

København
Dansk Bibelinstitut

Undertegnede

Jørn Henrik Olsen

der har forfattet nærværende emneopgave / ~~speciale~~ (streg over)
Holdningen til de socialt fattige og brugen af ordet
for "fattig" i GT
.....

af hvilket et eksemplar arkiveres på Dansk Bibel Institut

A) ☒ giver hermed min tilladelse til at; eller

B) ☐ ønsker at blive kontaktet før

der citeres i opgaver / publikationer, dog under den forudsætning;
at forfatterens navn samt afhandlingens titel og årstal opgives.

Der er derimod ikke med denne erklæring givet tilladelse til at
afhandlingen - eller dele deraf - gengives på tryk.

C) ☐ ønsker ikke at der citeres fra afhandlingen.

I øvrigt finder lov nr. 158 af 31/5-1961 om ophavsretten til
litterære og kunstneriske værker anvendelse.

Gillulyse den 2/12 1985 Jørn Henrik Olsen
Underskrift

Evt. kontaktadresse:

.....

EMNEOPGAVE

i Det gamle Testamente

BG

Af Jørn Henrik Olsen
Gilleleje - april 84

Vejleder Arne Munk

EMNE HOLDNINGEN TIL DE SOCIALT FATTIGE OG BRUGEN AF ORD FOR "FATTIG" I DET GAMLE TESTAMENTE

I.	INTRODUKTION.	1
II.	TERMINOLOGISK OVERSIGT OVER ORD FOR "FATTIG".	1
III.	FATTIGE I ØKONOMISK OG SOCIAL FORSTAND.	3
IV.	ÅRSAGER TIL FATTIGDOM OG NØD.	5
V.	PENTATEUKENS SOCIALE LOVBESTEMMELSER.	7
VI.	OMSORG FOR FATTIGE SOM ETISK FORDRING.	9
VII.	DE FATTIGE OG KONGEIDEALET.	11
VIII.	DE FATTIGE UNDER JAHVES PROTEKTION.	13
IX.	"FATTIGDOM" SOM BØNHØRELSESMOTIV.	14
X.	ORD FOR "FATTIG" BRUGT OM EN RELIGIØS-ETISK HOLDNING.	17
XI.	<u>c_{anāwīm}</u> - HYPOTESEN.	18
XII.	KONKLUSION.	22
	NOTER	23
	FORKORTELSER.	27
	TRANSKRPTIONSLISTE.	27
	LITTERATURLISTE.	28

I. INTRODUKTION.

Foranledningen til nærværende studie har været inciterende og relativt omfattende studier af nyere missiologi, hvor bl.a. en delvis fransk inspireret materialistisk socialhistorisk bibelhermeneutik har vundet terræn. Betegnende nok har den historiske differens og den hermeneutiske konflikt mellem tekster af "exodusteologisk" og socialkritisk karakter¹ og så den moderne fortolkeres bevidsthed kunnet være på et lille sted. På overbevisende måde har vi fået demonstreret den erkendelse, at ikke blot teksternes, men også eksegetens egen historicitet, betinger forståelsen. Eksegeten bringer med sig en vis "Vorverstændnis", der uvægerligt influerer på resultaterne af tekstinterpretation og -analyse.

Her skal vi imidlertid ikke beskæftige os med den voksende aktuelle teologiske interesse og religiøse veneration, som de fattige og den sociale ubalance er genstand for, men se på karakteristiske holdninger til de socialt fattige og på det semantiske spørgsmål om betydningsindholdet i de anvendte ord for "fattig" i de gt'lige traditionssammenhænge. I nærværende mere tematisk anlagte behandling af emnet udgør den meget begrænsede komparative analyse af det extrabibelske materiale, som bl.a. repræsenteres af mesopotamiske, ægyptiske og ugaritiske tekster, og skåret af selektiv udnyttelse af stoffet et par karakteristiske svagheder. Den første svaghed har den imidlertid til fælles med flere af de i litteraturlisten nævnte monografiske fremstillinger². Den anden lader sig forklare af de i emneopgavevejledningen nævnte begrænsninger!

Opgavedispositionen byder ikke på åbenbare spidsfindigheder. Vi begynder naturligt nok med en terminologisk oversigt over de forskellige ord for "fattig", som benyttes i GT(afsnit II). Dernæst ser vi på nogle hovedmotiver i omtalen af socialt fattige(afsnit III - VII). Endelig vil vi se nærmere på spørgsmålet, om vi i GT kan finde en videre anvendelse af ord for fattig uden reference til socialt fattige i vor forstand af ordet. Vi koncentrerer her undersøgelsen omkring spørgsmålet: Er det muligt at finde spor af en særlig "fattigfromhed" og kan vi finde en metaforisk, religiøs brug af ord for "fattig"(afsnit VIII - XI).

II. TERMINOLOGISK OVERSIGT OVER ORD FOR "FATTIG".

Som betegnelse for socialt fattige i gt'lig sammenhæng benyttes flere forskellige ord, hvis anvendelsesområde er udvidet og mere omfattende end vort ord "fattig". Af Augustin George's "fattig-vokabular" fremgår det, at de anvendte termer forekommer 245 X i gt'lig hebraisk. Den hyppigste anvendelse har cānī, cānāw, 'əbjōn, dal, rāš og miskēn³, som vi har medtaget i denne terminologiske oversigt:

Hyppigst forekommer cānī: 80 X, heraf 29 X i Salmernes bog⁴. Ordet er et verbaladjektiv(passiv), en qatīl-dannelse af roden c_{nh} II. Det betegner en tilstand af reduceret kraft, duelighed og værdi. Det afledede nomen betegner en person, der befinder sig i denne tilstand⁵. Den mest adækvate oversættelse af ordets grundbetydning skulle da være: elendig, svag, forkommen, hjælpeløs o.lign. Det kan både angive en akut, aktuel nødsituation og en varig tilstand⁶. Hverken etymologisk eller semantisk dækkes det ind af vort ord for "fattig", der almindeligvis betegner en varig mangel på ejendom og det deraf følgende tilhørsforhold til en bestemt social klasse⁷. Det hebraiske ord kan imidlertid referere til nød og mangel i mange forskellige sammenhænge. Det kontrasteres aldrig mod ord for "rig", men snarere mod ord for volds mænd og forbrydere. Der fokuseres da på den uretmæssigt lidende og den svage og hjælpeløse, uafhængig af social status⁸.

Men ofte anvendes ordet også i den mere specifikke betydning "socialt fattig". Det betegner gerne en, der har en svag position i samfundet, og som undertrykkes og udbyttes af de stærke. Det benyttes om den ejendomsløse, der kontinuerligt er henvist til andres hjælp og understøttelse (Jes.3,14f; Hab.3,14; Ex.22,24f; Lev.19,10). Ordet bruges ofte i forbindelse med opfordringer til medlidenhed og hjælp til den "fattige". cānī undergives den protektion, som de hellige retsordninger vil give pagtsfolket⁹. Men på den anden side kan ordet også have en specifik religiøs betydning og stå parallelt med religiøse begreber som šāddīq og hāsīd (Sl.140,13f; 12,6; 34,7ff). En mere adækvat oversættelse i disse tilfælde forekommer "ydmyg" at være¹⁰.

cānāw møder vi 21 X regnet efter Qerē, og med undtagelse af Nu.12,3 kun i pluralis¹¹. Det er en qāṭal-dannelse af samme rod c_{nh} II. Betydning og anvendelse ækvivalerer næsten med cānī, men cānāw bruges langt oftere i en religiøs-etisk betydning¹².

Nomenet 'əbjōn har en usikker etymologi, men sættes almindeligvis i forbindelse med roden 'bh¹³. Verbet betyder at "ville" eller at "ville have", og nomenet betegner da en der "vil have", en der begærer, en der tigger. Denne betydning er imidlertid trådt i baggrunden, og ordet betegner i GT den fattige og socialt svage i al almindelighed¹⁴. Ordet forekommer 61 X, fortrinsvis i kultprægede tekster¹⁵. Det bruges ofte i konstellationen cānī wē'əbjōn og kan da farves af cānī's udvidede betydning¹⁶.

Dal forekommer 48 X. Det synes at være karakteristisk i visdoms- og profetlitteraturen (15 og 13 X) og anvendes ikke så hyppigt i Salmerne (6 X)¹⁷. Ordet betegner det svage, ubetydelige og hjælpeløse, og kan bruges om legemlig svaghed (hos dyr, Gn.41,19), men bruges som regel om

mennesker med en svag social position(Ex.30,15; Lev.19,15; Jer.5,4)¹⁸. Den rent sociale betydning synes at stå i forgrunden, idet ordet ofte kontrasteres til ḥāṣīr, "rig"(Ex.30,15; Prov.10,15 o.a.st.), eller til qādōl, "stor" og "mægtig"(Lev.19,15; Jer.5,4f). Også dal kan stå parallelt med ḥāṣīr og kan da farves af dets religiøs-etiske betydning(Zef. 3,12)¹⁹.

Ordet rāṣ er et participium af verbet rūṣ, "være fattig", og betegner den fattige i social-økonomisk mening. Det forekommer 21 X, næsten udelukkende i visdomslitteraturen(14 X i Prov., 2 X i Qoh.)²⁰. Det benyttes aldrig i en religiøs-etisk betydning, men til at beskrive den fattiges vanskelige situation, og kan sættes i modsætning til ḥāṣīr. Også i Sl. 82,3, hvor det bruges sammen med ḥāṣīr, har det en ren social betydning²¹.

Ordet miskēn, "fattig", forekommer først i Qoh.(4 X), og bliver i jødedommen en betegnelse for den, der er afhængig eller undergiven²², den fattige og tiggeren, både i Mishna's hebraisk og i Targum's aramæisk²³.

Når det gælder holdningen til de fattige, skal vi være opmærksomme på, at den ikke blot kommer til udtryk, hvor de direkte ord for "fattig" anvendes, men også hvor socialt svage grupper, "eksemplarisk fattige", omtales. Ordenes semantiske indhold behøver selvsagt ikke primært at referere til de materielle kår. Af "eksemplarisk fattige" vil vi nævne enken, 'almānā, og den faderløse, jātōm²⁴, som kan sættes i forbindelse med dallīm(Job 31,16(og 'ēbjōn, v.19)). De er nødlidende, der har et vedvarende hjælpebehov. Sammen med enken og den faderløse nævnes også den fremmede, ger(Ex.22,20-24; Dt.10,18; 24,17.19-21; Sl.146,), og nogle få steder levitten(Dt.14,29; 16,11.14). Tilsvarende kan blinde, halte, døve og stumme betragtes som "eksemplarisk fattige"(Jes.29,18f; 35,5f)²⁵.

Ud fra et semantisk synspunkt er det specielt ḥāṣīr(og ḥāṣāw/ḥāṣāwīm), der volder problemer. På grund af den vide anvendelse kan det være vanskeligt at bestemme betydningsindholdet præcist i de forskellige tilfælde. Men med Birkeland vil vi gruppere anvendelsesmåderne på følgende vis²⁶: 1. Aktuelt nødlidende, hvor ordet refererer til konkret ydre nød af mangfoldig art, specielt sygdom og forfølgelse fra fjender. 2. Fattig, dvs. socialt og materielt nødlidende og 3. ydmyge, med reference til relationen mennesket overfor Jahve(evt. også overfor medmennesker)²⁷. Et af hovedspørgsmålene i den følgende analyse bliver da, om det første og sidste anvendelsesområde kan løsrives fra referencen til social fattigdom.

