

1. Forholdet mellem fattige og rige

Indledning

Fremstillinger af „økonomisk etik“ behandler som regel en række forskellige områder. I en nyere undersøgelse behandles således fire udvalgte emner: a. ejendomsretten, b. den personlige holdning, herunder livsstil, nøjsomhed og forbrug, c. fattigdomsproblemet (specielt gældskrisen) og d. forholdet mellem økonomi og økologi.¹

Alle fire emner er relevante for dette afsnit. Jeg har dog valgt at lægge hovedvægten på forholdet mellem fattige og rige. Det betyder, at jeg især vil behandle det stof, som har relevans for fattigdomsproblemet og den personlige holdning. De andre emner vil få en mindre fremtrædende rolle, selv om de også vil blive inddraget i et vist omfang. Det gælder bl.a. ejendomsproblemet.²

1. DEFINITION AF FATTIGDOM

Forholdet mellem fattige og rige har spillet en central rolle i de seneste årtiers diskussion af kristendom og etik. Der er forskellige opfattelser af, hvordan man skal definere begreberne „fattig“ og „rig“. Uenigheden kom bl.a. til udtryk på en stor missionskonference i Melbourne (1980). I rapporten fra sektion 1 fortælles det, at man efter en længere drøftelse blev enige om at nævne tre kategorier af de fattige:³

-
1. S.O. Thorbjørnsen, „Økonomi“, s. 223-230.
 2. Forholdet mellem fattigdom og rigdom er behandlet mere udførligt i J. Nissen, *Poverty and Mission*. Sammenhængen mellem økonomi og menneskesyn har jeg behandlet i bogen, *For menneskets skyld*, s. 129-146; sammenhængen mellem arbejdet og de materielle goder i bogen, *Arbejdets ansigter*, s. 89-109, og sammenhængen mellem fattigdom og sygdom i artiklen, „Sygdom og fattigdom i evangelierne“.
 3. *Your Kingdom Come*, s. 173-174.

1. Fattigdom med henblik på det livsnødvendige.
2. Fattigdom i velfærdssamfundet.
3. Frivillig (valgt) fattigdom.

Det er en udbredt opfattelse, at fattigdom først og fremmest er et materiel fænomen, dvs. fravær af grundlæggende goder som mad, tøj og bolig (jf. 1). Selv om det er en meget vigtig forståelse, er den ikke helt dækkende. Fattigdommen er i de senere år blevet øget – også i et velfærdssamfund som det danske. Det er ganske vist klart, at sammenligner man fattigdom hos os med fattigdommen i Tanzania eller Indien, får vores fattigdom næsten et luksuspræg. Det er også klart, at vores rigdom hænger sammen med fattigdommen i den tredje verden, bl.a. er vi i stor udstrækning blevet rige på deres bekostning. Men disse indlysende kendsgerninger må blot ikke bruges til at bagatellisere den fattigdom, vi møder hos os selv. Vores fattigdom må ses i relation til vores rigdom.⁴

Fattigdom er et relativt og bevægeligt begreb. Det har at gøre med forventning. At være fattig er at føle sig *berøvet*, hvad enten det er materiel rigdom, magt, status eller noget andet. Derfor kunne man med fordel tale om modsætningen mellem privilegerede og ikke-privilegerede. Ved privilegerede forstår jeg mennesker, der har de fleste ressourcer, og som har store muligheder for at virkeliggøre de værdier, et samfund på et givet tidspunkt tillægger vægt.

Den historiske udvikling betyder, at man til stadighed må præcisere, hvordan man skal opfatte de privilegerede og de ikke-privilegerede. I dag går et af de væsentligste skel således mellem arbejdende og arbejdsløse.

Fattigdom på Jesu tid

På Jesu tid var Palæstina præget af stor fattigdom. Mange var arbejdsløse, og de, der havde arbejde, levede ofte i stor elendighed. De levede med risikoen for hungersnød og arbejdsløshed, og til tider blev de tvunget til at flytte andre steder hen for at finde arbejde.

På baggrund af disse forhold er det nærliggende at definere fattigdom ud fra en materiel målestok. Men det vil alligevel være for snævert.

4. J. Nissen, *Budskab og konsekvens*, s. 18; J. Nissen, „Godt nyt for rige?“, s. 168-182.

Begrebet „fattig“ må også relateres til værdier som stand og status. Fortolkere, der henter inspiration i kultur- og socialantropologi, gør opmærksom på forskellen mellem den bibelske kultur og vores egen kultur.⁵

Mens vi i vores del af verden er tilbøjelige til at forstå alt i lyset af økonomiske kategorier – og derfor også forstår fattigdom som mangel på penge – er den bibelske kultur grundlæggende præget af en anden overordnet tolkningsramme, nemlig ære og skam. Rigdom – dette at samle mere end andre – er udtryk for grådighed og van-ærende. Det er en ulykke at miste sin stand og status og således blive „fattig“. Ikke mindst Lukasevangeliet viser, hvordan ære og skam sætter sit præg på forståelsen af fattigdom og rigdom; et enkelt eksempel er en replik fra den „uærlige godsforvalter“, efter at han er blevet sat fra bestillingen: „Grave har jeg ikke kræfter til, tigge skammer jeg mig ved“ (Luk 16,3).⁶

Sammenfattende kan vi sige, at mennesker i den bibelske verden ikke kun er berøvet materielle goder; de kan også *mangle social status*.⁷ I hvert fald tre kategorier af ikke-privilegerede kan nævnes:⁸

-
5. Således B. Malina, *The New Testament World*, s. 84-85. Se endvidere H. Moxnes, „Urkrysten sosialhistorie – eller speilbilde av vår egen tid?“. I artiklen „Wealth and Poverty in the New Testament and Its World“ peger Malina på forskellige moderne kulturer med hver sin tolkningsramme. Foruden den vestlige kultur, der betoner *økonomien*, nævnes marxismen, der fremhæver *politikken*, desuden islam (og kristendommen i ældre tid), hvor *religionen* er afgørende. Endelig omtales Latinamerika og størsteparten af middelhavslandene, der ligner den bibelske verden. Her er *slægtskabet* – ære og skam – i fokus. Synet på fattigdom og rigdom får en forskellig skikkelse afhængig af den overordnede tolkningsramme.
 6. Nærmere om dette hos H. Moxnes, „Det fremmede som utfordring“.
 7. Det bemærkes, at den eksegetiske litteratur er uenig om definitionen af „fattig“ på Jesu tid. J. Dupont (*Les Béatitudes II*, s. 42-43) giver en snæver definition, der kun omfatter dem, der mangler de materielle fornødenheder, dvs. de, der har brug for almisse. J. Jeremias (*Neutestamentliche Theologie*, s. 111-115), giver derimod en bredere definition. De fattige er alle de, der er sultne, sørgende, syge, hårdt arbejdende, tungt bebyrdede, de sidste, de små, de fortabte, synderne osv. Også H. Moxnes giver en bredere definition. Om brugen af rig og fattig i Lukasevangeliet hedder det således: „Rich’ and ‘poor’ are ... imprecise categories to describe Luke’s community. They apply more to some industrialized societies in which economic distinctions take precedence over birth and status. A better set of categories for the first-century Mediterranean world is „elite“ and „nonelite“ (H. Moxnes, *The Economy of the Kingdom*, s. 164). Om rigdom/fattigdom som privilegeret/ikke-privilegeret se endvidere J. Nissen, *Poverty and Mission*, s. 10-19.
 8. Jf. J. Liebschner, „Die Armen im Evangelium“, s. 136-137. Vedrørende definiti-

- 1 Mennesker, der mangler de grundlæggende materielle goder (mad, tøj osv.).
2. En videre kreds, der bl.a. omfatter syge, sørgende og fanger (f.eks. den blødende kvinde).
3. Og endelig en endnu større kreds af udstødte. I evangelierne tales om „toldere og syndere“. Begge grupper kan også omfatte folk med en vis velstand (f.eks. tolderen Zakæus).

Opstillingen afspejler dog en vis rangordning. Den største nød finder vi i den første kategori, men der er overlapninger mellem de enkelte kategorier. Læser vi evangelierne, er det karakteristisk, at de fattige ofte nævnes sammen med forskellige grupper af syge: lamme, blinde, krøblinge o.a. (Luk 4,18; 7,22-23; 14,13.21). Sygdom og fattigdom går ofte hånd i hånd. Og det samme gør arbejdsløshed og fattigdom. Syge er tit henvist til tiggeri (f.eks. Joh 9,8; Mark 10,46-52; ApG 3,1-11): De fattige sultede (jf. Mark 6,31-44), og de manglede tøj. De var „ nøgne “ (jf. Luk 3,11; Matt 25,36; Jak 2,15).

Tekstudvælgelse

Eksistensen af et ret omfattende bibelmateriale vedrørende fattige og rige rejser spørgsmålet: Hvordan kan man bedst sortere i materialet? Hvilke dele er vigtigst?

Dette spørgsmål hænger sammen med et andet: Hvilke genrer skal inddrages? Ved en direkte og ureflekeret oversættelse fra Bibelen til i dag vil der være en tilbøjelighed til at tillægge de „etiske“ tekster for stor betydning. Man overser i nogen grad betydningen af andre litterære genrer.

I det følgende vil hovedvægten blive lagt på evangelierne, jf. 1. del, kap. 7. Endvidere inddrages ikke blot de „etiske“ tekster, men også en række andre tekst-typer.

onen af de fattige se også afsnittet om Johannesevangeliet med henvisning til R.J. Karris, *Jesus and the Marginalized in John's Gospel*, s. 17-21.

2. TEKSTANALYSER

A. Den ældste Jesusoverlevering

Udsagn om Jesu sendelse

I forskningen er der bred enighed om, at „godt nyt til fattige“ udgør en central del af Jesu budskab. Det kommer mest markant til udtryk i tre sammenhænge, nemlig Matt 11,2-6 (Luk 7,22-23); Luk 4,16-21 og Luk 6,20 (Matt 5,3). De to første tekster handler både i form og indhold direkte om Jesu sendelse. Den tredje tekst er en saligprisning. I formel henseende har den således en anden karakter, men også her tales indirekte om Jesu sendelse. Formålet med hans virke er at forkynde Gudsrigets gode nyheder for de fattige.

Det diskuteres ofte, hvad „fattig“ betyder i de nævnte sammenhænge. Drejer det sig om åndeligt fattige? Eller om de mennesker, der i bogstavelig forstand er fattige, retsløse og undertrykte?

Nogle fortolkere mener, at „fattig“ i *Luk 4,18* skal forstås billedligt som udtryk for frelsesmodtagernes situation.⁹ Imod denne tolkning taler udeladelsen af en sætning fra Es 61,1 („og lægedom til dem, hvis hjerte er knust“) og indføjelser af Es 58,6 („at sætte de undertrykte i frihed“).

Udtrykkene i Luk 4,18 skal forstås konkret socialt, hvilket også understreges af, at teksten hentyder til forestillingen om jubelåret. Hvert 7. år skal være et „frigivelsesår“, et „nådeår“, hvor skyld skal eftergives, og skyldslaver skal løslades. Og hvert 50. år skal grundbesiddelse, der var solgt i mellemtiden, gives tilbage til den oprindelige ejer eller dennes arving. Denne omfordeling af jorden bliver begrundet med, at Herren er den egentlige ejer.

I *Matt 11,2-6* er den konkrete betydning af „fattig“ iøjnefaldende.¹⁰ Her er fattig stillet på linje med andre begreber, der kendetegner en eller anden form for marginalisering: blindhed, lamhed, spedalskhed, døvhed osv.

Derimod tolkes fattige „i ånden“ i *Matt 5,3* ofte som en spiritualisering af *Luk 6,20*, der i de fleste tilfælde betragtes som en ældre form.

9. Således H. Kvalbein, *Jesus og de fattige*, s. 320-322. Opfattelsen af de fattige i bogstavelig forstand støttes derimod af G.M. Soares-Prabhu, „Good News to the Poor“, s. 204; J.H. Yoder, *The Politics of Jesus*, s. 64-77. Se i øvrigt J. Nissen, *Poverty and Mission*, s. 74-76.

