt med i kraft av sin stilling. Alle sider rundt dette blir selvsagt klarere etter å ha sett på vers 5-7, men foreløpig tar jeg med at det er disse skyldnerne forvalteren nå velger å sette sin lit til, og som han håper vil ta imot ham i sine hus. Og med det avdekker forvalteren en side ved oppsigelsen som hittil ikke er nevnt, men som jeg så vidt har nevnt tidligere: Sammen med stillingen hans forsvinner også muligheten for tak over hodet. Ut fra dette er det naturlig å anta at huset han har bodd i til nå har vært en bolig han har hatt tilgang til i kraft av sin stilling som forvalter,²⁴⁷ eller at han i alle fall ikke har råd til å bli boende der lenger. Håpet hans er at planen han nå skal utføre medfører at disse skyldnerne vil åpne hjemmene sine for ham.

δέχομαι er et ord som går igjen i teksten. Det brukes først her, men kommer igjen både i vers 6, 7 og 9. Det oversettes best med "ta imot", og kan vise både til gjenstander (vers 6 og 7, der det viser til gjeldsbrevene) og til personer (vers 4 og 9). Når det sikter til

²⁴⁶ Det samme ordet bruker Lukas i Acta 13,22, der han skriver om at Gud avsatte Saul som konge.

²⁴⁷ Nolland, *Luke*, 2:798. Nolland begrunner dette med den gjentatte bruken av οἰκο-rotten.

personer, slik som tilfellet er her, handler det om gjestfrihet, noe som bekreftes av stedet der dette skal skje, εἰς τοὺς οἴκους αὐτῶν. Også ellers i Luk brukes dette begrepet gjerne i betydningen gjestfrihet.²⁴⁸ Som jeg vil se nærmere på i ekskursen om vennskapsidealer i antikken, bekrefter forvalterens kriseplan hvor viktig rolle vennskap og sosiale relasjoner spilte i denne kulturen.

Når οἴκος omtales i flertall, kombinert med at det i vers 5-7 kommer frem at forvalteren tar kontakt med flere av sin herres skyldnere, er det trolig en tanke for ham at han med planen sin ser for seg at han kan reise rundt fra hus til hus blant sin herres skyldnere. Om dette er en plan forvalteren tenker å leve på livet ut, kommer ikke frem i teksten, men uansett hvor langt frem i tid han tenker denne planen vil hjelpe ham, vil det hjelpe ham ut av den umiddelbare krisesituasjonen han befinner seg i.²⁴⁹ Forvalteren har innsett at hans plan for fremtiden må ligge utenfor hans nåværende jobb og hjem, og han har funnet en idé som hjelper ham i gang med dette.²⁵⁰ Og forvalteren må tydeligvis handle raskt dersom planen hans kunne lykkes.

Det er verdt å merke seg at det i manuskriptene er litt variasjon i hvem sine hus det refereres til. Det er riktignok ingen saklig forskjell, men både οἴκους αὐτῶν og εαυτῶν blir brukt i manuskripter her. Mens bl.a. \mathfrak{P}^{75} A D L W Θ støtter den foreliggende teksten, har den alternative refleksive formen støtte fra \aleph B N P Ψ . Begge alternativer har altså gode manuskripter til støtte, men forskjellene er mer av stilistisk enn av saklig betydning for forståelsen av teksten, siden det ikke er noen tvil om hvem det saklig sett er snakk om.

Før jeg videre går inn på selve planen forvalteren utfører, skal jeg ta med en ekskurs om vennskapsidealer og sosiale relasjoner i antikken, som gir en bedre forståelse av hvorfor forvalteren velger å sette sin lit til sin herres skyldneres gjestfrihet.

²⁴⁸ Green, *Luke*, 591.

²⁴⁹ Nolland, *Luke*, 2:798.

²⁵⁰ Bock, *Luke*, 2:1329.

E. Ekskurs: Vennskapsidealer i antikken

Vennskap og sosiale relasjoner er et tema som dukker opp flere steder i Det nye testamentet, deriblant i Lignelsen om den urettferdige forvalteren. Hva som definerer slike relasjoner sies det derimot mindre om. For å få en større forståelse av dette, vil jeg her se nærmere på hvilke idealer som gjaldt for vennskap i antikken, siden disse danner en bakgrunnshorisont for vennskapstanken i Det nye testamentet.²⁵¹ Så når jeg nå vil se nærmere på vennskapsidealene i antikkens gresk-romerske samfunn, er det for å få en klarere forståelse av hvorfor forvalteren i Luk 16 satser alle kortene sine på å bygge relasjoner til sin herres skyldnere når han skal sikre fremtiden sin, og hvordan Jesu oppfordring til disiplene om å skaffe seg venner ved den urettferdige mammon passer inn i dette bildet.

Mange fremtredende forfattere i antikken var opptatt av vennskapstemaet, Aristoteles, Seneca og Cicero er blant de mest kjente. I den antikke litteraturen dekker vennskapsbegrepet noe mer enn det man er vant til i vesten i dag, det kunne omhandle både avhengighetsrelasjoner og likeverdige relasjoner, upersonlige allianser og nære personlige vennskap.²⁵² Jeg vil begynne med å se på hvilken plass disse relasjoner hadde, før jeg fortsetter med å se på de ulike typene vennskap som fantes. Deretter vil jeg se hvordan dette kan være av betydning for forståelsen av Lignelsen om den urettferdige forvalteren.

E.1 Relasjonenes sentrale plass i samfunnet

Et fremtredende trekk ved kulturen i det gresk-romerske samfunnet i antikken var at menneskene var mer kollektivistisk enn individualistisk orientert. Malina snakker om det han kaller en "dyadisk" struktur, der man først og fremst ser seg selv i relasjon til andre.²⁵³ Man fikk sin identitet fra gruppetilhørigheten, mer enn av sin egen karakter og

²⁵¹ C. S. Keener, "Friendship," i *DNTB*, 380-388, 380.

²⁵² Keener, "Friendship," 380-381.

²⁵³ Bruce J. Malina, *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology* (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2001), 60-67.

personlighetstype.²⁵⁴ Den enkelte var avhengig av de relasjonene han stod i, både når det gjaldt sosiale og økonomiske henseender. I tillegg var skam og ære sentrale og viktige verdier i disse samfunnene, og er en underliggende faktor i det som har med relasjoner å gjøre.²⁵⁵ Disse to faktorene hang på mange måter sammen, skam og ære var ikke bare individuelle verdier, men grupperelaterte sosiale verdier. Dermed hang ens posisjon i samfunnet i nær grad sammen med de relasjonene man stod i. "Ære" og "makt" ble nærmest sett som synonymmer i disse samfunnene, og hang nært sammen med ressursene man hadde tilgang til.²⁵⁶ Det gjaldt å knytte kontakter med de rette personene eller gruppene for å kunne utnytte de godene som lå i et slikt nettverk.²⁵⁷

Det gresk-romerske samfunn på nytestamentlig tid var preget av sosial stabilitet, men ikke av sosial mobilitet, og det var vanskelig å avansere for dem som hadde nok med å dekke sine daglige behov.²⁵⁸ Det var likevel ikke umulig å stige i gradene i samfunnet, men dette hører likevel til unntakene, og var ikke realistisk for folk flest.²⁵⁹

Mens man i vestlig kultur i det 21. århundre er vant til å skille tydelig mellom den offentlige, profesjonelle rollen på den ene siden, og det personlige livet, med familie og venner, på den andre, var dette annerledes i den romerske samfunnsmodellen. Der fantes det ikke noe tilsvarende skille, og man kan snakke om en *fusjon* mellom det offentlige og det private.²⁶⁰ I det romerske samfunns ideologi var offentlige tjenestemenn, fra kommunal administrasjon og helt opp til keiseren, ikke bare forventet, men *ment* å bruke sin posisjon til å skjenke fordeler til sine venner.²⁶¹ Å anta et tydelig skille mellom private relasjoner og profesjonelle forbindelser blir altså når man ser på antikken upresist, for ikke å si anakronistisk.

²⁵⁴ Torrey Seland, *Paulus i Polis: Paulus' sosiale verden som forståelsesbakgrunn for hans forkynnelse* (Forskningsrapport nr. 34; Volda: Høgskulen i Volda, 1998), 16-17.

²⁵⁵ Seland, *Paulus i Polis*, 18-23.

²⁵⁶ Seland, *Paulus i Polis*, 21; John Davis, *People of the Mediterranean: An Essay in Comparative Social Anthropology* (London: Routledge & Kegan Paul, 1977), 96.

²⁵⁷ Seland, *Paulus i Polis*, 23.

²⁵⁸ Seland, *Paulus i Polis*, 43.

²⁵⁹ Dette skjedde gjerne gjennom militærtjeneste eller gjennom tjeneste for en rik person som kunne forfremme deg (Seland, *Paulus i Polis*, 43).

²⁶⁰ Halvor Moxnes, "Patron-Client Relations and the New Community," i *The Social World of Luke-Acts: Models for Interpretation* (red. Jerome H. Neyrey; Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1991), 241-268, 245.

²⁶¹ Richard P. Saller, *Personal Patronage Under the Early Empire*, (United Kingdom: Cambridge University Press, 1982), 31.

E.2 Ulike typer relasjoner

Det fantes likevel ulike former for sosiale relasjoner i antikken, som likevel alle kunne omtales som "vennskap". Aristoteles baserer en inndeling i ulike typer vennskap på hvordan forholdet mellom de ulike partenes ressurstilgang var. Han skjelnet mellom det som kan kalles "likeverdige" og "ikke-likeverdige" vennskap.²⁶² Også Cicero, som levde det siste århundret før Kristus, skjelnet på lignende måte mellom det han kaller "kjærlighetsvennskap" (*amor*) og "nyttevennskap" (*utilitas*).²⁶³ Det at Cicero også på flere andre områder hadde nokså parallelle oppfatninger med Aristoteles i synet på vennskap, mener blant andre Sandnes tyder på at man har å gjøre med et nokså innarbeidet konsept i antikken.²⁶⁴

Det Aristoteles og Cicero omtaler som likeverdige vennskap eller kjærlighetsvennskap, er det som kanskje minner mest om det man i dagens vestlige samfunn er vant til å omtale som vennskap, mens de ikke-likeverdige vennskapene, eller nyttevennskapene, er det som gjerne omtales som patron-klient-forhold.

E.2.1 Likeverdige vennskap

Som navnet sier er det sentrale momentet i likeverdige vennskap at partenes ressurstilgang og posisjon er noenlunde lik, og at relasjonen er preget av likeverdighet og gjensidighet. Partene hadde samme status og var i besittelse av ekvivalente verdier.²⁶⁵ Ifølge Aristoteles er dette den perfekte formen for vennskap. Han presiserer at slike forhold innebærer å bruke tid sammen, noe som inkluderer bordfelleskap, at man delte ressurser med hverandre, og utførte aktiviteter sammen.²⁶⁶ Cicero legger også vekt på at man brukte tid sammen, inntil den grad at man kunne bli del av samme

²⁶² Aristoteles, *The Nicomachean Ethics* (The World's Classics; overs: David Ross; rev. J. L. Ackrill og J. O. Urmson; Oxford: Oxford University Press, 1980), 192-206.

²⁶³ Karl Olav Sandnes, "I Have Called You Friends," i *The New Testament In Its Hellenistic Context: Proceedings of a Nordic Conferance of New Testament Scholars, held in Skálholt* (Ritröð Guðfræðistofnunar nr. 10; red: Gunnlaugur A. Jónsson; Reykjavík: Guðfræðistofnun, 1996), 95-111, 99-100.

²⁶⁴ Sandnes, "Friends," 99.

²⁶⁵ Green, *Luke*, 593-594.

²⁶⁶ Aristoteles, *Nicomachean Ethics*, 246-247.

husholdning.²⁶⁷ Å dø for ens venn kunne være den ultimate konsekvens eller klimaks ved denne typen vennskap, og har blitt trukket frem som et ideal for vennskap i antikken, både hos Platon, Aristoteles, Seneca, i Joh 15,13, 1 Joh 3,15-16 og hos Lukian.²⁶⁸

At venner deler alle ting med hverandre er noe både Plutark og Aristoteles skriver om,²⁶⁹ og er en kjent tanke både blant filosofer, historikere, biografer, satirikere og andre i antikken.²⁷⁰ Og kanskje kan dette fungere som den beste oppsummeringen av denne formen for relasjoner. Venner brukte altså tid sammen, og delte alt med hverandre – på alle mulige måter.²⁷¹ Dette er idealer som også, i alle fall til en viss grad, preget den andre formen for relasjoner som jeg her vil se på her.

E.2.2 Patron-klient-forhold

Det Aristoteles omtaler som ikke-likeverdige vennskap og Cicero kaller nyttevennskap, kalles gjerne patron-klient-forhold. Selv om det var ubalanse i ressurstilgangen gikk det likevel an for to parter å stå i en relasjon, og i slike forhold kunne partene bli omtalt som "større" og "mindre" venner. Termen "venner" ble altså brukt også i slike relasjoner,²⁷² antagelig for å spare disse "mindre vennene" fra den sosiale skammen det kunne medføre å bli stemplet som "klienter".²⁷³ Man kan altså ha med patron-klient-relasjoner å gjøre selv om de ikke ble kalt dette eksplisitt.²⁷⁴ Til tross for ulikheten i ressurstilgang, var likevel et forhold mellom patron og klient basert på et slags likeverdig utbytte av varer eller tjenester. Mens klienten hadde størst økonomisk gevinst, fikk patronen den større delen av ære.²⁷⁵

²⁶⁷ Sandnes, "Friends," 100.

²⁶⁸ Sandnes, "Friends," 100-101.

²⁶⁹ Aristoteles, *Nicomachean Ethics*, 224, 235, 238-241

²⁷⁰ Keener, "Friendship," 283.

²⁷¹ Sandnes, "Friends," 101.

²⁷² Keener, "Friendship," 281-282.

²⁷³ Green, *Luke*, 593-594.

²⁷⁴ Saller, *Personal Patronage*, 7.

²⁷⁵ Aristoteles, *Nicomachean Ethics*, 218-219; Sandnes, "Friends," 98.

Patron-klient-forholdet er altså et asymmetrisk forhold, bygget på et sterkt element av ulikhet og maktforskjell.²⁷⁶ Den ene parten, *patronen*, har adgang til ressurser som ikke umiddelbart er tilgjengelig for alle, mens den andre parten, *klienten*, får nytte av dette. Patronen bygger seg på sin side et nettverk han kan kalle på dersom han trenger hjelp. Klienten i en slik relasjon skulle gi patronen ære, og var forpliktet til stille opp for ham dersom han ønsket det.²⁷⁷ Skulle en rik man miste hjemmet sitt, for eksempel i brann, fikk han hjelp med gjenoppbyggingen, og å skaffe seg et sted å bo.²⁷⁸

Disse strukturene var uoffisielle strukturer som fantes side om side med de offisielle strukturene i samfunnet ellers, og var svært utbredt i antikken.²⁷⁹ Slike relasjoner var bindende og langvarige, og varte ideelt sett livet ut. Det var et sterkt element av solidaritet i disse relasjonene, knyttet til personlig ære og plikter.²⁸⁰ Et patron-klient-forhold ble gjerne innledet ved at en gave eller selskapsinvitasjon blir gitt. Ved å akseptere dette, aksepterte mottakeren det forholdet den andre ville opprette, og han forpliktet seg til å utføre gjenytelser senere. Dette var underforstått hos begge parter.²⁸¹

Seland nevner *gjestfrihet* som en institusjon som kan belyses ut fra patron-klient-forhold, og i tillegg ut fra de sosiale verdiene skam og ære.²⁸² Cicero var opptatt av at gjengjeldelse var et viktig ideal i et vennskap, og sa at "to fail to requite one [en god handling] is not allowable to a good man."²⁸³ Også Seneca vektla dette med gjengjeldelse, og skriver: "Homicides, tyrants, thieves, (...), and traitors there always will be; but worse than all these is the crime of ingratitude".²⁸⁴

Selv om dette altså var uoffisielle strukturer, fikk samfunn preget av patron-klient-relasjoner en pyramidal oppbygging, der keiseren stod øverst og fungerte som en patron

²⁷⁶ Moxnes, "Patron-Client Relations," 248.

²⁷⁷ Seland, *Paulus i Polis*, 24.

²⁷⁸ Juvenal, *Satires* (oversatt av Charles Badham, London: Harper & Brothers Publishers, 1855, http://books.google.no/books?id=_fsZAQAAMAAJ&dq=juvenal+satire&pg=PR3&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false), 49; Peter Garnsey og Richard Saller, *The Roman Empire: Economy, Society and Culture* (Berkeley: University of California Press, 1987), 155.

²⁷⁹ Seland, *Paulus i Polis*, 24.

²⁸⁰ Moxnes, "Patron-Client Relations," 248.

²⁸¹ Seland, *Paulus i Polis*, 23.

²⁸² Seland, *Paulus i Polis*, 24.

²⁸³ Marcus Tullius Cicero, *De Officiis* (oversatt av Walter Miller, London: William Heinemann Ltd, 1813, archive.org/details/deofficiiswithen00ciceuoft), 53.

²⁸⁴ Lucius Annasus Seneca, *Moral Essays: De Beneficiis*. (Vol. III, oversatt av John W. Basore, London: W. Heinemann, 1935, stoics.com/seneca_essays_book_3.html), I. x. 2-5.

for sine embetsmenn. Disse igjen knyttet patron-klient-kontakter med lavere embetsmenn, som igjen kunne knytte seg kontakter med lavere status. Patron-klient-forhold preget dermed alle deler av samfunnet, både sosialt-vertikalt og geografisk-horisontalt.²⁸⁵

Av og til kunne det være nødvendig med en *mekler*, som fungerte som en mellommann mellom patron og klienter.²⁸⁶ Dette kunne enten være av praktiske hensyn, der en patron ikke selv hadde kapasitet til å ha kontakt med alle som på en eller annen måte var hans klienter, eller fordi det var for stor sosial avstand mellom partene.²⁸⁷ Denne meklere fikk en sentral rolle, og ble en viktig person, og kunne igjen ha egne klienter. Han ble dermed selv en patron med egne klienter, samtidig som han fungerte som en mellommann mellom disse og en annen patron, som stod over ham selv i status.²⁸⁸

E.3 Patron-klient-forhold i Luk

Slike relasjoner som jeg her har beskrevet, finner man også i Luk. De sosiale strukturene i Luk er komplekse, og består av et stort sett med sosiale forhold.²⁸⁹ Jeg vil kort nevne noen tekster i Luk, der disse strukturene er tydelige.

(i) Luk 7,1-10: Her kommer et patron-klient-forhold tydelig til uttrykk, når en offiser i Kapernaum sender noen av jødernes eldste til Jesus for å be ham komme og helbrede tjeneren hans. Disse forteller Jesus at denne offiser er verd hjelpen, siden han elsker deres folk, og har bygget synagogen for dem. Gjennom dette anser de ham som en patron, og gjør ham nå en gjentjeneste når de hjelper ham med å kontakte Jesus. Offiseren sender så en ny gruppe med venner til Jesus som kommer med ytterligere informasjon som viser at offiseren har en slags mellommannrolle i et større patron-

²⁸⁵ Seland, *Paulus i Polis*, 24. Det finnes også eksempler der en person kunne virke som patron for en større gruppe eller en hel by. Moxnes skriver mer om denne typen relasjoner ("Patron-Client Relations," 245-246), og nevner bl.a. at Dio Chrysostomos stod i en slik relasjon til byen Prusa i Lille-Asia.

²⁸⁶ Moxnes, "Patron-Client Relations," 244-245, 248-249; Seland, *Paulus i Polis*, 24.

²⁸⁷ Seland, *Paulus i Polis*, 24.

²⁸⁸ Seland, *Paulus i Polis*, 24. Dio Chrysostomos virker å være i en slik posisjon, der han i tillegg til å være patron for byen sin, samtidig var en mellommann mellom byen og ulike keisere. (Moxnes, "Patron-Client Relations," 245-246.)

²⁸⁹ Moxnes, "Patron-Client Relations," 250.

klient-nettverk. Han står selv under myndighet, men har også mennesker under seg, som fungerer som hans klienter.

(ii) Luk 12,42-46: Jesus forteller Lignelsen om den tro og kloke forvalteren, som herren setter over sitt husfolk. Man ser en struktur der denne forvalteren får en rolle som mellommann, der han står over det øvrige tjenestefolket, men fortsatt står under sin herre.

(iii) Luk 19,11-27: Jesus forteller lignelsen om en mann av høy ætt, som skulle bli konge, og som satte tjenerne sine til å herske over ulike byer. De økte dermed sin status, når de nå var blitt mellommenn mellom denne mannen og de ulike byene. De er riktignok klienter for denne mannen, men ikke slaver, og de blir igjen patroner for byene de blir satt over.²⁹⁰

Ut fra disse eksemplene ser man at et slikt patron-klient-system som preget antikken også blir beskrevet i Luk, og er en del av den verdenen som fremstilles der. Dette kan igjen gi hjelp til å forstå noen aspekter ved Lignelsen om den urettferdige forvalteren, både om forvalterens posisjon og bakgrunnen for hans handlinger.

E.3.1 Forvalteren i Luk 16,1-8a

Et fjerde eksempel på at patron-klient-systemene som preget antikken også blir synlig i Luk, er i Lignelsen om den urettferdige forvalteren, der man ser relasjonene mellom de tre aktørene herren, forvalteren og herrens skyldnere. Forvalteren har en rolle som mellommann mellom herren sin og disse skyldnerne. I krisesituasjonen han står overfor, bruker han posisjonen sin som mellommann til å opprette sine egne patron-klientforhold med sin herres skyldnere. Han stod uten venner, og kom til å mangle elementære ting. Gjennom initiativet til å redusere gjelden deres, ligger det underforstått at dette er en invitasjon til et patron-klientforhold. Skyldnerne fikk en økonomisk gevinst ved opprettelsen av denne relasjonen, men forpliktet seg samtidig til å stille opp for forvalteren, dersom han skulle behøve det. Gjestfrihet og gjengjeldelse

²⁹⁰ Moxnes, "Patron-Client Relations," 253.

var som nevnt viktige sider i slike relasjoner i antikken, enten det gjaldt likeverdige eller ikke-likeverdige vennskap. Og forvalteren sikrer seg disse skyldnernes gjestfrihet når han nå nærmer seg en ny tilværelse, der han er avhengig av at noen tar seg av ham.²⁹¹ Makten som ligger i posisjonen hans ble dermed overført på en måte som gjør ham mer selvstendig i forhold til herren sin. Han benyttet seg av det eksisterende systemet som fantes, for å løse krisen som nærmet seg. Dette var en så klok manøver at hans herre roste ham for hans klokskap.

E.3.2 Disiplene skal skaffe seg venner i Luk 16,9

Jeg vil avslutte denne ekskursen med kort å nevne et moment i forbindelse med Jesu oppfordring til disiplene i anvendelsen av lignelsesfortellingen i vers 9. I Luk-Acta utfordret og utvidet Jesus det vennskapskonseptet som fantes i samtiden, som jeg har beskrevet over. Han gjorde det til et nytt vennskapsideal å behandle ikke-likeverdige venner som om de var likeverdige venner,²⁹² noe han tydeliggjorde både ved at han spiste med dem, brukte tid med dem og, som den ultimate vennskapshandling, døde for dem.²⁹³ Dette passer inn i Luk-Actas tema om å krysse sosiale, kulturelle og etniske grenser.²⁹⁴ Og et eksempel på dette finner man altså i Luk 16,9. Når Jesus formaner disiplene sine til å bruke den urettferdige mammon for å skaffe seg venner, ber han dem behandle noen som antagelig i utgangspunktet stod under dem på samfunnsstigen som likeverdige venner, og uten å forvente å få noe igjen for det i denne tiden.²⁹⁵ Dette blir antagelig særlig aktuelt for Lukas' leserkrets, dersom man antar at mange av disse befant seg høyt i det sosiale samfunnhierarkiet, som jeg tidligere har nevnt.

²⁹¹ Moxnes, "Patron-Client Relations," 253.

²⁹² Sandnes, Karl Olav, *A New Family: Conversion and Ecclesiology in the Early Church with Cross-Cultural Comparisons* (SIGC 91; Bern: Peter Lang Inc., 1994), 182; Sandnes, "Friends," 103.

²⁹³ Sandnes, "Friends," 102.

²⁹⁴ Sandnes, "Friends," 104.

²⁹⁵ Jeg vil ikke her gå nærmere inn på dette, men vil anbefale Sandnes, "Friends," 101-104 for mer utfyllende innføring i dette temaet.