III. FATTIGE I ØKONOMISK OG SOCIAL FORSTAND.

Karakteristiske træk i billedet af de fattiges personlige og sociale nød er intimt forbundet med det overordnede synspunkt, at fattigdom be-

tragtes som et uønskværdigt onde, der aldrig kan få påhæftet betegnelsen idealtilstand²⁸ eller neutralt adiaforon²⁹. "For den arme(cānī) er alle dage onde"(Prov.15,15).

1. Den fattige sulter, tørster og er dårligt klædt mod kulden. De elementære livsbehov er ikke dækket ind. Jobs bog giver følgende rystende billede: De fattige søger efter næring som vildæsler i ørkenen, de overnatter i det fri uden klæder og tæppe til beskyttelse mod nattekulden, sultende og under hårdt slid fylder de de riges lagerrum(Job 24,1-12; sml. 30,3-8 og 31,16-20).

2. Den fattige bliver retslig forfulgt, og står uden tilstrækkelig retsprotektion overfor modstandere. Dette er baggrunden for opfordringerne i Pentateuken, hos profeterne og i visdomslitteraturen: "Du må ikke i nogen sag bøje retten for den fattige, som bor hos dig!"(Ex.23,6, sml. Jes.10,2; 32,6f; Am.5,12; Prov.22,22f).

3. Den fattige undertrykkes og udbyttes af de rige og mægtige. Specielt profeterne tegner et dystert billede af de herskende gruppers ubarmhjertige og nådeløse fremfærd overfor de fattige. Amos retter skarpe domsord og sociale anklager mod de rige, fordi de berøver de fattige friheden på grund af et par sko, som de skylder dem, og fordi de driver de ejendomsløse ind i nød og død ved bedrag, ågervirksomhed og spekulation(Am.2,6f; 8,4-6; sml. 4,15f)³⁰.

4. Den fattige foragtes og mister sin ære og sine venner. Job beskriver den spot og foragt, der bliver ham til del(30,1-9). Endog fra de fattige og nødlidende landsforvistes side må han tolerere hån og spot. Sandsynligvis drejer det sig om en mere speciel gruppe fattige, som i særlig grad selv bliver foragtet³¹. Men Job bliver et vidnesbyrd om, hvordan den menneskelige nød og elendighed fremkalder foragt, selv fra hans nærmeste venners side(19,13.19; sml. v.9: "Min ære(kābōd) har han afklædt mig")³². Ordsproget ved godt, at den fattige bliver hadet, selv af sin ven, medens den rige har mange venner(Prov.14,20; sml. 19,4 og 7)

Påfaldende i gt'lig sammenhæng virker Jer.5,4f: hos de fattige skal man ikke vente at finde megen gudsfrygt og ret vandel. Deres fattigdom gør dette forståeligt, medens man hos de rige burde kunne forudsætte gudsfrygt og retskaffenhed. Men dette udsagn udgør den mørke baggrund for Jeremias' erfaring: Hverken fattig eller rig følger Jahves vilje og vej, de rige står ikke mindre under Jahves dom end de fattige. I lignende retning går Agurs ordsprog i Prov.30,8f³³. Bolkestein viser, hvorledes dette motiv ofte kommer til udtryk i den hellenistiske verden. Fattigdom ses som en betydningsfuld fare for moral og sædelighed, fordi den fører til svære forbrydelser³⁴.

Et andet motiv, som vi søger forgæves efter i GT, medens det hyppigt

forekommer i Ægypten, Hellas og Rom, er frygten for, at de fattige skal gøre oprør og gå i strejke³⁵. Lovgivningen, profetforkyndelsen og visdomslitteraturen indeholder mange konkrete bud og opfordringer til retfærdighed og hjælpsomhed, men vi finder ikke nogen organisation eller bevægelse blandt de fattige befolkningslag, der havde til opgave at forbedre deres kår ved politiske midler³⁶.

IV. ÅRSAGER TIL FATTIGDOM OG NØD.

Når vi spørger til kausaliteten i fattigdomsproblemet, finder vi dels en mangesidighed og dels, at det er nødvendigt at distingvere mellem de rent sociale og indresekulære svar på den ene side, og de "teologiske" svar på den anden side. Af indresekulære årsager til fattigdom og nød har vi fundet følgende³⁷:

1. I profeternes forkyndelse og i Salmerne dominerer det synspunkt, at fattigdom er en konsekvens af uretfærdighed og undertrykkelse³⁸. Som vi har set, står de fattige uden effektiv retsbeskyttelse og er offer for æreskrænkelser og udbyttes af de rige. Af medmenneskers svigt og overgreb følger kun yderligere fastholdelse i fattigdom og værdiniveller. Mange udsagn implicerer også, at onde menneskers uretfærdighed driver stadig nye mennesker ud i fattigdom og nød (f.eks. Mi.2,1f; Jes. 5,8). De rige anklages for at holde arbejdslønnen tilbage for sine arbejdere (Jer.22,13; Mal.3,5; sml. Dt.24,14f; Lev.19,13).

2. Den modsatte opfattelse, at den fattige selv har skylden for sin nødsituation, forekommer langt sjældnere. Dette motiv møder vi kun i visdomslitteraturen, hvor det kan hedde: "Fattig(rāš) bliver den, der er doven i sit arbejde, men flittige hænder gør rig" (Prov.10,4). På samme måde bliver dovenskab og kærlighed til søvn fremhævet som årsag til fattigdom (Prov.6,9-11; 24,30-34; 12,24; 13,4; 28,19). Forførelse ved en fremmed kvinde (Prov.5,8-14; 6,26; 29,3) eller ødsel og sløset livsførelse (Prov.21,17) nævnes også som årsag til forarmelse. Advarslen mod at gå i borg for en anden må betragtes som en klog (og egoistisk) leveregel, der beror på den erfaring, at en kautionist kan trækkes med i låntagerens ulykke (Prov.11,15; 17,18; 22,27).

Når fattigdom på denne måde kan placeres i en "Tat - Folge"-tænkning, hvor den enkeltes ulykke tænkes som en konsekvens af moralske brist³⁹, ligger foragten for fattige snublende nær. En sådan forklaring er også et velegnet middel for de mere privilegerede samfundsklasser til at forsvare status quo og til at undskylde sine forsømmelser overfor de fattige⁴⁰.

3. Endelig kan fattigdom og nød ses som et resultat af hårde skæbneslag, f.eks. krig, misvækst, sygdom og død, men disse ulykkesfænomener

kan også underlægges en religiøs tydning, idet de kan være et resultat af Jahves handling mod sit folk, som straf og som opdragelse⁴¹. I Genesis hører vi flere gange om hungersnød og anden hermed forbunden nød, som selv Israels rige stamfædre kunne blive draget med ind i (Gn. 12,10; 26,1; 41,54-57). Meget drastisk skildres hungersnøden i Samaria, som følge af en fjendtlig belejring (2.Kg.6,24-7,20). Fremfor alt er det Jerusalems erobring år 587 BC og eksilet i Babylon, der har medført en forarmelse af hele folket (Jer.39,8-10; Jes.49,13; 51,17-21; 54,11).

Hermed bevæger vi os over i det vanskeligste spørgsmål: Har fattigdommen en mening i Jahves plan, eller er den i sidste ende meningsløs? Bag dette spørgsmål finder vi egentlig selve det ondes problem. Også her vil vi fremhæve 3 hovedmotiver:

1. Fattigdom er Jahves straf og en konsekvens af menneskers synd mod Jahve. Rigdom og fattigdom kan indbygges i en "Tat - Folge"-tænkning, hvor rigdom har sin faste plads i Jahves verdensstyre som følge af retskaffenhed, medens fattigdom er en følgevirkning af ugudelighed (jfr. Dt.28, Lev.26). I visdomslitteraturen er det et karakteristisk træk, at der kun opereres med Jahves straf og revselse i en dennesidig sfære⁴². "Den retfærdige kan spise sig mæt, men de ugudelige må gå med maven tom" (Prov.13,25; sml. 10,3-4.16; 11,18; 13,21; 15,6; 21,13 og jfr. Sl.1; 37,25f; Jer.17,5-8). Hos profeterne kan vi finde eksempler på, at der trues med fattigdom og sult som straf for synd (Mi.6,13f; Am. 4,6-9; Jer.17,3f).

Denne "Tat - Folge"-tænkning problematiseres imidlertid også, stærkest i den brede og indtryksfulde behandling af problemet, som vi finder i Jobs bog. Jobs venner ser hans onde skæbne som en konsekvens af hans synd. Job opponerer på det kraftigste. Han ved, at han er retfærdig, og at ulykken har ramt ham uden skyld fra hans side⁴³. Noget svar på Jobs problem gives der egentlig ikke; bogen slutter med en henvisning til Jahves almagt og hans visdom. Overfor ham bliver alle menneskelige forsøg på at eksplicere det onde og lidelsen nytteløse. Jahves straf kan da ikke anskues som en ulykke i den forstand, at det dermed kan bevise et menneskes særlige syndighed ud fra hans sygdom, fattigdom, sorg eller vanskæbne. Udsagn om syndens følgevirkninger har altid et advarende og opdragende sigte, og er adresseret til dem, der endnu har mulighed for at forme sin livssituation ved at vende sig fra synden⁴⁴.

2. Ulykke og nød som følge af synd er en tanke, som får en drejning i en ny retning i Elihu-talerne, Job 32-37, hvor en fjerde "ven" af Job noget uformidlet kommer til orde: Ulykken er ikke kun straf, men også prøvelse og optugtelse. Jobs nød er en prøvelse fra Jahve, som han bevares gennem. Ved prøvelsen bliver den fromme ydmyget og opdraget til

større guds frygt. I dette synspunkt ligger en ansats til en mere positiv vurdering af fattigdommen som en straf fra Jahve. Straffen bliver et middel, som Jahve anvender i sin ledelse og opdragelse af mennesker⁴⁵.

Under denne synsvinkel kan vi se Amos' udsagn om, at hungersnød og ulykke blev sendt over Israel som en tilskyndelse til omvendelse (Am. 4,6-9)⁴⁶. Deutero-Jesaja betragter eksiltidens nød som en renselse og prøvelse af folket i fattigdommens eller lidelsens ovn, bēkur ^cōnī (Jes. 48,10). Israels færd gennem ørkenen fra Ægypten til det forjættede land kan også fremstilles som en prøvelse ved fattigdom og nød (Dt. 8,5.8f.16).

