

# DIN FATTIGES RET

EN RETS-TEOLOGISK UNDERSØGELSE AF  
"PAGTSBOGEN", EX 20,22 - 23,33,  
SOM UDTRYK FOR RETSOPFATTELSEN I ISRAELS TIDLIGE HISTORIE

Carl Lomholt

Ph.d. afhandling ved Det teologiske Fakultet  
Aarhus Universitet 2003

\*

*Tilegnet fangerne i Horsens Statsfængsel*

\*

"Luk din mund op for den stumme, tal sagen for alle, som bukker under.  
Luk din mund op, fæld retfærdig dom, og skaf den hjælpeløse og fattige ret!"

Proverbia 31,8-9

\*

*En særlig tak til min vejleder og mentor, universitetslektor, lic.theol. Bent Rosendal.*

\*

Revideret med korrektioner og tilføjelser 2008

### Bemærkninger til den reviderede udgave

I denne reviderede udgave har jeg foretaget en række vigtige korrektioner. Blandt andet er der i forhold til den oprindelige afhandling gjort nogle tilføjelser, især under afsnit II.1. om slavelovene, herunder navnlig nogle overvejelser i forbindelse med Innocenzo Cardellinis disputats om de bibelske slavelove set i lyset af slavelovene i den ældre kileskriftsret. Dette arbejde, som jeg ved forsvaret af min afhandling i september 2003 blev gjort opmærksom på, er derfor også medtaget i litteraturlisten – tillige med flere andre kilder, som jeg ved opdateringen har benyttet.

Hebraiske ord, der er anført i teksten, er transkriberet med latinske bogstaver – så vidt muligt efter gældende regler. Af tekniske grunde måtte transskriptionen gennemføres med visse begrænsninger. Det har således ikke været muligt at betegne forskellen mellem de to forskellige h-konsonanter, *hê* og *hêt*, ej heller sondringen mellem de fire forskellige s-konsonanter, *samæk*, *sade*, *sîn* og *shîn* og de to t-konsonanter, *têt* og *taw*. Ligeledes har det ikke været teknisk muligt at betegne forskellen mellem de to vokaltegn for *a*, nemlig *patah* og *qamæs*. - Hebraisk-kyndige vil dog let kunne se, hvilke hebraiske bogstaver, der i de pågældende tilfælde er tale om.

Horsens, marts 2008

C.L.

### Indhold

Afhandlingen, "*Din fattiges Ret*" ..... side 1 - 282

Bilag 1: Noter og litteraturliste m.v.

Bilag 2: Deutsche Zusammenfassung: "*Das Recht deines Armen*"

# DIN FATTIGES RET

En rets-theologisk undersøgelse af "Pagtsbogen", Exodus 20,22 - 23,33,  
som udtryk for retsopfattelsen i Israels tidlige historie.

## INDHOLDSFORTEGNELSE

	Side
<b>INLEDNING</b>	
Præsentation af emnet .....	7
<b>KAPITEL I: PAGTSBOGENS LITTERÆRE ART, BAGGRUND OG OPBYGNING</b> .....	12
I.1.    LOVCODEX ELLER RETSBOG? .....	12
<i>Exkurs 1: sapat / mispat</i> -motivet i Salmerne. ....	12
I.2.    PAGTSBOGENS PLADS OG AFGRÆNSNING I EXODUS' SINAJTRADITION. ....	19
I.2.1.    Pagtsbogens strukturelle opbygning. ....	24
I.2.1.1.    Jahve-ord og menneskelige retsregler. - Todelingen hos <i>Bruno Baentsch</i> . ....	24
I.2.1.2.    De gammelorientalske retsbøger - og <i>Alfred Jepsens</i> afhandling. ....	26
I.2.1.3.    "Hebræerloven" og den mundtlige overlevering. ....	28
I.2.1.4.    Ethiske forbud og kultiske bestemmelser. ....	29
I.2.1.5.    Pagtsbogen som et mæglingsforsøg. ....	30
I.2.1.6.    Retten bliver til, hvor livet leves. - <i>Albrecht Alts</i> formhistoriske tilgang. ....	31
A. "Den kasuistisk formulerede ret." .....	31
B. "Den apodiktisk formulerede ret." .....	34
I.2.1.7.    Kritikken af Alt. ....	37
I.2.1.8.    Lovparagraffer og pædagogik. - <i>Volker Wagners</i> opgør med både det kasuistiske og det apodiktiske retsbegreb. ....	38
I.2.1.9.    Kildernes indbyrdes forhold. - Konfrontation eller integration?.....	42
I.3.    PAGTSBOGENS KOMPOSITION. ....	44 (49)
I.3.1.    Pagtsbogens tilblivelsestid og -sted. - Hvem var forfatterne? .....	50
I.3.2.    Fra Jerusalem eller Samaria? - Om baggrunden for den samlede Pagtsbog. ....	57
<b>KAPITEL II: DEN KASUISTISKE RETSBOG (Ex 21,1 - 22,19)</b> .....	60
II.1.    SLAVELOVEN - OG DENS SÆRLIGE PLADS I PAGTSBOGEN. (Ex 21,2-11). ....	60
<i>Exkurs 2: "Hebræere" og habiru.</i> .....	61
II.1.1.    Saveloven som beskyttelseslov - men for hvem? (21,2-6) .....	65
II.1.2.    I Israel ejer en herre ikke sin træl .....	69
II.2.    TRÆLKVINDENS RET (Ex 21,7-11). ....	71
II.2.1.    Slavinden som husets frue! (21,7-9). ....	71
II.2.2.    Trælkvindens sociale retssikkerhed (21,10-11). ....	73

II.3.	DE EXTERNE SLAVELOVE I Ex 21 (v.20-21. 26-27. 32). .....	75
II.3.1.	Blodhævnen som slavens ultimative retsbeskyttelse og oprejsning (21,20). .....	76
II.3.2.	"Det er jo hans egne penge." - Om retsfølgen, hvor en slave er blevet offer for sin herres vold (21,21)..	78
II.3.3.	Vold og grov uagtsomhed med døden til følge (21,29-32) .....	79
II.3.4.	Konklusion. - Jahve-troen, slavelovens grundlag. ....	83
II.4.	DØDSSTRAFFEN - DEN ULTIMATIVE RETSBESKYTTELSE AF MENNESKELIVET (Ex 21,12-17; 22,17-19; 21,20f; 22,1-2a). ....	84
II.4.1.	Dødsstraffen og blodhævnen som værn om menneskelivet. ....	86
II.4.1.1.	Selv tyvens liv er beskyttet af blodhævnen (22,1-2a). ....	87
II.4.1.2.	"Din broders blod råber til mig" (21,12; 22,2a) .....	88
II.4.1.3.	Motiver og nærmere omstændigheder ved drab - og adgangen til asylret (21,12-14). ....	90
II.4.1.4.	Drabet i eller uden for familien? (21,12-14 forts.). ....	93
II.4.1.5.	Reaktionen over for drab - et valg mellem to muligheder: den ubændige hævn - eller den beskyttende straf. ....	94
II.4.2.	Dødsstraffen som retsbeskyttelse af de gamle (21,15.17). ....	96
II.4.3.	Dødsstraffen som værn om menneskets frihed (21,16). ....	98
	<i>Exkurs 3:</i> Loven om menneskerov (Ex 21,16) - og Dekalogens forbud mod tyveri og ægteskabsbrud.....	100
II.4.4.	Sakralretslig dødsstraf? (22,17-19). ....	103
II.4.4.1.	Graduering af lovens strengeste straf! (22,19). ....	105
II.4.4.2.	Jahve alene! (22,19, forts.). ....	107
II.4.4.3.	Den perverterede frugtbarhedskult (22,18). ....	108
II.4.4.4.	Helligskøgen - "skøn var hun, kyndig i forførelser" (22,17). ....	108
II.4.4.5.	Konfrontationen mellem troen på Skaberen og dyrkelsen af det skabte. ....	109
II.4.4.6.	Konklusion: Den marginale retsbeskyttelse er dødsstraffens basale motiv. ....	110
II.5.	RETSBESTEMMELSER OM LEGEMSBESKADIGELSE (Ex 21,18-32). ....	111
II.5.1.	De slående argumenter (21,18-19). ....	112
II.5.2.	Om kvindens retsstilling - og det ufødte barns status (21,22f). ....	113
II.5.2.1.	Det udenretslige forlig (21,22b). ....	114
II.5.2.2.	Ikke ligeberettigelse, men ligeværd! (21,22). ....	117
II.5.3.	"Auge um Auge - macht alle blind!" - Talionsloven (21,23b-27). ....	118
II.5.3.1.	Spørgsmålet om ikke-israelitiske kilder til talionsloven i Pb. ....	119
II.5.3.2.	Livet koster livet - når den svages ret skal sikres! (21,23). ....	123
II.5.3.3.	Talionsloven - "en protest af universel art"? (21,23b-25) .....	127
II.5.3.4.	Talionslovens sublimering i Pagtsbogen (21,26-27) .....	131
	<i>Exkurs 4:</i> Talionsloven som den opfattes i GT.s senere retsbøger, i Talmud og i NT. ....	136
II.5.4.	Ansvar for en dødsulykke - set i offerets favør (21,28-32). ....	141
II.5.4.1.	Tabuiseringen af den stangende oxen (21,28.29.32). ....	141

II.5.4.2.	Menneskelivet - det uerstattelige (21,28-31) .....	143
II.5.4.3.	... men er en slaves liv også uerstatteligt? (21,32) .....	145
II.6.	RETTE I HVERDAGEN - FREDSMÆGLINGENS INSTITUT. Erstatningsret ved skade på andres ejendom (Ex 21,33 - 22,14). .....	147
II.6.1.	Uagtsom skade på en andens husdyr (21,33-36). .....	150
II.6.2.	Tyveri, indbrud og uretmæssig omgang med betroede midler (21,37 - 22,3 og 22,6-14) .....	153
II.6.2.1.	Gement tyveri og indbrud (21,37 - 22,3). .....	153
II.6.2.2.	Uretmæssig omgang med betroet ejendom (22,6-14). .....	158
II.6.2.2.1.	Tyveri af depositum (22,6-8). .....	159
II.6.2.2.2.	Jahve-eden - og de beviselige uheld (22,9-12). .....	160
II.6.2.3.	Uheld ved nabohjælp i landbruget (22,13-14). .....	164
II.6.3.	Beskadigelse af en nabos mark eller vingård (22,4-5). .....	166
II.7.	FAMILIERETTEN - "Sligt gør man ikke i Israel! (Ex 22,15-16). .....	169
II.7.1.	Afsnittet, 22,15f., og dets kontekst. .....	169
II.7.2.	Retsforståelsen i Pagtsbogens familieretslige indlæg (22,15-16, forts.). .....	171
	<i>Exkurs 5:</i> Det tidlige Israel havde ingen fængsler! - Om fravalget af fængsel og lemlæstelsesstraf.....	175
<b>KAPITEL III: DEN RELIGIØS-ETISKE RETSBELEÆRING (Ex 20,22-26 og 22,20 - 23,19).....</b>		<b>179</b>
III.1.	PAGTSBOGENS PARÆNETISKE RETSSÆTNINGER OG DENS PARÆNESE SOM SÅDAN Generelle bemærkninger om Ex 20,22-26 og 22,20 - 23,19). .....	180
III.2.	JAHVES ALTER SOM UDGANGSPUNKT FOR RETTEN (Ex 20,22-26). .....	185
III.2.1.	Alterlovens oprindelse (20,24-26) .....	186
III.2.2.	Kampen mod guderne "ved siden af" Jahve (20,22-23). .....	187
III.2.2.1.	Israels forhold til Kanaan - afgrænsning og formidling (20,22-23, forts.).....	188
III.2.3.	"Et alter af jord" (20,24-26, forts.). .....	190
III.2.3.1.	Jahves velsignelse er retsbogens udgangspunkt (20,24c). .....	195
III.3.	DE SOCIALE BESKYTTELSESLOVE (Ex 22,20 - 23,9*) .....	197
III.3.1.	Den fremmede er én som dig selv (22,20 =/= 23,9) .....	197
	<i>Exkurs 6:</i> Den fornemste fremmedlov. .....	198
III.3.2.	Retsbeskyttelsen af de værgeløse (22,20-26). .....	206
III.3.3.	"Den fattige hos dig" (22,24-26). .....	210
III.3.3.1.	De fattiges nødråb - og den barmhjertige Jahve (22,22b-23; 26b). .....	213
III.3.3.2.	Barmhjertigheden som Pagtsbogens theologiske midtpunkt (22,26c). .....	216
III.3.4.	Om vinhøstens glæde - med respekt for lov og orden! (22,27-30). .....	217
III.3.4.1.	Magthaverens krav - og de fattiges tarv. Sammenhængen i 22,27ff set under en anden vinkel. ....	221
III.3.4.2.	"Tag dog din søn, din eneste, ham som du elsker!" (Jfr. 22,28b). .....	222
III.3.4.3.	Afsluttende bemærkninger om 22,27-30. .....	223

III.3.5.	Retsplejen (23,1-9). .....	225
	<i>Exkurs 7:</i> Den israelitiske portret, dens personer og dens retsudøvelse.....	226
III.3.5.1.	Den, der fremfører falsk anklage, bliver voldeligt vidne . - Om den løgnagtige retsproces med de skæbnesvangre følger (23,1f. 7f.). .....	233
III.3.5.2.	Den fattige skal have den ret, der tilkommer ham (23,3.6). .....	237
	<i>Exkurs 8:</i> De forskellige hebraiske begreber for udtrykket "en fattig". .....	238
III.3.5.2.1.	"Der vil aldrig mangle fattige i landet." - Fattigdommen som historisk betinget fænomen.. ...	242
III.3.5.3.	Solidaritet med den retslige modpart (23,4-5). .....	245
III.3.5.4.	Den fremmede i retsprocessen - og som exponent for alle de udstødte (23,9 - jfr. 22,20).....	248
III.4.	LANDET TILHØRER JAHVE - OG DE FATTIGE. - PAGTSBOGENS KULTRET (Ex 23,10-19)..	250
III.4.1.	Sabbaten er til for de umyndiges skyld (23,10-12) .....	251
III.4.1.1.	Naturen under Guds beskyttelse og dyrene i hans nærhed (23,10-12 forts.; 23,19b) .....	257
III.4.2.	Jahves privilegium - de fattiges ret. - Ex 23,13, det fælles pejlingsmærke for den ret, som Jahve kræver for sig selv (23,14-19) og for de fattige (23,10-12) .....	262
<b>KAPITEL IV: EPILOGEN (Ex 23,20-33) .....</b>		266
IV.1.	HER SKILLES VEJENE! - Forholdet mellem epilogen (23,20-33) og den egentlige Pagtsbog (20,22 - 23,19) .....	269
<b>KONKLUSION .....</b>		273

## INDLEDNING - Præsentation af emnet.

Denne undersøgelse er jeg blevet provokeret til! - De sidste 25 år af mit liv som præst - indtil efteråret 2000 - var jeg ansat i et stort lukket fængsel, dvs. på retsvæsenets sidste station, hvor det samler mange af de mennesker, der med rette eller urette føler sig frasorteret af det.

Og nægtes kan det ikke: Fængslet ta'r de sidste. Med forstemmende grundighed har man bl.a. fra Kriminologisk Instituts side dokumenteret den påstand, at de fængselsdømte straffelovs-overtrædere såvel før som efter deres overtrædelse på alle sociale områder er de allerdårligst stillede i vort samfund.<sup>1)</sup> Som ansat i fængslet og dermed som en af dem, der har været ganske tæt på problemet, måtte jeg derfor igen og igen stille det spørgsmål: Kunne vi dog ikke have handlet anderledes over for disse allersidste - længe før det gik så galt, som det gjorde? Kunne vi måske som *retssamfund* have gjort noget helt andet end at lade dem ende der, hvor det jo alligevel slet ikke primært er dem, man interesserer sig for, men derimod desto mere dette, at sikre og fuldbyrde straffen?

Jeg finder det uhyre fascinerende - men netop også provokerende - at vi inden for vores egen kulturkreds, der med et træffende udtryk kan betegnes som den israelitisk-jødisk-kristne, finder en meget gammel retssamling, som har det ejendommelige karakteristikum, at den i allerførste række interesserer sig for de mest upriviligerede i datidens samfund. Det er denne gamle retsbog - den ældste i sin art inden for den nævnte kulturkreds - som den foreliggende undersøgelse vil beskæftige sig med. Som vi skal se (jfr. II.5.) har "bogen" nære berøringer med gammelorientalsk ret og forholder sig umiddelbart til livsvilkårene i et primitivt bondesamfund, som det fandtes i Palæstina, nærmere betegnet i det gamle israelitiske Nordrige for henved 3000 år siden. I sin endelige udformning fremstår dette gamle dokument, kaldet "Pagtsbogen", i et litterært materiale, som er tilgængeligt for enhver, nemlig i Exodus, fra slutningen af det 20. til udgangen af det 23. kapitel.

Navnet "Pagtsbogen" - herefter betegnet: Pb - stammer fra Ex 24,7, dvs. fra et af de ramme-afsnit, hvori selve retsbogen har fået sin endelige plads. Det kan diskuteres, om navnet oprindeligt er møntet på den (jfr. I.2.1.1.); men det er det navn, som har været anvendt om den i langt over hundrede år, og som op gennem hele vort århundrede har været internationalt anerkendt i den gammeltestamentlige forskning ("Das Bundesbuch" - "The Book of the Covenant" - "le Code de l'Alliance" etc.).

Det er således i særlig grad under eet bestemt hovedsynspunkt, denne undersøgelse er foretaget, nemlig det, der som sagt forekommer mig at være Pb.s egentlige anliggende: at den er skrevet så at sige "nedefra", dvs. i dyb solidaritet med de svageste og dårligst stillede mennesker i det samfund, som den oprindeligt hører hjemme i (jfr. især II.1.; II.2.; II.3.; II.4.1.1.; II.5.2.; II.5.3.2.; II.5.3.4.; II.7; III.3;). Det er ingenlunde nogen af dem, der har skrevet den - hvilket ville være umuligt. Formentlig er den udarbejdet af præster og såkaldte "skrivere", knyttet til Israels gamle lokalhelligdomme (jfr. I.3.1.), men netop skrevet i erkendelsen af en inderlig samhørighed med de

undertrykte. Måske var de ikke, endnu ikke, hvad man kunne kalde udstødte. Måske den dybe samhørighedserkendelse, som denne gamle retsbog er præget af, endnu skærmede dem mod denne triste skæbne, som de ellers så bittert måtte friste - og som i mangfoldige tilfælde blev deres fattige efterkommeres lod.

Med den formulering, at Pb er skrevet "nedefra", vil jeg altså betegne det, som egentlig er selve intentionen med denne retsbog. - I sin bog *Theologien im Alten Testament* (2001) bruger E. Gerstenberger i øvrigt netop udtrykket "Theologie von unten" i samme betydning, vel at mærke som et sammenfattende karakteristikum for GT.s teologi i det hele taget - men dog i første række møntet på retsstoffet: "Die Gesetsgeber versuchen, den Armen und Hilflosen zu stützen." <sup>2)</sup> - I nutidige samfundsanalyser bruges ofte det udtryk om en person eller en gruppe af mennesker, at vedkommende er blevet "marginaliseret", dvs. anbragt i en randzone i forhold til fællesskabet i øvrigt. Når vi i det følgende møder udtrykkene "*marginal retsforståelse*" eller "*marginal retsbeskyttelse*", er det derfor netop hensynet til sådanne enkeltpersoner og persongrupper, der sigtes til.

*Solidaritetsforståelsen* som Pb.s fornemste anliggende er hovedsigtet med nærværende studie. Dette synspunkt har næppe fået den opmærksomhed i forskningen, som det fortjener. Dog kan man fra det seneste tiår foruden det netop anførte eksempel (Gerstenberger) også nævne en bog som Eckart Otto's gammeltestamentlige etik (1994). I tilknytning til det i Pb centrale udsagn, Ex 22,26c, som er hentet fra den såkaldte Jahve-kongeteologi: "... for jeg er barmhjertig" (*kî hannûn 'anî*) siger Otto: "JHWHs Königtum wird unter dem Aspekt der Rechtshilfe für die Armen begriffen... Die Schutzbestimmungen für die Sklaven sind begründet in der Barmherzigkeit JHWHs, der der Rechtsschützer des Schwachen in der Gesellschaft ist... Gott als der Barmherzige begründet ein Ethos der Solidarität und der Barmherzigkeit mit dem Schwachen in der Gesellschaft. Wie Gott mit dem Menschen umgeht, so soll sich der Mensch zum Menschen verhalten." <sup>3)</sup> - I sit retshistoriske arbejde om Pb (1988) præciserer Otto i øvrigt den samme tanke.<sup>4)</sup> Og den er hovedmotivet i en afhandling, som ganske særligt har inspireret mig i nærværende arbejde, nemlig den brasilianske præst og befrielsesteolog Milton Schwantes' gammeltestamentlige disputats fra 1974, "Das Recht der Armen." <sup>5)</sup> Den foreliggende studie har da også omtrent den samme overskrift, dog med den lille, ikke uvæsentlige ændring til: "*Din fattiges ret*". - Sådan hedder det ordret i en vigtig sammenhæng i Pb: "Du må ikke bøje *din* fattiges ret" (*lo' tattæh mispat 'æbjôn<sup>e</sup>ka*) "i hans retssag" (*berîbô*), Ex 23,6.

I den nyeste danske bibeloversættelse fra 1992 (*DO 92*) er dette vigtige udsagn desværre blevet afbleget til det nærmest ligegyldige: "Du må ikke bøje retten for den fattige i en retssag". Dermed er den fattige jo i forhold til alle os andre blevet en udenforstående og for så vidt uvedkommende person - ligesom hans sag er blevet til et eller andet ganske neutralt anliggende. Her var 1931-oversættelsen (*DO 31*) anderledes tro mod grundteksten: "Du må ikke bøje din fattige landsmands ret i hans retssag" - jfr. *Luther*-oversættelsen med dens vanlige prægnans og respekt for det hebraiske: "Du sollst das Recht deines Armen nicht beugen in seiner Sache".<sup>6)</sup> Men også



nyere bibeloversættelser til de store europæiske sprog er opmærksomme på de hebraiske suffixers betydning, således Tanakh's *A New Translation of the Holy Scriptures according to the Traditional Hebrew Text* (Philadelphia 1985): "You shall not subvert the rights of your needy in their disputes." I samme forbindelse er det værd at nævne, at Nahum Sarna's Exodus-kommentar i *The JPS Torah Commentary* (The Jewish Publication Society, 1991) forklarer, at "your needy" betyder "Those who depend on you for justice." - Endvidere kan der henvises til *The New Revised Standard Version*: "You shall not pervert the justice due to your poor in their lawsuits." <sup>7)</sup> - Og sidst, men ikke mindst *La Bible de Jérusalem*: "Tu ne feras pas dévier le droit de ton pauvre dans son procès" ( - med følgende vigtige kommentar i noteapparatet: "C'est-à-dire le pauvre qui s'adress à toi."). <sup>8)</sup> - Vi skal senere se, hvilken afgørende, men i mange oversættelser ret upåagtet betydning de hebraiske genitiv-suffixer har i denne og mange lignende sammenhænge (jfr. III.3.3.).

*Rets-teologisk* kaldes denne undersøgelse, fordi dens emne i sig selv er tværfagligt. Det betyder ikke, at undersøgelsen vil give sig ud for at være en slags juridisk afhandling; dens anliggende er teologisk, men den handler ikke desto mindre om en retsbog og dermed om et *juridisk* dokument, som imidlertid, allerede i sit tidligste forlæg, men dog navnlig under den senere bearbejdelse i løbet af Israels kongetid, er blevet gennemtrængt af *teologisk* tænkning (jfr. særligt II.4.1.2.; II.4.1.3; II.5.3.; II.6.2.2.2.; samt hele kap. III). - Med det nævnte hovedsigte in mente kan følgende således fremsættes som undersøgelsens *tese*:

**Pagtsbogen er en retsbog fra det antikke Israel. Baseret på retsetiske og teologiske præmisser er den skrevet med primært sigte på beskyttelsen af de fattigste og mest magtesløse mennesker i datidens samfund og i dyb solidaritet med disse. Med israelitisk gudstro som basis fastholder den ret og pligt, menneskerettigheder og medmenneskeligt ansvar som uadskillelige værdier og dermed som normgivende for retspraxis i det samfund, som den er relateret til.**

Tesen er i første række udtryk for, at denne retsbog afspejler de helt grundlæggende etiske værdier for den kultur, hvori den er blevet til. Noget tilsvarende gælder utvivlsomt de fleste andre lovsamlinger og retsbøger, der som Pb har karakter af en slags grundlov i det samfund, de er skrevet for. Ja, det ligger vel i selve lovens egenskab af norm, at den er et "index" for de bærende værdier i den pågældende kultur, sådan som det meget præcist er udtrykt af den jødiske forsker *Shalom M. Paul* med den første sætning i hans sammenlignende studie over Pb og de gammelorientalske lovsamlinger: "Law is an index of a civilization which reflects the underlying value concepts inherent within that civilization." <sup>9)</sup>

Eventuelle forsøg på direkte sammenligninger mellem denne gamle retsbog og nugældende lovgivning lader vi her ude af betragtning. *Otto* har i indledningen til sin gammeltestamentlige etik anført et par afskrækkende eksempler på den slags jævnføring, som han afviser med den klare begrundelse: "Die historische Distanz verbietet eine normative Applikation alttestamentlicher

Handlungsanweisungen auf die heutigen Gesellschaften." <sup>10)</sup> Afstanden fra den gammelisraelitiske bondekultur såvel som fra den senere israelitiske statsdannelse og bykultur til et højteknologisk "informationssamfund" som det, vi nu befinder os i, er så afgørende, at det ville være helt urimeligt at forsøge sig på en umiddelbar anvendelse af Pb.s love og anvisninger som aktuel normgivning. Pb – eller fx Dekalogen (Ex 20,3-17; Dt 5,7-21) - lader sig således ikke bringe på fælles nævner med den gældende danske straffelov og retsplejelov eller med Danmarks Riges Grundlov.

Derimod ville det være relevant netop i lyset af den gamle retsbog at stille nogle ikke uvæsentlige spørgsmål om lov og ret og især om *menneskerettigheder* i det samfund, som vi selv er en del af. Hermed tænkes ikke just på menneskerettigheder i den globale betydning, hvormed de er konciperet i "Verdenserklæringen om Menneskerettighederne" (vedtaget på De Forenede Nationers generalforsamling den 10. december 1948)<sup>11)</sup>. Her har man på en rent humanistisk basis i 30 artikler formuleret en lang række generelle rettigheder, som et meget stort antal nationer i det såkaldte internationale samfund ganske vist formelt har kunnet ratificere, men som de ikke desto mindre tolker og håndterer ud fra indbyrdes dybt forskellige menneskesyn. - Pb.s retsgrundlag og menneskesyn hviler på den israelitiske Jahve-tro, og den gamle retsbog udtrykker sig ikke i generelle, men tværtimod i særdeles konkrete formuleringer. Den tager fat på konflikter og retstvister i det nære samfund for dér at holde hver enkelt borger fast på det ufravigelige ansvar for, at hans eller hendes næste får sin tilkommende ret. Ja, det er netop grundbetydningen af det hebraiske begreb *mispāt*: "den ret, som tilkommer" et menneske. Med prægnant sproglig klarhed bliver forholdet præciseret i kraft af de hebraiske suffixer: Det drejer sig om "din fattige" (*'æbjôn<sup>e</sup>ka*, Ex 23,6), "den nødstedte hos dig" (*ha <sup>e</sup>anî <sup>e</sup>immak*, Ex 22,24), "din fremmede, som er inden for dine porte" (*w<sup>e</sup> gerka <sup>s</sup>ær bis<sup>e</sup>aræjka*, Ex 20,10; Dt 5,14) - osv. Det sidste eksempel er ganske vist hentet uden for Pb.s materiale, men er ikke desto mindre et fint udtryk for den dybe solidaritet med de fremmede, som kendetegner Pb (Ex 22,20; 23,9). - Til enhver af de frie borgere (det var jo dem, der skulle håndhæve retten i porten) blev det i disse og lignende udtryksfulde vendinger sagt, så det ikke var til at vige udenom: Du har ansvaret for dette bestemte menneske i hans eller hendes retssag (*b<sup>e</sup>ribô*, Ex 23,6) - hvad enten sagen så angik slaven, hvis ret jo ellers var nok så let at overse, eller slavinden, der som konkubine for en søn i huset havde krav på de samme rettigheder, som tilkom husets egne døtre (Ex 21,2-11), eller voldsofferet (mand eller kvinde), som havde krav både på lægebehandling og erstatning for svie og smerter (Ex 21,18-27) - eller indbrudstyven, der blev grebet på fersk gerning, men hvis liv selv i den situation var beskyttet af blodhævn, - hvilket naturligvis ikke rokker det mindste ved det retskrav, at han ligefuldt skulle stilles til ansvar for sin forbrydelse (Ex 21,37 - 22,3).

Og ligesom det er bestemte mennesker, der er tale om i disse præcedenstilfælde, sådan er det også helt konkrete sager, der tages op - fx om slavens rettigheder i tjenesteforholdet - og retten til frigivelse, når tiden var inde (Ex 21,2ff), om pålæggelse af ejeransvar for skader forvoldt af løsgående kvæg (Ex 21,28-36; 22,4-5) og om ansvarsforhold, som hørte ind under depositumretten (Ex

22,6-14). En enkelt konkret sag fra familieretten er også taget med (Ex 22,15f) - måske én ud af flere, som siden er gået tabt under de "redaktionelle" bearbejdelser, der blev foretaget, indtil retsbogen nåede sin endelige udformning.

Det er sådan, Pb taler om menneskerettigheder - og som den nødvendige følge deraf: om ansvarlighed. - Derimod er netop denne væsentlige konsekvens bemærkelsesværdigt fraværende i den humanistiske verdenserklæring fra FN. Der bliver der sagt meget om rettigheder og friheder, og kun i en enkelt sætning til sidst (art. 29) hedder det, at "enhver har pligter over for samfundet," hvorefter der strax tilføjes den typiske forklaring, at dette "alene muliggør personlighedens frie og fulde udvikling."

Medens det som sagt er irrelevant eller helt umuligt at jævnføre en antik retssamling som Pb med selve lovgivningen i nutidens samfund, er det på ingen måde urimeligt at drage sammenligninger, som vi har gjort det her, mellem de retsprincipper, de fundamentale udsagn om menneskers ret og ansvar, som gør sig gældende henholdsvis det ene og det andet sted. Som vi har set, afslører en sådan sammenligning de afgørende forskelle mellem disse to retssamlinger, den israelitiske Pagtsbog og FN.s globale erklæring, nemlig for det første, at forholdet til den konkrete næste er hovedsagen i den ene, men fraværende i den anden; for det andet, at menneskerettighederne i Pb har ansvarsbegrebet som naturlig konsekvens, hvorimod dette begreb egentlig slet ikke ligger inden for den moderne verdenserklærings horisont. Disse dybe modsætninger afspejler den grundliggende forskel mellem israelitisk gudstro og moderne humanisme. - Det skulle egentlig være overflødigt, men forekommer ikke desto mindre nødvendigt at tilføje, at det er i den første af disse to religioner, kristendommen har sine rødder.

Ikke desto mindre vil jeg netop med den israelitiske forståelse in mente hævde, at udtrykket "*menneskerettighederne*" vil være den allermest træffende gengivelse af det hebraiske ord i retsbogens overskrift, Ex 21,1: *hammispatîm*, som man ellers oversætter ved "retssætningerne". Vi burde måske derfor snarere oversætte den indledende sætning sådan: "Disse er menneskerettighederne, som du skal forelægge dem." Det ville være en adækvat gengivelse af den sætning, der med sin betydningsfulde placering står som en programerklæring for hele Pb.

Pb begynder (efter den korte, indledende "alterlov" Ex 20,24-26) med at fastsætte retssikkerheden for de ubetinget lavest rangerende i den tids samfundsorden, nemlig *slaverne* (Ex 21,2-11). Hvor finder man vel i vore dage en lov, der på tilsvarende måde først og fremmest interesserer sig for de *nederste* og *sidste* i det sociale hierarki? Spørgsmålet må forekomme helt overflødigt - dem har vi jo fængslerne til! - I det gamle Israel havde man slet ingen fængsler; det er en anden sag, som vi siden skal komme tilbage til (jfr. exkurs 5).

Det er heller ikke uvedkommende - igen med Pb i erindring - at stille sådanne fundamentale spørgsmål: Hvordan forholder vi os til de undertrykte, de fattige og de fremmede i vort nuværende samfund? - I den tidlige israelitiske samfundsstruktur var de nederste og sidste ikke randexistenser

eller "Aussenseiter"; de var midt i Jahves folk, hos folket og lige ved siden af hver enkelt israelit, "hos dig" (Ex 22,24), beskyttede af Jahves lov, som jo samtidig var loven for hans folk.

Dermed vil vi ikke idyllisere den faktiske retstilstand i det gamle Israel. En retssamling som Pb blev jo netop til, fordi man også dér vidste, hvem uretten mest og værst gik ud over. Ganske som når det i en langt senere tid og på et helt andet sted - og dog med henblik på fattige og nødstedte mennesker under nogenlunde tilsvarende livsvilkår - nemlig i fortalen til Valdemar Sejrs *Jyske Lov* fastslås som lovens formål samt kongens og landets høvdingers fornemste embede "at overvåge domme og gøre ret og frelse dem, der tvinges med vold, såsom enker og værgeløse, børn, pilgrimme og udlændinge og fattige - dem overgår der tiest vold... ." <sup>12)</sup> Dette var også situationen i Pb.s omgivelser, jfr. Ex 22,20-26.

De forannævnte aktuelle spørgsmål er ikke denne undersøgelses emne, men er blot anført som motivationen til at gå i gang med den. Undervejs - hvor sammenhængen lægger op til det - vil jeg antyde nogle perspektiver, som Pb i den forbindelse måtte kunne åbne for en nutidig retsforståelse. Opgaven med den foreliggende studie er imidlertid en undersøgelse af selve Pb som retsligt og teologisk dokument, naturligvis tillige med henblik på den historiske, kulturelle og folkelige sammenhæng, som dette skrift oprindeligt hører hjemme i.

## KAPITEL I: PAGTSBOGENS LITTERÆRE EGENART, BAGGRUND OG OPBYGNING

### I.1. Lovcodex eller retsbog?

Hvis vi vil undersøge Pb.s karakter af retsligt dokument, er det nærliggende at spørge: Lader det sig på nogen måde i selve princippet sammenligne fx med sådanne lovsamlinger, som nutidens samfundsordninger hviler på og styres efter? Eller er der mon en helt anden mening med det?

*Eduard Nielsen* har i sin afhandling om Dekalogen henvist til A. Jirku's sondring mellem en *codex*, der udgør et velordnet hele, og en *retsbog*, som består af "en mere eller mindre tilfældig kompilation af retssætninger." Jirku karakteriserer selv Pb som en typisk retsbog; men E. Nielsen tilføjer, at "det er et spørgsmål, om den ikke fra begyndelsen af har været en *codex*, hvis karakter som *codex* efterhånden er blevet udvisket, takket være de mange udvidelser (og måske også udledelser), den har været ude for." <sup>1)</sup>

Jirkus anførte definition af begrebet "retsbog" er i øvrigt heller ikke nogen særlig træffende karakteristik af Pb. Som vi skal se i afsnittene I.2. og I.3., er der ingenlunde tale om en tilfældig sammenstykning af retssætninger, men tværtimod om en ganske velordnet helhed. I sine enkelte led er teksten rigtignok for det meste sammensat efter helt andre principper end den systematik, der præger nutidens lovsamlinger. Fx har Pb.s forfattere ofte benyttet sig af stikordsforbindelser og idé-associationer. Nogle steder møder vi tydeligt rytmiske sætningskonstruktioner, der sandsynligvis røber en bagved liggende mundtlig tradition, som har været levende længe før den skriftlige nedfældelse. I andre forbindelser forekommer teksten så kortfattet, at der muligvis er tale om betydelige

udeladelser, selv om sådanne lapidariske retssætninger også kan have sammenfattet en større variation af anvendelsesmuligheder. Dette fænomen gør sig typisk gældende i den kasuistiske del af Pb (jfr. I.2.1.6.). - Men selv om teksten således nok kan forekomme en nutidig læser noget flimrende, fremstår den ikke desto mindre i en forholdsvis helstøbt komposition. Der er således en tydelig indholdsmæssig disposition og en opdeling af de retslige afsnit efter et temmelig fastlagt mønster. Og den har givetvis haft en tilblivelseshistorie på flere hundrede år, før den – formodentlig i den senere del af Nordrigets tid - forelå i den skikkelse, som vi nu kender (jfr. I.3.).

Selv om Eduard Nielsen nok kan have ret i den antagelse, at Pb oprindeligt har været en egentlig codex, hvilket i givet fald kun kan gælde for den kasuistiske dels vedkommende, må vi dog fastholde hans og de fleste andre forskeres opfattelse, at Pb i sin endelige udformning er at betragte som en *retsbog*.

Codex eller retsbog? - For Pb.s vedkommende afklares spørgsmålet måske bedst i forståelsen af begrebet *mispāt*, som er et hovedord i dette skrift, såvel som i hele den gammeltestamentlige retslitteratur. Det er sandsynligt, at den oprindelige betydning af roden *spt* er at "regere" eller "herske", hvoraf den gængse betydning at "dømme" er udsprunget. Det påviser således *H.W. Hertzberg* i sin monografi om *mispāt* i GT<sup>2</sup>). Dommerens (hhv. fyrstens / kongens) funktion har så igen denne dobbelte betydning: Først og fremmest at *skaffe ret for én* (især for den uskyldige eller undertrykte). Ja, i selve grundbetydningen, at *herske*, ligger det, som just er kongens, herskerens fornemste opgave: at *hjælpe folket til dets ret*, herunder i særdeleshed at *skaffe den hjælpeløse ret* (1.Sam 8,5.6.20; 2.Sam 15,4). - Dernæst: at *dømme, straffe* (den skyldige).<sup>3</sup>) - Stærkest fremtræder *spt (mispāt)* med denne dobbelte betydning nok i salmerne.

### **Exkurs 1: *sapat/mispāt*-motivet i Salmerne**

Typisk for den dobbelte betydning af *sapat* (hhv. "at skaffe ret" og "at dømme / straffe") er dette ords forekomst i *Sl 72*. Iflg. *James Luther Mays'* kommentar til Salmerne, *Psalms, Interpretation* 1994, blev denne salme sandsynligvis komponeret til indsættelsen af en davidisk konge i Jerusalem - og var med sin generelle karakter formentlig beregnet på efterfølgende at skulle anvendes igen og igen ved sådanne højtidelige kongeindvielser. - Når salmen indledes med forbønnen: "Gud, giv kongen dine *mispātīm*, så kunne der med det sidstnævnte udtryk meget vel være tænkt på "retssætninger" eller bedre "retsafgørelser" (altså i en sproglig betydning svarende til *mispātīm* i Ex 21,1) - med mindre man med LXX og syr. vælger sing. *mispāt*, svarende til *s<sup>e</sup>daqâ* i samme linje. Men vigtigere i vor sammenhæng er den finale sætning i v.2: "så han (kongen) kan dømme dit folk med retfærdighed (*sædæq*) og dine hjælpeløse med ret (*mispāt*). "Die Beziehung zu den "Armen" liegt überall auf der Hand," siger Hertzberg i en anden forbindelse om det sidste udtryk (a.a.s.24). - I v.4 har vi så *spt* i betydningen "skaffe ret": "Han skal skaffe folkets arme ret, bringe hjælp til den fattige og slå undertrykkeren ned." Det samme grundtema gentages i v.12ff: "for han udfrier den fattige,

som beder om hjælp, og den arme, for hvem der ingen hjælper er. Han forbarmer sig over den ringe og fattige, ja, de fattiges liv frelser han. Fra undertrykkelse og vold løskøber han deres liv, for deres blod er dyrebart i hans øjne." - Mays kalder dette tema det definitive kendetegn på Guds herredømme: "Saving justice for the helpless is the definitive mark of the reign of God, the sign of the one who represents the lord of all the world." Således er der i denne salme en umiskendelig korrelation mellem Guds herredømme og det jordiske kongedømme, siger Mays. "The king himself is to be the source of righteousness... he clearly has a vocation that is an extension of the character of Israel's God." <sup>4)</sup>

Som den, der skaffer de fattige ret, regerer kongen altså på Jahves vegne; for det er sådan, Jahve selv regerer, som det understreges af *Sl 146*, den første af de fem Halleluja-salmer, som afslutter Salmernes Bog. Her er retsmotivet indrammet i perspektivet af Jahve som skaber og konge: "Han, som har skabt himlen, jorden og havet..., han er den, der skaber ret (*mispāt*) for de undertrykte og giver de hungrede brød. Jahve løser de fangne. Jahve åbner de blindes øjne. Jahve oprejser de nedbøjede. Jahve elsker de uskyldige (*saddîqîm*). Jahve beskytter de fremmede; den faderløse og enken bringer han på fode; men de skyldiges (*rešacîm*) vej gør han kroget. Jahve hersker som konge til evig tid..."

Endelig skal vi som eksempel på salmernes righoldige anvendelse af *spt*- og *mispāt*-motivet anføre den - i betragtning af sit sceneri - ret enestående *Sl 82*, hvor Gud står frem (*nsb nif.*) i "gudernes forsamling" for at holde dom (*spt* v.1). Mowinckel og efter ham Aage Bentzen m.fl. henregnede den naturligtvis under liturgierne til den såkaldte tronbestigelsesfest for Jahve, som angiveligt fejredes ved den årlige nytårsfest i templet. Mays mener også, at salmen er en liturgi, men beregnet på mere generel anvendelse: "The trial saying in Psalm 82 was composed for performance in liturgy; its report of what God is doing and saying would have been repeated every time the psalm was used... The psalm is a prayer that calls on God to do what the trial scene portrays: dispense with the gods and take over the judgment of earth as its rightful supreme sovereign." Hvad angår selve sceneriet med Israels Gud midt i gudernes forsamling har Mays sikkert ret i, at det refererer til religiøse og kulturelle forestillinger, som var velkendte i den antikke Nærorient: "Israel lived in the midst of cultures with ancient and imposing religions that dealt with pantheons of gods. These gods were thought to meet in a divine assembly under the presiding authority of the first or father deity, a notion that turns up in a number of places in the Old Testament (1.Kings 22,19-20; Isaiah 6; 40,1-8; Job 1-2)." Israels Gud betegnes i *Sl 82* ikke som Jahve, men som *ʿēljôn* (dvs. "Den Højeste"). Han er den centrale gud, som præsiderer over forsamlingen. - Jeg mener, at salmen selv tolker denne "gudeforsamling" som indbegrebet af alle uretfærdige og undertrykkende magter i verden. I hvert fald foretager salmens forfatter(e) i selve indførelsen af Guds tale til gudeforsamlingen en sådan "afmytologisering" af hele sceneriet, så at det bliver nærliggende at forstå salmen som et opgør med de uretfærdige dommere og retshåndhævere i Israel (eller Judæa) - og

samtidig som en kraftig opfordring til dem om at ændre kurs! "Gudernes" retsløse regimenter finder jo netop ikke sted i et mytisk-religiøst univers, men tværtimod i de særdeles jordiske retskategorier, som vi også kender fra profeternes straffetaler. Der er nære paralleller i Hosea 4,1-3 og Mika 6,1-5, som Mays også gør opmærksom på; men den nærmeste parallel ser han i Jes 3,13-15, hvor Jahve træder frem til rettergang (*riḇ*) for at dømme folkene og føre sag mod sit folks ældste og stormænd for at anklage dem for al den uret, som de tilføjer de hjælpeløse (*ʿanijjîm*) i folket. - I salmen indledes Guds domstale med klagesalmens *ʿad-mataj*: "Hvor længe vil I fælde retsløs dom (*sapat-ʿawæl*) og tage parti for de skyldige (*ʿesaîm*). Skaf den ringe og faderløse ret (*spt* imp.), frikend (*sdq* hif.) den hjælpeløse og arme. Bring den ringe og fattige i sikkerhed, udfri dem af de skyldiges hånd." - Det skal noteres, at Mays i sin kommentar til Sl 82 ikke som jeg drager den konsekvens, at der ligefrem er tale om en kritik af de jordiske retshåndhævere i Israel - og dog! Han beholder rigtignok scenariet: Det er guderne, der dømmes, *men* vel at mærke efter det klare og enkle kriterium, om de svages ret i det menneskelige samfund bliver beskyttet eller ej. Og han understreger, at dette kriterium ikke var specifikt for Israel. Det var et gennemgående kendetegn på autentisk magt i hele den antikke Nærorient. Både af guder og konger forventedes det, at de drog omsorg for de svages ret. I salmen er denne omsorg således blevet det afgørende kriterium for guddommelig autencitet! Og det er just med dette kriterium, den afslører alle "guderne" som falske - og fremstiller Israels Gud som den suveræne og eneste retfærdige.<sup>5)</sup> - I øvrigt er det værd at bemærke, at i de to korte strofer v.3-4 forekommer alle de fire mest anvendte gammeltestamentlige ord for fattig: *dal*, *ʿanî*, *ras* og *ʿæbjôn* (jfr. exkurs 8).