4.4 Forvalteren utfører planen (vers 5-7)

καὶ προσκαλεσάμενος ἕνα ἕκαστον τῶν χρεοφειλετῶν τοῦ κυρίου ἑαυτοῦ ἔλεγεν τῷ πρώτῳ· πόσον ὀφείλεις τῷ κυρίῳ μου; ὁ δὲ εἶπεν· ἑκατὸν βάρτους ἐλαίου. ὁ δὲ εἶπεν αὐτῷ· δέξαι σου τὰ γράμματα καὶ καθίσας ταχέως γράψον πενήκοντα. ἔπειτα ἑτέρῳ εἶπεν· σὺ δὲ πόσον ὀφείλεις; ὁ δὲ εἶπεν· ἑκατὸν κόρους σίτου. λέγει αὐτῷ· δέξαι σου τὰ γράμματα καὶ γράψον ὀγδοήκοντα.

Han kalte så til seg hver enkelt av sin herres skyldnere. Til den første sa han: Hvor mye skylder du min herre? Han sa: Hundre fat olje. Da sa han til ham: Her har du gjeldsbrevet ditt. Sett deg nå ned, skynd deg og skriv femti! Deretter sa han til en annen: Og du, hvor mye skylder du? Han sa: Hundre tønner hvete. Han sier til ham: Ta gjeldsbrevet ditt og skriv åtti!

Forvalterens indre monolog avsluttet uten at forvalteren avslørte planen sin. Alt tilhørerne fikk vite, var at han hadde funnet ut hva han ville gjøre, og at dette skulle sikre at forvalteren ble tatt imot i noens hus.

Fra vers 5 skjer det nå en endring i stilen. Forvalterens indre monolog er over, og han går nå over til handling idet planen settes ut i live. Jesus introduserer også noen nye karakterer i lignelsen, nemlig herrens skyldnere. Uten videre forklaring går forvalteren i gang med utførelsen av planen, og det er altså gjennom dette tilhørerne får innblikk i planens natur.

Disse versene er interessante av flere grunner. For det første er det selvsagt interessant å finne ut hva forvalterens plan går ut på. Men i tillegg er dette noen vers som har blitt viet stor oppmerksomhet i forskningen, til tross for at de virker nokså enkle å forstå når man leser dem. Men paradokset som ligger i forholdet mellom handlingene til forvalteren i denne delen av teksten og rosen han får for dem av herren i vers 8 gjør at de har blitt viet stor oppmerksomhet, og gjerne blir regnet som lignelsens største crux, som vist i gjennomgangen av forskningshistorien til lignelsen. Jeg vil komme nærmere tilbake til løsningsforslagene på dette cruxet når jeg kommer til denne rosen i vers 8, siden det er den som er utgangspunkt for at fortolkere har hatt behov for å forklare

forvalterens handlinger som ærlige og rettferdige. Jeg tror for øvrig ingen fortolkere ville gjort noe forsøk på å forklare forvalterens handlinger som ærlige og rettferdige, dersom det ikke hadde vært for rosen han mottar i vers 8a.

For vers 5-7 virker for så vidt nokså enkle å forstå. Tilsynelatende reduserer forvalteren gjelden skyldnerne har til herren, noe som medfører et økonomisk tap for herren, forvalteren får umiddelbart ingen økonomisk gevinst av gjeldsreduksjonen, men hans herres skyldnerne havner i en takknemlighetsgjeld til ham. Dette kan han senere benytte seg av, ved å be skyldnerne ta imot seg i sine hus nå når han snart står på bar bakke, slik det uttrykte målet hans i vers 4 legger opp til. Men slik er det ikke alle som vil lese disse versene, og dette, noe som har sammenheng med rosen herren gir forvalteren i vers 8.

Og som en introduksjon til gjennomføringen av forvalterens plan blir altså en ny gruppe introdusert, nemlig den rike mannens skyldnere, som blir den viktige brikken i forvalterens plan.

4.4.1 Skyldnerne

Det første trinnet i forvalterens plan er å kalle til seg hans herres skyldnere, og to av disse skyldnerne nevnes eksplisitt. Antagelig bør disse to skyldnerne anses som representative for en større gruppe av den rike mannens skyldnere, og man kan anta at flere skyldnere fikk en tilsvarende behandling, et stilistisk trekk jeg tidligere har nevnt ikke er uvanlig i lignelsene. Når Lukas bruker uttrykket ἕνα ἕκαστον foreslår BAGD oversettelsen "*every single one*", og utelukker samtidig muligheten for at det kun kan være snakk om de to som blir nevnt i fortsettelsen.²⁹⁶ Dette mener også et stort flertall av forskere om dette spørsmålet.²⁹⁷ Jeg mener "hver enkelt" blir den mest treffende oversettelsen, slik det også blir oversatt i NO2011 og NB88.

²⁹⁶ BAGD, 236. Metzger legger til at dersom det hadde vært meningen å vise at det kun var to, ville Lukas heller brukt andre uttrykk. (Metzger, *Consumption*, 116-117).

²⁹⁷ Se bl.a. Jülicher, *Gleichnisreden*, 2:500; Joachim Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums: Redaktion und Tradition im Nicht-Markusstoff des dritten Evangeliums* (KEK; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980), 256; Metzger, *Consumption*, 117; Fitzmyer, *Luke*, 2:1100; Kloppenborg, "Dishonoured Master," 490; Nolland, *Luke*, 2:798; Marshall, *Luke*, 618; Hultgren, *Parables*, 150; Green, *Luke*, 592.

Andre oversettere har ment at dette uttrykket har et aspekt ved seg, som forsøker å si at forvalteren kalte på skyldnerne én etter én, slik det ble oversatt i N078/85.²⁹⁸ Forskere som vil oversette slik har gjerne vektlagt at hver enkelt av skyldnere fikk gjelden sin redusert i hemmelighet for de andre. Andre har tolket det slik at alle disse skyldnerne ble samlet på ett og samme sted, før forvalteren gikk fra person til person og reduserte gjelden deres foran alle de andre, slik at alle fikk vite om alle gjeldsreduksjonene.²⁹⁹ Jeg vil ikke her gå nærmere inn på hvordan forvalteren møtte skyldnerne rent praktisk, siden dette er av minimal betydning for forståelsen av lignelsen.³⁰⁰

Hva slags skyldnere man her har med å gjøre er et spørsmål fortolkerne er uenige om. De kan ha vært leietagere eller de kan ha vært kjøpmenn.³⁰¹ Fortolkere som antar at de er *leietagere* antar i korte trekk at skyldnerne lever på den rike mannens eiendom, og betaler en avtalt del av avlingene som leie til den rike mannen.³⁰² Denne forklaringen virker plausibel gitt forvalterens posisjon, og at beløpene på gjeldsbrevene er angitt i naturvarer, nemlig olje og hvete.³⁰³ De som anser skyldnerne som *kjøpmenn* antar at disse har mottatt goder fra eiendommen på kreditt, og har gitt gjeldsbrev med sin egen håndskrift til forvalteren.³⁰⁴ Begrunnelser for en slik tolkning er at skyldnerne kan skrive, noe fortolkerne ikke antar at leietagere kunne.³⁰⁵ I tillegg er gjeldsbeløpene høyere enn det man kunne anta at en leietager ville hatt.³⁰⁶ Selv om slike diskusjoner med tanke på bakgrunnen for denne lignelsen er spennende, har nok Jülicher rett når ha sier at denne debatten "*ist recht überflüssig*".³⁰⁷ Selv om det virker mest sannsynlig at

²⁹⁸ Se f.eks. RSV og NEB, som oversetter uttrykket med "*one by one*".

²⁹⁹ Ireland (*Stewardship*, 53) nevner Goebel som eneste talsmann for en slik lesning. I tillegg til ham bør også Metzger nevnes. Han mener spørsmålet til den andre skyldneren blir stilt på en måte som viser at forvalteren ganske enkelt snudde seg bort til den neste i rekken, som har hørt det forrige spørsmålet allerede (*Metzger, Consumption*, 116-117).

³⁰⁰ Dette kan sies å være ulike vektlegginger ved uttrykket, som ikke nødvendigvis behøver å være gjensidig ekskluderende. (Ireland, *Stewardship*, 53.) Kanskje kunne forvalteren bli enda mer populær hvis alle visste om hvor mange gjeldsreduksjoner han hadde utført, men på den annen side kunne skyldnerne kanskje føle et mer personlig ansvar overfor forvalteren senere, dersom de ikke hadde visst at han hadde redusert gjelden for alle de andre også. Men dette blir fort psykologisering av lignelsen, og er unødvendig for å forstå teksten.

³⁰¹ Ireland, *Stewardship*, 53.

³⁰² Bl.a. Bailey (*Poet*, 92), Ireland (*Stewardship*, 54), Krämer (*Rätsel*, 45). Ireland nevner i tillegg Fonck, Nägelsbach og A. Wright (Ireland, *Stewardship*, 53).

³⁰³ Ireland, *Stewardship*, 53.

³⁰⁴ Bl.a. Marshall (*Luke*, 618) og Godet (*Luke*, 2:163) mener dette, og Ireland nevner også Goebel, Smith og Weiss i denne sammenhengen (*Stewardship*, 53).

³⁰⁵ Creed J. M., *The Gospel According to St. Luke* (London: Macmillan), 204.

³⁰⁶ Ireland, *Stewardship*, 54.

³⁰⁷ Jülicher, *Gleichnisreden Jesu*, 2:500.

skyldnerne er leietagere, spiller utfallet av denne diskusjonen en meget liten rolle for forståelsen av lignelsen.³⁰⁸

Et interessant spørsmål som har blitt stilt angående disse skyldnerne er om man egentlig bør anse dem som medskyldige i handlingene som blir gjennomført. Både Metzger, Porter og Said mener skyldnerne må forstås slik,³⁰⁹ siden de ikke reagerte verken på forvalterens hastverk eller stusset over de plutselige gjeldsreduksjonene de ble tilbudt. Tvert imot stiller de ingen spørsmål, og skriver under på reduksjonene tilsynelatende uten å nøle.³¹⁰ Dette virker likevel å være et blindspor, og jeg vil derfor ikke gi denne tanken noen tilslutning her. Tvert imot vil jeg anta at skyldnerne ikke har hatt noen grunn til å anta at reduksjonene ikke er godkjent av utleieren. Dette gir også forvalteren dem grunn til å tro, når han fortsatt omtaler den rike mannen som "ὁ κύριος μου".

Forholdet mellom utleier og leietagere var dessuten ganske nære i antikken, noe som gjerne gjorde seg gjeldende ved at leietagerne ønsket det beste for utleieren sin. Når en ond leietager skulle beskrives, kunne dette gjøres ved å beskrive en som ikke brydde seg om sin utleier.³¹¹ Bailey legger til at skyldnerne neppe ville tatt sjansen på å bli med på noe de kunne anta ville ødelegge deres forhold til utleieren, siden de da kunne risikere å bli nektet å leie senere. Forholdet til utleieren var viktig for dem både økonomisk og sosialt.³¹²

Det som derimot kan antas er at disse leietagerne selv var ganske rike og betydningsfulle mennesker, noe som bekreftes av de høye beløpene som står i gjeldsbrevene deres.

³⁰⁸ Også Derrett mener denne diskusjonen er unødvendig, og som svar til ett av mange forslag i debatten skriver han: "This is a better approach: it does not matter." (Derrett, *Law*, 67).

³⁰⁹ Metzger, *Consumption*, 117-118; Porter, "Irony," 143; Bailey, *Poet*, 99-100.

³¹⁰ Metzger, *Consumption*, 117-118.

³¹¹ Asher Feldman, *The Parables and Similes of the Rabbies: Agricultural and Pastoral* (2. utg.; Cambridge: University Press, 1927), 239-240.

³¹² Bailey, *Poet*, 99.

4.4.2 Gjeldsbrevene og -reduksjonene

Selv om ὁ γράμμα her forekommer i flertallsformen τὸ γράμματα, er dette den vanligste skrivemåten også når det er snakk om ett dokument.³¹³ Noen manuskripter vil riktignok ha entallsformen το γράμμα, men den foreliggende flertallsformen har også god støtte. Denne forskjellen er uansett uten reell saklig betydning, siden det har liten betydning om den enkelte skyldneren har ett eller flere gjeldsbrev. Men det er verdt å merke seg at også den alternative teksten her har betydelige manuskripter til støtte for seg.³¹⁴

Disse gjeldsbrevene er tydeligvis i forvalterens besittelse, siden han kan overrekke dem til skyldnerne. Blant andre Nolland og Hultgren mener gjeldsbrevene må være skrevet med skyldnernes egen håndskrift, siden det er de som må skrive endringene.³¹⁵ Dette er godt mulig, men om så ikke hadde vært tilfelle, og forvalteren *kunne* gjort endringene selv, ville poenget hans forsvunnet hvis han gjorde det, i og med at målet hans var at disse skyldnerne skulle forstå at det var *han personlig* som var ansvarlig for endringene som ble gjennomført. Dersom skyldnerne ikke forstod dette, ville gjeldsreduksjonene vært meningsløse, for da ville ikke skyldnerne havnet i takknemlighetsgjeld til ham.

Bock mener også at det er dette som er motivasjonen til forvalteren også, når han spør skyldnerne hvor mye de skylder hans herre. Han mener både skyldnerne og forvalteren kjente til beløpene fra før, men at forvalteren ber dem erklære hvor mye de skylder på nytt, slik at de med dette friskt i minne vil sette større pris på gjeldsreduksjonene. Han mener spørsmålet er helt unødvendig bortsett fra denne psykologiske verdien det fører med seg.³¹⁶ Og det er som sagt et avgjørende mål for forvalteren at skyldnerne skal være så takknemlige som mulig for den gjeldsreduksjonen han gir dem. Når det gjelder disse detaljspørsmålene, må man selvsagt heller ikke glemme at dette er en lignelsesfortelling, fortalt for tilhørere og at dette like gjerne kan være et narrativt trekk, der spørsmålet blir stilt for *tilhørernes skyld*.³¹⁷

³¹³ BAGD, 165.

³¹⁴ Når den samme prosessen gjentas når forvalteren møter den andre skyldneren i vers 7, gjelder akkurat det samme som her i vers 6, og de samme manuskriptene som har entallsformen το γράμμα i vers 6, har det også i vers 7.

³¹⁵ Nolland, *Luke*, 2:798; Hultgren, *Parables*, 151.

³¹⁶ Bock, *Luke*, 2:1329.

³¹⁷ Hultgren, *Parables*, 150.

Når forvalteren så etter tur spør hvor mye de to skyldnerne skylder, får han svarene angitt i landbruksvarer, nemlig olivenolje og hvete. Den ene skylder ἑκατὸν βάτους ἐλαίου mens den andre skylder τὸν κόρους σίτου.³¹⁸ Det har vært vanlig å oversette dette med "hundre fat olje" og "hundre tønner hvete", og jeg mener denne oversettelsen er å foretrekke, og slutter meg til dette.³¹⁹

Det første beløpet, som er målt i olivenolje, er angitt å være på 100 βάτος. Måleenheten βάτος er et låneord fra hebraisk, נָבָה, og Josefus anslår at dette er det samme som 72 sextarii,³²⁰ noe som medfører at 100 βάτος rommer omtrent 4 000 liter.³²¹ En slik mengde olivenolje må være resultatet av produksjonen fra en betydelig olivenlund,³²² en mengde man kunne få fra omtrent 150 oliventrær.³²³ Verdien av denne gjelden skal ha vært på omkring 1000 dinarer,³²⁴ altså rundt tre årslønner for en normal arbeider.³²⁵ Den andre skyldneren sier at gjelden hans er på 100 κόρος hvete. κόρος er en måleenhet som gjerne ble brukt om korn, og 1 κόρος tilsvarer omtrent 393 liter.³²⁶ Man forstår dermed at 100 κόρος har en veldig stor verdi, og at denne skyldnerens gjeld er enda større enn den første skyldnerens. Den er angitt i hvete, og mengden tilsvarer produksjonen fra et område på omtrent hundre dekar.³²⁷ Dette er 20-25 ganger større enn en normal familiegård,³²⁸ og nok til å kunne mette 150 mennesker i ett år.³²⁹ Verdien av denne hveten er på omtrent 2 500 dinarer,³³⁰ eller omtrent syv og et halvt års lønn for en normal arbeider.³³¹

³¹⁸ Det er verdt å merke seg at disse beløpene er identiske med beløp oppgitt i Esra 7,21-24.

³¹⁹ NO78/85, NB88 og NO2011 oversetter alle slik. I NO30 oversettes βάτος med "anker".

³²⁰ Favius Josephus, *Antiquitates Judaicae* (Ed. B. Niese; perseus.tufts.edu); BAGD, 137.

³²¹ Green, *Luke*, 592. Dette er tilsvarende 800-900 gallons, som er angitt bl.a. i BAGD 137; Nolland, *Luke*, 2:799; Snodgrass, *Stories*, 406. Marshall mener også dette er en korrekt utregning, men legger til at det er vanskelig å vite sikkert. Se drøfting av dette hos Marshall, *Luke*, 618-619.

³²² Green, *Luke*, 592.

³²³ Snodgrass, *Stories*, 406.

³²⁴ Jeremias, *Parables*, 181.

³²⁵ Snodgrass, *Stories*, 406.

³²⁶ BAGD, 444-445.

³²⁷ Simon J. Kistemaker, *The Parables: Understanding the Stories Jesus Told* (Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 2002), 190; Jeremias, *Parables*, 181.

³²⁸ Kloppenborg, "Dishonoured Master," 482; Green, *Luke*, 592.

³²⁹ Snodgrass, *Stories*, 406.

³³⁰ Jeremias, *Parables*, 181.

³³¹ Snodgrass, *Stories*, 406. For mer info om disse beløpene henviser jeg til Kistemaker, *Parables*, 189-190 og Jeremias, *Parables*, 181, med henvisningene deres.

Beløpene på disse gjeldsbrevene er altså meget høye,³³² noe som bekrefter omtalen av den rike mannen nettopp som *rik*, og han eier tydeligvis store landområder. Og dette inntrykket styrkes ytterligere, dersom man antar at disse to skyldnerne kun er to av mange som står i gjeld til ham. Skyldnerne selv kan også antas å være velstående mennesker, siden de handler med så store beløp.³³³

Etter at skyldnerne har blitt tilkalt og har besvart spørsmålet om størrelsen på gjelden sin, ber forvalteren dem om å endre beløpene som står på gjeldsbrevene. Dette er kjernen i planen hans, det som vil sikre ham at skyldnerne havner i takknemlighetsgjeld til ham. Den første av skyldnerne blir bedt om å skrive 50 i stedet for 100 βάρτος olje, mens den andre blir bedt om å redusere fra 100 til 80 κόπος hvete. Dette blir altså en reduksjon på henholdsvis 50 % og 20 %, og som er betydelige verdier.

Vi stusser kanskje litt over at reduksjonene ikke er identiske i de to tilfellene, og det har blitt gitt noen forslag til hvorfor det er slik. Derrett og Kistemaker er blant dem som forsøker å koble dette til at *rentesatsene* på lån varierte for de to ulike varene siden risikoen var større rundt produksjonen av olivenolje enn hvete.³³⁴ Dette henger sammen med deres helhetsforståelse av lignelsen, som vist tidligere, og at det er disse rentene som slettes fra gjeldsbrevene, en tanke jeg snart skal vurdere litt nærmere. Jeremias observerer at verdien av de to gjeldsreduksjonene er omtrent like store, og at begge skyldnerne får redusert gjelden med noe som tilsvarer 500 dinarer.³³⁵ Plummer foreslår derimot at gjeldsreduksjonene er tilfeldige, og at ulikheten i reduksjonene bekrefter forvalterens vilkårlige og skruppelløse omgang med sin herres eiendom.³³⁶ Uansett hva man lander på av forklaring til dette, spiller det liten rolle, og kanskje kan det heller antas at ulikhetene i reduksjonene kun er stilistiske trekk, uten noen bestemt betydning,³³⁷ og det uansett ikke avgjørende for forståelsen i lignelsen. Det som er av betydning, er at gjeldsreduksjonene er av en så omfattende karakter at skyldnerne ved å gå med på reduksjonene har satt seg selv i takknemlighetsgjeld til forvalteren.

³³² Snodgrass, *Stories*, 406; Green, *Luke*, 591-592.

³³³ Ireland, *Stewardship*, 54; Bailey, *Poet*, 99.

³³⁴ Derrett, *Law*, 71; Kistemaker, *Parables*, 189.

³³⁵ Jeremias, *Parables*, 181.

³³⁶ Plummer, *Luke*, 383; Ireland, *Stewardship*, 54.

³³⁷ Ireland, *Stewardship*, 54.

Som jeg viste i ekskursen om vennskapsidealer i antikken oppretter forvalteren med dette sine egne patron-klient-forhold til sin herres skyldnere, og dette impliserer at de må stille opp for ham dersom han skulle ha behov for det. Forvalteren blir med denne gjeldsreduksjonen deres velgjører, og kan på sin side forvente at de betaler dette tilbake til ham i form av gjestfrihet i sine hjem.³³⁸ Selv om det ikke er forvalteren selv som rammes økonomisk av disse gjeldsreduksjonene, kan man anta at han gjør det tydelig overfor skyldnerne at det er han som fortjener takken for handlingene.³³⁹ Det er han som har gjennomført dem i henhold til sin posisjon som den rike mannens forvalter, der det er hans oppgave å behandle slike saker. Dette medfører også at endringene som blir gjort er bindende, i og med at forvalteren fortsatt innehar denne stillingen,³⁴⁰ frem til han får levert regnskapet til sin herre. Så en liten stund til opererer forvalteren altså med en slik autonomi at endringene blir stående, uten at den rike mannen kunne gå tilbake på dette, i og med at agenten hans hadde gjort endringene mens han fortsatt var i sin posisjon.³⁴¹

Men i og med at det var begrenset med tid måtte disse endringene skje ταχέως, Hastverket som ligger i dette er en detalj som er viktig for fortellingen. Forvalteren måtte handle raskt, før han skulle overrekke regnskapet til sin herre, og faren var også der for at skyldnerne skulle få høre at han var i ferd med å bli oppsagt.³⁴²

Både ¶⁷⁵ ἔ B 1424 *pc e* vil riktignok her endre ordstillingen, og bytte plass på de to ordene ταχέως γράψον fra den foreliggende teksten. Og selv om det er sterke manuskripter som støtter den alternative variasjonen, forandrer ikke dette innholdet eller forståelsen av teksten på noen måte.

Forvalteren har med dette utført den planen han hadde lagt i vers 4, og handlet på en slik måte at hans herres skyldnere vil ta imot ham i sine hus når han blir avsatt. Bortimot alle fortolkere antar at forvalteren faktisk lyktes i å oppnå det målet han hadde satt seg med gjennomføringen av planen, og at han dermed kunne se frem til å høste

³³⁸ Green, *Luke*, 592-593.

³³⁹ Bretscher, "Unjust Steward," 758.

³⁴⁰ Green, *Luke*, 592.

³⁴¹ Thébert, "Slave," 157-158.

³⁴² Hultgren, *Parables*, 151; Bailey, *Poet*, 98-100.

fruktene av dette når han snart skulle bli avsatt. Det eneste unntaket fra dette virker å være hos fortolkere som antar at forvalteren blir gjeninnsatt i sin stilling av den rike mannen, på grunn av klokskapen han viste, og følgelig ikke har behov for en slik gjestfrihet.³⁴³ I alle andre tilfeller er det antatt at rosen som blir gitt i vers 8, enten den er ment oppriktig eller ironisk, er en tydelig indikasjon på at planen til forvalteren hadde lyktes. Dersom man ikke kunne antatt at planen var vellykket, ville lignelsen miste det meste av effekten sin.³⁴⁴

For å oppsummere det viktigste i vers 5-7, beskriver den altså utførelsen av planen forvalteren la i vers 4. Målet hans var å bli tatt imot av sin herres skyldnere når han ble avsatt fra stillingen sin, og dermed sikre fremtiden sin. Dette gjorde han ved å kalle hver enkelt av dem til seg, og la dem redusere summene på gjeldsbrevene sine betraktelig. Gjennom å redusere disse beløpene dannet forvalteren selv et patron-klient-forhold til disse skyldnerne, relasjoner han kunne benytte seg av når han selv snart trengte noen til å ta seg av seg.

Versene som har blitt omhandlet til nå, er altså den delen av teksten som alle fortolkere er enige om er en del av lignelsesfortellingen. Meningene er derimot litt mer delte når man kommer til vers 8.

4.5 Herren roste forvalteren for hans klokskap (vers 8a)

καὶ ἐπῆνεσεν ὁ κύριος τὸν οἰκονόμον τῆς ἀδικίας ὅτι φρονίμως ἐποίησεν

Herren roste den urettferdige forvalteren fordi han hadde skikket seg klokt.