10. Se min artikel, „Høre’ og ‘se’ – om at erfare Guds nye virkelighed“.

Men formen i Matt 5,3 skal snarere forstås ud fra en *helhedsantropologi*.¹¹ Fattig i ånden betegner en tilstand, der også består i materiel henseende. Det er en tilstand, hvor mennesket ikke kan lovsynge Gud, idet det er retsløst, lidende og afmægtigt (jf. Es 61,3 og Sl 22,27 og bemærk konteksten).¹² Der tænkes på en nødsituation, der ikke bare omfatter det religiøse og det psykiske, men også det sociale og politiske aspekt. „I ånden“ udtrykker, at denne nød har som resultat, at den fattige og afmægtige ikke er i stand til at lovprise Gud. Således forstået udtrykker Matt 5,3 en afmægtighed, der er modsat den, som afspejler sig i Magnificat, Luk 1,46-53. Maria er ydmyg og nedbøjet; hun har en lav status, men hun lovpriser Gud, for han har vendt hendes skæbne.¹³

Det er en modsigelse af al erfaring, at de fattige – og ikke de rige – prises salige. Gudsriget indebærer en omkalfatring af de gældende værdinormer. Det er den *omvendte verden*, den verden hvor tingene „sættes på hovedet“, hvor de første er de sidste, og hvor de sidste er de første (Matt 20,16; 19,31). Ofte tolkes ordene om de sidste og de første billedligt eller overført, men de skal forstås helt bogstaveligt: De sidste er på Jesu tid de fattige, de syge, de sultne, de arbejdsløse, børnene, tolderne og synderne – kort og godt alle de ikke-privilegerede, alle de, der er berøvet menneskeværd. Omvendt er de første alle de rige, selvsikre og mætte.

Gudsriget er for alle, og netop derfor er det i særlig grad for de fattige (Luk 6,20 par.), for børnene (Mark 10,13 par.), for synderne og tolderne, som skal „gå ind i Guds rige før jer“ (Matt 21,31). At evangeliet er godt nyt til fattige, indebærer konkret befrielse fra fattigdom, nød og undertrykkelse.

Udsagn om Jesu handlinger

Når man skal undersøge den rolle, „de fattige“ spiller i evangelierne, bør man ikke kun se på, hvad Jesus siger, men også på, hvad han *gør*. Man kan med andre ord spørge: Var også hans handlinger gode nyheder for

11. Jf. L. Schottroff, „Das geschundene Volk und die Arbeit in der Ernte Gottes nach dem Matthäusevangelium“, s. 162-166.

12. Interessant er i den sammenhæng Seidelinernes oversættelse af Matt 5,3: „Salige er de magtesløse“.

13. Et andet argument mod den spiritualiserende forståelse er brugen af det græske ord *ptochos* (ludfattig), der udtrykker en nød, ikke en positiv vurderet handling (ydmyg over for Gud). Det er *først Guds indgriben*, som vender nøden, så den fattige bliver den retfærdige eller fromme, som kan lovprise Gud (som f.eks. Sl 22,27). Det er et aspekt, som overses af dem, der ligestiller begreberne fattig og ydmyg. Se L. Schottroff, „Das geschundene Volk“, s. 164.

fattige og undertrykte?¹⁴ Her er billedet lige så entydigt som i ordene om hans sendelse. Evangelierne fortæller, hvordan Jesus vender sig til syge, besatte, syndere og andre ikke-privilegerede. Hans måde at omgås disse mennesker var godt nyt for dem.

Det samme er tilfældet med andre grupper. Det gælder f.eks. toldere, spedalske, kvinder og børn. Disse mennesker er ikke nødvendigvis fattige i økonomisk forstand, men de er marginaliserede. Også de møder et befriende budskab.

Det er relevant at spørge, om Jesus gennem sine handlinger også har befriet fra fattigdommens strukturer. Det er der ikke direkte belæg for. Helbredelser virker umiddelbart kun på det individuelle plan. Vil man se på det strukturelle aspekt, må man inddrage andre forhold, bl.a. Jesu etiske undervisning.

Jesu etiske undervisning

En del udsagn viser, hvad Jesus forventer af sine tilhængere i spørgsmålet om fattigdom og rigdom. Blandt de relevante steder skal nævnes Mark 10,21 og Luk 12,33-34. I den første tekst drejer det sig om en rig mand, som ønsker at arve evigt liv. Han får besked på at sælge alt, hvad han ejer, og give det til de fattige – et krav, han ikke kan leve op til. Ifølge den anden tekst skal en Jesusdiscipel sælge sine ejendele og give almisse.

Indholdet af disse tekster bekræftes af andre, der viser, hvordan de første disciple har oplevet Jesu lære og levet efter den. Her tænkes først og fremmest på beskrivelserne af ejendomsfællesskabet i Jerusalem; ApG 2,41-47 og 4,31-37.

Det ser med andre ord ud til, at der er en dobbelthed i Jesu forkyndelse og virksomhed. Det hænger sammen med budskabets karakter. På den ene side forkynder han Gudsriget som *afslutningen på al fattigdom*. På den anden side rejser han kravet om, at de nærmeste disciple skal *leve i fattigdom*. I førstnævnte tilfælde drejer det sig om den strukturelle fattigdom. Evangeliet indebærer en protest mod fattigdommen, dvs. *evangeliet er de fattiges eneste håb*. I det andet tilfælde drejer det sig om frivillig fattigdom, dvs. *evangeliet ses som et udtryk for solidaritet med de fattige*.

Jesusbevægelsen og spørgsmålet om fattigdom

Med sin forkyndelse af godt nyt til fattige startede Jesus en bevægelse, der havde sit fodfæste på landet, og som især bestod af folk fra de lavere

14. Se hertil C.H. Abesamis, „Eine gute Nachricht für die Armen“, s. 273-274.

sociale lag. Måske har Jesus ikke selv hørt til de allerfattigste, men hovedsagen er i den forbindelse, at han gav afkald på sit arbejde og valgte en eksistensform i solidaritet med de fattige (frivillig fattigdom).

Ifølge en berømt tese af G. Theissen bestod de første Jesustilhængere af to grupper.¹⁵ Den ene var vandrekarismatikere, som havde opgivet deres almindelige arbejde, og som levede efter en radikal etisk målestok: intet hjem, ingen familie, ingen ejendom. Den anden gruppe var sympatiserende tilhængere, der blev boende og opretholdt deres arbejde og som følge deraf repræsenterede en mindre radikal etik.

Denne rekonstruktion er blevet kritiseret fra flere sider. Man har sat spørgsmålstegn ved, at troen på Jesus for de fastboende ikke skulle have berørt deres økonomiske eksistens, men kun ændret indstillingen til deres arbejde. Flere tekster synes at vise, at der fra begyndelsen har eksisteret fællesskaber, hvor Jesustilhængerne er indgået i et nyt økonomisk forhold til hinanden.¹⁶

Dertil kommer, at tekster som Matt 6,25-34 med par.(om ikke at bekymre sig); Matt 10,5-16 med par. (udsendelsestalen) og Mark 10,28-30 (et nyt fællesskab) – der spiller en vigtig rolle for tesen – ikke er rettet til en speciel gruppe, men til disciplene som helhed.¹⁷

To vigtige tekster kan forstås således, at de kristnes økonomiske eksistens ses som en følge af arbejdet for Gudsrigets sag. Den første tekst er Matt 6,33: „Søg først Guds rige og hans retfærdighed, så skal alt det andet gives jer i tilgift“. Alt det andet er her mad, drikke, tøj osv.

Den anden tekst er Mark 10,28-30. De, der forlader hjem, familie, marker mv. for Jesu skyld, vil få en erstatning: De vil få det „hundreddobbelte igen nu i denne verden, både huse og brødre og søstre og mødre og børn og marker, tillige med forfølgelser, og evigt liv i den kommende verden“.

Ofte har man forstået talen om erstatningen hundrede gange som noget fremtidigt (eskatologisk), og man har sagt, at det at søge efter Gudsriget var det vigtigste; den økonomiske eksistens var blot en „tilgift“. Men denne tolkning svarer dårligt til de første kristne fællesskaber, der ikke kun havde gudstjeneste- og måltidsfællesskaber, men også deres økonomiske eksistens ændredes. Den økonomiske sikkerhed, som

15. G. Theissen, *Jesus-overleveringen og dens sociale baggrund*, s. 18-32.

16. Der er tale om en bevægelse fra „ejer“-økonomi til „giver“-økonomi, jf. S. Kapfen, *Jesus and Freedom*; samme, „The Man Jesus. Rupture and Communion“. Endvidere J. Nissen, „Godt nyt til rige?“, s. 179.

17. Jf. L. Schottroff, „Das geschundene Volk und die Arbeit in der Ernte Gottes“, s. 200.

mennesker fandt i menigheden, var for dem hundredefold mere værd end det, de måtte opgive, når de begyndte at følge Jesus efter.¹⁸

Disse menigheder forstod deres arbejde ud fra det omfattende mål, Gudsriget. Og det betød, at disciplene ikke levede isolerede fra andre mennesker. I mange scener bliver det klart, at disciplene gør deres arbejde for at forandre hele folkets situation. Folk lægger deres syge ved Jesu fødder, for at han skal helbrede dem. Jesus giver tilsvarende opgaver til disciplene (Matt 10,5-16). Discipulfællesskabet er med andre ord et brohoved for en omfattende ændring af folkets elendighed (tydeligst hos Mattæus).

Hos G. Theissen er der en tendens til at overbetone forskellen mellem vandrekarakteristikkerne og de fastboende. Men vigtigere end forskellen er det nye fællesskab, som opstår. Dertil kommer, at de fastboende tilhængere og deres mere strukturerede fællesskaber kan have været en organisatorisk bro, som gjorde det muligt for Jesusbevægelsen som helhed at overleve og efter påske at blive spredt til andre dele af Romerriget.¹⁹

De riges stilling

Et andet vigtigt spørgsmål lyder: Er der i Jesu budskab en befrielse for de rige? Eller er de udelukket fra deltagelse i Jesusfællesskabet? Kan en rig blive frelst?

Også her foreligger der en række fortællinger (især fra Lukasevangeliet). Materialet kan fordeles i fire kategorier:

- a. Hård *kritik* af de rige; jf. ve-råbene (Luk 6,24).
- b. De rige *kaldes* til efterfølgelse; jf. den rige mand (Mark 10,17-21).
- c. De rige har mulighed for at *omvende sig* og dele ud af deres ejendom (Luk 19,1-10).
- d. De rige kan komme til *tro* på Jesus; jf. bl.a. kvinderne i Luk 8,2 og den romerske høvedsmand i Luk 7,1-10.

Der synes ikke at være et absolut krav om, at man giver afkald på rigdom for at blive frelst. Noget andet er, at afkald på ens besiddelser ses som en konsekvens af forkyndelsen. Det umulige – at en rig kommer gennem nåleøjet – kan blive muligt ved Guds hjælp, jf. også Mark 10,27. Godt nyt for fattige er også godt nyt for rige, for så vidt de rige lærer af de fattige

18. Jf. Schottroff, „Das geschundene Volk und die Arbeit in der Ernte Gottes“, s. 201-202. Se også J. Nissen, *Budskab og konsekvens*, s. 73 og 89.

19. Jf. J. Gager, „Social Description and Sociological Explanation“, s. 433.

og kaster al deres tillid på Gud og som følge heraf omvender sig og ligesom Zakæus begynder at dele deres ressourcer med andre (Luk 19,1-10).