3. Hos profeterne og i Deuteronomium, som i særlig grad er påvirket af profeterne, finder vi også den tilsyneladende modsatte opfattelse: Fattigdom er ikke begrundet i Jahves vilje, men i menneskers svigt og synd. Det kommer for det første til udtryk i det forhold, at ingen form for nød har nogen plads i billedet af frelsestiden. Fattigdom hører hjemme i den nuværende onde tid, som udtryk for en forstyrrelse af Jahves frelsesvilje med sit folk (Dt. 15,4f.11; sml. Mi. 4,3f; Ezek. 34, 25-31; 36,29f; Jes. 54,11-14; 65,21-23; Zak. 8,12). For det andet kan vi se dette af de mange opfordringer til hjælp og omsorg for de fattige. Profeterne kæmper intenst mod undertrykkelsen af de fattige og mod op-hobningen af rigdom på få hænder, og formaner til retfærdighed og barmhjertighed overfor de fattige⁴⁷.

V. PENTATEUKENS SOCIALE LOVBESTEMMELSER.

Den gt'lige lovgivning distingverer ikke klart mellem moral og moral-ske idealer på den ene side og retsligt gennemførlige bestemmelser på den anden, sådan som det f.eks. er tilfældet i den meget ældre Hammura-bis lov⁴⁸. Grænsen mellem etiske normer og lovbestemmelser i juridisk forstand er heller ikke tydelig, når det gælder Pentateukens sociallov-givning.

I Deuteronomium har sabbatsbudet, som oprindeligt skal ses i en kultisk sammenhæng, fået en udpræget social tolkning (Dt. 5,14f). Den fælles ugentlige hviledag skal først og fremmest komme husets tjenestefolk til gode. Den skal minde Israel om dets slavekår i Ægypten, og opfordrer til en human indstilling til dem, der er dårligt stillede. På denne dag skal herre og tjener, rig og fattig, kunne hvile ud, og derved også blive mindet om deres ligestilling overfor Jahve.

I posteksilsk tid blev overholdelsen af sabbatsbudet et af de vigtigste kendetegn på jødisk fromhed⁴⁹. Men fra denne tid har vi næsten ingen vidnesbyrd om, at sabbatens sociale betydning for de fattige befolk-ningslag stod i forgrunden. Budet blev opfattet strengt teonomt og ud fra sin kultiske betydning. Alligevel bør vi ikke undervurdere den

socialle betydning sabbaten og sabbatstraditionerne havde i senjødedommen⁵⁰.

Når det gælder sabbatsåret, er den sociale intention endnu mere fremtrædende⁵¹. I Ex.23,10f erklæres hvert syvende år som brakår, da jorden skal ligge udyrket, for at de fattige i dette år skal ernære sig af det, som vokser frit. I Lev.25,1-7 står der, at det fritvoksende skal tilfalde træ, trækvinde, daglejer og den fremmede(jfr. også Lev.26,34f). I Dt.15,1-3 proklameres det syvende år som eftergivelsesår, med eftergivelse af al gæld. Både brakåret og eftergivelsesåret nævnes i Neh.10,31(sml. 5,1-13). Sandsynligvis har begge motiver oprindeligt været forbundet med regelmæssige nyfordelinger af jordarealerne i Tolvstamme-forbundet⁵².

Der ligger et utopisk skær over disse sociale lovbestemmelser, siger Bolkestein⁵³, fordi den praktiske gennemførelse i det mindste har været meget ufuldstændig. Men de tegner et ideal af Israel som et folk af ligestillede, frie mænd⁵⁴.

Det samme gør sig gældende i forbindelse med jubelåret⁵⁵, som skulle fejres hvert halvtresindstyvende år(Lev.25,8-55; 27,24). Det var ikke bare karakteriseret ved almindelig gældseftergivelse og ved at jorden lå brak, men også ved at al dyrkningsjord, der var solgt i perioden, skulle gå tilbage til sælgeren og ved at alle israelitiske slaver skulle frigives. Også disse bestemmelser kunne holde den tanke levende, at Jahve havde befriet Israel fra trælleriet i Ægypten⁵⁶. De skulle være Jahves og ikke menneskers ejendom. Jubelårsbestemmelserne udgør da også senere baggrunden for profetien om et alment nådeår(Jes.61,2 og 63,4), som skal bringe frigivelse af de fangne og medføre tildeling af en dobbelt arvelod til enhver israelit(Jes.61,1.7)⁵⁷.

Panteretten opsætter forbud mod at tage livsnødvendige ting i pant. Den er en social forholdsregel, som skal beskytte de fattige mod overgreb fra de rige. Ex.22,25f og Dt.24,12f påbyder, at næstens kappe skal tilbageleveres inden solnedgang, så han kan sove i den. Dt.24,6 forbyder nogen at tage en håndkværn og møllesten i pant, fordi disse ting tjente til at lave det daglige måltid⁵⁸. Også renteforbudet i Ex.22,25 og Lev.25,35-37 er motiveret ud fra hensynet til de fattige: Lånet skal være en hjælp i en nødsituation, og denne situation må ikke udnyttes til ågervirksomhed⁵⁹. Dt.23,19f udelader helt den sociale begrundelse for renteforbudet; rentetagning tillades endog udtrykkeligt over for udlændige.

Allerede på gt'lig tid problematiseres gennemførelsen af panteretten og renteforbudet. Amos forkynder dom over de rige, der under sviregilder til langt ud på natten har beholdt de fattiges kapper(Am.2,8)⁶⁰. Ezekiel anklager Israels fyrster for, at de tager renter og skaffer sig for-

tjeneste ved uret(Ezek.22,12), og Nehemias må hjælpe de fattige, der er så forgældede, at de må sælge sine egne børn som slaver(Neh.5,1-13).

Ved indhøstningen skal bønderne efter loven lade markkanterne stå uhøstet, og hverken på marken eller i vingården må man holde efterhøst. Markkanterne og efterhøsten tilhører den fattige og den fremmede(Lev. 19,9f og 23,22; sml. Dt.24,18.22). Rut fik lov til at nyde godt af denne ret ved indhøstningen hos den rige Boaz(Rut 2).

Bolkestein mener, at der må tages store forbehold over for talen om de fattiges "ret" til markkanterne og efterhøsten. Det drejede sig mere om bestemte skikke end om juridisk gennemførlige retsordninger⁶¹. Derfor forekommer Leeuwens tale om "les droits des pauvres" misforståelig⁶².

Vi støder også på bestemmelser om en speciel fattigtiende(Dt.14,28f og 26,12), der skal bringes ind i byerne hvert tredje år, og som dér skulle komme levitten, den fremmede, den faderløse og enken til gode. Når tienden, som er helliget Jahve, hvert tredje år netop skal tilfalde disse grupper, viser det, at omsorgen for de fattige blev tillagt stor vægt. I de øvrige år skal den ifølge Deuteronomium spises i Jerusalem af den ofrende selv(Dt.12,6f.11f.17f; 14,23.26). I Nu.18,21-32 er tienden derimod bestemt for levitten alene, og udenfor Dt. synes den i højere grad at være en slags tempelskat til præsterne og tempeldriften end en social afgift til de ubemidlede⁶³.

Endelig vil vi kort omtale et forbud mod at lade daglejeren vente på sin løn. Lønnen skal udbetales umiddelbart efter arbejdstidens ophør, for at han kan betale det daglige brød(Lev.19,13; Dt.24,14f). Også her viser den profetiske forkyndelse, at bestemmelsen blev overtrådt(Jer. 22,13; Mal.3,5). Ved siden af disse mere eller mindre gennemførlige bestemmelser i Pentateuken, finder vi en række mere almindelige opfordringer om at hjælpe og beskytte de fattige(se næste afsnit!).

Begrundelsen for ovennævnte sociale lovbestemmelser ligger først og fremmest i, at de fattige står under Jahves særlige protektion. Lovgivningen og de skikke, den genspejler, er dybt forankret i Jahvetroen(jfr. Ex.22,24 og 27; Lev.19,10; Dt.10,17f; 14,29).

VI. OMSORG FOR FATTIGE SOM ETISK FORDRING.

Flere af Pentateukens lovbestemmelser må snarere betegnes som moralbud end som retsregler. Vi vil nu se nærmere på de etiske idealer, som vi finder i GT iøvrigt, der vedrører holdningen til de socialt fattige.

1. Det er meget begrænset, hvad der findes af relevant stof til vort tema i de historiske bøger. Selvom Dt. stærkt betoner pligten til at værne og hjælpe de fattige, kommer dette synspunkt kun lidt til udtryk i det deuteronomistiske historieværk. Fortællingen om Nabots vingård (1.Kg.21) viser, hvordan kong Akab forgreb sig på sin nabos fædres arve-

lod og derefter måtte høre profeten Elias' skarpe domsord. Beretningen genspejler nogle af de sociale og økonomiske strukturændringer, der fulgte med kongedømmets indførelse. Der opstod et skel mellem den ejendomsbesiddende overklasse og underklassen, som efterhånden blev tvunget til at opgive sine besiddelser og til at give sig i tjeneste hos stor-godsejerne. Det samme klasseskel genspejles i Natanlignelsen(2.Sam.12, 1-4), om den riges overgreb mod de fattige.

2. I profeternes domsforkyndelse bliver den sociale uret et hovedtema. Ikke mindst hos Amos, der profeterede under Jeroboam den 2.'s regerings-tid(ca. 750 BC), møder vi en lidenskabelig kamp mod undertrykkelsen af de fattige. En knusende domsforkyndelse er rettet mod folkets ledere i Juda og Israel, der har fordærvet håndhævelsen af retten, perverteret retfærdighedsbegrebet, undertrykt de fattige og hengivet sig til usædelighed og udartet kultus(Am.2,6-8; 4,1; 5,11-12; 8,4-7)⁶⁴. Amos tager parti for de fattige, ikke kun fordi de er fattige, heller ikke fordi de er specielt fromme, men fordi de er uskyldige i forhold til den uret eller de overgreb de lider under⁶⁵.

Hos profeten Jesaja finder vi de samme temaer. Dommen rammer folkets ledere, fordi de ikke hjælper den faderløse og enken til deres ret(1,23), men snarere forvender retten til egen fordel(10,1-2). Luksus og overflod hober sig op hos nogle få på de fattiges bekostning(3,13-26). Lignende anklager lyder fra hans samtidige, Mika, selvom de fattige ikke udtrykkeligt nævnes som ofre for rigmændenes uret(2,1-3; 3,1-3.9-12; 6,9-12; 7,3).

Jeremias dømmer ligeledes rigmændenes undertrykkelse af de fattige (5,26-29; 22,13), og han berømmer den konge, der hjalp den elendige og fattige til sin ret og derved viste, at han kendte Jahve. Jeremias' samtidige Zefanias udtaler domsord over de rige undertrykkere(1,8; 3,1-3), samtidig med at de lidende og ydmyge får løfte om at blive bevaret i Jahves dom(2,3; 3,12(se også afsnit X og XI).

Hos Ezekiel har dommen over undertrykkerne i Israel ikke samme selvstændige vægt som hos de tidligere profeter. Uretten mod de fattige indgår snarere i en mønsterbeskrivelse af den ugudelige(18,12), som også anvendes på Sodoma(16,49) og Israels mægtige(22,27-29). Det samme mønster finder vi igen med positivt fortegn hos Deutero-Jesaja, hvor den rette faste bl.a. består i at møtte den sultne, klæde den nøgne og give hjemløse husly(58,6f), og hos Zakarias, hvor der advares mod uretfærdige domme og undertrykkelse af enker og faderløse, fremmede og fattigfolk(7,9f). Under og efter eksilet synes domsforkyndelsen over undertrykkelsen af de fattige at være mindre fremtrædende hos profeterne⁶⁶.