I begyndelsen af Ex 23, i det lille afsnit med etiske anvisninger til rettens håndhævere møder vi to gange lige efter hinanden det i GT i øvrigt ofte forekommende udtryk: at "*bøje retten*" (*nth* hif.). Første gang advares der helt generelt mod at føje mængden og derved "*bøje retten*", Ex 23,2 - forudsat vi her med LXX indføjer *mispāt* (gr.: *krisin*) efter hif. infinitiven *lehatôt* (af *nth*). - Dernæst Ex 23,6: "Du må ikke bøje din fattiges ret (*mispāt ʿbjôn<sup>e</sup>ka*) i hans retssag." I forhold til *mispāt* forstår Hertzberg i første række *ʿæbjôn<sup>e</sup>ka* som en objektiv genitiv, for så vidt som det drejer sig om en retslig afgørelse, der har den fattige som genstand. Men han tilføjer, at dette åbenbart ikke udtømmer talemåden; for ligesom der i Ex 21,9 med udtrykket "*døtrenes ret*" *mispāt habbanôt* sigtes til ganske bestemte rettigheder, som døtre har krav på, således baner den forestilling sig også her vej, at den fattige ikke blot er genstand for en retslig afgørelse, men at han også har et retskrav at gøre gældende, hvorefter han rettelig besidder - og dermed er subjekt for - en bestemt *mispāt*. Den objektive genitiv "*din fattiges ret*" (forstået som retsafgørelsen for den fattige) har således fået den subjektive genitivs værdi: den ret, som den fattige har krav på. Og Hertzberg konkluderer: "Es ist wohl in diesem doppelten Sinne zu verstehen, wenn die Anordnungen des Bundesbuches zusammengefasst *mispātîm* heißen"(Ex 21,1).<sup>6)</sup>

I en desværre aldrig offentliggjort traditionshistorisk afhandling om retfærdighedsbegrebet i GT bestemmer *Klaus Koch* kort og godt *mishpat* som "den ret, der tilkommer én": "Mishpat ist also all das, was an Rechten notwendig einer Person zukommt um ihr Dasein zu ermöglichen." I tråd hermed definerer han verbet *sapat* som "jede Handlung, die zur Aufrichtung oder Wiederherstellung eines Mishpat hilft" - og tilføjer: "Deshalb sind die charismatischen Führer der vorstaatlichen Zeit 'Richter'." <sup>7)</sup>

Når således Ex 21,1 indledningsvis har præsenteret Pb i sin helhed som en samling af *mishpatim*, så bekræfter også det umiddelbart efterfølgende afsnit, nemlig den såkaldte "slavelov" Ex 21,2-11, til fulde, at her ikke i første række er tale om en "lovsamling", men om et skrift, hvis fornemste opgave det er at fastslå en række nærmere bestemte personers og persongruppers - frem for alt de mest upriviligeredes - "menneskerettigheder". - At vi så også i det store afsnit Ex 21,12 - 22,19 præsenteres for en regulær form for straffelov, kan ikke ændre den sammenfattende bestemmelse af Pb, for også det afsnit handler dog i væsentlig grad om "das, was einem zukommt". Derfor er en *retsbog*, som her forklaret, den mest dækkende betegnelse for Pb i sin helhed. - Men hvordan har den i sin tid *fungeret* som retsbog?

Nyere forskere som Otto og Schwienhorst-Schönberger mener, at den har været anvendt som en slags håndbog eller snarere lærebog til uddannelse af rettens håndhævere, og at dens funktion som sådan har svaret til de gammelbabyloniske rets corpora, som er fundet i vort århundrede. I en sammenlignende retshistorisk undersøgelse fra 1989 af gammelbabylonisk og gammelisraelitisk retsoverlevering (især den kasuistiske del af Pb) præcisere *Otto*, at disse gamle rets corpora *hverken* er lovbøger i den betydning, at deres normer er blevet anvendt umiddelbart som positiv ret ved domsafgørelser, *eller* lærde værker uden berøring med retspraxis i øvrigt. Han mener derimod, at de har haft til opgave at undervise ("schulen") med henblik på retslige afgørelser især ved at indøve i analogislutning.<sup>8)</sup> - Dermed er det dog ikke givet, at en sådan antagelse også kan gælde som udtryk for det, der *oprindeligt* har været hensigten med disse gamle samlinger. Når den originale Codex Hammurapi (CH) er indskrevet på en stele med kong Hammurapis relief øverst, kunne det vel tyde på, at denne stele fra begyndelsen har været opstillet et sted, hvor den skulle være tilgængelig for enhver, således at menigmand - forudsat at vedkommende kunne læse - på den måde kunne skaffe sig kendskab til sin ret og pligt og dermed slå sig til tåls. Følgende ord fra CH.s epilóg (begyndelsen af afsnit XXV på stelens bagside), her citeret efter ANET (s.178), lader os formode, at netop en sådan almen retshjælp har været lovsamlingens primære sigte:

"Let any oppressed man who has a cause  
 come into the presence of the statue of me, the king of justice,  
 and then read carefully my inscribed stela,  
 and give heed to my precious words,  
 and may my stela make the case clear to him;  
 may he understand his cause;



may he set his mind at ease!"

Dette sandsynligvis primære sigte udelukker selvfølgelig ikke, at CH såvel som andre gammel-orientalske retssamlinger sidenhen er blevet benyttet til en mere juridisk orienteret undervisning.

Ganske vist har *Otto* i sin *Theologische Ethik des Alten Testaments*, 1994, i det mindste for Pb.s vedkommende udtrykt et vist forbehold med hensyn til arten af denne "Schulung" - "früheisenzeitliche Schreiberschulen sind nicht wahrscheinlich zu machen"(!) - Men ikke desto mindre drager han ret vide slutninger af sin hypotese ved i samme forbindelse at fastslå følgende: "Die Entstehung altorientalischer Rechtsbücher aus kleineren Sammlungen weist vielmehr den Weg auch für das BB. Nicht nur bei direkter wörtlicher Übernahme ist mit Rezeptionsprozessen altorientalischer Rechtsüberlieferungen im städtisch-staatlichen Israel zu rechnen, sondern auch dort, wo Redaktionstechniken übernommen wurden." Og dette har efter Ottos mening vel at mærke betydning for den retshistoriske overlevering af begge Pb.s hoveddele, såvel mishpatim- som formaningsdelen.<sup>9)</sup>

Men *L. Schwienhorst-Schönberger* drager i sin afhandling om Pb, *Das Bundesbuch* (*Ex 20,22 - 23,33*) 1990 - en videre bearbejdelse af hans disputats fra 1989 ved det katolsk-teologiske fakultet under Universitetet i Münster - langt dristigere slutninger ud fra hypotesen om "skriverskoler" og om Pb som "lærebog" i den forbindelse. Som sådan skulle den nemlig have fundet anvendelse ved en slags "Schulen von Berufsschreibern", der angivelig især fandtes i de kanaanæiske bystater i den senere bronzealder, som *Gads Bibel Leksikon* 1998 (GBL), henregner til perioden 1550-1200 f.Kr.).<sup>10)</sup> *Schwienhorst-S.* mener, at Amarnabrevene, som netop stammer fra denne periode, gør en sådan antagelse plausibel, og at disse bystater ikke mindst på grund af det akkadiske sprog stod i en fælles tradition med de syriske og mesopotamiske bystater, hvorfor man også må formode, at de kanaanæiske skriverskoler har disponeret over afskrifter af bl.a. CH og andre gammelorientalske retsbøger.<sup>11)</sup> Denne såkaldte "internationale standard" i den tidlige israelitiske ret (NB: før kongetiden!) har iflg *Schwienhorst-S.* en dobbelt institutionel baggrund: På den ene side retsforhandlingen ved "die Sippenältesten im Tor" og på den anden side den israelitiske skriverskole.<sup>12)</sup>

"Skriver" eller "statsskriver" - begge ord gengiver i den danske bibeloversættelse det hebraiske *sôper* og er hyppigt bevidnet både i Jeremias' Bog og i Samuels- og Kongebøgerne. Iflg. GBL (se art. om "skrivere") er der tale om en profession, et anset håndværk i den gamle Orient, hvor skrivekunsten jo ikke var hver mands sag. Men "skoler" hører vi dog slet ikke om i nogen af disse forbindelser. Derimod er det en kendt sag, at der helt tilbage i 2. årtusind f.Kr. i Mesopotamien fandtes skoler, hvor eleverne oplærtes i den vanskelige kileskrift. Den assyriske kong Assurbanipal (668-629 f.Kr.) har i sit berømte bibliotek søgt at samle hele Mesopotamiens lærdom. Blandt meget materiale af religiøs, naturvidenskabelig og medicinsk art er der også bevaret klassiske juridiske tekster. Afskrifter af disse har givetvis fundet vej til lande og provinser, som blev underlagt de assyriske og babyloniske stormagter, eller som på anden måde stod i afhængighedsforhold til

disse, hvilket som bekendt gennem flere hundrede år gjaldt Palæstina. (Jfr. artiklen om "Assyrien og Babylonien" i GBL). Men for så vidt som en egentlig litterær afhængighed ikke umiddelbart kan dokumenteres i de gammeltestamentlige tekster eller fx. gennem arkæologiske fund, er der grund til varsomhed i konklusionerne.

I betragtning af at CH fra det 18-19. årh. f.Kr. må være omkring 900 år ældre end de ældste lag af Pb, og f.ex. Codex Eshnunna antagelig er endnu et par hundrede år ældre end CH, forekommer den antagelse måske for dristig, at Pb.s forfattere (selv de tidligste!) skulle have rådet over komplette afskrifter af disse gammelorientalske lovsamlinger. En sådan teori kunne måske snarere antages m.h.t. de Midtassyriske Love <sup>13)</sup>, som er bevaret på lertavler fra Tiglat Pileser I.s tid i 12. årh. f.Kr. Trods tavlernes datering til hans tid, går lovene på dem muligvis helt tilbage til det 15. årh. f.Kr. Men selve forestillingen om regulære lovbiblioteker - for ikke at sige juridiske fakulteter (Schwienhorst-S.: "die Institution der Juristen-Schule")! <sup>14)</sup> - i Israel omkring Pb.s tidligste tilblivelse bygger, så vidt jeg kan skønne, på formodninger, der i det mindste for indeværende ikke lader sig dokumentere. - *Frank Crüsemann* har i sin bredt anlagte gammeltestamentlige teologi- og socialhistorie denne bemærkning i forbindelse med Schwienhorst-S.s datering af Pb: "Seine Frühdatierung, für die nur vage Gründe genannt werden können, führt zur geradezu absurden Hypothese der Existenz von - sonst überall königlichen! - Schreiberschulen im vorstaatlichen Israel."<sup>15)</sup> - Andetsteds i sin afhandling hævder *Schwienhorst-S.* da også udtrykkeligt, at de første israelitiske skriberskoler må være opstået i den tidlige kongetid - "in der Tradition der spätbronzezeitlichen kanaanäischen Schreiberschulen".<sup>16)</sup>

At Pb, som *Otto* formoder, i lighed med de ældre babyloniske rets corpora, har fungeret som en slags lærebog i forbindelse med retspraxis, må givetvis antages; men derfor behøver man jo ikke at følge *Schwienhorst S.* i hans ret massive teorier om den *juridiske uddannelse* i kanaanæiske og israelitiske skriberskoler. De kasuistiske love i Pb er typiske præcedenslove. De er *nedslag* af en retspraxis, snarere end forskrifter for den. Men netop som skriftligt nedfældet retspraxis har Pb formodentlig kunnet tjene som det eksempel, retshåndhæverne siden kunne orientere sig efter. Imidlertid er den så stærkt præget af kulturen i det gamle, israelitiske bondesamfund, som den primært hører hjemme i, at vi næppe kan tale om andet og mere end en *indirekte* og *formal* påvirkning fra den assyriske-babyloniske retskultur og retsvidenskab.

Det er en sådan påvirkning, *A. Alt* henviser til, når han med forbehold over for teorierne om den israelitiske rets afhængighed af de gammelorientalske rets corpora mere forsigtigt taler om *sammenhænge* mellem disse forskellige størrelser, "Zusammenhänge nicht so sehr der Rechtsbücher der verschiedenen Völker als vielmehr einer allen gemeinsamen Rechtskultur, an der jedes Volk in seiner besonderen Weise teilnahm."<sup>17)</sup> Og *retsbøgerne* er efter *Alt's* klare opfattelse altid kun en sekundær forekomst i forhold til den mundtlige retstradition, der hører hjemme i livet, som det er blevet levet ("das gelebte Leben") i de pågældende omgivelser: "Rechtswerdung ist ja

grundsätzlich ein Vorgang nicht des literarischen Schaffens, sondern des gelebten Lebens, und gerade bei einem Volk wie Israel ... werden wir sehr mit der Möglichkeit zu rechnen haben, dass selbst die ältesten schriftlichen Fassungen noch durch eine längere Periode mündlicher Gestaltung und Überlieferung von den eigentlichen Ursprüngen des Rechts getrennt sind." 18) Den tilsvarende opfattelse møder vi også hos en nyere forsker som *H.J. Boecker*, der i afhandlingen "Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient" understreger, at den kasuistiske ret, som nu foreligger for os i GT ikke er et lærd juridisk skrivebordsprodukt, men har sin rod i den faktisk anvendte retspraxis. Ja, kimen til de enkelte retssætninger er iflg. Boecker domsformuleringerne fra retsprocesser, der virkelig har fundet sted. 19) - I en undersøgelse af den "apodiktiske ret" gør *Erhard Gerstenberger* i øvrigt på rent grammatisk grundlag det samme synspunkt gældende for participial- og relativformuleringernes vedkommende. Han begrundet det med, at retsfølgebestemmelsen i disse sætninger er konstrueret med imperfektum indikativ - ikke jussiv! - kombineret med den absolutte infinitiv: "Jedoch ist die indikativische Form der Apodosis eines Rechtssatzes eher aus der Tatsache zu erklären, dass Rechtssätze aus der Schilderung von Präzedenzfällen entstanden sind." 20)

Nu udgør den kasuistiske ret som bekendt kun den egentlige Pb.s første halvdel, Ex 21,1 - 23,19. Og det er den del *og kun den* 21), der lader sig sammenligne med de gammelorientalske rets-corpora. Det er således også kun den del af Pb, som vi her kalder "den kasuistiske retsbog", hvis oprindelse må kunne føres tilbage til den profanretslige praxis. - Den anden halvdel, her i undersøgelsen kaldet "den religiøs-etiske retsbelæring", nemlig Ex 20,22-26 og 22,20 - 23,19 har formodentlig udgangspunkt i genuin israelitisk retstradition kædet sammen med den kultpraxis og prædiken, som oprindeligt hørte hjemme ved de gamle nordisraelitiske helligdomme (jfr. I,2.). Men for så vidt som der jo også i disse dele af Pb er tale om retsbestemmelser, kan vi betragte *hele* Pb - med samtlige profanretslige og sakralretslige afsnit som en "*retsbog*". Jfr. *Martin Noth*, som i sin afhandling fra 1940 "Die Gesetze im Pentateuch" skriver følgende om henholdsvis de "kasuistiske" og "apodiktiske" retssætninger: "Beide Formulierungen, in reiner oder etwas abgewandelter Gestalt, stehen innerhalb der genannten literarischen Einheiten vielfach nebeneinander oder auch durcheinander und verteilen sich auch keineswegs glatt auf bestimmte verschiedene Rechtsgebiete, sondern gehen innerhalb des "weltlichen" und des sakralen Rechtes nebeneinander her" 22)

## **I.2 Pagtsbogens plads og afgrænsning i Exodus' Sinajtradition.**

I den gammeltestamentlige overlevering, som den nu foreligger, har Pb sin plads midt imellem åbenbaringen på Sinaj og Dekalogen (Ex 19,1 - 20,21) på den ene side og pagtslutningen (Ex 24) på den anden.

Som det fremgår af *Gerhard v.Rads* afhandling fra 1938 om Hexateukens formhistoriske problem 23), følger han *Sigm. Mowinckel* i bestemmelsen af Sinajtraditionens "Sitz im Leben" (formhistoriens nøgleord, som vanskeligt kan gengives på dansk). Ifølge sidstnævnte hører

beretningen om Sinaj til den israelitiske *nytårsfest* <sup>24)</sup> og kan læses som en skildring af denne højtids kultiske forløb, der tegner sig således i Ex 19-24:

Menighedens rituelle renselse: 19,14f

Menigheden vandrer Jahve imøde under basunklang: 19,16ff

Jahves selvpræsentation: 20,1f

Kundgørelse af Jahves vilje ved lovforedrag: 20,3-24,3 (NB! Dekalogen og Pb)

Ofring: 24,4-6

Pagtsslutning: 24,7-8.

Men medens Mowinckel nøjes med at kalde Sinajfortællingen en "beskrivelse" eller "gengivelse" af den kultiske fest, så har v.Rad og Alt en nok så dyb forståelse af fortællingens formål. I egentligste betydning er den forud for kulten eller, som v.Rad formulerer det: "Die Sinaiperikope ist in ihrer kanonischen Gestalt... dem Kulte *vorgeordnet*; an ihr normiert er sich, ja in ihr und mit ihr steht und fällt seine ganze Legitimität." <sup>25)</sup> Dermed bestemmer v.Rad Sinajperikopen som *nytårsfestens festlegende*. Den er ikke, sådan som kultmyterne var det, et produkt af kulten. Nej, "legenden" var *forud for* kulten og har primært formet denne, - hvilket dog ikke udelukker, at nytårsfestens kultiske begivenheder til en vis grad har virket tilbage på legenden og dens senere udformning.

I Dt 31,9-13, som ganske vist er en sen litterær affattelse, afspejles iflg. *Alt* og v.Rad en langt ældre skik: Oplæsningen af loven ved løvhyttefesten hvert syvende år, nemlig brakåret (v. 10f).<sup>26)</sup> I den nu foreliggende sammenhæng er der imidlertid grund til at gøre opmærksom på den indre forbindelse, som *Alt* ser mellem de kultisk-sociale forskrifter vedr. brakåret og lovforedraget ved brakårets løvhyttefest <sup>27)</sup>, altså ved begyndelsen af hvert syvende år: Ligesom alle de sociale foranstaltninger i den forbindelse sigtede på "die Wiederherstellung des Normalzustands der israelitischen Volksgemeinschaft nach allen Störungen und Fehlentwicklungen der vorausgegangenen sechs Jahren", således var det også formålet med lovforedraget påny at forpligte folket på Jahves vilje og således føre det tilbage til fællesskabets oprindelige og ideelle grundlag. Og med lovforedraget mener *Alt* vel at mærke en oplæsning af netop den *apodiktiske* ret.<sup>28)</sup> Han anfører, at Deuteronomistens fejl, "der Fehler unseres Deuteronomisten," så blot måtte bestå i dette, at han havde anbragt den nye, men til denne brug uegnede retsbog (nemlig den store deuteronomistiske lovsamling, Dt 12 – 26/27) "an der Stelle eines der Situation besser entsprechenden, also vor allem kürzeren und einprägsameren Rechtsvortrags".<sup>29)</sup> Og det vil efter *Alt's* opfattelse sige: de *apodiktiske* dele af Dekalogen og Pb. - Dog medgiver han i en fodnote i samme forbindelse, at: "Die Möglichkeit besteht durchaus, dass in späteren Stadien der Entwicklung nach der Übernahme des kasuistischen Rechts Stücke aus diesem mit den apodiktischen Satzreihen im Rechtsvortrag zusammengestellt wurden..."<sup>30)</sup>

Således forklares ifølge *Alt* Pb.s plads i Sinajperikopen og især Dekalogens plads i samme forbindelse (både i Ex 20 og i Dt 5).<sup>31)</sup> Og dermed kommer han til et helt andet resultat end *Mowinckel*, som ganske vist også erkendte en gammel tradition som baggrund for Dt 31,9ff, men mente, at den måtte handle om et retsforedrag ved den *årlige* løvhyttefest, og at det nye i Dt 31 var

et udvidet retsforedrag ved løvhyttefesten hvert syvende år. Det udvidede foredrag skulle så omfatte den store deuteronomistiske retsbog, som var alt for lang til brug ved den årlige fest.<sup>32)</sup>

Mowinckels teori forekommer alt for konstrueret, Alt's nok desto mere holdbar. Sidstnævnte støttes i øvrigt også af *Ed. Nielsen*, som i den forbindelse begrundet Pb.s plads i lovforedraget ved syvende års løvhyttefesten med at pege på den rolle, som syvåret spiller allerede i den egentlige Pb.s første afsnit, nemlig i slaveloven, Ex 21,2ff. Dette faktum må, som han også nævner, sammenholdes med den betydning, syvtallet i det hele taget har i Pb.s bestemmelser: Seks år skal den "hebraiske" slave arbejde, men i det syvende år skal han frigives (21,2). Seks år skal bonden tilså sin mark, men i det syvende år skal den ligge brak (23, 10). Seks dage skal han gøre sit arbejde, men på den syvende skal han holde sabbat (23,12).<sup>33)</sup> - Og ved løvhyttefesten i det syvende år skal folket gennem lovforedraget fastholdes på alle disse (og mange flere) bestemmelser.

Medens Mowinckel, bl.a. med henvisning til Dt 31,9 ff, gik ud fra, at lovforedraget først er blevet tradition ved løvhyttefesten i Jerusalem, så ville *Noth*, *Alt*, *v. Rad* og *Ed. Nielsen* finde denne traditions rødder i de gamle nordisraelitiske helligsteder, især *Sikem*. De begrundet det især ud fra tekster som Jos 24 om den såkaldte "landdag", hvor Josua "fastsatte lov og ret (*hoq ûmispát*) i Sikem" (v.25). Endvidere henvises til Dt 27; Dt 11,29f; Jos 8,30 ff. Især Dt 27 er uomtvisteligt relateret til det gamle helligsted, Sikem. *Alt* skriver således om forbandelsesrækken i dette kapitel: "Diese Reihe soll der versammelten Volksgemeinde in dem grossen Amphitheater zwischen Ebal und Garizim im Pass von Sichem von den lewitischen Priestern mündlich vorgetragen werden, und jeden Fluch soll die Volksgemeinde mit einem lauten Amen auf sich nehmen."<sup>34)</sup> Og *v.Rad* gør gældende, at i den liturgiske fordeling af velsignelse og forbandelse på to gensidigt responderende kor får vi et helt sikkert indtryk af det oprindelige rituals form ved dette storslåede ceremoniel i Sikem.<sup>35)</sup> Eller "noget af det oprindelige ritual" skulle vi måske sige; for i givet fald – altså under forudsætning af den kultiske forståelse - kan vel også Pb som lovforedrag have haft sin plads i det gamle ritual ved løvhyttefesten. Desuden er det nærliggende i denne forbindelse at erindre om Sl 81, der - som *Alt* bemærker - med sin hymniske indledning åbenbart er bestemt for løvhyttefesten.<sup>36)</sup> Salmens forbindelse med Sinajfortællingen (v.6.8.11) og dens liturgiske påmindelse om budene (v.10) er i høj grad interessant i denne sammenhæng.

I den senere forskning har der været delte meninger om den klassiske formhistories forståelse af Sinajtraditionen. Det må dog antages, at Pb på et forholdsvis tidligt tidspunkt er blevet integreret i dette særlige kompleks, og at den således kan have haft en funktion som en slags "lovforedrag", måske som et led i løvhyttefesten, der jo tillige var nytårsfesten, "frugthøstfesten ved årets udgang," som den kaldes i Pb (Ex 23,16). - Nu står der imidlertid i Ex 19,1, at ankomsten til Sinaj fandt sted "i den tredje måned, efter at israeliterne var draget ud af Egypten." Og i den tredje måned, nemlig efter Passah, er det jo ikke nytårsfesten, men derimod *ugefesten*, der finder sted. Denne datering stammer dog formentlig fra Præstekilden (P) og svarer til den senjødiske opfattelse af ugefesten, som på den tid var blevet festen for åbenbaringen af loven.<sup>37)</sup> - Pb.s plads i denne

sammenhæng, måske som et kultisk element, kan dog ikke udelukke, at den både forud for og sideløbende med en sådan funktion har været anvendt som egentlig retsbog. Og det er den anvendelse af Pb, der naturligvis først og fremmest har interesse for denne afhandling.

Endelig er det væsentligt for vort emne at henvise til *Eduard Nielsens* disputats *Shechem* fra 1955, hvor han ser en nær sammenhæng mellem Pb og den gamle nordisraelitiske helligdom: "The collection of laws called the "Book of the Covenant" might, by its very name, suit the ancient covenant centre of Shechem ... A provision like Ex. 21,13f., about "persons who come presumptuously upon their neighbours", and who, therefore, "should be taken from Mine altar" if their guilt were proved, would certainly be at home here. Here, at a cultural centre in the territory which became Israelite before the establishment of monarchies, Israelites may have adopted laws concerning ass and ox, fields and vineyards. And here, among a population who practised a ritual of abolition of foreign gods, the introduction to the Book of the Covenant may have been formed: "Ye shall not make with Me gods of silver, and gods of gold ye shall not make", Ex. 20,23... Thus a number of facts suggest some kind of relationship between Shechemite culture and the "Book of the Covenant"." Nielsen finder sammenhængen bestyrket gennem arkæologiske fund (i 1926) på tell-Balatah fra 14. årh. f.Kr., der indicerer, at den juridiske kileskriftkultur ikke var fremmed for det antike Sikem.<sup>38)</sup> - Den kultiske forbindelse mellem alterloven Ex 20,24-26 og Sikem, som fremhæves i samme afhandling, skal vi senere komme ind på (jfr. III.2.1.)<sup>39)</sup>

Andre gamle nordisraelitiske helligdomme kunne dog også komme på tale mht. alterloven. Vi kan tænke på det i Josua- og Dommerbogen samt i 1.Sam og 1.Kg ofte omtalte *Shilo* (Jos 18; 19,51; 21,2; 22,9; Dom 18,31; 1.Sam 1,3; 2,14; 3,21; 4,3; 14,3; 1.Kg 11,29; 12,15; 14,2; 15,29. Se også Sl 78,60 og Jer 7,12; 26,6). Eller *Gilgal* som omtalt i Elias- og Elisafortællingerne (2. Kg 2,1f; 4,38).<sup>40)</sup> Amos og Hoseas nævner i deres straffetaler Gilgal sammen med *Betel* som frafaldne Jahve-helligdomme (Am 4,4; 5,5; Hos 4,15; 9,15). Hoseas forvansker navnet Betel (Guds hus) til Bet-Aven (ondskabens hus), og i kap. 9,15 nævnes Gilgal alene. - 1.Kg 12,28f er frafaldet nærmere beskrevet; her drejer det sig om helligdommene i Betel og *Dan*, hvor Jeroboam I som en provokerende tilkendegivelse af løsrivelsen fra Juda og Jerusalem lod opstille to tyrekalve af guld med disse ord: "Nu har I længe nok draget op til Jerusalem! Her er din Gud, Israel, som førte dig op fra Egypten!" (Jfr. endv. III.2.3.).

Om alle disse forbindelser gælder imidlertid, at de, i modsætning til hvad vi hørte om Sikem, intet nævner med henblik på lovforedrag eller retsanliggender. Derimod er der i så henseende grund til at være opmærksom på henholdsvis Deboras og Samuels (og senere hans sønners) virksomhed som dommere. Dom 4,4f hedder det: "På den tid var profetinden Debora, Lappidots hustru, dommer (ptc. *sop'etâ*) i Israel. Hun sad under Debora-palmen mellem *Rama* og *Betel* i Efraims bjergland, og israelitterne drog op til hende til rettergang (*lammispat*). " - Og 1. Sam 7,15f: "Samuel var dommer (*wajjispot s'emu'el*) i Israel, så længe han levede. År efter år drog han rundt til *Betel*, *Gilgal* og *Mispa* og dømte (*w'esapat*) Israel alle disse steder. Så vendte han tilbage

til *Rama*, for dér boede han, og dér dømte han Israel. Dér byggede han et alter for Jahve." Iflg. 1. Sam 8,1-3 overdrog han, da han blev gammel, denne domsvirksomhed til sine sønner, som imidlertid ikke fulgte i hans spor, men "lod sig lede af egen fordel; de tog imod bestikkelse og bøjede retten" - stik imod anvisningen til "dommerne", Ex 23,2.8! - Vel må vi regne med, at fortællingen om Samuel og hans sønner er af forholdsvis sen dato og som "historisk" vidnesbyrd af tvivlsom værdi; men stederne, som den refererer til, er gamle, og det samme gælder ganske sikkert den tradition, som den bygger på: den nære sammenhæng mellem helligdom og retsforum. - Den sammenhæng er vigtigere for vort emne end teorierne om "lovforedrag"!

Jeg kan ikke være uenig med *Crüsemann* m.fl. om, at fremstillingen i Dom 4 og 1.Sam 7 og 8 formentlig gengiver en senere tids billede af dommertiden.<sup>41)</sup> I det såkaldte "deuteronomistiske historieværk" må man regne med forholdsvis sene redaktionelle bearbejdelser af teksterne. Men den omstændighed forhindrer ikke, at disse tekster kan tænkes at afspejle almindelig retspraxis i den tidlige kongetid i det nordlige Israel fra slutningen af 10. årh. f.Kr. og ned gennem de næste par hundrede år. Det er den periode, hvor Pb formodentlig er blevet til (jfr. I.3.1.). Der er grund til at hæfte sig ved følgende, navnlig i de to tekster fra 1.Sam.: For det første den nære sammenhæng mellem de lokale helligdomme og retspraxis (henholdsvis retsbelæring i helligdommen og retspraxis i portretten). - For det andet, at der, netop hvad retsbelæringen angår, måske er tale om en årligt tilbagevendende begivenhed (1. Sam 7,16: "år for år" (*sanâ besanâ*). - Og for det tredje, at der i 1.Sam 8,3 faktisk er tale om nogle af de alvorlige misbrug af retten, som Pb advarer imod.

Dermed er det sandsynligt, at Pb har kunnet fungere som en retsbelæring for de frie borgere, der havde ansvar for retshåndhævelsen ved portretten i de kanaanæisk-israelitiske bysamfund siden den tidlige kongetid. Gennem retsbelæringen i helligdommen er folk blevet fastholdt på Jahves vilje, som den var udmøntet såvel i kasuistiske bestemmelser (med baggrund i babylonisk tradition, men omformet og nyformuleret gennem den israelitiske!) som i kategoriske bud og etiske anvisninger.<sup>42)</sup> Og fra helligdommen har de så fundet vej ud i den almindelige (profane) retspraxis. - På denne gammeltestamentlige baggrund lader Pb.s funktion som retsbog sig ulige bedre forstå end ved antagelse af de førømtalte vidtløftige teorier om gammelorientalske "lovbiblioteker" og "jurist-skoler" m.v. i den israelitiske senbronzetid og tidlige jernalder.

Den plads, som Pb har fået i Exodus, nærmere betegnet i Sinajperikopen, nytårshøjtidens "festlegende", hænger således nøje sammen med den *funktion*, som retsbogen - og her ville Alt jo især betone dens apodiktiske del - har haft netop i den forbindelse. Den var med v.Rad's ovennævnte udtryk "dem Feste *vorgeordnet*." Men deri ligger jo ikke, at den ligefrem er "skrevet til festen"! De kultretslige dele af Pb er relateret til meget andet end efterårs- og nytårsfesten. Her hører vi også om alterets indretning ved de gamle lokalhelligdomme, om alle de tre gamle israelitiske fester, om sabbat, førstegrødeofre m.m. For så vidt kunne det nok antages, at alle disse forskrifter er blevet kundgjort netop ved den fest, som var det gamle års sidste og det nye års første højtid, løvhyttefesten. Som det imidlertid fremgår af foranstående udredning, ser jeg dog ingen

nødvendig grund til, at en sådan tilbagevendende retsbelæring skulle være begrænset til den ene hoveddel af Pb.

Der er blandt forskerne nogen uenighed om Pb.s omfang. - *Baentsch*, som jo hørte til dens tidlige forskere, går ud fra, at den omfatter hele perikopen Ex 20,22 - 23,33. - *Jepsen* medregner af gode grunde ikke epilogen, Ex 23,20-33 (jfr. IV; IV.1.). - *F. Horst* anser Ex 20,22 - 23,19 som den egentlige Pb, hvortil kom den "dobbelte afslutning", 23,20-26 og 23,27-33.<sup>43)</sup> - *v.Rad* tog ikke "alterloven" med, så at Pb iflg. ham kun omfattede Ex 21,1 - 23,33.<sup>44)</sup> - *H. Cazelles*<sup>45)</sup> og *H.J. Boecker*<sup>46)</sup> lader Pb slutte med Ex 23,19, hvorimod *M. Noth* samt en række senere forskere som *Ed. Nielsen*<sup>47)</sup>, *B. Mogensen*<sup>48)</sup>, *Schwienhorst-S.*, *C. Houtman*<sup>49)</sup> og *J.I. Durham*.<sup>50)</sup> alle medregner hele perikopen Ex 20,22 - 23,33.

Man må herefter konstatere en ret bred enighed blandt såvel ældre som nyere forskere om det sidst anførte synspunkt - dog nok for de flestes vedkommende sådan forstået, at epilogen (23,20-33) kun rent kompositorisk hænger sammen med den egentlige Pb (20,22 - 23,19). Begrundelsen for, at jeg deler denne forståelse, vil fremgå af de følgende afsnit om Pb.s struktur og komposition samt af det afsluttende kapitel IV om epilogen.

### **I.2.1. Pagtsbogens strukturelle opbygning.**

#### **I.2.1.1. Jahve-ord og menneskelige retsregler. Todelingen hos Bruno Baentsch.**

Med udgangspunkt i den klassiske skelnen mellem *jus* som den borgerlige og *fas* som den hellige, guddommelige ret har *H. Holzinger*, der tilhørte den ældre tyske litterærkritiske skole i sin Exoduskommentar fra 1900 konstateret, at der i Pb helt klart foreligger en beskadigelse af "fas". Den er jo nemlig fordelt på to adskilte stykker: Ex 20,24-26 og 22,17 - 23,19, hvoraf han slutter, at Pb.s nuværende skikkelse ikke kan være den oprindelige. Spørgsmålet er kun, om "fas" oprindeligt stod før eller efter "jus", og hvad der har givet anledning til opsplittningen.<sup>51)</sup>

*Bruno Baentsch*'s afhandling "Das Bundesbuch", som udkom nogle år før, i 1892, udmærker sig også bl.a. ved en enkel og klar todeling.<sup>52)</sup> Det er hans opfattelse, at Pb fra begyndelsen er anlagt og disponeret med to hoveddele, som oprindeligt har haft hver sin overskrift.

Første hoveddel, Ex 21,1 - 22,16, bærer, som det fremgår af 21,1, titlen "*mispatîm*". Den omfatter bestemmelser af civil- og strafferetslig art, udtrykt som betingelsessætninger, der typisk hver især består af en hovedsætning indledet med *kî* (= "når" eller "hvis"), som efterfølges af en eller flere undersætninger indledet med *'im* (= "hvis" eller "ifald"). Disse betingelsessætninger er affattet i 3. pers. singularis.

I anden hoveddel er sætningerne derimod formuleret i 2. pers. (hovedsagelig singularis) som direkte tiltale, og disse sætninger er næsten alle ubetingede, kategoriske. Det er bestemmelser dels, som det udtrykkes, af gudstjenstlig, dels af etisk-religiøs karakter. Her er titlen gået tabt som overskrift; men *Baentsch* mener, at den er bevaret som en slags efterskrift, nemlig i Ex 24,3, der



følger umiddelbart efter Pb, og hvor der foruden "*mispatîm*" er tale om "*d<sup>e</sup>barîm*", men vel at mærke i omvendt rækkefølge: "alle Jahves ord (*kål dibrê Jhwh*) og alle retsreglerne (*kål hammispatîm*)". "Die *d<sup>e</sup>barîm* sind unbedingte Willensäusserungen Jhwh's. im Unterschied von den *mispatîm*, die immer eine zufällige Complication von Umständen voraussetzen, die sorgsam gegen einander abgewogen sein wollen, ehe das Urtheil über die von ihnen begleitete und beeinflusste That gefällt werden kann," hedder det.<sup>53)</sup> Derfor mener Baentsch, at "*d<sup>e</sup>barîm*" er den oprindelige titel over den del af Pb, der omfatter de gudstjenstlige afsnit (Ex 20,23-26; 22,28f; 23,10-12.14-19) og de etisk-religiøse afsnit (Ex 22,17-27; 23,1-9). Hertil kommer Pb.s slutning, Ex 23,20-33, hvis uægthed Baentsch ikke betvivler.<sup>54)</sup> Betegnelsen "*d<sup>e</sup>barîm*" som overskrift over disse afsnit støttes af, at det er den samme betegnelse, der bruges Ex 20,1 som overskrift over Dekalogen.<sup>55)</sup> Den omvendte rækkefølge mellem de to udtryk i Ex 24,3 røber tilsyneladende, at afsnittet med "*d<sup>e</sup>barîm*", der i den endelige redaktion er splittet op ("zerrissen"), oprindeligt har dannet en samlet helhed, der har stået først. Denne tese begrundes Baentsch imidlertid ikke med ordstillingen i Ex 24,3, men med den ulige vigtigere iagttagelse, at en given tids civil- og strafferetslige bestemmelser altid er afledt af den etisk-religiøse holdning, der gør sig gældende for den pågældende tid, samt at denne holdning altid vil afspejle sig i retsbestemmelserne. Denne efter Baentsch.s opfattelse almindeligt gældende udvikling belyses med et eksempel fra Pb: Den civilretslige bestemmelse, at en slave skal tjene sin herre i seks år og så frigives i det syvende, lader sig kun forstå ud fra sabbatsinstitutionen (Ex 21,2 jfr. 23,10-12). Og Baentsch konkluderer: "Die religiöse Idee ist das Primäre, die Ausprägung derselben im Civilgesetz das Secundäre." <sup>56)</sup>

Den logiske følge heraf ville nu være, at *d<sup>e</sup>barîm*- delen oprindeligt har stået foran *mispatîm*-delen. Det kunne ganske rigtigt også se sådan ud, idet en vigtig del af "*d<sup>e</sup>barîm*", nemlig alterloven, Ex 20,22-26, faktisk står allerførst. Men, spørger Baentsch så, hvad i alverden kunne vel få forfatteren, der har bearbejdet denne retsbog, til så abrupt at afbryde den netop påbegyndte række *d<sup>e</sup>barîm* for så pludselig at gå over til *mispatîm*? - Dette spørgsmål kan Baentsch kun besvare med, at *mispatîm* faktisk i den oprindelige Pb har stået først, men vel at mærke således forstået, at de i virkeligheden er afledt af de umiddelbart påfølgende *d<sup>e</sup>barîm*! Det er just dette, den senere (deuteronomistiske) redaktør tydeligt ville markere ved at stille alterloven i spidsen for Pb. - Og Baentsch slutter sit afsnit om "Die Anordnung der Theile" <sup>57)</sup> med den rimelige konstatering, at da det jo er en orientalsk retssamling, vi har at gøre med, bør man ikke stille for strenge krav i logisk henseende. "Die Orientalen sind eben keine strengen Logiker. Man muss zufrieden sein, wenn in ihren Gesetzen einigermassen Ordnung herrscht, und das ist im Ganzen im vorliegenden Codex der Fall." De enkelte bestemmelser i retsbogen har ikke været færdige og nedfældet på samme tid, og praktiske forhold kan have krævet, at bestemmelser af civiretlig art således kan være blevet kodificeret før de etiske-religiøse, som altså ikke desto mindre er deres egentlige grundlag. Under denne forudsætning anser Baentsch det endda for muligt, at titlen for hele retsbogen oprindeligt har været "*mispatîm*" som angivet i Ex 21,1, og at de efterfølgende etiske anvisninger er blevet

subsumeret under denne titel. - For de sidstnævnte skulle så titlen "*d<sup>e</sup>barîm*" være skabt af den deuteronomistiske redaktør, der følgelig har lånt Dekalogens overskrift i Ex 20,1 for i Ex 24,3 at benytte den som titel på Pb.s etisk-religiøse anvisninger og bud.<sup>58)</sup> - Baentsch afviser på det bestemteste den både før og siden hans bog almindelige antagelse, at der med *dibrê Jhwh*, Ex 24,3, skulle sigtes til Dekalogen. Afvisningen begrundes med det enkle spørgsmål: Hvorfor skulle Moses dog endnu engang forkynde folket den Dekalog, som det med egne ører havde hørt af Jahves mund (Ex 20,1)?<sup>59)</sup>

Under forudsætning af den hermed givne forståelse af Ex 24,3 er der tillige rimelig grund til at anse udtrykket *sepær habberît* "Pagtsbogen" i Ex 24,7 som det navn, der - vel at mærke i den endelige udformning af Sinaj-traditionen (Ex 19-24) - er møntet netop på det skrift, der er vort emne. Dette skrift indeholder jo de retsbestemmelser samt religiøse og etiske anvisninger, der er folkets forpligtelse under den *pagt*, som Jahve slutter med det, og som ikke alene finder udtryk i Ex 24, men også inden for Pb.s rammer, nemlig i den indledende alterlov (Ex 20,23ff), i de kultiske bestemmelser (Ex 23,10-19) og endelig i epilogen (Ex 23,20-33) - med den afsluttende skarpe afvisning af pagtslutning til anden side (v.32f). Baentsch drager konklusionen: "Das Bb. ward so zu einem Compendium, das das Nöthigste enthielt, was das Volk an rechtlichen, sittlichen und gottesdienstlichen Bestimmungen zu wissen brauchte."<sup>60)</sup> Det dobbelte udtryk: '*et kâl-dibrê Jhwh we'et kâl-hammis-patîm* (Ex 24,3) er således sammenfattet i "kompendiets" navn: *sepær habberît* (Ex 24,7). - Og medens Baentsch som sagt med en enkel og klar argumentation afviser en kunstig adskillelse af det førstnævnte udtryk, hvorved dets første halvdel skulle sigte til Dekalogen i Ex 20,3ff, så fandt han til gengæld en desto nærmere forbindelse mellem Pb og den text, som han kaldte "den anden dekalog" (af andre kaldet "den kultiske dekalog"), nemlig Ex 34,11-26. Denne text, som han endda har kaldt "den egentlige pagtsbog", anså han som selve kilden til den såkaldte *d<sup>e</sup>barîm*-del.<sup>61)</sup> Og han står ingenlunde alene med dette syn på baggrunden for en væsentlig del af Pb. Det er gjort gældende af adskillige andre forskere og har således i nyeste tid været afgørende for *Crüsemanns* forståelse af Pb.<sup>62)</sup> - Vi vil komme tilbage til denne opfattelse under afsnittet om Pb.s komposition (jfr. I.3.).

### **I.2.1.2. De gammelorientalske retsbøger - og Alfred Jepsens afhandling.**

Med fokus på Pb som en orientalsk retsbog kan man sige, at Baentsch har foregrebet den epokegørende udvikling, som begyndte en lille halv snes år efter hans afhandling og tog fart i de følgende årtier, nemlig i form af en række overordentlig betydningsfulde arkæologiske fund af gammelorientalske love og retssamlinger på kileskrift.

Omkring årsskiftet 1901-02 fandt man stelen med Codex Hammurapi (CH) fra det 18.-19. årh. f.Kr. Den blev fundet i byen Susa (det nuværende Shush i det sydvestlige Iran), hvortil den var blevet slæbt af elamitiske erobrere i slutningen af 2. årtusind f.Kr. - Under udgravninger i årene

1903-14 af det gamle Ashur (nu Qal'at Shergat) fandt man de Midtassyriske Love (MAL) fra 15. årh. f.Kr. - I 1914 fulgte fundet af de Sumeriske Love (SL) fra ca. 1800 f.Kr., 1920 den Gammelassyriske Lov (GAL) fra 16. årh. f.Kr. og 1921 de Hettitiske Love (HtL) fra o. 1500 f.Kr. Dertil kom i 1947 fundene af såvel Codex Lipit Ishtar (CLI) som Codex Eshnunna (CE), der begge er et par hundrede år ældre end CH, altså fra omkring år 2000 f.Kr. <sup>63)</sup>

Disse opdagelser fik afgørende betydning for forståelsen af den kasuistiske del af Pb - og dermed for *Alfred Jepsen's* banebrydende afhandling fra 1927 om denne retssamling. Han inddelte den i fire hovedgrupper, svarende til de fire kilder, der efter hans opfattelse ligger til grund for hele Pb. De fire grupper er:

- |                                       |                                   |
|---------------------------------------|-----------------------------------|
| 1) De <i>hebraiske mishpatim</i> ,    | 3) De religiøse og etiske forbud, |
| 2) De <i>israelitiske mishpatim</i> , | 4) De kultiske bestemmelser.      |

Der er i særlig grad grund til at være opmærksom på Jepsens opfattelse mht. de to førstnævnte grupper, fordi det er her, hans iagttagelser forekommer mest originale. - Disse to grupper omfatter hele perikopen Ex 21,1 - 22,19, altså hele den del af Pb, som her kaldes den *kasuistiske*. Dette udtryk bruges ikke af Jepsen, som foretrækker benævnelsen "Mischpatim". I denne hovedpart af Pb udgør de "hebräischen Mischpatim" langt størstedelen, idet de såkaldte "israelitischen Mischpatim" kun omfatter Ex 21,12.15-17.23b-25 samt 22,17-19.