Jesu død gælder alle, både rige og fattige. Men i sit liv trådte han især i brechen for de fattige, så de kunne erfare retfærdighed og befrielse. Og efter al sandsynlighed har dette engagement for de forfordelte også fremkaldt de mægtiges og riges krav om, at han skulle slås ihjel. Det betyder ikke, at Jesus har undladt at forkynde Gudsrigets glædelige nyheder for både rige og fattige. *Alle* er indbudt, men der er knyttet nogle *krav* til Riget, som de velhavende har set som et dårligt budskab (Mark 10,21-22; Luk 14,15-24).²⁰

B. Paulus og de paulinske bymenigheder

Overgangen fra den ældste Jesustradition i Palæstina til de paulinske menigheder uden for Palæstina er overgangen fra land til by. Der er tale om meget mere end blot en fysisk bevægelse. Overgangen indebærer også et kulturskifte, en overgang fra landsbykultur til bykultur. I denne sammenhæng er det ikke muligt at gå ind på alle sider af dette skifte. Her skal opmærksomheden samles om de paulinske menigheders økonomiske og sociale status.²¹

I den nyeste forskning har der været livlig diskussion om de paulinske menigheders sociale sammensætning.²² Man taler ligefrem om en ny konsensus. Tidligere blev urkristendommen ofte skildret som en proletarbevægelse, dvs. en bevægelse bestående af slaver, arbejdere og andre marginalgrupper. Dette synspunkt har ændret sig. En nutidig forsker mener således, at „der er ved at dukke en konsensus op vedrørende de første kristnes sociale status ... den består af et tværsnit af det romerske samfund“.²³

Mens den ældre teori bl.a. var baseret på den antagelse, at revolutioner opstod hos de store masser, de laveste sociale lag, har nyere studier – foretaget af historikere, sociologer og antropologer – vist, at den sociale kilde til revolution ligger højere oppe ad den sociale rangstige.

G. Theissen udtrykker det på flg. måde: „Ofte støder man på den noget naive forestilling, at økonomisk tryk fortrinsvis fører til protestholdninger og -handlinger i de laveste samfundslag. Men i virkeligheden

20. Jf. C.H. Abesamis, „Eine gute Nachricht für die Armen“, s. 276.

21. Mere udførligt i J. Nissen, „By og menighed i Bibelen“.

22. Se J. Nissen, „Den sociale hermeneutik“, s. 256-260.

23. A. Malherbe, *Early Christianity and Society*, s. 86-87 (min overs.).

bliver mennesker først aktiverede, når deres situation trues med forværing, eller der er udsigt til forbedringer ... Således finder vi i mange protestbevægelser – ofte i ledende positioner – folk fra de øverste samfundslag, – især lag, hvis position er truet“.²⁴

Disse bemærkninger er vigtige, når man skal forstå de berømte ord i *1 Kor 1,26*: „I var ikke mange vise i verdslig forstand, ikke mange mægtige, ikke mange fornemme“.

Inden for de sidste årtier er det blevet hævdet, at de kristne stort set kom fra alle samfundslag. Som argumenter for denne „nye“ tolkning fremføres bl.a.: a. Både Apostlenes Gerninger og Paulus' breve taler om kristne fra de øvre sociale lag. b. Omtalen af Barnabas, der betegnes som en mand med en vis formue (ApG 4,36-37). c. Kirken nød gæstfrihed hos rige og ansete patroner. d. Hovedteksten i *1 Kor 1,26-28* hævdes at sige det modsatte af, hvad man tidligere mente: „ikke mange“ betyder, at der var nogle indflydelsesrige og velhavende kristne.²⁵

En indvending mod den „nye konsensus“ er, at man underbetoner det synoptiske materiale (med en stærk kritik af rigdommen) og lægger for stor vægt på Apostlenes Gerninger.²⁶ Dertil kommer følgende betragtning: I mange undersøgelser af de første kristnes sociale status lægges der ensidigt vægt på de økonomiske kriterier. Fattigdom defineres kun som materiel fattigdom. Men der er brug for et mere nuanceret begrebsapparat – jf. også afsnit 1: „Definition af fattigdom“.

W.A. Meeks advarer med rette imod, at vi uden videre bruger *vore* sociale kategorier på de første kristne tekster.²⁷ Han gør gældende, at lagdeling bør knyttes til begrebet „status“ (ikke „klasse“ eller „ordo“), og at der er en række faktorer, som bestemmer personers „status“: magt, beskæftigelse, køn, formue, uddannelse, religiøs holdning, familie, national afstamning, alder osv. Disse faktorer kan vurderes forskelligt, og begrebet „status“ vil derfor have et skiftende indhold. Indtægt og formue er ikke det eneste afgørende.

24. G. Theissen, *Jesus-overleveringen og dens sociale baggrund*, s. 47.

25. G. Theissen udbygger sin argumentation for den „nye“ forståelse med en henvisning til en række enkeltpersoner i Korintermenigheden. Omtalen af deres embeder, deres huse og tjenesteydelser peger i retning af, at de var toneangivende i menighedslivet. G. Theissen, „Soziale Schichtung in der korinthischen Gemeinde“.

26. Se også andre kritiske bemærkninger i J. Nissen, „Den sociale hermeneutik“, s. 260.

27. W.A. Meeks, *The First Urban Christians*, s. 52-73.

Efter denne opfattelse kan mange af de kristne med høj status karakteriseres som mennesker med „inkonsistent status“, dvs. de kan have høj status på et område, f.eks. det økonomiske, men lav status på et andet, f.eks. med hensyn til afstamning. Denne spænding (inkonsistens) gjorde dem mobile opadtil („upwards mobile“), og det var ofte den type mennesker, der fik rollen som ledere i de kristne menigheder.²⁸

Disse bemærkninger kan ses som en modifikation af G. Theissens opfattelse af de hellenistiske bymenigheder. Theissen hævder, at disse menigheder i stigende grad blev præget af den såkaldte „kærlighedspatriarkalisme“, dvs. en patriarkalisme der forudsætter de sociale skel, men mildner disse ved at understrege den forpligtelse, som de mere velstående har over for de socialt svagere stillede.²⁹

Mens det uden tvivl er rigtigt, at der i det 2. årh. er tale om en stigende grad af kompromis, er det efter mit skøn mere problematisk at hævde, at det allerede sker i midten af det 1. årh. Paulus' budskab i 1. Korinterbrev går nemlig i en anden retning.

Indholdet af 1 Kor 1,26 svarer til Jesu forkyndelse af godt nyt til fattige. Gud griber ind i historien på en sådan måde, at der vendes op og ned på de velkendte positioner. Det er næppe nogen tilfældighed, at Paulus i lighed med Jak 2,5-6 bruger udvælgelsens sprog. Det er ikke de rige, men de fattige og betydningsløse, Gud har *udvalgt*. Paulus henviser således til historiske erfaringer – først Jesu egen korsdød og dernæst den sociale sammensætning ved menighedens begyndelse – for at vise, hvordan Guds visdom henvender sig til dem, der efter normale forestillinger ikke er vise. Denne visdom unddrages de „vise og kloge“ (jf. Matt 11,25), de dannede, mægtige og dem af fornem fødsel (1 Kor 1,26). I stedet åbenbares den for de umyndige, for dem uden uddannelse og for de magtesløse.

Flere steder i 1. Korinterbrev viser, at der var konflikter mellem forskellige grupperinger i menigheden, bl.a. hører vi om spændinger mel-

28. Se desuden sondringen mellem klasse og status hos J.G. Gager, „Social Description and Sociological Explanation“, s. 438-439.

29. G. Theissen, *Jesus-overlevering og dens sociale baggrund*, s. 122: „I stedet for den strenge kritik af rigdom og besiddelse trådte mere og mere forsøget på en 'virknings-udligning' mellem samfundslagene inden for menighederne“. Theissen gør her brug af M. Hengels begreb „virknings-udligningens kompromis“ om urkristendommens socialetik i 2. årh. e. Kr. (M. Hengel, *Eigentum und Reichtum*, s. 65-78). – Også A. Mayer mener, at Paulus går på kompromis, men begrundelsen er en anden. Paulus ses som udtryk for, hvordan Jesus bliver „afproletariseret“, jf. Mayers provokerende, men ensidige analyse: *Der zensierte Jesus*, s. 93-120, hvor Paulus-afsnittet har følgende overskrifter: „Religiöse Hörigkeit“, „Soziale Servilität“ og „Politische Konformität“.

lem rige og fattige ved fejringen af nadveren i *1 Kor 11,17-34*.³⁰ Forskellige faktorer har spillet en rolle i disse konflikter; der er dog ingen tvivl om, at de for en stor del var begrundet i forskellig social status. Det er særligt tydeligt i kap. 11.

Paulus' løsning af denne konflikt har iflg. G. Theissen form af et kompromis.³¹ Ganske vist hævder han menighedens enhed, men samtidig indrømmer han muligheden af status-specifikke normer *uden for* menighedens sammenkomster. To hensyn kolliderer med hinanden: Nadveren skal fejres sådan, at den fremmer social integration og derved giver udtryk for kærlighedens grænsesprængende karakter (jf. den ældste Jesusbevægelse), men Paulus indgår alligevel et kompromis, idet han tillader de rige at følge deres egne klasse-bestemte normer: Er de sultne, kan de spise deres mad hjemme (11,34), hvis blot de holder sig til kærlighedsvisionens normer og deler med andre, når de samles i menighedens fællesskab.

Men imod en sådan tolkning kan anføres, at det afgørende i 1 Kor 11,17-34 ikke er kompromiseret, men Paulus' intention: Paulus vil netop understrege, at det almindelige kærlighedsmåltid står under Kristi herredømme, og det skal også de rige acceptere.³² I lighed med 1 Kor 1,26-28 skal 1 Kor 11,17-34 tolkes i lyset af korsteologien, 1 Kor 1,18-25. Paulus pointerer her, at Gud har valgt dem, der står svagt i social henseende. Guds universelle frelsesvilje viser sig ved, at han tager parti for dem, der er skubbet til side.³³

30. Blandt andre konflikter kan nævnes uoverensstemmelserne mellem „de stærke“ og „de svage“ vedrørende spisningen af afgudsofferkød i 1 Kor 8-10 og mellem tungetalere og andre vedrørende fejringen af gudstjenesten i 1 Kor 12-14.

31. G. Theissen, „Soziale Integration und sakramentales Handeln“.

32. Paulus' „anbefaling“ af, hvordan de rige skal forholde sig (v. 32-34), skal forstås stærkt ironisk. Noget andet er, at det, Paulus her siger, bidrager til, at nadveren og det almindelige kærlighedsmåltid på længere sigt adskilles fra hinanden.

33. Jf. S. Rostagno, *Essays on the New Testament*, s. 35-53; J. Nissen, „Den sociale hermeneutik“, s. 262.

C. Fattigdom og rigdom i slutningen af det 1. århundrede

Pastoralbrevene

I Pastoralbrevene fra slutningen af det 1. årh. møder vi den tidligere nævnte „kærlighedspatriarkalisme“. Karakteristisk for disse breve er nemlig tendensen til „borgerliggørelse“ eller måske bedre: mådehold og middelvej. På den ene side tager brevenes forfatter afstand fra askese og flugt fra verden; på den anden side distancerer han sig fra de „verdslige lyster“, Tit 2,12. Den hedenske fortid ses i bindingen til „alle mulige tilbøjeligheder og lyster“ (Tit 3,3).

Mådeholdet udtrykkes ved det græske ord *sōphrosynē*. „Har vi føde og klæder, skal vi lade os nøje med det“ (1 Tim 6,8). Målet er *ikke afkald på ejendom, men en middelvej*, et kompromis mellem ejendomsløshed og rigdom. Rige kan falde i fristelse og henfalde til skadelige tilbøjeligheder (1 Tim 6,9). Ja, iflg. 1 Tim 6,10 er kærligheden til penge roden til alt ondt.

Mens man således advarer mod rigdommens farer, forudsætter man på den anden side også en vis rigdom (jf. 1 Tim 5,16). De rige får besked om, at de ikke „må være overmodige og ikke skal sætte deres håb til usikker rigdom, men til Gud, som rigeligt skænker os alt, hvad vi behøver“ (1 Tim 6,17). Frem for alt skal de rige gøre godt, være rige på gode gerninger og være gavmilde (1 Tim 6,18).³⁴

Hvor vi i andre dele af Ny Testamente oftest møder en skarp kritik af rigdom, er holdningen her forholdsvis mild; de rige har chancen for at gøre gode gerninger. I baggrunden står tanken om Gud som den, der ejer tingene og skænker gaverne.