3. I GT iøvrigt er det specielt visdomslitteraturen, som advarer mod

undertrykkelse og opfordrer til barmhjertighed mod de fattige⁶⁷. En række proverbier proklamerer, at Jahves velbehag hviler over den, som forbarmer sig over den hjælpeløse (Prov. 14,21.31; 19,17; 22,9; 28,8; 31,20 og Qoh. 11,1)⁶⁸. Tilsvarende lyder advarslen mod at lukke sit øre og sin hånd for de fattige (Prov. 21,13; 28,27). Man må ikke berøve dem og pervertere retten for dem (22,22f; sml. 29,7 og 31,9), eller spotte dem (17,5).

På den anden side regner visdomslitteraturen med, at Jahve hjælper den retfærdige til rigdom og velstand (Prov. 10,3f; 14,24). Normaltilstanden er, at den retfærdige ikke lider nød. Rigdom er Jahves gode gave, selvom der også kan advares mod den forførelse til synd og uret, som udgår fra rigdom og pengebegær (16,19; 10,2; 11,28; 28,6; Qoh. 5,9ff). Disse hovedsynspunkter må ses i sammenhæng med visdomstraditionens tilhørsforhold til Israels lederskab og overklasse, hvor advarslen mod undertrykkelse og opfordringen til at hjælpe de fattige er relevant, siger Gordis⁶⁹.

VII. DE FATTIGE OG KONGEIDEALET.

Kongedømmets indførelse havde ifølge 1.Sam. 8,10-18 betydelige negative konsekvenser for Israels folk socialt set. Samuel forelagde folket følgende dystre billede: Kongen kommer til at pålægge folket krigstjeneste, han vil beslaglægge de bedste jorde, vingårde og olivenhaver til sig selv og sit folk, han vil pålægge dem skat og gøre dem til slaver. Det er sandsynligt, at denne skildring af kongens fremfærd har sin baggrund i meget håndfaste erfaringer både for Israels naboer og i selve Israel⁷⁰. Her skal de uheldige følgevirkninger i samfundslivet af kongedømmets indførelse ikke beskæftige os, men det idealbillede af kongen, som forskellige tekster tegner.

Salme 72 er en typisk kongesalme, hvori der gives udtryk for de ønsker og det håb, der var knyttet til kongen, folkets øverste leder⁷¹. Disse ønsker udtrykker: 1. Retfærdighed og fred, som fremfor alt skal komme de elendige, fattige og undertrykte til gode (v. 1-7 og 12-14). 2. Sejr over fjenderne og herredømme over folkene (v. 8-11 og 17; jfr. kongesalmerne 2; 21 og 110). 3. Frugtbarhed i landet (v. 16; sml. v. 3 og 6; jfr. kongesalmen 144,13f).

Den gammelorientalske kongeideologi indeholder alle disse tre vigtige momenter, hvilke der også findes paralleller til i mesopotamiske og ægyptiske tekster⁷². Kongens fornemmeste egenskab karakteriseres som "retfærdighed", sedāqā, der kommer til udtryk i hans stilling som landets øverste dommer, og forpligter ham til at være upartisk og dermed til at fri de undertrykte fattige fra deres volds mænd (v. 2-4 og 12-14)⁷³.

Både dommerfunktionen og den retfærdighed han dømmer med, har han imidlertid fra Jahve selv(v.1). Dette sætter både en grænse for hans dommerfunktion og giver den myndighed. Kongen er som folkets leder både bemyndiget af Jahve og ansvarlig for ham. Denne ansvarlighed sætter en grænse for kongens absolutte magt og gør profeternes kritik af kongerne mulig⁷⁴.

Skildringen af idealkongen i Jes.11,1ff frembyder lignende træk. Efter betoningen af kongens åndsudrustning(v.2) skildres også her 1. kongens retfærdighed, som skal komme de fattige til gode(v.3-5)⁷⁵, 2. kongens sejr(v.4b), sml. hans universelle herredømme(v.10), og endelig 3. freden i landet, som ikke her viser sig i frugtbarhed, men ved freden i dyreriget(v.6-8). Funktionen som retfærdig dommer og omsorgen for fattige udgør også her centrale dele af kongeidealet. De ringe og fattige kontrasteres til de ugudelige undertrykkere, der skal straffes.

Også i Jes.32,1-8 møder vi denne forbindelse mellem idealkongens retfærdighed og fattigomsorg, om end ikke så direkte. Kongens styre er her karakteriseret som retfærdigt, og det indebærer, at han sammen med sine fyrster skal være et værn og en tilflugt for de hjælpeløse(v.2)⁷⁶. Da skal de onde mennesker afsløres som onde, fordi de lader de sultne sulte og de tørstende tørste, og fordi de fordrejer de fattiges sag i retten. Frelsestiden er karakteriseret ved frugtbarhed, retfærdighed og fred(v.15-18).

De fattige er henvist til kongens gunst. Kongens første pligt er at yde dem retfærdighed og afhjælpe deres nød. Denne tanke præger også det gt'lige fremtidshåb og Messiasforventningen, som det kommer til udtryk i posteksilsk tid(Jer.33,14-16; Ezek.34,4.16.20-24): Frelsestiden skal opheve nutidens sociale uret, og Messiaskongen skal i særlig grad tage sig af de svage og de, der lider uret⁷⁷.

Vi har nu set på de motiver, der knytter sig til de socialt fattige og nødlidende i GT. Fælles for alle disse motiver er, at de ser fattigdom som et onde. Fattigdommen eller de fattige idealiseres ikke. Billedet af deres situation er entydig negativ. Kun sporadisk forklares årsagen til fattigdom med dovenskab eller lignende. Den gennemgående tanke er, at årsagen er at finde i synd og uretfærdighed fra andre menneskers side. Derfor opfordres der til en stadig bekæmpelse af uretfærdigheden, som fattigdommen er en frugt af, og til at hjælpe dem, der er stedt i en nødsituation.

Vi vil nu rette opmærksomheden mod de fattiges stilling overfor Jahve. Vi vil undersøge, hvordan ord for "fattig" kan anvendes metaforisk, religiøst-etisk, med reference til menneskets stilling overfor Jahve og holdningen overfor Jahve og medmennesker.

VIII. DE FATTIGE UNDER JAHVES PROTEKTION.

I sidste afsnit så vi, hvordan Israels konge havde til opgave at værne om de fattige og hjælpe de hjælpeløse til deres ret. Men Israels konge handlede ikke på egne veje. Mange steder i GT gives der udtryk for, at kongen havde sin magt fra Jahve, og at Israels egentlige konge var Jahve selv⁷⁸. Dermed fremstår Jahve selv som de fattiges protektor par excellence⁷⁹.

Allerede i pagtsbogen(Ex.22,21-26) begrundes forbudet mod at undertrykke den fremmede, enken, den faderløse og fattige med, at Jahve vil lytte til deres nødråb, når de lider overlast. Han vil høre, fordi han er barmhjertig, og hans barmhjertighed viser sig netop i omsorgen for den hjælpeløse⁸⁰(jfr. også Dt.10,17f). I Hellighedsloven munder forskrifterne om markkanterne og efterhøst for de fattige ud i påmindelsen: "Jeg er Jahve, eders Gud"(Lev.19,9f). En lignende påmindelse udtrykkes i forbindelse med sabbatsår, jubelår og slavefrigivelse(Lev.25,17.35f og 43; sml. v.23 og 55). Jahve er konge både over land og by, derfor vil han beskytte de fattige og hjælpeløse.

I Dt.15 accentueres begrundelsen for de tilsvarende socialetiske forskrifter om sabbatsår og hjælp til de fattige anderledes: Hvis disse bestemmelser overholdes, vil Jahve lade sin velsignelse komme over folket(v.6.10.14.18). Tanken om at lovopfyldelse giver velsignelse, medens foragt for loven giver forbandelse, er særlig fremtrædende i Dt. og gælder også for dets sociale forskrifter. Først når samhørighed og solidaritet erstatter den egoistiske udnyttelse af de svage, kan Jahves velsignelse strømme ind over hans land og folk.

Også i profeternes domsforkyndelse møder vi tanken om Jahve som de fattiges beskytter. Den udgør baggrunden, når de erklærer, at Jahve vil straffe overgreb mod de hjælpeløse(f.eks. Am.2,6-8; 4,1-2 og Jer.5,28f). De mere direkte udsagn om Jahves protektion af de fattige(Jes.25,4 og Jer.20,13) er tydeligt inspireret af salmetraditionen(se nedenfor). Jes. 14,32 taler for, at de fattige og hjælpeløse på en speciel måde har sat sit håb til Jahves helligdom på Sion, hvor salmetraditionen i stor udstrækning hørte hjemme⁸¹. En tilsyneladende kontrast til ovennævnte møder vi i Jes.9,17, hvor Jahve erklærer, at han ikke vil forbarme sig over Israels faderløse og enker. Men konteksten viser, at dette udsiges for at understrege Israels totale fordærv. Jahves dom over folket er altomfattende. Skylden for dette fordærv tillægges først og fremmest dem, der har perverteret lov og ret, og forgrebet sig på dem, som Jahve i særlig grad vil beskytte(10,1-2). Men folket er en enhed, og nu er frafaldet så omfattende, at selv disse uskyldigt lidende mennesker trækkes med ind i det⁸².

Flere af Salmerne giver specielt stærke udtryk for, at Jahve er de

nødlidendes og hjælpeløses tilflugt og værn. Han glemmer ikke deres nødråb(Sl.9,13.19; 69,34), men han vil rejse sig og redde dem(12,6; 76,10), sådan som han tidligere har gjort det(107,41) og altid gør(35,10; 109,31; 113,7; 146,5-10). Derfor kan den fattige altid fly til Jahve i al sin nød(14,6; 140,13). Alle disse steder kan interpreteres som bønner eller tillidsudsagn fra mennesker i en konkret ydre nødsituation. Den havde ofte, hvis ikke altid, en intim forbindelse til menneskers akutte eller vedvarende fattigdom. Mere om dette i afsnit IX.

I visdomstraditionen kommer tanken om Jahve som de fattiges beskytter til udtryk flere steder(Prov.14,31; 17,5; 19,17). Jahve fører selv den fattiges sag, så det lønner sig ikke at forvende retten for dem(22,22f). Karakteristisk for visdomslitteraturen er det, at Jahves omsorg begrundes med hans skaberstilling: Han har skabt både rig og fattig, derfor kan han ikke udøve forskelsbehandling(22,2; 29,13; sml. skabertanken i 14,31 og 17,5). Begrundelsen for protektion af de fattige findes på et noget andet plan i GT iøvrigt, idet tilhørsforholdet til Jahves udvalgte folk, hvor Jahve våger over deres ret som konge og dommer, understreges⁸³.