De *hebraiske mishpatim* inddeler Jepsen i 6 kapitler: 1) slaveretten 21,2-11. - 2) Drab og legemsbeskadigelse 21,12-36\* (undtaget de ovenfor nævnte vers 12.15-17 og 23b-25). - 3) Tyveri 21,37 - 22,3. - 4) Markskader 22,4f. - 5) Depositumret 22,6-14. - 6) Voldtægt 22,15f. Kapitlerne opdeles igen i *paragraffer*.

Jepsen konstaterer herved (i lighed med Baentsch), at *kapitlerne* som hovedregel indledes med *kî* og de enkelte *paragraffer* derunder med *w<sup>e</sup>kî*, som Jepsen oversætter hhv. med "forudsat" ("gesetzt") og "men forudsat" ("gesetzt aber"). Inden for hvert af de således anførte afsnit begynder sætningerne, nemlig de særlige retstilfælde, som fremføres, med konjunktionen '*im*' eller *w<sup>e</sup>'im*. Den førstnævnte indfører de enkelte undertilfælde, den anden de hertil svarende parallelle undertilfælde. - Eksempel:

- Ex 21,2: Forudsat (*kî*) nogen erhverver sig en hebraisk slave;  
 21,3: Hvis (*'im*) han (slaven) kommer alene, så skal han gå ud (frigives) alene;  
       Hvis (*'im*) han har en hustru, så skal hans hustru gå ud (frigives) sammen med ham;  
 21,4: Hvis (*'im*) hans herre har givet ham en hustru, og hun har født ham sønner eller døtre,  
       så skal hustruen og hendes børn tilhøre hendes herre, og han (slaven) skal gå ud alene;  
 21,5f: Men hvis (*w<sup>e</sup>'im*) slaven forsikrer: "Jeg elsker min herre, min hustru og mine børn, jeg vil ikke gå ud som fri mand, så skal hans herre føre ham hen til Gud og stille ham op ad døren eller dørstolpen, og hans herre skal gennembore hans øre med en syl, og således skal han være hans slave for bestandig.  
 21,7: Men forudsat (*w<sup>e</sup>kî*) en mand må sælge sin datter som slavinde, så skal hun ikke frigives som slaverne frigives;  
 21,8: Hvis (*'im*).....; 21,9: Men hvis (*w<sup>e</sup>'im*).....osv. <sup>64)</sup>

Efter konjunktionen *kî* eller *im* følger altid verbet i 3.pers og derpå subjektet. Eneste undtagelse i Pb er Ex 21,2 med verbet i 2.pers.sg. – den regner Jepsen for en redaktionel påvirkning af den i 21,1 anvendte tiltaleform, du.

### I.2.1.3. "Hebræerloven" og den mundtlige overlevering.

Det er i de hebraiske *mishpatim*, Jepsen (og forskningen siden ham) konstaterer det nærmeste slægtskab med de gammelorientalske love, frem for alt CH, HtL og MA.<sup>65)</sup> - Den sumeriske CE, som Pb også har adskilligt fælles med, blev jo først fundet en snes år efter, at Jepsens bog var udkommet, hvilket forklarer, at han kan fastslå som noget påfaldende, "dass es zum Bb (Bundesbuch, m.a.) eigentlich gar keine sumerischen Parallelen gibt." <sup>66)</sup> - Der er imidlertid iflg. Jepsen ikke tale om, at Pb står i noget umiddelbart afhængighedsforhold til de gammelorientalske love. Dertil er forskellene alt for tydelige. Jepsen fremsætter derimod den tese, at Pb.s nærmeste kilde er en såkaldt "*Hebræerlov*" <sup>67)</sup>, som har dannet et mellemlid mellem de gammelorientalske love og Pb. Denne Hebræerlov skulle forudsætte en fastboende befolkning af agerbrugere, der desuden har drevet kvægavl og handel og har haft en vis økonomisk omsætning. Heraf sluttes, at Hebræerloven har været en gammel palæstinensisk *bystatslov*. Selve betegnelsen "Hebræerloven" kom Jepsen frem til med udgangspunkt i udtrykket "en hebraisk slave" Ex 21,2. - Dette udtryk kommer vi senere ind på (jfr. exkurs 2).

Den anden, men af omfang væsentligt mindre hovedkilde er iflg. Jepsen de "*israelitiske mishpatim*", som er blevet indføjede i de hebraiske. De israelitiske *mishpatim* er for det første de såkaldte *môt jûmat*-sætninger, Ex 21,12.15-17 og 22,18f.<sup>68)</sup> Subjekt i disse sætninger er hver gang et participialled, der omfatter både gerningsmanden, forbrydelsen og offeret. Prædikatet er retsfølgen (hver gang bestående i dødsstraf), formuleret med det stærkest mulige eftertryk ved absolut infinitiv + impf. hof'al af samme verbum: *môt jûmat* ("han skal visselig lide døden!"). - Jepsen påpeger disse retssætningers slægtskab med forbandelserne i Dt 27,15-26. Enten sådan forstået, at den guddommelige forbandelse træder i kraft dér, hvor forbryderen skjuler sin identitet og derfor ikke kan retsforfølges, - eller således, at begge grupper af retssætninger viser tilbage på én og samme samling af gamle israelitiske love, der (måske af forskellige stammer) er blevet forskelligt udformet.

En speciel gruppe i denne forbindelse er den betydningsfulde *talionslov* (Ex 21,23b-25), som senere vil blive behandlet særskilt (jfr. II.5.3.; II.5.3.1.-4. og exkurs 4), men som Jepsen dog ikke vil betragte som en samling egentlige *mishpatim*. Han betegner dem derimod som "ein Übergang zu den Gottessprüchen" <sup>69)</sup>.

Jepsen anser de israelitiske *mishpatim* for at være meget gamle, oprindelig mundtlige overleveringer (hvilket bl.a. deres rytmiske form røber), angiveligt hidrørende fra en tid længe før israelitternes indvandring i Palæstina. Ved bosættelsen og mødet med "Hebræerloven" skulle israelitterne så have indføjede deres egne gamle retssætninger i denne - i stedet for de af Hebræer-

lovens retsbestemmelser, som ikke passede ind i deres oprindelige retstradition. Det samme kunne typisk gøre sig gældende ved indføjelser af talionsloven på et sted, hvor den tydeligvis bryder en tidligere sammenhæng. I Ex 21,22 handler straffølgen jo om bod i form af økonomisk erstatning. Umiddelbart skulle man således forvente denne sanktion fastholdt og videreført i det følgende; men i stedet for afbrydes den kasuistiske sætningskonstruktion nu af den direkte gengældelseslov: "Liv for liv, øje for øje, osv.<sup>70)</sup>

#### **I.2.1.4. Ethiske forbud og kultiske bestemmelser.**

Den tredje hovedkilde, som Jepsen finder i Pb, er de gamle israelitiske "*religiøse og etiske forbud*". - De er sprogligt typiske derved, at de sætter objektet i spidsen, hvorpå følger nægtelsen *lo'* + imperfektum indikativ, 2.pers. sing., dvs. den skarpeste hebraiske form for forbud! - Det drejer sig om udsagnene Ex 22,17.20.27; 23,3.8a.9a. - Eksempel: *m<sup>e</sup>kassepâ lo' t<sup>e</sup>hadjæh* (Jepsen oversætter: "Einer Zauberin sollst du keinen Unterhalt gewähren") Ex 22,17. - I disse retsætninger skinner den mundtlige overlevering tydeligst igennem, og Jepsen bemærker, at de rækker tilbage i en tid, hvor ret og sæd endnu slet ikke var adskilte: "Alles, was nicht recht war, was nicht geschehen durfte, mochte es sich dabei um ein Vergehen gegen Gott, gegen den Fürsten, oder den Nächsten handeln, das wurde in kurzen Verboten zusammengefasst, die von Mund zu Mund gingen."<sup>71)</sup> - Det skal bemærkes, at Jepsen ikke regner det for Pb betydningsfulde udsagn Ex 23,6 med til disse gamle prohibitiver, men åbenbart anser forbuddet mod at "bøje din fattiges ret i hans retssag" som en senere (deuteronomistisk) tilføjelse.<sup>72)</sup>

Endelig anfører Jepsen som Pb.s fjerde hovedkilde de "*kultiske bestemmelser*", nemlig sabbatsbudet, Ex 23,12a (hvorimod de sociale bestemmelser i den forbindelse regnes for senere bearbejdelse), endvidere forbuddet mod at dyrke fremmede guder (23,13b), festtiderne (23,15a.16-17), forskrifter om kultgaver og offer (23,15b.18-19; 22,28-30) - og til allersidst det, som i den overleverede text er Pb.s indledning, nemlig alterloven (Ex 20,23-26, hvoraf dog v.25f betragtes som senere tilføjelse).<sup>73)</sup>

Som det fremgår af det foranstående, opererer Jepsen med ret betydelige omstillinger af den overleverede text. Som forsker anvender han såvel den litterærkritiske som den formhistoriske metode, dog især den førstnævnte. Adskillige afsnit af Pb anser han som senere bearbejdelser, foretaget af den eller de "redaktører", der efterhånden samlede denne retsbog til en helhed. Dette skete naturligvis først, efter at israelitterne var blevet fastboende i Palæstina. "Da konnte der Bearbeiter das einheimische Recht leicht übernehmen und israelitisches Gut hinzufügen". Bearbejdelsen omfatter således både den profanret, der i forvejen var "einheimisch" i Palæstina, og den gamle, "mosaiske" ret, som israelitterne selv havde bragt med sig, og som nu skulle tilpasses livsvilkårene i kulturlandet.<sup>74)</sup> Som typiske eksempler på denne tilpasning anføres dels, at Jahves alter bliver asylsted (Ex 21,13b.14b), dels tilføjelserne til alterloven (Ex 20,25f.). Begge eksempler peger nemlig på den mulighed, at "et medlem af det israelitiske præsteskab" er Pb.s endelige forfatter.<sup>75)</sup>

Eftersom det gjaldt om at fastholde Jahvereligionens etiske grundtræk under de nye kulturforhold, blev det samtidig påkrævet at søge en udligning med disse - jfr. de israelitiske mishpatim's indfletning i de hebræiske. Men det medførte også, at adskilligt flere etiske love kom til. Hertil regner Jepsen således depositumloven vedrørende husdyr (Ex 22,9-12), der også mht. sin sproglige udformning med de hebraiske mishpatim som model anses for sekundær; til de etiske tilføjelser regner han også den udvidelse af loven, der sker i og med, at forbuddet mod undertrykkelse af den fremmede også kommer til at omfatte forbud mod underkuelse og udnyttelse af enken og det faderløse barn samt den forgældede fattige (Ex 22,21-26). I fodnoterne til oversættelsen af denne perikope betegnes flere af dens udsagn slet og ret som "Zusätze", hvormed Jepsen adskiller dem fra de primære bearbejdelser. Også hele "retspleje"afsnittet (Ex 23,1-9) hører til bearbejdelserne - med undtagelse af de førnævnte korte prohibitive (Ex 23,3.8a.9a), blandt hvilke man som sagt savner Ex 23,6.

Pb som helhed er i den overleverede text fremstillet som en lovgivning af Jahve selv. Men hvor kilderne altid nævner Jahve eller, for Hebræerlovens vedkommende, Gud, i 3. person, er det i bearbejdelserne og tilføjelserne betegnende, at Jahve optræder som den, der selv taler, altså i 1. person, f.ex. Ex 21,13b.14b; 22,22f.26; 23,15b. Han fremstiller sit alter som tilflugtsstedet og sig selv som den barmhjertige, der hører de nødstedtes skrig. - Forestillingen om Jahve (Gud) som den, der selv taler - er iflg. Jepsen det afgørende nye i forhold til de andre gammelorientalske retsbøger med deres helt anderledes vage tale om "guddommen".<sup>76)</sup> - Alligevel kan dette Jahve-motiv jo i sig selv være ulige langt ældre end bearbejdelsesprocessen - og er det uden tvivl!

#### **I.2.1.5. Pagtsbogen som et mæglingforsøg.**

Når jeg har henvist så fyldigt til Alfred Jepsens afhandling, som vi også siden vil komme ind på, skyldes det, at vi som sagt her har med den egentlig banebrydende undersøgelse af Pb at gøre. Ingen senere forsker af dette gamle retsdokument er kommet uden om at forholde sig til Jepsens iagttagelser og synspunkter. Nogle af dem er vel blevet overhalet af eftertidens forskning. Fx. er idéen om "hebræerloven" næppe holdbar. Selv vil jeg også foretrække en anderledes disposition af Pb end Jepsens, hvilket jo igen også beror på visse forskelle i forståelse af den. - Hans ombyrdning af den overleverede text forekommer noget hårdhændet. Fx når han flytter alterloven fra dens vigtige plads som Pb.s indledning og i stedet anbringer den efter offerbestemmelserne Ex 22, 28-30, idet disse vers + Ex 20,23-26 sættes ind efter Ex 23,19 og således kommer til at danne afslutningen på Pb.<sup>77)</sup> Det er uden videre forståeligt, at Jepsen ikke kan regne epilogen, Ex 23,20-33, med til Pb. Dog mener jeg, at vi så vidt muligt bør undgå omstillinger og rettelser af den overleverede text, hvorved vi alt for let kommer til at forvride den med forudfattede teorier og hypoteser. I stedet bør vi snarere prøve at forstå de enkelte retssætninger, sætningskæder og udsagn i den foreliggende kontekst.

Disse kritiske bemærkninger skal på ingen måde underkende, at Jepsen med sin imponerende kortfattede disputats (ialt kun 108 ikke særlig tæt skrevne sider!) har præsteret en undersøgelse, der såvel i videnskabelig stringens som i stilistisk klarhed næppe siden er overgået af nogen anden forsker i dette emne. Det allermest spændende i bogen står i det afsluttende kapitel om Pb.s betydning - ikke mindst i dette udsagn: "Vielleicht ist das Bundesbuch gerade ein Bundesbuch in dem Sinne, dass es Bundesurkunde zwischen Israeliten und Palästinern war. ...Das Bundesbuch ist ein Vermittlungsversuch zwischen Israel und Palästina." 78)

Houtman har sikkert ret, når han herom skriver: "Wie schon angedeutet, betrachtet Jepsen das Bundesbuch als ein Kompromiss, 'einen Vermittlungsversuch zwischen Israel und Palästina' (S. 101). Bei 'Israel' denkt er an die mosaische Tradition, die echt israelitischen Rechtssätze, die Mose zugeschrieben werden dürfen (S.100). Bei 'Palästina' an den Alten Orient (den Hauptbestandteil der *mishpatîm*), den Israel über Kanaan kennenlernte." 79)

Men selv om Jepsens udsagn, skrevet i 1927, naturligvis i første række gælder Pb i dens tidshistoriske og litterære kontekst, så sætter udsagnet unægtelig denne retsbog i et brændende aktuelt perspektiv med henblik på de allerede dengang pågående stridigheder mellem de indvandrede zionistiske jøder og den palæstinensiske befolkning, som i århundreder havde boet i landet. Balfourdeklarationen, som - ti år før Jepsen udgav sin bog - var blevet fremsat af det britiske kabinet til støtte for oprettelsen af en jødisk stat, kom jo ikke til at forhindre, men snarere til at fremme de væbnede konflikter mellem jøder og arabere, såvel under som efter den britiske mandatperiode (1920 - 1948). - Det er sandsynligt, at en så levende engageret forsker som Jepsen netop også med det citerede udsagn har tænkt videre end til Pb.s plads i den sammenhæng, hvor den oprindelig hørte hjemme. I en parentes, indskudt midt i citatet, bemærker han da også, at denne tolkning (altså af Pb som et mæglingforsøg) ikke svarer til den gammeltestamentlige overlevering i øvrigt. Men dermed kan bemærkningen jo også karakterisere Pb som et helt unikt dokument i GT.

### **1.2.1.6. Retten bliver til, hvor livet leves. - Albrecht Alts formhistoriske tilgang.**

#### A. "Den kasuistisk formulerede ret"

Egentlig kom Jepsen med sin afhandling sin lærer i forkøbet - selv om det var på lærerens tilskyndelse, han skrev den - jfr. bogens forord. - Læreren var den betydningsfulde formhistoriske forsker, *Albrecht Alt*, som først syv år senere, nemlig i 1934, udgav sin afhandling "Die Ursprünge des israelitischen Rechts", hvor han netop anvendte Pb som sit vigtigste grundlag.

Alt.s bog har haft en enorm eftervirkning i forskningen af gammeltestamentlig lovlitteratur helt frem til nutiden - uanset om forskerkollegerne har kunnet følge ham eller ej.

I udgangspunktet er det vigtigt for Alt at understrege den mundtlige tradition som primær forudsætning: "Rechtswerdung ist ja grundsätzlich ein Vorgang, nicht des literarischen Schaffens, sondern des gelebten Lebens," hedder det. Derfor må vi regne med den mulighed, at der imellem de ældste skriftlige kilder og "den egentlige oprindelse til retten" ligger en længere periode med

mundtlig udformning og overlevering. Så for Alt måtte den formhistoriske "Gattungsforschung", hvad Pb angår, ikke nøjes med at beskæftige sig med, hvad han anså for de to litterære hovedkilder, den kasuistiske og den apodiktiske, men måtte i høj grad også være opmærksom på deres før-litterære udspring.<sup>80)</sup> Og han påviser, især i de apodiktiske retssætninger, spor af deres mundtlige forlæg. Vi vil komme ind på dette spørgsmål under gennemgangen af de pgl. sætninger.

Netop i Pb som den ældste israelitiske retsbog finder Alt det bedste paradigme for henholdsvis den kasuistiske og den apodiktiske ret. Alt.s todeling svarer imidlertid ikke til Baentsch.s tidligere nævnte sondring mellem "*mispatim*"- og "*d<sup>e</sup>barim*"delen. Derimod kan man i det væsentlige konstatere enighed mellem Alt og Jepsen i forståelsen af, hvad de hhv. kaldte "kasuistisk formulerede retssætninger" og "hebraiske mishpatim".

Den kasuistiske genre ("Gattung" som det jo hedder hos formhistorikeren Alt) er helt behersket af, hvad han kalder "den objektive *Wenn-Stil*".<sup>81)</sup> Den kasuistiske del af Pb er "vom Hause aus" (som han også ynder at sige) en selvstændig litterær udformning, der dog kun er bevaret som en torso.<sup>82)</sup> Dette sidste fremgår ikke alene af, at den to steder afbrydes af sætningsrækker af en ganske anden karakter (Ex 21,12.15-17 og Ex 21,23b-25), men afslører sig også ved dens abrupte afslutning Ex 21,16, hvor et nyt afsnit (om familieret) netop lige var påbegyndt.

Den syntaktiske konstruktion af de kasuistiske retssætninger beskriver Alt væsentligt sådan, som vi så det hos Jepsen: Overalt er retssætningens stil holdt i den neutrale og nøgterne 3.pers: 'Når en mand forbryder sig ved dette eller hint, så gælder denne eller hin sanktion.' En *forsætning*, indledet med konjunktionen *ki* skildrer det retstilfælde, hvorom sagen handler. Så kommer en eller flere påfølgende *forsætninger*, der indledes med *'im*, og anfører eventuelle lignende tilfælde, forbehold eller nærmere omstændigheder. - Og som afslutning står *eftersætningen* med retsfølgen (dommen), udtrykt med dobbeltkonstruktionen, inf.abs. + impf. Som et typisk eksempel anføres Ex 21,18f (om slagsmål mellem nogle mænd), hvor Alt opregner hele seks *forsætninger*, deraf fire angående hovedspørgsmålet og to om de nærmere omstændigheder, inden retsfølgen til sidst udvikles i den korte *eftersætning*. Ideen med denne opbygning er, at man i *forsætningerne* først må have den foreliggende retstvist afgrænset både imod lignende tilfælde og ved de nærmere omstændigheder, inden en afgørelse kan træffes - hvilket altså sker med *eftersætningen*. Med køligt og objektivt overblik tager kasuistikken højde for en broget variation af retskasus, som der må tages stilling til i dagliglivet mennesker imellem. Det er langt fra, at deres tilværelse på den måde bliver dækket ind. Dertil er retsbogen alt for kortfattet og fragmentarisk. Men vi kan vel forestille os, at den kasuistiske ret i en nok så omfattende udgave har fundet anvendelse over et desto bredere spektrum af dagliglivet i Palæstina, end Pb umiddelbart giver os indblik i. Hvad vi imidlertid kan konstatere er, at denne retsform er en typisk *præcedensret*: Retstilfælde, som givetvis virkelig har fundet sted og er blevet fulgt op med dertil passende sanktioner, er efterfølgende blevet beskrevet i overensstemmelse hermed for at kunne anvendes som mønster i en mangfoldighed af lignende sager.



Når formhistorikeren bliver spurgt om, hvor en sådan retsbehandling har haft sit "Sitz im Leben", er hans svar helt klart: i de kanaanæisk-israelitiske småbyers *portret*, hvor alle de frie, mandlige borgere med de ældste i spidsen havde sæde. Der er her tale om en *profanret*, idet den sakrale ret ligger helt uden for de kasuistiske bestemmelsers horisont.

De kasuistiske retssætninger er sammenfattende betegnet i overskriften (Ex 21,1) som *mispatîm*, hvilket udtryk da også efter Alt.s opfattelse kun omfatter denne del af Pb. De handler om forholdet mennesker imellem uden hensyn til nationalt tilhørsforhold. Det er derfor en retsgenre, som hverken har israeltisk eller kanaanæisk oprindelse. Dens forbilleder skal derimod søges i de langt ældre gammelorientalske retsbøger, som vi jo siden forrige århundredeskifte har fået et righoldigt kendskab til. De har både i stil og indhold tydeligvis tjent som mønster for den kasuistiske ret, som vi kender den fra de gammeltestamentlige retssamlinger og frem for alt fra Pb. At inspirationen her er kommet nordfra og ikke fx fra Egypten, må naturligvis tilskrives især de politiske forhold, men også handelsforbindelser i den tid, hvor Pb er blevet til. Den nærmeste parallel, vi kender, er CH, som er ca. 900 år ældre end Pb! Men fra kong Assurbanipals bibliotek i Babylon fra 7. årh. f.Kr. ved vi, at der blev værnet om de gamle retsbøger, så det er som tidligere nævnt meget tænkeligt, at afskrifter af disse har fundet vej til Palæstina, hvor de så - rimeligvis med den mundtlige overlevering som mellemlid - er blevet tilpasset de menneskelige livsbetingelser dér. På den måde må vi forestille os den gammelorientalske retslitteratur som forlæg for en væsentlig del af den retsbog, vi betegner som Pb.

Kan vi konstatere, at alle folkelig-nationale interesser ligger uden for den kasuistiske ret, som vi kender den fra Pb, så er fraværet af den for GT i øvrigt så afgørende religiøse bundethed vel endnu mere påfaldende. Når vi ind imellem de kasuistiske retssætninger, fx Ex 21,13b-14, pludselig kan støde på det bydende "Jeg", udtalt af Jahve selv som ophavsmanden til al ret, så er det hentet ind fra en helt anden tradition, nemlig fra folkets religiøs-kulturelle bagage af genuin israeltisk oprindelse. Det samme er tilfældet, når vi i de netop anførte vers eller i tilsvarende sammenhænge møder den direkte tiltale i 2. pers.: "du" eller "I". Også denne tiltaleform er ganske fremmed for den kasuistiske ret, men forekommer til gengæld som gennemgående grammatisk form i den øvrige del af Pb, nemlig de kategoriske (eller "apodiktiske") sætninger (Ex 22,17 - 23,9), de kultretslike afsnit (Ex 20,22-26; 23,10-19) og epilogen (Ex 23,20-33).

I den kasuistiske del af Pb tales der derimod nøgternt i 3. pers. om rettens parter, hvorimod vi ikke hører om Jahve og israeliternes forhold til ham. Kun få steder optræder det helt anderledes ubestemte religiøse begreb *ha'elohîm* Ex 21,13; 22, 7.8 (i v.8b dog uden artikel). Det kan vi i disse forbindelser bedst oversætte ved "guden" eller "guddommen" - idet vi her, som Alt fastslår, kan se helt bort fra muligheden af en sekundær "elohistisk redaktion", som kunne have fortrængt et oprindeligt Jahvenavn (hvilket man kender eksempler på flere steder i Salmernes Bog).<sup>83)</sup> Denne vage tale om "guden" er almindelig fx i CH - det var jo en praktisk metafor i omgivelser, hvor man havde en broget variation af guder, og hvor en retsbog, der skulle finde anvendelse inden for et

større område af lande og provinser, derfor var nødt til i religiøs henseende at forholde sig ret neutralt. Tilsvarende fandtes der i disse kulturområder også en for Israel ukendt distance mellem religion og ret.

Alt sammenfatter den kasuistiske rets særlige kendetegn under følgende tre hovedpunkter:

- 1) Gennem stilformen ("*Wenn-Stil*") adskiller den kasuistiske ret sig fra ægte israelitisk retstradition og røber sin forbindelse med de gammelorientalske retsbøger og dermed sin oprindelse i en fælles før-israelitisk retskultur.
- 2) Hvad indholdet angår, er den kasuistiske ret blevet *tilpasset de kulturelle forhold* i Palæstina, som Israel ved "Landnahme" og bosættelse efterhånden voxede ind i.
- 3) Der er tale om en retskultur af *profan karakter* med total mangel på folkelig og religiøs bundethed.

På disse præmisser drager Alt den konklusion, at den kasuistiske ret, som den forefindes i Pb, uden videre lader sig aflede af *kanaanæisk herkomst*. Alle foreliggende vidnesbyrd om "kanaanæerne" (traditionelt forstået som fællesbetegnelse for de folk, der boede i Palæstina før israeliternes bosættelse - og i videste omfang blev boende også derefter) levner for Alt ingen tvivl om, at der i denne urbefolkning hverken fandtes nationalt eller religiøst sammenhold.<sup>84)</sup> - I det mindste den sidste påstand er dog tvivlsom set i lyset af GT.s massive protest mod den kanaanæiske Ba'al- dyrkelse!

### B. "Den apodiktisk formulerede ret"

Den anden hovedkilde til Pb kalder Alt som bekendt den *apodiktiske ret*.<sup>85)</sup> Udtrykket "apodiktisk" kendes fra den aristoteliske logik, hvor det anvendes om en logisk dom, der er selvindlysende klar og dermed udelukker alle andre muligheder.<sup>86)</sup> Således forstået er udtrykket ganske træffende for de retssætninger, som det i Alts fremstilling skal dække.

Han opstiller herefter følgende fire kriterier som definition på, hvad han forstår ved de apodiktiske retssætninger:

- 1) Det er korte sætninger i *rytmisk-metrisk* form. - Som et typisk eksempel nævnes den første sætning af denne art i Pb, nemlig Ex 21,12. I oversættelsen, "Den, der slår en mand ihjel, skal lide døden," er rytmen gået tabt. Derimod er den bevaret fuldt intakt i den hebraiske text, som på dette sted er blevet forskånet for senere redaktionelle ændringer eller tilføjelser. I sin foreliggende oprindelighed er det en sætning på kun fem ord, som tilsammen udgør for- og eftersætning: retstilfældet præsenteres med forsætningen, der består af tre ord, konstrueret som et participialled; retsfølgen, dommen, fastsættes med de to sidste ord, nemlig et verbum i henholdsvis inf.abs.qal og impf.hof.: *makkeh 'îs wamet môt jûmat*  
Alt bemærker, at de fem ord bør udtales langsomt og med cæsur efter forsætningen.

- 2) Det er ubetingede, *kategoriske* sætninger. – Derfor er i det netop anførte eksempel den ufravigelige dom tydeligt understreget med den grammatiske konstruktion: inf.abs. + impf. Denne verbalkonstruktion går igen som retsfølge i langt de fleste apodiktiske retssætninger.
- 3) Det er sætninger, der optræder i *rækker*.
- 4) Det er sætninger, karakteriseret af, at alt i dem er, hvad Alt med et par af sine yndlingsudtryk kalder "*volksgebunden israelitisch*" og "*gottgebunden jahwistisch*"<sup>87)</sup>

Det tredje af disse fire punkter, altså det, der handler om de apodiktiske sætningsrækker, skal der hermed gøres nærmere rede for. - Den første række, som Alt nævner, findes i Pb og indledes med Ex 21,12 - efterfulgt af v.15.16.17. Fælles for sætningerne i denne række er, at de opregner en række forbrydelser, der er behæftet med dødsstraf. Efter retsfølgens ord kaldes den en *môt jûmat*-række. Der findes kun én række mere af samme type i Pb, nemlig (inden for dens anden hoveddel) Ex 22,18-19 - og her er den sidste sætning mht. formen defekt. Men det gælder i øvrigt begge de nævnte rækker, at de kun er bevaret som delvis defekte brudstykker af oprindelig længere rækker.

Foruden disse to korte *môt jûmat*-rækker inddrager Alt i sin undersøgelse flere sætninger fra hhv. Exodus og Leviticus, hvorved han rekonstruerer én lang række apodiktiske retssætninger, der alle præciserer retsfølgen med den karakteristiske formular: *môt jûmat* = "han skal ubetinget lide døden!" Formlen er givetvis en terminus technicus for dødsdommen i det gamle Israel. Denne såkaldte *môt jûmat*-række sammensættes af: Ex 21,12.15-17; 22,18-19; 31,14-15; Lev 20,2.9-16.27; 24,16-17; 27,29.

Uden for Pb påviser Alt to andre typer af apodiktiske sætningsrækker: Først Dt 27,15-26, den såkaldte '*arûr*-række (*'arûr*: ptc.pass. qal), hvor Jahves *forbandelse* træder i stedet for dødsstraffen, idet disse sætninger handler om forbrydelser, der ikke lader sig bevise (fx hemmelig tilbedelse af gudebilleder, ringeagt mod forældre, sodomi, incest - eller det at bøje den svages ret). – Dernæst Lev 18,7-17, den lange opremsning af *prohibitiver* vedr. kønslig omgang mellem medlemmer af samme storfamilie. Denne række, der almindeligvis betegnes som *cærwat*-rækken (efter hver sætnings første ord: *cærwat* = skam, blottelse - eller "blusel", som der stod i ældre oversættelser, mens der nu står "køn") adskiller sig ligesom '*arûr*-rækken fra de mere typiske retssætninger derved, at der ikke nævnes nogen retsfølge. Og dog betragter Alt disse prohibitiver som en form for primitiv ret. Også her er der tale om overtrædelser, som bliver begået i det dulgte. Til gengæld er forbudsstilen desto mere åbenbar, i hver enkelt sætning understreget med nægtelsen *lo'* + impf. 2.pers.sing., hvorved sætningen får den for apodiktisk stil karakteristiske kategoriske ubetingethed. Dog ikke derved alene; det apodiktiske særpræg består for Alt ikke så meget i det rent grammatiske forhold, men er i højere grad en formal bestemmelse,<sup>88)</sup> hvilket jo netop fremgår af de fire kriterier, han har opstillet. - Her i prohibitivrækken er forbrydelsens genstand, *cærwat* (cstr. af *cærwâ*) stillet i spidsen. Derpå følger den krænkede person, hvis blottelse sagen altså

handler om, og hvem forbrydelsen retter sig imod. Til sidst kommer prædikatet, det kategoriske prohibitiv. Karakteristisk for denne række er desuden den direkte tiltale, du-stilen. - Man kan spørge, om sådanne prohibitiver kan betegnes som egentlige retssætninger. Efter nogles mening har de som forbud snarere karakter af advarsler. Men hvor går grænsen mellem disse to kategorier?

I samme forbindelse vender Alt så tilbage til Pb og gør opmærksom på to prohibitivrækker dér (eller brudstykker af sådanne), nemlig hhv. Ex 23,1-3.6-9a (det såkaldte "dommerspejl")<sup>89)</sup> og Ex 22,17.20.27. I sidstnævnte række angår v.20 beskyttelse af forsvarsløse og v.27 ærefrygt for Gud og øvrigheden. - Prohibitivsætningen om troldkvinden, v.17, står formelt isoleret sammen med de to følgende sætninger, som hører til *môt jumat*-rækken, således at der her er dannet en lille kæde med tre sætninger, der har dødsstraf (eller band) som retsfølge.

Endelig nævner Alt som den sidste række *Dekalogen*, Ex 20,2-17; Dt 5,6-21.<sup>90)</sup> Her når man ganske vist først ind til den apodiktiske egenart, når man har befriet Dekalogens enkelte sætninger (der alle forudsættes oprindeligt formuleret som prohibitiver) fra de mange senere tilføjelser, navnlig i rækkens første halvdel, men også i dens sidste led.

Det er imidlertid vigtigt at forstå, at Alt kun vil betegne sætninger som hjemmehørende under kategorien apodiktisk ret, når alle de fire nævnte kendetegn samtidig er til stede - altså det rytmiske, det kategoriske, sammenkædningen i række og det israelitisk-jahvistiske grundpræg. Bent Mogensen nævner i sin afhandling, *Israelitiske leveregler og deres begrundelse*, flere af Alts kritikere (fx Wolfgang Richter, Hermann Schulz og John Bright), som er gået fejl af Alt derved, at de betegner en sætning som "apodiktisk", når bare den er udformet som et prohibitiv. De lader sig altså nøje med kun ét af de fire kriterier: det kategoriske.<sup>91)</sup>

Havde den *kasuistisk formulerede ret* sin funktion og plads i de kanaanæisk-israelitiske byers portret, hvor man tog stilling til alle slags retstvister i bondens og hans husstands hverdagslige lige fra banale erstatningssager til overlagt mord, så havde den *apodiktisk formulerede ret* iflg. Alt sit "Sitz im Leben" der, hvor den folkelige menighed af israeliter samledes om Jahvedyrkelsen, altså i helligdommen. Og mens den kasuistiske ret var en typisk profanret, så havde den apodiktiske lige så udpræget karakter af sakralret. Tydeligst gør dette sig vel gældende mht. forbandelseskataloget i Dt 27. Men Alt understreger, at det gælder alle rækker af apodiktiske retssætninger og prohibitiver, at de hører hjemme i den sakrale sfære og vedrører de hellige zoner i menneskelivet. Her er religion, etik og ret indbyrdes uadskilleligt forbundne under forpligtelsen over for Jahves hellige vilje. Overalt, hvor egentlig straf kom på tale, gjaldt derfor kun overtræderens totale udslettelse fra Jahves folk - enten i form af Jahves forbandelse eller ved den af ham befalede dødsstraf, der blev exekveret af den forsamlede "retsmenighed" ved stening.<sup>92)</sup> - Men der er en verden til forskel mellem dette retsforums exclusive, kategoriske og grusomme sanktionsform og portrettens meget varierende sagsbehandling, hvor retsfølgen først og fremmest gik ud på at udjævne nabo-tvister og skabe forlig mellem stridende parter, selv fx i volds- og drabssager. Her kom lovens strengeste straf kun yderst sjældent på tale.

I spørgsmålet om tidsfæstelse levner Alt ingen tvivl om, at den apodiktisk formulerede ret hører til det israelitiske nomadesamfunds oprindelige kulturelt-religiøse bagage og dermed havde sit udspring i folkets forhistorie - "in der Wüste", som han typisk udtrykker sig. Efter israelitternes indvandring og bosættelse i Kanaan, er denne ret så blevet konfronteret med den profane, kasuistiske ret, som på forhånd hørte til landets skik og brug, og som de derfor har overtaget - og i betragtelig grad omformet.<sup>93)</sup> Det er denne udvikling i retsopfattelsen, der så anskueligt afspejles i Pb.

### 1.2.1.7. Kritikken af Alt.

Alt har sat sig markante spor i den gammeltestamentlige forskning. Hans klare fremstilling af de to grundforskellige retsformer - som dog også var beskrevet af andre før ham - har i hovedtræk bevaret sin gyldighed for eftertiden. Men allerede få år senere satte *Mowinckel* dog - i en afhandling om Dekalogen - spørgsmålstegn ved Alts forståelse af, *hvad* man kan betegne som apodiktisk ret. De er begge enige i udgangspunktet, at den apodiktiske form er genuin israelitisk. Række-dannelsen betragtede Mowinckel derimod ikke som oprindelig. Den er ikke begyndelsen, men derimod slutfasen i en udvikling: "Mir will es aber scheinen, dass die Gleichförmigkeit, die straffe Uniformität, fast immer ein Resultat einer längeren Entwicklung und einer bewussten Kultivierung einer Gattung ist; die gesammte Kulturgeschichte scheint das zu zeigen; im Anfang ist die Mannigfaltigkeit; die Systematisierung ist das Endergebnis." Dermed anfægter han Alts tese om rækkefænomenet som et i sig selv vigtigt argument for den apodiktiske rets oprindelse i kulten. Om *môt jumat*-rækken i Ex 21,12.15-17 fremsætter Mowinckel i samme forbindelse den formodning, "dass schon die Hinzufügung der Strafdrohung eine Beeinflussung durch das 'kasuistische' Recht verrät," hvormed denne sætningsrække altså egentlig ikke forekommer som et fremmedlegeme i sin nuværende sammenhæng i Ex 21,12 ff.<sup>94)</sup>

En lignende kritik af Alt møder vi senere i *Gerstenberger*'s allerede nævnte afhandling fra 1965 om den "apodiktiske ret" (jfr. s.19, note 20). Han gør her opmærksom på, at de sætninger, Alt betegner som apodiktiske, indholdsmæssigt ikke udgør nogen homogen enhed: "Grosse Teile, vor allem die partizipialen Sätze und die Relativkonstruktionen, gehören eben auf der Seite der von Alt als kasuistisch bezeichneten Rechtssätze der Rechtsgemeinde im Tor..." Altså det samme synspunkt, som Mowinckel havde gjort gældende. Gerstenberger ser i disse retssætninger en tydelig trinvis udvikling lige fra 1) de primitive participialsætninger (som Ex 21,12.15ff), der - og her er han enig med Alt - bærer alle tegn på en nomadekultur og en dertil hørende retsproces, som endnu mangler det skriftlige hjælpemiddel - over 2) relativkonstruktionerne (indledet med *we'is 'asær* "enhver, som..."), der gennem en nærmere bestemmelse af subjektet præciserer retstilfældet (fx Lev 20,9-21) - og helt frem til 3) den vidt forgrenede struktur af konditionalsætninger, der vidner om ret differentierede livsvilkår i kulturlandet (jfr. fx Ex 21,2ff.7ff.28ff). Dette sidste trin i udviklingen af den kasuistiske ret udgør da også hovedbestanddelen af de hidtil fundne gammelorientalske retsbøger.

Imod Alt hævder Gerstenberger tillige, at det kategorisk autoritative ved en retssætning ikke er noget typisk kendetegn for den apodiktiske ret, men at snarere enhver retssætning - uanset sin formulering - er indrettet på eftertrykkeligt og kategorisk at fremsætte den med retsfølgen fastsatte sanktion.<sup>95)</sup>

Bortset fra det berettigede i Gerstenbergers syn på participialsætningerne som primitive kasuistiske retssætninger, så forekommer hans sidstnævnte påstand dog at være en fuldstændig udnivellering, der savner forståelse for Alts indlysende sondring mellem de typisk kasuistiske retssætninger med deres "wenn und aber" og de apodiktiske med deres umiskendelige kategoriske éntydighed. Det vigtigste anliggende i Alts "Ursprünge..." er netop sondringen mellem to retsbegreber, som helt fra deres oprindelse er grundforskellige, og som hver især trods alt har bevaret sin egenart, også efter at de er blevet sammenføjet i retssamlinger som Pb, HL og DtL. - Men forudsat at man anerkender Alts udgangsposition, altså selve sondringen mellem de to helt forskellige retsbegreber, så er der virkelig grund til at diskutere, med hvilken ret de enkelte afsnit, især i Pb, skal henregnes til det ene eller det andet af dem.

#### **I.2.1.8. Lovparagraffer og pædagogik. - Volker Wagners opgør med både det kasuistiske og det apodiktiske retsbegreb.**

Når denne for så vidt meget klare sondring nu anvendes på Pb og dermed bliver til en todeling af den, så må det imidlertid være berettiget at spørge: Hvorfor egentlig kun to dele? - Da Jepsen skrev sit geniale arbejde, har han sikkert kendt sin læremester Alts udgangsposition i det spørgsmål - og i hvert fald den tilsvarende (og dog anderledes) todeling hos Baentsch. Ikke desto mindre opererer Jepsen, som vi har set, med hele fire forskellige kilder til Pb - og giver dermed et betydelig mere nuanceret indtryk af dens oprindelse og baggrund.

Og selv forskere, som i princippet tilslutter sig Alts tese om de to kilder, kan forholde sig ganske kritisk både til hans præmisser og konklusion. Dette gælder således *Volker Wagner* med den kortfattede, men meget koncentrerede disputats om retssætninger i bunden form, forsvaret ved Karl-Marx Universitetet i Leipzig, 1968 (udgivet 1972).<sup>96)</sup> Den er et opgør med Alts afhandling fra 1934. Vi vil her først og fremmest beskæftige os med de dele af opgøret, der berører Pb.s tekster.

Med henvisning til Alts lange række af *môt jûmat*-sætninger (sammenstykket af forskellige kortere rækker i Exodus og Leviticus, jfr. I.2.1.6.B.) kan Wagner tilføje endnu et betydeligt antal, der formalt kan regnes med til samme kategori. Det drejer sig om følgende: Gen 26,11; Ex 19,12; Num 1, 51; 3,10.38; 15,32-36; 17,28; 18,7; Dt 21,18-22; 22,22; 24,7. - Han understreger dog, at de tilføjede steder både i form og indhold adskiller sig fra de *môt jûmat*-sætninger, der (som Alt viste) lader sig opstille som en ensartet række. En sådan ren *môt jûmat*-række finder Wagner begyndelsen til i Pb (Ex 21,12.15-17 og 22,18). Den suppleres i HL (især i Lev 20) og for en enkelt sætnings vedkommende i DtL. Den endelige *môt jûmat*-række opstiller Wagner herefter i flg. 10 "paragraffer", der altså dermed defineres som en egentlig lovcodex:<sup>97)</sup>

§ 1 (Ex 21,12 = Lev 24,17.21)	om mord / drab.
§ 2 (Ex 21,15)	overgreb mod forældre.
§ 3 (Ex 21,16 = Dt 24,7)	menneskerov.
§ 4 (Ex 21,17 = Lev 20,9)	forbandelse af forældre.
§ 5 (Lev 20,10)	sexuel omgang med en andens ægtefælle.
§ 6 (Lev 20,11)	sexuel omgang med en hustru til ens far.
§ 7 (Lev 20,12)	sexuel omgang med ens svigerdatter.
§ 8 (Lev 20,13)	homoseksuel omgang.
§ 9 (Lev 20,14)	sexuel omgang med en kvinde tillige med hendes mor.
§ 10 (Ex 22,18 = Lev 20,15)	sodomi.

Disse 10 såkaldte "paragraffer" lader sig ved forholdsvis enkel rekonstruktion tilbageføre til rækkens uforfalskede stil, som Wagner (ligesom Alt) viser, at Ex 21,12.15-17 har bevaret: et participialled indeholdende det faktuelle retskasus - og derpå retsfølgen udtrykt med *môt jûmat*. Tilsammen en sætningskonstruktion på fem ord. - Men hertil må vi bemærke, at det kun er disse formalia, der kan forsvare opstillingen af ovennævnte række. I virkeligheden må vi se den som en ren konstruktion. I den historiske virkelighed er der næppe megen sammenhæng mellem Pb.s gamle love (de fire første og den sidste sætning) på den ene side og HL.s (Præsteskriftets) formentlig langt yngre seksuallove på den anden. At Wagner kan finde paralleller til dem alle i de gammelorientalske love ændrer ikke den kendsgerning, at der både i tid og indhold er langt mellem Pb og HL (selv om den sidste også har optaget nogle sætninger fra den første). - For øvrigt går disse 10 "paragraffer" jo også helt på tværs af, hvad Alt har betegnet som hhv. kasuistiske og apodiktiske retssætninger - men det er måske netop tilsigtet. - Dertil kommer desuden, at opstillingen af præcis dette antal forekommer som en lidt anstrengt parallel til Dekalogen.

