

dens konger (v. 9-10), købmændene (v. 11-16) og skibsførerne og andre sømænd (v. 17-19). Her siges 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 overklassens 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 lunkne 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. Schottroff, „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 blevet tolket som forsvar for, at det er vigtigere at tilgodese åndelige behov end materielle behov.⁵⁷ Velgeringen (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 velgering og velgørenhed. Jesu ord skal ikke forstås som et svar på dis-ci-plenes 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 fat-tige. Hjælpen til de fattige er en blivende opgave.

Dertil kommer, at udtrykket „de fattige har I jo altid hos jer“ allude-rer 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 fat-tigdom i Israel, hvis pagtens krav blev efterlevet, men som andre sam-fund er også Israel et hårdhjertet folk; derfor vil nogle af indbyggerne væ-re 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 Jesuoverlevering. 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 ordning 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, *Ehrik 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 sikrer 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“. Mod sætningen 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.

56

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 Testament: Der er et klart moralsk imperativ til at vise omsorg for fattige og sultne.⁶⁹ Det er knyttet sammen med Gudsbilledet. 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 Lukasevangeliets. 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 Reichthum“.

- 57
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 ky-niske 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. Korin-terbrev, 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 forskel-lig 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. Imidler-tid 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' so-ciale budskab.⁷³

Efter at have skitseret de tre retninger drager Hengel ti konsekvenser. Den sidste rummer et hermeneutisk udblik. Det pointeres, at vi som tro-ens forbillede (paradigme) må have de første kristne menigheders forsøg på at udligne den spænding mellem rige og fattige, som ødelægger fæl-lesskabet. Det drejer sig om at finde en slags middelevj 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 kapitalistisk-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 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 fattig-
rig er mere entydigt end mange andre spørgsmål (f.eks. „kvinde og mand“, „de kristne og staten“), findes der også på dette område forskel-
lige tendenser og udviklingslinjer.

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 enker, 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 brevitteraturen, 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

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

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

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

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

60 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 Lukasevangeliets), 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 Lukasevangeliets, 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 fandt 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 etik“, s. 23-32; se også M.L. Stackhouse, „What Then Shall We Do?“

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

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

Fortolkerens ståsted

6 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 befridelsesteologer 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 riges og de fattiges – 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 riges 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 riges 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' ejendomskritik med askese, men motivet er et andet, jf. W. Stegemann, *Das Evangelium und die Armen*, s. 41: „Hinter der Besitzverzichts-Forderung 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 luksusrægede 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. og så Luk 16,19-31).

Det er bl.a. dette sidste træk, som får det norske bispemødes udtalelse „Forbruktorsamfundet som etisk udfordring“ 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 ufrat. 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 *gælds krisen*. 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, *Mennesker i samfundet II*, s. 160-166.

89. „Forbruktorsamfundet som etisk udfordring“, 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. lovliteraturen (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 menneske-værd 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. aflignelsen 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 I. 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 tjeneste, 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 forarming var nærmest en straf for det ukloge foretagende. Man betonedes 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 læsne. 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 hjælpeetik“, 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 orden står i en bekendelsessituation. Det nytter ikke længere at acceptere egen lovmæssigheden 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.

Mod sætningen mellem nutidens økonomiske system og evangeliet er iøjnefaldende.¹⁰² Midt i vores økonomiske velstand er vi udleveret til nogle økonomiske mekanismer, der begrænser vores handelfrihed 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, *Fællesskab og ansvar*, s. 245. Se også bemærkningerne til menigheden som „kontrastsamfund“ i 3. del, 2.

68

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 si-
ge.¹⁰⁶ „Jordens goder er til for menneskets skyld, ikke mennesket for go-
dernes skyld“.

2. Vold, ikke-vold og fjendekærlighed

69

1. INDLEDNING

En kompliceret problemstilling

I dette kapitel sættes fokus på holdningen til vold/ikke-vold. Det grundlæggende spørgsmål er: Kan vold bruges til at forsvare retfærdigheden? Ny Testamente indeholder en række tekster, der tilsyneladende afviser muligheden. Ikke desto mindre viser historien, at man gang på gang har grebet til våben for at modsætte sig det onde. Også i forbindelse med en række andre fænomener drøftes brugen af vold, jf. bl.a. diskussionen om den såkaldte revselsesret.

Kristnes holdning til brug af vold er således et klassisk eksempel på moralsk uenighed i kirken. Hovedlinjen har været, at en kristen – trods Jesu lære i Bjergprædikenen – har mulighed for at gå i krig, hvis bestemte betingelser er opfyldt. Men desuden har der været en pacifistisk linje. Begge opfattelser har levet side om side i kirkerne, og begge er blevet accepteret som kristen etik – selv om de rummer en dybtgående uenighed. Forudsætningen har været, at de trods uenigheden har været enige om, at målet er fred.

Definition

Som regel opfattes fred som det modsatte af krig og vold.¹ Fred defineres som *fravær af krig*. Denne opfattelse hænger sandsynligvis sammen med begrebet *pax*. Det latinske ord „pax“ betegner den tilstand, hvor krigen er ophørt, og hvor der er indgået en overenskomst mellem de stridende parter, en „fredspagt“.

Men fred er ikke kun fravær af krig – lige så lidt som sundhed blot skulle være fravær af sygdom eller frihed fravær af fængsel. Dertil kommer, at en sådan fredsopfattelse i mange tilfælde betyder „fredelig sam-

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

1. Til spørgsmålet om definition se U. Luz, „Einführung“, s. 9-10; endvidere J. Nissen, „Gudsriget og freden“, s. 34-35.