IX. "FATTIGDOM" SOM BØNHØRELSESMOTIV.

I sammenhæng med billedet af Jahve som de fattiges værn og beskytter er det ligetil at forstå det bønnehørelsesmotiv, som kommer til udtryk i flere salmer: Mennesker der er stedt i en afmægtig nødsituation, fremstiller sig også selv som fattige og elendige. cānī og 'əbjōn indgår som faste termer i det kultiske bønssprog, og betegner "der Verfolgte und Rechtlose ist, der vor den gewalttätigen Feinden Zuflucht bei Jahwe sucht und seine verlorene Sache Gott als dem gerechten Richter anheimstellt. Der "Arme" ist also der auf Gottes Rechtshilfe Angewiesene"⁸⁴.

Sl.25 er en ikke helt gennemført akrostisk opbygget bønnesalme, hvor forskellige elementer af både formel og indholdsmæssig art er sammenstillet. I hovedtræk kan den bestemmes som en individuel klagesalme. Salmisten beder: "Vend dig til mig og vær mig nådig! for jeg er ensom og elendig(cānī)"(v.16). Den bedendes nød skildres på dobbelt måde: Han er forfulgt og plaget af fjender(v.2f.17.19), og han ved sig skyldig og beder om syndstilgivelse(v.7.11.18)⁸⁵. Salmisten fremstiller sig som nødlidende, der er henvist til Jahves hjælp alene, og beder om, at Jahve må vise ham den omsorg, som den retfærdige viser overfor fattige og hjælpeløse. "Der Beter unterstellt sich dem alten Rechtsprivileg der "Armen"⁸⁶. Salmen antyder egentlig ikke noget om social fattigdom eller materiel nød. Det betyder nødvendigvis ikke, at cānī har en religiøs signifikans i retning af "from" og "retfærdig", som Leeuwen giver udtryk for⁸⁷. Bruddet på den akrostiske opbygning finder vi i salmens sidste

vers, hvor bønnen udvides til at gælde Israel. Den enkeltes nød betragtes som et billede på hele folkets nød. Men netop bruddet taler for, at verset er et senere tillæg⁸⁸.

Sl.40,14-18, der næsten ordret er identisk med Sl.70, betragter vi sammen med Kraus som en selvstændig salme, der er knyttet sammen med Sl.40,1-12⁸⁹. Den udtrykker en bøn om befrielse fra onde mennesker(v. 14-16), og munder ud i henvisningen: "jeg er hjælpeløs og fattig"(^cānī we'əbjōn). En nærmere bestemmelse af den bedendes situation finder vi ikke bortset fra, at han føler sig truet af folk, der står ham efter livet.

Sl.69 giver derimod en bred og indtryksfuld fremstilling af den bedendes nødsituation⁹⁰. Bønnen og klagen over den mangesidige nød udmøntes i: "Men jeg er hjælpeløs(^cānī) og lider, lad din frelse, Jahve, føre mig i sikkerhed". Det er den aktuelle nød som sammenfattes i begrebet ^cānī, og som giver grundlag for bønnen om redning. Birkeland synes at udelukke, at der også kan være inkluderet vedvarende nød i termen ^cānī, når han siger: "Das Wort bezeichnet den Betenden als leidend und verkommen"⁹¹. Ingen enkelttræk i salmen taler egentlig for, at der er tale om en fattig mand i social signifikans, selvom han regner sig for at høre til blandt de "fattige"('əbjōnīm) og "fangne", der venter på Jahves bønghørelse(v.34). De sidste udtryk refererer sandsynligvis til hele den forsamlede kultmenighed og ikke til en sociologisk afgrænset gruppe⁹².

Sl.86 er en bøn om bønghørelse, hvor selve bønnens indhold træder sparsomt frem. De mest konkrete ytringer om den bedendes nødsituation(v.13f) omtaler dødsfare og forfølgelse fra fjenders side. En potentiel forklaring på dette giver Kraus, når han siger: "Die Rezeption verschiedener älterer Psalmenaussagen verunmöglicht den Zugang zur Feststellung der eigentlichen Situation des Beters"⁹³. Men der formidles en række bønghørelsesmotiver(v.1-4), som introduceres med henvisning til, at den bedende er ^cānī we'əbjōn, og fortsætter med, at han er "from"(ḥāsīd) og sætter sin lid til Jahve. Selvbetegnelsen "hjelpeless og fattig" står altså parallelt med en række udtryk for den bedendes fromhed og religiøse holdning. Birkeland vil distingvere mellem det første motiv(v.2a), der appellerer til guddommens medlidenhed, og de følgende(v.2b-4), der henviser til, at den bedende står i et ret forhold til Jahve og dermed har krav på bønghørelse⁹⁴. Leeuwen mener ikke, at denne distinktion i bønghørelsesmotiverne er holdbar: "Nous croyons qu'une pareille distinction n'est pas convaincante et méconnaît le parallélisme dans les deux premiers versets du psaume"⁹⁵. Det ligger nær at antage, at selvbetegnelsen her har mistet sin sociale betydning og ikke skildrer en ydre nødsituation, men først og fremmest betegner den bedendes gudsforhold: han føler sig afmægtig og hjælpeløs overfor Jahve og er restløst afhæn-

gig af ham.

Sl.88 tegner den bedendes situation nok så klart: Han er en dødssyg mand, der klager over sin sygdom og over at hans venner har forladt ham og foragter ham: "Jeg er elendig(^Cānī) og døende fra ungdommen af"(v.16). Termen ^Cānī siger ud fra konteksten ikke noget om den bedendes sociale position, men karakteriserer ham som værende hjælpeløs og elendig, udleveret til sin frelses Gud(v.2)⁹⁶. Birkeland finder her det klareste bevis for, at ^Cānī betegner en aktuel nød, i dette tilfælde sygdom, og at termen ikke er en betegnelse på et posteksilsk "parti" eller en "retning" af fromme⁹⁷. Leeuwen tvinges til helt at afskrive ordets almindelige sociale betydning: "Il semble qu'au Psaume 88,16 le terme ^Cānī n'ait pas de signification sociale du tout"⁹⁸.

Sl.109,21f giver et karakteristisk udtryk for to korresponderende bøn-hørelsesmotiver: 1. Bønhørelsen forventes som en konsekvens af Jahves væsen: for dit navns skyld og ved sin pagtstroskab(hæsəd) vil han redde den bedende. 2. Men dette væsen kongruerer med den bedendes situation som "hjælpeløs og fattig". Jahves nåde og miskundhed(hēn og hæsəd) viser sig netop i, at han forbarmer sig over de hjælpeløse(sml. Ex.22,26f (hannūn) og Sl.86,2.5; 69,14f.17f). Dette er også i samsvar med salmistens forbandelsesønske over en fjende, fordi han ikke tænkte på at vise troskab, men forfulgte en hjælpeløs og fattig med morderisk bagtanke(v.16). Den "fattige og elndige" er salmisten selv, sml. v.22⁹⁹. Selvom mennesker svigter pagtstroskaben og forfølger de hjælpeløse, så vil Jahve dog ikke gøre det. Han står ved den fattiges side(v.31) og er pagtstroskabens garant. "Hjælpeløs og fattig" er altså i denne salme det prægnante udtryk for den bedendes stilling blandt mennesker og overfor Jahve(sml. v.2-5.22-25)¹⁰⁰. Parallelt med selvbetegnelsen "hjælpeløs og fattig" står her selvbetegnelsen "din tjener" eller "slave"(^Cəbəd, v.28). Begreber som normalt anvendes om lav social status, men her bruges metaforisk om den bedendes forhold til Jahve.

Endelig vil vi kort nævne den egenartede anvendelse af fattigbegrebet i overskriften til den posteksilske Sl.92. Klagesalmen karakteriseres som en "bøn til brug for en lidende(^Cānī)", når han er kraftløs og klager sin nød for Jahve". Selvom overskriften formodentlig er sekundær, så bliver den et vidnesbyrd om anvendelsen af ^Cānī-begrebet i sen gt'lig tid. Overskriften korresponderer med salmens stærke indslag af klage(v.9.24f). Men den bedende sætter sin lid til det eskatologiske håb om redning både for Israel og for den enkelte nødlidende(v.18.21)¹⁰¹.

I summa må vi sige, at selvbetegnelsen "^Cānī we'əbjōn", brugt som bønhørelsesmotiv i bønnesalmerne, ikke ud fra salmernes indhold synes at referere til social fattigdom i vor forstand af ordet: Mangel på de elementære materielle goder og tilhørsforhold til en bestemt samfunds-

klasse af socialt fattige¹⁰². Ved at fremstille sig selv som "fattig" vil den bedende primært stille sig ind under Jahves løfter om hjælp til den hjælpeløse.

X. ORD FOR "FATTIG" BRUGT OM EN RELIGIØS-ETISK HOLDNING.

Er det også muligt at finde en lignende metaforisk og religiøs brug af ord for "fattig" udenom det direkte bønnesprog? Det er det spørgsmål, som vi nu vil søge svar på.

Sl.18 er en individuel klagesalme, hvor Israels konge takker for sejr over fjenderne¹⁰³. V.28 udtrykker den grundtanke, at Jahve handler med mennesker i samsvar med deres holdning til ham: "For du frelser c_{am} c_{ānī} (de hjælpeløse, elendige folk), men ydmyger den, der har stolte øjne". Udsagnet må forstås på baggrund af datidens kollektive opfattelse: Konge og folk hører sammen. Folkets stilling er karakteriseret ved c_{ānī}, som kan betegne en aktuel nødsituation. Men vi mener, at den foregående nærkontekst(v.26-27) taler for, at udsagnet er en mere almen skildring af Jahves handlemåde overfor folket¹⁰⁴. c_{ānī} må interpreteres ud fra kontrasten med de "stolte øjne" i det antitetiske parallel-led, som er et udtryk for stolthed og overmod. c_{ānī} står da snarere for "ydmyg" end om nogen social position. Jahve frelser konge og folk, når de ydmyger sig for ham og kaster al stolthed bort. "Fattig" er her et billedligt -religiøst udtryk for folkets stilling overfor Jahve¹⁰⁵.

I Zak.9,9 karakteriseres frelserkongen udtrykkelig som c_{ānī}: "Råb højt af glæde, Sions datter, bryd ud i jubel, Jerusalem: Se, din konge kommer til dig. Retfærdig er han og sejr er givet ham; ydmyg(c_{ānī}) er han og rider på et æsel, på det unge æselføl". Vi kan udelukke, at kongen fremstilles som socialt fattig eller som værende i en nødsituation. Det følgende vers understreger tværtimod, at "hans herredømme skal nå fra hav til hav og fra floden til jordens ende". At han rider på et æsel, er ikke tegn på fattigdom, men på ydmyghed¹⁰⁶. At kongen er c_{ānī}, står her parallelt med, at han er saddīq, retfærdig. Begge ord vil give udtryk for, at han står i et ret forhold til Jahve, og at han derfor kan bringe sejr og fred til sit folk¹⁰⁷.

Dette er det eneste sted i GT, hvor frelserkongen udtrykkelig karakteriseres som c_{ānī}. Men der er fundet en inskription fra det 8.årh., hvor kong ZKR, konge over Hamath og L^{c_v}, på en mindestøtte karakteriserer sig selv med et tilsvarende udtryk. Idealet af den ydmyge konge, som erkender sin afhængighed af Jahve, er altså ikke nødvendigvis posteksilsk, men har sit udspring i den gamle tanke om Jahve som den egentlige konge, og den jordiske konge er hans lensmand og undersåt¹⁰⁸.