Krämer kaller vers 8 et "berg av vanskeligheter",³⁴⁵ og Bock går enda lenger når han sier om verset at det er "perhaps the most difficult verse in the entire Gospel".³⁴⁶ Hvordan man leser vers 8 og 9, avgjør i stor grad hvordan man forstår lignelsen. Jeg vil begynne

³⁴³ Ireland (*Stewardship*, 55) nevner at Coutts, Pautrel, Oosterzee og Wiesen går inn for et slikt standpunkt.

³⁴⁴ Ireland, *Stewardship*, 55.

³⁴⁵ Krämer, *Rätsel*, 237.

³⁴⁶ Bock, *Luke*, 2:1340.

med å se på vers 8a. Her er den rike mannen fra vers 1-2 tilbake, han har funnet ut hva forvalteren hans har gjort, og han gir ham ros. Det er her særlig to store spørsmål som dukker opp, og som styrer hvordan man forstår hele lignelsesfortellingen, og hvordan man gir den en logisk sammenheng.

Det første av disse spørsmålene er hvor lignelsen slutter. Skal "καὶ ἐπήνεσεν ὁ κύριος τὸν οἰκονόμον τῆς ἀδικίας ὅτι φρονίμως ἐποίησεν" leses som en avslutning på lignelsesfortellingen, eller slutter denne med vers 7, noe som gjør vers 8a til starten på Jesu anvendelse av lignelsesfortellingen? Dette spørsmålet avgjøres som jeg snart vil vise av hvordan man forstår ὁ κύριος. Jeg har allerede antydnet at jeg tror dette sikter til herren i lignelsen, men vil snart diskutere de ulike alternativene.

Det andre hovedspørsmålet vers 8a reiser, kommer i tilknytning til rosen som gis. Det er for øvrig gjennom denne opplysningen leserne forstår at planen til forvalteren har lyktes. Men dette skaper samtidig et stort spørsmål som er av stor betydning for å forstå helheten i lignelsesfortellingen, og det spørsmålet som kanskje har vært mest diskutert i tolkningen av lignelsen. For hvordan skal man forstå forholdet mellom forvalterens handlinger i vers 5-7 og rosen han nå mottar? Kan handlingene forstås på en annen måte enn som svindleriske og umoralske, slik at de fortjener ros? Eller er det rosen som ikke er en ubetinget ros av forvalterens handlinger i vers 5-7?

Begge disse to spørsmålene til vers 8a fortjener en grundig gjennomgang, og jeg begynner med spørsmålet om hvor lignelsen slutter, for å avgjøre perimetrene for lignelsesfortellingen.

4.5.1 Hvor slutter lignelsesfortellingen?

Spørsmålet om vers 8a skal regnes som en del av lignelsesfortellingen eller ikke, avgjøres altså av hvordan man forstår ὁ κύριος. Sikter dette til herren i lignelsen, med liten *h*, altså den rike mannen? I så fall består lignelsesfortellingen av vers 1-8a, og dette blir avslutningen på den. Eller sikter ὁ κύριος til Herren, med stor *H*, altså *Jesus*, som ellers i Luk ofte blir omtalt som dette? I så fall blir vers 8a Lukas' omtale av *Jesu* respons

på forvalterens handlinger, og starten på Jesu anvendelse av lignelsen. I så fall avsluttes lignelsesfortellingen med vers 7 og forvalterens gjennomføring av planen sin. Dette er en problemstilling som dukker opp fordi Luk 16,1-9 er en tekst der Lukas skriver om Jesus som forteller en fortelling. I slike tilfeller kan det være utfordrende å skille mellom de ulike nivåene, når det dukker opp ord som ὁ κύριος, som kan passe som en beskrivelse av personer i begge de to nivåene. Jeg vil derfor nå se nærmere på dette spørsmålet, om ὁ κύριος viser til Jesus, herren i lignelsen, eller om det kan sikte til dem begge, slik noen også mener.

4.5.1.1 ὁ κύριος som betegnelse på Jesus

Hvordan kunne en herre som avskjediget forvalteren sin for å sløse bort eiendommen hans, og som deretter forstår at han har kostet ham ytterligere økonomiske tap, gi ham ros? Dette er innvendingen Crossan, Dodd, Manson, Garland og mange flere med dem, bruker som et hovedargument for å forstå ὁ κύριος i vers 8 som *Jesus*, heller enn som herren i lignelsen.³⁴⁷ Manson mener at den eneste muligheten for at ὁ κύριος kan vise til herren i lignelsen er hvis herren hørte om forvalterens handlinger, fikk stoppet dem, og med dette sikret seg mot det økonomiske tapet.³⁴⁸ Også Jeremias oppfatningen om at ὁ κύριος viser til Jesus, og underbygger dette med at bruken av ὁ κύριος ellers i Luk tyder på dette. Udoh mener at når κύριος hele 42 ganger i Luk sikter til Jesus, taler dette det for at det antagelig er tilfellet også her.³⁴⁹

Jeremias ser også paralleller til lignelsen om den urettferdige dommeren i Luk 18,1-8, og mener dette er med å avgjøre diskusjonen av hvem ὁ κύριος sikter til også i Luk 16. I Luk 18,6 viser ὁ κύριος udiskutabelt til Jesus og hans dom over dommeren i lignelsen, og Jeremias mener dette også viser at Luk 16,8 må beskrive Jesu dom over forvalteren, noe han mener styrkes av at uttrykket "Καὶ ἐγὼ ὑμῖν λέγω" brukes i begge tekstene.³⁵⁰

³⁴⁷ John Dominic Crossan, *In Parables: The Challenge of the Historical Jesu* (New York: Harper & Row, 1973), 108-111; Dodd, *Parables*, 18; Manson, *Sayings*, 292; Garland, *Luke*, 646.

³⁴⁸ Manson, *Sayings*, 292.

³⁴⁹ Udoh, "Unrighteous Slave," 325. Også Jeremias, *Parables*, 45; Ellis, *Luke*, 199 fører dette argumentet, selv om de opererer med et noe lavere tall enn Udoh.

³⁵⁰ Jeremias, *Parables*, 45-46; Ellis, *Luke*, 199.

På bakgrunn av blant annet disse momentene mener derfor en rekke fortolkere at det er grunn til å anta at ὁ κύριος i vers 8 viser til Jesus, og ikke til herren i lignelsen.³⁵¹ Dermed antas det samtidig at lignelsesfortellingen består av vers 1-7.

4.5.1.2 ὁ κύριος som betegnelse på den rike mannen

Enda flere fortolkere mener likevel at ὁ κύριος viser til *herren i lignelsen*, altså den rike mannen.³⁵² Det viktigste argumentet for å forstå ὁ κύριος slik er at denne betegnelsen allerede er brukt tre ganger tidligere der de viser til den rike mannen, én gang i vers 3 og to ganger i vers 5. Uten at det indikeres et skifte ved bruken i 8a, er det derfor naturlig å anta at bruken av ὁ κύριος i dette verset tilsvarer den tidligere bruken av det i lignelsen.³⁵³ Argumentet om at det er ulogisk at den rike mannen skulle rose en som har svindlet ham, kan dessuten like lett overføres på Jesus. Det er ikke mer sannsynlig at Jesus vil gi ros til en slik svindler, så rosen er vanskelig å forstå uansett om det er herren i lignelsen eller Jesus den kommer fra.

Udoh og Jeremias' statistiske argument rundt bruken av ὁ κύριος i Luk er heller ikke like entydig som de vil ha det til. κύριος brukes med overraskende stor fleksibilitet i Luk, både om Gud, om Jesus og om menneskelige herrer.³⁵⁴ Og Jeremias' argument for å forstå ὁ κύριος som Jesus ut fra bruken av det i Luk, svekkes dersom man begrenser det til de tilfellene der det brukes i lignessammenhenger. Da sikter det til Jesus kun i to tilfeller (12,42a og 18,6), mens det tre steder er snakk om en herre i lignelsesfortellingen (12,27; 42b og 14,23).³⁵⁵ Mye av utgangspunktet forsvinner

³⁵¹ Selv om jeg her kun har nevnt Dodd, Garland, Manson, Jeremias og Ellis, er disse langt fra alene om dette synspunktet. Ireland nevner at Caoux, Gander, Hunter, Jülicher, Kiehl, Klostermann, Lenwood, Loisy, Menoud, Michaelis, Paul, Rengstorff, Riggenbach, Rücker, Schmid, Smith, Weiss og Wellhausen alle går inn for å lese ὁ κύριος som Jesus i vers 8a (Ireland, *Stewardship*, 60).

³⁵² Ireland nevner at Arndt, Arnot, Bahnmaier, Bailey, Bruce, Buttrick, Dods, Drummond, Easton, Fitzmyer, Fonck, Gächter, Geldenhuys, Hiers, Hoffman, Hooley og Mason, Kögel, Köster, Krämer, Lagrange, Lunt, Marshall, Meyer, Oosterzee, Schultz, Sellin, Stein, Stier, Trench, Via, Weiss, Wiesen, Wright og Zahn alle støtter en slik lesning av ὁ κύριος (Ireland, *Stewardship*, 61). I tillegg til dem Ireland nevner, støtter også bl.a. Snodgrass, *Stories*, 412 og Hultgren, *Parables*, 151 dette synet.

³⁵³ Marshall, *Luke*, 620; Stein, *Parables*, 107; Ireland, *Stewardship*, 61-62.

³⁵⁴ Snodgrass, *Stories*, 412.

³⁵⁵ Nolland, *Luke*, 2:800; Bailey, *Poet*, 103.

dermed for Jeremias' argument, om at den generelle bruken av ὁ κύριος i Luk gjør at det bør forstås som Jesus i dette tilfellet.³⁵⁶

Endringen fra 3. til 1. person i vers 9 blir ofte brukt som et argument for at ὁ κύριος i vers 8a må være herren i lignelsen. Dette argumentet mister likevel litt av sin kraft dersom man, i likhet med de fleste fortolkere,³⁵⁷ antar at det er Jesus som taler allerede i vers 8b. Overgangen til vers 9 er dermed ikke en så tydelig overgang i hvem som taler, som det enkelte har villet ha det til. Marshall argumenterer for at man i vers 8-9 finner en blanding av direkte og indirekte tale. Dersom vers 8b er indirekte tale, og vers 9 er direkte tale, åpner dette for at Jesus kan være den som taler i begge disse tilfellene, mens det er herren i lignelsen som roser forvalteren.³⁵⁸ Akkurat dette poenget åpner derfor for at begge lesninger av ὁ κύριος kan være mulig, og spørsmålet må avgjøres på andre grunnlag enn dette momentet.³⁵⁹ Til Jeremias' poeng om at Luk 16,8 og 18,6 bør leses parallelt, kan det rettes flere innvendinger. Lignelsen om den urettferdige dommeren synes helt klart å slutte med vers 5, siden vers 6 har form av direkte tale.³⁶⁰ Et like tydelig skille er det ikke her i Luk 16. Det er også helt entydig at ὁ κύριος i 18,6 viser til Jesus, siden det ikke er noen herre i selve lignelsen som ὁ κύριος kunne vist til. Det er derfor ingen annen måte å tolke ὁ κύριος på i 18,6, enn som Jesus. Dermed blir ikke 18,6 en god analogi til vers 16,8a i dette spørsmålet.

Et annet poeng som taler for at ὁ κύριος bør forstås som herren i lignelsen er at lignelsen ellers vil stå uten en ordentlig slutt. Dersom det er Jesus som roser forvalteren, slutter lignelsen med vers 7, og mangler dermed egentlig et ordentlig sluttpoeng,³⁶¹ og tilhørerne får heller ikke vite om forvalterens plan har lyktes. Man forventer en eller annen form for reaksjon i fortellingen etter at forvalteren har utført planen sin. Og en slik reaksjon uteblir altså totalt, dersom man ikke regner med vers 8a som en del av lignelsesfortellingen.³⁶²

³⁵⁶ Bailey, *Poet*, 103.

³⁵⁷ Ireland, *Stewardship*, 63-64.

³⁵⁸ I. Howard Marshall, "Luke xvi.8 – Who Commended the Unjust Steward?," *JTS* 2 (1968), 617-619.

³⁵⁹ For en mer utførlig drøfting av dette poenget, se Marshall, "Unjust Steward," 617-619 og Ireland, *Stewardship*, 64.

³⁶⁰ Ireland, *Stewardship*, 62.

³⁶¹ Fitzmyer, *Luke*, 2:1096; Marshall, *Luke*, 620; Bailey, *Poet*, 104.

³⁶² Bailey, *Poet*, 104.

Til innvendingen om at det er umulig at en herre gir en tjener som har lurt ham ros, er dette riktignok ikke uten unntak. Det finnes flere tilfeller i litteraturen fra denne tiden, der en tjener får ros og blir belønnet av sin herre for klokskap, selv om selve handlingen de utførte var uetisk, og rammet herren.³⁶³

4.5.1.3 ὁ κύριος som betegnelse *både* på Jesus og herren i lignelsen

Noen vil også trekke frem et tredje løsningsalternativ til spørsmålet om hvem ὁ κύριος sikter til, nemlig at det kan vise til *både* Jesus og til herren i lignelsen. Noen fortolkere mener denne termen *bevisst* har blitt brukt tvetydig.³⁶⁴ Schellenberg er den som kanskje går lengst i denne retningen, når han bygger på Gérard Genettes studier om et narrativt fenomen han kaller Μετάληψις, som han mener å finne flere steder i Luk.³⁶⁵ Dette forekommer når et ord brukes bevisst tvetydig for å gi mening på to ulike nivåer samtidig. Han mener historieverdenen som blir skapt i lignelsesfortellingen er sammenvevd med evangeliefortellingen gjennom ordet κύριος, som leses på begge nivåer, som "herren" i lignelsesverdenen, og "Herren" langs de allegoriske linjene, som han mener "Luke so clearly provides".³⁶⁶ Han forsøker å vise at dette også er tilfelle når ὁ κύριος brukes i Luk 13,24-30 og i 12,41-42. Schellenberg mener de fleste bommer når de stiller spørsmålet om hvem ὁ κύριος er, før han selv svarer: "[T]hey both are."³⁶⁷ Også Petracca antyder, i tilknytning til Weder, at ὁ κύριος brukes bevisst tvetydig, på en måte som viser at den rike mannens ros også gir uttrykk for Jesu ros.³⁶⁸

Etter å ha sett på de ulike mulighetene for hvem ὁ κύριος i vers 8a viser til, mener jeg det er sterke grunner for å anta at det er herren i lignelsen, altså den rike mannen, det siktes til. Ingen av argumentene gitt for at det utelukkende må sikte til Jesus er overbevisende, mens lignelsen derimot blir stående uten en ordentlig avslutning, dersom den hadde sluttet med vers 7. Jeg vil derfor på bakgrunn av argumentene som er gitt ovenfor, anta at ὁ κύριος sikter til herren i lignelsen, og at vers 8a dermed skal leses

³⁶³ Dette skal jeg komme tilbake til, etter at jeg har sett nærmere på rosen som ble gitt.

³⁶⁴ Se Kvalbein, *Jesus*, 254.

³⁶⁵ Ryan S. Schellenberg, "Which Master? Whose Steward? Metalepsis and Lordship in the Parable of the Prudent Steward (Lk. 16.1-13)," *JSNT* 3 (2008): 263-288, 270-271.

³⁶⁶ Schellenberg, "Which Master?," 270.

³⁶⁷ Schellenberg, "Which Master?," 272.

³⁶⁸ Kvalbein, *Jesus*, 254.

som en del av lignelsesfortellingen. Schellenbergs tanke om en μετάληψις-forståelse som forklaring på dette spørsmålet kan virke tiltrekkende, siden den vil forene de to mulige lesningene av ὁ κύριος. Selv er jeg ikke overbevist om at tvetydigheten her brukes på en slik måte litterært, at det er ment for bevisst å forene de to nivåene i narrativen gjennom ordet ὁ κύριος, selv om det er naturlig å anta at Jesus gjenspeiler og viderefører denne rosen i fortsettelsen, når han bruker denne klokskapen som utgangspunkt for sammenligningen av οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος og οἱ υἱοὶ τοῦ φωτός.

4.5.2 Rosen forvalteren mottar

Det andre spørsmålet jeg vil se på i forbindelse med vers 8a er spørsmålet om hvordan rosen forvalteren mottar skal forstås. For mange som har lest vers 1-7 i denne teksten, forventer ikke at det er ros av forvalteren som er det neste som skjer i teksten, og mange har fått seg en overraskelse i møte med dette, og hatt problemer med å forstå logikken. Dette er det store overraskelsesmomentet i lignelsesfortellingen. Altså er det verdt å se nærmere på hva man skal tenke rundt denne rosen, for at lignelsesfortellingen skal "gå opp", og ha en logisk helhet.

Når ὁ κύριος altså bør forstås som herren i lignelsen, betyr det at forvalteren og herren hans møtes igjen for første gang siden vers 2, da forvalteren blir konfrontert med sløsing, og får høre at han blir oppsagt. Tilhørerne blir presentert for enda en ny situasjon her i lignelsesfortellingens avslutning. Skyldnerne har utspilt sin rolle i narrativen, og det har skjedd et hopp i tid når forvalteren og herren nå møtes. Selv om dette ikke sies i teksten, kan dette kanskje ha skjedd i forbindelse med at forvalteren nå overrekker regnskapet til herren hans, slik han ble bedt om i vers 2. Uten at dette sies, ligger det implisitt i det som skjer i vers 8a, at herren må ha forstått hva som har skjedd, og nå reagerer på det forvalteren har foretatt seg siden deres forrige møte. Som den eneste tapende parten i forbindelse med gjeldsreduksjonene forvalteren gjennomfører, er det herrens reaksjon det er naturlig å være spent på. Hvordan vil den rike mannen fordømme og straffe forvalteren som har svindlet ham en siste gang, og kostet ham enda et stort økonomisk tap? I og med at det var sløsing med den rike mannens eiendom som var grunnen til at forvalteren ble straffet i første omgang, er det naturlig å forvente at

den rike mannen nå vil straffe forvalteren, siden han har kostet ham nye økonomiske tap. Det er derfor overraskende når man hører at herren tvert imot *roste* forvalteren.

Selv om det ikke står eksplisitt at forvalterens plan lyktes, gis det altså gjennom rosen en implisitt bekreftelse på dette. Om rosen er vanskelig å forstå, ville den vært meningsløs dersom planen til forvalteren ikke hadde fungert. Så selv om jeg i fortsettelsen vil fokusere på vanskelighetene rosen gir for forståelsen av lignelsen, gir den i alle fall en oppklaring på dette punktet. Forvalterens plan må ha lyktes.

Jeg vil begynne med å se på selve verbet *ἐπαίνέω*. Det brukes for å beskrive noe som positivt og prisverdig, og er ellers et vanlig begrep i samtidig gresk litteratur.³⁶⁹ Verbet forekommer for øvrig fem andre steder i NT,³⁷⁰ og det er ikke tvil om at det har en utelukkende positiv ladning alle steder det blir brukt.

Det er derfor kanskje ikke overraskende at en del fortolkere, som jeg viste i tolkningsoversikten tidligere, med dette som utgangspunkt har villet forklare forvalterens handlinger i vers 5-7, og forklare disse som rette og ærlige. Dermed blir rosen en naturlig respons på disse handlingene, og herrens godkjenning av dem. For eksempel hevder Derrett at dette viser at rosen er en altomsluttende anerkjennelse av forvalterens handlinger og godkjenning av de nye gjeldsbrevene, noe blant andre Fitzmyer gir ham støtte i.³⁷¹ Andre har bygget enda videre på denne rosen, og mener den viser at herren attpåtil gjeninnsetter forvalteren i stillingen sin,³⁷² men dette er en tolkning som ikke har støtte i selve teksten, og er noe som antagelig ville vært nevnt i lignelsen dersom det var et hovedpoeng.

Bailey, og flere med ham, har gjort et poeng ut av at det ikke er så uvanlig som man skulle tro, at en mann som har blitt svindlet på den måten den rike mannen ble i lignelsesfortellingen, likevel skulle gi svindleren ros for utførelsen av en klok plan.³⁷³ Bailey viser riktignok til moderne hendelser, der herrer har blitt behaget når deres

³⁶⁹ BAGD, 281.

³⁷⁰ Fire ganger i 1 Kor 11 (i vers 2, 17 og to ganger i vers 22). I tillegg i Rom 15,11, som siterer Sal 117,1.

³⁷¹ J. Duncan M. Derrett, "Fresh Light on St. Luke 16," *NTS* 7 (1961), 198-219, 210; Fitzmyer, *Luke*, 2:1101.

³⁷² R. Pautrel, "Aeterna Tabernacula (Luc, XVI, 9)," *RSR* 30, (1940), 307-327, 318-319; Dan Otto Via, *The Parables: Their Literary and Existential Dimension* (Philadelphia: Fortress Press, 1967), 157.

³⁷³ Bailey, *Poet*, 103-105; Snodgrass, *Stories*, 414.

tjenere er kloke nok til å utmanøvrere dem. Å bruke moderne eksempler kan kanskje gi oss en indikasjon på tankegangen til herren i lignelsen, men det er mer å hente i å se eksempler fra tiden da lignelsen ble fortalt. Slik sett blir Mary Ann Beavis' forskning mer relevant i så måte. Lignelser kan presentere en pseudorealistisk virkelighet, og Beavis viser at dette forholdet mellom forvalterens kloke, men svindleriske handlinger og herrens ros er noe som ikke er unikt, men forekommer flere steder i lignelser, fabler og komedier i den antikke verden.³⁷⁴ Hun nevner flere lignende historier fra Æsops fabler, der Æsop havner i trøbbel med en overordnet, for så å overlister denne, noe som gjør ham til en helteskikkelse, til tross for at han var en svindler.³⁷⁵ Beavis mener Æsop var en velkjent karakter i antikken, og at mange av datidens jøder og kristne ville være kjent med Æsop-tradisjonen.³⁷⁶

Enda tydeligere blir likhetene Heininger finner i gresk-romerske komedier, der det ikke var uvanlig med både kriser, folk som lurte på hva de skal gjøre og finner løsningen i indre monologer, tjenere som overlister sine herrer, og herrer som bekrefter deres klokskap.³⁷⁷ Det er altså ikke unikt i den gresk-romerske litteraturen fra antikken at en ros som den herren gir forvalteren kan forekomme, og i slike pseudorealistiske virkeligheter er ikke behovet like avgjørende å forstå og kunne forsvare logisk, slik det måtte blitt gjort i en realistisk virkelighet. Her er det med andre ord nyttig å ta lignesssjangeren på alvor, og akseptere både at personene er lignelseskarakterer og at en ensidig positiv reaksjon fra herrens side best hører hjemme i en pseudorealistisk virkelighet.

Bruken av ἐπαίνεω krever likevel ikke at man må lese en *moralsk* anerkjennelse inn i det, selv om verbet uttrykker en anerkjennelse og beundring i en viss forstand.³⁷⁸ Det er ingenting som krever at det må være et moralsk element til stede i rosen dersom det er andre faktorer som peker på at det moralske aspektet skal ekskluderes. Og det er dette jeg her vil argumentere for er tilfelle. Ikke for å fjerne kraften som ligger i selve rosen,

³⁷⁴ Snodgrass, *Stories*, 414. Det er i denne sammenhengen for øvrig interessant å merke seg at Jeremias mener Jesus med denne lignelsen tar utgangspunkt i en reell situasjon Jesus tar utgangspunkt i, noe han også mener gjelder for Luk 12,39, om innbruddet i huset om natten. (Jeremias, *Parables*, 182).

³⁷⁵ Beavis, "Slavery," 46-47.

³⁷⁶ Beavis, "Slavery," 45.

³⁷⁷ Snodgrass, *Stories*, 414.

³⁷⁸ Manson, *Sayings*, 292; Ireland, *Stewardship*, 66.

som uten tvil er ment positivt,³⁷⁹ men for å vise at dette ikke er hele historien. Å mene at rosen er en altomfattende ros, blir derimot å se bort fra fortsettelsen av teksten. Her blir nemlig anerkjennelsen tydeligere bestemt og begrenset av hensiktssetningen ὅτι φρονίμως ἐποίησεν, og av ἀδικία-beskrivelsen Jesus gir av forvalteren, som står i en direkte forbindelse med rosen.

Rosen trenger dermed ikke å fungere som en altomfattende anerkjennelse av forvalterens handlinger i vers 5-7. Og den betyr selvsagt heller ikke at Jesus gir ros for noe som er en uærlig svindel, slik en vanlig innvending har vært på dette punktet. Som Snodgrass svarer til dette; uærlighet blir ikke mer godkjent her enn uforskammethet blir det i Lignelsen om vennen om natten eller mangel på respekt blir det i Lignelsen om den urettferdige dommeren.³⁸⁰ Rosen gjelder bare for ett aspekt ved handlingene hans, noe som kommer tydelig frem fra den videre bestemmelsen av rosen.