Det var som nævnt Alts opfattelse, at oprindeligt hørte kun den kasuistiske lov med dens stadigt differentierende "når og men" hjemme i retsprocessens konkrete virkelighed, hvorimod den apodiktiske ret kom udefra og talte ind i denne virkelighed. Den sidstnævnte retsform havde sin oprindelse i det israelitiske folks kultiske fællesskab.<sup>98)</sup> Det samme synspunkt gjorde Martin Noth gældende i sine kommentarer til *môt jûmat*-rækkerne både i Ex 21,12ff og Lev 20,9ff.<sup>99)</sup>

Stik imod denne opfattelse påviser Wagner ved sammenligning mellem den af ham selv sammenstillede *môt jûmat*-række og tilsvarende retssætninger i gammelorientalske love, især i CH, at alle de i *môt jûmat*-rækkens 10 "paragraffer" behandlede retstilfælde helt og holdent hører hjemme i de gammelorientalske retsbøgers repertoire. Dermed har han begrundet deres forensiske udgangspunkt – og ydermere styrket denne begrundelse med henvisning til det stereotyp gentagne udtryk *môt jûmat* som terminus technicus for dødsdommen.<sup>100)</sup>

Som omtalt hævdede Alt, at religion, etik og ret er indbyrdes uadskilleligt forbundne i participialsætningerne, der helt igennem forholder sig til Jahves ubetingede vilje, hvorfor overtræderne i de pågældende tilfælde også nødvendigvis må anses med lovens strengeste straf. Efter sammenligning med de gammelorientalske retssætninger kan Wagner afvise denne påstand med den modsatte: der er ikke antydning af religiøst tilhørsforhold i de 10 paragraffer. Den

stramme stil i de enkelte sætninger med de idelige gentagelser karakteriserer ikke rækken (eller rækkerne) som en liturgisk formular, men som en "Memorierform", siger han.<sup>101)</sup>

En lignende mnemoteknisk eller pædagogisk forståelse af række-fænomenet og den rytmiske stil findes hos flere andre forskere. *Ed. Nielsen* forklarer således Dekalogens 10-tal som "det særligt hensigtsmæssige tal ud fra pædagogisk synspunkt, tallet at tælle fingre efter." <sup>102)</sup> Og *Georg Fohrer* har i sin afhandling fra 1965 om "den såkaldt apodiktisk formulerede ret og Dekalogen" forklaret forbuds- og påbudsrækker i apodiktisk formulering i lyset af den gamle orientalske halvnomadiske og analfabetiske kultur, der netop i dannelsen af sådanne rækker med 10 eller 12 led fandt et brugbart middel til praktisk indlæring. "Daher wird die Zehnzahl als von der Summe der Finger genommeene runde Zahl gern zur Bezeichnung von "vielmals" verwendet: Gen. 31,7; Lev. 26,26; Num. 14,22; Hi 19,3. Aus dem (halb)nomadischen Lebensbereich ist die Reihenform in den Gebrauch im Kulturland übergegangen." Det er også værd at bemærke Fohrers tese i samme forbindelse: at den apodiktiske stil - 'dette skal du gøre!' eller 'hint må du ikke gøre!' - er lige så gammel som det første af mennesker udtalte påbud eller forbud og dermed hører til urformerne i det menneskelige talesprog, hvorfor det er meningsløst at søge efter et fælles historisk udgangspunkt for de apodiktiske enkeltsætninger, der forekommer i de forskellige gammelorientalske litterære kilder.<sup>103)</sup> - Og dog må man også over for denne selvfølgeligt tese indvende, at den - i lighed med flere af de førnævnte kritiske holdninger til Alt - kun iagttager ét af de fire kriterier, som iflg. Alt samtidigt måtte være til stede, for at en retssætning kunne betegnes som "apodiktisk formuleret."

Fohrer nøjes med at hæfte sig ved et enkelt af disse kriterier, nemlig det kategoriske. Ganske vist har han umiddelbart forinden forholdt sig også til rækkefænomenet, men med den udtrykkelige bemærkning, at der må skelnes grundlæggende mellem den apodiktiske *stil*, hvormed såvel enkeltsætninger som sætningsrækker kan være udformet, og apodiktiske sætningsrækker, bestående af flere ligeartet opbyggede sætninger.

En lignende indvending kan derimod ikke gøres gældende over for *Wagner*, når denne hævder, at *môt jûmat*-rækkerne savner alt, hvad man med rette kan kalde israelitisk egenart, og at de tværtimod er førisraelitiske, dvs. en del af Israels nomadiske eller halvnomadiske kulturarv.<sup>104)</sup>

Mht. *'arûr*-rækken, der jo i sin kontekst i Dt 27 fremstår som en liturgisk tekst for respondende kor, hævder *Wagner* - igen med henvisning til en gammelorientalsk parallel - at der også her i virkeligheden foreligger en profan retstext, der først sekundært kan have fundet rituel anvendelse. Forbandelse i stedet for dødsstraf udelukker efter hans opfattelse ikke den forensiske baggrund: "Während in der einen Sippe solche die Gemeinschaft zerstörenden oder wenigstens gefährdenden Vergehen mit dem Tode bestraft worden sind, wurde der Verbrecher aus einer anderen ausgestossen, was in der Wüste praktisch wohl auf das gleiche hinausgekommen sein dürfte."<sup>105)</sup> - Det er tankevækkende at møde en så forholdsvis nutidig forsker, som på den ene side uden betænkning kan tale om senere (deuteronomistisk?) forvandling af en text som Dt 27,12-26 fra den rent retslige



til den liturgiske kategori, - og dog på den anden side i bedste konservative tradition ved så god besked med, hvordan rettergangen har været praktiseret i både denne og hin israelitiske stamme "in der Wüste!" - Også *arûr*-rækken opstiller Wagner for øvrigt i en række "paragraffer", endda igen 10 - uagtet der er 12 forbandelser. - Måske er det dog, netop for denne ene rækkes vedkommende vanskeligt at komme uden om den liturgiske *oprindelse*. Det var da også meget betegnende især af denne rækkes kontekst, *Alt* udledte alle de apodiktiske rækkes kultiske "Sitz im Leben". Den var for ham "das Kernstück eines sakralen Akts von nationalem Ausmass." <sup>106)</sup>

En anden af de rækker, som *Alt* opererede med i sin undersøgelse, og som indgår i *Pb.s* materiale, er den såkaldte *talionslov* Ex 21,23-25. Den er derfor naturligvis også repræsenteret i *Wagners* afhandling, endda som dens første kapitel. Men da denne lov vil blive udførligt behandlet senere i nærværende arbejde (jfr. II.5.3.; II.5.3.1-4.), skal det i den nuværende forbindelse blot noteres, at *Wagner* også for talionslovens vedkommende tager afstand fra *Alts* kultiske tolkning - og gør det med grunde, der vanskeligt lader sig gendrive. *Wagner* bygger her igen på de nære forbindelser til gammelorientalsk ret.<sup>107)</sup>

Således når *Wagner* frem til den opfattelse, at første hoveddel af *Pb*, Ex 21,2 - 22,16 er en samlet helhed, der fremgår af "ein deutlich erkennbares und logisch nachvollziehbares Anordnungsprinzip," men at det vel at mærke kun er denne del, der kan betegnes som en selvstændig retsbog. Herom bruger han ligefrem udtrykket "Kodex". Jfr. i øvrigt *Jepsen*, der havde det samme syn på første del af *Pb*, som han simpelthen inddelte i "paragraffer" (jfr. I.2.1.2.). - Resten af *Pb* betegner *Wagner* derimod som "Vorschriften aus den verschiedensten Lebensbereichen..., wobei der pädagogische Ton unüberhörbar ist." Ja, han kan i den forbindelse ligefrem til forskel fra "Gattung Rechtssatz" tale om en "Gattung Unterweisung." At karakterisere enkeltsætninger i hele denne afdeling, i særdeleshed da dem, der er stileret i direkte tiltale (sing. eller plur.) som *retssætninger*, betragter han som en misforståelse og mener i det hele taget, at begrebet "apodiktisk ret" i denne sammenhæng er utilstedeligt.<sup>108)</sup>

Sammenfattende erklærer *Wagner*, at der såvel i den gammelorientalske retslitteratur som i den "kanoniske litteratur" (her vel forstået som retslitteratur) i *GT* kun er een stilart ("Gattung"), der kan betegnes med ordet *retssætning*, og han må derfor tage afstand fra den af *Alt* indførte skelnen mellem "kasuistisk ret" og "apodiktisk ret". Især det sidste begreb ser han helst helt afskaffet.<sup>109)</sup> Såvel talionsloven som *môt jumat*-rækken såvel som også *'arûr*-rækken (i *Dt* 27) har i deres ældste udformning udpræget profan karakter og viser i forhold til *GT.s* i øvrigt gennemsakrale konception tilbage på retten som et selvstændigt livsområde i det gamle Israel - ligesom det var tilfældet i den gamle Orient i det hele taget. Og i lighed med den ældre formhistories navnkundige repræsentanter går som sagt også formhistorikeren *Wagner* ud fra, at disse tekster er blevet til i den nomadiske epoke af Israels historie - "in der Wüste!".

### I.2.1.9. Kildernes indbyrdes forhold - konfrontation eller integration?

Wagners afhandling er jo langt fra det første, ej heller det sidste opgør med Alt; men det er måske nok et af de mest præcise og velgennemførte. I sin "antikultiske" tolkning af sætningsrækkerne er han dog nok gået for vidt - især når han i stedet for næsten hver række, som Alt tolker kultisk, opstiller en række på 10 lovparagraffer til brug i retten. Jeg mener som sagt heller ikke, man kan betegne Pb - ikke engang dens første del - som en lovcodex. Det er en retssamling - og det er jo noget andet. Det samme gælder i øvrigt også CH og de andre gammelorientalske samlinger af tilsvarende art. Som før forklaret (jfr. I.1.) forstås de bedst som præcedenssamlinger tiltænkt som vejledning for rettens håndhævere. Deres enkelte sætninger har næppe været anvendt på samme måde som paragrafferne i en moderne straffelov, nemlig som umiddelbart grundlag for konkrete domsafgørelser. – En sådan anvendelse har i givet fald kun været undtagelsen fra reglen.

Wagner har næppe heller ret i, at en sætning, formet i direkte tiltale, fx som forbud eller påbud, ikke kan være en retssætning. Det kan den - eller den kan i det mindste indgå som nærmere forklaring i en retssætning, altså som en integrerende del af dennes endelige udformning. Dette har vi et fint eksempel på i Ex 21, v.13 og 14 i forhold til v.12. - Ex 21,12 er den gamle, helt udifferentierede lov om mord, indeholdende den dermed forbundne retsfølge: dødsstraf. - Så kommer i v.13 undtagelsen, hvor der er tale om uagtsomt manddrab, og den retsfølge, som dermed træder i kraft, nemlig retsbeskyttelse af gerningsmanden (asylbestemmelsen). Denne retsfølge er formuleret i direkte tale af et jeg til et du. Og ingen skal være i tvivl om, at her er den talende ikke den anonyme "fællesorientalske" guddom (fra v.13b), "guden" - eller tilfældet(?), der lod ulykken ske ved et menneskes hånd. Nej, dette "Jeg" i v.13c er ingen anden end Jahve selv, der henvender sig direkte til rettens håndhævere (jfr. II.4.1.3.). Og de ord kunne vel tænkes udtalt fx i portretten, på Jahves vegne, af et menneske, nemlig den lokale præst, der naturligt hørte med i kredsen af frie mænd, som havde sæde dér. - V.14 afrunder sammenhængen ved at vende tilbage til udgangspunktet i v.12, nemlig for at udtrykke, hvordan man skal forholde sig, ifald sagen handler om snigmord eller anden form for overlagt manddrab. Jahve-ordet v.14 henvender sig igen til rettens håndhævere - som kollektiv, derfor tiltaleformen i 2. pers.sg.

Der viser sig således noget meget spændende ved Pb., nemlig i selve dens komposition, som det følgende afsnit vil handle om. Det netop nævnte eksempel er nemlig blot et af flere, der viser, hvordan den anden del af Pb - den etisk-religiøse del - kommer til at øve en meget betydningsfuld indflydelse på den første, kasuistiske del. - Det omvendte, altså at den kasuistiske del på sin side påvirker den etisk-religiøse, gør sig også gældende, blot i mindre omfang.

Når *Alt* i indledningen til "Die Ursprünge..." siger om Pb, at her står bestanddele af forskellig herkomst "hart auf hart nebeneinander" <sup>110)</sup> og med dette udsagn henviser til Jepsen, og igen i afhandlingens konklusion beskriver det voldsomme kultursammenstød, der sker på palæstinensisk grund, når "der Rechtswille Israels", dvs. den "apodiktische Gattung", konfronteres med Kanaans forlængst udformede retskultur, nemlig den "kasuistische Gattung", så vil jeg vove den antitese, at

der her snarere er tale om en frugtbar integration mellem to vidt forskellige kulturer. I dette møde kommer de nemlig - uden hver især at miste deres egenart - til gensidigt at bestemme og berige hinanden. I nogen grad afstemmes de i forhold til hinanden, hvorved der afspejles en meget spændende udvikling i retsopfattelsen. - Som tidligere omtalt har netop Jepsen på fremragende vis dokumenteret dette kulturmøde.

Alt er da også selv inde på den samme tanke, når han som kommentar til Ex 21,12-14 skriver, at når begge retsformer trods deres indbyrdes uoverensstemmelser skulle forenes, så var dette kun muligt på kompromisdannelsens vej; hver af dem måtte give afkald på en del af sin gyldighed, for at der kunne blive en, omend begrænset, plads til den anden. - Men i afhandlingens konklusion understreger han desto kraftigere sin overbevisning om, at der på ingen måde kunne være tale om en fredelig udligning mellem den apodiktiske rets "ubrudte aggressive kraft" og den kasuistiske rets rolige, neutralt regulerende praxis.<sup>111)</sup>

Og således er der just også i undersøgelsens konklusion en vigtig divergens mellem Alt og Jepsen, eftersom *Jepsen* i slutningen af sin afhandling anderledes visionært taler om Pb som et forsøg på *formidling* mellem Israel og palæstinenserne.<sup>112)</sup>

Sammenfattende må vi med de fleste af dem, der har behandlet emnet, konstatere, at Pb.s struktur beherskes af to hoveddele. De benævnes forskelligt af forskerne; men stort set er selve opdelingen den samme, som vi fandt hos en af de tidligste, nemlig *Baentsch* med hans skelnen mellem hhv. *mispatîm*- og *d<sup>e</sup>barîmdelen*. Meget taler desuden for, at han har ret i, at det faktisk er disse to dele, der - vel at mærke i den omvendte rækkefølge - refereres til i Ex 24,3 (jfr. I.2.1.1.). - Ganske vist er der i øvrigt klart belæg for, at "*hadd<sup>e</sup>barîm*" bruges som fast betegnelse for Dekalogen, jfr. Ex 20,1 (hvor der tilmed bruges et lignende omfattende udtryk som i 24,3); endvidere Ex 34,1; 34,27 (to gange); 34,28: "pagtens *d<sup>e</sup>barîm*" og "de ti *d<sup>e</sup>ba-rîm*"; det sidstnævnte udtryk går igen i Dt 4,13; 10,4. - For så vidt kunne der naturligvis være grund til den formodning, at det så også må være Dekalogen (Ex 20,2-17), der sigtes til med Ex 24,3: '*et kâl-dibrê Jhwh*, - og at det umiddelbart påfølgende: *w<sup>e</sup>'et kâl hammispatîm* senere er blevet indskudt som henvisning til Pb, da denne blev indføjet i Sinajperikopen på sin nuværende plads lige efter Dekalogen. - Ikke desto er der efter min opfattelse bedre grund til med *Baentsch* at se disse to *sideordnede* udtryk i Ex 24,3 - med deres gentagne og opsummerende *kâl* - som udtryk for een samling af betydeligt større omfang end Dekalogen, nemlig de mange anvisninger og retssætninger, der tilsammen udgør Pb. - Endelig er det igen værd at minde om, at *Baentsch* afviste en forbindelse mellem Ex 24,3 og Dekalogen ved at henvise til Sinaj-fortællingens kontekst (jfr. I.2.1.1., især note (I) 59).

Jeg kan også følge *Baentsch* i synet på den første hoveddel (Ex 21,2 - 22,16) som en ubrudt helhed, idet jeg med *Wagner* (og imod *Alt*) antager, at både *môt jumat*-rækken (Ex 21,12ff) og talionsloven (Ex 21,23b-25) - i lighed med de øvrige retssætninger i hele den kasuistiske del - har forbindelser tilbage til gammelorientalsk retslitteratur - uden at man derfor med *Wagner* behøver at

tale om direkte parallelisme. - Den anden hoveddel er til gengæld brudt i stykker, især ved alterlovens placering som indledning til Pb, men også, som vi har set, ved direkte indskud i de kasuistiske sætninger. Denne opsplittning er ingenlunde tilfældig, men hænger som nævnt nøje sammen med den tilsigtede integration af anden hoveddel i den første - og omvendt.

Fra spørgsmålet om den rent strukturelle opbygning har vi hermed bevæget os frem til den endelige komposition, som vi nu kender under navnet "Pagtsbogen". Herved skal vægten ikke så meget lægges på de varierende stilarter og strukturer, der præger dens enkelte afsnit, men desto mere på samspillet mellem de forskellige elementer, der tilsammen udgør Pb.

### **I.3 Pagtsbogens komposition**

Ved en flygtig gennemlæsning af Pb vil de fleste sikkert få et temmelig kaotisk indtryk af dens mange retssætninger, forskrifter og formaninger af forskellig art. Det skyldes bl.a., at de er sammenstykket efter helt andre retningslinjer end retsbøger og lovsamlinger af nyere dato. I Pb er der fx gjort flittig brug af stikordsforbindelser, som naturligvis ikke kan tilgodeses i en oversættelse. Dertil kommer de mange "redaktionelle" bearbejdelser, som dette gamle dokument har været genstand for - en proces, der formentlig har strakt sig over flere hundrede år, før det antagelig i den senere del af kongetiden, altså forud for Nordrigets undergang (722 f.Kr.), forelå nærmest i den skikkelse, som vi kender - dog med undtagelse af epilogen (Ex 23,20-33), der givetvis er af senere herkomst (jfr. IV. og IV.1.).

Så langt fra at de nævnte bearbejdelser skulle have ødelagt det indtryk af orden og overblik, som man må forvente af en retsbog, er det snarere takket være dem, at en systematisk tilrettelægning af stoffet er blevet tilvejebragt. Ved et nærmere studium vil vi da også konstatere, at såvel de egentlige retssætninger som de religiøse og etiske forskrifter er ordnet efter en vel gennemtænkt komposition. Den væsentligste opgave i så henseende har været en sammenføjning af de to hoveddele, den kasuistiske (Ex 21,2 - 22,19), som jo især er præget af gammelorientalsk retskultur, og den religiøs-etiske (Ex 20,22-26 og 22,20 - 23,19), som derimod må karakteriseres som genuin israelitisk. Til det sidstnævnte materiale hører også den senere tilføjede epilog (Ex 23,20-33).

*Jörn Halbe* har i sin disputats fra 1973, *Das Privilegrecht Jahwes* (udgivet 1975)<sup>113</sup>, undersøgt Pb på baggrund af Ex 34 (hvor v.17-26 undertiden er blevet kaldt den "kultiske dekalog"). Halbes afhandling har perikopen Ex 34,10-26 som hovedemne. Denne text, som han kalder "die Bundesworte", er angiveligt i sin oprindelige udformning, endnu i Israels førststatslige tid, blevet skriftligt affattet med henblik på mundtligt foredrag i gudstjenstlig sammenhæng. De såkaldte pagtsord, som han også kalder et "privilegieretsligt korpus"<sup>114</sup>, opfatter han som udtryk for det pagtsforhold, der har sin baggrund i Jahves erklærede vilje til at "frikæmpe land til Israel." Der er således her iflg. Halbe i høj grad tale om en grundtext for Israel, et dokument, der formulerer selve konstitutionen for Jahves pagt med sit folk.<sup>115</sup>

Væsentlige dele af Pb, nemlig alterloven (Ex 20,24-26) samt afsnittene 22,27-29; 23,10-12; 23,14-19, ser Halbe som en videreudvikling af Ex 34,18-26 <sup>116)</sup>, og han argumenterer tillige for, at Ex 34,10-16 har dannet forlæg for Pb.s epilog (Ex 23,20-33).<sup>117)</sup>

På sin vis bygger Halbe videre på den tese, der i sin tid blev fremsat af *Wellhausen* og siden fulgt op af hans elever, nemlig at Ex 34 indeholder den ældste jahvistiske dekalog, hvoraf Ex 23 så skulle være en videreudvikling (jfr. kap. IV).<sup>118)</sup> - Allerede *Jepsen* stillede sig dog meget skeptisk til denne teori, idet han regnede med den mulighed, at Ex 34 hører en senere tid til og for så vidt omvendt kunne være afhængig af Ex 23. Også *Alt* regnede Ex 34 for et sent produkt.<sup>119)</sup>

De afsnit af Pb, der angiveligt har baggrund i Ex 34,18-26, betegner *Halbe* som "Ausbaustufe I", hvormed han vil tilkendegive, at de privilegieretslige elementer er grundstammen i Pb. Hertil kommer så "Ausbaustufe II", nemlig hele den kasuistiske del, Ex 21,2 - 22,19, der jo i hovedsagen udgør et ganske andet materiale end det privilegieretslige. Men det er betegnende for Pb.s opbygning, at da det kasuistiske kompleks, altså "Ausbaustufe II", blev indføjet i "Ausbaustufe I", så blev det dermed indrammet af de privilegieretslige afsnit med alterloven på den ene side og de etiske forskrifter, reglerne om tiendeafgift og førstegrødeoffer samt sabbats- og festlovene på den anden side. Men ikke alene som *ramme* om de kasuistiske retssætninger markerer privilegieretten sin primære betydning for det samlede hele. Den gør sig også gældende som korrektiv og supplerende retsnorm *inden for* den kasuistiske del, tydeligst i Ex 21,13-14 og 22,19.<sup>120)</sup>

Det sidstnævnte vers, Ex 22,19, af Halbe fremhævet som "eine echte privilegrechtliche Bestimmung",<sup>121)</sup> bliver i hans fremstilling den midteraxe, hvorom hele Pb.s komposition er dannet: På den ene side (set fra midteraxen) står "Mischpatim II" (21,12 - 22,19) og "Mischpatim I" (21,1-11) samt billedforbud og alterlov (20,22-26). På den anden side (ligeledes set fra midten) "Sammlung *ger*" (22,20 - 23,9), dvs. de etiske og religiøse anvisninger med fremmedloven (22,20 og 23,9) som ramme, samt sabbatsbuddet (23,10-12) og festkalenderen (23,13-19). Således er der tale om en komposition med 3 blokke på hver side af det privilegieretslige hovedudsagn, 22,19.<sup>122)</sup>

Med sit udgangspunkt i "privilegieretten" har Halbe ydet et interessant bidrag til forståelsen af Pb. Herefter har Ex 34,10-26 altså dannet forlæg for grundstammen i retsbogen, dvs. såvel for alterloven (Ex 20,22-26), som for den religiøs-etiske hoveddel (22,20 - 23,19) og epilogen (23,20-33), således at disse afsnit har fået det tilsigtede formål at danne den definerende ramme omkring hele den kasuistiske del (21,2 - 22,19). Denne vigtige (første) halvdel af Pb er iflg. Halbe en komposition, som "als Ganzes von Anfang an zur Aufnahme in das Privilegrecht des Bundesbuches vorgesehen war."<sup>123)</sup> Retzbogens udviklingshistorie er altså kort sagt kendetegnet af, at den religiøse ret har indoptaget og omsluttet den profane. - Perspektivet er vel lidt anderledes hos *Schwienhorst-S.*, der jo bygger hele sit projekt på den opfattelse, at der under den lange redaktionsproces, som Pb har gennemgået, er foretaget en "teologisering" af det oprindelige kasuistiske materiale, hvorved der er sket en væsentlig vægtforskydning fra profanret til religiøs ret (eller "Gottesrecht", som det hedder i *Schwienhorst-S.*s terminologi). Se nærmere herom I.3.1. s. 53f.

Et af de problematiske punkter i *Halbes* fremstilling er den centrale betydning, han tillægger udsagnet Ex 22,19. For selv om dette udsagn er nok så tungtvejende, ser jeg dog ingen berettigelse i at gøre det til selve omdrejningspunktet i Pb.s komposition. Verset hører nemlig naturligt med til de to foregående. Om *Alt* så havde ret i, at disse tre vers (22,17-19) oprindeligt har udgjort en del af en længere række *môt-jumatsætninger*, omhandlende personer, der bør afskyes ("die zu scheuenden Personen")<sup>124</sup>, det er et helt andet spørgsmål; den påstand kan næppe anses for mere end en hypotese. I det mindste kan vi dog konstatere, at disse tre vers hver især er participiale retssætninger med dødsstraffen som sanktion, og at de for så vidt udgør en klart sammenhængende lille sætningskæde.<sup>125</sup> - Og vil man alligevel med *Halbe* tage 22,19 ud af denne tydelige sammenhæng, så er der egentlig ingen grund til at vægte dette vers anderledes end de ligeledes markante udsagn 22,30 og 23,13, der ganske vist iflg. ham har en anden funktion, nemlig som såkaldte "Wendepunkt-Sätze". Hvormed han i øvrigt mener, at de hverken skal ses som slutsætninger på et foregående afsnit eller som begyndelsen på et nyt, men at de på én gang er bagud- og fremadrettede.<sup>126</sup>

Når vi imidlertid sætter spørgsmålstegn ved Ex 22,19 forstået som hele kompositionens omdrejningspunkt, anfægtes dermed også det, som i *Halbes* fremstilling af Pb er selve hovedsagen for ham, nemlig at hele samlingen til syvende og sidst fremstår som "privilegeret". Dermed er den vigtige første halvdel (21,1 - 22,18) jo kun blevet af rent sekundær betydning i helheden. Og således respekterer han ikke Pb.s karakter af en brugbar retsbog - til vejledning for rettens håndhævere.

Perikopen Ex 34,10-26 vurderes i øvrigt meget forskelligt inden for forskningen. Fx kalder *Alt* den "ein sekundäres Mischgebilde", ved hvis opbygning "priesterlich formulierte Bestimmungen" har været stærkt medvirkende (jfr. note (I) 119). Han kan således på ingen måde se den som forudsætning for Pb.

*Crüsemann* fremhæver dog *Halbes* arbejde som det første, hvor Pb virkelig er blevet forstået som en kompositorisk enhed, og hævder, at den struktur, som *Halbe* har påvist, er så éntydig og overbevisende, at den må være udgangspunkt for al fremtidig analyse af denne retsbog.<sup>127</sup> I tilslutning hertil - og dog ganske anderledes - bygger *Crüsemann* sin egen fremstilling af Pb på en tokilde-hypotese. De to ældre kilder, han opererer med, er for det første *Ex 34,10-26* ("*Alleinverehrung Jahwes*"), der i det væsentlige er forlæg for den religiøs-etiske del af Pb (incl. epilogen); - dernæst "*Mischpatim-Quelle*", som er grundlaget for den kasuistiske del, altså *Ex 21,2 - 22,19*.<sup>128</sup> Den sidstnævnte kilde kalder han "der Jerusalemer Kodex", altså retsbogen (lovsamlingen?) for den øverste domstol med sæde i Jerusalem: "Die Mischpatim sind der Rechtskodex des Jerusalemer Gerichtshofes... Die exakte juristische Sprache und die gedankliche Durchformung der Mischpatim kann nur auf einen ausgebildeten Juristenstand zurückgehen." *Crüsemann* antager, at denne domstol, som er nævnt i Dt 17 og 2.Kr 19, har eksisteret i tiden fra Josafats regering (873 - 849),<sup>129</sup> og han anser *Mishpatim* tillige med de formuleringer, som Pb har overtaget fra Ex 34, for Israels ældste os bekendte retssamling.<sup>130</sup>

Selvfølgelig har Crüsemann ret i, at der er to grundforskellige kilder til Pb. Desuden er det muligt - omend meget usikkert - at Ex 34 er den ene. Men det er efter min opfattelse ikke sandsynligt, at den anden, "Mishpatim-kilden", stammer fra den øverste domstol i Jerusalem. Om en instans af det format overhovedet fandtes, og om den i så fald er blevet respekteret i Nordriget i det 10. - 9. årh. eller på Josafats tid er tvivlsomt. Derimod er der desto mere grund til at formode, at den kasuistiske del af Pb med forbilledet i gammelorientalsk ret er tillempet de kulturelle og sociale forhold, som har præget Nordriget i den tidlige kongetid. Vi kan udmærket forestille os den første hoveddel af Pb (Ex 21,2 - 22,19) som en retssamling, der oprindeligt har fungeret med hjemsted i dette miljø. (Herom nærmere i det flg. afsnit: I.3.1).

*Otto* har i sin gammeltestamentlige etik (1994) opstillet et skema over Pb.s komposition i lighed med Halbes - uden dog som denne at gøre Ex 22,19 til centrum. Men også *Otto* ser den såkaldte "privilegieret" som den bestemmende ramme om retssætningerne. Efter indledningen med alterloven følger slaveloven (Ex 21,2-11), der betegnes som exponent for "das soziale Privilegrecht Gottes", som *Otto* også finder udtrykt i loven om brakår og hviledag (23,10-12), idet det sidstnævnte afsnit dog især betragtes som "Aussonderungsgebote für JHWH." Disse to privilegieretsafsnit indrammer hhv. afsnittene om "Rechtsordnung" (21,12 - 22,29) og "Gerichtsordnung" (23,1-8). Det sidstnævnte afsnit har "Gebot der Feindesliebe" som centrum. - Udtrykket "Gerichtsordnung" må vel svare til det danske "retsplejeordning".<sup>131)</sup>

Selve begrebet "Privilegrecht" er oprindeligt formuleret af *F. Horst*, der i sin afhandling fra 1930, *Das Privilegrecht Jahwes. Rechtsgeschichtliche Untersuchungen zum Deuteronomium*, har anvendt det i forskningen af den israelitiske retshistorie.<sup>132)</sup> Udtrykket er således fra begyndelsen anvendt eksklusivt om Jahves egen første ret, og det er da også netop sådan, Halbe har brugt det. Med *Ottos* formulering har det fået en social-etisk drejning - og dermed i hvert fald en anden betydning, end *Horst* og *Halbe* har lagt i det. I *Ottos* social-etiske skopus betegner det både Jahves krav på mennesket som socialt ansvarlig person og i særdeleshed den ret, som Jahve kræver for de fattige i folket. For så vidt som man i det hele taget vil bruge udtrykket "privilegieretten", er *Ottos* forståelse deraf den mest relevante i Pb.s sammenhæng.

Selv om *Schwienhorst-S.s* disputats, jfr. dens titel, har Pb i dens almindeligt antagne omfang (Ex 20,22 - 23,33) som emne, ser han ikke desto mindre i sin "strukturanalyse" Pb i en stærkt udvidet udgave - faktisk omfattende hele Sinaj-perikopen! Herefter bliver Ex 19,3-8 til Pb.s prolog, hvorpå følger (også som dele af Pb) teofanien (19,9ff) og Dekalogen (20,1 ff). Og der, hvor man altså almindeligvis regner med Pb.s begyndelse kommer "Redeeinleitung" og "Redeauftrag" (20,22a), medens 20,22b er en "Hinweis auf ergangene Rede", nemlig en reference til Dekalogen. Sammen med 20,22 udgør billedforbuddet og alterloven (20,23-26) en blok, som både i sin opbygning og via stikord er forbundet med den afsluttende blok (23,13-19), der udgøres af "Hinweis auf ergangene Rede" (nemlig alle de forudgående retssætninger og anvisninger) samt forbuddet mod fremmed gudsyndelse og til sidst festkalenderen.

Disse to blokke danner en ramme om to andre blokke, der igen er indbyrdes forbundne, nu af 6-7 motivet, nemlig slaveloven (21,2-11) samt brakårs- og hviledagsbuddet (23,10-12). - Inderst i skemaet står de to store blokke med hhv. retssætningerne (21,12 - 22,16) og de sociale / religiøse bud (22,17 - 23,9). Disse to centrale blokke er bundet sammen derved, at de begge begynder med en lille samling "todeswürdige Verbrechen" (hhv. 21,12-17 og 22,17-19).

Efter disse 6 parvis forbundne blokke (3 på hver side af midten) følger Pb.s epilog (23,20-33) - og så endelig som afslutningen den såkaldte "Bundesschluss" (24,3-8), der altså afrunder pagten - hvormed det "Redeauftrag", der fremgik af 20,22a, bringes til udførelse.<sup>133)</sup>

Schwienhorst-S. vil naturligvis ikke påstå, at Pb som sådan spænder over hele hele Sinajperikopen, selv om hans skematiske oversigt må give dette indtryk. - Men bortset derfra kan jeg ikke se nogen berettigelse i at rykke de to små participiale sætningsrækker om "todeswürdige Verbrechen" (Ex 21,12-17 og 22,17-19) ud af deres sammenhæng som ramme ved at gøre dem til begyndelsen på hver sit afsnit (hhv. 21,18 - 22,16 og 22,20 - 23,9). - De to sætningsrækker med dødsstraf danner ret beset, både ved deres fælles grammatiske form og ved den ensartede retsfølge, hhv. begyndelsen og afslutningen på ét og samme afsnit, nemlig hele den strafferetslige perikope, 21,12 - 22,19.

I den følgende oversigt (s.46) har jeg forsøgt at give mit eget bud på Pb.s komposition. Med rammerne i venstre side markeres de tematiske og litterære (stikordsmæssige!) sammenhænge, der binder teksterne sammen. I den yderste ramme er der ud over den tematiske forbindelse mellem alterlov og festlove også tydelige stikordsforbindelser: *zbh* (*mizbeah*) i 20,24-26 og 23,18; samt *zkr* hif. i 20,24b og 23,13b. Rammen, der forbinder 21,12-17 med 22,17-19 har *môt jumat* som stikord. I det lange afsnit om erstatningsret (21,33 - 22,14) er pielformerne af *slm* det gennemgående stikord. Den ramme, der knytter forbindelsen fra 22,20 til 23,9, signaleres i disse to vers af det hebraiske *ger*.

Medens denne rammemarkering principielt angiver teksternes disposition ud fra en *teologisk* synsvinkel, finder man i skemaets højre side en tilsvarende opdeling af stoffet set i et *retsligt* perspektiv. Her står det store strafferetslige afsnit i midten, på hver side flankeret af hhv. et civilretsligt og et retsetisk afsnit. Den yderste ramme udgøres af de to kultretslige afsnit, der hhv. indleder og afslutter Pb.



## PAGTSBOGENS KOMPOSITION (EX 20,22 - 23,33)

(	<b>PROLOGEN (20,22-26)</b>		
(	20,22-23: Indledning til alterloven		
(	20,24-26: Alterloven		<b>Kultretsligt afsnit</b>
(		(grundtema: Dekalogens 1. og 2. bud)	
(		(stikord: <i>zbh, zkr</i> (hif.), <i>sem</i> ( <i>semî</i> ), <i>maqôm, brk</i> )	
(	-----		
(	21,1:	Overskrift til begge retslige hovedafsnit (21,2 ff og 22,20 ff)	
(	<b>DEN KASUISTISKE RETSBOG (21,2 - 22,19)</b>		
(	(Overvejende profanretslig - med sakralretsligt udg.punkt og afslutning)		
(	21,2-11:	Om slavers retsbeskyttelse ( <i>6/7 motivet</i> ) -----	<b>Civilretsligt afsnit</b>
(	21,12-17:	Indledning til strafferetten: forbrydelser, der sanktioneres med <i>dødsstraf</i> (dekalogbud). (Stikord: <i>môt jûmat</i> )	
(	21,18-32:	Skyld & ansvar i forb.m. legemsbeskadigelse	
(	21,33 - 22,14:	Erstatningsret vedr. skade på andres ejendom. (Stikord: <i>slm piel</i> )	<b>Strafferetligt afsnit</b>
(	22,15-16:	Familieretlig vedtægt	
(	22,17-19:	Afslutning på strafferetten: forbrydelser, der sanktioneres med <i>dødsstraf</i> (Dekalogens 1.bud). (Stikord: <i>môt jûmat</i> )	
(	<b>DEN RELIGIØS-ETISKE RETSBELÆRING (20,22-26 og 22,20 - 23,19) *</b>		
(	(Overvejende sakralretslig - med social-etisk sigte)		
(	22,20-26:	Retsbeskyttelse af værgeløse (indledes med <i>fremmedloven</i> - stikord: <i>ger</i> )	
(	22,27-30:	Jahves privilegiekrav på hele mennesket - tillige med dets afgrøde, avl og afkom	<b>Retsetisk afsnit</b>
(	23,1-9:	Etiske anvisninger for rettens håndhævere (afsluttes med <i>fremmedloven</i> - stikord: <i>ger</i> )	
(	23,10-12:	Om brakår og sabbat - kultiske love med socialt sigte ( <i>6/7 motivet</i> )	
(	-----		
(	23,13:	Indledning til festloven (jfr. 20,22-23)	
(	23,14-19: Festloven	(jfr. 20,24-26)	
(		(stikord: <i>zbh, zkr</i> (hif.), <i>sem</i> )	<b>Kultretsligt afsnit</b>
:			
:	<b>EPILOGEN (23,20-33)</b>		
:	Forjættelse og velsignelse		
:	(grundtema: Dekalogens 1. og 2. bud - som i prologen)		
:	(stikord: <i>s<sup>e</sup>mî, maqôm, brk</i> )		

\*) Pb.s indledning, den såkaldte "alterlov" (20,22-26) hører sagligt med i denne sammenhæng.

### I.3.1. Pagtsbogens tilblivelsestid og -sted. - Hvem var forfatterne?

Formodningerne om Pb.s alder har varieret stærkt ned gennem forskningshistorien. - For en meget tidlig datering argumenterer *J.A. Thompson* i *The Book of Covenant Ex 21-23, in the Light of Modern Archaeological Research*, ABR 2, 1952, s. 97-107, hvis synspunkt dog kun kan betragtes som et fundamentalistisk kuriosum. Han anser Moses selv for Pb.s ophavsmand: "In view of the strong traditions about Moses the Law-giver, we may look to him as the one who compiled a Law Code of some considerable proportion of which Exodus 21-23 is part." Det tilføjes i samme forbindelse, at Moses naturligtvis ikke selv "opfandt" denne lov, men at han snarere ud fra den almindelig gældende lov sammenfattede de aspekter, som ville vise sig nyttige, når Israel tog sit nye hjemland i besiddelse, og at det er ganske nærliggende at formode, at han modificerede nogle love og tilføjede andre.<sup>134)</sup>

Som tidligere nævnt repræsenterer *A. Alt* det synspunkt, at i hvert fald en del af Pb, nemlig den såkaldt apodiktisk formulerede ret, i sin oprindelse kan føres tilbage til israeliternes ophold i ørkenen. Med udgangspunkt i den opfattelse, at Jahve-dyrkelsen, hvormed denne ret er uløseligt forbundet, har sit hjemsted "in der Wüste", mener Alt, at det samme derfor må gælde den apodiktiske ret som sådan - om ikke i den udgave, hvori vi nu kender den, så dog i selve dens grundlag.<sup>135)</sup> Den kasuistiske ret derimod, altså størstedelen af Ex 21 og første halvdel af kap. 22, regner Alt for en i forvejen eksisterende kanaanæisk bycodex, som israelitterne efter indvandringen i kulturlandet har overtaget. Nærmere betegnet skulle tidspunktet for denne overtagelse ligge "in den Generationen zwischen der Landnahme und der Staatenbildung Israels auf dem Boden Palästinas und damit der ersten näheren Berührung zwischen Israeliten und Kanaanäern."<sup>136)</sup>

Rent historisk forekommer det alt for usikkert at relatere Pb, eller noget andet retsdokument, til Moses som person eller til "ørkentiden" i det hele taget. Om begge gælder det, at de i den grad er vævet ind i et net af sagnagtige fortællinger, så at det er yderst problematisk, for ikke at sige umuligt, at bruge disse to størrelser som historiske fixpunkter. Hvad der ligger forud for israeliternes overgang fra nomadetilværelsen til en status som fastboende agerbrugere, hører til folkets forhistorie - som også er en historie, men i en anden betydning end den, som vi er i stand til at forbinde med årstal og lignende fakta.

Man føler sig trods alt på lidt mere fast grund med fx Baentsch's og Jepsens forsøg på en i øvrigt også forholdsvis tidlig datering. - Ifølge *Baentsch* forelå grundstammen i Pb.s lovgivning, nemlig i den del, som han kalder *mispatîm*, allerede i det 9. årh. og helt sikkert før det 8. årh. f.Kr.; som tidligste mulighed antager han den "davidiske tidsalder". Om *d<sup>e</sup>barîm*, den anden hoveddel af Pb, hedder det, at de, hvad deres etisk-religiøse indhold angår, kun kan forstås som produkt af den profetiske bevægelse, som især med Amos og Mika gjorde sig gældende i det 8. årh. De *kultiske bestemmelser*, som han anser for meget gamle, ældre end de etiske, er dog først i løbet af 8. årh., sammen med de sidstnævnte, blevet føjet til *mishpatîm*. Som konklusion fastslår Baentsch, at Pb er

en af de ældste lovsamlinger, vi kender - de gammel-orientalske retsbøger var jo endnu ukendte - og at den i alder kun overgås af "Dekalogen Ex 34".<sup>137)</sup>

*Jepsen* antyder lidt forsigtigt, at "die israelitischen Mischpatim" og de etiske forskrifter muligvis stammer fra "Wüstenzeit" (som han selv sætter i anførselstegn!), og at en sådan antagelse i det mindste ikke lader sig modbevise. Derimod hører den "Hebräergesetz", som han forudsætter som grundlag for "die hebräischen Mischpatim", per definitionem hjemme i Palæstina. Ligeledes forudsætter kultbestemmelserne i Pb indflydelse fra det palæstinensiske kulturliv, idet de på den ene side afviser kanaanæiske skikke og på den anden tilpasser sig den bondekultur, som fandtes i landet.<sup>138)</sup> Og eftersom der hverken nævnes en konge eller nogen fast organisation af samfundet, er der for *Jepsen* intet, der tyder på, at bogen først skulle være affattet i kongetiden. "So bleibt also nur die Richterzeit zwischen Josua und Samuel als Erstehungszeit des Bb übrig." <sup>139)</sup>

Det samme synspunkt gør *v. Rad* gældende, når han i sin "Theologie des Alten Testaments" betegner Pb som det ældste os bekendte rets corpus fra Israel og som en uomtvistelig kendsgerning fastslår, at "es stammt ja aus der Zeit zwischen der Landnahme und der Staatenbildung." <sup>140)</sup>

En ganske tilsvarende datering finder vi også i *F. Horst's* artikel om Pb i RGG, 1957. Om den kasuistiske ret hedder det her, at den "zweifellos" bygger på en allerede bestående retskultur, formentlig af kanaanæisk-fønikisk herkomst. Dermed forklares såvel de nære berøringer med den gammelorientalske ret som de umiskendelige forskelle i forhold til den. Pb.s høje alder begrundes af *Horst* i øvrigt fortrinsvis ud fra bestemmelserne i den kasuistiske ret: Kvæg er den vigtigste form for kapital; hest og kamel nævnes ikke! Foruden kvæg har man agerjord og vingårde. Pengeøkonomi forekommer, men dog i så primitiv form, at valutaen afvejes i sølv. Overenskomster om midlertidig forvaring af naboers kvæg og markredskaber m.v. forudsætter, at nogle foretog rejser. Man forstod sig på lægekunst - og på kultstederne aflagde man ed og betjente sig i særlige tilfælde af gudsdom (ordal). - Alt dette taget i betragtning mener *Horst*, at Pb må være blevet til i en forholdsvis tidlig periode, måske 11. årh. f.Kr. - men han tilføjer, at "Heimat und ursprünglicher Geltungsbereich dieses Rechts sind nicht auszumachen." - Om den religiøs-etiske del af Pb (og hertil medregner *Horst* ligesom Alt participialsætningerne, Ex 21,12-17 og 22,17-19) hedder det, at også denne del må føres tilbage til førkongelig tid.<sup>141)</sup>

Det er imidlertid risikabelt, som *Horst* (og bl.a. også *Jepsen*) gør, at drage slutninger om datering ud fra argumentum e silentio! Heste og kameler forekommer heller ikke i CH - og dog ved vi, at både heste og kameler blev anvendt i det gamle Mesopotamien. I de kongelige stalde har der sikkert været masser af heste. Men naturligvis forekommer de ikke i Pb! Dens personkreds udgøres jo overvejende af småbønder med deres husstand og beskedne økonomi. Hvad skulle de med heste og kameler? De havde vel højst et enkelt æsel eller to, nogle få stykker hornkvæg og så måske et beskedent fårehold. Den slags småbrug har været den almindeligste landhusholdning i Israel, ikke blot i den tidlige epoke efter bosættelsen, men helt ned gennem kongetiden - og er for øvrigt den dag i dag udbredt over store dele af Mellemøsten. - Selvfølgelig kan vi gennem Pb lære ganske

meget om kulturelle forhold og livsbetingelser på den tid, hvor den er blevet til; men man skal være varsom med slutninger ud fra ting og forhold, som ikke er nævnt.