I Zef.3,12 karakteriseres Israels rest i frelsestiden sådan: "Jeg

lader det blive tilbage hos dig, et "fattigt"(^Cānī) og ringe(dal) folk, og de skal tage sin tilflugt til Jahves navn". Leeuwen vil hævde, at ordene her har en social betydning(jfr. 2,3; 3,12; 3,19). Ordet dal skulle også pege i denne retning¹⁰⁹. Men nærkonteksten(v.11) taler stærkere for en religiøs-etisk signifikans. ^Cānī we'dal(v.12) skal kontrasteres til dem, der ophøjer sig selv i stolthed. De "fattige" og "ringe" karakteriseres ved, at de har tillid til Jahve, at de undgår uret og løgn, og at de skal leve i ro og have mad nok(v.13). Det er ikke nogen pointe, at den messianske rest skal være sociologisk fattig, men at den ydmyger sig for Jahve(jfr. også v.15)¹¹⁰. I Jesaja-apokalypsen, Jes.24-27, finder vi den samme begrebskombination af ^Cānī og dal(26,6). Også her taler konteksten for en religiøs-etisk betydning, både p.g.a. af kontrasten til den hovmodige by(26,5), og parallellismen med de retfærdige(v.2f og 7). Men ordet kan være talt til et straffet og sønderknust Israel også i ydre forstand, sådan at muligheden for en mere konkret og social betydning ikke kan udelukkes¹¹¹.

De nævnte skriftsteder skulle have vist os, at begrebet ^Cānī og andre ord for "fattig" også udenom det direkte bønnesprog kan have en religiøs-etisk betydning og betegne menneskers forhold til Jahve.

XI. ^Canāwīm - HYPOTESEN.

I det foregående har vi kun innueret problematikken omkring pluralisformen ^Canāwīm, der har givet grundlag for hypotesen om kredse af "fattige fromme". Vi vil nu i en noget sammentrængt form undersøge holdbarheden af ^Canāwīm-hypotesen.

I MT er det påfaldende, hvor ofte Ketib og Qere veksler mellem ^Canāwīm og ^Canījīm¹¹². Ligeledes er det påfaldende, at ^Cānāw, med undtagelse af det vanskelige og omdiskuterede sted i Nu.12,3, kun forekommer i pluralis¹¹³. Begge disse faktorer burde tilsige, at begreberne ligger meget nær hinanden. Sandsynligvis har ^Cānī fungeret som singularisform for ^Canāwīm, og den vekslende brug af Ketib- og Qere-formerne kan tyde på, at man først på et senere tidspunkt i traderingen har distingveret mellem de to pluralisformer, medens man i gt'lig tid har tilagt dem samme betydning(hvis man da ikke, som Birkeland antyder, vil betragte formen ^Canāwīm som sekundær¹¹⁴).

Vi vil nu søge at få klarlagt betydningsindholdet af dette ord i en række tekstsammenhænge:

Hos Amos anvendes ^Canāwīm om dem, der lider overlast og uret, parallelt med 'əbjōn og dallīm(2,7), eller kun med 'əbjōn(8,4) - (Ketib: ^Canāwīm, Qere: ^Canījīm). Konteksten peger ikke i retning af nogen religiøs-etisk brug af ordet. Den taler om småfolk, der lider under korrupsion og manglende retsbevidsthed hos folkets ledere¹¹⁵.

Jesaja kundgør, at Messias skal bringe ret og retfærdighed til landets ^Canāwīm(11,4). Begrebet står her parallelt(som i Am.2,7) med dallīm, og må også her forstås om fattige og hjælpeløse i konkret, ydre forstand. Jes.29,19 er en forjættelse om hjælp og frelse til ^Canāwīm og 'əbjōnīm. I konteksten er der tale om aktuelt nødlidende, der modtager hjælp i deres konkrete nød. ^Canāwīm kan ikke her stå om de "ydmyge". Jes.32,7 skildrer den svigefulde, der fører ^Canāwīm(Qere har ^Canījīm) og den fattige('əbjōn) i ulykke. Han har ladet sultende sulte og tørstende tørste(v.6). Det er karakteristisk, at også dette sted står i en sammenhæng, der lover en ny tid for folket, der skal implicere frelse for de fattige, fordi "kongen skal regere med retfærdighed"(v.1). Både domsord over undertrykkelsen af de fattige og løfte om frelse kan imidlertid også udtrykkes ved begrebet ^Canījīm(10,2 og 14,32). Nogen forskel i betydning og brug af ordene ^Canāwīm og ^Canījīm lader sig næppe påvise ud fra temaet og konteksten på disse profetsteder¹¹⁶.

Derimod synes ^Canāwīm at have en klar religiøs-etisk signifikans i Zef.2,3. ^Canāwīm refererer her, i lighed med ^Cānī we'dal i 3,12(se afsnit X), til Israels rest, der skal skånes i Jahves dom. De kontrasteres til de religiøse og politiske ledere, som domsordet er rettet mod (3,3f), og som skal forgå på trods af sin rigdom(1,13.18). Tiltalen ^Canāwīm er rettet til hele folket(sml. 2,1), hvor retfærdighed og ydmyghed burde råde. ^Canāwā, der korresponderer med ^Canāwīm, er i GT et klart etisk-religiøst begreb, siger Birkeland¹¹⁷. Dets modsætning er stolthed og hovmod(sml. 2,10; 3,11). Også i Jes.61,1 må ^Canāwīm forstås som en betegnelse på hele Israels folk. Det står parallelt til dem, der har "sønderknuste hjerter", "de fangne", de "bundne" og "de sørgende". Alle disse betegnelser bruges ofte om Israel i og efter eksilet i forbindelse med frelsesløfterne¹¹⁸. Ordet ^Canāwīm kan her interpreteres både om de ydmygende kår Israel måtte leve under i denne tid, og om deres ydmyge holdning overfor Jahve. Både de parallelle led og udsagnets oprindelige adresse til jøder i eksil lægger den første, konkrete tolkning nærmest. Men den mere religiøs-etiske tolkning er tænkelig i senere tider, da ordet fik en liturgisk og opbyggelig funktion som Jahves løftesord til Israel under andre og bedre politiske kår. Det betegner i det mindste ikke nogen sociologisk afgrænset gruppe i folket¹¹⁹.

Den hyppigste forekomst af begrebet ^Canāwīm, finder vi i Salmerne. Det er specielt de nedenfor behandlede salmesteder, der har udgjort grundlaget for hypotesen om, at "fattig"-traditionerne i klagesalmerne og i store dele af GT iøvrigt har sit udspring i en bestemt fromhedsretning, en gruppe eller et "parti" i Israel, de såkaldte "anawim-kredse" eller "de stille i landet"¹²⁰. Disse kredse skulle være kendetegnet ved

kombinationen af lav social status og et stærkt ydmyghedsideal, sådan at begreberne for "fattig" og "from" nærmest bliver synonyme¹²¹. Denne hypotese, der har spillet en betydelig rolle i både gt'lig og nt'lig forskning, burde imidlertid være definitivt tilbagevist af Birkelands betydelige arbejde¹²².

I Sl.9-10, som er en posteksilsk salme(delvis akrostisk opbygget) af nok så kompleks karakter, er det et hovedmotiv, at Jahve ikke vil glemme C_{anāwīm}: 9,13(Qere); 9,19(Ketib); 10,12(Qere) og 10,17(her har manuskripterne begge læsemåder). Det drejer sig om mennesker, der lider uret (sml. 9,6f.14; 10,2.8-10). Deres tillidsfulde håb til Jahve korresponderer med et andet hovedtema; at Jahve er den retfærdige konge og dommer(9,5.8f; 10,16-18). Der kan ikke være tvivl om, at ordets oprindelige betydning her er "hjælpeløs" i konkret forstand om aktuel, ydre nød¹²³. Men de påfaldende mange rettelser til C_{anāwīm} kan tyde på, at salmen meget tidligt er blevet interpreteret om det "fattige" Israel også i metaforisk retning.

I Sl.22 og 69 finder vi begrebet C_{anāwīm} i to næsten ensartede udsagn, begge placeret i den afsluttende lovprisning i en individuel klagesalme. Både i 22,27 og 69,33 står C_{anāwīm} i parallellisme med "dem, der søger Jahve", og det er derfor nærliggende at tolke begrebet etisk-religiøst, om de ydmyge¹²⁴. Omtalen af et måltid i Sl.22,27 viser antagelig til offermåltidet i templet, og sammenhængen både i Sl.22 og 69 tyder på, C_{anāwīm} er en betegnelse på hele den forsamlede kultmenighed, som igen repræsenterer hele Israel(sml. 22,23f; 69,36f). Disse C_{anāwīm} karakteriseres i Sl.69,34 som "fattige" og "fanger", som Jahve vil værne om. Deres glæde over salmistens redning fra nøden forstås bedst, hvis de ser denne redning, som et tegn på den redning Jahve vil give dem selv og hele folket. Derfor betegner C_{anāwīm} ikke kun "ydmyge" mennesker, men også det "ydmygede" Israel, der venter på Jahves frelsende indgreb i en ydmygende og vanærende situation. Nøden i Sl.69 er tydeligvis jødefolkets situation i posteksilsk tid(sml. v.36f). C_{anāwīm} synes altså på disse steder at betegne Israel som frelsesventende menighed¹²⁵.

I den meget komplekse og akrostisk opbyggede Sl.25 møder vi den ejendommelige sammenstilling af syndere og C_{anāwīm}(v.9). Birkeland vil forklare dette ud fra sammenhængen mellem synd og sygdom: Den bedende er syg og svag(C_{ānī}), v.16), og han ser årsagen til dette i synder, som han ikke ved om, og som han derfor beder om tilgivelse for¹²⁶. Sagparallellen med v.12-14 kan også tyde på, som Leeuwen gør opmærksom på, at C_{anāwīm} refererer til mennesker med en positiv etisk-religiøs holdning¹²⁷. C_{anāwīm} må da skelnes fra begrebet C_{ānī} i v.16, som helt tydeligt refererer til den bedendes sociale nød. Men eftersom denne nød i v.17-18

ikke kun bestemmes som forfølgelse fra fjenders side, men som syndeskyld, der bedes om tilgivelse for, er det sandsynligt, at Birkeland beholder ret i, at v.9 primært må interpreteres i lys af v.8, og bliver stående som et parallelbegreb til "syndere"¹²⁸. Da refererer ordet til en religiøst kvalificeret "nød" hos den bedende.

Sl.34 er en akrostisk opbygget takkesalme med stærke indslag af visdomsmotiver. Sandsynligt er det, at tilhørerkredsen, menigheden, er identisk med C_{anāwīm}(v.3). At der skulle være tale om en socialt fattig og nødlidende gruppe i menigheden, evt. hele menigheden, ville bl.a. komme i skarp konflikt med visdomsregelen i v.10: Den, der søger Jahve, mangler ikke noget godt. C_{anāwīm} må her forstås som et etisk-religiøst begreb, på linie med "Jahves hellige"(v.10), "de som frygter ham"(v.8 og 10), de "retfærdige"(v.16.20.22) eller "de, der har et sønderknust hjerte og en sønderknust ånd"(v.19)¹²⁹.