4.5.2.1 Den urettferdige forvalteren

Jesus forteller altså videre at rosens adressat er ὁ οἰκονόμος τῆς ἀδικίας. Etter å ha overrasket tilhørerne med herrens ros, nyanserer og begrenser han umiddelbart rosens område. Og dette gjør han først ved en karakteristikk av rosens mottaker, som står i kontrast til det man kanskje kunne forvente av en som mottar ros.

For å forstå denne bruken av ἀδικία, kan jeg begynne med å se på selve den grammatikalske sammensetningen som brukes her. For ἀδικία er ikke et adjektiv, men et substantiv i genitivsform. Likevel bør det oversettes som et adjektiv i denne sammenhengen, og er antagelig et eksempel på bruk av genitiv for adjektiv, slik det gjerne brukes på hebraisk. Det samme finner man eksempel på i neste vers, når Jesus snakker om "μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας".³⁸¹ I bibelsk gresk må man regne med at det har vært

³⁷⁹ Noen mener riktignok rosen er ment ironisk, som jeg viste i tolkningsoversikten, og Schwartz mener altså at det hele bygger på en oversettelsesfeil fra arameisk til gresk, men dette er synspunkter det er lite grunn til å vie videre oppmerksomhet, og blir, for å bruke Fitzmyers ord, en smule *farfetched* (Fitzmyer, *Luke*, 2:1101). Boch sier også at man kan se bort fra en ironisk eller sarkastisk forståelse, siden ἐπαινέω brukes utelukkende positivt i NT, noe som også gjelder bruken av substantivet med samme rot (Bock, *Luke*, 2:1332).

³⁸⁰ Snodgrass, *Stories*, 415.

³⁸¹ Man finner også eksempler på dette i Luk 6,4 og 18,6 (Ireland, *Stewardship*, 68).

en påvirkning av den hebraiske bruken av *constructusforbindelser*.³⁸² På grunn av svært få adjektiver i hebraisk språk kombinerte man heller flere substantiver for å få frem en mening. Dette kalles gjerne en "hebraisk genitiv", og det er trolig slik man bør lese både denne forbindelsen og den som finnes i vers 9, som en karakteriserende genitiv.³⁸³

Rosen dekker altså ikke alle sider ved forvalterens plan, handlinger og karakter. Og ved uttrykket "ὁ οἰκονόμος τῆς ἀδικίας" gis den eneste moralske merkelappen i hele lignelsen,³⁸⁴ og denne karakteriserer forvalteren som *urettferdig* eller *uhederlig*. Selv om lignelsen ofte har vært omtalt som "Lignelsen om den uærlige forvalteren",³⁸⁵ mener jeg "den urettferdige forvalteren", likevel er å foretrekke her,³⁸⁶ mens "den uhederlige forvalteren" også fungerer godt.³⁸⁷ Det bør oversettes med et ord som kan benyttes både om οἰκονόμος og om μαμωνᾶς, siden disse brukes på samme måte i vers 8 og 9, og den samsvarende karakteristikken også bør komme frem i oversettelsen til norsk. Derfor vil jeg bruke "den urettferdige forvalteren" og "den urettferdige mammon" som oversettelser her.

Om det hadde vært enklere å akseptere rosen dersom man forstod handlingene i vers 5-7 som rettferdige, ville på den annen side en karakteristik av forvalteren som ἀδικία gjøre det meget vanskeligere å forstå logikken i teksten. Karakteristikken av forvalteren som urettferdig, blir dermed et argument mot det synspunktet blant andre Derrett representerer, om at forvalterens handlinger med rosen skulle ha blitt renvasket. Fortolkere som mener forvalterens handlinger i vers 5-7 ikke er uærlige, blir tvunget til å forklare denne karakteristikken på en annen måte. Det vanligste svaret på dette, er at ἀδικία-beskrivelsen viser tilbake til vers 1-2, og sløsingene med herrens eiendom. Goodrich, Degenhardt og Bock er blant representantene for dette synet som kanskje trekker dette poenget lengst.³⁸⁸

³⁸² Leivestad, *Grammatikk*, 180-181.

³⁸³ Plummer, *Luke*, 383; Leivestad, *Grammatikk*, 181.

³⁸⁴ Manson, *Sayings*, 292.

³⁸⁵ ὁ οἰκονόμος τῆς ἀδικίας oversettes slik i NO78/85, og også NB88 kaller lignelsen dette i kapitteloversikten, selv om det i teksten oversetter med "den urettferdige forvalteren".

³⁸⁶ Slik det blir oversatt i NB88.

³⁸⁷ Slik det oversettes i NO2011.

³⁸⁸ Goodrich, "Debt Remission," 563; Hans-Joachim Degenhardt, *Lukas, Evangelist der Armen: Besitz und Besitzverzicht in den lukanischen Schriften: eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (Stuttgart, 1965), 118; Bock, *Luke*, 2:1332. Også Derrett, *Law*, 55 og Kistemaker, *Parables*, 232 mener beskrivelsen viser tilbake til vers 1-2.

Jeg vil likevel her hevde at dette ikke er et særlig overbevisende forklaring. Forvalterens urettferdighet blir ikke etablert tydelig nok i vers 1-2 til å gi ham dette tilnavnet,³⁸⁹ og det hadde i så fall vært mer naturlig at dette tilnavnet ville blitt brukt tidligere. Men det er altså først her, like i etterkant av utførelsen av planen hans at det benyttes, og det virker mer sannsynlig at en slik beskrivelse brukes for å presisere en side ved forvalteren som ellers ikke har kommet frem eksplisitt, og for å vise at rosen ikke er så altomfattende som den ellers kunne blitt forstått. Og hvis Jesus ønsket å fremstille forvalteren som et utelukkende positivt forbilde, er det spesielt at han her skulle trekke frem "gamle synder", hvis han ellers vil male et entydig positivt bilde.

Stein poengterer videre at en slik karakteriserende genitiv ikke er nødvendig for å presisere hvem, altså *hvilken forvalter*, det er snakk om her, siden dette er opplagt og det ikke er noen andre forvaltere inne i bildet, og at det må være noe annet som er siktet med å bruke dette ordet. Han antar på bakgrunn av dette at ἀδικία ville vært utelatt hvis det ikke siktet til handlingene i 5-7.³⁹⁰ Det er altså mest sannsynlig at ἀδικία blir brukt som en beskrivelse av forvalteren som en moralsk merkelapp, og at det er utførelsen av planen hans som gjør ham fortjent til et slikt tilnavn. Dette er Jesu moralske dom over handlingene hans, og som nyanserer og begrenser rosen herren gir. Den begrenser i alle fall Jesu gjenspeiling av rosen. Det forvalteren blir rost for må skilles eller isoleres fra uærligheten i handlingene hans.³⁹¹

Denne merkelappen anses altså gjerne å være Jesu moralske dom over forvalteren. Han gjengir herrens ros, men nyanserer den, for å vise at dette ikke er en fullstendig beskrivelse av forvalteren. Selv om det altså diskuteres hvem som roser forvalteren, er det mindre diskutert hvem som kommer med merkelappen "urettferdig". Det er så vidt jeg vet ingen fortolkere som mener at det her er herren i lignelsen som nyanserer sin egen ros, det er en generell oppfatning at dette er Jesu beskrivelse av forvalteren. Det er lignelsesfortellerens karakteristikk av den ene lignelseskarakteren, ikke den ene lignelseskarakterens beskrivelse av den andre lignelseskarakteren. Selv om rosen

³⁸⁹ Ireland, *Stewardship*, 69; Stein, *Parables*, 109; Topel, "Steward," 218.

³⁹⁰ Stein, *Parables*, 109.

³⁹¹ Ireland, *Stewardship*, 70.

kanskje ikke er det eneste aspektet ved herrens reaksjon, er likevel denne rosen det eneste aspektet Jesus tar med fra herrens reaksjon, og som han bruker i fortsettelsen.

Jesu inndeling mellom "οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου" og "οἱ υἱοὶ τοῦ φωτός" senere i verset, plasserer tydelig universet som blir presentert i lignelsen til denne verdens barn. Og det ville vært uventet om Jesus skulle lagt en moralsk dom i munnen på en mann tilhørende denne verdens barn. Om herren i lignelsen hadde kalt ham dette ville ikke vært så viktig for sammenhengen, men det er helt avgjørende at Jesus kommer med en slik karakteristik. Forvalteren er riktignok klok, men han hører hjemme blant "denne verdens barn". Jesus plasserer med det lignelsesfortellingens "helt" blant denne verdens barn, mens det han skal si videre, i vers 9, gjelder for lysets barn, der det også er en moralsk side å forholde seg til.

Det siste jeg skal ta med angående uttrykket οἰκονόμος τῆς ἀδικίας er den eschatologiske nyansen ἀδικία bærer med seg. Kosmala, som har sett på denne lignelsen i lys av Qumran,³⁹² gjør ἀδικία til et nøkkelmoment, og mener det har en større funksjon enn kun å fungere på en adjektivisk måte. Han tror meningen med å bruke dette uttrykket er å knytte forvalteren til en gruppe eller kategori av mennesker.³⁹³ Forvalteren tilhører denne verden, som står i motsetning til lysets barn. Begrepet οἰκονόμος τῆς ἀδικίας beskriver derfor en mann som er totalt oppslukt i denne verden, en verden der urettferdighet er det herskende prinsipp.³⁹⁴ Implisitt i dette er den eschatologiske dualismen mellom denne tiden og den neste, som går igjen flere steder i Jesu lære. Denne dualismen blir som jeg skal se i vers 8b eksplisitt, der οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου og οἱ υἱοὶ τοῦ φωτός settes opp mot hverandre. Kosmalas tanke har fått en del tilslutning, blant annet fra Krämer og Ireland,³⁹⁵ og Kosmalas tanker trenger ikke stå i motsetning til en adjektivisk lesning av ἀδικία, og jeg vil her slutte meg til Irelands formulering som kombinerer de to tankene:

"The words *tēs adikias* brand the steward as worldly all right, but it does so precisely because he acts as he does. In the context of the parable, *adikia* can, therefore, assign the

³⁹² Hans Kosmala, "The Parable of the Unjust Steward in the Light of Qumran," i *Studies, Essays and Reviews: New Testament* (Vol. 2; Leiden: Brill, 1978), 114-121.

³⁹³ Dette er noe som også støttes av Garland (*Luke*, 645).

³⁹⁴ Kosmala, "Steward," i *Studies*, ix; 115.

³⁹⁵ Bl. a. Ellis, *Luke*, 199; Krämer, *Rätsel*, 149; Marshall, *Luke*, 620; Ireland, *Stewardship*, 71.

steward to the category of the worldly while at the same time condemn his actions as dishonest or unjust" (Ireland, *Stewardship*, 72).

Jeg har nå sett på den ene av de to viktige nyanseringene og begrensningene av rosens område. Den gis til en som kan karakteriseres som urettferdig, og som kan plasseres sammen med denne tidsalderens barn. Men det kommer en annen viktig presisering av rosen i denne sammenheng, som viser hvorfor rosen i det hele tatt ble gitt.

4.5.2.2 Fordi han handlet klokt

Dette leddet er viktig av flere grunner. Som allerede antydnet er det, i likhet med omtalen av forvalteren som ἀδικία, en nyansering av rosen som gis. Og kanskje enda viktigere; her kommer, det første momentet som kan regnes som sammenligningens tredje punkt, *tertium comparationis*.

Klokskapen som ligger til grunn for handlingene forvalteren i lignelsen utførte, er det Jesus i vers 8b og 9 bruker som et positivt forbilde for disiplene, og som han formaner dem til å etterfølge. Det er klokskapen som er sammenligningspunktet mellom forvalteren og Jesu disipler, noe som gjøres eksplisitt i vers 8b. Så denne presiseringen av rosen er en av hovedtolkningsnøkklene til å forstå rosen som blir gitt, og hva Jesus ønsker å få frem med denne lignelsen. Men før jeg går videre inn på dette, vil jeg se litt nærmere på begrepet som er brukt.

Adverbet φρονίμως forekommer kun her i NT, og oversettelsen som antagelig er å foretrekke, er ordet "klokt".³⁹⁶ Det korresponderende adjektivet φρόνιμος dukker derimot opp 14 ganger. Paulus bruker det noen ganger på en nedsettende måte,³⁹⁷ men i evangeliene brukes det utelukkende positivt. Alle ni gangene det brukes her, tilskrives det Jesus, og samtlige tilfeller kommer i lignelsessammenhenger.³⁹⁸ Alle tilfellene i

³⁹⁶ På engelsk: wisely, *shrewdly* (BAGD, 866).

³⁹⁷ 1 Kor 4,10; 2 Kor 11,19; Rom 11,25; 12,16.

³⁹⁸ G. Bertram, "phren, aphron, aphrosyne, phroneo, phronema, phronesis, phronimos," i *TDNT* (red. Gerhard Friedrich og Geoffrey W. Bromiley; Vol. 9, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1974), 220-235, 234.

evangeliene bortsett fra ett, er brukt i en klar eschatologisk setting,³⁹⁹ særlig knyttet til formaninger om å være forberedt og årvåken, spesielt med henblikk på Menneskesønnens gjenkomst.⁴⁰⁰ En eschatologisk nyanse er dermed meget sannsynlig til stede når dette ordet brukes her. Bertram presiserer videre at φρόνιμος gjerne brukes for å beskrive dem som har grepet den eschatologiske situasjonen mennesket befinner seg i, og som handler i samsvar med dette.⁴⁰¹

Johnson viser til enda en side ved ordet når han påpeker en definisjon av det beslektede φρόνησις som en slags "praktisk visdom", som omhandler en god reaksjonsevne, mer enn å omhandle et moralsk aspekt.⁴⁰² Dette er et begrep Aristoteles skriver om, og som eksempel bruker han en som er ekspert på *oikonomikous* eller *politikous*.⁴⁰³ Men siden dette resonnementet er bygger på φρόνησις, og ikke φρονίμως eller φρόνιμος, vil jeg være forsiktig med å tillegge det for stor vekt her, og tanken om at rosen gjelder for klokskapen bak, og ikke moralen i handlingene til forvalteren, kommer tydelig nok frem på andre måter.

4.5.2.3 Oppsummering om rosen

For å oppsummere dette store spørsmålet om rosen forvalteren mottar fra herren, kan følgende konstateres: Rosen viser at forvalterens plan måtte ha lyktes, og det er klokskapen hans i denne forbindelsen som nå blir rost. Han var i en tilsynelatende håpløs situasjon, men var klok, og la raskt en plan som hjalp ham ut av den. Forvalterens uttalte mål i vers 4 om å bli tatt imot av sin herres skyldnerne i deres hus når han var blitt avsatt, viste seg å være en klok avgjørelse, i den grad at den ga det ønskede resultat, når han stod i en krisesituasjon. Attributtet ὅτι φρονίμως ἐποίησεν viser at forvalteren ikke roses for selve handlingene han utfører, men for den underliggende klokskapen som vises gjennom dem.⁴⁰⁴ Handlingene hans var uærlige, noe som bekreftes av Jesu moralske omtale av ham som "ἀδικία", men de var forbilledlige når det kommer til

³⁹⁹ Matt 7,24; 24,45 [p. Luk 12,42]; 25,2.4.8.9; Luk 16,8 (Ireland, *Stewardship*, 82-83).

⁴⁰⁰ Marshall, *Luke*, 620.

⁴⁰¹ Bertram, "phronimos," 9:234.

⁴⁰² Johnson, *Luke*, 244-245.

⁴⁰³ Johnson, *Luke*, 245. Siden Johnson skriver dette med latinske bokstaver, gjør jeg her det samme.

⁴⁰⁴ Ireland, *Stewardship*, 82.

klokskapen de reflekterer. Slik er det altså en indre logikk i forholdet mellom handlingene til forvalteren og rosen han mottar. At denne rosen er den eneste reaksjonen forvalteren mottar av herren, er noe som kun lar seg forklare dersom man tar hensyn til et viktig trekk i denne lignelsesfortellingen, og som ganske mange fortolkere ikke har tatt tilstrekkelig hensyn til i tolkningen, nemlig at det er nettopp en lignelsesfortelling. Slik kan man forstå at handlingen kan foregå i en pseudorealitisk virkelighet. Kun i en slik virkelighet vil responsen på svindleriske, men kloke handlinger bli rost av den som blir rammet av handlingene, og uten at en negativ reaksjoner finner sted.

4.5.2.4 Min vurdering av muligheten for at forvalterens handlinger kan ha vært ærlige og rettferdige

Gjennom momentene som her har blitt nevnt, med kombinasjonen av begrensningene av rosen som gis og bevisstheten om at denne responsen gis i en pseudorealitisk lignelsesverden, sammen med de øvrige argumentene jeg har vist i forbindelse med forståelsen av denne rosen, mener jeg det er tilstrekkelig grunn til å slå fast at handlingene til forvalteren i vers 5-7 ikke kan forklares som noe annet enn svindleriske og uærlige. Dersom man argumenterer for å forstå disse handlingene som ærlige og rettferdige, slik mange gjør, mener jeg man verken tar lignesssjangeren eller tekstens helhet på alvor. Man ender med å se bort fra klare momenter i teksten som peker i motsatt retning. Konsekvensen mener jeg blir at man overtolker andre momenter, og bruker gir en teori som ikke er antydning i teksten funksjon som for hovedtolkningsnøkkel for hele tolkningen.

4.6 Jesu to kategorier: denne tidsalderens barn er klokere enn lysets barn (vers 8b)

ὅτι οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου φρονιμώτεροι ὑπὲρ τοὺς υἱοὺς τοῦ φωτὸς εἰς τὴν γενεάν τὴν ἑαυτῶν εἰσιν

For denne tidsalderens barn er klokere mot sin slekt enn lysets barn.

Det kommer nå et skifte i stilen, lignelsesfortellingen Jesus har fortalt er avsluttet med vers 8a. Vers 8b-9 er Jesu anvendelse av lignelsesfortellingen, rettet mot disiplene. Jesus forklarer her hvorfor han har fortalt denne lignelsesfortellingen til disiplene. Lignelsesfortellingen er ikke selvforklarende, så en forklaring fra Jesus om hvorfor han har fortalt denne fortellingen, er nødvendig. Jesus begynner med å kontrastere to ulike grupper, der "οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου" settes opp mot "οἱ υἱοὶ τοῦ φωτὸς". Denne kontrasteringen er viktig av flere årsaker. Som jeg snart vil vise, tilhører lignelsesfortellingen og dens karakterer denne tidsalderens barn. Lysets barn har likevel noe å lære av den urettferdige forvalterens klokskap, selv om han hører til i en annen gruppe med et annet perspektiv, og denne klokskapen har andre rammer enn den har for lysets barn. Vers 8b-9 er i tillegg viktig for å tydeliggjøre det eschatologiske preget teksten har.

ὅτι innleder vers 8b, akkurat som det innledet forrige ledd i teksten. Mens ὅτι i 8a forklarte hvorfor forvalteren kunne roses av herren, viser ὅτι i 8b hensikten Jesus har hatt med å fortelle lignelsen, og viser også hvordan Jesus kan videreføre herrens ros av forvalteren når han nå skal bruke forvalteren som forbilde for disiplene.⁴⁰⁵ Jesus tar utgangspunkt i lignelsen når han nå går videre til å sammenligne klokskapen og forutseenheten som blir vist av et av denne tidsalderens barns med det som blir vist av lysets barn.⁴⁰⁶

⁴⁰⁵ Ireland, *Stewardship*, 86.

⁴⁰⁶ Nesten alle er enige i at utsagnet i 8b skal tilskrives *Jesus*, og ikke lignelsens κύριος. Den eschatologiske dualismen som brukes passer ikke i munnen til en som selv er en sønn av denne tid, og som det vil gi lite mening for å snakke om en slik distinksjon (Ireland, *Stewardship*, 84).

Plummer forsøker å tydeliggjøre den logiske sammenhengen mellom vers 8a og 8b med å legge til en tenkt innskuddssetning der Jesus sier: "Han [herren] gjorde rett i å prise hans [forvalterens] klokskap, fordi (...)" eller "Jeg siterer dette eksemplet på klokskap fordi (...)".⁴⁰⁷ Gjennom vers 8b sanner Jesus er verdifullt perspektiv; denne tidsalderens barn er klokere mot sin egen slekt enn lysets barn. Men samtidig som Jesus med dette beskriver de faktiske forholdene, må utsagnet samtidig forstås som en implisitt kritikk av disiplene. For det burde ikke forholde seg slik. Forstått på denne måten, blir lignelsen en "hvor mye mer"-lignelse. Jesus tegner et bilde av at disiplene, eller lysets barn, utviser *mindre* visdom og forutseenhet enn det denne tidsalderens barn gjør, her representert ved forvalteren i lignelsen.

Når $\nu\omicron\iota$ står sammen med en genitiv, er dette et vanlig semittisk uttrykk for noen som tilhører en spesiell gruppe,⁴⁰⁸ som har et felles sett karakteristikk eller verdier.⁴⁰⁹ Jesus gir lignelsen en ny dimensjon ved å innføre to nye grupper tilhørerne skal forholde seg til. Denne todelingen tydeliggjør det eschatologiske aspektet. De to gruppene Jesus her kontrasterer kan anses å være "eschatologiske kategoriseringer".⁴¹⁰

Etter at lignelsen har handlet om forvalteren og herren, som var de to aktørene som stod i kontrast til hverandre i lignelsen, gjør Jesus nå dette overraskende grepet. Herfra skal det ikke lenger handle om spenningen mellom *forvalteren* og *herren* i lignelsesfortellingen, forskjellen dreier seg fra nå av om *denne tids barn* og *lysets barn*, og der begge de to lignelseskarakterene plasseres sammen, blant "denne tidsalderens barn". Selv om dette er en overraskende utvikling, kommer det ikke ut fra intet. Gjennom Jesu gjengivelse av herrens reaksjon, at han roste forvalteren, knyttes disse to karakterene fra lignelsen sammen, og man forstår at disse i bunn og grunn tenker og handler innenfor samme virkelighetsforståelse. Det handler om å klare seg i denne verden, og bruke klokskap i møte med en vanskelig fremtid i et tidsperspektiv som kun omfatter den nåværende tid. De som deler en slik tenkemåte er de Jesus her kategoriserer som $\nu\omicron\iota$ τοῦ αἰῶνος τούτου. Begge karakterene i lignelsen hører altså til i denne gruppa, og disse skal altså fra nå av stå som en kontrast til den nye gruppa som blir introdusert, $\nu\omicron\iota$

⁴⁰⁷ Plummer, *Luke*, 384.

⁴⁰⁸ Marshall, *Luke*, 621.

⁴⁰⁹ Ireland, *Stewardship*, 86.

⁴¹⁰ Krämer, *Rätsel*, 154; Ireland, *Stewardship*, 87; Bailey, *Poet*, 107.

υιοὶ τοῦ φωτὸς. Jesu tilhørere trekkes nå inn i det Jesus sier i fortsettelsen. Fra nå av opererer Jesus med to nye grupper, som lever innenfor hver sine virkelighetsforståelser.

For å få en bedre forståelse av dette verset, vil jeg begynne med å se nærmere på de to gruppene som altså presenteres her, οἱ υιοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου og οἱ υιοὶ τοῦ φωτὸς, og se på forholdet mellom dem.

4.6.1 Denne tidsalderens barn

Når det står οἱ υιοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου kan dette oversettes på to måter, enten som "denne verdens barn" eller som "denne tidsalderens barn". Johnson mener å kunne vise at Lukas bruker tidsaspektet ved dette uttrykket i denne sammenhengen,⁴¹¹ mens stedsaspektet kan menes andre steder i NT.⁴¹² Også Montgomery legger i sin artikkel om begrepet *Aeon* vekt på at dette ordet på gresk primært handler om en tidsperiode, og kun i mindre grad kan ha en betydning der det er snakk om sted.⁴¹³ Også BAGD mener begrepet i denne sammenhengen best forstås som "a segment of time, age".⁴¹⁴ Dette passer også inn i det eschatologiske mønsteret som jeg allerede har vist antydninger til i teksten hittil, men som vil bli enda tydelig i vers 9, der Jesus snakker om at disiplene skal søke å bli tatt imot εἰς τὰς αἰωνίους σκηνάς, som står som en eschatologisk parallell til forvalterens ønske om å bli tatt imot i τοὺς οἴκους αὐτῶν [herrens skyldnere] i vers 4.