Lukasevangeliet

Fra slutningen af det 1. årh. stammer også Lukasevangeliet, som er det nytestamentlige skrift, der indeholder mest materiale om fattig-rig-problemet. Det centrale spørgsmål er, om Lukas i lighed med Pastoralbrevene forkynnder en kærlighedspatriarkalisme og således baner vejen for kirken i de følgende århundreder. Det mener jeg ikke er tilfældet. Men

34. Jf. W. Schrage, *Ethik des Neuen Testaments*, s. 248-249.

først nogle bemærkninger om de forskellige tolkninger af det lukanske materiale.³⁵

1. Advarslen mod rigdom og ejendom er iflg. H.J. Degenhardt rettet til embedsindehaverne i den lukanske menighed, dvs. disciple, apostle, vandreprædikanter og bofaste menighedsledere.³⁶ Jesu radikale ord om at være fattig gælder disse mennesker. Der er nemlig en fare for, at menighedslederne skal blive grådige, havesyge og glemme kravet om at give almisse. – Denne tese bygger på en alt for skarp sondring mellem „folk“ og „disciple“. Dertil kommer, at Degenhardt ikke indtager hverken Marias lovsang (Luk 1,46-55) eller Zakæushistorien.³⁷
2. Især på grundlag af Luk 22,35-36 har G. Theissen argumenteret for, at Lukas i tiden efter påske har modificeret (omtolket) Jesu radikale ord om at give afkald på ejendom.³⁸ For Lukas var det kun de 12 store apostle, som var legitime apostle (de store vandrekarismatikere fra kirkens første tid). Theissen mener altså, at Lukas' situation minder stærkt om Paulus' situation i 1 Kor 9. – Spørgsmålet er imidlertid, hvor meget man kan bygge på Luk 22,35-36, når man skal finde frem til evangelistens syn.³⁹
3. Andre tager deres udgangspunkt i Lukas' saligprisninger og ve-råb (Luk 6,20-26). Således hævder J. Dupont, at saligprisningerne er henvendt til den kristne menighed, der forfølges for sin tro, er fattig og på anden måde lider afsavn. Ve-råbene er henvendt til ikke-kristne, altså mennesker uden for den kristne menighed.⁴⁰ – Det er imidlertid svært at forestille sig, hvorfor Lukas skulle have advaret sine fattige og forfulgte læsere mod rigdommens farer. Hvordan kan budskabet om rigdommens farer vitterligt blive relevant for dem?

35. Om de forskellige løsningsmodeller se også H.-J. Klauck, „Die Armut der Jünger in der Sicht des Lukas“, s. 181-187.

36. H.J. Degenhardt, *Lukas. Evangelist der Armen*. Tesen er bl.a. baseret på en skarp sondring mellem folkeskarerne (græsk *laos*) og disciple (græsk *mathetai*).

37. Jf. R.J. Karris, „Poor and Rich“, s. 114.

38. G. Theissen, „Wanderradikalismus“.

39. Vedrørende Luk 22,35-38 se også mine bemærkninger til emnet „Vold, ikke-vold og fjendekærlighed“ (1. del, kap. 2).

40. J. Dupont, *Les Béatitudes III*, s. 19-206. – Bente Bagger Larsen og Jørgen Larsen har fremsat en teori, der på flere punkter minder om Duponts. De mener, at fattigdom og forfølgelse skal ses i lyset af den lukanske menigheds konflikt med synagogen. B. Bagger Larsen & J. Børglum Larsen, *Menigheden uden sikkerhed*.

4. Navnlig i de senere år har mange forskere peget på en mere sandsynlig forklaring:⁴¹ Lukas appellerer især til rige kristne for at få dem til at dele deres rigdom med andre. Mens man tidligere har beskrevet Lukas som de „fattiges evangelist“ (Degenhardt), kaldes han nu „de riges evangelist“ (Schottroff & Stegemann). Det er dog spørgsmålet, om den sidstnævnte talemåde er helt dækkende. Det vil formodentlig være mere præcist at beskrive ham som „menighedens evangelist“.⁴²

Ifølge den sidste opfattelse er de profetiske vandreakarismatikere blevet afløst af et mere bofast fællesskab, formodentlig en eller flere bymenigheder. Dette fællesskab omfatter flere sociale grupperinger. For Lukas består problemet nu i, hvordan det er muligt under ændrede sociale og kulturelle vilkår at gøre Jesu budskab gældende. Sagt på en anden måde: Hvordan kan „godt nyt til fattige“ blive et befriende og glædeligt budskab for disse kristne? Kan en rig også blive frelst?

Lukas' svar på disse spørgsmål går i to retninger: Dels henviser han til de første disciples *frivillige fattigdom* som en *fortidig* begivenhed, altså noget der går tilbage til dengang, Jesus levede – her bruger han traditionen om Jesu disciples fattigdom i den såkaldte Logiakilde og hos Markus.⁴³ Dels sonderer Lukas mellem de rige. Ganske vist angriber han generelt de rige, når de klæber til deres rigdom, men desuden peger han på, at der er rige, der handler på en eksemplarisk måde.⁴⁴

Zakæus' handling i Luk 19,1-10 har forbilledlig karakter. Vi ser her, hvordan en rig person skal forholde sig til sin ejendom. Det er ikke nødvendigt for en rig at sælge alt.⁴⁵ Zakæus' uddeling af halvdelen af sin ejendom til de fattige er et eksempel på en „indre-kirkelig“ udligning af goderne. En rig kan også tage model efter Zakæus.⁴⁶

41. Således L. Schottroff & W. Stegemann, *Jesus von Nazareth*; H. Frankemölle, *Friede und Schwert*; R.J. Karris, „Poor and Rich“; W. Schrage, *Ethik des Neuen Testaments*; F.W. Horn, *Glaube und Handeln*; J. Nissen, *Poverty and Mission*, s. 69-99.

42. Jf. F.W. Horn, *Glaube und Handeln*, s. 215.

43. Det interessante ved Lukas er, at han som den første udformer „de fattiges teologi“, nemlig som en skildring af Jesus og de første disciple. Lukas viser, hvordan disciplenes *frivillige fattigdom* står i skarp kontrast til de rige. Kontrasten er særlig tydelig i Luk 6,20-26, hvor „I fattige“ er identisk med disciplene; jf. W. Stegemann, *Das Evangelium und die Armen*, s. 47.

44. Jf. H. Frankemölle, *Friede und Schwert*, s. 109-110.

45. Peters svar i Luk 18,28-30 er således ikke det eneste mulige. Zakæus' svar er også acceptabelt.

46. Jf. L. Schottroff & W. Stegemann, *Jesus von Nazareth*, s. 138.

Spørger man således, hvordan „godt nyt til fattige“ kan blive et befriende budskab for rige, lyder Lukas' svar: Under ændrede vilkår må efterfølgelsen vise sig ved, at rige og ansete kristne danner et solidarisk fællesskab med fattige og foragtede kristne.

En vigtig baggrund for tanken om det solidariske fællesskab er traditionen om *jubelåret*. Det fremgår især af beskrivelsen af ejendomsfællesskabet blandt de første kristne i ApG 2,41-47 og 4,31-37.⁴⁷ Vigtig er også lignelsen om den utro godsforvalter (Luk 16,1-8). Med sin nedskrivning af gælden begynder godsforvalteren at realisere jubelåret. Fortolkere har altid undret sig over ordene „Skaf jer venner ved hjælp af den uretfærdige mammon“ (Luk 16,9; DO 1948). Det afgørende er, at jordisk gods skal bruges i kærlighedens tjeneste – og ikke til at isolere sig fra andre. Et andet eksempel på en solidaritetshandling nævnes i ApG 11,28, hvor menigheden i Antiokia hjælper nødlidende i Jerusalem. Målestokken er, at enhver bruger de midler, der er til rådighed, til hjælp for de sultne – heri ligger i alt fald implicit en kritik af, at man beholder tingene for sig selv i stedet for at dele dem.

Der er ligheder mellem ejendomsfællesskabet i Jerusalem og det græsk-romerske venskabsideal. Således understreger Lukas, at de kristne behandler hinanden som venner, der deler med hinanden. Men der er også afgørende forskelle. Den antikke „vennekærlighed“ forudsætter en social sammenhæng, der er identisk med tilhørsforholdet til en bestemt klasse. Inden for det samme sociale lag af velhavende borgere hjælper man hinanden og opfører sig som venner i det sociale samkvem. En sådan vennekærlighed er eksklusiv. Den udelukker nogle. Lukas sprænger dette venskabsideal; det fremgår nemlig af teksterne i ApG 2 og 4, at vennekærligheden ikke kun er indadvendt, men også udadvendt. Den indgår som et led i Lukas' missionsteologi.⁴⁸

Ikke kun hjælpen til de nødlidende, men også fjendekærligheden sprænger den vennekærlighed, som består mellem velstillede. Det ses af Luk 6,27-36, hvor gensidigheden sprænges både med hensyn til ejendom

47. For en nærmere drøftelse af disse tekster – herunder spørgsmålet om historisk tradition – se bl.a. G. Brakemeier, *Der „Sozialismus“ der Urchristenheit*; J. Nissen, *Poverty and Mission*, s. 85-90.

48. Jf. R.J. Karris, „Poor and Rich“, s. 116-117. Tanken om at give almisse var ikke kendt blandt romere og grækere, men hørte til den kulturelle arv hos menesker, der havde en orientalsk (ægyptisk) eller jødisk baggrund. Det var ikke almindeligt, at grækere og romere hjalp dem uden borgerret. De ville kun samle ind til vennerne i den snævre kreds.

og med hensyn til kærlighed, jf. især v. 35: „men elsk jeres fjender, gør godt og lån ud uden at håbe på at få noget igen ...“.

Fjendekærligheden betyder, at velhavende og ansete kristne skal vise solidaritet med fattige og foragtede kristne. Fjendekærligheden er således *solidarisk* „*nedefter*“ og *ikke kun over for de samme inden for samme sociale lag*. Målet for Lukas' budskab er en ophævelse af de sociale modsætninger gennem en materiel udligning. Og denne *konkrete social-utopi* formuleres i ApG 2,41-47 og 4,31-37,⁴⁹ som udtrykker overgangen fra en „*ejers*“-økonomi til en „*giver*“-økonomi. Det er saligere at give end at modtage (ApG 20,35).

Sammenfattende kan vi altså sige, at Lukas fremsætter en stærk appel til rige om at vise *solidaritet*. I første række er der tænkt på solidaritet *inden for den enkelte lokalmenighed*. Dog finder vi også en mere universel solidaritet, nemlig mellem en velstående og en fattig lokalmenighed (se ApG 11,29), altså en parallel til kollekttanken hos Paulus. Endelig taler Lukas nogle steder om solidariteten på en måde, så den omfatter dem uden for menigheden, de ikke-kristne, jf. især Luk 6,27-36 (og de tidligere bemærkninger om, hvordan det græsk-romerske venskabsideal sprænges). Også lignelserne i Luk 14,7-14 bør nævnes i den forbindelse.

Andre skrifter

a. *Jakobsbrevet*.⁵⁰ Karakteristisk er den hyppige opfordring til at tage stilling:⁵¹ Halvhjertetheden skal erstattes af et helhjertet engagement. Læserne opfordres til at gøre alvor af et enten-eller.

Det er i denne sammenhæng, teksterne om rig og fattig skal forstås. 2,1-13 indeholder en skarp kritik af rigdommen. De kristne skal ikke lefle for de rige. V. 7 omtaler, hvordan det skønne navn bliver skæmmet. Det er et fingerpeg om, at de rige her er de ikke-kristne. I modsat retning peger dog eksemplet i v. 2-4, hvor de rige deltager i gudstjenesten. Forfatteren regner tilsyneladende med, at de har en vis indflydelse i menigheden. Derfor er det svært at afgøre, om de rige befinder sig indenfor eller udenfor eller i randen. Måske er sandheden, at der er enkelte mere velstillede kristne, og at forfatteren er bekymret for, at deres indflydelse skal blive større.