En datering til den førststatslige tid, begrundet i det, som Pb *ikke* indeholder, finder man også hos *Herbert Niehr*, hvis argumentation imidlertid udskiller sig fra de forannævnte forskeres ved at bygge på rent retshistoriske forudsætninger. En sammenligning mellem Pb og retskulturen i andre "segmentære" samfund fører ham frem til følgende indicier for den nævnte tidsansættelse:

- Der forekommer i Pb ingen central retsinstans.
- Der er i det hele taget ingen alment forpligtende retsinstanser med sanktionsmyndighed.
- Der er ingen familieretslige bestemmelser. (Ex 21,15.17 anser Niehr for en senere tilføjelse). I stedet for sådanne bestemmelser anviser Pb en på selvhjælp baseret konfliktregulering mellem familierne i et retsfællesskab.
- Retten er ikke en formaliseret institution. Dens myndighed, som derimod beror på sæd og skik, orienterer sig efter traditionen, hvilket viser sig ved anvendelsen af retstermen *mispât* i betydningen 'sædvane' eller 'sædvaneret'.
- De kasuistiske retstilfælde beror på præcedensforhold, der tjener som domsparadigmer samt som forslag til konfliktløsning i voldgiftsretslig praxis.
- Endelig henviser Niehr til, at den udenretslige forsoning mellem gerningsmand og offer, som Pb lægger op til, er typisk for, hvad han kalder "segmentäres Recht", hvormed der formentlig tænkes på retskulturen i et primitivt samfund.<sup>142)</sup>

Disse iagttagelser er meget væsentlige for vores forståelse af Pb. De er bare ikke holdbare som argumenter for en datering af den til førststatslig tid. Som vi vil se i kap.II og III, kan Pb netop med disse kendetegn udmærket have fungeret som norm for den israeltiske lokalret, portretten, der i hvert fald må formodes at have fungeret i kongetiden. Således hører begge de karakteristiske portretssager, Ruth 4,1-12 og 1.Kg 21,9-13, antagelig hjemme i den tidlige kongetid (jfr. ekskurs 7). Kasuistiske retstilfælde finder vi da også adskillige eksempler på i DtL. - Og det udenretslige forlig i form af konfliktløsning, som vi kender fra Pb, har vel været kendt til alle tider (jfr. afsnit II.5.2.1).

*Schwienhorst-S.* mener, at Pb.s tilblivelseshistorie har strakt sig over mere end et halvt årtusind. Men hvor andre slutter sig til en tidlig oprindelse ud fra det forholdsvis primitive miljø, som teksten afspejler, drager han den samme konklusion med en stik modsat argumentation, nemlig med henvisning til den fremragende juridiske standard, der som tidligere omtalt efter hans opfattelse præger den gamle retsbog. Således konkluderer han i sin disputats, at "aufgrund des institutionellen Haftpunktes der in der Tradition der kanaanäischen Schreiberschulen stehenden altisraelitischen Schreiberschulen wird man durchaus damit rechnen können, dass es (das Bundesbuch; m.a.) in seinem ältesten Bestand in die vorstaatliche Zeit zurückgeht." I det redaktionelle forløb er som første trin en *kodifikation af den kasuistiske ret* muligvis påbegyndt allerede i forbindelse med dan-

nelsen af det før- eller tidligstatslige Israel og har resulteret i en rent profan retsbog, som formodentlig er overleveret og videreskrevet indtil hen i det 9.-8. årh. f.Kr.<sup>143)</sup>

Denne profane retsbog har så været genstand for en såkaldt "*gottesrechtliche Redaktion*". Schwienhorst-S. vælger dette ret massive udtryk, fordi den pågældende redaktion ikke alene indkorporerer tekster, der i deres allerede givne form fremtræder som gudstale, men også ved målrettede indgreb efterfølgende stiliserer foreliggende tekster som gudstale<sup>144)</sup> (jfr. indledningen Ex 21,1 og indførelsen af det guddommelige "jeg" og det dertil svarende menneskelige "du", Ex 21,13f - altså midt i de i øvrigt helt upersonlige kasuistiske retssætninger; jfr. endvidere Ex 22,22f.26b.30; 23,13-15.18 - samt hele epilogen, 23,20-33). Denne gennemgribende bearbejdelse, foretaget af "unser Gottesrechtsredaktor", som Schwienhorst-S. gerne kalder ham, er førdeuteronomisk: "Traditionsgeschichtlich erweist sich die gottesrechtliche Redaktion als protodeuteronomisch" - og redaktionen indebærer det for denne forsker afgørende, at Pb har bevæget sig *fra profanret til gudsret*.<sup>145)</sup>

Herefter kommer som tredje trin den *deuteronomistiske redaktion*, der vel at mærke forudsætter Deuteronomium som et allerede samlet og foreliggende skrift.<sup>146)</sup> Denne redaktion har så føjet "das altehrwürdige, in seiner Sicht aus vorstaatlicher Zeit stammende Bundesbuch in die Sinaiperikope ein." Desuden har den "deuteronomistiske redaktør" interpreteret Pb "im Horizont des Dekalogs" bl.a. gennem betoningen af billedforbuddet og forbuddet mod tilbedelse af fremmede guder (20,23; 22,19; 23,13).<sup>147)</sup>

Sidste trin i Pb.s tilblivelseshistorie er iflg. Schwienhorst-S. den *præstelige redaktion*, der viderefører den dekalogiske interpretation ved at "hente Dekalogen fra Horeb til Sinaj og gøre den til ouverture for den samlede sinaitiske lovgivning" - jfr. Pb.s reference til Dekalogen: Ex 20,22; 21,12-17; 22,19; 23,13.24f.32f.<sup>148)</sup> - Hvorfor er han så interesseret i, om lovgivningen er knyttet til det ene eller det andet stednavn, når de begge betegner det samme bjerg? - Fordi Schwienhorst-S. her har fat i et vigtigt element i overleveringen; her griber nemlig den sene P-redaktion tilbage til den ældre (eller ældste?) Sinajtradition, der, således som det er påvist af *Crüsemann*, explicite fremstiller Sinaj som frelsens bjerg, "der Berg der Rettung". Crüsemann henviser især til de meget gamle, poetiske tekster Dom 5,4f; Sl 68,8f og Dt 33,2 (det eneste sted i Deuteronomium, hvor bjerget kaldes Sinaj!). Disse tekster taler ikke om Gud (Jahve) som den, der kommer *til* Sinaj som lovgiver og dommer, men som den, der kommer *fra* Sinaj for at redde sit folk.<sup>149)</sup>

Med den seneste redaktion (P) er vi helt fremme i exilsk-efterexilsk tid, dvs. 6.-5. årh. f.Kr., så at Pb.s tilblivelse iflg. *Schwienhorst-S.* altså skulle strække sig over mindst 500 år.

I udgangspunktet repræsenterer Schwienhorst-S.s tese om den teologiske bearbejdelse af en oprindelig profan retsbog for mig at se en troværdig forståelse af Pb.s tilblivelse. Om der så dermed tegner sig en definitiv udvikling fra profanret til "Gottesrecht" er en anden sag, som vel kan diskuteres. Jeg vil foretrække Alfred Jepsens synspunkt: at der oprindeligt er tale om en profanret efter gammelorientalsk forbillede, og at denne er blevet teologisk bearbejdet og udvidet med etiske

og kultiske forskrifter. - Og jeg mener, at den netop således har været beregnet på praktisk anvendelse i den israelitiske portret. Hvad fx de kultiske forskrifter angår, så henvender de sig jo ikke til præster eller andre med særligt "embede", men netop til de frie bønder og borgere, der mødtes i porten for at få dagliglivets retstvister afgjort. Jahvedyrkelsen (ofringerne) i den nærmeste lokalhelligdom har været et naturligt element i disse menneskers livsmønster. Der var næppe for dem et så afgørende skel mellem det profane og det sakrale, at det mht. Pb skulle være nødvendigt at antage en udvikling, der betegner en definitiv overgang fra den ene kategori til den anden.

Schwienhorst-S. udvikler sin tese med stor grundighed, omend i et alt for svulstigt og omstændeligt sprog. I og for sig er tesen slet ikke ny. I grunden (men dog ikke i konklusionen) svarer den jo nærmest til den, som Jepsen mere end 60 år tidligere havde argumenteret for - ganske vist i en anderledes enkel og levende fremstilling. - Dertil kommer så, at Pb.s vej mod sin endelige skikkelse måske ikke har været helt så lang og kompliceret, som Schwienhorst-S. vil gøre den - selv om vi ikke skal undervurdere "redaktionerne."

*Crüsemann* sætter Pb.s tilblivelse i den nærmeste forbindelse med de voldsomme begivenheder, der fandt sted i Nordriget ved slutningen af det 8. og begyndelsen af det 7. årh. f.Kr. - "nicht allzu weit von dem Ereignis von 722," og han anser Pb for den vigtigste teologiske forarbejdning af denne katastrofe. Dette synspunkt begrundes især med temaet om de fremmede.<sup>150)</sup>

Samarias fald og dermed Nordrigets undergang ved assyrernes erobring år 722 har udløst en bred strøm af flygtninge, som fortrinsvis har søgt ned til Judæa. Især har Jerusalems byområde dermed udvidet sig hastigt, så at nye forstæder er opstået med næsten explosiv fart. Alt dette fører *Crüsemann* til den slutning, at Pb.s hovedkoncept (som for ham helt klart ligger i dens anden halvdel) med en socialret, der er orienteret ud fra temaet om de fremmede, ikke kan ansættes før Samarias fald. Pb må derfor være fremstået i de sidste årtier af 8. eller i begyndelsen af 7. århundrede.<sup>151)</sup>

Fremmedtemaet markerer klart sin fremtrædende plads i bogen derved, at det indrammer hele det retsetiske afsnit, Ex 22,20 - 23,9. Det dukker op igen i 23,12b - i den netop for denne retsbog typiske sociale begrundelse af sabbatsbuddet. Og den særlige betydning, som Pb tillægger lovene om beskyttelse af de fremmede, viser sig ikke mindst i den gentagne reference til Israels egen *fremmedstatus* under opholdet i Egypten (Ex 22,20 og 23,9). Denne henvisning adskiller sig klart fra den beslægtede, som vi kender fra Deuteronomium, og som refererer til Israels *slavestatus* i Egypten (jfr. Dt 5,15; 15,15; 16,12; 24,22). Den forskel er for *Crüsemann* en væsentlig grund til at fastslå, at Pb også i sin endelige skikkelse er førdeuteronomisk.<sup>152)</sup>

Til forskel fra, hvad der er tilfældet hos adskillige andre forskere, er *Crüsemann's* datering ikke begrundet i noget argumentum e silentio, men først og fremmest i konkrete, samtidige historiske begivenheder, som hævdes at have haft afgørende virkning på textens indhold og form, og dernæst tillige i signaler, der viser sig i selve formuleringen. Alligevel må man spørge, om beskyttelseslovene for de fremmede, selv om de er nok så vigtige, virkelig er et gangbart argument for at sætte Pb.s tilblivelse i umiddelbar forbindelse med katastrofen ved Nordrigets undergang.-

Hvoraf fremgår det nemlig, at de fremmede i Pb. var politiske flygtninge? - Fremmede har der altid været i landet. Så der kunne lige så godt være tale om den befolkning af "kanaanæere" (eller "palæstinensere"), som i forvejen boede i kulturlandet, men siden blev mere eller mindre fortrængt og fremmedgjort i deres eget land, efter at de israelitiske nomader var kommet til og havde slået sig ned som fastboende bønder. - Men dermed befinder vi os jo i en langt tidligere periode, hvilket så også må have betydning i spørgsmålet om Pb.s affattelsestid.

En stor del af Crüsemanns bog "Die Tora" handler specielt om Pb (a.a.s.132-234), og det er her, han argumenterer som netop anført. I en mindre afhandling, skrevet nogle år tidligere (1988), om Pb.s historiske kontekst og dens institutionelle baggrund, har han derimod i første række knyttet dateringen af Pb.s kasuistiske del (*mishpatîm*) til *slavelovene* (Ex 21,2-11.20f.26f). Han ser i disse love en tvingende grund - "von keinem anderen Aspekt her in Frage zu stellen" - til en noget tidligere tidsansættelse, nemlig kongetiden i 9. og 8. årh. Også her bygges argumentationen på de store politiske kriser i Israel, men altså med en anden konklusion. I de retsbestemmelser, som Crüsemann i den forbindelse refererer til er det jo især gældsslaver, der er tale om. Under de politiske trængsler i kongetiden er et stort antal småbønder utvivlsomt blevet forgældede og dermed tvunget ind i slaveriet. - Mht. Pb.s anden halvdel (den etisk-religiøse) har Crüsemann imidlertid i samme afhandling knyttet dateringsspørgsmålet sammen med *fremmedtemaet*, der jo markerer sig som rammen omkring hele perikopen 22,20 - 23,9. Og her fastslår han ligesom i "Die Tora", at "ein massives *gerîm*-Problem" først er blevet udløst af den strøm af flygtninge, der ved Nordrigets undergang i 722 har søgt til Judæa. Følgelig skulle denne del af Pb først været affattet efter denne katastrofe. - Under hensyn til begge de problemkredse, der således iflg. Crüsemann udgør de to socialpolitiske hovedtemaer i Pb, drager han denne konklusion: "Die soziale Krise setzt nach unserer Texten im 9. Jahrhundert ein und spitzt sich im 8. zu. ...Für beide Teile des Bundesbuches getrennt - und dann erts recht für ihr Zusammenkommen - ist...eine Datierung in die Königszeit und vor das Deuteronomium unabweisbar." <sup>153)</sup>

Som ovenfor anført forekommer det dog alt for ensidigt udelukkende at forbinde fremmedtemaet i Pb med de politiske omvæltninger ved Nordrigets endeligt. Crüsemann støtter ganske vist sin tese på den omstændighed, at *gerîm* ikke nævnes blandt de grupper af undertrykte, som det 8. århundredes profeter går i brechen for. Derimod er det betegnende, at de fremmede hører til de grupper, som Jeremias (7,6; 14,8; 22,3), Ezekiel (14,7; 22,7.29; 47,22f) og Zakarias (7,10) blev fortalere for. Det svarer i øvrigt til den betydelige rolle, som denne tematik spiller i Deuteronomium. <sup>154)</sup>

Det 8. århundredes profeter omtaler ganske rigtigt ikke de fremmede; Jes 14,1, som ellers kunne danne undtagelsen, tilhører jo en langt senere tid. Men de nævner heller ikke specielt slaverne som undertrykte, skønt der dog på den tid virkelig havde været grund til det. Den sociale indignation hos disse profeter gælder forsvaret for uskyldige, hjælpeløse, fattige og svage (jfr. Am 2,6f; 4,1; 5,10-12; 8,4-6), og undertrykte som de fattige enker og forældreløse børn (Jes 1,17.23c;

10,1-2). Men at slaver og fremmede ikke udtrykkelig er nævnt betyder dog ikke nødvendigvis, at de er fraværende i sammenhængen. De fremmede vil generelt blive genstand for undertrykkelse, så snart der bare er anelse af krisestemning i et folk. Det har "palæstinenserne" i det gamle Israel også måttet erfare, ligesom de må det i det nuværende. Og gældsplagede småbønder kommer i klemme, så de må købe deres korn dyrt (Am 8,5) og finde sig i at skulle overlade deres huse og jord til deres velhavende kreditorer (Jes 5,8; Mi 2,2) - for sluttelig selv at blive gældsslaver hos disse. - Der er således nok af vidnesbyrd, der taler for, at Pb, stort set som den foreligger i dag, har været kendt i Nordriget i det 8., og formodentlig allerede i det 9. årh. f.Kr.

I den absolut modsatte ende af dateringsskalaen finder man dem, der mener, at Pb er efterdeuteronomisk! - Blandt dem ville den hollandske forsker *Cornelis Houtman* befinde sig, hvis han virkelig ville fastholde den påstand, som han fremsætter s. 26 i sin kommentar til Pb (1997): "Eine relative Datierung des Bundesbuches ist möglich. Es muss auf jeden Fall jünger als das Deuteronomium sein." - Dette kan han dog umuligt mene alvorligt, selv om han på den følgende side skriver: "Als Israel die Grenze Kanaan überschreitet, tritt es in den Schatten des Deuteronomium, dem Gesetzbuch par excellence für das Leben im verheissenen Land." - Hvordan forestiller Houtman sig egentlig, at Israel allerede på dette tidlige stadium kan træde ind i skyggen af et værk, som endnu langt fra er påbegyndt? - Men i umiddelbar fortsættelse af denne sætning hedder det så: "Durchdrungen vom Ethos der Humanität präsentiert sich das Bundesbuch als würdige Vorbereitung für den Höhepunkt Deuteronomium." Og senere hedder det om Deuteronomiumloven, at i historisk og litterær henseende er Dt. 12 - 26 en nyinterpretation af Pb.<sup>155</sup>) - Så påstanden om, at Pb "auf jeden Fall" er yngre end Deuteronomium, må være en lapsus fra Houtmans side - auf jeden Fall!

Spørgsmålet om, hvem der har *forfattet* Pb, hænger naturligt sammen med, hvad der i det foregående er sagt om bogens struktur m.v., og da ikke mindst med spørgsmålet om, hvor og hvornår den er blevet til.

*Alfred Jepsen* så kun én mulighed: Pb.s tilblivelse skyldes et eller flere medlemmer af det israelitiske præsteskab (som naturligvis har haft deres kilder i ældre retsoverlevering at øse af). Han anfører tre grunde til denne antagelse:

- 1) Pb henviser til Jahves alter som asylsted (Ex 21,13f).
- 2) Ex 20,25f, som Jepsen anser for en tilføjelse til den oprindelige alterlov, viser, at forfatteren ikke har villet afskaffe den gamle lov om "jordalteret" (v.24), men dog har villet åbne mulighed for oprettelse af stenaltre.
- 3) Den stærke vægtlægning på kultus og ofringer i Ex 22,28-30 og hele sidste halvdel af Ex 23 (fra og med v.12).

Jepsen mener, at israelitiske præster ud over disse bestemmelser samt gammel israelitisk ret



har optaget palæstinensisk ret i samlingen, således at det helt klart var Jahverreligionen, der beholdt førerstillingen - men dog også sådan, at det blev muligt for kanaanæerne uden et alt for voldsomt brud med deres egen fortid at tilpasse sig det nye folk og dets religion.<sup>156)</sup> Jfr. Jepsens interessante tese om Pb som et forsøg på mægling mellem Israel og Palæstina.

Vel antog Jepsen, at der var foretaget ganske mange redaktionelle tilføjelser samt udeladelser og omflytninger i teksten, inden Pb forelå i sin endelige skikkelse; men han bevarede alligevel den opfattelse, at den er blevet til in extenso inden for et så forholdsvis kort tidsrum (9.-8. årh.), at han kun kan forestille sig én eller nogle få israelitiske præster som forfattere.

En ganske anden tilgang til spørgsmålet finder man naturligvis hos en forsker som *Schwienhorst-S.*, der som omtalt opererer med en overordentlig lang tilblivelsesproces, så her bliver forfatterskabet jo tilsvarende kompliceret. - Tidligst må det søges i de kanaanæiske og gammel-israelitiske skriberskoler med deres angivelig "internationaler Standard" og "juristische Gelehrsamkeit". Siden har "unser Gottesrechtredaktor" haft materialet under grundig behandling, hvorefter det igen er blevet nyredigeret af den deuteronomistiske og sluttelig af den præsteskriftlige redaktør.

Så forskelligt kan forfatterspørgsmålet gribes an. Jeg finder det ret formålsløst at anføre en række andre forsøg på at løse det; for i det stykke er vi henvist til usikre hypoteser og gætterier. Min egen formodning i retning af et svar ligger Jepsens nærmest. Dog vil jeg mene, at hans ovennævnte henvisning til alterloven (Ex 20,24-26) til belysning af forfatterspørgsmålet snarere måtte tjene til afklaring af dateringsproblemet, nemlig som et af argumenterne for Pb.s høje alder (jfr. III.2.1).

### **1.3.2. Fra Jerusalem eller Samaria? - Om baggrunden for den samlede Pagtsbog**

I sit ovenfor omtalte essay fra 1988 "Das Bundesbuch - historischer Ort und institutioneller Hintergrund" har *Crüsemann* med udgangspunkt i sin datering af Pb gjort den opfattelse gældende, at der i Israel / Judæa må have været én bestemt central institution, der har samlet alt relevant retsmateriale fra den omkringliggende verden. Formålet med denne centralisering har angivelig været at forarbejde og formidle det nævnte materiale til israelitisk ret, hvorved det gjorde krav på at tale i Moses' navn og således med guddommelig autoritet.

Det er Crüsemanns interessante tese, at der virkelig har været en sådan institution, og at den eneste, der her kan være tale om, er den højesteret, som kong Josafat (868-851 f.Kr.) iflg. 2.Kr 19, 8-11 oprettede i Jerusalem.<sup>157)</sup> I konteksten fremstår den som en overbygning over de lokale retsinstanser, som kongen forinden havde oprettet rundt om i de enkelte judæiske småbyer (2.Kr 19, 5ff).

Crüsemann medgiver, at den historiske autencitet i Krønikebøgernes beretninger er et omstridt tema i forskningen, men bemærker, at selv de mest kritiske arbejder anerkender en række små notater i det kronistiske særstof som historisk tilforladelige - fx 2.Kr 11,5ff; 26,6a; 32,30a. Og han mener, at vi netop i 2.Kr 19,8ff har med en af disse pålidelige kilder at gøre. Som det stærkeste og efter hans opfattelse endda tvingende argument herfor anføres, at et sammenligneligt tema kun forekommer een gang - og tilmed i forbindelse med den samme konge, nemlig 2.Kr 17,7-9, hvor det

meddeles, at Josafat i sit tredje regeringsår sendte fyrster (*sarîm*) tillige med levitter og præster rundt i Judas byer for at undervise folket efter *sepær tôrat Jhwh* ("Jahves lovbog"). Crüsemann anser denne oplysning for en typisk kronistisk version af 2.Kr 19,5ff (jfr. 2.Kr 32, hvor den historisk pålidelige tradition i v.30a foregribes i kronistisk sprog af v.3-4). Og ligesom oprettelsen af højesteretten, 2.Kr 19,8ff, må tilskrives kong Josafat, må det samme gælde, hvad der er meddelt i 17,7ff. Med en henvisning til P. Weltens forskning af Krønikebøgerne skriver Crüsemann: "Denn für alle Traditionsfragmente in der Chronik gilt, dass sie 'engverbunden mit dem jeweiligen Namen des Königs tradiert worden sind' und also wohl aus einer 'annalenartigen Vorlage' stammen." <sup>158)</sup>

Hvad der "kronistisk" meddeles i 2.Kr 17,7-9 og kort gentages med fragmentet 19,5ff, er for så vidt forudsætningen for 19,8ff, hvor den øverste domstol tilsvarende bliver sammensat af præster og levitter tillige med de førende lægmænd, de såkaldte "overhoveder for Israels fædrenehuse" - "til (at afsige) Jahves dom og til (at afgøre) retssager for Jerusalems indbyggere." Det drejer sig her, som det udtrykkeligt forklares (v.10), om de tungere sager, nemlig for det første om drab (*bên-dam l<sup>e</sup>dam*) og for det andet om lov, vedtægter og retsregler (*bên-tôrá l<sup>e</sup>miswâ l<sup>e</sup>huqqîm ûl<sup>e</sup>mispatîm*). Dette andet forstår Crüsemann som "Normenkollision, also Präzedenzfälle, die mit Normen des bisherigen Rechts nicht oder nicht eindeutig zu lösen waren." <sup>159)</sup> Der skelnes desuden (v.11) mellem *d<sup>e</sup>bar-Jhwh*, antagelig sakralretslige sager, der skal afgøres af ypperstepræsten, og *d<sup>e</sup>bar-hammælæk*, kongens sager, hvormed der formentlig sigtes til de nævnte præcedenstilfælde. De sidste skal sortere under "fyrsten (*nagîd*) over Judas hus."

I princippet er det den samme øverste domstol, der tales om i parallelteksterne, Dt 17,8-11 og Ex 18,13-26 (i den sidstnævnte text er situationen blot tilbageført til Moses og hans tid). - Iflg. fremstillingen i Dt 17 er domstolen forbeholdt retssager, der er for vanskelige (*pl' nif.*, v.8) for den lokale portret og derfor må forelægges den højere instans, hvis afgørelse ufravigeligt skal følges (v.10f). - Exodus-versionen skelner tilsvarende mellem de store (svære) sager, der skal forelægges Moses, og de små sager, som folket selv må afgøre (Ex 18,22.26). - Fælles for de tre parallelle tekster (fra hhv. 2.Kr, Dt og Ex) er altså, at de skelner efter sværhedsgrad mellem to typer af retssager. Måske kan vi også sige, som *M. Noth* gør det mht. Ex 18, at der skelnes mellem "borgerlig" og sakral rettergang, eller at der med oprettelsen af den højeste domstol i virkeligheden sker det, at den civile retsproces udskilles fra den sakrale sfære. <sup>160)</sup>

Det er i lyset af denne jerusalemitiske højesteret, der angivelig har bestået siden det 9. årh f.Kr. (fra kong Josafats tid) som stedet, hvor man formidlede kendskabet til nabokulturenes juridiske tradition, og hvor der tilsvarende fandtes juridisk skolede folk, at *Crüsemann* vil forstå strukturen i de centrale afsnit af Pb.s *mishpatim*: "Hinter vielen kasuistischen Rechtssätzen stehen Urteile in besonders gelagerten Fällen." - Og hvad angår det ældre materiale i den etisk-religiøse del ("für den älteren Kern der apodiktischen Teile des Bundesbuches") regner han med nordisraelitiske traditioner, der efter Samarias fald i 722 er kommet til Juda.

Pb.s første halvdel kommer således til at afspejle den centrale højesterets virke siden 9. årh f.Kr., og i det apodiktisk-parænetiske stof i anden del ligger der angivelig en fra Nordriget stammende ældre samling af *tôrot*. En sådan skriftlig kilde finder Crüsemann desuden bevidnet i Hos 8,12: "Jeg (Jahve) skrev for ham (d.e. Efraim / Israel) mine talrige love (*rubbê tôratî*), de blev regnet for uvedkommende."

Således anser Crüsemann Pb i sin helhed som en sammenslutning af Sydrige- og Nordrigetraditioner: "Was im Deuteronomium zu einer inneren Einheit geworden ist, steht hier erst relativ äusserlich verbunden nebeneinander." <sup>161)</sup> Og sammenslutningen anses vel at mærke som foretaget af højesteretten i Jerusalem. For Crüsemann er existensen af denne centrale retsinstitution den absolut nødvendige forudsætning for forståelsen af retsvæsenets funktion i kongetiden og i særdeleshed for forståelsen af Pb som en samlet helhed: "...und man müsste, wenn wir keine Kenntnis von einer so zusammengesetzten Institution hätten, ihre Existenz geradezu postulieren." <sup>162)</sup>

Trods den overordentlige betydning, Crüsemann således tillægger den øverste domstol i Jerusalem, mener jeg, at man kan rejse berettiget tvivl om dens autoritet i det selvstændige nordisraelitiske kongerige i det 9. årh. - og dermed også om dens reelle indflydelse på Pb.s udformning og samling. Selv Crüsemann ser jo Pb - vel at mærke begge dens hoveddele - som et i sin oprindelse nordisraelitisk produkt. Men det er tillige mest nærliggende, at vi på samme baggrund forstår dens endelige samling som retsbog. Netop et citat som det ovenfor anførte Hos 8,12 taler for, at en nedskrevet retssamling har været kendt og anvendt allerede i Nordriget; *tôrot* kan i det nævnte profetord udmærket have indbefattet både *mispatîm* og *dêbarîm* (Baentsch.s sondring, jfr. I.2.1.1.). - Og ser vi fx på selve retstilfældet i fortællingen om Nabots vingård (1.Kg 21,8-13), så er det jo i sig selv et ganske stærkt udsagn om, at så tidligt som i første halvdel af 9. årh. f.Kr. (under Akabs regering) har endog nok så alvorlige sager vedr. Gud og kongen kunnet finde endelig afgørelse i en nordisraelitisk portret - hvorimod de i Jerusalem holdtes skarpt adskilt, i det mindste iflg. 2.Kr 19,11. - At der i sagen mod Nabot var tale om det groveste eksempel på magtmisbrug og ombøjning af retten ændrer jo ikke, hvad fremgår af fortællingen, nemlig at som udgangspunkt har selv de alvorligste retssager i Nordisrael kunnet afgøres definitivt i portretten. Det fremgår af Kongebogens fortælling, at det var to vigtige retssætninger netop fra Pb (Ex 22,27), der - om end på falsk anklage! - fandt anvendelse i denne retssag. - I det hele taget finder vi i selve Pb, lige fra den primitive alterlov i indledningen og videre gennem hele *mispatîm*-delen og den religiøs-etiske del, indbefattet de kultiske love i slutningen, langt flere umiddelbare relationer til den gamle bondekultur i Nordriget end til "overretten" og templet i Jerusalem.

I sin opfattelse af det isrealitiske retsvæsens funktion tager Crüsemann - ligesom Mowinckel i sin tid (jfr. I.2.) - sit udgangspunkt i Jerusalem. For Crüsemann får dette imidlertid helt afgørende konsekvenser for hans syn på Pb. Men for mig at se afspejler denne ældste af GT.s retssamlinger desto tydeligere den vevselvirkning mellem de gamle nordisraelitiske helligdomme og de lokale

portretter, som vi tidligere har omtalt, og som især forskere som Noth, Alt, v.Rad og Ed. Nielsen har påvist (jfr. s. 22ff).

## KAPITEL II: DEN KASUISTISKE RETSBOG (Ex 21,1 - 22,19)

### II.1. Slaveloven - og dens særlige plads i Pagtsbogen (Ex 21,2-11).

Det er ikke vanskeligt at underbygge den tese med eksempler, at Pb er skrevet på de ringest stillede menneskers præmisser. Og det er ikke først i skriftets anden halvdel med dens mange etiske forskrifter i direkte tiltale ("du-stil") vedr. de fattige, de fremmede, enkerne og de faderløse m.v., dette sigte gør sig gældende. Stærkest fremtræder det måske netop der, hvor vi mindst skulle vente det, nemlig i den kasuistiske del med dens nøgterne, upersonlige stil (3.pers.sg.), frem for alt i indledningen til denne del, nemlig den såkaldte *slavelov*. Intet andet sted, hverken i GT eller i de gammelorientalske restsamlinger har forordningerne om beskyttelsen af netop slaverne, disse allerlavest rangerende personer i antikken, fået en så fremtrædende placering som her. Med slaveloven i Ex 21,2-11 og de efterfølgende forordninger om slavers retsbeskyttelse, Ex 21,20f. 26f. 32, er det således i enestående betydning blevet fastslået, hvad der er Pb.s egentlige og fornemste ærinde.

Slaveriet er i Pb såvel som i hele GT en etableret samfundsinstitution, der som sådan ikke står til diskussion. Her som overalt i den antikke verden er slaveriet et ganske almindeligt fænomen, anerkendt af alle og enhver.

I GT møder vi seks kategorier af slaver:

- 1) hjemmefødte trælle (Gen 14,14; 17,12.23.27; Ex 21,4; Lev 22,11b; Jer 2,14),
- 2) krigsfanger (Num 31,9.18; Dt 21,10-14; 1.Sam 30,3; 1.Kg 20,39),
- 3) mennesker, der var blevet bortført og solgt som slaver (Gen 37,28; Ex 21,16  $\neq$  Dt 24,7 (som handler om at røve en landsmand og sælge ham / hende som slave); 2.Kg 5,2,
- 4) købte slaver (Lev 22,11a; 25,44f; Gen 17,12.23.27),
- 5) "statsslaver" - specielt om israelitterne som Faraos slaver (Gen 15,13f; 47,19.25; Ex 1,13f; 5,15f.18; 6,5; 13,3.14; 14,5.12; 20,2; Lev 26,13; Dt 5,6; 6,12; 8,14 m.fl.
- 6) gældsslaver (Ex 21,2.7; Lev 25,39ff; Dt 15,12ff; 2.Kg 4,1; Am 2,6; 8,6; Jer 34,14).

De i Ex 21,2-11 omtalte personer tilhører alle den sidstnævnte og sikkert største slavegruppe. En gældsslave var en hidtil fri bonde, hvis eneste mulighed for at afvikle en ellers ubetaleligt gæld var at arbejde som slave hos hans kreditor. I mange tilfælde har slaveforholdet tillige indbefattet hans kone og børn.

I tider med misvæxt og hungersnød kunne en sådan nødssituation let opstå for en fattig israelitisk bonde. Det er situationen i Dt 15,12ff og Jer 34,14 - sandsynligvis også i Ex 21,2ff. Ja, så almindelig har denne tvangssituation været, at den i og med den israelitiske grundfortælling om trældommen i Egypten blev selve udgangspunktet for Israels selvforståelse som folk. Netop i tilfældet, "når din landsmand, hebræeren eller hebræerinden, sælger sig til dig" (Dt 15,12), lyder derfor erindringen til folket: "Husk, at du selv var træl i Egypten!" (Dt 15,15). Jfr. fortællingerne i Gen 42 - 47 om Josefs brødres og hele Jakobs slægts rejser til Egypten - og siden hen folkets trældom sammesteds: Ex 1 - 15.

Det er denne vigtige erindring, der er gået i glemmebogen, når velbjergete jordbesiddere udnytter deres fattige medborgeres trangssituation ved at tvinge dem i slaveri selv for helt ubetydelige gældsposter, hvilket også kunne forekomme. Amos nævner nogle virkelig grelle eksempler; og at der ikke blot er tale om enkelte uheldige tilfælde, fremgår af, at profeten helt generelt revser dem som "Israels forbrydelser":

"fordi de solgte den uskyldige (*saddîq*) for penge  
og den fattige (*w'e'æbjôn*) for et par sandaler" (Am 2,6).<sup>1)</sup>

### **Exkurs 2: "Hebræere" og *hapiru***

Den situation, som siden er beskrevet i Dt 15,12, har vi først og fremmest i Ex 21,2: "Når du køber en hebraisk træl..." Ingen af de to steder er der tale om det, man egentlig forstår ved en "købt" slave. - Den italienske forsker *Innocenzo Cardellini* har i sin disputats fra 1981 påstået - efter min opfattelse med urette - at udtrykket *tiqnæh* (Ex 21,2) gør hele den følgende text meningsløs, "denn niemand würde einen Sklaven kaufen, wenn er wüsste, dass er ihn ohne Lösegeld nach einer gewissen Zeit wieder freizulassen hat." <sup>2)</sup> Vi vil senere i denne ekskurs vende tilbage til Cardellinis synspunkt. Som udgangspunkt vil vi anføre, at der i Ex 21,2ff ikke er tale om den slags slaver, som israelitterne kunne købe fra deres nabofolk eller fra tilflytterne og disses familier (Lev 25,44f). Slaven i Ex 21,2ff (og Dt. 15,12ff) er en forarmet og forgældet israelitisk bonde, som ikke mere har mulighed for at skaffe udkomme til sig og sine og derfor - i givet fald tillige med familien - må afvikle sin gæld ved slaveri hos sin kreditor.

En sådan slave kaldes en *ʿibrî* (21,2). Umiddelbart synes det vel mest nærliggende, at han dermed blot betegnes som en israelit. Således har da også allerede Targum forstået og parafraferet dette udtryk som en *bar jisra'el*. Og på samme måde må udtrykket også være forstået (såvel i mask. som i fem.form) i begge de senere paralleltekster, Dt 15,12 og Jer 34,9 - hvilket i den første af dem synes bekræftet ved det foranstillede *'ahîka* ("din broder") og i den sidste ved det med *ʿibrî* (resp. *ʿibrijjâ*) sidestillede *jehûdî 'ahîhû* ("sin jødiske broder). - Ikke desto mindre er der netop i en meget gammel text som Ex 21,2ff god grund til den antagelse, at *ʿibrî* næppe er en national, men snarere en sociologisk bestemmelse. I den retning peger især den mulige forbindelse mellem "hebræerne" og de såkaldte *hapiru*, som kendes fra de berømte akkadiske

kileskrifttavler, der er fundet på forskellige steder som *Mari* (det nuværende Tell Hariri) i Mesopotamien ved Eufrats mellemste løb, *Amarna* (nu Tell el-Amarna) i Midtøsten, 300 km. syd for Cairo, og *Nuzi* i det nordøstlige Mesopotamien (det nuværende nordlige Irak).

I de kongelige Mari-arkiver, som siden 1933 er blevet udgravet af franske arkæologer og stammer fra begyndelsen af 2. årtusind f.Kr., omtales en garnison i Zallul ved Eufrat med 2000 lejetropsoldater bestående af *hapiru*. - Og i Amarnabrevene, hvoraf de første blev opdaget af en egyptisk beduin i 1887, og som har tilhørt farao Amenophis III.s statsarkiv fra det 14. årh. f.Kr., optræder *hapiru* i Palæstina, nærmere betegnet i bjerglandet omkring Sikem under bykongen Labaja og hans sønner, der benyttede dem i krigshandlinger, rettet bl.a. mod Jerusalem.<sup>3)</sup>

Jepsen opfattede *hapiru* som en etnisk gruppe og satte dem i forbindelse med Hamor-sønnerne i Sikem (Gen 33,19; Jos 24,32; Dom 9,28) og gibeonitterne i Gibeon (Jos 9, 3.11). Begge steder var der tale om hivvittiske bystater uden konge, men styret af ældste. Jepsen anså hivvitterne som en understamme af *hapiru*, og den særlige samfundsstruktur i Sikem og Gibeon skulle iflg. ham have sin grund i, at *hapiru* var blevet fastboende i disse byer, hvor de havde beholdt deres egen særlige forfatning og dermed også udviklet deres egen retsorden. Da Jepsen uden betænkeligheder identificerer *cibrîm* med denne store befolkningsgruppe ("Ihre Gleichsetzung mit den Chabiri der Amarnatafel ist wohl gesichert"), formoder han, at forekomsten af udtrykket *cibrî* netop i den første sætning af *mispatîm*, Ex 21,2, må forklares med, at Israel kort efter indvandringen i Palæstina har overtaget en hebræisk lov "soweit es sich mit seinen Rechtsanschauungen vertrug." Vi har tidligere (jfr. I.2.1.3) omtalt Jepsens originale - men næppe holdbare - tese om "Hebræerloven" som grundlag for Pb.s *mispatîm*.<sup>4)</sup>

Det billede, som man ud fra mange kileskriftstexter må danne sig af *hapiru* som et berygtet og frygtet proletariat af omstrejfende flygtninge, lejesoldater og stratenrøvere, der aldrig hørte hjemme på det sted, hvor de tilfældigvis opholdt sig (jfr. art. om "*habiru*" i GBL), svarer vel kun i ringe grad til de forestillinger, som vi fra GT har om hebræerne. Dog er det nærliggende at henvise til, at i 1.Sam 4,9; 14,11.21 (sidstnævnte sted skelner tydeligt mellem hebræere og israelitter!) og 29,3 bruges betegnelsen *cibrîm* af andre folkeslag som et foragteligt skældsord om israelitterne. I omtalen af Abrahams ophold som fremmed hos amoritten Mamre (Gen 14,13) betegnes patriarken som "hebræeren Abram". Det er imidlertid højst interessant, at Septuaginta oversætter dette udtryk, '*abram ha cibrî*', ved *Abram ho peratæs*. Det græske *peras* (eller *peiras*) betyder "grænse". En *peratæs* forstås som en grænsegænger, en der færdes ved den yderste grænse, deraf ordet "pirat". Således er det hebraiske ord *cibrî* åbenbart af LXX blevet forstået som betegnelse for en sådan "pirat" eller "stratenrøver" - og i den betydning brugt om Israels stamfader. Umiddelbart må denne forståelse bekræfte en sammenhæng mellem *cibrîm* og *hapiru*. Måske kan vi spore en vis foragt i udtrykket "hebræeren Abram", der boede som en fremmed - ligesom når israelitterne i de sidste fjorten kapitler af Genesis, hvor de er

personificeret i Josef og hans brødre, og i de første femten kapitler af Exodus netop skildres som fremmede i Egypten, hvortil de var kommet, drevet af misvæxt og hungersnød i deres hjemland - altså ret nøje svarende til den slags indvandrere, der her i landet undertiden betegnes som "bekvemmelighedsflygtninge". I den nævnte sammenhæng i Exodus er de især beskrevet som fremmedarbejdere, der udnyttes og undertrykkes i slaveri. - Vi kan således trods alt konstatere ét væsentligt fælles træk for hhv. *habiru* og *cibrîm*, nemlig den *sociale*, altså ikke-etniske bestemmelse.

*Alt* har som den første fastslået, at *cæbæd cibrî* i Ex 21,2a ikke refererer til slavens nationale herkomst, men derimod til hans sociale status, nemlig "die rechtliche und gesellschaftliche Stellung..., in die normalerweise die Menschen geraten sein müssen, die sich zur Selbstver-skiafung entschliessen," så at udtrykket altså er et direkte modstykke til det med *cibrî* ganske ligedannede udtryk i Ex 21,2b: *håpsî*, der er den retslige betegnelse for den status, som gældsslaven overgår til efter afvikling af sine seks trælleår.<sup>5)</sup> - *Cardellini* konstaterer, at af de i alt 17 steder i GT, hvor *håpsî* forekommer, handler de 12 om frigivelse af *cæbæd*, og af disse 12 er de 10 forbundet med sabbatsåret (a.a.s. 246f). *Cardellini* er dog, som vi skal se, ikke tilbøjelig til at antage den sociologiske interpretation af *cibrî* i Ex 21,2, som ellers er ret fremherskende i forskningen. - Den jødiske forsker *Shalom M. Paul* har således i sine sammenlignende studier (1970) vedrørende forholdet mellem Pb og gammelorientalsk kileskriftsret påvist, at udtrykket *cibrî* i Ex 21,2 åbenbart er analogt med *hapiru* i slavedokumenterne fra Nuzi, og at begge udtryk entydigt må opfattes som appellativer: "The Hapiru at Nuzi were self-enslaved individuals who, occasionally with their families, served their patrons in return for food and raiment. No time limit was placed upon the length of their service. Should they infringe their agreement, they would have to make either a payment of silver or gold to their patron, incur a severe penalty, or provide a substitute in their stead." I lighed med den her citerede parallel drager *Paul* en hel række andre mellem slavedokumenterne fra Nuzi og slavelovene i Pb, paralleller, der ligesom denne viser adskillige fælles træk, men også tydelige forskelle mellem de to retssamlinger. Af citatet fremgår det således, at *hapiru*-slaven i Nuzi ikke var nogen egentlig gældsslave, men at han snarere som følge af generel fattigdom havde været nødt til at indgå i trælleforholdet, en sikkert almindeligt forekommende situation i et lagdelt klassesamfund som det babyloniske - til forskel fra det langt mere homogene israeltiske. Derimod var der i begge tilfælde principielt tale om et slaveforhold af temporær karakter. Som udgangspunkt står det imidlertid fast for *Paul*, at "*cæbæd cibrî*, when interpreted as an appellative denoting a member of a particular class of the population, would be a slave of the Hapiru-type status. Upon termination of his service he would then enter the state of *håpsî*, i.e., 'belonging to the class of freedmen'." <sup>6)</sup>

*N.P. Lemche* hævder i sin artikel "The Hebrew Slave" (1975), at så længe det modsatte ikke er bevist, må identifikationen mellem *hapiru* og *cibrîm* fastholdes. I artiklen "habiru" i

GBL (1998) konkluderer han ganske vist generelt, at p.gr.a. *hapiru*'ernes tidsmæssige og geografiske udbredelse må der sættes spørgsmålstegn ved deres identifikation med hebræerne; denne slutning berører dog ikke specielt udtrykket *ʿæbæd ʿibrî* i Ex 21,2. Det må derfor fremdeles gælde som en vigtig konstatering, der fremsættes i hans førstnævnte afhandling, at medens næsten alle vidnesbyrd fra det vestlige Asien bruger betegnelsen *hapiru* kollektivt, så er *hapiru* i Nuzi-traktaterne (fra 15. årh. f.Kr.) behandlet som individuelle personer. I disse traktater er der opstillet slavekontrakter uden fast tidsramme, men med mulighed for ophævelse af kontrakten - enten ved at den pågældende slave (jfr. Paul) stiller en substitut eller selv betaler for sin frigivelse. Lemche mener, at disse slavekontrakter udgjorde selve betingelsen for, at en *hapiru* kunne blive accepteret legalt i Nuzi-samfundet. Men han understreger, at der næppe findes et eneste vidnesbyrd om, at en *hapiru* går ind i slaveforholdet p.gr.a. gæld, og at det derfor er for snævert og skematisk, når man som Alt tager det for givet, at hebræeren i Ex 21,2 har solgt sig selv for gæld. På den anden side medgiver Lemche, at denne tanke dog er så meget mere nærliggende som det faktum, at gæld var en af de væsentligste årsager til slaveri i de tider, og at man i det forhold med god grund kan henvise til den mesopotamiske parallel i CH § 117, der netop fastsætter regler for gældsslaveri og frigivelse derfra.<sup>7)</sup> - I modsætning til Lemches betænkelighed ved at opfatte *ʿæbæd ʿibrî* Ex 21,2 som en *gældsslave* mener jeg, at det netop er mest nærliggende at forstå dette sted således - og for så vidt i analogi med de senere tekster, Dt 15,12ff og Jer 34,14, selv om "hebræer" (hhv. "hebræerinde") dér udtrykkeligt betegner en (israelitisk) landsmand. I begge sidstnævnte forbindelser er der nemlig uomtvisteligt tale om en gældsslave, jfr. *semittâ* ("gældseftergivelse") i overskriften Dt. 15,1 og *derôr* ("frigivelse") Jer 34,8.