Med utgangspunkt i de to gruppernes ulike tidsperspektiv, der den ene vil sikre seg for denne tiden, mens den andre har et evighetsperspektiv, virker best å lese οἱ υιοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου som en tidsbestemmelse, heller enn som en stedsbestemmelse, selv om det siste aspektet har vært vanligere å vektlegge i norsk oversettelsestradisjon.⁴¹⁵ Man kan selvsagt hevde at saken blir mye av den samme enten man fokuserer på tid eller sted her, og at det i Lukas' eschatologiske tenkning ikke er så enkelt å isolere det til å

⁴¹¹ Luk 18,30 og 20,34 (Johnson, *Luke*, 245).

⁴¹² F. eks. Rom 12,2; 1 Kor 1,20; 2,6; 3,18 etc. (Johnson, *Luke*, 245).

⁴¹³ James A. Montgomery, "The Highest, Heaven, Aeon, Time, Etc., In Semitic Religion," *HTR* 2, 1938: 143-150, 147.

⁴¹⁴ BAGD, 27.

⁴¹⁵ Både N030, N078/85, NB88 og N02011 oversetter med "denne verdens barn".

handle om kun det ene av disse aspektene.⁴¹⁶ Men her mener jeg likevel at det blir best å oversette med tidsaspektet, og at det er dette aspektet som er tydeligst i bruken av dette begrepet her.

Jülicher vektlegger at "denne tid" er en frase som ble mye brukt i Jesu tids teologi.⁴¹⁷ Den betegner den nåværende tiden som en tid med forgjengelighet, ufullkommenhet, synd og død. Sånn sett står den i motsetning til den kommende tid.⁴¹⁸ Denne tidsalderens verden er en verden utenfor Kristus, og som befinner seg under Satans makt.⁴¹⁹

4.6.2 Lysets barn

Som en kontrast til οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου står altså οἱ υἱοὶ τοῦ φωτός. Det er opplagt at Jesus her sikter til disiplene,⁴²⁰ og de tilhører denne gruppa. Denne gruppen har noe større enn denne tiden for øye, de vet at virkeligheten strekker seg lenger enn til kun å omfatte denne tiden.⁴²¹ Οἱ υἱοὶ τοῦ φωτός skal kjennetegnes av det motsatte av ἀδικία, som beskriver dem som tilhører οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου, slik forvalteren i lignelsen kategoriseres. οἱ υἱοὶ τοῦ φωτός tilhører ikke denne tidsalder, men den kommende tidsalder. Deres mål, verdier og metoder er ikke bundet til det jordiske, men til det som skal komme.⁴²²

Ordene "lysets barn" brukes flere andre steder i NT,⁴²³ men da ikke i genitivsform. Bruken av begrepet her er dermed den eneste genitivsformen av dette uttrykket i NT, og den eneste sammensetningen av disse ordene som betegnelse på disiplene i hele den

⁴¹⁶ Det store temaet med eschatologien i Luk er dessverre for stort til at jeg kan gå grundigere inn på det her, selv om det hadde vært ønskelig, og kanskje kunne gitt et nytt lys over forståelsen av denne lignelsen.

⁴¹⁷ Jülicher, *Gleichnisreden*, 2:504.

⁴¹⁸ Jmf. Luk 18,30; 20,34-36.

⁴¹⁹ Jmf. Joh 12,31; 14,30; 17,15; Gal 1,4; 1 Joh 5,19, Norval Geldenhuys, *Commentary on the Gospel of Luke: the English Text with Introduction, Exposition and Notes* (NICNT; London: Marshall, Morgan & Scott, 1971), 414.

⁴²⁰ Kvalbein, *Jesus*, 254. Flusser virker å være nokså alene når han mener "lysets barn" ikke siktet til Jesu tilhengere, men på en ironisk måte sikter til essenerne, som en kritikk av deres utmelding av samfunnet, også økonomisk, David Flusser, *Judaism and the Origins of Christianity* (Jerusalem: The Magnes Press, 1988), 150-168. Også Brad H. Young, som var Flussers student åpner for denne muligheten (Snodgrass, *Stories*, 719).

⁴²¹ Creed, *Luke*, 204.

⁴²² Ireland, *Stewardship*, 87-88.

⁴²³ Joh 12,36; Ef 5,8; 1 Tess 5,5.

synoptiske tradisjon.⁴²⁴ Uttrykket brukes ikke i GT, og heller ikke hos rabbinerne, men er en vanlig selvbetegnelse i Qumran-fellesskapet. Der blir begrepet brukt både på arameisk og hebraisk,⁴²⁵ og står da gjerne som kontrast til "mørkets barn".⁴²⁶

Uavhengig av hva man skal tenke om Qumran-samfunnets innflytelse på kristendommen, skiller uansett Jesu bruk av denne termen mellom folk som tilhører denne tid, og folk som tilhører den kommende tid.⁴²⁷ I denne tekstens sammenheng står οἱ υἱοὶ τοῦ φωτός altså ikke i kontrast til "mørkets barn", som man kanskje kunne forventet når denne betegnelsen brukes, men som motsetning til "denne tidsalderens barn". Når noen da mener Jesus med dette uttrykket vil vektlegge den etiske forskjellen mellom de to gruppene,⁴²⁸ blir det i beste fall utilstrekkelig. Det er tydelig at det er snakk om grupper som tilhører hver sin "tid", og at det er en klar eschatologisk forskjell mellom de to gruppene, og disse er nødt til å forstås som eschatologiske kategorier, og ikke begrenses til *kun* å omhandle etikk.⁴²⁹ Dette blir dermed enda en indikasjon på at teksten har et klart eschatologisk sikte, slik mange fortolkere, som vist i tolkningsoversikten, har argumentert for.

4.6.3 Sammenligningen av denne tidsalderens barn og lysets barn

Det er klokskapen innenfor de to respektive gruppenes virkelighetsforståelser, Jesus sammenligner når han stiller disse gruppene opp mot hverandre. Og som man forstår av konteksten, særlig ut fra vers 9 sett i sammenheng med vers 4, er denne klokskapen knyttet til det å sikre seg for fremtiden. Ut fra de ulike virkelighetsforståelsene ville det vært naturlig å forvente at οἱ υἱοὶ τοῦ φωτός burde være like opptatt, og helst enda mer opptatt, av å sikre seg for sin fremtid, enn det οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου er. Men dette er ikke tilfelle, fastslår Jesus, og tilhørerne får nå høre at på tross av denne bevisstheten,

⁴²⁴ Johnson, *Luke*, 245.

⁴²⁵ Fitzmyer, *Luke*, 2:1108; Marshall, *Luke*, 621.

⁴²⁶ Nolland, *Luke*, 2:801.

⁴²⁷ Ireland, *Stewardship*, 87.

⁴²⁸ F.eks Kögel gjør det (Ireland, *Stewardship*, 87).

⁴²⁹ En slik forskjell i virkelighetsforståelser vil selvsagt også få konsekvenser i de to forskjellige gruppene på det etiske planet, noe som ble tydelig hos forvalteren i lignelsen. En handling som den forvalteren utfører er riktignok "godkjent" blant gruppa Jesus kaller "denne tidsalderens barn", men den tåler ikke det "lys" som skal kjennetegne disiplene. (Kvalbein, *Jesus*, 254). Så selv om jeg her kaller det eschatologiske kategorier, betyr ikke det at dette ikke inkluderer det etiske aspektet.

virker lysets barn *mindre* kloke innenfor sin virkelighetsforståelse enn denne tidsalderens barn er det i sin.⁴³⁰

Samtidig som Jesus snakker om to ulike kategorier mennesker som har ulike perspektiver på virkeligheten, er det også snakk om to ulike former for klokskap, som vil få ulike uttrykk hos de to gruppene. Jesus sier at οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου er klokere, men presiserer at dette gjelder i forholdet til ἡ γενεά τὴν ἑαυτῶν. Uttrykket "εἰς τὴν γενεάν τὴν ἑαυτῶν" har her en dobbel virkning, og sikter både til οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου og til οἱ υἱοὶ τοῦ φωτός, og ikke bare til den ene av disse gruppene.⁴³¹ γενεά betyr egentlig det som nedkommer fra samme stamfar, eller en *klan*.⁴³² I denne sammenhengen betyr det at denne tidsalderens barn er klokere *mot sin slekt* enn lysets barn er *mot sin*. Når οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου klokskap her omtales, er det begrenset til forholdet deres til andre av sin slekt, de holder seg innenfor den virkelighetsforståelsen de lever i. Ἐ γενεά τὴν ἑαυτῶν sikter derimot til noen andre for οἱ υἱοὶ τοῦ φωτός. Da er det en virkelighet som kjennetegnes av det virkelighetsperspektivet og verdiene som gjelder for οἱ υἱοὶ τοῦ φωτός. Jesus forholder seg dermed til to forskjellige systemer når klokskapen deres vurderes opp mot hverandre, og det er dermed to ulike former for klokskap som sammenlignes.

Jeg vil dermed anta at Jesus, til tross for at han bygger videre på rosen herren i lignelsen gir til forvalteren, ikke ville oppfordret sine disipler til å gjøre de samme handlingene som forvalteren gjorde i en tilsvarende situasjon. Forvalteren er alt karakterisert som ἀδικία, så hvis disiplene på noen som helst måte skal kunne oppfordres til å bruke forvalteren som eksempel, må handlingene og klokskapen hans forstås innenfor et annet referanserammeverk.⁴³³ Dette er en distinksjon som er viktig å ha med i forståelsen av lignelsen, og noe som er med å forklare hvordan Jesus kan bruke en urettferdig karakter som utgangspunkt for noe positivt han vil lære disiplene sine.

Denne tidsalderens barns klokskap er kanskje større, men dette er en utilstrekkelig klokskap for οἱ υἱοὶ τοῦ φωτός, som har en virkelighetsforståelse som strekker seg

⁴³⁰ Nolland, *Luke*, 2:801.

⁴³¹ Plummer, *Luke*, 383.

⁴³² BAGD, 154.

⁴³³ Nolland, *Luke*, 2:801.

lengre, og deres klokskap må bære preg av dette. For uansett hvor eksemplarisk denne visdommen kan være, er den når alt kommer til alt kun kortsiktig og forgjengelig. Disiplenes visdom må være av en annen natur.⁴³⁴ Sammenligningen mellom denne verdens barn og lysets barn, der lysets barn altså har noe å lære, har begrenset nedslagsfelt. All ros til denne verdens barn har en ironisk og bitter bismak.⁴³⁵ Ut fra konteksten forstår man at den ene formen for visdom er kjennetegnet ved urettferdighet og denne tiden, den andre av lys og evighetsperspektiv. Visdom og forutseenhet vil dermed få ulike uttrykk hos de to gruppene, selv om det i begge tilfeller er snakk om visdom og forutseenhet i den virkeligheten de tilhører.

Jesu anerkjennelse av denne verdens klokskap må hovedsakelig forstås som en indirekte formaning om at disiplene må vise en klokskap i forholdet til sin slekt som er større, eller i alle fall like stor, som den klokskapen denne tidsalderens barn viser mot sin slekt. Disiplene kan lære noe fra denne tidsalderens barn, når det kommer til å vise klokskap og forutseenhet. Kvalbeins spissformulering får frem både de to ulike kategoriene Jesus her deler menneskene inn i, og at de ulike formene for klokskap hos disse får ulike uttrykk:

"De [disiplene] er ikke like kloke til å gjøre lysets gjerninger som verdens barn er til å skaffe seg fordeler ved å handle urett. Tenk om de kunne være like kloke og kreative i å gjøre det gode som verdens barn er til å snyte på skatten og skaffe seg urettmessig gevinst!" (Kvalbein, *Jesus*, 254)

Disiplene virker mindre oppmerksomme på sin eschatologiske situasjon enn en verdslig forvalter som står overfor enn oppsigelse er. Disipler er ofte mindre vise i deres egen verden enn en forretningsmann er i hans.⁴³⁶ Trench oppsummerer med at brodden i lignelsen ligger i nettopp dette; verden blir bedre tjent av sine tjenere enn Gud blir av hans.⁴³⁷

⁴³⁴ Jülicher, *Gleichnisreden*, 2:505.

⁴³⁵ Krämer, *Rätsel*, 163.

⁴³⁶ Seccombe, *Possessions*, 163.

⁴³⁷ Trench, *Parables*, 355-356.

Ut fra dette er det altså tydelig at dette er en "hvor mye mer"-lignelse. Hvis denne tidsalderens barn forbereder seg for deres tidsbegrensede fremtid, hvor mye mer skulle ikke da disiplene forberede seg på sin evige fremtid?

4.6.4 Forholdet mellom eschatologi og forvaltning av eiendom i vers 8b-9

Før jeg går i gang med å se i detalj på det siste verset i denne teksten, vil jeg se litt på forholdet mellom vers 1-8 og 9, og forsøke å se på forholdet mellom de to aspektene eschatologi og forvaltning, som et stort antall fortolkere, slik jeg tidligere har vist, mener er hovedtemaer i Jesu anvendelse av lignelsen i vers 8b-9.

Dersom vers 1-8, som jeg hittil har behandlet, holdes isolert fra vers 9, slik en del fortolkere mener de bør, vil inntrykket være at Jesus med denne lignelsen ønsker å instruere disiplene sine nokså generelt om klokskap og forutseenhet i en eschatologisk kontekst.⁴³⁸ Jesus formaner disiplene til større klokskap, men har ikke sagt noe om hvordan dette skal uttrykkes. Klokskapen til forvalteren i lignelsesfortellingen blir det eneste elementet som overføres i Jesu anvendelse i vers 8b. Jesus har vist hvordan forvalterens klokskap i lignelsen, som representativ for denne tidsalderens barns klokskap mot sin slekt, kan komme til uttrykk, men hvordan lysets barns klokskap mot sin slekt skal komme til uttrykk, sier han ikke noe om i vers 8b. Med vers 9 kommer denne konkretiseringen.

Når Jeremias diskuterer forholdet mellom vers 8b og 9 skriver han, som jeg tidligere har nevnt, at dersom man tar med vers 9 i forståelsen av lignelsen, svekkes det eschatologiske poenget.⁴³⁹ Jeg vil i fortsettelsen argumentere for det ikke trenger å bli konsekvensen, og vil heller hevde det motsatte av Jeremias; det eschatologiske elementet i lignelsen *styrkes* når vers 9 tas med i betraktningen. Jeremias har helt rett i at Jesus med vers 9 anvender lignelsen på disiplenes bruk av materiell eiendom, men dette svekker ikke det eschatologiske aspektet. Jeg vil heller hevde at vers 9 knytter

⁴³⁸ Ireland, *Stewardship*, 90.

⁴³⁹ Jeremias, *Parables*, 46.

forvaltning av materiell eiendom og eschatologi sammen, særlig gjennom begrepet "τὰς αἰώνιους σκηνάς", hvor det eschatologiske aspektet knyttes sammen med disiplenes bruk av de materielle eiendelene de har. Den eschatologiske bevisstheten må få konsekvenser for disiplene, også med tanke på hvordan de forvalter det de eier.

Som Snodgrass har observert, fører ofte visdomsspråk i evangeliene eschatologisk bevissthet med seg.⁴⁴⁰ Og en slik eschatologisk bevissthet får innflytelse på hvordan man ser på sine materielle eiendeler. Klokskap kaller til bevissthet rundt bruken av rikdommen man har, med tanke på Guds rikes komme og den kommende dommen. De to aspektene henger sammen, eschatologi har en viktig praktisk betydning for etikken Jesus her kommer med. Er det ikke bare naturlig at en kunnskap om det eschatologiske også vil få innvirkninger på hvordan disiplene lever her og nå, også når det kommer til noe så dagligdags som penger? poengterer Ireland retorisk.⁴⁴¹ Er ikke etikken her heller en konsekvens av den eschatologiske tanken? Jesus begrunner som jeg snart vil vise formaningen om klokskap i forvaltningen av materiell eiendom i det eschatologiske.

4.7 Jesu konkretisering av lignelsens budskap for disiplene (vers 9)

Καὶ ἐγὼ ὑμῖν λέγω, ἑαυτοῖς ποιήσατε φίλους ἐκ τοῦ μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας, ἵνα ὅταν ἐκλίπη δέξωνται ὑμᾶς εἰς τὰς αἰώνιους σκηνάς.

Og jeg sier dere: Skaff dere venner ved den urettferdige mammon, for at dere kan bli tatt imot i de evige boliger når den svikter.

Det siste verset i teksten er meget innholdsmettet, og gir et nytt vendepunkt i teksten. Jesus forteller hvilken direkte betydning det som hittil har blitt fortalt får for disippellivet. Oppfordringen som kommer er en mer positivt ladet og konkret oppfordring til disiplene, sammenlignet med den mer generelle og noe negativt ladede indirekte anklagen han reiste mot dem i vers 8b. Nå rettes det som sies direkte mot

⁴⁴⁰ Snodgrass, *Stories*, 415.

⁴⁴¹ Ireland, *Stewardship*, 93.

tilhørerne, og det Jesus ønsker å si til dem kommer nå klarere frem. Målet med å fortelle lignelser, er som tidligere nevnt å skape en respons hos tilhørerne, og få dem til å ta stilling til eller endre synspunkt på et tema. Og her, i vers 9, kommer derfor Jesu formaninger til disiplene.

Det kan virke overraskende når Jesus i dette verset tar med enda et *tertium comparationis* fra lignelsen. Selv om rikdom både her og andre steder i Luk tydelig blir plassert i denne verden, har den også en positiv funksjon i Jesu formaninger til lysets barn. Jesus trekker dermed med dette momentet fra lignelsesfortellingen, og disiplenes situasjon sammenlignes tydeligere med forvalterens.

Det er i det hele tatt flere nye momenter som dukker opp eller blir sett i et nytt lys i vers 9. Verset reiser en rekke nye spørsmål, som er viktige å besvare for å forstå lignelsen. Disse spørsmålene kan særlig knyttes til tre uttrykk i teksten, (i) "ἐαυτοῖς ποιήσατε φίλους ἐκ τοῦ μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας", (ii) "ὅταν ἐκλίπη", og (iii) "δέξωνται ὑμᾶς εἰς τὰς αἰωνίους σκηνάς".⁴⁴² Ved å gå nærmere etter disse tre uttrykkene, og se hva de betyr, vil man få en større forståelse av meningen med dette verset. Verset inneholder både en instruksjon for hva disiplene skal gjøre, med både en handling og et middel, og det angis i tillegg en motivasjon for denne instruksjonen. Motivasjonen som angis er basert i et eschatologisk perspektiv, og som tidligere antydnet kommer jeg til å vie ekstra oppmerksomhet til det spesielle uttrykket "τὰς αἰωνίους σκηνάς" i slutten av verset.

4.7.1 Sammenligning av vers 4 og vers 9

Vers 9 knytter også disiplene nærmere sammen med forvalteren i lignelsesfortellingen. Mens Jesus i vers 8b kun tok utgangspunkt i klokskapen forvalteren viste når han sammenligner ham med disiplene, kommer det nå flere trekk som viser at disiplene står i en tilsvarende situasjon som forvalteren. Hvordan forvalterens situasjon og klokskap kan overføres til disiplene, blir tydeligere når man ser den slående strukturelle likheten vers 9 har med vers 4:

⁴⁴² Snodgrass, *Stories*, 414.

Vers 4

- (i) Jo, nå vet jeg hva jeg vil gjøre
- (ii) for at de skal ta imot meg
- (iii) i sine hjem
- (iv) når jeg blir avsatt.

Vers 9

- (i) Skaff dere venner ved den urettferdige mammon
- (ii) for at de skal ta imot dere
- (iii) i de evige boliger
- (iv) når den svikter.

Likheten mellom det første leddet (i) i de to versene blir enda mer slående når man vet at det i vers 4 siktes mot handlingene til forvalteren i vers 5-7, der han bruker sin herres penger til å gjøre sin herres skyldnere til venner. Bruken av paralleller og mønstre er som tidligere nevnt et vanlig trekk i lignelsene, og er i denne sammenhengen med å knytte de ulike delene av teksten sammen.

4.7.2 Jesus ber disiplene skaffe seg venner ved den urettferdige mammon

Vers 9 innledes med det høytidelige "Καὶ ἐγὼ ὑμῖν λέγω". Stilen skifter altså fra 3. til 1. person. Denne endringen i stil, sett i kombinasjon med selve uttrykket som blir brukt, gir grunn til å anta at det som følger er av stor viktighet, og Jesus henvender seg nå direkte til disiplene. Kvalbein viser at disse ordene markerer at tilhørerne nå vil få den avgjørende tolkningen av lignelsen fra Jesus selv.⁴⁴³ Dette er en typisk introduksjonsformel som viser at Jesus skal si noe viktig, og dette uttrykket dukker flere steder, i noen litt ulike varianter, opp i forbindelse med konklusjoner av lignelser⁴⁴⁴ både ellers i Luk,⁴⁴⁵ men også i Matteusevangeliet.⁴⁴⁶

Etter at Jesus har kommet med denne innledningen, er det grunn til å forvente at det som følger er av stor viktighet. Og han begynner med en oppfordring til disiplene i imperativ. I selve lignelsesfortellingen har Jesus vist hvordan forvalteren, som hører til denne tidsalderen, på en uærlig, men likevel klok måte forvaltet eiendommen han var i besittelse av. Etter å ha sagt at denne tidsalderens barn er klokere enn lysets barn,

⁴⁴³ Kvalbein, *Jesus*, 254.

⁴⁴⁴ Snodgrass, *Stories*, 411; Krämer, *Rätsel*, 132; Bock, *Luke*, 2:1333.

⁴⁴⁵ Luk 11,8; 12,44; 14,24; 15,7.10; 18,8.

⁴⁴⁶ Matt 18,13; 21,43; 24,47.

konkretiserer Jesus nå denne generelle observasjonen med en formaning om at det finnes en rett måte disiplene kan bruke eiendommen sin. Den kan brukes for å skaffe seg venner.

Tre spørsmål reiser seg spesielt til denne formaningen, som ikke blir besvart direkte i teksten. Hva menes med begrepet μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας? Og hvem er vennene det siktes til, som disiplene formaneres til å skaffe seg? Og hvordan skal de bruke μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας for å oppnå dette? Jeg vil begynne med å se på begrepet μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας før jeg videre ser på to andre spørsmålene sammen, siden de må forstås i sammenheng.

4.7.2.1 Den urettferdige mammon

Ordet μαμωνᾶς er et hebraisk låneord, som i NT kun blir brukt fire ganger, tre i sammenhengen rundt denne lignelsen, og den siste i Matt 6,24, som er et parallellvers til Luk 16,13. Det er Jesus som bruker det i alle tilfeller, så selv om det har blitt et velkjent begrep som gjerne benyttes om Jesu lære om eiendom og penger, er det et lite brukt begrep i bibelsk sammenheng. Ordet er ukjent i GT, men dukker opp både på hebraisk og arameisk i Qumran-litteraturen⁴⁴⁷ Det råder en viss usikkerhet rundt ordets etymologi. Den mest sannsynlige betydningen av ordet, og som flest fortolkere støtter seg til, er at det kommer fra den arameiske roten 'mn, som betyr "det man setter sin lit til".⁴⁴⁸ En slik betydning gjør det ikke usannsynlig at meningen etter hvert gikk i retning av det mer konkrete "penger" eller "eiendom". Den hyppige bruken av begrepet i rabbinske skrifter og fra Qumran-litteraturen, viser at det tydelig er snakk om materiell eiendom, og da særlig penger.⁴⁴⁹

Μαμωνᾶς trenger i utgangspunktet ikke leses negativt, det kan være et nøytralt ord for penger eller eiendom, og synonymt med τὰ ὑπάρχοντα som brukes om den rike mannens eiendom i vers 1.⁴⁵⁰ Men μαμωνᾶς har likevel ofte negative konnotasjoner.⁴⁵¹

⁴⁴⁷ I Qumran har man også funnet andre lignende fraser som *den urettferdige mammon*: hōn hāmās (*voldens rikdom*) og hōn hāriš'āh (*ondskapens rikdom*), Fitzmyer, *Luke*, 2:1109.

⁴⁴⁸ Krämer, *Rätsel*, 78; Fitzmyer, *Luke*, 2:621; 2:1109. For en oversikt over de ulike forklaringene som har blitt gitt for etymologien bak μαμωνᾶς anbefales F. Hauck, "mamonas," *TDNT* 4.388-390.

⁴⁴⁹ Ireland, *Stewardship*, 97; Krämer, *Rätsel*, 80.

⁴⁵⁰ Garland, *Luke*, 651.