49. Jf. L. Schottroff & W. Stegemann, *Hvor alle er mennesker*, s. 30-31.

50. Der er usikkerhed omkring Jakobsbrevets datering. Her regnes med, at brevet stammer fra slutningen af det 1. årh. En del forskere vil dog datere det til midten af århundredet.

51. Se J. Nissen, *Budskab og konsekvens*, s. 185-188.

Også 5,1-6 er stærkt kritisk mod rigdommen. I lighed med gammeltestamentlig domsprofeti bebudes en dom over de rige: „I har samlet jer skatte til de sidste dage; tænk på, at den løn, I har unddraget arbejderne, der har høstet jeres marker, skriger til himlen, og høstfolkenes råb har nået Hærskarers Herres ører“ (5,4). Forudsætningen er her, at der er en klar sammenhæng mellem arbejde, social retfærdighed og en retfærdig fordeling af goderne.

Endelig skal der henvises til 4,13-17, hvor købmænd og forretningsmænd angribes, fordi de planlægger og i detaljer vil styre deres egen fremtid i stedet for at leve fra den ene dag til den anden af Guds hånd, jf. Matt 6,25-34.

Budskabet i Jakobsbrevet er klart. Gud har udvalgt de fattige (2,5), og derfor skal menighedens medlemmer vise en social og broderlig holdning. Troen må vise sig i handlinger: „Hvis en broder eller søster ikke har tøj at tage på og mangler det daglige brød, og en af jer så siger til dem: ‘Gå bort med fred, sørg for at klæde jer varmt på og spise godt’, men ikke giver dem, hvad legemet har brug for, hvad nytter det så?“ (2,15). Vigtig er også 1,27: „En ren og ægte gudsyndelse er, for Gud, vor Fader, at tage sig af faderløse og enker i deres nød og bevare sig uplettet af verden“. Et afgørende kendetegn ved den kristne eksistens er barmhjertighed (se også 3,17).⁵²

b. *Johannesskrifterne* siger tilsyneladende ikke meget om problemet fattig-rig. Det skal dog bemærkes, at 1. Johannesbrev tolker budet om at elske brødrene som dette at hjælpe den nødlidende (3,11-18), og at evangeliet viser, hvordan disciplene, der har modtaget det samme bud om at elske hinanden, deler en fælles pung (Joh 12,8; 13,29). Under alle omstændigheder ser vi her konturerne af en menighedsforståelse, hvor man lægger vægt på den indbyrdes solidaritet.⁵³

Johannes' Åbenbaring rummer flere perspektiver på forholdet mellem rige og fattige.⁵⁴ I meget kritiske vendinger skildres Babylons fald (kap. 18). Det er et billede på Rom. Tre grupper vil sørge over faldet: Jor-

52. Forudsætningen for, at man kan vise en sådan barmhjertighed, er en vis økonomisk formåen, jf. C. Burchard, „Gemeinde in der strohernen Epistel“.

53. Karris påpeger med rette, at man ud fra en snæver definition af begrebsparret „rig-fattig“ ikke finder meget materiale i Johannesevangeliet. Hvis man derimod spørger efter Jesu holdning til de marginaliserede, finder vi et mere righoldigt materiale. Se R.J. Karris, *Jesus and the Marginalized in John's Gospel*, især s. 17-21.

54. Se bl.a. J. Nissen, „By og menighed i det 1. århundrede“, s. 151-152.

dens konger (v. 9-10), købmændene (v. 11-16) og skibsførerne og andre sømænd (v. 17-19). Her sigtes med andre ord til de politiske magthavere, kapitalen og handels- og transportvæsenet, dvs. mennesker, hvis magt, pral og pragt bygger på andres blod og arbejde. I øvrigt giver den detaljerede liste over alskens rigdomme i kap. 18 et interessant social- og kulturhistorisk indblik i den daværende overklasses livsstil, den mondæne verden.

De kraftige angreb på Rom må sammenholdes med de 7 menighedsbreve i kap. 2-3. Grundtonen er omvendelse. Menighederne må vælge mellem at være kolde eller varme. Kategorien lunken afvises. Det bemærkes, at de to menigheder, der roses (Smyrna i 2,8-11 og Filadelfia i 3,7-11), lever i yderste nød og fattigdom. Det er næppe tilfældigt, for omvendt er det en stor skandale for en kristen menighed at være rig (3,17). Her skimtes noget af den sociale kritik, som vi også møder i Jesusoverleveringen og i Jakobsbrevet.

c. *Mattæusevangeliet*. Et sidste eksempel er Mattæusevangeliet. Flere iagttagelser peger på, at skriftets „Sitz im Leben“ er en bymenighed, måske med tilknytning til Syriens hovedstad, Antiokia. Det bemærkes således, at ordet „by“ forekommer 26 gange, hvorimod ordet „landsby“ kun findes 4 gange (i Markusevangeliet er forholdet: by 8 gange; landsby 7 gange). Flere af disse forekomster synes at referere til læsernes situation: 10,11.14.15.23; 23,34; se også 5,14.

Formodentlig drejer det sig om en menighed, hvor nogle medlemmer har en vis økonomisk formåen, jf. brugen af betegnelser for „penge“ osv.⁵⁵ Menighedens medlemmer synes altså ikke at være ludfattige; på den anden side er de heller ikke særligt velstående, men det forudsættes dog, at de har en vis indkomst.⁵⁶

55. Nærmere herom hos J.D. Kingsbury, *Matthew*, s. 97-98.

56. Se hertil L. Schottruff, „Das geschundene Volk und die Arbeit in der Ernte Gottes“.

3. ENHED OG MANGFOLDIGHED

„De fattige har I jo altid hos jer“

Gennemgangen af evangelierne viser stor entydighed i opfattelsen af fattigdom og rigdom. Godt nyt til fattige er *det* centrale budskab i den ældste Jesustradition.

Fortolkere har dog peget på en tekst, der umiddelbart synes at pege i en anden retning, nemlig fortællingen om salvingen i Betania. Jesu ud-sagn, „de fattige har I jo altid hos jer“ (Mark 14,7), er ofte blev tolket som forsvar for, at det er vigtigere at tilgodese åndelige behov end materielle behov.⁵⁷ Velgerningen (over for Jesus) bliver spillet ud mod velgørenheden (over for de fattige). Undertiden bruges teksten til at forsvare en individuel frelsesforståelse og til at afvise nødvendigheden af at afhjælpe fattigdom og kæmpe for en retfærdig social orden.⁵⁸

Men teksten er ikke i sig selv et udtryk for en modsætning mellem velgerning og velgørenhed. Jesu ord skal ikke forstås som et svar på disciplenes beredvillighed til at hjælpe de fattige, men som et svar på deres bebrejdelse mod kvinden. Han minder dem om, at tilstedeværelsen af de fattige hele tiden vil være en kritik af menigheden (pagtens fællesskab).⁵⁹ Det er altså ikke spørgsmålet om at vælge mellem ødselheden og de fattige. Hjælpen til de fattige er en blivende opgave.

Dertil kommer, at udtrykket „de fattige har I jo altid hos jer“ alluderer til 5 Mos 15,7-11, der handler om sabbatsåret. Her læser vi bl.a.: „Der vil altid være fattige i landet; derfor giver jeg dig den befaling: Luk din hånd op for dine landsmænd, for alle trængende og fattige hos dig i dit land“ (v. 11). Tankegangen i teksten er, at der ikke ville være nogen fattigdom i Israel, hvis pagtens krav blev efterlevet, men som andre samfund er også Israel et hårdhjertet folk; derfor vil nogle af indbyggerne være fattige, der har brug for hjælp.⁶⁰ Set i det lys viser også Mark 14,7, at *omsorg for de fattige er en forpligtende opgave for menighedens fællesskab.*

57. Ifølge en engelsk undersøgelse er mange af den opfattelse, at tekstens mening er dunkel; eller den bekræfter deres fatalistiske indstilling til verdens nød. Se C. Rowland, „The Gospel, the Poor and the Churches“, s. 218.

58. Jf. B.C. Birch & L. Rasmussen, *Bible and Ethics in the Christian Life*, s. 179.

59. B.C. Birch & L. Rasmussen, *Bible and Ethics in the Christian Life*, s. 182: „The woman is not to be selfrighteously singled out, the *poor are a corporate responsibility*“.

60. Jf. B.C. Birch & L. Rasmussen, *Bible and Ethics in Christian Life*, s. 181; C. Rowland, „The Gospel, the Poor and the Churches“, s. 223.

Man kan således ikke ud fra denne tekst sætte spørgsmålstegn ved den centrale betydning af godt nyt til fattige i den ældste Jesusoverlevering. Det bekræftes også af lignelsen om den store dom (Matt 25,31-46), hvor Jesu person er forbundet med de fattige og nødlidende.⁶¹ I Mattæusevangeliet står lignelsen som en optakt til lidelseshistorien, hvor den jordiske menneskesøn viser sig selv i solidaritet med de svage og sårbare.

Tendenser i Gammel Testamente

Det gamle Testamente indeholder et righoldigt materiale vedrørende fattigdom og rigdom. Da vægten i denne undersøgelse ligger på Det ny Testamente, skal jeg dog nøjes med nogle få hovedlinjer.

1. I synet på *rigdommen* er der en klar forskel mellem de to dele af Bibelen. Rigdommen bliver i Gammel Testamente gennemgående vurderet højt. I mange tekster ses den som *en velsignelse*. Det gælder således Mosebøgernes beskrivelse af patriarkerne (f.eks. 1 Mos 13,1-2; 24,35; 26,13-14). Fortælleren lægger vægt på, at Abraham ikke har modtaget sin rigdom af noget menneske, men alene af Gud (1 Mos 14,17-24). Abrahams rigdom er derfor udtryk for Guds majestæt og storhed. Vi møder noget lignende i fortællingerne om Salomon. I detaljer beskrives hans rigdomme (1 Kong 10,24-25), men det understreges også, at de er Guds gaver (1 Kong 3,13). Også visdomslitteraturen opfatter rigdom som en velsignelse. Men det påpeges samtidig, at de verdslige goder kan lede tanken væk fra Gud (Sl 52,9; jf. Ordspr. 11,28; Job 31,24), og at den rige ugudelige ikke kan tage sin rigdom med sig i graven (jf. Sl 49,1ff.).

Hos *profeterne* møder vi imidlertid en stærk *kritik af rigdommen*.⁶² *Fattigdom kan ikke ses som udtryk for Guds vilje. Ifølge profeterne er den tværtimod et vidnesbyrd om Guds retfærdighed*.⁶³ Baggrunden for profeternes angreb på de rige må søges i kongetiden, hvor folkets sociale orden truedes af

61. Udtrykket „disse mine mindste brødre“ opfattes her som en henvisning til nødlidende i al almindelighed og ikke specielt til de kristne brødre. Således også U. Wilckens, „Gottes geringste Brüder“; F. Watson, „Liberating the Reader“; C. Rowland, „The Gospel, the Poor and the Churches“, s. 225-226.

62. Noget tilsvarende gælder fortællingen om Nabots vingård, 1 Kong 21. Om forholdet mellem magt, ejendom og retfærdighed i denne fortælling se K. Holter, „Nabots vingård“.

63. Jf. H. van Oyen, *Ethik des Alten Testaments*, s. 79: „Ist also die Armut anfänglich eher eine trotzige Frage an die Vorsehung Gottes, wo denn seine Gerechtigkeit bleibe und wie es möglich sei, dass er das alles zulasse, so wandelt sich das Bild bei den Propheten jedoch auf die These hin: gerade die Armut ist Zeugnis der göttlichen Gerechtigkeit“.

opløsning. Rigdommen blev samlet i hænderne på kongen og overklassen. Derved tilsidesatte kongen sin opgave, som bestod i at være repræsentant for Guds retfærdighed på jorden. Han skulle tage sig af de fattige, enkerne og de faderløse.