Det er således ud fra det samlede vidnesbyrd om *ʿibrî* (*ʿibrîm*) mest nærliggende at forstå udtrykket "en hebræisk slave" (Ex 21,2) som en retslig betegnelse for den, der "sælger" sig selv til gældsslaveri - og altså som modsætning til betegnelsen *hâpsî* = fri.

Med udgangspunkt i udtrykket *tignæh* (Ex 21,2) er den påstand imidlertid som ovenfor nævnt blevet fremsat af *Cardellini*, at Ex 21,2-6 ikke drejer sig om en gældsslave, men derimod om en købt slave (af israelitisk herkomst). Fristangivelsen på 6 års arbejde med frigivelse i det 7. er ikke blot i udmålingen, men i selve sin karakter forskellig fra CH §117, der bestemmer en frist på 3 års arbejde for gældsslaver, som så i det 4. skal frigives. Hele vægten i Ex 21,2-6 ligger iflg. *Cardellini* på sabbatsinstitutionen, i forhold til hvilken selve grunden til, at *ʿæbæd ʿibrî* var blevet slave, er uden interesse for teksten (a.a.s. 246).

Selv om *Cardellini* anser det for givet, at begrebet *ʿibrî* i Ex 21,2a stammer fra en langt ældre epoke end den, som 21,2b.5.6b er opstået i, og som iflg. ham er "Eigengut einer israelitischen Hand", stiller han sig tvivlende over for hypotesen om en sammenhæng mellem *ʿibrî* og *hapiru*. I betragtning af den betydning, som *ʿibrî* i øvrigt har i GT, hælder han mest til den



antagelse, at dette udtryk også her i den specielle sammenhæng med *ʿəbəd* betegner en israelit - muligvis dog en israelit af lavere stand (a.a.s. 249-251).

I samme forbindelse afviser Cardellini derfor den påstand, som han tillægger Lemche, hvorefter hele stykket Ex 21,2-6 skulle være kana'anæisk, ikke israelitisk. Dette har Lemche imidlertid ikke hævdet; han har derimod i den sammenhæng, som der henvises til ("The 'Hebrew' Slave" s.143) blot konstateret, at ligesom hele første del af Pb (dvs. Ex 21,2 - 22,16) udmærket *passer ind i* en kana'anæisk, altså ikke-israelitisk *kontext*, må dette også gælde Pb.s første lov, slaveloven. Dermed har Lemche ikke påstået, at hele første halvdel af Pb er kana'anæisk, men blot resumeret, hvad han i begyndelsen af samme essay har gjort gældende: at *oprindelsen* til den første del af Pb må søges i en eller anden kana'anæisk bystat i anden halvdel af det 2. årtusind f.Kr., og at denne del af retsbogen så senere er blevet overtaget af den israelitiske tradition (Lemche, a.a.s. 131).

Så vidt jeg kan se, kommer Cardellini frem til en fejltolkning af Ex 21,2-6, når han urgerer, at *tiqnæ* i v.2 betyder, at der er tale om en købt slave, og altså ikke om en gældsslave. I sammenhængen er det mest nærliggende at forstå vendingen, *kî tiqnæ* "når du køber (en hebraisk træl)", under den bestemte forudsætning, at denne træl p.gr.a. nød "lader sig sælge til dig", sådan som det netop udtrykkes med nifalformen i Dt 15,12: *kî-jimmaker*. Bestemmelsen om at trællen skal gøre tjeneste som sådan i 6 år, hvorefter han i det 7. år må forlade (*jese'*) sin herre som frigiven uden vederlag (*lahåpsi hinnam*) betegner utvivlsomt en frigivelse, der indebærer, at trællen dermed får eftergivet alt, hvad der endnu måtte restere af den gæld, der 6 år forinden tvang ham ind i slaveriet. - At sabbatstanken indtager en fremtrædende rolle i Ex 21,2-6 er ubestrideligt; men den gør ikke - som hævdet af Cardellini - selve årsagen til slaveforholdet uinteressant i sammenhængen. Det er jo den årsag, trællen bliver løst fra den dag, hvor han kan "gå ud" *jese'* af slaveforholdet *lehåpsi hinnam*, dvs "som en frigiven uden gæld".

At det er gældsslaver, der er tale om i Ex 21,2ff, fremgår således ikke alene af foranstående tolkning af udtrykket, *ʿəbəd ʿibrî*, men bekræftes i særdeleshed også af de regler om frigivelse, der fastlægges under dette tema både i Ex 21,2ff og Dt 15,12ff. De dokumenterer jo netop, at det i hvert fald drejer sig om et midlertidigt slaveforhold, forårsaget af gæld.

### II.1.1. Slaveloven som beskyttelseslov - men for hvem? (Ex 21,2-6)

Når vi regner Ex 21,20f. 26f. 32 med til slaveloven, hvad jeg mener vi må, tæller den muligvis slaver af alle slags. Der er i det mindste ikke (måske bortset fra v.26f) belæg for, at disse steder skulle handle specielt om gældsslaver. Der er heller ikke i de sidst nævnte tekster noget, der tyder på, at de dér omtalte slaver fra deres husbonds side skulle skulle have en anden, endsige ringere behandling end gældsslaverne.

Spørgsmålet er nu, hvordan slaverne i det hele taget var stillet ifølge loven. Deres lydighedspligt som undergivne var uden for diskussion. Men havde de også rettigheder? Havde de i det hele taget krav på retsbeskyttelse? - Hvad siger retsbogen herom?

*Eckart Otto* fastslår i tilknytning til Jahves ord Ex 22,26c (hentet fra Jahve-kongeteologien): "for jeg er barmhjertig" *kî-hannûn 'anî*: "JHWHs Königtum wird unter dem Aspekt der Rechtshilfe für die Armen begriffen. Wie der Redaktor von Ex 21,2 - 22,26 die Sammlung der Rechtssätze mit sozialen Schutzbestimmungen (Ex 22,20-26) abschliesst, so eröffnet er sie mit den Schutzbestimmungen für die Sklaven (Ex 21,2-11).... Die Schutzbestimmungen für die Sklaven sind begründet in der Barmherzigkeit JHWHs, der der Rechtsschützer des Schwachen in der Gesellschaft ist. Wie JHWH das Recht des Schwachen schützt, so soll der freie Judäer das Recht des Sklaven achten.... Gott als der Barmherzige begründet ein Ethos der Solidarität und der Barmherzigkeit mit dem Schwachen in der Gesellschaft. Wie Gott mit dem Menschen umgeht, so soll sich der Mensch zum Menschen verhalten." <sup>8)</sup>

*Frank Crüsemann* er grundlæggende uenig med Otto i dette synspunkt og fremhæver, at CH § 117 foreskriver en tjenestetid på kun tre år for en gældsslave af samme type som ham i Ex 21,2ff. I det fjerde år skulle den babyloniske gældsslave frigives. I forhold til Pb.s bestemmelse om seks års tjeneste med frigivelse i det syvende har Pb således indført en betragtelig forringelse for slaverne.

Crüsemann hævder ligeledes, at Ex 21,2-6 - så langt fra at være beskyttelsesbestemmelser for slaverne - er et regelsæt, der i de fleste tilfælde har tvunget de mandlige trælle til livslangt slaveri og således i stedet for at sikre deres rettigheder har afskåret dem helt fra sådanne. Ja, han påstår ligefrem, at slaveloven i Ex 21,2-6 i stedet for at tale slavernes sag går ud på at sikre slaveholderens interesser.

Crüsemann harcelerer over den angivelig forkuede slave, som fremsætter troskabserklæringen: "Jeg elsker min herre ("der steht an erster Stelle, welch Zünismus!" indskyder Crüsemann forarget), min hustru og mine børn," og som med denne erklæring frasiger sig enhver fremtidig frihedsret for i stedet ved fremstilling for guden at blive øremærket til livslangt slaveri. Crüsemann formoder sikkert med rette, at der her er tale om en husgud, <sup>9)</sup> - hvorved ceremonien jo karakteriseres som aflæggelse af et uigenkaldeligt løfte. - Den samme forståelse af *ha'elohîm* møder vi både hos *S.M. Paul* og *Cornelis Houtman*. Ceremonien ved døren eller dørstolpen, hvor statuen eller billedet af husguden formodentlig befandt sig, tolkes af Paul således, at slaven dermed såvel i retslig som i kultisk betydning blev tilknyttet den pågældende husstand for steds. Også her finder Paul en parallel til Nuzi, hvor husguderne *ilâni* (svarende til *'elohîm*) tjener som beskyttere af familiens ejendom.<sup>10)</sup> - *Houtman* henviser til de i GT ofte omtalte *terapîm* (Gen 31,19.34f; Dom 17,5; 18,14ff; 1.Sam 15,23; 19,13.16; 2.Kg 23,24; Hos 3,4). *Terafim* som orakel kender vi fra Zach 10,2 og Ez 21,26. - Det sidstnævnte eksempel er i vor sammenhæng med dens forbindelser tilbage til gammelorientalsk ret især interessant derved, at i dette Ezekielcitater er det i den babyloniske husguds nærvær, der skal træffes afgørelse for én af to muligheder. - Den symbolske gennemboring af

slavens (højre?) øre, så det fæstnes ved husets dørstolpe, har iflg. Houtman den prægnante betydning: "So wird symbolisch zum Ausdruck gebracht, dass der Sklave mit seinem Ohr, seinem Gehorsam, von nun an mit dem Haus seines Herrn verbunden ist." <sup>11)</sup>

Houtman tilføjer i overensstemmelse med konteksten, at dermed er slavens ønske (Ex 21,5) opfyldt, mens Crüsemann bagklogt bemærker, at netop dette udfald på sagen var i "slaveholderens" interesse. Ja, han fremhæver, at Ex 21,2-6 udmærket kan høre til de i Jes 10,1 angrebne retssætninger (veråbet over dem, der udsteder "onde love og uretfærdige forordninger"). Endnu tydeligere bliver dette for ham ved bestemmelserne om slavinderne (Ex 21,6-11), som ofte var døtre, der som de første blev solgt i nødsituationer. - Selv om han medgiver, at slaveloven i Pb.s *mispâtîm*-del formidler mellem "slavebesidderne" og slaverne (tillige med deres familie) og går ud på at fastlægge grænser for begge parter rettigheder, så fastholder han dog, at dens bestemmelser afgjort er i den første parts favør: "Die Sklavengesetze...fördern auf zünische Weise den Übergang zur Dauersklaverei, wobei vor 'Gott' die 'Liebe' zum Besitzer bekannt werden muss." <sup>12)</sup>

Hvem har så ret - eller mest ret: Otto, der understreger slavernes retsbeskyttelse iflg. Ex 21,2ff som udtryk for Jahves barmhjertighed - eller Crüsemann, der ser de selvsamme retsbestemmelser som udslag af magthavernes hårdhjertede uretfærdighed? - Og hermed sigtes vel at mærke ikke i første række til "slaveholderne", men til lovgiverne: "Ve jer der giver onde love og udsteder uretfærdige forordninger for at afvise de svages sag og berøve mit folks hjælpeløse deres ret!" (Jes 10,1f).<sup>13)</sup>

Jeg mener, at Crüsemann begår den fejl, at han, i stedet for at vurdere disse *mispâtîm*, der måske stammer fra den tidlige israelitiske jernalder, på deres egne præmisser, bedømmer dem ud fra en moderne humanistisk-politisk retsfilosofi.

Love om visse former for retsbeskyttelse af slaver kan man som nævnt finde i langt ældre retssamlinger fra orienten. Crüsemann henviser til CH § 117, som dog ikke umiddelbart lader sig sammenligne med Ex 21,2, jfr. ovenstående iagttagelser af Cardellini; den pgl. paragraf i CH befinder sig for øvrigt i en kontekst (§ 114-119), der tydeligt skelner mellem gældsslaver med borgerret og egentlige, købte slaver. De førstnævnte betegnes faktisk ikke som slaver, men som "pant" (for gæld) og har krav på at blive anset og behandlet som ligeværdige mennesker, og det er netop sådanne, CH § 117 taler om. Skellet mellem de to kategorier af slaver er især udtalt i CH § 116, der drejer sig om det tilfælde, hvor en købmand har taget en person som pant mod en udestående gældsfordring, hvorefter købmanden har mishandlet dette menneske til døde. Hvis den dræbte "gældsslave" (læs "pant") er søn af en *awêlum*,<sup>14)</sup> træder talionsbestemmelsen i kraft, idet sagen så afgøres ved, at købmandens søn til gengæld skal dræbes; hvis den dræbte slave derimod i forvejen havde været slave hos en *awêlum*, skal købmanden bøde med 1/3 mine sølv. Den samme skelnen findes i CE § 23-24. De købte slaver betragtes således på ingen måde som ligeværdige mennesker, men derimod som slaveholderens ejendom og som handelsobjekter. Dette er det gennemgående syn, som de gammelorientalske samlinger anlægger på slaverne - jfr. CLI § 12-13;

CE § 49-51 (CE § 50 sidestiller en undveget slave eller slavinde med en oxe eller et æsel, der er sluppet løs!); CH § 278-282; HtL § 22-24; MAL tavle C+G § 1. - I ingen af de gammelorientalske codices kan vi finde et regelsæt om retsbeskyttelse af slaver, der kan måle sig med det, som vi kender fra Pb. Og i ingen andre sammenlignelige retsbøger (end ikke i DtL) står slaveloven på en så fremskudt plads som her, hvor den udgør den markante begyndelse på alle samlingens retsbestemmelser.

Når gældsslaverne iflg. Ex 21,2ff skal arbejde i seks år og frigives i det syvende, er det ikke udtryk for, at retsbogens forfattere dermed har villet forringe en ældre mesopotamisk bestemmelse (i CH) om tjeneste i 3 år og frigivelse i det fjerde. *Bruno Baentsch* har givet en bedre forklaring: Pb.s civilretslige bestemmelser vedr. gældsslaver lader sig kun forstå ud fra den religiøse forudsætning: sabbatsinstitutionen. Ligesom agerlandet skal dyrkes i seks år og hvile (braklægges) i det syvende, skal det samme tidsinterval gælde for slaverne, som derfor skal trække i seks år og frigives i det syvende. "Die religiöse Idee ist das Primäre, die Ausprägung derselben im Civilgesetz das Secundäre".<sup>15)</sup> - Om denne rækkefølge altid holder er ganske vist tvivlsomt. Vi kan i denne smgh. minde om, at Pb.s festlov ikke som det senere Præsteskrift giver sabbatten den religiøse begrundelse, at "på den syvende dag hvilede Gud efter alt det arbejde, han havde udført" (Gen 2,2) - eller som det kort og godt hedder i HL: "Det er sabbat for Herren" (Lev 23,3). - Pb.s begrundelse er en anden, nemlig den civilretslige eller sociale: "Seks dage skal du gøre dit arbejde, men på den syvende dag skal du holde fri, *for at* din oxe og dit æsel kan hvile, og din trælkvindes søn og den fremmede kan puste ud." Således har også brakåret en ganske tilsvarende social begrundelse i denne gamle retsamling (Ex 23,11b. 12b, jfr. III.4.1.; III.4.1.1.).

At gældsslaven udtrykker sin troskabsed med en "kærlighedserklæring" først til sin herre og derefter til sin hustru og sine børn, har intet med kynisme at gøre, som *Crüsemann* påstår. Denne rækkefølge har sin helt selvfølgelige grund i, at der her er tale om et arbejdsforhold, hvor det jo er mest nærliggende, at arbejderen i første række relaterer til sin arbejdsgiver. - I øvrigt bruges '*ahab*' i GT i en endnu bredere betydning end vort ord "elske". Foruden fx kærlighed mellem mand og kvinde eller mellem Gud og menneske (og vice versa) kan det hebraiske ord også betegne forholdet mellem venner, forholdet til budene (Ps 119,47), til penge (Præd 5,9), mad (Gen 27,4) - eller fx landbrug (2.Krøn 26,10). Det vil således mange steder, måske også her i Ex 21,5, bedre kunne gengives med det mere lavmælte "holde af." Det fremgår i hvert fald af sammenhængen, at beslutningen om at blive i tjenesten ud over de foreskrevne 6 år (og i så fald på livstid) alene er slavens eget valg og dermed en sag om, hvad der måtte være i hans (og hans families) interesse, ikke primært i husbondens.

Man kan ud fra et nutidigt synspunkt undre sig over, at kun i fald slaven var gift ved sin ansættelse, kunne hans kone og deres fælles børn følge med ham ud i friheden. Hvorimod en hustru, som husbonden i løbet af slavens tjenestetid havde givet ham, samt de børn, slaven havde fået med hende, ikke måtte følge med ham, men skulle blive hos husbonden. - Forklaringen kunne tænkes at

ligge i den ret vidtgående dispositionsret, som en husherre på den tid havde over sit tyende. - En anden, men lige så plausibel forklaring kunne være den, at der evt. er tale om en tidligere medhustru og trælkvind hos husbonden, der i stedet for at sende hende bort eller på anden måde at gøre livet uudholdeligt for hende (jfr. Gen. 16), har overdraget hende til sin træl - måske mod, at denne arbejdede endnu en række år for ham. Denne forklaring kan evt. være underforstået, når det i v.8 siges til husbonden, som har tilsidesat den trælkvind, han havde giftet sig med: "Til et fremmed folk må du ikke sælge hende" (underforstået: men nok til en af dine landsmænd). Jfr. Jakob, der måtte trælle hos Laban, først syv år for Lea og så endnu syv for Raket (Gen 29,15-30). - Spørgsmålet lader sig i hvert fald ikke løse så enkelt, som Crüsemann gør det med ordene: "Die Sklaven sind 'sein Geld'" - hvilket i øvrigt, som vi skal se (II.3.2.; II.3.3.), er en lidt lemfældig omgang med et citat fra Ex 21,21.<sup>16)</sup>

Bestemmelserne om tilhørsforholdet for gældsslavens hustru og børn kan meget vel have baggrund i lignende bestemmelser i Hammurapis Lov, der dog handler specifikt om arveforhold under tilsvarende vilkår. CH § 170 bestemmer således, at når en borger (*awilum*) har børn både med sin hustru og sin slavinde, så er slavindens børn berettigede til at arve ham på lige fod med hustruens børn (modsat Gen 21,10). Denne regel forudsætter dog udtrykkeligt, at manden har anerkendt slavindens børn på linje med dem, der er født i hans ægteskab, dvs. at han har erklæret dem for sine egne - jfr. CH § 171, hvor dette ikke er tilfældet, og hvor de børn, han har fået med slavinden derfor ikke er arveberettigede. " 'Meine Söhne seid Ihr' ist eine gerichtliche Formel. Nur die Kinder, für die die *publica sententia* als gerichtliche Formel positiv war, erhielten das Erbrecht wie die Kinder der ersten Frau, d.h. die Kinder der Sklavin wurden legitimiert. - Zwei Klauseln regeln die Stellung der nicht legitimierten Kinder und ihrer Mutter, nämlich: - nach dem Tode des Herrn sind sie frei - und diese Freiheit wird durch das Gesetz gegen jeglichen Anspruch geschützt" *Cardellini* (a.a. s.88f).

### II.1.2. I Israel ejer en herre ikke sin træl.

*Jepsen* har argumenteret udmærket for den erkendelse, at slaven i Ex 21 ikke slet og ret er sin herres ejendom, og da slet ikke bare "hans penge," som husbonden kan skalte og valte med efter forgodtbefindende.

Slavens herre kaldes konsekvent hans '*adôn*', ikke kun hvor der helt klart er tale om gældsslaver, men fx også i Ex 21,32. Ordet '*adôn*' betegner ikke en "ejer" eller "besidder", men en "herre". - Josef var '*adôn*' "herre" over Egypten og hele det kongelige hus dér, men han ejede det ikke (Gen 42,30.33; 45,8.9). Han var selv en træl, ganske vist en højt betroet træl, men som enhver anden israelitisk træl undergivet en '*adôn*', som i dette tilfælde var en ægypter, nemlig Potifar (Gen 39, 2.7). Som '*adôn*' har husherren råderet over sine slaver, så længe de er i hans brød; men han ejer dem ikke (jfr. Gen 24, 12.14.27).

En ejer eller besidder kaldes derimod *b<sup>c</sup>al*. Man kan være *b<sup>c</sup>al* af en ox (Ex 21,29) eller af en brønd (Ex 21,34), ja en ægtemand kan betegnes som sin kones *b<sup>c</sup>al* og kaldes således her i slaveloven *b<sup>c</sup>al 'issa* (Ex 21,3.22). Omvendt kan en ægtemand dog også kaldes '*adôn* (Gen 18,12; Am 4,1), hvorved der altså tilkendegives, at han netop ikke står i noget "ejerforhold" til hustruen. Således forekommer begge udtryk om ægtemanden sideordnede. Derimod kan en mand aldrig være *b<sup>c</sup>al* "ejer" i forhold til sin træl. Dermed er der i GT udtrykt noget helt fundamentalt om slavernes menneskerettigheder, og det kommer meget klart til udtryk her i Pb, hvilket Crüsemann synes at have overset, hvorimod det spiller en afgørende rolle i Jepsens udlægning af slaveloven. Han understreger, at i Babylon er husherren *belum*, dvs. "ejer" af slaven, ligesom også kongen og guden kaldes *belum*. Jfr. *Cardellini*, som konstaterer, at i de allerfleste tilfælde, hvor ordene "slave" og "slavinde" (hhv. *wardun* og *amtum*) i den akkadiske litteratur forekommer i genitiv eller dativ, knytter de sig til en *belum* (a.a.s.60). - I Palæstina derimod bruges '*adôn* konsekvent i stedet for *b<sup>c</sup>al* om slavens herre. "Der '*adôn* ist seinem Knechte ebenso verpflichtet wie andererseits der Knecht seinem Herrn," skriver *Jepsen* og henviser i den forbindelse til den interessante parallel i forholdet mellem kongen som '*adôn* og hans undersåtter. Ligesom gældsslaven, *c<sup>a</sup>bæd*, efter sine seks års tjeneste bliver en *håpsî*, en fri mand, bliver undersåtten også en *håpsî* i forhold til kongen, når kongen ikke mere er hans '*adôn*. Undersåtten bliver tillige med sit fædrenehus en rig og fri mand i Israel, når denne '*adôn* ikke mere brandskatter og undertrykker ham (jfr. 1.Sam 17,25).<sup>17)</sup> Men ligesom der altså på intet tidspunkt er tale om, at en israelitisk konge ejer sine undersåtter, kan der heller aldrig være tale om, at en husbond ejer sin træl.<sup>18)</sup>

I øvrigt bruges '*adôn* (især i Samuels- og Kongebøgerne) hyppigt i tiltale til kongen (fx 2.Sam 4,8; 1.Kg 1,17.20; 2.Kg 6,26) - og som bekendt også som majestætsbetegnelse om Gud eller Jahve - således netop et sted i Pb: Ex 23,17. Måske er det sidstnævnte sted en ret sen interpolation, idet denne betegnelse for Gud først bliver typisk i tiden efter Ezekiel. Det er derfor sikkert rigtigt med *Jepsen* at antage, at den oprindelige betydning af ordet '*adôn* i Israel netop er herren i forhold til slaven. Siden bliver det anvendt om kongen og senest om Gud.<sup>19)</sup>

I forbindelse med spørgsmålet om slavers retsstilling er det også væsentligt, at der ikke er belæg for, at en gældsslave i Israel mistede sine borgerlige rettigheder - dog sikkert med undtagelse af adgangen til at deltage i retshandlingen, som var forbeholdt frimændene. Men selv om den købte slave derimod ikke havde almindelige borgerrettigheder, var husbonden dog også i forhold til ham en '*adôn* - og ikke en *b<sup>c</sup>al* med hånds- og halsret over slaven.

I Mesopotamien derimod er slaven som tidligere omtalt virkelig slaveholderens ejendom og betragtes som en handelsvare lige som oxer og æsler (jfr.II.1.1.). - Undtagelsesvis kan GT ganske vist også nævne trællen og trælkvinden på linje med disse husdyr (Ex 20,17; Dt 5,21 - begge steder i samme rækkefølge som i CE § 50; jfr. også Ex 23,12); men heller ikke disse gtl. eksempler ser på trællene som handelsobjekter. Ex 23,12 er tværtimod en lovbestemmelse, der beskytter såvel husdyr som trælle.

## **II.2. Trælkvindens ret (Ex 21,7-11).**

Afsnittet Ex 21,7-11 er (ligesom v.2-6) opbygget helt efter de kasuistiske retssætningers klassiske mønster. Under hovedafsnittet, indledet med *kî* (v.2), hvor det første retsforhold omhandler mandlige gældsslaver, kommer nu fra og med v.7 et andet forhold, indledet med *w<sup>e</sup>kî*, specielt vedrørende de kvindelige slavers retsbeskyttelse. Det indeholder to hovedtilfælde, som begge indledes med *'im* (v.8 og 10), og som hver især indeholder et undertilfælde, indledet med *w<sup>e</sup>'im* (v.9 og 11).

Cardellini betvivler ganske vist, at udtrykket *l<sup>e</sup>'amma* (v.7) retteligt kan gengives med den sædvanlige oversættelse "som trælkvinde". Han mener, at udtrykket svarer til det i Nuzi-traktaterne B I og B II forekommende *ana martuti*, som han oversætter ved "Tochterschaft". Den pgl. sammenhæng i traktaterne drejer sig ikke om et gældsforhold, men om salg af en datter med henblik på at overdrage hende som medhustru til en fri mand. Både i Ex 21,7 og 8 finder Cardellini tydelige paralleller til disse dokumenter - og i v.10 -11 lige så klare forbindelser tilbage til de gammelorientalske retsbøger CL (§ 27-28) og CH (§148), der heller ikke handler om en slavinde, men om en fri pige, og som fastslår, at når hun er overdraget som hustru til en mand, har hun ret til for bestandig at blive i hans hus, også når han har taget sig en anden hustru. Det er kort sagt Cardellinis opfattelse, at v.7-11 ikke nødvendigvis handler om en trælkvinde, men snarere slet og ret om en israelitisk pige, der sælges til en mand som hans medhustru (a.a.s.177f og s. 251-257).

Cardellini mener således (a.a.s.257), at *'amma* i v.7 snarest er at forstå i betydningen "medhustru / konkubine". Køberen kan enten "bestemme" (*j<sup>c</sup>ad*) hende til hustru for sig selv eller for sin søn, men har ikke lov at sælge hende til et fremmed folk, eftersom hun er en israelitisk kvinde (v.8). Cardellini vil dog ikke nægte, at *'amma* også i v.7 beholder sin egentlige betydning "slavinde" (en sådan kunne jo også have israelitisk borgerret). Medens hovedinteressen i v.2-6 nemlig er befrielsen af en mandlig israelitisk slave (*c<sup>a</sup>bæd c<sup>i</sup>brî*) i syvendeåret, synes den samme intention også at være udgangspunkt mht. slavinden (*'amma*) i v.7-11, selv om hun efter omstændighederne ikke kan frigives (*tese'*) på samme måde som de mandlige slaver (v.7). - Modsat Cardellini mener jeg dog, at der i v.7-11 (ganske som i v.2-6) er tale om et regulært gældsslaveforhold, hvilket især må fremgå af, at den mand, som den unge kvinde sælges til, i givet fald skal lade hende løskøbe (*w<sup>e</sup>hæpda*) - hvormed der givetvis er underforstået: mod indfrielse af restgælden, jfr. v.8.

### **II.2.1. Slavinden som husfrue (21,7-9)**

Som udgangspunkt måtte den grundregel, der gjaldt for alle de mandlige gældsslaver, naturligvis også omfatte de kvindelige, nemlig at de efter seks års tjeneste skulle frigives i det syvende år. Imidlertid fastslås det allerede indledningsvis (v.7), at trælkvinderne ikke skal frigives ("gå ud")

under samme vilkår som de mandlige trælle. Dette skyldes, som det fremgår af v.8ff, at den husbond, der havde taget en trælkvind i sit brød, i mange tilfælde dermed også antog hende som sin hustru, medhustru eller konkubine. - *S.M. Paul* formoder, at *j<sup>c</sup>d*="bestemme" (en som ægtefælle) er term. tech. for denne type af ægteskab og henviser til det nære semantiske slægtskab mellem dette verbum og det akkadiske *idû* (= at udpege, bestemme, anvise) i ægteskabsloven MAL 43 ("a son to whom they have assigned a wife").<sup>20)</sup> - I et tilfælde som det, der her anføres af Pb, kunne slavinden altså ikke uden videre sendes bort, hvilket jo ville være ensbetydende med skilsmisse. Til gengæld får hun den retsbeskyttelse, som ægteskabet indebærer.

Der er herudover den forskel på de foreliggende retstilfælde i begyndelsen af Ex 21, at v.2 angår en forgældet bonde, der bliver købt, hvilket som nævnt formentlig er ensbetydende med, at han sælger sig selv til slaveri for på den måde at afbetale sin gæld og blive den kvit. I v.7 derimod sælger en forarmet bonde med samme formål en anden person, nemlig sin datter, som dermed går ind i gældsslaveriet som substitut for sin far.

Vi må forstå sammenhængen sådan, at der i de første 6 år herefter har bestået et konkubinatsforhold mellem husbonden (kreditor) og hans unge trælkvind - uden nogen anden retssikkerhed for hende, end den, der gjaldt for israelitiske slaver i almindelighed. Det er denne uholdbare tilstand, som det nu ved udløbet af det nævnte åremål er så meget desto vigtigere at råde bod på. - Med v.8 forudsættes det, at husbonden havde truffet beslutning om, at trælkvinden skulle forblive i huset som hans hustru. - Dermed sigtes altså til en ordning svarende til det såkaldte "usus-ægteskab" iflg. Romerretten, dvs. et ægteskab, grundet på kvindens ophold i mandens hus i mindst et år, eller slegfredsægteskabet iflg. Jyske Lov I,27: herefter skulle en slegfred (d.e. en ugift samleverske), som i tre vintre åbenlyst havde boet som husfrue på gården og delt bord og seng med husbonden, anses som "adelkone", dvs. ægtehustru.<sup>21)</sup>

Den situation, som retsbestemmelserne v.8ff tager stilling til, er imidlertid, at husbonden går fra sin beslutning og dermed fra sit primære ansvar over for den slavinde, han hidtil har haft som konkubine. Nu er det desto mere vigtigt, at hendes retsstilling sikres. Hvis hun - og det er så det første hovedtilfælde - vækker mishag hos sin herre, som (derfor) ikke<sup>22)</sup> har "bestemt hende" (nemlig som sin hustru), skal han lade hende løskøbe - hvilket må betyde, at hendes egne slægtninge får mulighed for at købe hende ud af gældsslaveriet (formentlig ved at udbetale restgælden). Han har ikke ret til at skaffe sig af med hende ved at sælge hende til udlændinge.<sup>23)</sup> Hun er jo en gældsslavinde af hans eget folk, og skal behandles, som det hun er, en israelitisk kvinde (jfr. *cibrijjâ* Dt 15,12; Jer 34,9). Om han så har lov at overdrage hende til en israelit uden for hendes egen familie, evt. som hustru til en af hans egne trælle (jfr. Ex 21,4) lader sig måske alternativt underforstå. Dog, når vi holder os til teksten, som den står, levnes der ingen tvivl om, hvor ansvaret skal placeres, hvis hendes herre ikke vil beholde hende som sin hustru. Ansvarer påhviler ham alene, som det udtrykkes kort og godt med begrundelsen i slutningen af v.8: *b<sup>e</sup>bigdô-bah* "for det er ham, der har været troløs mod hende."<sup>24)</sup> - Dette første hovedtilfælde har imidlertid et undertilfælde, indledet med



*w'e'im* (v.9), nemlig at husbonden som hendes '*adôn* "bestemmer hende (som hustru) for sin søn". I så fald skal hun behandles *ke'mispat habbanôt* "ifølge døtrenes ret", dvs. hun skal have de fulde rettigheder som en datter af huset, hvilket - udover økonomisk godtgørelse i form af en til disse rettigheder svarende medgift - måske tillige betyder, at hun endegyldigt træder ud af slaveforholdet. Hendes status som kone i huset - eller i det mindste som medhustru til husbonden, subsidiært til hans søn - synes i det mindste i og med denne ret nogenlunde sikret for fremtiden. At trælkvindens retsstilling som medhustru ganske vist kunne være forbundet med visse komplikationer, belyses ikke mindst af fortællingen om forholdet mellem Saraj og Hagar (Gen 16,1-6). Ikke desto mindre er det netop en sådan vilkårlighed, slavelovens bestemmelser vil beskytte hende imod.

### II.2.2. Trælkvindens sociale retssikkerhed (21,10-11)

Det andet hovedtilfælde i afsnittet om trælkvinders retssikkerhed, anføres i v.10, der forudsætter, at husbonden (kreditor) nu alligevel har antaget den unge trælkvinde som sin hustru. Dette udelukker jo ikke, at han siden kan tage sig en medhustru. Men i så fald beholder den førstnævnte, altså trælkvinden, retten som hans første hustru. Frem for alt betyder dette, at han ikke må skære ned på hendes fundamentale fornødenheder, nemlig: føde, klæder og ægteskabelig omgang. Det sidste udtryk er den mest almindelige gengivelse af det hebraiske ord, *onâ*, der kun forekommer her. - En anden mulighed er *Cassuto's* oversættelse "quarters" eller "abode", altså husly eller bolig: "This appears to be the real meaning of the word" (*Cassuto* s.269). *Paul* foretrækker en helt tredje mulighed, nemlig "olie". Han afviser den traditionelle oversættelse bl.a. under henvisning til, at intetsteds i de gammelorientalske dokumenter forekommer en sådan rettighed til intimt samliv ("conjugal rights") som et krav i forbindelse med ægteskabelig understøttelse - og at det i øvrigt næppe er sandsynligt, at en ægtemand kunne forpligtes til at opfylde et sådant krav over for sin tilsidesatte hustru. *Paul's* forslag om at oversætte *onâ* ved "olie" er især interessant derved, at den samme trias, "mad, klæder og olie" har paralleller såvel i gammelorientalsk ret som i GT. Salveolien var som bekendt en vigtig ingrediens både i kvinders personlige pleje og til kultiske formål. *Paul* henviser bl.a. til CLI § 27: "If a man's wife has not borne him children (but) a harlot (from) the public square has borne him children, he shall provide grain, oil and clothing for the harlot." Endv. CE § 32, hvor en amme (a wet nurse) efter endt tjeneste skal forsynes i tre år med "food, oil (and) clothing." De gl.test. steder, som *Paul* sigter til, er for det første Hos 2,7.10, hvor "horkvinden" (v.7), nemlig det troløse Israel, erklærer, at hun vil følge sine elskere, som giver hende "brød og vand / uld og hør / olie og vin" - og hun ved ikke (v.10), at det er Jahve, der havde forsynet hende, sin troløse hustru, med "korn, vin og olie." For det andet Koh 9,7f, hvor den højeste livsnydelse udtrykkes med ordene: "Så spis da dit brød med glæde, og drik af et glad hjerte din vin,... dine klæder skal altid være hvide, og olie skal ikke mangle på dit hoved. Nyd livet med den kvinde, du elsker..." Altså igen den samme trias: mad, klæder og olie. - Hvis manden i Ex 21,10f

nægter sin tilsidesatte hustru, trælkvinden, nogen af disse tre livsfornødenheder, skal hun frigives vederlagsfrit - altså uden godtgørelse til husherren.

Vi kan i hvert fald konstatere, at hensynet til slavindernes *forsørgelse* spiller en fremtrædende rolle i Pb.s regler om deres retsstilling. I netop dette perspektiv sammenligner Paul desuden Ex 21,10 med to tekster fra de gammelorientalske retssamlinger. I den første og ældste af dem, nemlig CLI § 28 (den sumeriske kong Lipit Ishtar regerede i første halvdel af 19. årh. f.Kr., altså ca. 100 år før Hammurapi) er der tale om en ægtemand, som vrager sin hustru og gifter sig med en anden kvinde. Lovbestemmelsen fastslår, at uanset sidstnævnte dermed er hans yndlingshustru, skal hun retsligt beholde pladsen som "second wife", således at han fortsat er forpligtet på at understøtte den første. Det andet eksempel er hentet fra CH, hvor § 148 indskærper, at hvis en mand på grund af sin hustrus sygdom ønsker at gifte sig med en anden kvinde, så må han gøre det, men vel at mærke uden at han derfor må lade skille sig fra den første. Hun skal blive boende i hans hus, og han skal sørge for hendes underhold, så længe hun lever. Paul fremhæver, at ifølge alle disse tre retsbøger, CLI, CH og Pb, er en ægtemand forpligtet til at sørge for sin første hustrus underhold, når han har tilsidesat hende for at tage sig en anden.<sup>25)</sup> - Paul hæfter sig dog ikke ved, at til forskel fra eksemplerne fra CLI og CH er førstehustruen i Pb (Ex 21,10f) en fri mands *trælkvinde*, hvorimod hun i de to ældre retsbøger må forudsættes at være en *fri kvinde*. Den forskel er jo ikke uvæsentlig. Vi skal dog ikke underkende betydningen af, at selv om den nye hustru (dvs. medhustruen) i Ex 21,10 er en fri kvinde – hvad man efter sammenhængen kan formode - så er manden altså ikke desto mindre forpligtet til at respektere trælkvindens rettigheder som hans første hustru.

I Crüsemanns skarpe kritik af Pb.s slavelove må man medgive ham, at de i nogle (Crüsemann synes dog at mene *alle*) tilfælde har fastholdt de kvindelige trælle i varigt slaveri - i visse tilfælde måske endda for deres mandlige medslaver, jfr. Ex 21,4. Men han skyder helt over målet i kritikken, når han skriver: "Die Sklavengesetze... instrumentalisieren faktisch die Sklavinnen zur Erreichung der Dauersklaverei für die männlichen Sklaven." <sup>26)</sup> For det første hører 21,4 hjemme i en sammenhæng, der i særdeleshed angår de mandlige slavers retsstilling. Dette vers er således ikke et udsagn om trælkvindernes "faktiske" vilkår - og da slet ikke i alle tilfælde. For det andet står der i det afsnit, der specielt er forbeholdt trælkvindernes retsstilling, altså v.7-11, intet om, at en husbond kunne "bestemme" sin trælkvinde til hustru for en af sine trælle. Alternativet i dette afsnit er, at enten bestemmer husbonden hende for sig selv eller for sin søn. - Og helt uberettiget er det, når veråbet i Jes 10,2 over dem, der giver onde love og forordninger om udbytning af *enker*, af Crüsemann anføres som vendt imod Pb.s retssætninger vedr. de kvindelige slaver. Han begrundes sin påstand med, at "Töchter, die der Gewalt des Vaters unterstanden, waren rechtlich gesehen sicher auch die Witwen." - Det skulle dog efter sammenhængen stå klart, at når en mand solgte sin datter som trælkvinde, så var der almindeligvis tale om en ung, ugift pige, attraktiv for kreditor selv - eller i givet fald for hans søn.

Crüsemann konkluderer: "Die Sklavengesetze der Mischpatim vermitteln zwischen den Interessen der Sklavenkäufer und -besitzer und denen der Sklaven und ihrer Familien." Men så tilføjer han karakteristisk sit aber dabei: "Zugleich aber ist die Dominanz der Rechte der Sklaventhalter unverkennbar. Die Sklaven sind 'sein Geld'." <sup>27)</sup> - At en "hebraisk" slaves 'adôn netop som sådan ikke med nogen ret kunne betegnes som en "slaveholder" og heller aldrig som slavens eller slavindens "ejer", har vi allerede forklaret. Den fejlagtige påstand om, at slaven eller slavinden i Ex 21 er betragtet som "hans penge", kommer vi nærmere ind på i afsnittene II.3.2. og II.3.3.

Hovedsigtet i disse slavelove er ikke husbondens, herrens, men derimod helt klart de undergivnes, altså slavernes og slavindernes rettigheder. Vor tids kvindesagsforkæmpere og feminister er ikke de første, der er blevet opmærksomme på betydningen af kvindernes ligeberettigelse. Den havde Pb.s forfattere faktisk en ret god forståelse for - og vel at mærke først og fremmest i de svageste kvinders favør. Ex 21,7-11 er således - igen når vi har tidsfaktoren in mente - et betydningsfuldt indlæg om de kvindelige slavers menneskerettigheder. Men det erkender man naturligvis ikke, hvis man kun vil bedømme disse gamle retsregler på moderne demokratiske præmisser.

Man kan naturligvis stille det spørgsmål: Hvor skulle en slave gå hen efter sin frigivelse, dersom han / hun ikke havde sin families mulige forsørgelse at vende tilbage til? - Spørgsmålet ligger uden for den gamle, på så mange måder fragmentariske retsbogs horisont. Måske har også den oprindelig haft en bestemmelse i lighed med den, som DtL gør gældende i sin slavelov: "Når du frigiver ham, må du ikke sende ham tomhændet bort. Forsørg ham rigeligt med dyr fra dit småkvæg, med korn fra din tærskelads og med vin fra din perse... På samme måde skal du bære dig ad med din trælkvinde..." (Dt 15,13-18).

### **II.3. De externe slavelove i Ex 21 (v.20-21, v.26-27 og v.32).**

Som allerede omtalt er der uden for det afsnit, der sædvanligvis betegnes som "slaveloven", nemlig Ex 21,2-11, nogle vers, der naturligt hører med i denne sammenhæng. De står tilmed i det samme kapitel. Når de imidlertid ikke har fået deres plads inden for den nævnte perikope, skyldes det blot deres forbindelse til andre sagskomplekser. Det gælder v.20-21, der drejer sig om afstraffelse (af en slave) med dødelig udgang; denne sekvens er indføjet i afsnittet om hhv. drab, voldeligt slagsmål og vold med døden til følge (v.12-14.18-21). Det gælder endvidere v.26-27, der vedrører tilfælde, hvor en sådan afstraffelse resulterer i, at en slave får varigt mén. Disse to vers er sagligt forbundet med talionsloven (v.23-25) og vil blive taget op i forbindelse med denne. Og endelig v.32 om trællen eller trælkvinden, der bliver stanget ihjel; det danner den selvfølgelig afslutning på hele afsnittet om den stangende ox. - I nærværende undersøgelse er det imidlertid relevant at behandle disse eksterne forskrifter i forbindelse med slaveloven som sådan. De pgl. tre små afsnit er på ingen måde tilfældigt anbragt, men danner hver især afslutningen på et større afsnit, der som nævnt drejer sig om legembeskadigelser, nemlig hhv. v.18-21, v.22-27 og v. 28-32. - Når vi dertil tager det store

indledende afsnit, v.2-11, i betragtning, er der god mening i, at vi med *Crüsemann* ser slaveloven som det strukturerende princip for hele kapitel 21 (jfr. II.5. samt note (II) 107).