Begrepet fikk i jødedommen etter hvert en nedsettende tone, og dette kan også kjennes igjen i Jesu bruk av det.⁴⁵² Hans bruk av μαμωνᾶς er alltid negativt ladet. I 16,9 kommer det tydelig frem ved at μαμωνᾶς blir karakterisert ved genitiven τῆς ἀδικίας, og på lignende måte finner man adjektivsuttrykket τῷ ἀδίκῳ μαμωνᾶ i vers 11. Og i de to parallellversene Luk 16,13 og Matt 6,24 blir dette negative inntrykket ytterligere forsterket ut fra sammenhengen, der μαμωνᾶς nærmest personifiseres som en forførende avgud, og fremstilles som en konkurrent og motsetning til Gud, der det er umulig å tjene dem begge.⁴⁵³ Dette er antagelig grunnen til at NO2011 oversetter med "Mammon", med stor M, noe som styrker en forståelse av μαμωνᾶς som en personifisert kraft.

Siden μαμωνᾶς er et låneord i den greske teksten mener jeg det er mest hensiktsmessig å transkribere dette ordet også når teksten skal oversettes til norsk, og bruke ordet "mammon", noe som også har vært vanlig i norsk oversettelsestradisjon. Slik beholder man også konnotasjonene som ligger i begrepet, og det taper noe av betydningen om man skulle erstattet det med "penger", slik det blant annet ble gjort i NO78/85.⁴⁵⁴ Jeg mener likevel det er bedre å oversette med liten m, siden det ikke virker som denne personifiserte kraften automatisk trenger å følge ordet.

Sammensetningen av ἄδικος og μαμωνᾶς danner, som tidligere nevnt, samme type konstruksjon som οἰκονόμος τῆς ἀδικίας, som minner om en hebraisk constructusforbindelse, der det ene substantivet får en funksjon som et adjektiv.⁴⁵⁵ Jeg foretrekker derfor å oversette med "den urettferdige mammon".

Men hva er så betydningen av dette underlige begrepet? Flere fortolkere har forsøkt å systematisere de ulike tolkningene som er gitt av hvorfor μαμωνᾶς her får τῆς ἀδικίας som merkelapp, den mest omfattende er gitt av Krämer, som har organisert forslagene

⁴⁵¹ Snodgrass, *Stories*, 415. Snodgrass viser i denne sammenheng til en del targumer, og nevner blant annet targumer til Ex 18,21; 1 Sam 12,3; 2 Sam 14,14; Jes 5,23;33,15; Esek 22,27; Hos 5,11 (Snodgrass, *Stories*, 723).

⁴⁵² Hauck, "mamonas," 389; Krämer, *Rätsel*, 81; Ireland, *Stewardship*, 97.

⁴⁵³ For en mer omfattende forklaring av begrepet μαμωνᾶς kan A. M. Honeyman "The Etymology of Mammon," *ArL* 4 (1952) 60-65 eller tidligere nevnte Hauck, "mamonas," 388-390 konsulteres.

⁴⁵⁴ I NO78/85 ble μαμωνᾶς riktignok oversatt annerledes i vers 13, som "Mammon".

⁴⁵⁵ Dette tilfellet brukes som eksempel på *constructusforbindelser* på gresk hos Leivestad, *Grammatikk*, 180-181.

inn i ti ulike kategorier.⁴⁵⁶ Snodgrass har organisert dem inn i tre ulike kategorier,⁴⁵⁷ og jeg vil bruke dette som et utgangspunkt for vurderingene under.

De tre kategoriene Snodgrass opererer med er at begrepet kan sikte til (i) *anskaffelsen av mammon*; penger som er anskaffet ved urettferdighet, (ii) *naturen til mammon*; penger som hører til denne verden, som er kjennetegnet ved forgjengelighet og urettferdighet, og (iii) *bruken av mammon*; penger som har en tendens til å korrumpere og føre med seg urettferdighet når man bruker den. Med en slik kategorisering får man en nokså stor variasjon blant ulike fortolkerne, der en del vil vektlegge kombinasjoner av de tre kategoriene.

Hos Ireland finner man for eksempel argumentasjon for alle tre kategorier.⁴⁵⁸ Mansons syn, der han argumenterer for at lignelsen sikter spesielt mot tollerne blant Jesu etterfølgere, om en rett bruk av urettmessig vunnet rikdom, passer som en kombinasjon av kategori (i) og (iii).⁴⁵⁹ Kvalbeins tolkning passer best med det første alternativet. Han mener attributtet τῆς ἀδικίας antyder at eiendom og penger ofte vinnes ved urett.⁴⁶⁰ Det samme vektlegges av Hauck.⁴⁶¹ Bock tenker at mammon er sterkt knyttet til denne verden, og kan føre til at man mister fokus, noe som passer best med kategori (ii).⁴⁶² Kosmala trekker en link til begrepet ὁ οἰκονόμος τῆς ἀδικίας i vers 8, og mener at begrepet derfor har som hensikt å plassere μαμωνᾶς i den nåværende tidsalder, der det herskende prinsipp er urettferdighet.⁴⁶³ Dette passer også i kategori (ii). Også Jeremias, Marshall og Seccombe sine tolkninger passer best i denne kategorien.⁴⁶⁴ Fitzmyer mener uttrykkets mening er "mammon som fører til urettferdighet", et syn som kan plasseres i kategori (iii).⁴⁶⁵ Ireland nevner også at Arnot, Oosterzee og Ragg sine tolkninger passer best overens med en slik forståelse av begrepet.⁴⁶⁶ Snodgrass' forståelse vil derimot

⁴⁵⁶ Krämer, *Rätsel*, 81-94.

⁴⁵⁷ Snodgrass, *Stories*, 415.

⁴⁵⁸ Ireland, *Stewardship*, 99.

⁴⁵⁹ Manson, *Sayings*, 293.

⁴⁶⁰ Kvalbein, *Jesus*, 254.

⁴⁶¹ Hauck, "mamonas," 390.

⁴⁶² Bock, *Luke*, 2:1332.

⁴⁶³ Kosmala, "Steward," 116.

⁴⁶⁴ Jeremias, *Parables*, 46; Marshall, *Luke*, 621; Seccombe, *Possessions*, 165.

⁴⁶⁵ Fitzmyer, *Luke*, 2:1109.

⁴⁶⁶ Ireland, *Stewardship*, 98.

være en kombinasjon av de to siste kategoriene, når han oppsummerer med at det her er snakk om "penger av denne verden, som så lett korrumpere".⁴⁶⁷

Med lignelsesfortellingen i bakgrunnen ser jeg det som vanskelig å helt eliminere muligheten for noen av de tre kategoriene. Forvalterens handling rettferdiggjør en kategorisering av mammon som urettferdig med tanke på begge de første kategoriene. Jeg har allerede sett på det eschatologiske skillet mellom οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου og οἱ υἱοὶ τοῦ φωτός i vers 8, der *den urettferdige forvalter* plasseres blant denne tids barn. Med det som utgangspunkt er det naturlig å tenke at en slik kategorisering også har noe for seg her, når en tilsvarende konstruktusforbindelse med det samme ordet τῆς ἀδικίας karakteriserer μαμωνᾶς. Og dette passer godt med den andre kategoriseringen. I tillegg kommer det eksplisitt frem at det er bruken av μαμωνᾶς Jesus snakker om i denne sammenhengen.

Med denne bakgrunnen vil jeg argumentere for at det særlig er den andre kategorien som bør vektlegges i forståelsen av dette begrepet, men at dette henger nært sammen med de to andre mulighetene. Den urettferdige mammon er i utgangspunktet noe som tilhører denne tidsalder, i likhet med den urettferdige forvalteren og hans tankegang. Likevel kan den urettferdige mammon brukes til noe positivt, å *skaffe seg venner*, på samme måte som den urettferdige forvalterens klokskap blir brukt som et positivt eksempel i vers 8, til tross for at tankegangen hans helt klart passer inn i virkelighetsforståelsen til denne tidsalderens barn. Men som en del av denne falne verden, og som et verktøy for jordiske mennesker vil μαμωνᾶς være preget av ἀδικία både når det gjelder anskaffelse og bruk. Her, i vers 9, formaner derfor Jesus disiplene sine til å plassere og investere rikdommen sin inn i et større perspektiv enn det som kun har med denne tidsalderen å gjøre.⁴⁶⁸

⁴⁶⁷ Snodgrass, *Stories*, 415.

⁴⁶⁸ Ireland, *Stewardship*, 99.

4.7.2.2 Skaff dere venner

Som jeg viste i ekskursen om vennskapsidealer i antikken, spiller Jesus her på tanken om at vennskap og økonomiske forhold var nært knyttet sammen.⁴⁶⁹ Preposisjonen ἐκ brukes her for å vise hvilket middel som skal brukes for å oppnå målet, nemlig μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας.⁴⁷⁰ Vennene skal altså skaffes med mammon som middel. Disse "vennene" må dermed forstås som dem som har behov for hjelp nettopp med dette middelet. Det siktes antagelig til de fattige som lider nød, og som pengene kan komme til gode.⁴⁷¹ Dette er også i tråd med Luks generelle vektlegging av de fattige som målgruppe for evangeliet,⁴⁷² og ekstra aktuelt for en del av Lukas' leserkrets, som tidligere nevnt antagelig befant seg høyt på den sosiale samfunnsstigen.

Det er dermed naturlig å tenke at den konkrete handlingen Jesus formaner disiplene til, er å bruke penger og eiendom til beste for de som er fattige, å vise barmhjertighet med pengene og eiendommen sin. Mest konkret kan dette antagelig forstås som å gi almisser, noe som får støtte fra de mange fortolkere.⁴⁷³ Blant andre Bock og Seccombe mener Jesu formaning her ikke er begrenset til konkret å handle om penger, men inkluderer alle handlinger av nåde og veldedighet mot dem som trenger det.⁴⁷⁴ Men selv om det ikke er noen tvil om at dette er noe Jesus oppfordrer til i Luk, virker det i denne konteksten konkret å omhandle de tilfellene der dette kan gjøres med μαμωνᾶς som middel.

Blant de fremstående fortolkerne er det likevel ingen som vil lese dette som en oppfordring til disiplene om å gi avkall på alt de eier, men at dette skal brukes på en sjenerøs måte som kommer de fattige til gode.⁴⁷⁵ Krämer mener Jesus sikter spesielt til

⁴⁶⁹ Green, *Luke*, 593.

⁴⁷⁰ Fitzmyer forteller at blant andre E. Delebecque har forsøkt å lese dette som "utenom", at ἐκ egentlig skulle vært ἐκτός. "Skaff dere venner heller enn mammon" parafaserer han det. Men han sier videre at dette ikke har noen støtte, og det finnes ikke spor av at ἐκ skal være ἐκτός i tekstapparatet heller (Fitzmyer, *Luke*, 2:1109).

⁴⁷¹ Garland, *Luke*, 651.

⁴⁷² *De fattige* er et stort begrep i Luk, som omfatter mange marginaliserte grupper, også de økonomisk fattige. Dette ser man bl.a. hos Kvalbein, *Jesus og de fattige*.

⁴⁷³ Bl.a. Marshall, *Luke*, 621; Metzger, *Consumption*, 125; Green, *Luke*, 593; Kvalbein, *Jesus og de fattige*, 259; Kvalbein, *Jesus*, 255.

⁴⁷⁴ Bock, *Luke* 2, 1332; Seccombe, *Possessions*, 169.

⁴⁷⁵ Bock, *Luke* 2, 1332.

andre Jesus-etterfølgere i nød,⁴⁷⁶ men det er ikke noe i konteksten som tyder på at Jesus viser spesielt til dem her.⁴⁷⁷

Et moment fra den umiddelbare litterære konteksten i Luk 16, som taler for en forståelse som den jeg har skissert ovenfor, der vennene bør leses som de fattige, og som disiplene skal gi almisser, er lignelsen om Lasarus og den rike mannen. Der blir den rike mannen et negativt eksempel på dette, en som *ikke* fulgte Jesu formaning til disiplene. Lasarus er der en potensiell "venn" som er i nød. Den rike mannen velger likevel ikke å forbarme seg over han. Etter sin død våkner den rike mannen opp i ᾠδης, han har ikke blitt tatt imot av noen. Det er et felles tema for begge lignelsene i Luk 16 å bli tatt imot. Den som ikke tar imot de fattige og hjelper dem, vil ikke selv bli mottatt i de evige boliger.⁴⁷⁸ I likhet med Lignelsen om den rike mannen og Lasarus, skal menneskets forhold til Gud, som avsløres i Guds dom, prøves på hvordan hans forhold til medmenneskene var.⁴⁷⁹

Skulle man trekke analogien til lignelsen videre, kunne det da være naturlig å forvente at en slik sjenerøsitet kan skape et patron-klient-forhold, som setter mottakerne i en takknemlighetsgjeld til giveren. Green presiserer imot dette at Jesus ikke her gir grunnlag for at hans etterfølgere kan forvente noe slikt, det skal skje frivillig, og uten noen forbehold. Det er ikke noe de skal gjøre for å få noe igjen.⁴⁸⁰ Dette støttes av momentet fra ekskursen om vennskapsidealene i antikken, der Jesus snur de konvensjonelle vennskapsidealene opp-ned, og oppfordrer til å behandle folk som i utgangspunktet står under en på den sosiale samfunnsstigen som likeverdige venner, noe som er spesielt aktuelt for de i Lukas' leserkrets som befant seg høyt oppe i det sosiale samfunnshierarkiet.

Det er likevel en spenning i Luk mellom å gi uten å forvente noe tilbake og å gi med en forventning om en fremtidig belønning (6,30.34-35; 11,4; 12,33).⁴⁸¹ Denne spenningen

⁴⁷⁶ Krämer, *Rätsel*, 105.

⁴⁷⁷ Dette kunne kanskje vært mer aktuelt å trekke inn i en Matteus-kontekst, der dette perspektivet er tydeligere fremme.

⁴⁷⁸ Kvalbein, *Jesus*, 255.

⁴⁷⁹ Kvalbein, *Jesus og de fattige*, 260.

⁴⁸⁰ Green, *Luke*, 593-594.

⁴⁸¹ Det finnes for øvrig flere sammenligningspunkter mellom Luk 16,1-9 og Luk 12, som det hadde vært spennende å gå nærmere inn på. Bare for å trekke frem noen ganske få momenter, står det i 12,33 om å gi

finnes også her, når Jesus legger til hensiktssetningen i slutten av verset, der disiplene motiveres av at dette kan få en positiv konsekvens også for dem, ved at de kan bli tatt imot i de evige boliger.

Med en slik forståelse av hvem vennene er og hva Jesus formaner disiplene til, blir ikke Lignelsen om den urettferdige forvalteren bare en oppfordring til besluttsomhet overfor en kommende katastrofe, men den blir også en oppfordring til lysets barn om å bli like kloke til å hjelpe nødlidende mennesker, som denne tidsalderens barn er til å begå urett og bedrag for å sikre sin eksistens i denne verden. Når forvalteren skaffet seg venner på urettmessig vis, må disiplene desto mer skaffe dem på rettferdig vis, ved å bruke mammon til beste for dem som trenger deres barmhjertighet.⁴⁸²

4.7.3 Mottakelsen i de evige boliger når mammon svikter

Vers 9 fortsetter med en ἵνα-setning. Etter å ha instruert tilhørerne om hvordan de skal bruke μαμωνᾶς, fortsetter Jesus med å fortelle hva som er hensikten med dette. Og det er flere elementer ved denne hensiktssetningen som fortjener oppmerksomhet.

4.7.3.1 Når den svikter

Tidsaspektet er et naturlig sted å starte, siden teksten begynner med å angi dette. Det Jesus vil si om hensikten, gjelder ὅταν ἐκλείπη. Hvordan ἐκλείπω best bør oversettes, avhenger noe av hvilket subjekt som gjelder, men *svikte*,⁴⁸³ *ta slutt*⁴⁸⁴ eller det mer generelle *opphøre* er antagelig å foretrekke. Jeg mener oversettelsen "når den svikter" blir mest hensiktsmessig i dette tilfellet, noe som gir enda klarere mening når man ser det i sammenheng med den antagelige opprinnelsen til μαμωνᾶς, i betydningen "det man setter sin lit til".

penger til de fattige og samle seg skatter i himmelen, og litt senere, i 12,42, står det om en tro og klok forvalter. For en tolkning av Lignelsen om den urettferdige forvalteren lest i lys av Lignelsen om den rike bonden i Luk 12,16-20, se R. Daniel Schumacher, "Saving Like a Fool and Spending Like it Isn't Yours: Reading the Parable of the Unjust Steward (Luke16:1-8a) in Light of the Parable of the Rich Fool (Luke 12:16-20)," *R&E* (2012): 269-276.

⁴⁸² Kvalbein, *Jesus og de fattige*, 259.

⁴⁸³ NO30; NB88.

⁴⁸⁴ NO78/85; NO2011.

Når subjektet for verbet *ἐκλείπω* skal bestemmes, er det verdt å merke seg at det her står i tredje person entall. Det er derfor naturlig å anta at det er *μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας* som skal forstås som subjekt. Dette er det relativt stor enighet om blant fortolkerne, det er derimot større uenighet om hva dette uttrykket betyr. Det er i hovedsak tre muligheter her. Én mulighet er at det gjelder når pengene bokstavelig talt tar slutt, altså når man er tom for penger. Eller det kan være en figurativ måte å referere enten til når *livet* opphører, altså døden, eller når *denne tidsalderen* opphører, altså dommen.⁴⁸⁵ I begge de to siste tilfellene vil pengene være uten noen verdi, siden de tilhører dette livet og denne tidsalderen.

King James-utgaven oversetter fra 2. personsformen *εκλιπητε*. Denne variasjonen har liten støtte i manuskriptene, men en oversettelse med utgangspunkt i dette gir i BGO oversettelsen "når dere mislykkes", og verbet vil da sikte da mest naturlig til disiplene. Men siden denne variasjonen er så svakt bevitnet i manuskriptene, går jeg ikke nærmere inn på de mulige følgene av en slik lesning her.

Det er lite sannsynlig med en bokstavelig forståelse av dette uttrykket. Snodgrass setter det på spissen og ironiserer over et slikt alternativ; "Giving away money would not be the way to prepare for when the money is gone"⁴⁸⁶. Og selv om det blir en litt enkel måte å feie bort dette alternativet på, med tanke på at forvalteren i lignelsen gjorde noe som kan minne om dette, gir det mer mening at uttrykket er tenkt figurativt, og det er så godt som ingen fortolkere som vil forfekte en slik bokstavelig lesning.⁴⁸⁷

Majoritetssynet i dette spørsmålet er at det viser til døden, da pengene ikke lenger har noen verdi eller nytte for den som eide dem.⁴⁸⁸ Dette er en lesning som kan støttes av Lukas' bekymring for hva som skjer når to rike menn dør ellers i evangeliet (Luk 12,20; 16,22).⁴⁸⁹ Det alternative synet, at det sikter til når denne tidsalderen tar slutt, til

⁴⁸⁵ Snodgrass, *Stories*, 415; Ireland, *Stewardship*, 100-101.

⁴⁸⁶ Snodgrass, *Stories*, 415.

⁴⁸⁷ Krämer (*Rätsel*, 98) nevner kun Degenhardt og Olshausen som talspersoner for dette synet. Snodgrass henviser i dette tilfellet til 1 Makk 3,29 som en mulig tekst som kan peke i denne retningen (*Stories*, 724), men denne linken virker tynn, og gir liten støtte til en slik lesning, og den vektlegges heller ikke særlig av Snodgrass.

⁴⁸⁸ Både Ireland og Krämer nevner dette som majoritetssynet (Ireland, *Stewardship*, 100; Krämer, *Rätsel*, 97-98).

⁴⁸⁹ Snodgrass, *Stories*, 415.

παρουσία, har færre talsmenn, men har støtte fra blant andre Krämer, Ireland, Jeremias, Snodgrass og Kosmala.⁴⁹⁰ Og det er flere momenter som støtter en slik forståelse. Når teksten viser til *når mammon svikter*, virker det mer sannsynlig å forstå dette som når mammon i seg selv svikter og mister sin verdi. Da gir det mer mening om dette sikter frem mot denne tidsalderens slutt, når mammon, som har verdien sin begrenset til denne tidsperioden, ikke lenger har sin verdi.⁴⁹¹ Et annet argument er at de som hevder dette mener de eschatologiske undertonene i teksten generelt, ikke sikter mot en individuell eschatologi, altså når døden inntreffer. Hvordan man leser dette uttrykket, henger også sammen med hvordan man forstår uttrykket τὰς αἰωνίους σκηνάς. Dersom det sikter mot den eschatologiske fullendelsen, støtter også dette en forståelse av at ὅταν ἐκλίπη sikter frem mot παρουσία.

Selv om jeg selv anser den siste lesningen jeg har nevnt her som mest sannsynlig, kan det innvendes at det ikke er av så stor betydning for den praktiske anvendelsen og forståelsen av lignelsen hvilket av disse perspektivene som er gjeldende. Mammon har uansett kun midlertidig verdi, og er ikke noe å sette sin lit til i seg selv uansett. Jesus formaner derfor disiplene til å bruke mammon på en nyttig måte, en måte som tjener Gud.⁴⁹² Mammon er forgjengelig, og noe som kun kan brukes i dette livet eller denne tidsalder, slik at livet og eiendelene, uansett hvordan de henger sammen, kommer til å opphøre.⁴⁹³ Likevel vil jeg altså her anta at det er flest momenter som peker på at det sikter mot παρουσία, slik jeg har argumentert for ovenfor.

4.7.3.2 De skal ta imot dere

Etter å ha angitt tidsaspektet, fortsetter Jesus denne hensiktssetningen med å fortelle disiplene hva det er de kan forvente. Det store spørsmålet i forbindelse med uttrykket δέξονται ὑμᾶς er hvem det er som skal forstås som subjektet her. Hvem er det som skal ta imot disiplene når mammon svikter? Hvem skal ta imot dem når den nye tidsalderen kommer?

⁴⁹⁰ Ireland, *Stewardship*, 101; Snodgrass, *Stories*, 415.

⁴⁹¹ Ireland, *Stewardship*, 101.

⁴⁹² Bock, *Luke*, 2:1334, jmf Luk 16,13.

⁴⁹³ Johnson, *Luke*, 245.

Blant fortolkerne har jeg funnet fire ulike svar på dette spørsmålet, som i en viss grad åpner for hverandre, selv om de like fullt ender opp med ulike svar på hvem som skal forstås som det direkte subjektet for verbet. For δέχομαι kan enten vise til (i) vennene, altså mottakere av almissene, (ii) Gud, (iii) englene eller (iv) selve gjerningene. Jeg vil se på disse alternativene etter tur.

(i) Med tanke på verbets form, 3. person flertall, går den umiddelbare tanken i retning av *vennene* i vers 9a, som er objekt for Jesu oppfordring om å skaffe venner ved den urettferdige mammon. Dette er den mest utbredte forståelsen av dette spørsmålet, at vennene som er objekter for de gode handlingene i vers 9a, her i vers 9b fungerer som subjekt når disiplene skal bli mottatt i de evige boliger. Dette samsvarer også til selve lignelsen, i vers 4, der δέχομαι forekommer i samme form, og der målet til forvalteren er at de samme personene som er *objekter* for hans handlinger skal være *subjekter* når han skal bli tatt imot i deres boliger. I tillegg hevdes det, for å tilbakevise et argument om at flertallsformen av verbet skal forstås som en guddommelig passiv, at de stedene der en slik bruk forekommer, er det tydelig i konteksten at bruken av denne 3. persons flertallsformen er upersonlig, og at det ikke er noen tvetydighet, altså ingen andre potensielle subjekter det kan vise til, andre enn Gud.⁴⁹⁴ Selv om de fleste fortolkere leser vennene som det naturlige subjektet for δέχομαι, er det blant disse ulike mening om hvilken egentlig funksjon disse har når det kommer til det å ta imot disiplene εἰς τὰς αἰωνίους σκηνάς. De fleste fortolkere forstår vennenes rolle som vitner i dommen, der det er Gud som tar imot i sitt rike.⁴⁹⁵

(ii) Mens det i lignelsesfortellingen var vennene som tok imot i sine boliger, er det her *Gud* som tar imot i de evige boliger. Og logikken kan sies nokså enkel: Gud er ikke med i lignelsesfortellingen, der dimensjonen er dennesidig. Og de forvalteren håper vil ta imot ham i sine boliger er naturlig nok eierne av disse boligene. Her, i vers 9, opereres det med en større dimensjon, der Gud og evighetsperspektivet er med. Mens boligens eiere i denne verden bestemmer hvem de skal ta imot der de bor, er det Gud som bestemmer hvem som skal tas imot i de evige boliger, der han bor. Dermed må Gud forstås som subjektet for δέχομαι. For å få grammatikken til å gå opp med en slik forståelse, leses

⁴⁹⁴ Ireland, *Stewardship*, 102.