I Sl.37, som ligeledes er akrostisk opbygget, finder vi frelsesløftet: "Men C_{anāwīm} skal arve landet og glæde sig ved megen fred"(v.11). Det gennemgående tema i denne visdomssalme er relationen mellem de ugudelige og de retfærdige i det udvalgte land¹³⁰. "De retfærdige"(v.29; sml. v. 9.22.34) skal arve landet, de "ugudelige"(v.9f.28.34) skal derimod udryddes af landet. Ligesom i Sl.22; 25; 34 og 69 finder vi betegnelsen C_{ānī} i singularis i fremstillingen af en nødsituation, medens C_{anāwīm} bruges om det kollektiv, der er adressat for frelsesløftet. Igen ligger det nær at interpretere C_{anāwīm} om menigheden som helhed, der ser sig truet i nutiden, men som venter på Jahves frelsesindgreb i nær fremtid. Vi har helt tydeligt med en etisk-religiøs brug af ordet at gøre¹³¹. Heller ikke udtrykket C_{ānī} we'əbjōn(v.14) beskriver en social status, men en aktuel, midlertidig nødsituation.

I overvejende religiøs anvendelse af ordet finder vi i Sl.76,10: Jahve rejste sig til dom, for at frelse alle C_{anāwīm} på jorden. Her karakteriserer ordet Israels position ved Jahves domsindgreb mod jordens mægtige og overmodige konger¹³². En endnu klarere religiøs brug af ordet finder vi i Sl.147: "Jahve holder C_{anāwīm} oppe, men bøjer de ugudelige til jorden"(v.6) og i Sl.149: "Jahve har behag i sit folk, han smykker C_{anāwīm} med frelse"(v.4). Sl.147 viser, at det drejer sig om hele Israel, der samles ind fra diasporaen(v.2f), og i Sl.149 fremgår det tydeligt, at der er tale om hele Israel som menighed og som et helligt pagtsfolk under den himmelske konges ledelse og protektion(v.1f). C_{anāwīm} karakteriserer folket som Jahves ydmyge tjenere(v.7-9)¹³³.

In summa kan vi sige, at brugen af pluralisformen C_{anāwīm} viser, at det er ligeså flertydigt som C_{ānī}. Det kan anvendes både konkret om socialt fattige eller aktuelt nødlidende, og det kan bruges mere "metaforisk" eller religiøs-etisk om ydmyge mennesker, der venter på Jahves

hjælp og frelse. Ordene ^cānī og ^canāwīm dækker det samme semantiske felt, men pluralisformen ^canāwīm forekommer oftere end ^cānī i en klar religiøs-etisk betydning. Vi har også fundet, at talen om "fattigfromhed" i GT er misvisende, og at ordet ^canāwīm ikke refererer til en sociologisk afgrænset gruppe i Israel¹³⁴.

XII. KONKLUSION.

I den forudgående tematisk anlagte undersøgelse af karakteristiske holdninger til de socialt fattige i de gt'lige traditioner og behandling af spørgsmålet om en videre anvendelse af ord for fattig er vi udtrykt i al korthed og enkelthed nået frem til følgende:

Det at være fattig betragtes entydigt som et onde, for årsagen til de fattiges nød er primært andre menneskers svigt og uretfærdige handle-måde. Jahve kan true med at sende fattigdom og nød, som udtrykker hans forbandelse over et ulydigt folk, og visdommen advarer mod en livsførsel, der fører til fattigdom. Men dette får aldrig den konsekvens, at de fattige betragtes som specielt syndige. I den grad en sådan opfattelse kommer til udtryk, bekæmpes den (Jobs bog). Det er altid dybest set i strid med Jahves vilje, at mennesker er fattige og lider nød. At hjælpe de fattige er en elementær medmenneskelig forpligtelse, der begrundes med skabertanken og tilhørsforholdet til pagtsfolket.

Tilskyndelser til retsværn og fattigomsorg finder vi i lovgivningen, som dels afspejler gamle skikke, dels utopiske idealer, dels almene normer for retfærd, i profetlitteraturen, hvor dommen over undertrykkerne har en central plads, specielt hos de ældre skriftprofeter, og i visdomslitteraturen, som indskærper barmhjertighedskravet mod de nødlidende.

En speciel forpligtelse hviler der på kongen, som er sat til at våge over retten og værne de værgeløse på Jahves vegne. Omsorgen for de svage er en vigtig del af GT's kongeideal. Men Israels egentlige konge er Jahve selv. Svinger konger og stormænd, våger han med usvigelig tro-skab over, at retten sker fyldest. Uret mod de fattige er overgreb mod Jahve. Han er de fattiges og hjælpeløses beskytter.

Ved at påpege sin hjælpeløshed og "fattigdom" appellerer den bedende israelit til Jahves storhed og barmhjertighed. Når ord for "fattig" anvendes i bønnesproget, betegner de ikke materielt nødlidende i vor forstand af ordet "fattig". De bedendes position overfor Jahve er præget af hjælpeløshed. På denne måde kan ordene også i nogle tekstsammenhænge bruges metaforisk-religiøst om menneskets rette stilling og holdning overfor Jahve, om "ydmyghed". Denne anvendelse finder vi fortrinsvis i liturgiske tekster og udelukkende i poetiske tekster.

Endelig fandt vi, at bindeleddet mellem den konkrete brug af ord for "fattig" og den metaforiske brug ikke er en sociologisk afgrænset gruppe i Israel. Bindeleddet er snarere visheden om, at Jahve hjælper de hjælpeløse og frelser de uretmæssigt lidende, fordi han er den retfærdige konge og dommer over Israel. Ord for "fattig" er blevet et udtryk for en religiøs holdning og selvbevidsthed, og cānāwīm-begrebet er blevet en liturgisk betegnelse for Israel som den frelsesventende menighed.

NOTER:

1. Min referenceramme knytter sig specielt til studiematerialerne i forbindelse med Bangkok-(1972/73) og Melbournekonferencen(1980), som var arrangeret af Commission of World Mission and Evangelism under World Council of Churches.
2. Undtagelser er nyere fremstillinger af Leeuwen og Fensham.
3. George, p.14ff.
4. Ibid., p.15.
5. Birkeland, p.6ff; Martin-Achard, p.344. Bammel vil ikke distingvere mellem rødderne c_{nh} I og II. Den oprindelige betydning af nomenet cānī er ifølge Bammel "die Situation des Antwortens und die Willigkeit dazu", så oversættelsen må blive "der Hörige, Abhängige", p.888.
6. Birkeland, p.8.
7. George, p.17.
8. Birkeland indordner de fleste salmesteder under betydningen "aktuell Leidende". Det drejer sig ikke om socialt fattige, men overvejende om syge mennesker, p.93.
9. Kuschke, p.50. Ordet cānī benyttes aldrig om en, hvis fattigdom lader sig forklare med udygtighed eller ugudelighed, men om den, der lider nød med urette.
10. Jfr. Birkeland, p.9; Kuschke, p.51f; Kvalbein, p.17.
11. George, p.15f.
12. Birkeland har bestridt, at det drejer sig om et oprindeligt hebraisk ord, og innueret, at det kan være kommet ind i GT fra aramæisk, enten direkte hos de seneste gt'lige forfattere, eller hos de aramæisk-talende afskrivere, p.14-20. Bammel bestrider denne tese's rigtighed, p.892. Kvalbein peger på, at både aramæisk og det rabbinske hebraisk skelnede klart mellem cānī som et økonomisk-socialt begreb og cānāw som et religiøst-etisk begreb, p.18.
13. Botterweck refererer forskellige etymologiske muligheder, p.27ff.
14. Bammel, p.889.
15. Gerstenberger, p.21; George, p.16.
16. Kvalbein, p.18.
17. George, p.16.
18. Birkeland, p.21f og efter ham Leeuwen, p.16f, vil bestemme ordets grundbetydning som "let" i modsætning til "tung". Det er næppe rigtigt.
19. Kvalbein, p.18.
20. George, p.17.
21. Kuschke, p.45; Martin-Achard, p.347f.
22. George, p.17.
23. Kvalbein, p.19. Kuschke hævder, at man kan finde to helt forskellige mentaliteter hos dem, der bruger derivater af roden ruš, samt begreberne hāsēr(manglende) og miskēn, når de skal betegne den fattige, og på den anden side hos dem, der bruger begreberne cānī, 'əbjōn og dal. I den første gruppe dominerer foragten for fattigdom, hos den anden finder vi medlidenhed med de fattige og trøst til dem som Jahves udvalgte og retfærdige, p.44-57. Denne "grupperingstese" virker ikke overbevisende.

24. Se Fenshams analyse af holdningen til 'almānā og jātōm i nærorientalsk litteratur.
25. Kvalbein, p.19.
26. Vi indrømmer svagheden ved Birkelands gruppering, da den ikke tilstrækkeligt understøtter synspunktet om en ækvivalerende brug, men snarere fastfryser opfattelsen omkring en alternerende anvendelse. Jfr. hertil bl.a. Fohrer, p.242f.
27. Birkeland, p.10lf.
28. Contra Leeuwen, p.35ff og George, p.28f.
29. Kvalbein, p.20ff.
30. Fendler mener, at der her er tale om et kreditor/debitor-forhold. Kreditorerne har været så hårdhjertede, at de har solgt deres debitorer, blot fordi de stod i restance for så meget som et par sandaler, p.38f. Hammershaimb er af den opfattelse, at dommernes domme har været til fals for penge eller for så lidt som et par sandaler, så at dommene er gået ud over de uskyldige eller fattige, der ikke havde råd til at bestikke dommerne (jfr. Jes.5,23), p.43.
31. Leeuwen drøfter spørgsmålet: hvem der konkret sigtes til (israelitter eller udlændinge), men tager ikke stilling, p.37f.
32. Rigdom og ære hænger sammen (Gn.13,2; Jes.61,6f), tab af rigdom betyder også tab af ære.
33. Kvalbein, p.22.
34. Bolkestein, p.52.
35. Ibid., p.51f.
36. Kvalbein, p.23.
37. Til dette afsnit: Leeuwen, p.153ff og Fohrer, p.242f.
38. Se hertil også George, p.21ff.
39. Koch, bl.a. p.28ff.
40. Gordis peger i sin analyse af visdomslitteraturens sociale baggrund bl.a. på, at det oprindelige formål med visdomslitteraturen var at levere materiale, som kunne anvendes i undervisningen af overklassens unge mænd. Vi kan desværre ikke gå mere ind på denne problematik, men må henvise til Gordis arbejde.
41. Kvalbein siger, at den religiøse synsvinkel fremstår endnu tydeligere, hvis vi ser på, hvordan den enkelte israelit ser på årsagen til sin fattigdom, p.25.
42. George, p.22.
43. Vennernes syn har vi i 4,8; 5,3-7; 8,8-20; 11,13-20; 15,20-35; 19,5-21; 20,4-29; 22,5-30. Jobs svar: 9,22-24; 12,16ff; 19,1-6; og specielt tydeligt 21,7-34 og 24,22f.
44. Kvalbein, p.26f.
45. Ibid., p.27.
46. Hammershaimb, p.67.
47. Fohrer, p.242.
48. Bolkestein, p.56f.
49. Kvalbein nævner følgende eksempler: 1.Makk.2,31-41; Jub.2,17-32; Bell.4,99-100 (p.29).
50. Bolkestein kalder sabbatens videreførelse i den kristne søndag "die köstliche soziale Gabe, die die Menschheit dem Christentum zu verdanken hat", p.66.
51. Fohrer, p.247.
52. Leeuwen, p.45f og 61f.
53. Bolkestein, p.60; jfr. Fohrer, p.247.
54. Kvalbein, p.30.
55. Leeuwen, p.61f.
56. Hengel skriver om jubelåret, at det meget betegnende bliver et "Symbol für die endzeitliche Befreiung Israels umgedeutet", p.23.
57. Sml. Lev.25 med Jer.34,8-17, hvor den retslige betydning af derōr (Jes.61,1) og geullā (Jes.63,4) klargøres. Den eskatologiske forventning får som et af sine hovedmotiver, at de fattige, forgældede og ufrie israelitter, skal købes fri fra slaveriet og få tilbageleveret sine retmæssige arvedele af landet. Jfr. også den profetiske vision om frelsestiden i Mi.4,4; Zak.3,10.