### II.3.1. Blodhævn som slavens ultimative retsbeskyttelse og oprejsning (21,20).

*Crüsemann*, der jo forholder sig kritisk til Pb.s motiver og intentioner, anerkender i det mindste, at den principielt bedømmer den vilkårlige og brutale afstraffelse af en slave med dennes *øjeblikkelige* død til følge, Ex 21,20, på linje med det overlagte drab på en fri mand (Ex 21,12.14). - Som udgangspunkt havde en husbond ret til korporlig afstraffelse af sin slave. Denne ret anfægtes ikke i Pb (så lidt som i GT i det hele taget). Men afstraffelsen måtte aldrig få karakter af egentlig mishandling og måtte under ingen omstændigheder medføre død eller varigt mén. Medførte den slavens *øjeblikkelige* død, så trådte reglen om blodhævn i kraft. Alt andet lige vidner denne for vor retsopfattelse grusomme straf dog om en ubetinget respekt for offerets liv (jfr. II.3.3.; II.4.1.1.), netop også når offeret var en slave. Men *Crüsemann* vil alligevel, - antagelig for at påvise en forskel i respekten for hhv. den frie mands og trællens liv - opfatte *môt jumat* i v.12 som et stærkere og mere absolut udtryk end *naqôm jinnaqem* i v.20, hvilket dog næppe er berettiget.<sup>28)</sup> I v.20 er retsfølgen udtrykt med ganske den samme uomgængelige konsekvens som i v.12, begge steder med den markante grammatiske konstruktion, inf.abs. + impf. Der er dog, som *Schwienhorst-S.* bemærker, den forskel, at i retsfølgen v.12 er *gerningsmanden* subjekt: Han skal lide døden, hvorimod det i retsfølgen v. 20 er *offeret*, der er subjekt: *han* skal hævnnes. Denne sidste oversættelse er klart at foretrække frem for DO 92: "*det* skal hævnnes" - selv om man på den måde kan udtrykke, hvad der jo også er meningen: at sætningen selvfølgelig skal gælde både om en træl og en trælkvinde. Det afgørende i denne forbindelse er imidlertid, at det egentlig ikke er forbrydelsen, men derimod dens offer, altså mennesket, der skal hævnnes. Vi kan således konstatere, at retsfølgen i v.12 fokuserer på straffen over gerningsmanden, hvorimod retsfølgens hovedanliggende i v.20 lige så klart er oprejsningen af offerets eftermæle. Denne forskel er andet og mere end en formalitet - selv om konsekvensen umiddelbart er den samme: at gerningsmanden skal lide døden. Dertil kommer ydermere, at der med *môt jumat* i v.12 ikke nødvendigvis er tænkt på blodhævn i egentlig betydning, men snarere på en henrettelse, fuldbyrdet af det lokale retsfællesskab. Og endelig kan man som *Schwienhorst-S.* henvise til, at den med *nqm* betegnede blodhævn i mange tilfælde ikke kun omfattede gerningsmanden selv, men også medlemmer af hans familie, jfr. Gen 4,15.23f., så at vi (i modsætning til *Crüsemann*) må slutte, at drabet på en slave i givet fald kunne udløse en langt alvorligere reaktion end mordet på en fri mand.<sup>29)</sup> Forskellen bortfalder naturligvis, hvis man med Samaritanus læser *mot jumat* som retsfølge i v.20; men denne læsemåde er sandsynligvis en senere tilpasning til retsfølgen i v.12 - Det er urimeligt, når *Crüsemann* - åbenbart til støtte for sin tese om retsforholdet mellem herre og slave - antager, at formuleringen *tahat jadô*, "under hans hånd", betegner husbondens ejendomsret over sin træl. Udtrykket kan umuligt betegne andet end den omstændighed, hvorunder slaven dør: han dør under den hånd, der har løftet stokken over ham og tævet ham ihjel.

Noget sådant måtte altså ikke ske, uden at offeret blev hævnnet, også når det som her var en slave. - Man kunne så med rette spørge, hvem der mon skulle håndhæve blodhævn for en slave. Det kunne virkelig blive problematisk, hvor det ikke drejede sig om en gældsslave, der havde sin familie i nærheden, men derimod fx om en træl, der var købt i udlandet. *Noth* nævner den mulighed, at blodhævn i så fald kunne tænkes fuldbyrdet af "die Rechtsgemeinde", altså forsamlingen af ældste og frimænd i portretten.<sup>30)</sup> Men sandsynligvis er den udtrykkelige bestemmelse om blodhævn (v.20 b) netop et vidnesbyrd om, at det er en israelitisk slave, der her er tænkt på. Jfr. *Cardellini*: "Die Strafbestimmung (v.20b) wäre nur verständlich, wenn es sich bei dem *cæbæd* um einen - aus was für Gründen auch immer - in Knechtschaft geratenen israelitischen Bürger handeln würde." I samme forbindelse understreges det, at brugen af *naqôm jinnaqem* i betydningen blodhævn viser, at slaven som person her er ligestillet med den frie israelitiske borger (a.a.s.258).

En helt anderledes forståelse af blodhævn i det foreliggende tilfælde findes i *R. Westbrook's* sammenlignende undersøgelse (1988) af lovstoffet i hhv. GT og den gammelorientalske kileskriftslitteratur. Han ser formlen *naqôm jinnaqem* i lyset af CH §116, hvor der er tale om en stedfortrædende straf i overensstemmelse med de i Mesopotamien gældende regler for blodhævn.<sup>31)</sup> Denne paragraf handler ligeledes om en gældsslave, der er blevet slået eller på anden måde mishandlet til døde af sin husbond. Det forudsættes, at den pågældende gældsslave ikke nødvendigvis var debitor selv, men evt. dennes søn eller slave, der som substitut skulle afdrage hans gæld. Hvis det var debitorens søn, der var blevet dræbt, skulle man slå kreditorens søn ihjel. Hvis det fx var debitorens træl, så var det følgelig kreditorens træl, der måtte lade livet. I Hammurapis retssamfund var det i øvrigt som regel den offentlige domstols bødler, der havde til opgave at fuldbyrde blodhævn - i modsætning til Israel, hvor den for det meste påhvilede den dræbtes nærmeste slægtninge. - Da den direkte talion (søn for søn, datter for datter, slave for slave osv.), som iflg. CH og andre gammelorientalske retsbøger var almindelig i oldtidens Mesopotamien, formentlig aldrig har været israelitisk tradition, er der ingen grund til at tro, at det er den, der er tale om i Ex 21,20. Det er utvivlsomt her ligesom i de foregående vers gerningsmanden selv, der må bøde for sin handling. På det punkt var den hævdvundne retstradition i Israel givetvis den, som udtrykkes i Dt 24,16: "Fædre må ikke lide døden for deres sønners synd, og sønner må ikke lide døden for deres fædres synd. Kun for sin egen synd skal man lide døden." Jfr. Jer 31,29f; Ez 18,20 og især 2.Kg 14,6, som netop henviser til denne regel. - Det er ikke usandsynligt, at Dt 24,16 er rettet explicit imod den stedfortrædende talion, således som den har været praktiseret i Israels nordlige nabostater. Derimod har *Schwienhorst-S.* sikkert ikke ret i, at dette udsagn skulle være et korrektiv til Pb., hvor han ligesom *Westbrook* mener at finde den mesopotamiske, stedfortrædende form for talion i Ex 21,20.<sup>32)</sup>

Imidlertid kan vi ikke uden videre afvise den mulighed, som *Houtman* tager for givet, at der med glosen *nqm* netop i den foreliggende sammenhæng sigtes til en helt anden straffeform end blodhævn eller dødsstraf. Dette begrundes han med, at formlen *môt jumat* netop ikke er anvendt i det foreliggende tilfælde. Han mener tillige, at denne anden form for straf, som her er fundet

passende, er blevet ikendt og fuldbyrdet af retsfællesskabet: "Alles in allem erscheint es m.E. am plausibelsten, dass in 21,20 eine Verurteilung zur jeweiligen Strafe (nicht aber Todesstrafe) durch die Rechtsgemeinschaft gemeint ist." <sup>33)</sup> - Det er selvfølgelig rigtigt at *nqm* i øvrigt kan betegne mange andre former for hævn. Men sammenholdt med retsfølgen i v.12 mener jeg dog, at den, som anføres i v.20, må handle om blodhævn, dels i betragtning af, at der i begge tilfælde er tale om drab på et menneske, og dels fordi retsfølgen begge steder har den samme absolutte grammatiske formulering, således at der blot er tale om en variation i selve udtrykket. - Formentlig er det netop disse sammenfaldende omstændigheder, der har motiveret Samaritanus til ændringen *môt jumat* i v.20.

### II.3.2. "Det er jo hans egne penge." - Om retsfølgen, hvor en slave er blevet offer for sin herres vold (21,21).

I det følgende vers (Ex 21,21) kommer nu det efter nogles mening mærkelige forbehold: Hvis der fra husbondens side er tale om vold med slavens *senere død* til følge, så træder blodhævn ikke i kraft: *lo' juqqam* v.21a. Da dette udtryk, som det står her, så klart refererer til retsfølgen i det foregående v.20b, må bestemmelsen v.21a naturligvis også handle om blodhævn, nu blot om dens bortfald. I sig selv er der ikke noget mærkeligt i dette. Blodhævn måtte nemlig kun finde sted, hvor der vitterligt var tale om overlagt drab (jfr. Ex 21,12-14) eller drab, som et menneske med føje kunne drages til ansvar for (jfr. 21,20.29-31). I sidstnævnte tilfælde kunne det endda, i stedet for at blive ramt af blodhævn, betale løsepenge for sit liv: *pidjôn napsô* (v.30). Et retstilfælde, som det der er nævnt i Ex 21,21, ville heller ikke efter nugældende dansk lov blive bedømt som drab, men derimod som vold med døden til følge, hvor strafammen jo også hos os er tilsvarende langt lavere. Det forekommer yderst søgt, når *Schwienhorst-S.* forklarer blodhævnens bortfald i v.21 med, at medens retsfølgen i v.20 udtrykker en retsbeskyttelse af gældsslaven, så vil v.21 derimod tage hans herre i forsvar! Nemlig med den begrundelse, at det jo slet ikke var sikkert, at slavens død skyldtes den korporlige afstraffelse, som han var blevet trakteret med et par dage forinden; der kunne fx være tale om en naturlig død, som det ville være helt uberettiget at beskyldte husbonden for. <sup>34)</sup> *Jepsen* har en ganske tilsvarende forklaring på, at husbonden i dette tilfælde slipper for straf: "Leben sie (Sklaven oder Sklavinnen) noch längere Zeit, auch wenn es nur ein oder zwei Tage sind, kann die Todesursache für den dann eintretenden Tod ja auch eine andere sein, und der Täter bleibt darum straffrei. Dieser Gedanke wird nicht ausgesprochen, wird aber doch deutlich genug." <sup>35)</sup> - Jeg mener ikke, at denne tanke er spor tydelig, og vil derfor hellere holde mig til det, der i al korthed er udtralt i v.21a; deraf må man forstå, at slaven en eller to dage har overlevet den brutale afstraffelse (*amad*, her impf. *ja<sup>c</sup> amod*, om manden, der står op / holder sig oprejst / overlever), hvorpå han er bukket under og afgået ved døden. Der er med andre ord ret éntydigt tale om vold med døden til følge. - Desto vanskeligere er det åbenbart for de fleste at forstå retsfølgens *begrundelse* i dette tilfælde (v.21b): "Det er jo hans egne penge," som den rettelig lyder - og ikke,

som *Crüsemann* fejlagtigt oversætter: "Denn er ist sein Geld", hvormed han altså forstår slaven som en del af husbondens private ejendom og formue og dermed som et simpelt handelsobjekt. <sup>36)</sup> Den samme forkerte oversættelse af dette sted brugte i øvrigt allerede *Jepsen*: "Denn er ist ja sein Besitz" - og da han ikke kunne få den til at stemme med den retsbeskyttelse af slaverne, som han anså for et af Pb.s særlige kendetegn, måtte han drage den konsekvens, at den famøse sætning v. 21b var en senere tilføjelse. <sup>37)</sup> *Cardellini* mener derimod, at til forskel fra v.20, som han regner for ægte israelitisk overlevering, beror v.21b på den samlede kileskriftlige tradition, ifølge hvilken slaven ganske enkelt gjaldt som sin herres ejendom. Der skulle således i v.21b (men ikke i v.20) være tale om en købt, dvs. en "ægte slave". Senest har også *Houtman* draget den samme slutning af formuleringen i v.21b: "Es betrifft schliesslich seinen eigenen Besitz." <sup>38)</sup>

Jeg kan med min bedste vilje ikke indse, at disse forskere her gengiver grundtextens mening. Det mest sandsynlige er, at denne måske noget abrupte sætning drejer sig om det erstatningskrav, som måtte rejses dér, hvor blodhævnen ikke kunne træde i kraft - hvilket jeg nærmere vil begrunde i det følgende afsnit.

### II.3.3. Vold og grov uagtsomhed med døden til følge (21,29-32).

En brugbar nøgle til forståelse af v.21b finder vi i samme kapitel v. 29-32. Afsnittet handler om en ox, der som følge af sin ejers forsømmelighed mht. opsyn stanger et menneske ihjel. I et sådant tilfælde blev ejeren åbenbart ansvarsmæssigt sidestillet med den, der havde gjort sig skyldig i, hvad vi forstår ved uagtsomt manddrab. For så vidt kan situationen sammenlignes med den, der foreligger i v.13, hvor retsfølgen imidlertid er ganske anderledes. Udgangspunktet for begge situationer er imidlertid det samme: et menneske er blevet dræbt, og den ansvarlige person skal derfor straffes med døden. Dette gælder både i v.12 (*môt jumat*) og i v.29 (*jumat*). På denne oprindelige, enkle og nådeløse holdnings præmisser er spørgsmålet sekundært, hvorvidt drabet var en overlagt handling eller måske snarere en ulykkelig hændelse. Dette spørgsmål, som i sig selv repræsenterer en betydningsfuld udvikling i retshistorien, hører hjemme på et senere trin i denne udvikling, nemlig i den etablerede retsforsamling. Men den forefindes jo allerede her i Pb, i skikkelse af portretten. Det er i dens regie, det nævnte spørgsmål bliver behandlet, jfr. hhv. v.13f og v.30-32, idet vi dog mht. v.13f må være opmærksomme på den formentlig ganske nære sammenhæng og vevsvirkning, der i den ældre kongetid har været mellem retsbelæringen i lokalhelligdommen og den profane retspraxis i portretten, jfr. redegørelsen under I.2. - I v.30-32, hvor der forudsættes en dødsulykke, som en person drages til ansvar for, får vedkommende, der principielt (v.29) skulle straffes med døden, i stedet den mulighed at udrede en løsesum for sit liv. Ifald det er en slave eller en slavinde, der er blevet stangt ihjel, er det dog et fast erstatningskrav, der træder i kraft: oxens *ba'al* skal betale tredive sekel sølv til slavens eller slavindens *'adôn*. - Går vi så tilbage til det lignende tilfælde v.20f, hvor det imidlertid er husbonden selv, der har øvet dødelig vold mod sin træl eller trælvinde, er udgangspunktet ligeledes, at gerningsmanden skal straffes med døden. I

v.20 er der jo helt klart tale om drab: offeret er "død under hans hånd" og skal derfor ubetinget hævnnes (*naqôm jinnaqem*) - altså netop også når det var en slave. Hvis voldshandlingen (afstraffelsen) derimod først efter et par dages forløb medfører trællens (trælkvindens) død, så at der altså foreligger, hvad vi kalder "vold med døden til følge", så skal sagen i stedet for (i lighed med v. 32) afgøres med et erstatningskrav til gerningsmanden. En sådan afgørelse bliver imidlertid meningsløs her, hvor gerningsmanden var trællens (trælkvindens) *'adôn*, hvorfor kravet i dette specielle tilfælde bortfalder. I modsat fald skulle denne *'adôn* jo udbetale "sine egne penge" til sig selv! - Ud fra en moderne betragtning ville man måske spørge, om erstatningen så ikke kunne komme trællens eventuelle ægtefælle og børn til gode. Det spørgsmål falder dog helt uden for rammerne her. For så vidt den dræbte var en gældsslave, hvis nærmeste familie også hørte til i hans / hendes herres husholdning, var det selvfølgelig samme herres pligt at drage omsorg for dem. Men det er som sagt en anden sag.

Problemet med v.21b, en kort hebraisk sætning uden copula (*kî kaspô hû'*), løses altså, når vi sammenholder den med v.32 i samme kapitel. Dette kan vi gøre med så meget mere ret, som det første tilfælde drejer sig om vold med døden til følge og det andet om grov uagtsomhed med døden til følge, - ligesom offeret i begge tilfælde er en slave eller slavinde. Jepsens og Crüsemanns misforståelse ligger i en forkert gengivelse af v.21b. "Denn *er* ist sein Geld / Eigentum" - jfr. som nævnt også Houtman: "Es betrifft schlieslich seinen eigenen Besitz." De havde gjort bedre i at følge *Luthers* oversættelse: "Denn *es* ist sein Geld" (jfr. DO 92). Det er blot mærkeligt, at selv om de fleste andre forskere og fortolkere vælger den sidste gengivelse (på de respektive sprog), så kan nogle af dem alligevel styre ud i ud i samme fejlspor som Jepsen, Crüsemann, Cardellini og Houtman. Således havner fx *Martin Noth* i en sær splittelse ved at hævde, at i v.20, hvor der er tale om drab, bliver slaven ikke betragtet som besiddelse, men som menneske, medens det altså skulle forholde sig stik modsat i v.21, hvor straffen, blodhævnen, frafalder, angivelig med den begrundelse, at her har herren tilintetgjort sin egen *besiddelse*.<sup>39)</sup>

En større klarhed finder vi i *Durham's* kommentar, der omskriver en mere ordret oversættelse af sætningen, *kî kaspô hû'*, til "because the slave is his capital investment." Sådan forholdt det sig jo netop: husbonden havde investeret i den afdøde slave eller slavinde, hvad enten han havde købt vedkommende eller havde ham / hende i sit hus som pant mod gæld. Så naturligvis har han ved slavens død mistet det investerede. Durham følger dette synspunkt op: "In that case he is to suffer no punishment beyond his financial loss in the death of his slave."<sup>40)</sup> Således går den voldelige husbond altså ikke helt fri for straf, hvilket da heller ikke fremgår af teksten. Han blev netop ikke frikendt, *niqqâ*, som den uheldige slagsbroder i v.19, og ikke straffri, *naqî*, som den sagesløse bonde i v.28. - *Westbrook* har et lignende synspunkt, idet han lader det demonstrative pronomen, *hû'*, i v.21b referere til det umiddelbart foregående *lo' juqqam* v.21a: "det skal ikke hævnnes." Herefter gengiver han den kortfattede retsfølge v.21b således: "but it (i.e. the revenge) is his money (i.e. the debt)." Også under den forudsætning må husbonden, som den der er skyldig i gælds-slavens



død et par dage efter afstraffelsen, følgelig stå til ansvar for sin handling: hans krav på tilbagebetaling eller godtgørelse af gælden bortfalder jo i og med slavens død.<sup>41)</sup>

Over for både Durham og Westbrook må jeg dog indvende, at eftersom der med den korte sætning v.21b, indledet med *kî* ("thi"), ganske åbenlyst er tale om en *begrundelse* af dommen *lo' juqqam* v.21a, forekommer det for overfladisk blot at forstå denne sætning som udtryk for, at det jo bare var ærgerligt for den voldelige husbond, at han gik glip af sit tilgodehavende.

V.21b skyldes efter min opfattelse ikke en senere bearbejdning af teksten. Verset er derimod Pb.s egen kommentar til retsbestemmelsen i en sag om vold med døden til følge. Konklusionen må derfor blive, at argumentationen ikke går på, at slaven er husherrens "egne penge" eller hans besiddelse. Derimod går den på, at pengene, *kæsæp*, der i andre tilfælde skulle udredes til den dræbte slaves eller slavindes *'adôn*, i dette særlige tilfælde i forvejen tilhører denne *'adôn*.. Dermed frafalder v.21 det erstatnings-, bøde- eller soningskrav, som den ansvarlige i v.32 bliver stillet overfor. V.21 handler således om et tilfælde af vold med døden til følge, hvor den normale retsfølge, nemlig et klækkeligt erstatningskrav til den ansvarlige, efter omstændighederne ikke lod sig gennemføre.

Til slaveloven i Pb må vi som tidligere nævnt også regne v.26-27, endda som er et meget vigtigt bidrag til forståelsen af den retsbeskyttelse, som slaverne fandt i det gamle Israel. Det drejer sig om husbonden, der - formentlig under korporlig afstraffelse - har slået et øje eller en tand ud på sin træl eller trælkvinde og derfor dømmes til at sætte vedkommende i frihed som bod for den forvoldte skade. Da disse to vers imidlertid hænger nøje sammen med talionsloven, vil vi gemme dem til gennemgangen af denne (jfr. II.5.3.4.).

Tilbage står udsagnet i Ex 21,32 om retsforholdet i det tilfælde, hvor en oxer har stanget en slave eller slavinde ihjel. Det vers er der grund til at gå lidt nærmere ind på, da også det kan give anledning til misforståelse. I de foregående vers, der omhandler situationer, hvor den tilsvarende ulykke har ramt et frit menneske, fastslås det, at ifald ulykken skyldes grov uagtsomhed hos dyrets ejer, så skal han selv undgælde med livet ved at hjemfalde til blodhævn - med mindre offerets slægtninge vælger den mulighed, som retsbestemmelsen v.30 åbner for, nemlig at give afkald på blodhævnen ved i stedet at pålægge den skyldige en sonebøde som løsesum for hans liv (jfr. II.5.4.2.). - Er ulykken derimod gået ud over en slave eller slavinde (v.32), træder blodhævnen, subsidiært kravet om løsesum, ikke i kraft. I stedet for idømmes oxens ejer en erstatning på tredive sekel sølv til slavens eller slavindens husbond. I praxis kunne det altså komme til at betyde, at hvad enten det var en fri eller en træl, der var blevet dødsoffer for den stangende oxer, så gjaldt den retsbestemmelse, at for så vidt ulykken måtte tilskrives grov uagtsomhed fra ejerens side, blev denne idømt en eller anden form for økonomisk bod - omend den i de to tilfælde udtrykkes nok så forskelligt.

30 sekel sølv var altså erstatningskravet, hvor uagtsomheden havde kostet en slave eller slavinde livet. Dette krav var forholdsvis højt, næsten det dobbelte af, hvad der iflg. CH § 252 blev forlangt i en nøjagtig tilsvarende situation.<sup>42)</sup> Muligvis var det dog betydelig lavere end den løsesum,

som den ansvarlige måtte udrede for sit eget liv, ifald det var en fri mand, oxen havde dræbt; men som afløsning for dødsstraffen lader løsesummen sig ikke umiddelbart sammenligne med et egentligt erstatningskrav. Det ville også være forkert at se den økonomiske erstatning som udtryk for en nedvurdering af slavens menneskeværd. Dermed har de tredive sekel jo egentlig intet at gøre. Så lidt som en forsikring, der i dag udbetales ved et menneskes død, er udtryk for dette menneskes værd. Den udgør kun en økonomisk godtgørelse til de efterladte, fx for tab af forsørger. Erstatningsbeløbet i v.32 er sandsynligvis på lignende måde en godtgørelse til slavens herre for den arbejdskraft, han har mistet.

For øvrigt nævner CH slet ikke dødsstraffen i denne forbindelse. Også hvor det var en *awêlum*, dvs. en fri mand, oxen havde stanget ihjel som følge af manglende opsyn fra ejerens side, fastsatte loven et erstatningsbeløb, som denne måtte betale, nemlig 1/2 mine sølv. Hvis ulykkesofret var en slave, var erstatningskravet lidt mindre, nemlig 1/3 mine sølv, jfr. CH § 251-252. Det kan således konstateres, at vi her står over for to helt parallelle retstilfælde, hvor straffen i Mesopotamien undtagelsesvis var både mildere og måske lidt mere ligelig (mht. forholdet fri / træl) end i Israel. - Ser vi derimod sagen fra *offerets* side - og det er just det afgørende! - så tegner billedet sig unægtelig anderledes. Så betegner den strengere retsfølge i Israel en desto højere agtelse for de mennesker, som forbrydelsen eller ulykken går ud over (jfr. II.3.1.; II.4.1.1.).

Som et apropos kan vi henvise til Mattæusevangeliets ord om, at Jesus blev forrådt for 30 sølvmønter: *triákonta argyria* (Mt 26,15) - "de tredive sølvmønter, prisen for den vurderede, han som de vurderede, af Israels sønner" (Mt 27,9, jfr. Zach 11,12f). - Ved kontekstuel læsning vil man ikke kunne undgå at se forbindelsen mellem denne mærkelige oplysning i lidelseshistorien og Pb.s bestemmelse i Ex 21,32: Han, som jo også kaldtes "Jahves træl" blev "vurderet" til samme pris som trællen, der blev stanget ihjel af en ox. - Både *W. Grundmann* og *E. Schweizer* gør i deres kommentarer til Mattæusevangeliet opmærksom på denne forbindelse, og begge hævder, at evangelisten dermed bevidst har betegnet stikkerlønnen som spottepenge.<sup>43)</sup>

Det sidste er dog slet ikke givet; for sådan som de to steder, Ex 21,21b og 21,32, står i deres umiddelbare kontekst, er der ikke belæg for, at de udtrykker nogen spottende nedvurdering af slaven - ligesom man heller ikke med rette vil kunne hævde, at de betegner ham / hende som en handelsvare. De danner således på ingen måde nogen undtagelse fra den humane holdning, der i det hele taget er kendetegnende for Pb.s slavelove. - I disse gamle bestemmelser om slavernes retsbeskyttelse ligger kimen til de erklæringer om menneskerettigheder, der først langt over to tusind år senere medførte lovene om slaveriets afskaffelse i Europa og Amerika. - Men slaveri i form af grov udnyttelse af mennesker er dog endnu langt fra blevet afskaffet!

Foruden de ovennævnte divergenser mellem de to i øvrigt parallelle tekster, hhv. CH § 251-252 og Ex 21,28-32, er der en helt iøjnefaldende forskel, nemlig at i den førstnævnte får ulykken i intet tilfælde konsekvenser for oxen, hvorimod denne ifølge Pb i alle tilfælde skal stenes til døde. En sådan bestemmelse handler dog snarere om et forbandelsesritual end en straf - ligesom stening af et

menneske formentlig også var et forbandelsesritual. Men da denne særlige bestemmelse vedr. den stangende oxer i øvrigt falder uden for nærværende sammenhæng, skal den her blot være nævnt. Vi vender tilbage til dette emne i II.5.4.1..

#### **II.3.4. Konklusion. Jahve-troen - slavelovens grundlag**

Crüsemann, der i sin bog, *Die Tora*, som nævnt ikke tillægger den kasuistiske retsbog noget synderlig humant hensyn til slaverne (jfr. II.1.1.), har ikke desto mindre i tidligere afhandlinger gentagne gange fremhævet, at foruden den vigtige plads, slaveloven har fået som indledning til retsbogen (Ex 21,2-11), er hele afsnittet 21,18-32 struktureret af temaet "slaver": de tre underafsnit inden for denne perikope, nemlig v.18-21, v.22-27 og v.28-32, indledes hver især med retsbestemmelser vedr. forbrydelser mod frie israelitter og afsluttes med vedtægter ang. krænkelser af slaver. Crüsemann hæfter sig i samme forbindelse ved den forskel, at medens de nævnte retssætninger vedr. frie borgere handler om helt singulære præcedenstilfælde, så er de sætninger, der angår slaverne, anderledes generelt udformet: "Im Grunde wird in dieser ganzen Passage allein das Rechtsgebiet der Körperverletzungen an Sklaven einigermaßen vollständig abgehandelt." (jfr. II.5. og note (II) 107). Og dette, at slaveretten i alle tre underafsnit af den nævnte perikope får det sidste ord, giver unægtelig denne særlige ret et tilsvarende kraftigt eftertryk. Så sammenholdt med indledningsafnittet, 21,2-11, fremgår det af Ex 21 i sin helhed, at den kasuistiske retsbog lægger afgørende vægt på retsbeskyttelsen af slaverne.

Konklusionen på vor gennemgang af slaveloven i Ex 21 må således blive, at den helt igennem er skrevet under perspektivet: retten, som tilkommer de socialt svageste i samfundet, den ret, som just de har krav på. At det ofte er gået hårdt til i det gamle israelitiske samfund lader sig på ingen måde skjule. Det er jo netop den virkelighed, retsbogen så åbenbart vidner om. Vold - også i form af privat, korporlig afstraffelse af groveste art - undertrykkelse og megen anden uret har hørt hverdagen til, og sligt går jo i ethvert menneskeligt samfund værst ud over de svageste. Desto stærkere markerer netop slavelovene, hvad der er Pb.s egentlige ærinde, nemlig at hævde retten, givet af Jahve som de svagestes beskytter. I eminent forstand udfolder "den marginale retsforståelse", som blev understreget i afhandlingens indledning, sig netop i slavelovene. - Jahves navn forekommer overhovedet ikke i disse *mispatîm*. Formalt er de som sagt nært beslægtet med gammelorientalsk ret i øvrigt. Ikke desto mindre er deres indhold fra først til sidst bestemt af den Jahvetro, som er Pb.s grundlag - troen på Jahve som den barmhjertige (jfr. Ex 22,26). Måske kan man nævne andre steder i de kasuistiske retssætninger, hvor den er nok så accentueret, fx i forbindelse med asylretten, Ex 21,13. Og dog har denne tro - måske ved en tilfældighed, men nok snarere ved en assimilation med Jahves direkte tiltale i Ex 21,1 - fundet plads i den allerførste sætning af de *mispatîm*, der jo ellers kun udtrykker sig objektivt i 3. pers.sing.; i Ex 21,2 indledes de nemlig som direkte Jahve-tale, rettet i 2.pers.sing. til den frie israelit som den ansvarlige: "Når du køber en hebraisk træll" ... så skal du vide at respektere dette menneskes ret!

## **II.4. Dødsstraffen - den ultimative retsbeskyttelse af menneskelivet**

(Ex 21,12-17; 22,17-19; 21,20f; 22,1-2a).

Det indledende afsnit af Pb.s retsmateriale, nemlig slaveloven (Ex 21,2-11), som vi netop har behandlet, kan bedst karakteriseres som en manifestation af slavernes *menneskerettigheder*. Her er ikke tale om den for de kasuistiske retssætninger i øvrigt typiske opstilling af retstilfælde (casus) med retsfølge (sanktion). Først med v.12 begynder, hvad vi på det nærmeste må betegne som en egentlig *strafferet*. Denne omfatter derpå hele perikopen til og med 22,19. Derfor har vi også på skemaet over Pb.s komposition (s. 49) betegnet hele denne perikope som et *strafferetsligt afsnit* til forskel fra 21,2-11, der betegnes som et *civilretsligt afsnit*.

Gennem de sidste par århundreder siden Kant og Hegel er vi blevet vænnet til en retstænkning primært i fornuftskategorier. *Paul Leer-Salvesens* retsfilosofiske disputats ved det juridiske fakultet i Oslo 1991, "Menneske og straff", som bygger på interviews med en række drabsdømte nordmænd, er et opgør med denne rene fornuftstænkning. Undersøgelsen tager udgangspunkt i spørgsmålet: "Hvorfor straffes en drabsmand?" - I vort samfund, skriver Leer-Salvesen, har vi høje idealer om rationalitet og målrettethed. Vi skelner mellem de *relative* straffeteorier, der bygger på princippet "punitur ne peccatur" (= der straffes, for at der ikke skal syndes) og de *absolutte*: "punitur quia peccatum est" (= der straffes, fordi der er syndet).

Inden for retssamfundet tænker man helst i de *relative* straffeteorier, der altså i første række vil se straffen som en institution til forebyggelse af yderligere overtrædelser. Der skelnes herunder mellem straffen som *almen-* eller *generalpræventiv* foranstaltning, hvormed man vil motivere borgerne i almindelighed til ikke at overtræde loven, og straffen som *individualpræventiv* foranstaltning, hvormed man hos den enkelte lovovertræder vil forebygge recidiv i form af gentagen eller fornyet kriminalitet.

Leer-Salvesen har med sin undersøgelse foretaget et afgørende skridt: Han har taget de store eksistentielle spørgsmål, som disse teorier stiller, med ind i fængselscellerne til drabsmændene for at lytte til, hvad de om muligt har at sige derom, og hvad de selv mener om skyld og straf. Afhandlingen er således primært baseret på et feltstudium.

I det miljø finder han en helt anden tilgang til disse spørgsmål. For gerningsmændene selv er det nemlig alene de *absolutte* straffeteorier, der gælder – og dér gælder de til fulde! De mennesker accepterer straffen i troen på, at samfundet er nødt til at straffe. Straffen er det offer, som samfundet forlanger, og som gerningsmanden må bringe til gengæld for det offer, han selv med sin forbrydelse har krævet. <sup>44)</sup>

Sammenholder vi disse dybt forskellige overvejelser om den filosofi, der ligger bagved den nugældende strafferet i et nordisk land - og stort set i alle vesteuropæiske lande - med det materiale i Pb, der kommer nærmest på et egentligt strafferetsligt oplæg, altså Ex 21,12 - 22,19, så kan vi uden betænkning fastslå, at dets første afsnit, 21,12-17, samt det afsluttende, 22,17-19, er bestemt af

den absolutte opfattelse af straffen. - Men samtidig gælder det, at vi netop i disse to perikoper har med de extreme og forholdsvis sjældne retstilfælde at gøre. Og selv her var man i det gammelisraelitiske retssamfund opmærksom på at relativere spørgsmålene om skyld og straf, hvilket tydeligt fremgår af 21,13. Muligvis kan vi heraf slutte, at den absolutte og ubetingede sanktion, dødsstraffen, kun sjældent fandt anvendelse i Pb.s omgivelser.

Måske gælder den absolutte opfattelse af straffen også for afsnittet om talionsloven, 21,23ff; men dette er dog langt fra sikkert, navnlig da ikke når vi regner v.26f med til det - hvilket konteksten klart lægger op til. Men for hele den store perikope, 21,18 - 22,16, som i overvejende kasuistisk stil behandler en bred mangfoldighed af hverdagens retsanliggender i et palæstinensisk landsbysamfund, er det derimod betegnende, at her er netop de *relative* overvejelser om ret og rimelighed i retsopgøret entydigt fremherskende. Disse overvejelser har dog ingen synderlig lighed med de klassiske europæiske tanker om straffen som prævention, men præsenterer desto tydeligere en lang række praktiske løsningsmodeller i typiske hverdagskonflikter mennesker imellem. Dette vil blive indgående belyst under behandlingen af det pgl. hovedafsnit af retsbogen. - Foreløbig skal vi se nærmere på den første af de to korte sætningskæder om forbrydelser behæftet med dødsstraf, 21,12-17. Den danner indledning til hele det strafferetslige afsnit. Den anden, 22,17-19, udgør dets afslutning og vil blive behandlet i en rubrik for sig (II.4.4.). Den består af tabu- og sakralretslige bestemmelser og adskiller sig således indholdsmæssigt markant fra den første, der angår forbrydelser i relation til andre mennesker. I forbindelse med dødsstrafgruppen, 21,12-17, vil vi også komme ind på spørgsmålet om blodhævn, som vi møder i mindst to sammenhænge, nemlig 21,20f og 22,1f. Det, der må konstateres som det væsentligt fælles for de to sætningsgrupper, 21,12-17 og 22,17-19 er *dødsstraffen*.

*Alt* henregnede som nævnt dem begge til den såkaldt apodiktisk formulerede ret med de dertil hørende fire karakteristika (jfr. I.2.1.6.B) - dog bortset fra 21,13f, der jo er formuleret som rent kasuistiske sætninger. Og begge grupper hørte som bekendt til det arvegods, som israelitterne iflg. *Jepsen* havde medbragt ved deres indvandring i Palæstina; tillige med talionsloven, 21,23-25, udgjorde de, hvad han kaldte "die israelitischen Mischpatim" - med undtagelse af 22,17, som han regnede til "die israelitischen Sittengesetze" (jfr. I.2.1.3; I.2.1.4.). - Begge forskere har utvivlsomt ret i, at vi her har med meget gamle overleveringer at gøre; men som vi også tidligere har omtalt (jfr. I.2.1.7.; I.2.1.8.), har den senere forskning med en for det meste velbegrundet argumentation bestridt de to dødsstrafgrupperes rent apodiktiske herkomst og dermed også deres oprindelse i kulten. Netop deres rytmiske form, som jo for *Alt* var et af de afgørende indicier for denne baggrund, røber måske snarere blot deres oprindelse i den mundtlige overlevering og lader sig derfor muligvis - med *Wagners* udtryk - forklare som en "Memorierform". I det mindste den indledende gruppe (21,12-17) kan med største sandsynlighed anses som en del af det kasuistiske materiale, der henhørte under den israelitiske portrets jurisdiktion; måske faldt dog 21,12 uden for selve dens straffuldbyrdelse, idet henrettelsen i et sådant tilfælde muligvis skulle ske ved blodhævn (se neden-

for). Vi har i denne lille gruppe med retssætninger at gøre, der også rent formalt må karakteriseres som kasuistiske. Som alle andre kasuistiske retssætninger anfører de først *retstilfældet*, altså casus (her blot formuleret ved hjælp af et participialled i stedet for en konditionalsætning), hvorpå de fastslår *retsfølgen*, sanktionen (formuleret med konstruktionen *môt jûmat*). Derfor vil vi også her betragte dem som egentlige retssætninger og samle opmærksomheden om det, der er deres fælles anliggende, nemlig dødsstraffen.

#### II.4.1. Dødsstraffen og blodhævnen som værn om menneskelivet.

Når vi af humane eller religiøse grunde (eller begge dele) erklærer vores modstand mod dødsstraffen under enhver form og uanset forbrydelsens art, så må vi ikke desto mindre erkende, at en sådan holdning ville være både utænkkelig og umulig i gammeltestamentlig sammenhæng. Israelitterne forstod dødsstraffen i konsekvens af den dybeste respekt for menneskelivet som Guds ypperste skaberværk. Derfor var denne for vor tankegang yderst primitive og grusomme straf i udgangspunktet den uomgængelige reaktion over for en retsstridig udslettelse af dette skaberværk. Den nævnte konsekvens er med enestående klarhed formuleret i Noa-pagtens "grundlov":

"Den der udgyder menneskets blod,  
ved et menneske skal hans blod udgydes,  
thi i Guds billede skabte Han mennesket" (Gen 9,6).

Selv om dette citat hører hjemme i Præsteskriftet og for så vidt må dateres senere end Pb, har v. Rad sikkert ret i, at "Der Spruch V.6 ist höchst albertümlich und von grosser Gewalt... Er ist keinesfalls eine selbständige Prägung von P, sondern scheint eine alte Sentenz aus der sakralen Rechts-sprache zu sein." <sup>45)</sup> Gen 9,6 kan således udmærket gælde som det overordnede perspektiv, under hvilket vi i det hele taget må forstå GT.s bestemmelser om dødsstraf i forbindelse med drab. Som retsfølge i drabssager har dødsstraf alene fundet anvendelse i de extreme situationer, der drejede sig om overlagt drab, altså mord. Netop Pb.s bestemmelser er meget opmærksomme på de eventuelle særlige omstændigheder, der måtte indicere, at der fx var tale om en hændelig ulykke (21,13) eller det, vi forstår ved uagtsomt manddrab (22,1) eller vold med senere død til følge (21,21). I sådanne tilfælde måtte dødsstraffen (eller blodhævnen) ikke tages i anvendelse. Derimod synes vold med umiddelbart påfølgende død til følge at være blevet sidestillet med overlagt drab (21,20), så at voldsmanden i et sådant tilfælde var hjemfalden til dødsstraf - eller blodhævn.

At dødsstraffens positive, ja, egentlige sigte iflg. Pb er at værne om menneskelivet som Guds ypperste skaberværk, synes som sagt evident. - Med nærværende undersøgelse for øje må vi imidlertid stille det spørgsmål, om Pb.s retsbestemmelser i den forbindelse så tager særligt hensyn til de enkeltpersoner og grupper, der er mest udsat for undertrykkelse og udstødelse. Med andre ord, om den såkaldt "marginale retsforståelse", som vi omtalte i indledningen, og som i udtalt grad præger fx slavelovene, også gør sig gældende i de af Pb.s bestemmelser, der har dødsstraffen som retsfølge. Dette spørgsmål vil de følgende afsnit forholde sig til.

#### II.4.1.1. Selv tyvens liv er beskyttet af blodhævn (22,1-2a).

Selv om det netop i Pb kan forekomme vanskeligt at skelne mellem dødsstraffen som retslig foranstaltning og den institutionaliserede blodhævn - og navnlig vanskeligt at se, hvor man har brugt hvad, er der alligevel visse, ikke uvæsentlige forskelle mellem de to sanktionsformer. Da disse forskelle ikke umiddelbart kan aflæses af Pb.s fremstilling, er vi nødt til at søge dem i andre kilder til israelitisk ret. Dødsstraffen, som forekommer i 21,15-17, blev utvivlsomt både afsagt og fuldbyrdet af den offentlige retsforsamling, portretten. Et typisk vidnesbyrd herom finder vi i Dt 21,18ff om den genstridige søn (jfr. Ex 21,15.17): "hans far og mor skal gribe ham og føre ham til byens ældste i byporten" (v.19) og "alle mændene i hans by skal så stene ham til døde" (v.21a). Vi ser i denne sammenhæng bort fra, at forbrydelsen i eksemplet fra Dt umiddelbart forekommer os betydelig mindre graverende end dem, der er tale om på parallelstederne i Pb 21,15.17 (hhv. mishandling og forbandelse af forældre). Det spørgsmål, vi for nærværende søger svar på, er dette: Hvem havde for det meste kompetencen mht. den dødsstraf, der i Pb. formuleres med udtrykket *môt jumat*? - Og det spørgsmål kan i det mindste belyses og måske også besvares med eksemplet fra Dt 21. - I enkelte tilfælde synes udtrykket *môt jumat* eller blot *jumat* dog snarere at være anvendt om blodhævn, fx i Ex 21,29f, hvor alternativet er sonepengene (*kopær*), hhv. løsesummen (*pidjôn*), der bliver "pålagt" den ansvarlige, formentlig i form af et udenretsligt forlig mellem den ansvarlige (her oxens ejer) og den forurettede part (den dræbtes familie).

Mht. Ex 21,20f og 22,1-2a er der uden tvivl tale om blodhævn, forstået som et mellemværende, der primært kun involverede to parter: på den ene side den, der på offerets vegne skulle fuldbyrde hævn, og på den anden drabsmanden (eller drabsmændene). Det første sted er der tale om den dræbte træl eller trælkvinde, som skal "hævnes": *nqm* i hhv. impf.nif. og impf.hof. Det er vigtigt, at det egentlig ikke er drabet, men den dræbte, der er subjekt for disse passivformer. Det er ikke ugerningen, men derimod offeret, der "ubetinget skal hævnes" (jfr. II.3.1.; II.3.3.).<sup>46</sup> Blodhævn er den ret (*mispát*), der tilkommer dette menneske. Det sidstnævnte tilfælde handler om tyven, der i forbindelse med indbrud i et hus eller vel snarere en kvægfold bliver pågrebet af ejeren og slået ihjel af denne. Hvis drabet sker i forbindelse med, at tyven overraskes under et *natligt* indbrud (således må vi her forstå udtrykket *bammahtæræt*), "er der ikke blod(skyld) på ham (ejeren)" (*'ejn lô damîm*), hvormed han altså erklæres straffri. Dette må forstås sådan, at i den farlige situation, der let opstår, hvor en tyv overraskes og pågribes i nattens mørke, kan det uforvarende ske, at tyven bliver dræbt. (Det er en af kasuistikens ofte forekommende lakuner, at det modsatte tilfælde, som jo meget vel kunne tænkes, ikke er nævnt: nemlig at tyven i panik kom til at slå modparten ihjel!) - Hvis drabet på tyven derimod sker i fuldt dagslys, så stiller sagen sig anderledes; for så er der jo ikke kun tale om en pågribelse med et uheldigt udfald, men om et dødeligt overgreb, der følgelig skal betragtes som mord: "så er der blod(skyld) på ham (drabsmanden)" (*damîm lô*), hvorfor han rammes af blodhævn - som altså omvendt bliver den sidste ret, der tilkommer tyven. Det er tyvens ultimative retsbeskyttelse.

Der findes et par interessante paralleller til dette retstilfælde i den babyloniske nabokulturs retsbøger. - I Hammurapis Lov (CH) gjorde man sig ingen tanker om ovennævnte form for retsbeskyttelse – tværtimod. Her blev indbrudstyven henrettet foran det hul, han havde brudt i muren til en anden mands hus for at skaffe sig adgang til det - og derefter selv muret inde. Jfr. CH § 21f:

21. If a seignior made a breach in a house, they shall put him to death in front of that breach and wall him in.
22. If a seignior committed robbery and has been caught, that seignior shall be put to death. <sup>47)</sup>

Derimod er der i Codex Eshnunna (CE § 12-13) to eksempler, der har en slående lighed med det, vi kender fra Ex 22,1-2a, men hvor situationen alligevel ansues under et andet perspektiv:

- 12: A man who is caught in the field of a *muskênum*, in the crop, during daytime, shall pay 10 shekels of silver. He who is caught in the crop at night, shall die, he shall not get away alive.
- 13: A man who is caught in the house of a *muskênum*, in the house, during daytime, shall pay 10 shekels of silver. He who is caught in the house at night, shall die, he shall not get away alive. <sup>48)</sup>

Både i CE og Pb bliver tyven, der pågribes på fersk gerning om dagen, straffet ved økonomisk sanktion, hhv. i form af en fast bødetaxt (CE) og ved erstatning i naturalier (Ex 21,37; 22,2b). Men til forskel fra eksemplet i Pb gør man sig i CE ingen overvejelser om evt. blodskyld ved selvtægt fra den bestjålnes side, et moment, der er helt afgørende i eksemplet fra Pb. I modsætning til dette er der altså i CE ikke antydning af retsbeskyttelse for tyvens vedkommende. I tilfælde af afsløring under natligt indbrud forholder det sig tværtimod sådan, at den forurettede part ikke bare har ret til, men direkte påbud om at slå tyven ned på stedet: "he... shall die, he shall not get away alive."