2. Ligesom rigdom må *fattigdom* forstås i lyset af den socialhistoriske kontekst. Gammel Testamente er blevet til over en lang periode, og der må sondres mellem forskellige perioder, hvor de sociale vilkår var forskellige. Desuden er det vigtigt, at man tager hensyn til teksternes litterære sammenhæng og teksttyper. Endelig er det nødvendigt med en differentieret tilgang til begrebsanvendelsen.⁶⁴ Gruppen af fattige inkluderer enker, faderløse, fremmede, forgældede og tiggere, dvs. mennesker hvis tilværelse er præget af mangel på materielle goder samt politisk og juridisk magtesløshed.

Der er i Gammel Testamente flere forskellige måder at reagere på fattigdommen:⁶⁵ a. I *lovteksterne* (især pagtsbogen i 2 Mos 20,22-23,19, den deuteronomistiske lov i 5 Mos 12-26 og den såkaldte hellighedslov 3 Mos 17-26) møder vi forskellige bestemmelser, der sigter mod at sikre de fattige en retsbeskyttelse. Det er også her, vi møder bestemmelserne om sabbatsår og jubelår. b. I *profetlitteraturen* protesteres mod uretfærdig behandling af de fattige (jf. ovenfor). c. I *visdomslitteraturen* søges årsagen til fattigdommen i menneskers dovenskab og ødselhed. d. Endelig kan som en fjerde tendens nævnes *salmelitteraturen*, der indeholder forskellige for-

64. På hebræisk anvendes forskellige ord for „fattig“. Der er forskellige nuancer, men i moderne oversættelser bliver de næsten altid gengivet ved „fattig“: 1. *ani* (80 gange) og *anaw* (25 gange) må tages sammen, da de kommer fra samme ordstamme. Men betydningen af det oprindelige ord er stadig omstridt. De fleste mener, at grundbetydningen er at „bøje sig selv“ eller „være bøjet“. Mens *ani* formodentlig står for en materiel fattigdom hos dem, der er knuget af undertrykkelse, sygdom eller ulykke, betegner *anaw* måske i højere grad den indre ydmyghed over for Gud. Ofte bruges de to ord dog synonymt. 2. *ebjon* (61 gange) betegner den, der er „trængende“ og den, der „tigger“, i modsætning til dem, der har magt og privilegier. 3. *dal* (48 gange) er fra en ordstamme, som betyder „uden betydning“, „svag“, „skrøbelig“. Modsætningen er den magtfulde og mægtige. 4. *rash*. Ordet betegner den, der „mangler“ – i modsætning til de økonomisk rige, der ofte undertrykker de fattige. 5. *misken* (4 gange) betyder oprindelig „den, der er afhængig“. Jf. A. George, „La Pauvreté dans l’Ancien Testament“, s. 14-18; J. de Santa Ana, *Good News to the Poor*, s. 10, n. 1; H.-R. Weber, *Power*, s. 114.

65. Se også præsentationen hos M. Sæbø, „De fattige i Det gamle testamente“, s. 36-41.

mer. En vigtig type er klagesalmerne, hvor et centralt træk er de fattiges og nødlidendes råb til Gud om hjælp.

Ud fra Salmerne har man især tidligere ofte talt om en egen „klasse“ af fromme, et *anawim*-parti, der i eksilsk og eftereksilsk tid videreførte profeternes funktion og repræsenterede det sande Israel som Guds folk, jf. Sef 3,12-13; nyere forskning har dog sat spørgsmålstegn ved denne teori.⁶⁶ Efter min opfattelse giver det dog stadigvæk mening at tale om en *anawim*-spiritualitet.⁶⁷ I salmerne fremstår Gud som de fattiges beskytter og tilflugt, f.eks. Sl 9,19; 12,6. De fattige er mennesker, hvis ydre levevilkår er meget ringe, men midt i deres elendighed kaster de deres tilid over på Gud; i den forstand er de også fromme.⁶⁸

Trods de forskellige tendenser i det gammeltestamentlige materiale kan man tale om en hovedlinje, der videreføres og forstærkes i Ny Testamente: Der er et klart moralsk imperativ til at vise omsorg for fattige og sultne.⁶⁹ Det er knyttet sammen med Guds billedet. I forskellige dele af Gammel Testamente opfattes Gud som de faderløses, enkernes og de fremmedes Gud.

Udviklingslinjer i synet på rigdom og ejendom

Forskerne har søgt at tegne en eller flere udviklingslinjer i det nytestamentlige materiale. Således gør M. Hengel gældende, at der er tre retninger eller tendenser i holdningen til ejendom og rigdom.⁷⁰

1. De menigheder, der viderefører traditionen fra den palæstinensiske jødekristendom, fordømmer rigdommen i skarpe vendinger. Denne holdning er særlig tydelig i Jakobsbrevet og dele af Lukasevangeliet. I det 2. årh. bliver dette *asketiske motiv* videreført af bl.a. Hermas' Apokalypse: At have mere end gennemsnittet er en anstødssten. Linjen fortsætter videre til munkesamfundene, hvor besiddelse bliver radikalt forkastet, og hvor man desuden lever i et distanceret forhold til statskirken.

66. Se også diskussionen hos M. Sæbø, „De fattige i Det gamle testamente“, s. 33.

67. Jf. H.-R. Weber, *Power*, s. 114-125.

68. En tilsvarende helhedsforståelse kan gøres gældende med hensyn til „fattig i ånden“ i Matt 5,3; jf. L. Schottroff, „Das geschundene Volk und die Arbeit in der Ernte Gottes“, s. 164.

69. Jf. B.C. Bruce & L. Rasmussen, *Bible and Ethics in the Christian Life*, s. 152. Se også s. 153: „... a clear and consistent moral imperative within the biblical witness, such as the imperative to identify with and care for the poor, carries a definite authority in ethical discussion of poverty within the modern church“.

70. M. Hengel, „Christliche Kritik am Reichtum“.

2. Et andet motiv viser sig i kritikken af privat ejendom. Vi møder den således i *kravet om indre frihed* hos Paulus (bl.a. 1 Kor 6,12). Paulus kæder dette motiv sammen med en vis nøjsomhed, som også kendes hos de kyniske vandrefilosoffer. Hos Paulus og i den ældste kristendom var friheden dog ikke en frihed til at tjene sig selv, men til at tjene Guds sag og til at tjene næsten.

3. Hverken den totale forkastelse af ejendom (jf. 1) eller den individuelle, asketiske nøjsomhed (jf. 2) blev vejen fremover. Det blev i stedet *det virksomme kompromis* med den „uretfærdige mammon“.71 Et udtryk for denne tendens finder vi i Pastoralbrevene.72

M. Hengel har ret i, at der er forskellige tendenser i materialet, men der er flere svagheder i denne analyse. For det første overser han den betydning, „godt nyt til fattige“ har i den ældste tradition.

For det andet lægger Hengel for stor vægt på den individuelle, asketiske „indre frihed“ hos Paulus. Som tidligere nævnt fremhæver 1. Korintherbrev, at Kristusbegivenheden overvinder skellet mellem de sociale lag (11,17-34; jf. 1,26-31). På den måde fastholder Paulus indholdet af „godt nyt til fattige“. Men samtidig står han i en situation, der er meget forskellig fra den, Jesus havde stået i. Paulus' centrale opgave er dannelsen af kristne menigheder og en kamp for, at de ikke blev splittet.

Paulus fastholder således omsorgen for de små i samfundet: Imidlertid er deres problemer ikke bekymringer med at overleve, men problemer med samfundets foragt, som tilmed sætter sit præg på menigheden. I hans formaninger lægger han særlig vægt på menighedens opbygning og på de kristnes liv med hinanden som lemmer på Kristi legeme. Vores begreb „*solidaritet*“ sammenfatter bedst det centrale indhold i Paulus' sociale budskab.73

Efter at have skitseret de tre retninger drager Hengel ti konsekvenser. Den sidste rummer et hermeneutisk udblik. Det pointeres, at vi som troens forbillede (paradigme) må have de første kristne menigheders forsøg på at udligne den spænding mellem rige og fattige, som ødelægger fællesskabet. Det drejer sig om at finde en slags middevej mellem urkri-

71. Som tidligere nævnt svarer det til begrebet „kærlighedspatriarkalisme“ (G. Theissen).

72. Iflg. Hengel blev de første kristne ikke rekrutteret fra et „Lumpenproletariat“, men fra „småborgerligheden“, der holdt håndværket i hævd.

73. Jf. L. Schottroff & W. Stegemann, *Hvor alle er mennesker*, s. 27.

stendommens kærlighedskommunisme (der ses som et resultat af en karismatisk-entusiastisk menighedsmodel, som ikke kan praktiseres i længden) og en senere tids effektive kompromis. Imidlertid må man spørge, om Lukas' syn på forholdet mellem rige og fattige skal ses som en forløber for det senere kompromis. Eller er der snarere tale om en opfordring til at udligne de sociale forskelle?

En anden – og efter min opfattelse mere dækkende – beskrivelse af udviklingslinjer i de nytestamentlige traditioner findes hos W. Stegemann.⁷⁴ Han peger på to trin. Det første er *Jesusbevægelsen i Palæstina*, hvor de fattige selv er subjekt. Nøden hos de fattige (græsk *ptōchoi*) bliver i Jesusbevægelsen til udlægningsprincip for Guds lov som en nådig anvisning til livet. Det kommer særlig klart frem i forbindelse med sabbatskonflikterne (Mark 2,23-28).

Det andet trin er *de første kristne i det romerske rige*. Hovedparten af disse kristne kom fra de lavere sociale lag. De var ikke ludfattige (*ptōchoi*), men småkårsfolk (græsk *penētes*). Der var kun få rige i de kristne menigheder. En undtagelse er dog lukansk kristendom.

De kristne står i en mellemposition mellem de ludfattige og de rige. De er småkårsfolk med visse midler (*penētes*). Et godt eksempel er Jakobsbrevet (2,1-13). Forfatteren kritiserer, at man tager parti for de rige mod de fattige. Denne holdning betegnes som synd, fordi man derved overtræder loven, også selv om man overholder visse enkeltbud (2,9-11). Lærerne skal tage sig af de ludfattige og gøre godt mod dem, ikke mod de rige. Gud har udvalgt de fattige.

Adskillige tekster illustrerer tjenesten mellem kristne brødre og søstre. De kristne udgør et *solidarisk fællesskab*; de fremtræder som en marginalgruppe i det romerske samfund – med kritik af samfundsforholdene jf. Mark 10,42-45. Menighedens solidaritet med de fattige udgør en *alternativ livspraksis*.⁷⁵

Den „etiske kanon“: Godt nyt til fattige

Selv om det bibelske materiale med hensyn til problemstillingen fattigrig er mere entydigt end mange andre spørgsmål (f.eks. „kvinde og mand“; „de kristne og staten“), findes der også på dette område forskellige tendenser og udviklingslinjer.

74. Se W. Stegemann, *Das Evangelium und die Armen*, s. 18-35.

75. W. Stegemann, *Das Evangelium und die Armen*, s. 41.

Derfor må vi rejse spørgsmålet, om der findes en enhed midt i mangfoldigheden, ligesom vi også må spørge, hvorvidt nogle traditioner og tekster vejer tungere end andre.

Som nævnt i afsnittet „forskellige normplaner“ (1. del, kap. 7) må Jesusoverleveringen tillægges den største vægt. Forkyndelsen af „godt nyt til fattige“ indtager her en overordentlig central plads. Denne forkyndelse har sine tydelige forudsætninger i Det gamle Testamente, hvor Gud ses som enkernes, de faderløses og de fremmedes beskytter, kort og godt som de smås Gud.⁷⁶ Denne forkyndelse præger også på afgørende vis evangelierne, og det har bestemte konsekvenser i brevlitteraturen, nemlig den omtalte tanke om indbyrdes solidaritet.