58. Leeuwen, p.47f.
59. Ibid., p.50-55.
60. Hammershaimb, p.45f; Fendler, p.35f.
61. Bolkestein om forskellen mellem skik og retsordning i Pentateuken, p.56-66.
62. Leeuwen, p.176ff.
63. I 1.Sam.8,15.17 synes tienden at være en afgift til kongen.
64. Hammershaimb, p.42ff.78ff; jfr. Hengel, p.10f og Botterweck, p.31f.
65. Kvalbein, p.34.
66. Ibid., p.35.
67. I Salmerne finder vi opfordringen til at hjælpe de fattige i de salmer, som er præget af visdomstraditionen(Sl.37,21; 41,2(sml. 109,16)).
68. Bolkestein påpeger i tilknytning til Prov.31,20, at mens alle de øvrige træk i lovprisningen af den gode hustru genfindes i den græske og romerske verden, er omtalen af hendes gavmildhed mod de fattige karakteristisk for Israel, p.42.
69. Gordis, p.77-118.
70. Kvalbein, p.37.
71. Birkeland, p.96; Kraus, p.656ff.
72. Fensham, p.129-138 og Bolkestein, p.36; jfr. Kraus, p.658f.
73. Se Bolkestein om sedāqā-begrebet, p.44f.
74. I Ægypten betragtes og æres kongen som Gud selv, jfr. Bolkestein, p.36.
75. Parallellismen med dallīm gør det naturligt at tolke c_{anwē}-c_{āræs} om konkret fattige og nødlidende, ikke om ydmyge eller fromme.
76. Jfr. med Jes.25,4, hvor denne funktion omtales med de samme udtryk og billeder, men hvor Jahve er subjektet, og hvor de fattige(dal og 'æbjōn) udtrykkelig nævnes som objekt for Jahves omsorg.
77. Kvalbein, p.38f.
78. Sl.72,1f og 89,19(sml. v.4f). 1.Sam.8,7; 10,18f; 2.Sam.7,12-16; 2.Krøn.9,8; 13,8. Til tanken om Jahve som konge, se Hempel, p. 1706-1709 og Kraus, p.94ff.
79. Denne tanke er almenorientalsk, og genfindes i Ægypten og Babylon, se Fensham, p.137f.
80. Nomenet hannūn oversættes i LXX med ēleēmōn, sml. Sl.86,5.15. Begge ord kan referere til omsorgen for de svage.
81. Kraus, p.110 o.a.st.
82. Kvalbein, p.41.
83. Ibid., p.42.
84. Kraus, p.110.
85. Ibid., p.351.
86. Ibid., p.354. Se også Birkeland, p.60f.
87. Leeuwen, p.136.
88. Kvalbein, p.43.
89. Kraus, p.648.
90. Botterweck, p.37.
91. Birkeland, p.56.
92. Ibid., p.56f.
93. Kraus, p.762.
94. Birkeland, p.66.
95. Leeuwen, p.143. Kraus drøfter ikke parallellismen.
96. Kvalbein, p.45.
97. Birkeland, p.32ff.
98. Leeuwen, p.143f.
99. Birkeland, p.74. Kraus mener, at salmisten citerer(v.6-20) en af fjendernes forbandelsesønsker over ham selv, p.920.
100. Birkeland, p.75; sml. med Kraus, p.923f.
101. Kraus, p.868.
102. Birkeland, p.93; jfr. Kraus, p.56-59.
103. Birkeland, p.90; Kraus, p.284-287.
104. Kraus tolker v.28 isoleret i pagt med sin grundtese: Kongen stiller sig sammen med folket ind under de fattiges frelsesprivilegium i Jerusalem, p.292.

105. Sml. Leeuwen, p.134: "...la notion de Canī s'est développée pour arriver à marquer finalement la relation idéale de l'homme envers Yhvh". Men Leeuwen erkender ikke, at begrebet samtidig mister sin sociale betydning. Også Birkeland, p.9 og 90 og Bammel, p.888 finder ordets religiøs-etiske betydning i Sl.18,28.
106. Birkeland, p.9.
107. Sachsse, p.109.
108. Ibid., p.105-110.
109. Leeuwen, p.121f.
110. Det er usandsynligt, at ordene bruges om socialt fattige samtidig med, at de også er ydmyge og "fattige" for Jahve, sådan som Leeuwen hævder det, p.121f. Jfr. Fohrer, p.243, om Salmerne.
111. Kvalbein, p.51.
112. Birkeland, p.14.
113. Ordet betegner i Nu.12,3 åbenbart et religiøst-etisk ideal, og må oversættes "ydmyg", "sagtmodig", Se Birkeland, p.18-20 og Sachsse, p.110.
114. Birkeland, p.15f.
115. Hammershaimb, p.44 og 118.
116. Kvalbein, p.53.
117. Birkeland, p.18.
118. F.eks. Sl.51,19; 34,19; Ezek.34,16; Jes.49,9.25; 52,2; 57,15.18; 66,2.10 o.a.st.
119. P.g.a. begrænsningshensyn må vi forbigå behandlingen af Proverbierne, hvor Qere på tre steder har rettet Ketib(Canījīm til Canāwīm): 3,34; 14,21 og 16,19.
120. Tesen forfægtes bl.a. af Bammel, p.896 og Leeuwen, p.121; Bammel afviser dog tanken om en historisk kontinuitet mellem denne gt'lige frømhedsretning og de tilsvarende retninger i senjødedommen.
121. Synonymiteten understreges stærkt af Bolkestein, p.52f.
122. Birkeland og andre efter ham, f.eks. Kraus, forstår fattigbegreberne i Salmerne ud fra den kultisk-liturgiske situation og tradition i Israels gudstjenesteliv, ikke ud fra formodninger om parti- og gruppedannelser i folket.
123. Sml. Leeuwen, p.133; Birkeland, p.79; Kraus, p.108ff.223ff.
124. Sml. Leeuwen, p.135f.
125. Birkeland tolker 22,27 om socialt fattige, p.45f. Kraus går så langt, at han siger, at 22,23-32 "bei einem Opfermahl für die Armen angestimmt worden ist", p.331. Men vi kender ikke til noget specielt offermåltid for fattige andre steder i GT.
126. Birkeland, p.59ff; sml. Kraus, p.353.
127. Leeuwen, p.136.
128. Birkeland, p.60.
129. Kraus, p.408f. Contra Birkeland, der kun lader begrebet betegne nødlidende mennesker, p.66ff.
130. Botterweck, p.35.
131. Birkeland, p.88ff. Gordis kommer åbenbart i forlegenhed med denne salme, som både skal give udtryk for "the anawim spirit" i de lavere samfundslag og for typiske overklassesympatier i visdomsmiljøet, p.78 og 95.
132. Birkeland, p.99.
133. Kraus, p.1146f.
134. Dette synspunkt findes også hos Fohrer uden videre begrundelse: GT "kennt kein Armutsideal wie die essenische Gemeinde, die in den Qumran-Texten spricht", p.242.

LITTERATURLISTE:

- Bammel, F., Art. ptākos i ThWNT bd.VI, hrsg. G.Friedrich, Stuttgart 1959, p. 885-915 30
- Birkeland, H., Cānī und Cānāw in den Psalmen, i SNVAO, Oslo 1933, p. 1-118 118
- Bolkestein, H., Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum, Utrecht 1939, p. 34-66 33
- Botterweck, G.J., Art. 'ebhyôn i ThDOT, vol.I, ed. G.J.Botterweck and H.Ringgren, Grand Rapids 1974, p. 27-41 15
- Fendler, M., Zur Sozialkritik des Amos, i EvTh 33, München 1973, p. 32-53 22
- Fensham, F.Ch., Widow, Orphan, and the Poor in Ancient Near Eastern Legal, and Wisdom Literature, JNES 21, Chicago 1962, p. 129-139 11
- Fohrer, G., Der Staat und das politische Handeln og Das soziale Leben, i Theologische Grundstrukturen des Alten Testaments, Berlin 1972, p. 206-250 44
- George, A., La Pauvreté dans L'Ancien Testament, i La Pauvreté Évangélique, Lire la Bible 27, Paris 1971, p. 13-35 22
- Gerstenberger, E., 'bh i THAT I, hrsg. E.Jenni und C.Westermann, München - Zürich 1976, p. 20-25 5
- Hammershaimb, E., Amos, København 1973⁴, p. 7-139 132
- Hempel, J., Königtum Gottes im Alten Testament, i RGG³, Tübingen 1959, p. 1706-1709 3
- Hengel, M., Eigentum und Reichtum im Alten Testament und Judentum, i Eigentum und Reichtum in frühen Kirche, Stuttgart 1973, p. 20-30 11
- Koch, K., Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?, i ZThK 52, 1955, p. 1-42 43
- Kraus, H.-J., Psalmen I-II, BK.AT XV, Neukirchen 1978⁵, p. 56-60; 94-111; 214-227; 280-296; 320-334; 349-356; 416-423; 436-445; 456-464; 638-649; 654-662; 687-692; 759-764; 771-777; 917-925; 1134-1139; 1144-1148 148
- Kuschke, A., Arm und Reich im Alten Testament mit besonderer Berücksichtigung der nachexilischen Zeit, i ZAW 57, 1939, p. 31-57 26
- Kvalbein, H., Arven fra Det gamle Testamente, i Jesus og de fattige - Jesu syn på de fattige og hans bruk av ord for "fattig", Oslo 1981, p. 16-61 46
- Leeuwen, C.van, Le développement du sens social en Israël avant l'ère chrétienne, Assen 1954, p. 13-229 216
- Martin-Achard, R., Art. C_{nh} II i THAT II, hrsg. E.Jenni und C.Westermann, München - Zürich 1976, p. 341-350 10
- Sachsse, E., C_{ānī} als Ehrenbezeichnung in inschriftlicher Beleuchtung, i Sellin - Festschrift. Beiträge zur Religionsgeschichte und Archäologie Palästinas, E.Sellin z. 60 Geburtstag dargebracht, Leipzig 1927, p. 105-110 6