⁴⁹⁵ F.eks. Kvalbein, *Jesus og de fattige*, 259 hevder dette.

som tidligere antydte 3. person flertallsformen som en *guddommelig passiv*,⁴⁹⁶ det er en omskrivning for Guds navn.⁴⁹⁷ 3. persons flertallsformen virker som en ekvivalent til en teologisk passiv.⁴⁹⁸ Ireland poengterer at dette er noe man finner også andre steder i Luk, og han nevner 6,38.44; 12,20.48 og 14,35 som eksempler på dette.⁴⁹⁹ Hvis dette er tilfelle, må oversettelsen bli "for at dere skal bli tatt imot", slik man blant annet finner det oversatt i NIV og NEB.⁵⁰⁰

(iii) En annen forståelse er at δέχομαι her har *englene* som subjekt. Det som mest av alt aktualiserer dette alternativet, er nærheten til Lignelsen om den rike mannen og Lasarus, der det eksplisitt står om at englene bar Lasarus bort da han døde, og dermed spiller en viktig rolle i forbindelse med dommen, og det som kan minne om den enkeltes mottakelse i de evige boliger. At englene spiller en viktig rolle i det som har med dommen å gjøre, kommer også frem av andre domstekster i evangeliene, og da særlig i Matteus-evangeliet, som tidligere nevnte Matt 25,31-46 i tillegg til 13,39b-42; 16,27; 24,31 og Luk 12,8, der Jesus snakker om å vedkjenne seg mennesker for Guds engler. Og det er en allmenn akseptert oppfatning at englene spiller en viktig rolle i jødedommen på denne tiden, og spesielt i det som har med det eschatologiske å gjøre. Så ut fra en samtidig jødisk tankegang og den umiddelbare litterære konteksten, er det forståelig at en del fortolkere hevder det sikter til englene. Når Jeremias forsøker å avklare dette spørsmålet, virker det som han nærmest forener alle de tre mulighetene som har vært nevnt hittil, når han skriver: "The 'friends' are angels, i.e. God".⁵⁰¹

(iv) Den fjerde muligheten, som nevnes av noen fortolkere, er at δέχομαι kan ha *almisene* som subjekt, og at de dermed får en nærmest personifisert rolle i denne sammenhengen. Selv om dette alternativet er en mulighet som nevnes av enkelte fortolkere, omtales det gjerne som mindre sannsynlig også av dem som nevner den.⁵⁰²

⁴⁹⁶ Johnson, *Luke*, 245.

⁴⁹⁷ Ireland, *Stewardship*, 101-102.

⁴⁹⁸ Topel, "Steward," 220.

⁴⁹⁹ Ireland, *Stewardship*, 102.

⁵⁰⁰ Ireland, *Stewardship*, 102. En bibeltekst som gjerne refereres til og blir tillagt noe vekt i forbindelse med dette spørsmålet er Matt 25,31-46 (Bl.a. Godet, *Luke*, 2:165; Jülicher, *Gleichnisreden*, 2:507; Krämer, *Rätsel*, 105; Plummer, *Luke*, 385 og Ireland, *Stewardship*, 103 nevner dette). Der sier Jesus i forbindelse med den store dommen: "Det dere gjorde mot én av disse mine minste søsken, har dere gjort mot meg."

⁵⁰¹ Jeremias, *Parables*, 46.

⁵⁰² Tydeligst blir dette nevnt hos Marshall, *Luke*, 622 og Jeremias, *Parables*, 46.

Jeg mener selv at de tyngste argumentene her taler for at det er *vennene* som skal forstås som subjektet. Akkurat hva som skal forstås som vennenes oppgave i denne eschatologiske mottakelsen, er et for stort spørsmål til at jeg vil gå inn på det i denne sammenhengen, men det som er klart er at deres rolle i en slik mottagelse ville skjedd i kraft av at de selv allerede var mottatt av Gud, og i samsvar med ham.

Selv om det i dette spørsmålet er en del uenighet blant fortolkerne, er dette et moment som ikke får noen særlig betydning for helhetsforståelsen av teksten. Det er få fortolkere som mener at det er noen andre enn Gud som er den handlende part når det kommer til mottakelsen i de evige boliger. Poenget i teksten påvirkes ikke særlig av hvem man her ser som subjekt, og det påvirker heller ikke bakgrunnen for Jesu formaning om å skaffe seg venner ved den urettferdige mammon. Uansett hvem man forstår som subjektet for δέχομαι, formaner Jesus disiplene til å gjøre seg venner ved den urettferdige mammon, med den hensikten at man skal bli mottatt εἰς τὰς αἰωνίους σκηνάς.

4.7.3.3 I de evige boliger

"Εἰς τὰς αἰωνίους σκηνάς" er det siste begrepet i vers 9, og dermed også i teksten jeg her ser på. Og det er også et av de viktigste begrepene for forståelsen av teksten. Det er flere grunner til dette. For det første bestemmer det tydeligere hva som er målet for det Jesus formaner disiplene sine til å gjøre. For det andre er det det klareste eschatologiske begrepet man finner i teksten. Og for det tredje er det et gåtefullt og underlig begrep, som ikke forekommer noen andre steder hverken i GT, NT eller i den rabbiniske litteraturen.⁵⁰³ Som jeg har forsøkt å vise, skal de som skaffer seg venner ved den urettferdige mammon bli tatt imot, og her får man videre vite at εἰς τὰς αἰωνίους σκηνάς er stedet denne mottagelsen skal skje.

Den strukturelle likheten mellom vers 4 og vers 9 når sitt mest interessante punkt når man kommer til lokasjonen for mottakelsen, og det er *ulikheten i likheten* som er det mest interessante. For selv om det begge steder er snakk om en mottakelse i boliger, er begrepsbruken merkbart ulik, noe som får stor betydning for forståelsen av teksten.

⁵⁰³ Ireland, *Stewardship*, 103. 4 Esra 2,11 er det eneste kjente stedet dette begrepet forekommer utenom her.

Allerede ved en førstegangslesning forstår man at denne endringen i begreper signaliserer at stedet disiplene skal ha som mål å bli mottatt er et annet enn stedet forvalteren har som mål å bli mottatt. Og når man ser nærmere på begrepet εἰς τὰς αἰωνίους σκηνάς, forstår man at skiftet fra vers 4 ikke bare er en stilistisk variasjon mellom to ellers innholdsidentiske synonymmer. Det er snakk om to kvalitativt forskjellige mottakelser, noe som samsvarer med de to ulike virkelighetsforståelsene som settes opp mot hverandre i vers 8, og som altså har ulike mål for øye.

De fleste fortolkere har merket seg at τὰς αἰωνίους σκηνάς synes å være et paradoksalt begrep, basert på at adjektivet αἰώνιος og substantivet σκηνή tilsynelatende er på kollisjonskurs når det gjelder forventet varighet.⁵⁰⁴ Man leser da gjerne σκηνή som "telt", forstått som noe midlertidig, og som dermed logisk sett ikke lar seg forene med evighetsperspektivet i αἰώνιος. Denne motsetningen blir gjerne forklart som et bevisst retorisk grep fra Jesu side, slik at det vedvarende aspektet ved adjektivet αἰώνιος faktisk *forsterkes* når det settes sammen med det midlertidige σκηνή.⁵⁰⁵ Og selv om dette klart kan være en del av forklaringen, vil jeg her argumentere for at valget av σκηνή også har andre og viktigere årsaker, og at det er noen nyanser ved dette ordet som kan forklare hvorfor Jesus bruker akkurat dette i vers 9. Jeg vil begynne med å se på bruken av ordet i LXX og ellers i NT.

I LXX forekommer σκηνή omtrent 435 ganger, og det er flere forskjellige hebraiske ord som blir oversatt med σκηνή. De to som brukes klart oftest, er לָהָא (245 ganger) og יִשְׁכְּנוּ (93 ganger),⁵⁰⁶ der לָהָא er det vanligste hebraiske ordet for "telt", mens יִשְׁכְּנוּ kan forstås som det mer generelle "bolig".⁵⁰⁷ Σκηνή er altså et mye brukt ord i LXX, og Michaelis skriver at "With the help of the σκηνή passages one might almost follow the whole story of Israel,"⁵⁰⁸ og viser eksempler fra patriarkenes tid, og utover i Det gamle testamentet, både hos nomader, hos krigshærer og ved løvhyttefester. Σκηνή brukes også ofte om

⁵⁰⁴ Se f.eks. Plummer, *Luke*, 386.

⁵⁰⁵ Ireland, *Stewardship*, 103-104. Motsetningen mellom αἰώνιος og σκηνή har også blitt brukt som argument for at hele lignelsen bør forstås ironisk, ut fra den logikken at siden begrepet er ulogisk, bør hele lignelsen forstås ironisk (Snodgrass, *Stories*, 415).

⁵⁰⁶ W. Michaelis, "skene," i *TDNT* 7:368-381, 368. Det virker likevel som at יִשְׁכְּנוּ er nærere knyttet til σκηνή enn לָהָא er, siden det er יִשְׁכְּנוּ som blir oversatt med σκηνή (mens לָהָא blir oversatt med κατάλυμα) der de to ordene opptrer sammen, og oversettes til ulike greske ord.

⁵⁰⁷ Michaelis, "skene," 369.

⁵⁰⁸ Michaelis, "skene," 369.

tabernakelet, både i Exodus, Leviticus og Numeri, og det er mange referanser til dette også senere. Spesielt gjelder dette der σκηνή er oversatt fra det hebraiske יִשְׁכְּנֶה.⁵⁰⁹ Når dette ordet brukes, virker det også som at tanken om tabernakelet som *et sted der Gud bor* er fremtredende. Dette er en tanke vektlagt både av Michaelis, Jülicher og Marshall.⁵¹⁰ Σκηνή brukes i LXX relativt ofte for å beskrive et sted der Gud er til stede, noe som kommer tydelig frem i Salmene. I flere Davidssalmer står det om σκηνή som et tilfluktssted, der Gud beskytter de som søker tilflukt. I 27,5-6 står det to ganger om at Herren skjuler ham fra hans fiender ἐν τῇ σκηνῇ αὐτοῦ. Det samme er også tilfelle i Sal 31,21 og 61,5, der David skriver om å søke tilflukt for fiender, i Herrens σκηνή.

Michaelis viser at σκηνή i LXX også kunne ta en karakter av noe varig. I Jes 33,20-21 blir dette veldig tydelig. Dette er en Sionsteologisk tekst, der Sion beskrives som "et telt [σκηνή] som ikke skal flyttes, med plugger som aldri skal rykkes opp, og snorer som ikke skal slites av", og i fortsettelsen beskrives det som et sted der Herren er med dem. Σκηνή beskrives eksplisitt som noe varig, det er ikke noe som er tenkt midlertidig eller skrøpelig, men som noe som skal vedvare, og der Herren er til stede.

Noen fortolkere vil også vektlegge at σκηνή i Luk viser til israelfolkets bruk av telt, og en forherligelse av denne tiden. Både Godet og Bock mener det viser til Abrahams telt og ørkenvandringens løvhytter. Godet mener dette blir overført til det kommende livet, beskrevet av bildet av det forherligede Kanaan,⁵¹¹ mens Bock mener det særlig alluderer til løvhyttefesten, og velsignelsene som var knyttet til feiringen av exodus.⁵¹²

Σκηνή brukes altså på en del ulike måter i LXX, men eksemplene jeg har brukt over, skaper et bilde av at det ikke er uvanlig at det viser til et sted der Gud er til stede, gjerne om tabernaklet, og at det kan ha en varig karakter. Det virker i alle fall ikke som det er dekning i LXX for å begrense σκηνή til utelukkende å forstås som et normalt telt av forgjengelig karakter. Det har noe mer hellig over seg enn mange andre ord som brukes

⁵⁰⁹ Kun i 4 Mos 16,27; Jes 22,16 henviser en slik oversettelse av יִשְׁכְּנֶה til σκηνή til noe annet enn tabernakelet (eller יִשְׁכְּנֶה til arken i Jerusalem under David, 1 Krøn 16,39), (Michaelis, "skene," 371).

⁵¹⁰ Michaelis, "skene", 371; Jülicher, *Gleichnisreden*, 2:506 og Marshall, *Luke*, 621. Michaelis mener dette ikke er like tydelig der σκηνή er oversatt fra לָחָא , og at det i de tilfellene heller virker å være et sted "where he [God] may be met with from time to time" (Michaelis, "skene," 371).

⁵¹¹ Godet, *Luke*, 2:166.

⁵¹² Bock, *Luke*, 2:1332.

for boliger. Spesielt når det er oversatt fra תִּשְׁבֵּת virker det ofte å sikte til tabernakelet, og da forstått som et sted der Gud bor.

En forståelse av σκηνή som noe opphøyd, som noe mer enn bare et vanlig telt eller en ordinær bolig man kan bo i, blir både bekreftet og gjort enda tydeligere når man ser på bruken av det i NT. Her forkommer σκηνή i alt 20 ganger. I Luk brukes det ett annet sted, i forbindelse med Jesu forklarelse på fjellet, og parallelltekstene i Matt og Mark er de eneste stedene ordet forekommer ellers i de synoptiske evangeliene. Ordet forekommer ellers tre ganger i Acta, ti ganger i Hebreerbrevet, og tre ganger i Johannes' åpenbaring. Det brukes i ulike sammenhenger, men Michaelis viser at Det gamle testamentet alltid er i sikte når σκηνή blir brukt.⁵¹³ Han hevder også at det som regel omhandler tabernakelet, og særlig gjelder dette bruken i Hebreerbrevet, som jeg kommer tilbake til. Og nettopp denne tydelige koblingen mellom σκηνή og tabernakelet har preget mange ulike oversettelser av dette ordet i Luk 16,9. I Vulgata oversettes begrepet med "aeterna tabernacula",⁵¹⁴ og flere engelske oversettelser har oversatt σκηνή med "tabernacles".⁵¹⁵

Det er interessant å merke seg at σκηνή skiller seg fra andre bostedsrelaterte ord ved at det både hos Lukas og ellers i NT aldri brukes om et vanlig bosted for mennesker, men at det har en guddommelig betydning. Ved Jesu forklarelse på fjellet (Luk 9,33; Matt 17,4; Mark 9,5) vil Peter bygge σκηνάς τρεῖς slik at Jesus, Moses og Elias kan bli værende på fjellet. I Acta brukes det én gang direkte om tabernakelet (Acta 7,44), én gang med referanse til avguden Moløks telt (7,43) og én gang om Gud som skal gjenreise Davids falne hytte (15,16), et begrep Lukas henter fra Amos 9,11. I Johannes' åpenbaring kommer det guddommelige aspektet ved σκηνή om mulig enda klarere frem, der det står i betydningen "Guds bolig" både i 13,6 og 21,3. Og i 15,5 står det om et tabernakel i himmelen, en tanke som også dukker opp i Hebreerbrevet.

I Hebreerbrevet brukes σκηνή i ni av ti tilfeller om tabernakelet,⁵¹⁶ og her kommer tanken om det himmelske tabernakelet tydelig frem, der den jordiske bare er en etterligning og en skygge av den himmelske (Hebr 8,5). Denne tanken som man altså

⁵¹³ Michaelis, "skene," 375.

⁵¹⁴ VUL.

⁵¹⁵ F.eks. DBY; ASV; ERV 1885; YLT.

⁵¹⁶ Hebr 11,9 er det nærmeste man kommer å finne σκηνή i betydningen bosted for mennesker, i en referanse til Abraham, Isak og Jakob som bodde i telt, på vei til landet Gud hadde lovet Abraham.

finner både i Hebreerbrevet og i Johannes' åpenbaring er viktig å forstå, fordi den er av betydning for forståelsen av σκηνή som et begrep for en himmelsk eller guddommelig bolig. Dette er en tanke som ikke har oppstått i NT. Denne konkrete tanken kan spores tilbake til Visdommens bok, der det i 9,8 står at tempelet "(...) skulle være avbilder av den himmelske helligdom [σκηνή] som du [Gud] hadde skapt i opphavet."⁵¹⁷ At det finnes en himmelsk σκηνή er altså en tradisjon som levde før nytestamentlig tid.⁵¹⁸ Det er derfor ikke urimelig å kunne anta at både Jesus og Lukas kan ha kjent til dette, og at det kan være medvirkende i valget av ordet σκηνή i denne sammenhengen.

Etter å ha sett på ordet σκηνή isolert, vil jeg nå se på hele det sammensatte begrepet τὰς αἰώνιους σκηνάς. Som tidligere nevnt er dette et uttrykk som ikke brukes noe annet sted i LXX, NT eller i de rabbinske skriftene. Men uttrykket dukker opp i 4 Esra 2,11, med en eschatologisk betydning der Gud sier: "Og jeg vil ta min kjærlighet tilbake fra Israel, og de evige boligene som jeg hadde gjort i stand for dem, vil jeg gi mitt nye folk."⁵¹⁹ Denne delen av 4 Esra er antagelig skrevet i midten av det andre århundret e. Kr.,⁵²⁰ og det er dermed mer sannsynlig at begrepet er hentet fra Luk 16,9 enn at påvirkningen skal ha gått den andre veien.⁵²¹ Bruken av dette uttrykket i Luk er dermed det tidligste eksemplet man kjenner på τὰς αἰώνιους σκηνάς, og det er ikke urimelig å anta at det er et uttrykk som har oppstått i denne sammenhengen.⁵²²

Når σκηνή her blir benyttet sammen med adjektivet αἰώνιος forsterkes det eschatologiske inntrykket ytterligere. "Evig" er å foretrekke som oversettelsen av αἰώνιος, og det kan brukes i begge retninger; i betydningen *noe som ikke har en begynnelse, noe som ikke tar slutt*, eller som en kombinasjon av disse. Her må betydningen være *noe som ikke tar slutt*.⁵²³ Min mening er at "de evige boliger" antagelig er å foretrekke når hele begrepet τὰς αἰώνιους σκηνάς skal oversettes, slik det også har blitt gjort i de fleste nyere bibeloversettelser. Ulempen med denne oversettelsen, er at den mister den opphøyede tendensen som ligger i σκηνή slik Lukas bruker det, som

⁵¹⁷ Det Norske Bibelselskap, *Apokryfiske Bøker*, 122; LXX.

⁵¹⁸ Visdommens bok var trolig nedskrevet en gang i det første århundret f. Kr. Det Norske Bibelselskap, *Apokryfiske Bøker*, 108.

⁵¹⁹ Det Norske Bibelselskap, *Apokryfiske Bøker*, 552.

⁵²⁰ Det Norske Bibelselskap, *Apokryfiske Bøker*, 547.

⁵²¹ Snodgrass, *Stories*, 724.

⁵²² Krämer, *Rätsel*, 100.

⁵²³ BAGD, 28.

løfter det til å bli noe mer enn en vanlig bolig. Men det er likevel en oversettelse som ivaretar flertydigheten som ligger i begrepet, og selv om det mister noe, mener jeg dette er det mest egnede alternativet.

Det er knapt noen fortolkere som gjør noe forsøk på å hevde at dette begrepet ikke skal forstås eschatologisk,⁵²⁴ og begrepet forstås gjerne som en referanse til det evige liv. Denne fortolkningen blir ofte nyansert videre, gjerne i én av to retninger. Den første retningen er at dette viser til mottakelsen i himmelen,⁵²⁵ en fortolkning som ofte samsvarer med at det er snakk om den individuelle mottakelse i himmelen ved døden, mens den andre retningen er at det viser til fullbyrdelsen av Guds rike.⁵²⁶ Dette er et interessant spørsmål det hadde vært spennende å gå dypere inn i, men blir et stort tema som strekker seg ut over det jeg her kan behandle, og jeg slutter meg til Irelands oppsummering på dette punktet når han skriver: "Either way, (...) the emphasis of the phrase is on the secure future of God's people in his presence."⁵²⁷

En slik vektlegging står i skarp kontrast til fremtiden til forvalteren i lignelsen, en kontrast som blir poengtert av mange fortolkere.⁵²⁸ Mens forvalteren setter sitt håp i å bli tatt imot i skyldnernes hus, skal disiplenes mål være å bli tatt imot av Gud i de evige boliger. Forskjellen mellom de to virkelighetsfærene som illustreres i Luk 16,1-9, og som eksplisitt vises i vers 8b, blir nok en gang tydeliggjort ved dette, og denne skjelningen forblir en av de store tolkningsnøkklene for å forstå teksten.

Vers 9 blir Jesu egen positive og praktiske anvendelse av lignelsen han fortalte om den urettferdige forvalteren. Jesus viser både hvordan disiplene skal handle for å forberede seg på fremtiden, og han viser dem hvorfor de skal gjøre det. Akkurat som forvalteren forberedte seg på fremtiden i sin virkelighet, skal disiplene forberede seg på fremtiden i sin virkelighet, som omhandler det eschatologiske perspektivet, til en tid der den mammon som tilhører denne tiden ikke lenger har noen verdi, og man må sette sin lit til

⁵²⁴ Med mindre man da forstår hele lignelsen ironisk på en eller annen måte.

⁵²⁵ Ifølge Krämer er dette den klare majoritetsforståelsen, og så vanlig at han ser det unødvendig å ramse opp alle talsmennene for dette synet (Krämer, *Rätsel*, 101).

⁵²⁶ Dette synet virker å ha støtte av bl.a. Jeremias, *Parables*, 46; Krämer, *Rätsel*, 102; Michaelis, "skene," 378; Seccombe, *Possessions*, 168, Kvalbein, *Jesus*, 254 og Ireland, *Stewardship*, 104.

⁵²⁷ Ireland, *Stewardship*, 104.

⁵²⁸ Jülicher, *Gleichnisreden*, 2:506; Kistemaker, *Parables*, 233; Michaelis, "skene," 379; Plummer, *Luke*, 386; Stoll, "Problem," 26.

noe annet. Som både Easton og Ireland presiserer, handler sann visdom om å bruke penger med evigheten i sikte.⁵²⁹ Og Jesu formaning til disiplene om bruken av eiendommen de er i besittelse av, er helt klart eschatologisk motivert, noe som tydeligst kommer til syne gjennom det klart eschatologiske begrepet εἰς τὰς αἰωνίους σκηνάς.

⁵²⁹ Easton, *Luke*, 245; Ireland, *Stewardship*, 105.

5. Avslutning

Etter å ha analysert Lignelsen om den urettferdige forvalteren som handlet klokt, i Luk 16,1-9, vil jeg avslutningsvis oppsummere noen av de viktigste observasjonene jeg har gjort. Jeg vil begynne med å oppsummere de mest betydelige punktene fra forskningshistorien og den formelle analysen, før jeg trekker frem de viktigste momentene fra detaljanalysen av teksten og gir et raskt aktualiserende utblikk.

5.1 Forskningshistorien til Luk 16,1-9

At lignelsen har ført med seg et betydelig antall ulike tolkninger, kommer klart frem når man ser på forskningshistorien til lignelsen. Det største skillet går på hvordan man forklarer den tilsynelatende uoverensstemmelsen mellom *handlingene* forvalteren utfører og *rosen* han mottar av herren forstås. De to hovedretningene er (i) å anta at forvalterens handlinger er rette og ærlige, eller (ii) å anta at handlingene er svindleriske og uærlige, og at rosen han mottar er begrenset til å gjelde hans klokskap. Når det gjelder lignelsens innholdsmessige hovedfokus, er det også variasjon blant fortolkerne, der forvaltning av materiell eiendom, eschatologi, sjenerøsitet eller fokus på den sosioøkonomiske bakgrunnen er de mest utbredte.

5.2 Den formelle analysen av Luk 16,1-9

Når jeg har sett på Luk 16,1-9 i lys av lignelsesteori kommer det klart frem at teksten inneholder mange av de stilistiske trekkene som kjennetegner lignelsessjangeren. Det er en kort fortelling med få aktører, som finner sted i normale omgivelser, men det er en uvanlig situasjon som beskrives. Indre monolog spiller en viktig rolle, og lignelsen inneholder et overraskelsesmoment, som passer inn i en pseudorealitisk virkelighet. Lignelsesfortellingen anvendes så av Jesus, med mål om å skape en respons hos disiplene. Alt dette er vanlige trekk ved lignelsessjangeren.

I den umiddelbare litterære konteksten i Luk 15-16, omgis Lignelsen om den urettferdige forvalteren av andre lignelser, og de klare koblingene til Jesus-logiene i forlengelsen av 16,1-9 og til Lignelsen om den rike mannen og Lasarus, setter teksten inn i en kontekst der materiell eiendom og eschatologi er sentrale momenter, som kan belyse detaljanalysen av teksten.