Evangeliet som „godt nyt til fattige“ rummer to ting. For det første udtrykker evangeliet de fattiges *eget* håb, deres selvbevidsthed og solidaritet. For det andet er evangeliet udtryk for problembevidsthed *om* de fattiges situation og for solidariteten *med* de fattige.⁷⁷

Efter den første opfattelse bliver de fattige selv bærere af evangeliet. Det er de fattige som subjekt. Efter den anden opfattelse er de fattige dem, der har brug for hjælp, de er „objekter“ (således bl.a. Matt 25,31-46).

4. HERMENEUTISKE OVERVEJELSER

Ved den hermeneutiske anvendelse af det bibelske materiale må man især være opmærksom på to vanskeligheder.

For det første er det en nærliggende fristelse at ville „overføre“ de bibelske udsagn til nutiden uden at tage hensyn til afstand i tid og mentalitet. Som påpeget i indledningen hører udsagnene hjemme i en bestemt kulturel sammenhæng præget af ære og skam. Desuden er de bibelske tekster blevet til i en førindustriel verden, hvor økonomien var orienteret ud fra landbruget. Familien var den dominerende institution i samfundet, bestemmende for livsorientering og identitet. De regler, der var knyttet til økonomiske dispositioner, drejede sig i høj grad om, hvordan ejendom og værdier kunne blive i familien (eventuelt, hvordan de kunne

76. Se også W. Schottroff & W. Stegemann, *Traditionen der Befreiung*, Bd. I.

77. Jf. også W. Stegemann, *Das Evangelium und die Armen*, s. 17.

vindes tilbage). Den overordnede målsætning var at bevare den sociale ligevægt.⁷⁸

For det andet skal der peges på forholdet mellem menighedsetik og samfundsmoral. Hengel gør gældende, at ejendomsspørgsmålet i stor udstrækning var blevet løst *inden for menighedens rammer* – her er der en parallel til slavespørgsmålet. Ganske vist blev Onesimos sendt tilbage til sin herre Filemon, men Paulus kræver, at denne tager imod ham som broder (Filem 16). Denne holdning skabte en ny struktur inden for den kristne menighed, hvilket var enestående i antikken.⁷⁹

Der er først og fremmest tale om menighedsetik. Der opstilles ingen direkte sociale programmer for den ikke-kristne omverden, selv om der er ansatser i den retning (se tidligere til Lukasevangeliet), og selve budskabets indhold tvinger til at overskride ens egne grænser.

For os i dag drejer det sig ikke kun om solidaritet indadtil, men også om solidaritet *udadtil*, universel solidaritet. Det er ikke muligt uden videre at anvende Ny Testaments tekster på vores situation(er). Men i skrifterne kan vi finde *retningsgivende modeller* for handling. Af særlig interesse er Lukasevangeliet, fordi der er en vis – men også kun en vis – situationslighed med i dag.

Vi kan lære af Lukas' forsøg på at „oversætte“ evangeliet ind i en ny tid. Han kunne ikke uden videre bruge Logia-kildens stof, fordi han befandt sig i en radikalt anderledes situation. Som Lukas må vi „oversætte“ og „anvende“ budskabet. Vi kan ikke i dag kopiere Ny Testaments svar, men vi kan forstå og antage dem som retningsgivende modeller.⁸⁰

5. AKTUELLE PERSPEKTIVER

Når man skal vurdere de bibelske teksters betydning for nutidens mennesker, kan man inddrage både individuelle og strukturelle aspekter. Desuden er det vigtigt at overveje, hvilken betydning fortolkerens ståsted har. Først nogle bemærkninger til det sidste.

78. Jf. T.K. Seim, „Noen bibelske refleksjoner til en økonomisk etikk“, s. 23-32; se også M.L. Stackhouse, „What Then Shall We Do?“

79. M. Hengel „Christliche Kritik am Reichtum“, s. 4, nævner flere eksempler fra oldkirken, bl.a.: Omkr. 250 e. Kr. ydede den romerske menighed vedvarende hjælp til 1500 nødstedte.

80. Jf. H. Frankemölle, *Friede und Schwert*, s. 113.

Fortolkerens ståsted

I forhold til emnet er det vigtigt at sondre mellem to forskellige og dog sammenhængende situationer: på den ene side de fattiges situation og på den anden side de riges situation.

Når *fattige mennesker* i Latinamerika eller Indien læser evangelierne, lærer de noget om sig selv. Der er ikke nogen dyb kløft mellem dem og traditionerne om den ældste Jesusbevægelse. De bibelske tekster reflekterer i vid udstrækning den samme virkelighed med sult, fattigdom, undertrykkelse og vold, som de selv dagligt oplever i deres hverdag.⁸¹

Det er naturligvis grunden til, at befrielsesteologer ofte sammenligner deres egen situation med den oprindelige situation (analogi-metoden). Men der er også en fare for, at man læser teksten som „bevis“-tekst og glemmer at være selvkritisk over vor sin egen metode (se 3. del, 3).

I modsætning hertil oplever flertallet af os *rige* vesterlændinge ikke bare en tidsmæssig, men også en saglig og indholdsmæssig afstand. Teksten opleves som en „fremmed“ tekst; hvis ikke det sker, er der en stor risiko for, at vi *misforstår* den.

Der er en *saglig* afstand mellem vore livsbetingelser og de første kristnes – det kræver en historisk-kritisk udlægning af Bibelen. Men der er også en *indholdsmæssig* afstand mellem de mætte og de sultne, mellem de rige og de fattige – forbundet med alt det, der i dag bestemmer de riges og fattiges liv. Det er ikke blot en historisk afstand, men også en aktuel afstand, for vi ser den også i dag.

Der ligger en fristelse i at vige uden om den iagttagelse, nemlig ved at åndeliggøre evangeliet. Det sker ofte, når vi lader retfærdiggørelsen blive uden sociale konsekvenser – når vi f.eks. taler om, at fattige og rige er lige skyldige over for Gud, eller når vi siger, at det „glædelige budskab“ i lige høj grad gælder begge parter.⁸² Vi kommer let til at opstille et falsk alternativ mellem på den ene side retfærdiggørelsen af syndere og på den anden side de fattiges evangelium. Over for Gud er vi alle lige – vi er alle syndere, men over for andre mennesker er der forskel.

De riges mulighed for at lade budskabet få betydning i deres situation ligger i følgende iagttagelse: Også de rige har mulighed for at „genkende sig selv“ i de bibelske tekster og traditioner, navnlig i Lukasskrifterne. Lukas står i en hermeneutisk situation, der ligner vores. Det ses også af, at han har reflekteret over den historiske afstand til første gene-

81. Jf. W. Stegemann, *Das Evangelium und die Armen*, s. 53; C. Rowland, „The Poor, the Gospel and the Church“.

82. Jf. analysen hos W. Stegemann, *Das Evangelium und die Armen*, s. 56.

ration. Hos ham bliver fattigdommens teologi til en *kritik* af de rige, og der peges på et alternativ.⁸³

De fattiges teologi betyder for os rige, at vi lader vor teologiske tænkning ramme af den globale fattigdoms svøbe og ikke længere handler, som om Gud har udvalgt denne verdens rige.

Den personlige livsstil

Mens man tidligere havde en tendens til at anskue emnet „fattige og rige“ ud fra en personaletisk synsvinkel, har der i de senere år været en modsat tendens til at fremhæve de strukturelle spørgsmål på bekostning af den individuelle side. Det er uheldigt, for mennesket befinder sig i spændingsfeltet mellem individ og system. Lægger man for stor vægt på det strukturelle, kan man skabe en følelse af magtesløshed og en tendens til at fraskrive sig ansvar. Det kan forstærke forestillingen om økonomiens egen lovmæssighed.⁸⁴ Derved er vejen banet for en ureflekteret støtte til forbruger-ideologien.

En sådan holdning står i stærk kontrast til de perspektiver, vi møder i de nytestamentlige tekster. I forbruger-ideologien møder vi en materialisme, som ligner den, der kendetegner den rige bonde i Luk 12,13-21. Historien handler ikke om en asketisk distance til arbejde og erhvervsliv. Men den handler om den form for uforstand, som lader rigdommen og nydelsen af materielle goder blive garantien for det gode liv.⁸⁵

Enkelte steder i Ny Testamente møder vi tendenser til en asketisk livsholdning; men som helhed er askesen ikke det rette ord,⁸⁶ idet synet på verden de fleste steder er positivt.

83. E. Schillebeeckx („Das Evangelium der Armen“ für Wohlstandsmenschen“) understreger, at Lukas' model er en stærk udfordring og provokation for os rige kristne. Vi diskuterer, om vi skal give afkald på to eller fire procent til de fattige. Hvis kirken vil følge Zakæus' eksempel, må den gå langt mere radikalt til værks. Den må give afkald på halvdelen af sin ejendom.

84. Jf. S.O. Thorbjørnsen, „Økonomi“, s. 224.

85. Modsætningen går frem for alt mellem „dødens logik“, som er pengebegærets og afgudsdyrkelsens tankegang, og „livets logik“, som har sit centrum i den levende Gud. K. Nordstokke, *Verdensvid tjeneste*, s. 59.

86. Ofte forbindes Lukas' ejendoms kritik med askese, men motivet er et andet, jf. W. Stegemann, *Das Evangelium und die Armen*, s. 41: „Hinter der Besitzverzichtsforderung steht also kein asketisches Ideal, sondern einerseits die Hochschätzung einer aus der Nachfolge Jesu resultierende Verzichtleistung der Jünger, andererseits die Kritik an den Reichen und die Solidarität mit den Armen“.

I de senere nytestamentlige breve formanes til nøjsomhed, og der er en tilsvarende kritik af luksus.⁸⁷ Det gælder således Pastoralbrevene (f.eks. 1 Tim 6,6; 2,9-10). Johannes' Åbenbaring retter en kraftig kritik mod den luksusprægede livsform (kap. 18), men det er ikke ensbetydende med, at al overflod afvises. Det er tankevækkende, at Gudsriget (evangelierne) og Det nye Jerusalem (Åb.) beskrives ved hjælp af billeder, der udtrykker overflod og glæde.

Konklusionen er, at vi i de bibelske tekster finder en livsstils-etik, der giver plads for både nøjsomhed og overflod.⁸⁸ Overflod ses som noget positivt, idet den er en gave fra Gud. Men netop fordi Gud er giveren, må denne overflod forvaltes ansvarligt. Overflod indebærer nemlig en række farer. Et liv i luksus, mens andre lider nød, er etisk uacceptabelt (jf. også Luk 16,19-31).

Det er bl.a. dette sidste træk, som får det norske bispemødes udtalelse „Forbrukersamfunnet som etisk utfordring“ til at rette en skarp kritik mod nutidens levevis.⁸⁹ Det påpeges, hvordan forbruger-ideologien nedbryder det menneskelige samfund, truer menneskets værd og gør det ufrit. På den baggrund udtrykkes nødvendigheden af både et indre og et ydre opbrud, hvor „konsumkulturens“ værdier forkastes, og hvor nye handlingsmønstre skabes.

Retfærdig fordeling

Endvidere skal vi se på et mere strukturelt spørgsmål, fattigdomsproblemet, som er en af tidens store udfordringer – både nationalt og især internationalt. På det globale plan oplever vi *gældskrisen*. Denne krise afspejler den store kløft mellem en ufattelig nød og en enorm overflod.

Kristnes forsøg på at tackle fattigdomsproblemet har for det meste været præget af den karitative tilgang: Hjælpen til de fattige har karakter af omsorg for den enkelte. Men i løbet af de sidste årtier er stadig flere blevet opmærksomme på, at fattigdommen ikke lader sig afhjælpe ved nok så velmenende karitative handlinger. De tjener kun som lappeløsninger. Med et udtryk fra Thielicke drejer det sig også om en „defekt i systemet“, ja om et defekt system.⁹⁰ Gældskrisen handler om en ret fordeling af goderne.

87. Nærmere herom i J. Nissen, *Arbejdets ansigter*, s. 98-101.

88. Jf. T. Aukrust, *Mennesket i samfunnet II*, s. 160-166.

89. „Forbrukersamfunnet som etisk utfordring“, s. 21-23.

90. Her gengivet efter S.O. Thorbjørnsen, „Økonomi“, s. 227.

Som nævnt kan man ikke direkte „overføre“ de bibelske tekster på vor tids ændrede samfundsforhold, men vi finder i Bibelen forskellige perspektiver eller „modeller“, som kan give inspiration til, hvordan vi i dag kan arbejde med disse strukturelle problemer. Af særlig interesse er følgende „modeller“:⁹¹

a. For det første er der forestillingen om *sabbatsåret* og om *jubelåret*, som kendes fra en række tekster i Gammel Testamente, spec. lovlitteraturen (bl.a. sabbatsåret: 2 Mos 21,2-6; 5 Mos 15,1-8; jubelåret: 3 Mos 25; Ezek 45,1-8; 47,21-28; Es 61,1-2). De forskellige bestemmelser kan sammenfattes i tre grupper: frigivelse af (hebraiske) slaver, eftergivelse af gæld og ny fordeling af jorden.

Det er omstridt, om bestemmelserne nogensinde er blevet gennemført, men det ser ud til, at samfundets privilegerede har søgt at tilside-sætte kravene (Jer 34,12-22), hvilket viser, at forestillingen har været levende i samfundet. Vi møder her visionen om et retfærdigt samfund. Centrale dele af Jesu forkyndelse lader sig bedst forstå i lyset af denne vision.⁹²

b. For det andet kan der – i forlængelse heraf – peges på forståelsen af *retfærdighed*. De bibelske tekster taler tydeligt imod økonomisk undertrykkelse (Mik 2,1-2) og kræver, at alle får sin ret (Jer 22,13-17). Guds omsorg gælder alle (5 Mos 10,17-18). Ud fra næstekærlighed og menneskeverd får vi en forståelse af retfærdighed, hvor fordelingen ikke sker ud fra fortjeneste, men ud fra behov og lighed.

Forståelsen af retfærdighed må stå i næstekærlighedens tjeneste. Det fremhæves bl.a. af lignelsen om arbejderne i vingården (Matt 20,1-16).⁹³ Hovedmotivet er Guds urimelige store godhed mod mennesker. Men deraf udspringer et andet motiv: Det drejer sig ikke om blind og nøjagtig modydelse for udført arbejde (vort retfærdighedsbegreb). Den modydelse, vingårdsejeren gav, var præget af godhed, omsorg og medmenneskelig ansvarsfølelse. Af godhed og omsorg gav han alle en denar, uafhængigt af hvor længe de havde arbejdet. Det var nemlig den løn, en arbejder trængte til for at opretholde livet og undgå sult.

91. Se også J. Nissen, „Unity and Diversity. Biblical Models for Partnership“; A. Smith, *Rett fordeling*.

92. Jf. S.H. Ringe, *Jesus, Liberation, and the Biblical Jubilee*. Se desuden H. Ucko (udg.), *The Jubilee Challenge*.

93. Mere udførligt herom i J. Nissen, *Arbejdets ansigter*, især s. 49-66.

c. For det tredje skal der henvises til det *materielle og åndelige fællesskab i Jerusalemmenigheden* (ApG 2,41-47; 4,31-37). Efter en udbredt opfattelse blandt forskerne handler disse tekster ikke om organiseret overførsel af alle økonomiske midler til en fælles kasse („urkommunisme“), men om en frivilligt ordnet indbyrdes hjælpsomhed mellem kristne, som førte til afskaffelse af materiel nød.⁹⁴ Men en sådan gensidig omsorg måtte i det lange løb også aktualisere spørgsmålet om ordnede fordelingsstrukturer. Sådan må det gå, når mennesker skal leve i et socialt fællesskab.

Dette spørgsmål blev også aktuelt for de første kristne. I ApG 6,1-6 skildres de fordelingsproblemer, som opstod i menigheden. Der fortælles kun lidt om, hvordan problemet blev løst, men pointen er den nye tjene-
 neste, som blev institueret. Interessant er altså bevidstheden om fordelingsproblemet.⁹⁵

Ejendomsfællesskabet i Jerusalem er et eksperiment, og ikke sjældent har man med en vis tilfredshed konstateret, at eksperimentet mislykkes. Menighedens forarmning var nærmest en straf for det ukloge foretagende. Man betonedede det sværmeriske og virkelighedsfjerne i eksperimentet.⁹⁶ Den udtalte forudsætning er, at det ikke bør gentages. Kritikerne har ret i, at modellen ikke uden videre blot kan kopieres. Men det er ikke ensbetydende med, at dette menighedsfællesskab ikke kan tjene som inspiration til kristne senere i historien. Her udtrykkes et uopgiveligt anliggende i den kristne tro.⁹⁷ Beskrivelserne i ApG 2 og 4 er en påmindelse om den ubrydelige sammenhæng mellem tro og livsform.

d. Et fjerde eksempel er *kollekten* til de fattige i Jerusalem. Den er omtalt flere steder, især bemærkes 2 Kor 8-9.⁹⁸ Det er interessant at se, hvordan Paulus argumenterer. Han bruger ikke et eneste ord på at beskrive behovet for hjælp – sikkert fordi situationen i Jerusalem er kendt for læserne. Derimod opbygger han forskellige argumenter for „fællesskabet i tjenesten“ (8,4).

94. Bemærk, at der er tale om en ny form for hjælp, nemlig hjælp mellem lige-stillede. Se også G. Theissen, „Den urkristne hjælpetik“, spec. s. 30; J. Nissen, *For menneskets skyld*, s. 114-116.

95. Jf. A. Smith, *Rett fordeling*, s. 120.

96. Se f.eks. W. Schrage, *Ethik des Neuen Testaments*, s. 124. En mere positiv vurdering kommer til udtryk hos H.-J. Klauck, „Der ‘Kommunismus’ in der Urge-meinde“.

97. Jf. G. Brakemeier, *Der „Sozialismus“ der Urchristenheit*, s. 19.

98. Til det flg. se bl.a. K. Nordstokke, *Verdensvid tjeneste*, s. 18-19; J. Nissen, „Unity and Diversity“, s. 132-133.

Først nævnes det forbillede, menighederne i Makedonien har vist. Skønt fattige og forfulgte har de givet meget (8,2). Det er et udtryk for Guds nåde. Kan de rige korintere give på samme måde? Paulus henviser til Jesu eget eksempel 8,9: „I kender vor Herre Jesu Kristi nåde, at han for jeres skyld blev fattig, skønt han var rig, for at I kunne blive rige ved hans fattigdom“.

Dernæst nævner Paulus, at viljen må omsættes i handling. Opgaven må fuldføres. Begrundelsen er, at der skal være lighed. Meningen er ikke, at nogen sættes til at være hjælpere med de belastninger, det indebærer (8,13). Paulus afviser hjælperollen ved at vise hen til lighedstanken (8,14-15). Opfordringen til at dele med hinanden hænger ikke bare sammen med tanken om, at vi alle er i samme båd. Den er frem for alt knyttet til en vision om lighed og tilhørighed i et solidarisk fællesskab.

e. Den femte og sidste „model“ er forestillingen om menigheden som *Kristi legeme*, 1 Kor 12,14-27; Rom 12,3-8 (se også 3. del, 2). Her fremhæves den indbyrdes omsorg og ansvarlighed. Både i 1 Kor 12 og i Rom 12 tænkes der uden tvivl på den enkelte menighed. Alligevel er det muligt i en anden situation at bruge modellen om fællesskabet mellem menigheder, der befinder sig på forskellige geografiske steder, jf. den indbyrdes samhørighed mellem de første kristne, som bl.a. er udtrykt ved de mange hilsener i brevene.

En sådan *ekkleziologisk* indfaldsvinkel til fattigdomsproblemet foreligger hos U. Duchrow.⁹⁹ Når kristne mennesker lider på grund af den globale uretfærdighed, splittes og lider Jesu legeme. Duchrow nøjes ikke med det. Han hævder, at vi i mødet med dagens økonomiske ordening står i en bekendelsessituation. Det nytter ikke længere at acceptere egenlovmæssigheden i de globale økonomiske processer. Sagen drejer sig om mere end etik. Valget står mellem Gud og en afgud.¹⁰⁰

Tilpasning eller efterfølgelse

Sult og fattigdom kan aldrig være nogen ligegyldig ting for den kristne etik. Omsorgen for de fattige og solidariteten med de nødlidende udspringer af livsnerven i den kristne tro. Kampen mod udbytningen af de fattige har sit grundlag i det *teo*-logiske, dvs. i selve Gudsforestillingen: Fordi Gud har identificeret sig med de fattige, må den kristne menighed

99. U. Duchrow, *Global Economy*.

100. Se også U. Duchrow, *Alternatives to Global Capitalism*, især s. 127-202 om den bibelske baggrund for dette valg.

også gøre det.¹⁰¹ „Godt nyt til fattige“ er således ikke blot en konsekvens af – eller et tillæg til – evangeliet, men det er en del af selve evangeliet.

Modsætningen mellem nutidens økonomiske system og evangeliet er iøjnefaldende.¹⁰² Midt i vores økonomiske velstand er vi udleveret til nogle økonomiske mekanismer, der begrænser vores handlefrihed og hindrer os i at gøre sådan, som vi måske synes evangeliet byder os.

Over for en sådan tænkning vil det mest nærliggende måske være at resignere og affinde sig med tingenes tilstand. En sådan tankegang synes endog at sætte sit præg på kirkerne selv, dvs. deres forvaltning af egne midler. „Har kirken kun økonomi til ‘indvortes brug’? Er kirker blevet bundet så meget til samfundssystemet og det økonomiske system, at vi allesammen har overtaget den herskende mentalitet? Den går ud på: ‘Rag til dig’. Det synes at være blevet vigtigere, at vi tilpasses det danske samfund og den danske politiske, kulturelle og økonomiske historie, end at vi prøver at finde modstandsveje, så mammon’s overvægt tones ned og de fattige og underprivilegerede hjælpes.“¹⁰³

Opgaven kan ikke være tilpasning, men må være efterfølgelse. Og det betyder konkret, at vi erkender, at vi har nogle ressourcer at *forvalte*. At underlægge sig skaberværket og råde over det, må også indebære at styre de politiske og økonomiske samfundsstrukturer på en sådan måde, at de værner om de værdier, Gud har givet os at tage vare på.¹⁰⁴ Det betyder konkret: flest mulige ressourcer til de svage og fattige.

Kirken kan ikke på egen hånd skabe de nødvendige forandringer i de økonomiske strukturer. Men den kan blive en betydningsfuld drivkraft ved at pege på uretten og ud fra sine egne begrænsede forudsætninger forsøge at gøre noget ved den. Kirken kan bidrage til at skabe en *modkultur* i den fastlåste situation mellem det rige nord og det fattige syd.¹⁰⁵

Tilpasning eller efterfølgelse er altså det valg, vi står over for – både som enkeltpersoner og som kirke. Det er nødvendigt med en protest

101. B.C. Bruce & L. Rasmussen, *The Bible and Ethics in the Christian Life*, s. 188: „The witness of both Old and New Testament makes clear that concern for those forced to live a marginal existence in hunger and poverty is not an optional activity for the people of God. Nor is it a minor requirement to be dealt with in token charities. Identification with these persons is at the heart of what it means to be the community of faith“.

102. Det følgende svarer i hovedtrækkene til J. Nissen, *For menneskets skyld*, især s. 144-145.

103. Jf. A.M. Aagaard, „Mellem syndflod og regnbue“, s. 10.

104. Jf. A. Smith, *Rett fordeling*, s. 261.

105. Jf. G. Heiene & S.O. Thorbjørnsen, *Fellesskap og ansvar*, s. 245. Se også bemærkningerne til menigheden som „kontrastsamfund“ i 3. del, 2.

imod „mammoniseringen“ af samfundet og os selv. I en verden, hvor de materielle goder spiller så stor en rolle, må vi i analogi til Mark 2,27 sige:¹⁰⁶ „Jordens goder er til for menneskets skyld, ikke mennesket for goderne skyld“.

106. Jf. G. Brakemeier, *Der „Sozialismus“ der Urchristenheit*, s. 20.