5.3 Detaljanalysen av Luk 16,1-9

I detaljanalysen ble den tyngste vekten lagt på vers 8-9, men jeg vil her gjennomgå noen hovedpunkter også fra vers 1-7. Jesus adresserer disiplene når han forteller Lignelsen om den urettferdige forvalteren. Utgangspunktet for handlingen er at en forvalter får beskjed om at han blir sagt opp av herren sin, og blir bedt om å levere inn regnskapet. Forvalteren reflekterer over krisesituasjonen sin i en indre monolog, der han kartlegger håpløsheten i situasjonen sin. Etter å ha slått fra seg andre alternativer, finner han ut hva han vil gjøre for å sikre seg tak over hodet i fremtiden. Planen hans er å bruke den lille tiden han har igjen som forvalter på å redusere gjelden til herrens skyldnere betraktelig, selv om dette påfører herren hans økonomiske tap.

Gjennom en egen ekskurs om vennskapsidealer i antikken, viste jeg at disse skyldnerne ved å godta gjeldsreduksjonen, aksepterer forvalterens invitasjon til opprettelsen av patron-klient-forhold, der de forplikter seg på å utføre gjenytelser mot forvalteren, dersom han skulle ha behov for hjelp i fremtiden.

Det blir klart at forvalterens plan har lyktes, når han møter herren sin igjen i vers 8, der det store overraskelsesmomentet i lignelsesfortellingen kommer; herren roser den urettferdige forvalteren. Denne hendelsen fører, som vist i den forskningshistoriske oversikten, med seg det største kontroverspunktet i tolkningen av lignelsen, siden rosen virker logisk uoverensstemmende med de svindleriske og uærlige handlingene hans. Logikken med rosen kan forklares gjennom tre momenter. Den første er at rosen begrenses til å omhandle forvalterens klokskap. Det andre er at forvalteren karakteriseres som "urettferdig". Begge disse momentene viser at dette ikke er en altomfattende ros. Det tredje momentet er hentet fra lignelsesteorien. De to første

momentene forklarer riktignok den indre logikken i forholdet mellom forvalterens handlinger og rosen han mottar, men det er først når man tar på alvor at lignelsesfortellingen foregår i en pseudorealitisk virkelighet, at man kan forstå hvordan en mann som har blitt svindlet av sin forvalter kan rose ham for klokheten han har svindlet ham med, og at dette er hans eneste reaksjon.

Jesu anvendelse av lignelsen begynner med en distinksjon mellom de to eschatologiske kategoriene "denne tidsalderens barn", de som kun har denne tidsalder for øye, og "lysets barn", som har en virkelighetsforståelse som også omfatter den kommende tidsalder. Og Jesus roser denne tidsalderens barn fordi de viser større klokskap innenfor sin virkelighetsforståelse enn lysets barn gjør i sin. Bak denne sammenligningen ligger en indirekte kritikk av tilhørerne, disiplene, som tilhører lysets barn, om at de bør vise større klokskap i sin eschatologiske situasjon.

I vers 9, som er en klar parallell til vers 4, anvender Jesus lignelsesfortellingen fra denne tidsalderens barns virkelighet konkret over på lysets barns virkelighet. Materiell eiendom, som hører denne verden til og ofte fører med seg urettferdighet, kan brukes på en positiv måte. Den kan brukes til å skaffe seg venner, ved å hjelpe dem som trenger det, for at man kan bli tatt imot i de evige boliger, stedet der Gud er, i den neste tidsalderen.

Koblingen til Lignelsen om den rike mannen og Lasarus er klar, der den rike mannen blir et eksempel på en som ikke brukte den urettferdige mammon til å skaffe seg venner, og som ikke ble tatt imot i de evige boliger. Jesu formaning passer også inn i mønsteret som ble vist i ekskursen, med Jesu prinsipp om at de som ifølge den sosiale rangstigen kvalifiserte som "ikke-likeverdige venner", likevel skulle behandles som likeverdige venner. Dette momentet blir ekstra relevant når man antar at mange i Lukas' leserkrets kan ha befunnet seg høyt på den sosiale og økonomiske samfunnsstigen.

5.4 Avsluttende oppsummering

Gjennom analysen av Luk 16,1-9 i denne avhandlingen, vil jeg si at Lignelsen om den urettferdige forvalteren som handlet klokt bør forstås som en formaning til klokskap i forvaltningen av materiell eiendom, i et eschatologisk perspektiv.

5.5 Aktualiserende utblikk

Selv om Lignelsen om den urettferdige forvalteren er en tekst som benyttes lite i praktisk menighetslivet, er det mitt inntrykk at teksten tar opp en tematikk som er relevant også i dag. En bevissthet og klokskap rundt forvaltning av materiell eiendom har stor aktualitet også til dagens kristne i Norge, i en kultur der man har en generell materiell velstand som antagelig overgår de fleste andre samfunn i verdenshistorien. Jeg har et håp om at dette er en tematikk det vil bli et enda større fokus på i årene som kommer, og i en slik sammenheng mener jeg teksten jeg her har behandlet kan gi en utfordrende, men viktig lærdom, som setter forvaltningen av den materielle eiendommen man besitter inn i et større perspektiv.

6 Bibliografi

6.1 Forkortelser

- AB Anchor Bible
- ACNT Augsburg Commentary on the New Testament
- ArL Archivum linguisticum
- ASV 1901 American Standard Version
- ATI American Theological Inquiry
- BAGD Bauer, W., W. F. Arndt, F. W. Gingrich, and F. W. Danker. Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature. 2. utgave. Chicago, 1979
- BECNT Baker Exegetical Commentary on the New Testament
- BGO Bibelen Guds Ord
- Bib Biblica
- BIS Biblical Interpretation Series
- BTB Biblical Theology Bulletin
- BZ Biblische Zeitschrift
- CBQ Catholic Biblical Quarterly
- CTM Concordia Theological Seminary's Monthly
- DBY 1890 Darby Bible
- DJG Dictionary of Jesus and the Gospels
- DNTB Dictionary of New Testament Background
- ERV 1885 English Revised Version
- GNT Good News Translation
- GTA Göttinger Theologische Arbeiten
- HTR Harvard Theological Review
- ICCHS The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments
- INT Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching

- JBL Journal of Biblical Literature
- JETS The Journal of the Evangelical Theological Society
- JSNT Journal for the Study of the New Testament
- JTAK Journal of Theta Alpha Kappa
- JTS Journal of Theological Studies
- KEK Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament
- LXX Septuaginta
- NA28 Novum Testamentum Graece, Nestle-Aland, 28. utgave
- NASB New American Standard Bible
- NB88 Norsk Bibel 1988
- NCB New Century Bible
- NEB New English Bible
- NET New English Translation
- NICNT New International Commentary on the New Testament
- NIV New International Version
- NIGTC The New International Greek Testament Commentary
- NKJV New King James Version
- NO78/85 Det Norske Bibelselskap 1978, revidert i 1985
- NO2011 Det Norske Bibelselskap 2011
- NO30 Det Norske Bibelselskap 1930
- NTS New Testament Studies
- NTT New Testament Theology
- R&E Review and Expositor
- RSV Revised Standard Version
- SIGC Studien zur Interkulturellen Geschichte des Christentums
- SNTU Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt
- SP Sacra Pagina
- ST Studia Evangelica
- TDNT Theological Dictionary of the New Testament
- UBS United Bible Societies
- VUL Biblia Sacra Vulgata
- WBC Word Biblical Commentary

- WTJ Westminster Theological Journal
- WW Word & World
- YLT Young's Literal Translation
- ZECNT Zondervan Exegetical Commentary on the New Testament

6.2 Primærlitteratur

- Aristophanes, *Ῥοϋιθεεε*. F.W. Hall og W.M. Geldart, red. Ingen sidetall. Sitert 13. sept. 2014. Nettside:
perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0025%3Acard%3D1410.
- Aristoteles, *The Nicomachean Ethics*. The World's Classics. Oversatt av David Ross. Redigert av J. L. Ackrill og J. O. Urmson. Oxford: Oxford University Press, 1980.
- Cicero, Marcus Tullius, *De Officiis*. Oversatt av Walter Miller. London: William Heinemann Ltd, 1813. Sitert 13. september 2014. Nettside:
archive.org/details/deofficiiswithen00ciceuoft.
- Josephus, Favius, *Antiquitates Judaicae*. Redigert av B. Niese. Sitert 13. september 2014. Nettside:
perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=J.+AJ+8.57&fromdoc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0145.
- Juvenal, *Satires*. Oversatt av Charles Badham, London: Harper & Brothers Publishers, 1855. Sitert 13. september 2014. Nettside:
books.google.no/books?id=_fsZAQAAMAAJ&dq=juvenal+satire&pg=PR3&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false).
- Seneca, Lucius Annasus, *Moral Essays: De Beneficiis*. Vol 3. Oversatt av John W. Basore. London: W. Heinemann, 1935. Sitert 13. september 2014. Nettside:
stoics.com/seneca_essays_book_3.html.

6.3 Sekundærlitteratur

- Bailey, K. E., *Poet and Peasant and Through Peasant Eyes. A Literary-Cultural Approach to the Parables in Luke*. Grand Rapids: Eerdmans, 1983.
- Beavis, Mary Ann, "Ancient Slavery as an Interpretive Context for the New Testament Servant Parables with Special Reference to the Unjust Steward (Luke 16:1-8)." *Journal of Biblical Literature*. 111:1 (1992): 37-54.
- Bertram, G., "phren, aphron, aphrosyne, phroneo, phronema, phronesis, phronimos." Side 220-235 i *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol 9. Av Gerhard Kittel. Redigert av Geoffrey William Bromiley og Gerhard Friedrich. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1973.
- Blomberg, Craig L., "Midrash, Chiasm, and the Outline of Luke's Central Section." Side 217-261 i *Gospel Perspectives: Volume III. Studies in Midrash and Historiography*. Redigert av R. T. France og David Wenham. Sheffield: JSOT Press, 1983.
- Bock, Darrell L., *Luke 9:51-24:53. The Baker Exegetical Commentary on the New Testament 3B*. Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 1996. 3. opptrykk 2000.
- Bretscher, P. G., "The Parable of the Unjust Steward – A New Approach to Luke 16:1-9." *Concordia Theological Seminary's Monthly* 22:10 (1951): 756-762.
- Blomberg, Craig L., *Interpreting the Parables*. Downers Grove. Illinois: InterVarsity Press, 1990.
- Craddock, Fred B., *Luke. Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching*. Louisville: John Knox Press, 1990.
- Crossan, John Dominic, *In Parables: The Challenge of the Historical Jesus*. New York: Harper & Row, 1973.
- Davis, John, *People of the Mediterranean: An Essay in Comparative Social Anthropology*. London: Routledge & Kegan Paul, 1977.
- Degenhardt, Hans-Joachim, *Lukas, Evangelist der Armen: Besitz und Besitzverzicht in den lukanischen Schriften: eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung*. Stuttgart, 1965.
- Derrett, J. Duncan M., "Fresh Light on St. Luke 16." *New Testament Studies* 7 (1961): 198-219.

- Derrett, J. Duncan M., *Law in the New Testament*. London: Darton, Longman & Todd, 1970.
- Det Norske Bibelselskap, *Det Gamle Testamentes Apokryfiske Bøker: De Deuterokanoniske Bøker* (Oslo: Det Norske Bibelselskap, 1988).
- Dodd, C. H., *The Parables of the Kingdom* (Revidert og utvidet utgave. New York: Scribner's, 1961).
- Donahue S.J., John R., *The Gospel in Parable: Metaphor, Narrative, and Theology in the Synoptic Gospels*. United States of America: Fortress Press, 1990.
- Durkin, Jeffrey, "A cultural reading of Luke 16:1-9" *Journal of Theta Alpha Kappa* 31:2 (2007): 7-20.
- Ellis, E. Earle, *The Gospel of Luke*. New Century Bible. London: Oliphants, 1974.
- Evans, Craig A., "Luke 16,1-18 and the Deuteronomy Hypothesis." Side 121-139 i *Luke and Scripture: The Function of Sacred Tradition in Luke-Acts*. Redigert av Craig A. Evans og James A. Sanders. Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- Feldman, Asher, *The Parables and Similes of the Rabbies: Agricultural and Pastoral*. 2. utgave. Cambridge: University Press, 1927.
- Fitzmyer, Joseph A., *The Gospel According to Luke X-XXIV*. The Anchor Bible 28A. Garden City: Double Day, 1985.
- Fitzmyer, Joseph A., *The Semitic Background of the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1997.
- Fletcher, D. R. , "The Riddle of the Unjust Steward: Is Irony the Key?" *Journal of Biblical Literature* 82:1 (1963): 15-30.
- Flusser, David, *Judaism and the Origins of Christianity*. Jerusalem: The Magnes Press, 1988.
- Friedel, Lawrence M., "The Parable of the Unjust Steward." *Catholic Biblical Quarterly* 3 (1941): 337-348.
- Funk, Robert W., Roy W. Hoover og The Jesus Seminar, red. *The Five Gospels: What did Jesus Really Say?: The Search for the Authentic Words of Jesus*. Ny oversettelse og kommentar. San Fransisco: HarperOne, 1997.
- Gächter, Paul, "Parable of the Dishonest Steward after Oriental Conceptions." *Catholic Biblical Quarterly* 12:2 (1950): 121-131.
- Garland, David E., *Luke*. Zondervan Exegetical Commentary on the New Testament. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2011

- Garnsey, Peter og Richard Saller, *The Roman Empire: Economy, Society and Culture*. Berkeley: University of California Press, 1987.
- Geldenhuys, Norval, *Commentary on the Gospel of Luke: the English Text with Introduction, Exposition and Notes*. New International Commentary on the New Testament. London: Marshall, Morgan & Scott, 1971.
- Goodrich, John K., "Voluntary Debt Remission and the Parable of the Unjust Steward (Luke 16:1-13)" *Journal of Biblical Literature* 3 (2012): 547-566.
- Goulder, M. D., "The Chiastic Structure of the Lucan Journey." *Studia Evangelica* II (1964): 195-202.
- Green, Joel B., *The Gospel of Luke*. The New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1997.
- Green, Joel B., *The Theology of the Gospel of Luke*. New Testament Theology. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Godet, Frédéric Louis, *A Commentary on the Gospel of St. Luke*. Vol. 2. Oversatt av M.D. Cusin. Edinburgh: Clark, 1957.
- Hauck, F., "mamonas." Side 388-390 i *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol. 4. Av Gerhard Kittel. Redigert av Gerhard Friedrich og Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1967.
- Hendrickx, Herman, *The Parables of Jesus*. London: Chapman, 1986.
- Holmås, Geir Otto, "Prayer, 'Othering' and Construction of Early Christian Identity in the Gospels of Matthew and Luke." Side 91-113 i *Early Christian Prayer and Identity Formation* (red. Reidar Hvalvik og Karl Olav Sandnes; Tübingen: Mohr Siebeck, kommende), 110.
- Honeyman, A. M., "The Etymology of Mammon." *Archivum linguisticum* 4 (1952): 60-65.
- Horn, Friedrich Wilhelm, *Glaube und Handeln in der Theologie des Lukas*. Göttinger Theologische Arbeiten 26. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.
- Hultgren, Arland J., *The Parables of Jesus: A Commentary*. Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2000.
- Ireland, Dennis J., "A History of Recent Interpretation of the Parable of the Unjust Steward (Luke 16:1-13)." *Westminster Theological Journal* 51 (1989): 293-318.

- Ireland, Dennis J., *Stewardship and the Kingdom of God: An Historical, and Contextual Study of the Parable of the Unjust Steward in Luke 16:1-13*. Leiden, Nederland: E.J. Brill, 1992.
- Jeremias, Joachim, *Die Sprache des Lukasevangeliums: Redaktion und Tradition im Nicht-Markusstoff des dritten Evangeliums*. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980.
- Jeremias, Joachim, *The Parables of Jesus*. Oversatt av S. H. Hooke. London: SCM Press Ltd., 1972.
- Johnson, Luke Timothy, *The Gospel of Luke*. Sacra Pagina. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1991.
- Jülicher, Adolf, *Die Gleichnisreden Jesu 1*. Tübingen: Mohr, 1910.
- Jülicher, Adolf, *Die Gleichnisreden Jesu 2: Auslegung der Gleichnisreden der drei ersten Evangelien*. Tübingen: Mohr, 1910.
- Keener, C. S., "Friendship." Side 380-388 i *Dictionary of New Testament Background: A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship*. Redigert av Craig A. Evans, Stanley E. Porter. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2000.
- Kistemaker, Simon J., *The Parables: Understanding the Stories Jesus Told*. Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 2002.
- Kloppenborg, John S., "The Dishonoured Master (Luke 16:1-8a)." *Biblica* 70:4 (1989): 474-495.
- Kosmala, Hans, "The Parable of the Unjust Steward in the Light of Qumran" *Studies, Essays and Reviews: New Testament 2*. Leiden: Brill (1978): 114-121.
- Krämer, Michael, *Das Rätsel der Parabel vom Ungerechten Verwalter: Lk 16,1-13*. Zürich: PAS-Verlag, 1972.
- Kvalbein, Hans, *Jesus og de Fattige: Jesu Syn på de Fattige og Hans Bruk av Ord for «Fattig»*. Drammen: Luther Forlag, 1981.
- Kvalbein, Hans, *Jesus: Hva ville han? Hvem var han?: En Innføring i de Tre Første Evangelienes Budskap*. Oslo: Luther Forlag, 2008.
- Landry, David T. og Ben May, "Honor Restored: New Light on the Parable of the Prudent Steward (Luk 16:1-8a)." *Journal of Biblical Literature* 2 (2000): 287-309.
- Lygre, John G., "Of What Charges? (Luke 16:1-2)." *Biblical Theology Bulletin: A Journal of Bible and Theology* 32:1 (2002): 21-28.

- Malina, Bruce J., *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2001.
- Manson, T. W., *The Sayings of Jesus: As Recorded in the Gospels According to St. Matthew and St. Luke Arranged with Introduction and Commentary by T. W. Manson*. Først publisert som del 2 i *The Mission and Message of Jesus*. Norwich, Great Britain: Oxford University Press, 1937. Relansert: London: SCM Press Ltd, 1949.
- Marshall, I. Howard, *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text*. The New International Greek Testament Commentary. Exeter: Paternoster, 1978.
- I. Howard Marshall, "Luke xvi.8 – Who Commended the Unjust Steward?" *The Journal of Theological Studies* 2 (1968): 617-619.
- Metzger, James A., *Consumption and Wealth in Luke's Travel Narrative*. Biblical Interpretation Series 88. Leiden: Brill, 2007.
- Michaelis, W., "skene". Side 368-381 i *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol 7. Av Gerhard Kittel. Redigert av Gerhard Friedrich. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1979.
- Montgomery, James A, "The Highest, Heaven, Aeon, Time, Etc., In Semitic Religion." *Harvard Theological Review* 2 (1938): 143-150.
- Moule, C. F. D., *An Idiom-Book of New Testament Greek*. 2. utgave. Cambridge: Cambridge University Press, 1959.
- Moxnes, Halvor, "Patron-Client Relations and the New Community." Side 241-268 i *The Social World of Luke-Acts: Models for Interpretation*. Redigert av Jerome H. Neyrey. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1991.
- Noack, Bent, *Lukasevangeliets Rejseberetning: En Fortolkning*. København: G. E. C. Gad, 1977.
- Nolland, John, *Luke 9:21-18:34*. Word Biblical Commentary 35B. Waco, Texas: Word Books, 1993.
- Plummer, Alfred, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to S. Luke*. The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments. Edinburgh: T. & T. Clark, 1922.
- Porter, Stanley E. , "The Parable of the unjust steward (Luke 16,1-13): Irony is the key." Side 127-153 i *Bible in Three Dimensions*. Redigert av David J. A. Clines, Stephen E. Fowl, Stanley E. Porter. Sheffield, England: JSOT Pr., 1990.

- Resseguie, James L., "Point of View in the Central Section of Luke (9,51-19,44)." *The Journal of the Evangelical Theological Society* 25:1 (1982), 41-47.
- Rücker, Adolf, *Über das Gleichnis vom Ungerechten Verwalter (Lk. 16, 1-13)*. *Biblische Studien* 15. Freiburg: Br. Herder, 1912.
- Schumacher, R. Daniel, "Saving Like a Fool and Spending Like it Isn't Yours: Reading the Parable of the Unjust Steward (Luke 16:1-8a) in Light of the Parable of the Rich Fool (Luke 12:16-20)," *Review and Expositor* (2012): 269-276.
- Schwarz, Günther, ". . . lobte den betrügerischen Verwalter?: Lukas 16, 8a." *Biblische Zeitschrift* 18:1 (1974): 94-95.
- Seccombe, David Peter, *Possessions and the poor in Luke-Acts*. Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt Serie B Monographien 6. Lens: Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt, 1982)
- Saller, Richard P., *Personal Patronage Under the Early Empire*. United Kingdom: Cambridge University Press, 1982.
- Sandnes, Karl Olav, *A New Family: Conversion and Ecclesiology in the Early Church with Cross-Cultural Comparisons*. Studien zur Interkulturellen Geschichte des Christentums 91. Bern: Peter Lang Inc., 1994.
- Sandnes, Karl Olav, "I Have Called You Friends." Side 95-111 i *The New Testament In Its Hellenistic Context: Proceedings of a Nordic Conferance of New Testament Scholars, held in Skálholt*. Ritróð Guðfræðistofnunar 10. Redigert av Gunnlaugur A. Jónsson. Reykjavík: Guðfræðistofnun, 1996.
- Schellenberg, Ryan S., "Which Master? Whose Steward? Metalepsis and Lordship in the Parable of the Prudent Steward (Lk. 16.1-13)." *Journal for the Study of the New Testament* 3 (2008): 263-288.
- Seland, Torrey, *Paulus i Polis: Paulus' sosiale verden som forståelsesbakgrunn for hans forkynnelse*. Forskningsrapport 34. Volda: Høgskulen i Volda, 1998.
- Sellev, Philip, "Interior Monologue as a Narrative Device in the Parables of Luke." *Journal of Biblical Literature* 111:2 (1992), 239-253.
- Snodgrass, Klyne, *Stories with Intent: A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2008.
- Stein, Robert H., *An Introduction to the Parables of Jesus*. Philadelphia: Westminster Press, 1981.

- Stein, Robert H., "The Parables of Jesus in Recent Study." *Word & World* 5:3, (1985): 248-257.
- Story, J. Lyle, "Twin Parables of Stewardship in Luke 16." *American Theological Inquiry* 1:2 (2009): 105-120.
- Talbert, Charles H., *Reading Luke: A Literary and Theological Commentary on the Third Gospel*. Revidert utgave. Macon, Georgia: Smyth & Helwys, 2002.
- Thébert, Yvon, "The Slave." Side 138-174 i *The Romans*. Redigert av Andrea Giardina. Oversatt av Lydia G. Cochrane. Chicago: University of Chicago Press, 1993.
- Tiede, David Lenz, *Luke*. Augsburg Commentary on the New Testament, Minneapolis: Augsburg, 1988.
- Topel, L. John, "On the Injustice of the Unjust Steward: Lk 16:1-13." *Catholic Biblical Quarterly* 37:2 (1975): 216-227.
- Trench, Richard Chenevix, *Notes on the Parables of our Lord*. 13. reviderte utgave. London: Macmillan & Co, 1877. Sitert 13. september. Nettside: books.google.no/books?id=etxWemctNhQC&pg=PA345&hl=no&source=gbs_toc_r&cad=3#v=onepage&q&f=false.
- Udoh, Fabian E., "The tale of an unrighteous slave (Luke 16:1-18[13])." *Journal of Biblical Literature* 2 (2009): 311-335.
- Wilkins, M. J., "Disciples and Discipleship." Side 202-212 i *Dictionary of Jesus and the Gospels*. Redigert av Joel B. Green, Jeannine K. Brown og Nicholas Perrin. E. utgave. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2013.
- Wright, N. T., *Jesus and the Victory of God*. Vol 2 av *Christian Origins and the Question of God*. Minneapolis: Fortress Press, 1996.

6.4 Tekstuelle hjelpemidler

- Bauer, Walter, William F. Arndt og F. Wilbur Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. 2. utgave. Chicago: University of Chicago Press, 1979.

- Culy, Martin M., Mikael C. Parson og Joshua J. Stigall, *Luke: A Handbook on the Greek Text*. Waco, Texas: Baylor University Press, 2010.
- Leivestad, Ragnar, *Nytestamentlig gresk grammatikk*. 3. utgave ved Bjørn Helge Sandvei. Oslo: Universitetsforlaget, 2003.
- *Logos Bible Software*. Versjon 4.6c SR-7. Copyright 2000-2012 Logos Bible Software.
- Rielling, J. og J. L. Swellengrebel, *A Translator's Handbook on the Gospel of Luke*. London: United Bible Societies, 1971.