Vel kan det over for begge de ovennævnte tilfælde fra Pb (Ex 21,20 og 22,1-2a) gøres gældende, at drabsofferet jo ikke "får noget ud af" den ultimative retsbeskyttelse, som blodhævnen her er udtryk for. Retsbeskyttelsen er ikke desto mindre reelt til stede sådan forstået, at ingen husbond ustraffet skulle kunne tugte sin træl eller trælkvinde til døde, og ingen skulle i forbindelse med den i øvrigt retmæssige pågribelse af en tyv have lov til at gribe til selvtægt ved at slå denne ihjel. - Selvfølgelig blev tyven krævet til ansvar for sin forbrydelse, men på en anden måde: Han skulle "yde fuld erstatning" (22,2b; jfr. 21,37) - og hvis han ikke kan udrede den, skal han "lade sig sælge for sit tyveri", dvs. gå i gældsslaveri for således med sin arbejdskraft at skaffe dækning for det. - Men vi kan udtrykke det sådan: Det er hans menneskeret at beholde livet - som et ansvarligt menneske. Det er den ret, den *mispāt*, der tilkommer tyven.

#### II.4.1.2. "Din broders blod råber til mig..." (21,12; 22,2a)

I intet af de to netop nævnte tilfælde forekommer det udtryk, der i danske bibeloversættelser gengives ved "blodhævner". Det forekommer derimod flere andre steder, fx under omtalen af de så-



kaldte tilflugtsbyer, Nu 35,12.19ff; Dt 19,6.12; Jos 20,3.5.9, og er i øvrigt en dårlig oversættelse af det hebraiske *go'el haddam*, der ordret betyder "en indløser af blodet." Dermed udtrykkes mere præcist den forståelse, der ligger til grund for denne ældgamle skik med rod i bestemmelserne om indløsning af jord, jfr. Ruths Bog. - *Daube* skriver herom: "The role of the *go'el*, the 'redeemer', in ancient law is of the greatest importance. Your *go'el* is your nearest relative, who has the right and duty, to 'redeem', to regain, for the family any property – property taken in the widest sense – that you have lost. He has to marry your widow if you die leaving no children; ... he has to buy back any land that you are forced by poverty to sell; he has to buy back even yourself if you have to sell yourself as a slave. As *go'el haddam*, as 'taker back of the blood', the 'redeemer', I submit, wins back the blood of his murdered kinsman from the murderer... The murderer has obtained control over the murdered man's soul. So the *go'el haddam* has to redeem the dead man from the power of the murderer. By killing the murderer, he takes back the victim's soul. Vengeance is compensation." Jfr. D. Daube: *Studies in Biblical Law*, s.124.

Men blodhævn er også - og sikkert primært – forstået sådan, at det er det udgydte blod, der kræver en indløsning, nemlig i form af drabsmandens liv, dvs. hans blod, hvori livet jo er (Gen 9,4; Lev 17,11). I grunden er det Jahve selv, der forlanger denne indløsning af det dræbte menneskes blod: "Din broders blod råber til mig fra jorden." (Gen 4,10) - Og dette råk har samme virkning, som når den fremmede, enken, den faderløse og den fattige råber i deres nød til Jahve, og han så kræver deres undertrykkere til regnskab (Ex 22,22f. 26b). Både i Kain-fortællingen og i de to tekster fra Pb er råbet af samme art: det er de plagede og forurettede, der råber (*sa'aq*) til Jahve, og - som det fremhæves alle tre steder - han hører deres råk. Det er nødråbet, som også kendes fra klagesalmerne, "der Zeterruf", som det så karakteristisk hedder på tysk (jfr. III.3.3.1.).

Til denne sammenhæng hører også den karakteristiske vending *daras dam (damîm)* i betydningen "at kræve blodet (dvs. hævn)" – altid med Gud (Jahve) som subjekt, således Gen 9,5; Ez 33,6c, jfr. også Ez 3,18c.20c. Udtrykket bruges om Gud som den, der kræver den dræbtes blod af hans drabsmand - eller af den, som er ansvarlig for drabet. Typisk hedder det Sl 9,13: "For han, som kræver blodet (*dores damîm*), han glemmer ikke de fattiges råk (*sa'aqat 'anajîm*)". – Jfr. *Daube*, a.a.s. 123.

Den ovenfor anførte oversættelse af Ex 22,2a, *damîm lô* = "der er blod(skyld) på ham", støttes bl.a. af det, som *Klaus Koch* - med en formulering af K.H. Fahlgren - har betegnet som "die syntetische Lebensauffassung" <sup>49)</sup> hos israelitterne, og som især kan påvises ved den måde, hvorpå de taler om forbrydelse og straf ("Tat und Tatfolge"). Særligt finder Koch de verber og præpositioner betegnende, som anvendes i den forbindelse. Den begåede (onde) handling ligesom klæber til mennesket, ja befinder sig i det (1.Sam 14,41 LXX), den klæber ved hans hænder (Sl 7,4; 26,10; Jes 1,15) og på hans hoved (Jos 2,19). Den myrdedes blod tynger morderen på hans bælte, på hans lænder og på hans fødder (1.Kg 2,5). Ja, Koch fremhæver denne forestilling som så real, "dass die Bluträcher das Blut des Ermordeten beim Mörder *suchen*" (*biqqes dam*: 2.Sam 4,11; Ez 3,18.20).

Med henvisning til Johs. Pedersens "Israel" konkluderer han sin fremstilling med ordene: "Die Tat gehört zum Menschen in ähnlicher Weise wie sein Besitz, der im Alten Testament ein Teil seines Eigentümers ist." <sup>50)</sup> - Selv om det i de af Koch anførte eksempler gennemgående er præpositionen *b<sup>e</sup>*, der er anvendt, mens det i Ex 22,1-2a er præpositionen *l<sup>e</sup>*, kan der næppe være tvivl om, at tanken er den samme: blodet (blodskylden) klæber ved drabsmanden, den ligger som en tung last på ham (*damîm lô*). - Houtman anfører ganske vist enkelte nyere forskere, som argumenterer for at *lô* ikke går på drabsmanden, men på den dræbte, altså *tyven*: Hvis han under et natligt indbrud bliver slået ihjel, er der ikke blodskyld på *ham*; men sker det ved højlys dag, så er der blodskyld på *ham*. Det er tvivlsomt, at denne opfattelse kan dække den hebraiske texts mening. Houtman åbner da også mulighed for begge tolkninger, men er selv mest tilbøjelig til at vælge den, der lader præpositionsleddet *lô* gå på drabsmanden. <sup>51)</sup>

Når vi i det foregående (jfr. slutningen af II.4.), har antydnet, at Ex 21,12 handler om et retstilfælde, der i modsætning til dem, der forekommer i v.15-17 (jfr. første afsnit af II.4.1.1.), ikke i første række hører hjemme under portretten, hænger det sammen med, at vi i v.12 står over for et typisk tilfælde, hvor netop blodhævnen fandt anvendelse. Det ser man ved sammenligning med de tekster, der handler om asylbyerne, især Num 35,10-34; Dt 19,1-13; Jos 20,1-9. Og selv om disse tekster er af langt senere dato end den, der foreligger her i Ex 21, så gælder det samme udgangspunkt tydeligvis også her, nemlig at drabet er et mellemværende mellem blodhævneren og drabsmanden, således at retsforsamlingen (*ha<sup>c</sup>edâ*) i første række slet ikke kommer ind i billedet.<sup>52)</sup> Denne pointe er typisk illustreret med fortællingen i Dom 8,18ff, hvor Gideon optræder som blodhævner over for de to mænd, der har dræbt hans bror. Først forsøger Gideon at få sin ældste søn til at fuldbyrde hævnen; men da sønnen p.gr.a. sin ungdom ikke har mod dertil, må Gideon selv slå de to drabsmænd ihjel. - Blodhævneren er, som det jo også fremgår af denne fortælling, en af den dræbtes nærmeste mandlige slægtninge. Denne skal så fuldbyrde hævnen ved først givne lejlighed: "Blodhævneren skal selv dræbe morderen (*haroseah*); når han møder ham, skal han dræbe ham" (Num 35,19.21b). At drabet som sådan ikke hører hjemme i retsprocessen, må også forstås i lyset af den syntetiske livsopfattelse: manden og hans (onde) gerning hører sammen, så at der egentlig ikke er noget at forhandle om. Ugerningen, som han har rettet mod sit medmenneske, vender med nødvendighed tilbage mod ham selv, som den jo tilhører. Jfr. Sl 7,17: "Hans ondskab vender tilbage til (*jasûb*) ham selv, hans uret kommer over hans eget hoved".

### II.4.1.3. Motiver og nærmere omstændigheder ved drab - og adgangen til asylret (21,12-14).

I drabssager synes portretten eller *ha<sup>c</sup>edâ*, "retsforsamlingen", som den ofte kaldes, normalt først at komme ind i billedet i tilfælde, hvor der foreligger uforsætligt manddrab: "så skal retsforsamlingen dømme mellem drabsmanden og blodhævneren efter disse *mispatîm*" (Num 35, 24). Men netop som følge af erfaringer med blodhævnere, der uanset drabets årsag eller motiv søgte at få ram på gerningsmanden, indrettede man asylbyerne for at beskytte de drabsmænd, der havde handlet

uforsætligt, jfr. Dt 19,4-9. Omvendt gjaldt det i tilfælde, hvor en morder havde dræbt med overlæg og derpå søgt tilflugt i en asylby, at så skulle repræsentanter fra portretten ("de ældste") i blodhævnerens hjemby, hente drabsmanden hjem og overgive ham til blodhævneren (Dt 19,12). Det er altså stadigvæk blodhævneren selv, der er den egentlige retshåndhæver i mordsagen.

Hvad vi her har belyst ved hjælp af den senere deuteronomiske og den endnu senere præstelige lovgivning, finder vi i en formentlig oprindelig udgave i Ex 21,12-14. I v.12 er der tale om drab slet og ret. Om det er forsætligt eller uforsætligt, tages der ikke stilling til i denne gamle bestemmelse, som givetvis er langt ældre end Pb.<sup>53)</sup> Sådanne overvejelser bliver først aktuelle ved retsbogens tilblivelse, men formodentlig på et tidligt stadium i denne proces. Hvor Dt 19,4-6 udførligt beskriver omstændighederne ved et uforsætligt drab (jfr. Dt 4,41f; Jos 20,1-9), og Num 35,16-23 endnu mere udførligt sonderer mellem overlagt og uforvarende drab, der har Pb stærkt koncentreret i to korte sætninger udtrykt den tilsvarende sontring. Den første sætning (21,13) indledes påfaldende med *wa'asær* (her anvendt som konditionel konjunktion) og indeholder et overordnet retstilfælde med retsfølge. Den anden (v.14) med undertilfældet, ligeledes efterfulgt af en retsfølge, er lige så uventet indledt med *wekî*. Denne indledning på hhv. et over- og et underordnet retstilfælde forekommer i Pb kun her. Den sædvanlige konstruktion i de kasuistiske retssætninger er som bekendt hhv. *kî'* og *w'e'im*.

Selv om de to sætninger, Ex 21,v.13-14, er indføjjet på dette sted senere end v.12 og v.15-17, må det som sagt antages at være sket på et forholdsvis tidligt tidspunkt i Pb.s tilblivelseshistorie. Disse to sætninger viser en bemærkelsesværdig sammensmeltning af de to hovedkilder til Pb, hvoraf forskerne, som tidligere omtalt (I.2.1.9.; I.3.) er ret enige om den ene, nemlig den profane retssamling efter gammelorientalsk mønster, medens de har forskellige opfattelser af den anden, der dog bedst forstås som genuint israelitisk.

Men disse to hovedkilder flyder altså sammen i Ex 21,13-14. - I v.13 møder vi den ejendommelige forklaring på det uforvarende drab, at gerningsmanden ikke har tilsigtet det (*l'o sadâ*), men "guden lod det ske ved hans hånd" (*w'eha' ælohîm 'innâ lejadô*) - Udtrykket *lo' sadâ*, der altså betegner det utilsigtede moment og dermed - som vi skal se - er et genuint begreb i israelitisk retsopfattelse, forklares på dette sted nærmere ved et gudsbegreb, der her optræder som et åbenbart fremmedelement i israelitisk religion. I bund og grund er det forskelligt fra den gennemført monotheistiske gudsopfattelse, der siden udvikles i den deuteronomistiske teologi om Jahve, der rigtignok også griber ind i menneskenes liv, men gør det som den eneste ene Gud, der "dræber og gør levende, knuser og læger," "sender ned i dødsriget og henter op derfra, ydmyger og ophøjer," jfr. Dt 32,39; 1.Sam 2,6; Jes 45,5-7. ( - Måske er den tanke dog meget ældre end "deuteronomisten", jfr. fx Hos 6,1f). Denne teologi forsøgte på ingen måde at bortforklare folkets eller det enkelte menneskes ansvarlighed, men bidrog tværtimod desto stærkere til at fastholde og understrege den - hvad de nævnte sammenhænge udmærket bevidner. - Men med indførelsen af det helt upersonlige begreb i Ex 21,13 om guden (eller guderne, *ha' ælohîm*), der så at sige sætter menneskets vilje ud af kraft og

"følger" (*'innâ*) misgerningen ved dets hånd, sker der jo det, at handlingen egentlig bliver skilt fra gerningsmanden. Syntesen mellem mennesket og dets gerning bliver opløst, hvorefter retten så at sige selvstændigt kan gå sin gang med de nærmere undersøgelser og den retsfølge, som disse må indicere.

Ja, sådan kunne det se ud ved en isoleret betragtning af det første halvvers i Ex 21,13 - men sådan kom det alligevel ikke til at gå, hvilket vi allerede ser af fortsættelsen, nemlig andet halvvers. I Israel kom retten aldrig på den måde til at gå sin "rationelle" enegang uafhængig af gudstroen. Det er derimod præcis denne adskillelse, vi ser i en retssamling som den gammelorientalske CH. Der er religionen kun på banen i de højstemte og patetiske afsnit, som udgør henholdsvis prolog og epilog, medens selve retsbogen er påfaldende areligiøs - bortset fra ganske enkelte paragraffer (jfr. nedenstående), hvor guden bruges som vidneinstans (ved bevidnelse "i gudens nærvær" fx af et retsforhold) eller som "forklaring" på en pludselig indtruffet ulykke. I Israel hænger retsopfattelse og teologi derimod uløseligt sammen. Forståelsen for, at der i forbindelse med et drab eller en anden alvorlig forbrydelse kan - og i givet fald skal - anføres formildende omstændigheder eller endda momenter, der ligefrem må begrunde en frifindelse af gerningsmanden, ophæver nemlig ingenlunde den nævnte syntese. Tværtimod er der snarere tale om en forståelse for kompleksiteten i den syntetiske livsopfattelse, dvs. for menneskelivets mangfoldige vilkår på godt og ondt.

*lo' sadâ* må vi nærmest forstå som en juridisk terminus om handlingens karakter som utilsigtet, hvilket jo også i moderne retspraxis gælder som formildende omstændighed ved bedømmelsen af en forbrydelse. Det samme udtryk er i drabssagen, Num 35,22f, anvendt substantivisk og med ganske den samme betydning: *b'elo' se'dijjâ* (= "utilsigtet") - side om side med de tilsvarende retslige termini: *b'elo'-'êbâ* (= uden fjendtlig hensigt, dvs. "uoverlagt") og *b'elo' re'ôt* (= uden at se det, dvs. "uagtsomt"). - En lignende fast juridisk vending om det uafvidende moment i forbindelse med manddrab har vi i udtrykket *bisgagâ* (= i uvidenhed eller svaghed, dvs. "uforvarende"), som foruden Num 35,11.15 også benyttes i Josvabogens kapitel om tilflugtsbyerne, Jos 20,3.9. - Men altså allerede her i Ex 21,13, det ældste gammeltestamentlige vidnesbyrd om helligstedet som tilflugt, står denne for israelitisk retsopfattelse så vigtige tanke helt i forgrunden.

Det gudsbegreb, som vi strax derefter møder i v.13b - og ligeledes Ex 21,6; 22,7f - hører som sagt oprindelig slet ikke hjemme i israelitisk sammenhæng. Disse steder peger desto tydeligere tilbage på den gammelorientalske, polyteistiske gudsopfattelse, som vi fx finder i Hammurapis Lov (jfr. CH § 126; 240; 249; 266). Heraf fremgår det fx, at når den ulykke sker, at "gud eller en løve"(!) pludselig indfinder sig i en fårehjord og dræber et eller flere får, så kan hyrden "i guds (formentlig et gudebilledes) nærvær" erklære sig uskyldig og således blive fritaget fra ansvar for ejerens tab, CH § 266. - Med Ex 21,13b (samt 21,6; 22,7f), hvor vi har med en lignende gudsforestilling at gøre, er vi altså nede i et lovmateriale, der i form af afskrifter må have verseret i Palæstina, længe før israelitterne blev fast bosiddende i landet, og som de så siden har benyttet - dog netop ved at integrere det med teologien og retsopfattelsen i deres egen tradition.

Det er den udvikling, vi kan iagttage ved overgangen fra v.13b til 13c. Når vi nemlig kommer til Ex 21,13c -14, er vi igen tilbage på ægte israelitisk grund. Det er ganske åbenbart, at vi med tanken om asylstedet befinder os midt i den israelitiske Jahvedyrkelse. Det er jo Jahve selv ("jeg"), der (måske med præsten ved det lokale helligsted som "talerør") vil anvise "dig" (kollektivt forstået om rettens håndhævere) et tilflugtssted for gerningsmanden, som uforsættligt har slået et menneske ihjel. Og tilflugtsstedet er ikke en af de byer, der, som det fremgår af de ovennævnte tekster fra Deuteronomium, Josva og Numeri, først langt senere angiveligt er blevet indrettet til dette formål, men derimod den nærmeste lokalhelligdom. Det er ligeledes Jahve, der personligt befaler, at ifald det mod forventning viser sig, at den asylsøgende gerningsmand er en snigmorder, der har handlet med overlæg, så skal "du" (igen kollektivt forstået) tage ham bort fra "mit" (Jahves) alter og overgive ham til dødsstraf (hvilket her vil sige blodhævn).<sup>54)</sup>

En institution af tilsvarende art til beskyttelse for en drabsmand er iflg. *S.M. Paul* ukendt i hele den antikke Orient i øvrigt.<sup>55)</sup> Den nærmeste parallel måtte være et sted som det ovenfor citerede, CH § 126; men det svarer jo til gudseden (eller Jahve-eden) Ex 22,8.10. Alteret som asylsted er derimod en unik israelitisk institution. Så har vi tidligere (jfr. II.4.1.) fastslået, at dødsstraffens positive sigte iflg. Pb er at værne om menneskelivet som Guds ypperste skaberværk, så skal det nu tilføjes, at det sakrale asylsted er den stærkest tænkelige markering af en retsopfattelse, der så vidt muligt også vil beskytte drabsmandens liv. Også han er jo et menneske, skabt i Guds billede.

#### II.4.1.4. Drabet i eller uden for familien? (21,12-14, forts.)

I tilslutning til G. Liedke argumenterer retshistorikeren *H. Niehr* for, at både drabsmand og offer i Ex 21,12 hører til inden for samme familie "da bei einem Mörder aus einer anderen Familie die Blutrache einträte." Han går således - efter min opfattelse med urette - ud fra, at "die Deklaration der Todesverfallenheit", altså formelen *môt jumat* ikke kan bruges om blodhævn, men kun om andre former for dødsstraf.<sup>56)</sup>

For *G. Liedke* er det evident, at 21,12 (ligesom også v.15-17) handler om et retstilfælde, der falder inden for familiefaderens ('*ab*') myndighedsområde. Han er øverste retsautoritet inden for storfamilien. Drabet i 21,12 er således et internt familieanliggende. Liedke mener, stedet må tolkes således, at det er den pgl. '*ab*', der er den egentlig skadede. Pater familias' ejendom er ved drabet blevet mindsket, *derfor* træder dødsstraffen som retsfølge i kraft. Hvis gerningsmanden havde tilhørt en anden familie, ville sanktionen have været blodhævn. Mht. spørgsmålet om, på hvilken måde dødsstraffen er blevet fuldbyrdet, vil man umiddelbart i første række tænke på stening som den mest typiske eksekutionsform (Lev 24,14.16; Num 14,10; 15,36; Dt 13,11; 17,5 m.fl.). Liedke gør imidlertid opmærksom på, at stening oprindeligt ikke sigtede på at være en egentlig dødsstraf, men derimod udtrykte bandlysning af gerningsmanden. Den omstændighed, at den såkaldte "blodformel", *damajw bô*, særlig i H (men dog ikke i Pb) står side om side med *môt jumat*, kunne tale

for, at henrettelsen - altså ligesom blodhævnen - blev fuldbyrdet med sværd (jfr. Dom 8,21; 1.Sam 22,17; 2.Sam 1,15f; 1.K 2,24.25.29.31f.34.46).<sup>57)</sup>

Liedke har muligvis ret i, at 21,12 oprindeligt hører hjemme i nomadesamfundets tradition. Men i den kontekst, hvor stedet nu befinder sig, er der intet, der tyder på, at det omhandler et internt familieopgør. Dertil forekommer eksemplet, som det nu er formuleret, alt for generelt. Der er derfor heller intet i vejen for - i modsætning til både Niehr og Liedke - at fastholde, at formlen *môt jûmat* i dette tilfælde betegner blodhævnen som sanktion. Det er fx også *Jepsens* opfattelse. *Liedkes* påstand om, at pater familias er den egentlige skadede ved drabet, lader sig i bedste fald kun gennemføre, hvis man forestiller sig, at 21,12ff i den overleverede skikkelse hører hjemme i et nomadesamfund, hvilket vi ikke med nogen ret kan hævde. Bortset naturligvis fra den dræbte selv må den egentlige krænkede part - i Pb.s optik - være Jahve, jfr. fx Gen 4,10: "Din broders blod råber til mig fra jorden." Måske spiller også skabelsesperspektivet ind, jfr. fx Gen 9,6: "Den, der udgyder menneskets blod, ved et menneske skal hans blod udgydes, thi i Guds billede skabte han mennesket."

Som ovenfor nævnt må vi antage, at konteksten Ex 21,13-14 er blevet indføjet i en tidlig fase af Pb.s tilblivelseshistorie. Men disse to vers udgør v.12-14 en helhed, der ikke hører under pater familias' myndighedsområde, men behandles som et retsanliggende i portretten, hvor også præsten (eller præsterne) ved den nærliggende helligdom har medvirket, i det mindste mht. varetagelse af asylretten. *Jepsen* understreger denne sammenhæng, samtidig med at han naturligvis er opmærksom på, at der i v.12-14 både grammatisk og indholdsmæssigt foreligger en sammenføjning af højst uensartede elementer: "Trotz dieser Nähe, die sich also zeigen, bilden die Verse 12-14 jetzt ein geschlossenes Ganzes, das gewiss so von dem Bearbeiter des Bb. beabsichtigt war."<sup>58)</sup> Indførelsen af asylretten i denne sammenhæng giver for øvrigt også kun mening under forudsætning af, at sanktionen i v.12 er forstået som blodhævn. Erklæringen v.14 om, at drabsmanden skal fjernes fra asylet ved alteret, ifald det viser sig, at han er en notorisk snigmorder, må forstås på samme måde, som det mere udførligt er beskrevet i forbindelse med de senere deuteronomiske forordninger vedr. asylbyerne: "Men hvis det er en mand, som har hadet sin næste og har luret på ham og overfaldet ham og slået ham ihjel, og han så har søgt tilflugt i en af disse byer, så skal de ældste i hans by sende bud og hente ham derfra og overgive ham i blodhævnerens hånd, så han kan lide døden" (Dt 19,11f).

#### **II.4.1.5. Reaktionen over for drab, et valg mellem to muligheder: den ubændige hævn - eller den beskyttende straf.**

I diskussionen om dødsstraffen inddrager man ofte det sjette bud, "Du må ikke slå ihjel"<sup>59)</sup> - og i reglen med den påstand, at det er en kategorisk afvisning af denne sanktionsform. Men selv om vi ud fra vore forudsætninger afviser den og mener at gøre det med rette, så er der ikke i GT grundlag for at bruge det sjette bud som argument.

Alt så en tydelig sammenhæng mellem de såkaldte apodiktiske sætningsrækker (herunder Ex 21,12.15.17) og Dekalogen. Derfor betragtede han ikke Ex 21,12 som forskellig fra, men tværtimod

som en parallel til Ex 20,13, selv om han erkendte, at de verbale prædikater i disse to sætninger var nok så forskellige. For udtrykket "slå ihjel" er glosen i den førstnævnte text *makâ ... wamet*, i den anden derimod *rasah*.<sup>60)</sup>

*E. Nielsen* mener, at Dekalogens forbud mod drab (Ex 20,13; Dt 5,17) foreligger i en forkortet form, og at den oprindelige formulering har lydt: "Du må ikke udgyde din næstes blod." Han understreger, at budet aldrig har tilsigtet at sætte en bom for dødsstraf (ej heller for krigsførelse), men at det alene er rettet mod det, vi forstår ved manddrab. Dette fremgår da også helt klart af Ex 21,12, der jo ikke på nogen måde sætter spørgsmålstegn ved dødsstraffens berettigelse - tværtimod! - I drabssager var det imidlertid rettens opgave at begrænse dødsstraffen til det område, hvor den alene var berettiget, nemlig som sanktion over for det forsætlige drab. Til sikring af denne begrænsning og dermed til beskyttelse for drabsmænd, som havde handlet uforsætligt, indførtes asylinstitutionen. Nielsen anser det for muligt, at hvert helligsted i gammel tid har fungeret som et sådant asylsted, altså ganske som vi ser det her i Ex 21,13f. Han formoder så, at visse større helligdomme efterhånden har hævdet sig som særligt egnede asylsteder, og at disse i forbindelse med Josias' reform (622 f.Kr.) er blevet til de såkaldte tilflugtsbyer. Denne reform tilstræbte jo bl.a. en centralisering af kulten og dermed en ophævelse af de lokale helligdommes sakrale karakter. - Det er klart, at oprettelsen af asylsteder, allerede som den fremtræder i Pb, må have begrænset blodhævnens omfang og sikkert også har tilsigtet dette. Men Nielsen ser desuden omformuleringen af dekalogbudet til det kortfattede "Du må ikke slå ihjel" (*l'o tirsah*) som et led i bekæmpelsen af blodhævninstitutionen. "Den har øjensynligt været holdt i hævd i lange perioder af Israels historie, og er først blevet svækket sammen med den almindelige svækkelse af stamme- og klansamhørighed, der foregår i et folk, når det gennem generationer har opholdt sig i kulturlandet og især er kommet i forbindelse med bykulturen."<sup>61)</sup>

*W.E. Mühlmann* gør i RGG i en mere generel artikel om blodhævn opmærksom på, at den ikke alene gjorde sig gældende ved alvorlige drabshandlinger, men også i tilfælde af harmløse legemsbeskadigelser, krænkelser o.l. Han dokumenterer det ikke ved direkte henvisninger til GT, men vi kan fx tænke på Lemeks ord, Gen 4,23f, som et eklatant eksempel. Vi kender også eksempler på blodhævn som reaktion på æreskrænkelser af et menneske (typisk en kvinde) og dermed af en hel storfamilie eller klan - jfr. fortællingen om Absaloms blodhævn over sin broder Amnon, foranlediget af at denne to år tidligere havde voldtaget deres fælles søster, Tamar (2.Sam 13), og Jakobsønernes blodhævn over sikemitterne som følge af voldtægten mod Dina (Gen 34,2.25-31). I artiklens slutning har Mühlmann forstærket Nielsens ovenanførte konklusion med disse ord: "Eine endgültige Ablösung der B(lutrache) kommt erst dadurch zustande, dass eine die feindlichen Parteien übergreifende Autorität sich geltend macht: der Staat."<sup>62)</sup> - Over for begge forskeres påstand står dog den alvorlige kendsgerning, at endnu efter henvend tre årtusinders ophold i kulturland og bykultur og med en næsten lige så lang tradition for statsmagt synes blodhævn ingenlunde særlig svækket, endsige "afløst" i Mellemøstens folkeslag, og at staten Israel i den bestandige konflikt med de palæ-

stinensiske borgere i landet netop som statsmagt må siges at praktisere blodhævn i en målestok, der så vist ikke står tilbage for Lemeks.

En sådan målestok gør sig imidlertid slet ikke gældende i Pb. Hvad denne retsbog udtrykker om dødsstraf for drab må dybest set forstås som den ultimative beskyttelse af menneskelivet. Ifølge selve deres intention ville det således være en uberettiget forenkling, dersom man blot betegnede disse gamle love som "barbariske." - Også de helt uprivilegerede menneskers liv, slavens (21,20), ja, endda tyvens liv (22,2a), er beskyttet af blodhævn.

#### II.4.2. Dødsstraffen som retsbeskyttelse af de gamle (21,15.17).

I 21,15-17 brydes sammenhængen ulogisk af v.16, der handler om menneskerov, mens v.15 og 17 begge drejer sig om krænkelse af forældre. LXX vælger da også at bytte om på rækkefølgen, så versene om forældrene kommer til at hænge sammen og stilles foran v.16. Selv om dette naturligvis er *lectio faciliior*, vælger vi her af praktiske grunde rækkefølgen i LXX.

For *Liedke*, som mht. 21,12 vil hævde, at stedet handler om internt familiedrab, hvorved det egentlig ikke er den dræbte, men derimod familiefaderen ('*ab*), der er blevet krænkede, er det konsekvent at anvende samme tese på v.15.17.<sup>63)</sup> I dette tilfælde melder der sig ganske vist det fortolkningsproblem, at pater familias ikke alene er den krænkede part, men også den person, der som den øverste inden for storfamilien skal fælde dom. Den dobbeltrolle, der hermed tillægges ham, anfører *Schwienhorst-S.* da også som en afgørende indvending imod *Liedkes* tese: "Demnach ist der Familienvater nach Ex 21,15.17 zugleich der Angegriffene und derjenige, der als oberste Autorität innerhalb der Familie das Urteil der Todesstrafe spricht und vollzieht."<sup>64)</sup> Men selv om man ville fastholde, at disse retssætninger hører hjemme i nomadesamfundets retsstruktur, er det dog ikke nødvendigt at tillægge pater familias en sådan dobbeltrolle. *Liedke* har selv tidligere i sin afhandling gjort opmærksom på, hvad *Schwienhorst-S.* åbenbart har overset, at en sådan '*ab*' var overhoved for tre til fire generationer,<sup>65)</sup> så selv om det under disse forudsætninger var ham, der var øverste retsautoritet, kunne det jo meget vel være et forældrepar i en af storfamiliens underordnede familier, der var den forurettede part.

Hele denne problematik er vi imidlertid ude over, når vi erkender realiteterne i flg. udsagn af *F. Horst*: "Landnahme bildete den gentilen Rechtskreis zur lokalen Rechtsgemeinde um. Verwaltung und Rechtspflege wird auch hier durch die Ältesten, zumal der führenden Sippe wahrgenommen (Ruth 4,1f; I Kön 21,8 ff; Dtn 21,18 ff u.ä.). Bei den im Tor geführten Verhandlungen sind aber alle Vollbürger des Ortes teilnahme- und mitspracheberechtigt".<sup>66)</sup>

De forurettede parter i Ex 21,15.17 kan således være et hvilket som helst forældrepar i lokal-samfundet, og sagen afgøres i portretten. Og en alvorlig sag er det jo. - Ligesom v.12 afspejler en ældre og mere oprindelig formulering af det sjette bud ("Du må ikke begå drab"), er det sandsynligt, at baggrunden for det femte ("Du skal ære din far og din mor") skal søges i de nok så konkrete retssætninger v.15.17.<sup>67)</sup> For at forstå det sidstnævnte dekalogbud ret er det nyttigt at iagttage



*Rainer Albertz'* sondring mellem to forskellige grupper af gammeltestamentlige ordsprog, som begge angår forholdet til forældrene. Den ene (Prov 19,26; 23,22; 28,24; 30,17) formaner voxne børn til omsorg for deres gamle forældre. Den anden (Prov 1,8; 4,1; 6,20 ff; 15,5; 28,7; 29,15), der handler om børneopdragelse, formaner børn og unge til at lytte til forældrenes bud og belæring og betjener sig typisk af verber og nominer om opdragelse og lydighed. Albertz understreger, at kun den første gruppe kan siges at have baggrund fælles med Ex 21,15.17. Det femte bud handler således egentlig om en passende forsørgelse af gamle forældre med husly, klæder og dagligt brød indtil deres død, desforuden også om et respektfuldt forhold til dem og en værdig behandling, der uagtet deres aftagende livskraft svarer til deres stilling som forældre.<sup>68)</sup> 21,15 forudsætter jo tydeligt, at barnet eller børnene er blevet voxne - og mht. legemlige kræfter er blevet forældrene overlegne. Medens *makkeh*, efterfulgt af *wamet*, i v.12 betyder "den, der slår ihjel", står *makkeh* i v.15 alene og betegner således "den, der slår", nemlig i betydningen: øver vold, mishandler o.l. - Grundbetydningen af verbet *qll* i *qal* er iflg. Gesenius: at være ringe, ubetydelig, foragtet. Pi'el ptc.: *meqallem* (v.17) vil således egentlig næppe sigte til forbandelse i religiøs mening (således som *arr* (ptc.pass.qal: *arûr*) i Dt 27,15-26), men snarere til en foragtelig behandling, der lader hånt om et menneskes retsstilling og ære. Albertz hævder med rette, at den mishandling og vanærende behandling, som de to retssætninger handler om, kunne udarte til unddragelse af alderdomsforsorg og til voldelig fordrivelse af de gamle fra hus og hjem, hvorfor der var gode grunde til at knytte lovens strengeste straf netop til disse bud. - Det er muligt, at netop denne sociale baggrund ligger bagved det dramatiske retstilfælde i Dt 21,18-21.

Fattigdom og hungersnød, der som bekendt har hærget ofte og længe i Israels ældre historie, kunne sætte forholdet mellem de samlevende generationer på en streng prøve. Der er vidnesbyrd om, at forarmede forældre blev nødt til at sælge deres egne børn som slaver (Ex 21,7; 2.Kg 4,1; Neh 5,1.5), og Ez 5,10 beskriver den endnu langt grusommere tilstand, hvor hungeren driver forældre til at æde deres børn og børn deres forældre (ordret hedder det hhv. "fædre" og "sønner"), jfr. Mi 3,3.

For så vidt skulle det altså næppe være nødvendigt at spørge, hvorfor det i GT påbydes, at gamle forældre, der i forhold til deres voxne børn er den svagere part, skal behandles med særlig ære og respekt. Retssætningerne Ex 21,15.17 falder helt i tråd med Pb.s hovedsigte: at sikre de svages ret. Den enkleste begrundelse ville naturligvis være, at således er det befalet af Gud. Men sandsynligvis må baggrunden for disse bestemmelser tillige søges i hensynet til slægtens overlevelse og dermed livets opretholdelse: " - for at du må få et langt liv på den jord, som Jahve din Gud giver dig" (Ex 20,12b). - Så også her er det indlysende, at dødsstraffens *intention* ikke er den gølge gengældelse, men derimod beskyttelsen af livet, i første række den svages liv, men dernæst også hele slægtens.

I disse to sætninger vil det - modsat v.12 - næppe give nogen mening at forstå sanktionen *môt jûmat* som udtryk for blodhævn. Sådan synes *Jepsen* ganske vist at forstå dem, selv om han ikke

udtrykker det helt klart. Han fastslår, at straffen for mord (v.12) er dødsstraf ved blodhævn - og tilføjer så lidt senere om v.15.17: "Kurz und knapp wird für Schlagen und Verfluchen der Eltern die Todesstrafe bestimmt, wie in V.12 für Mord." <sup>69)</sup> *Liedke* afviser derimod, at der i v.15.17 kan være tale om blodhævn, men med den begrundelse, at blodhævn ikke er mulig inden for samme familie; - derved ville familien jo kun yderligere ødelægge sig selv! Og at der i disse to vers er tale om interne familieanliggender er uimodsigeligt. Derimod har han som før omtalt næppe ret i, at sagen af den grund skulle afgøres af pater familias (jfr. II.4.1.4.).<sup>70)</sup> Og i øvrigt er det ikke rigtigt, at blodhævn var udelukket inden for samme familie, jfr. 2.Sam 13,28f; 14,6f. Den sidstnævnte text sigter endog til et tilfælde, hvor kravet om blodhævn inden for familien er rejst på trods af den udtrykkelige erkendelse, at hævnens fuldbyrdelse vil udelukke slægtens videreførelse.

### II.4.3. Dødsstraffen som værn om menneskets frihed (21,16).

Det er vanskeligt, for ikke at sige umuligt, at se nogen dybere mening i, at Ex 21,16 er anbragt midt imellem de to naturligt sammenhængende retssætninger, v.15 og 17. Den enkleste løsning på problemet er som allerede nævnt at rette sig efter rækkefølgen i LXX, hvor v.16 følger efter v.17. Uden forsøg på at forklare, hvorfor sætningen om mennesketyveri da i BH har fået den mærkelige plads, den nu har, afstår *Schwienhorst-S.* også i versets indhold fra at operere med tekstkritik og anbefaler i stedet for, "dass man v.16 insgesamt als eine Bildung des Redaktors ansieht." *Schwienhorst-S.* går her ud fra den for ham så typisk snørklede tese, at hele perikopen v.12-17 er en sekundær komposition "aus der Hand des das Bundesbuch zum Gottesrecht transformierenden Redaktors".<sup>71)</sup>

Andre har til gengæld foretaget en betydelig bearbejdelse af v.16. Således finder *Jepsen* det i den foreliggende skikkelse for overfyldt og anser begge undercasus, "hvad enten han sælger det (stjålne menneske), eller det findes i hans besiddelse (*bejadô*)" som senere tilføjede forklaringer.<sup>72)</sup> *Alt* nøjes med at sløjfe det sidste, "eller det findes i hans besiddelse" - og gør det frem for alt af hensyn til metrikken, nemlig for at rekonstruere sætningen i lighed med v.12.15-17 "im Versmass des hebräischen Fünfers" som en sætning "der in fünf Wörtern alles sagen will."<sup>73)</sup> Desuden giver han den formhistoriske begrundelse for udeladelsen, at den oprindelige sætning kun har haft mennesketyveriet som fuldbyrdet kendsgerning for øje.<sup>74)</sup> Og dette faktum afsløres netop af, at delinkventen har solgt det stjålne menneske - underforstået: Havde han derimod nøjedes med at beholde det hjemme hos sig selv, lod tyveriet sig muligvis bortforklare. Endelig finder *Alt* det forstyrrende, at subjektet skifter mellem på den ene side de to første verber, *w<sup>e</sup>goneb* og *ûmkarô*, der begge har gerningsmanden som subjekt, og på den anden nifalsformen, *w<sup>e</sup>nimsa'*, hvor det stjålne menneske, *ûs*, altså offeret, er subjekt. Men med hvilken ret argumenterer *Alt* i dette tilfælde med subjektskifte, når et sådant netop også forekommer i det vers, der for ham står som urtypen på den apodiktiske retssætning, nemlig 21,12, hvor drabsmanden er subjekt for det første verbum, *makkeh*, og offeret for det andet, *wamet*?

*Liedke* ser ligesom Alt udtrykket, "und es wird in seiner Hand gefunden," som en senere tilføjelse. Men synspunktet har her den for *Liedke* logiske begrundelse, at udtrykket ikke passer ind i det familiemønster, som han på forhånd presser ned over hele perikopen v.12-17; for "(es) verkennt diesen Zusammenhang". Også mht. 21,16 fastholder han, at sætningen handler om en forbrydelse inden for familien - og at det derfor især er pater familias, den går ud over. "Also bezieht sich auch dieser Satz wie v 15 und v 17 auf den 'ab als den Bestohlenen; nicht die Freiheit des Gestohlenen wird geschützt, sondern der Besitz des Familienvaters." (Jfr. II.4.1.4.; II.4.2.)<sup>75</sup>)

Det synspunkt er uantageligt. Endnu mindre, end det var tilfældet med v.15 og 17, giver det mening at betragte v.16 som et rent internt familieanliggende. Ganske vist henviser *Liedke* til Jakobs-sønnernes tyveri og salg af deres broder Josef (jfr. *mkr* i Gen 37,27.28; 45,4 - og *gnb* i 40,15). Men retssætningen 21,16 er så generelt formuleret, at det forekommer urimeligt at foretage en sådan indsnævring af dens gyldighedsområde. Sætningen "Den, som stjæler et menneske..." er udtrykt almengyldigt som en regel, der må gælde under alle forhold. - Vel var patriarken Jakob i Josefhistorien den bestjålne 'ab. Men fortællekredsen, som den historie tilhører, lægger dog hele vægten på Josef som nøglepersonen. - At der i Ex 21,16 skulle være tale om en 'ab som det egentlige offer for forbrydelsen, er en meningsløs påstand. Der er i den pgl. sætning end ikke den mindste hentydning til en sådan 'ab. Derimod fremhæver den, at offeret, altså det stjalne menneske, er en 'îs, dvs. en hidtil fri mand med fuldgyldig borgerret. Og netop det stjalne menneskes status som 'îs er afgørende for sagens alvor. Det er dette menneskes liv og frihed, retssætningen vil beskytte. Derfor skal krænkeren rammes af den ubetingede straf: *môt jûmat*. - Jfr. parallellen i Dt 24,7, hvor det samme retstilfælde forekommer i ren kasuistisk formulering: "Hvis en mand pågribes i at stjæle (ptc.: stjelende) et menneske (*næpæs*) blandt sine brødre, blandt israelitterne, og han udnytter ham eller sælger ham, så skal denne tyv dø." Her kan der heller ikke være tvivl om, hvem der er offer for ugerningen. - Derfor burde *Liedkes* ovennævnte påstand vendes om og lyde: "Nicht der Besitz des Familienvaters wird geschützt, sondern die Freiheit des Gestohlenen!"

Jeg er her mest tilbøjelig til at følge *Schwienhorst-S.* med hensyn til at undgå textændringer i 21,16. Det skal ikke dermed underkendes, at der kan ligge en kortere "apodiktisk" formulering til grund for en senere udvidet text. Det gør der nok; men noget af det spændende ved retssætningen, som den nu foreligger, er den *kategoriske* formulering med *kasuistisk* prægning. Sidstnævnte er karakteriseret ved det indledende hovedcasus, udtrykt i participialform og fulgt af to undertilfælde, *umkarô* og *wenimsa' bejadô*, og førstnævnte (den kategoriske formulering) er lige så klart markeret af retsfølgens formulering, *môt jûmat*. - Altså igen denne nærmest organiske sammenføjning af Pb.s to hovedkilder, den babyloniske og den israeltiske, som vi iagttag i v.12-14, og som er så væsentlig i Pb.s komposition.

Derfor må man også over for *Jepsens* og *Alts* noget ensidige betoning af denne retssætnings originalt israeltiske herkomst (Jepsen regnede den til de "israeltischen Mischpatim", og for Alt var den som apodiktisk sætning "volksgebunden israeltisch") især gøre to argumenter gældende: For

det første lægger retssætningen sig i sin endelige formulering ret nær op ad et et par af de typisk babylonisk påvirkede retssætninger i Pb, som begge handler om en anden form for tyveri, nemlig af kvæg, 21,37 og 22,3 (udtrykket *m<sup>e</sup>karô* forekommer både i 21,37 og 21,16; *bejadô* både i 22,3 og 21,16). Naturligvis er retsfølgen i 21,16 en helt anden end i de to andre tilfælde, da det jo drejer sig om vidt forskellige arter af tyveri. - For det andet har 21,16 en ganske nær parallel hos Hammurapi: "If a seignior has stolen the young son of another seignior, he shall be put to death" (CH § 14). Imidlertid er det, som *S.M. Paul* understreger, vigtigt at være opmærksom på, at lovbestemmelsen i CH danner afslutningen på en længere række vedrørende tyveri af ejendom (CH § 6-14). Tyveri af et menneske rangerer altså her helt på linje med tyveri i almindelighed, hvilket igen vil sige, at et menneske i almindelighed og en slave i særdeleshed blot vurderes som en ting eller et husdyr. Jfr. formuleringen i CH §7: "If a seignior has purchased...either silver or gold or a male slave or a female slave or an ox or a sheep or an ass or any sort of thing..." - Såvel tyveri af et menneske som andre former for tyveri sanktioneres iflg. CH almindeligvis med dødsstraf. I Pb derimod er disse to slags tyveri tydeligt adskilt; kun for mennesketyveri er der dødsstraf, hvorimod alle andre former for tyveri sanktioneres med erstatningskrav. - Disse åbenbare forskelle mellem Pb og den gammel-orientalske retssamling er samtidig en klar markering af forskellen i menneskesynet mellem de to kulturer. <sup>76)</sup>

Men hvad er der egentlig i 21,16 forstået ved "mennesketyveri"? - Fortællingen om Josef er naturligvis anvendelig som paradigma - dog kun til en vis grad. Josef blev, som han selv siden sagde, voldeligt stjålet, altså *røvet* (stærkt udtrykt Gen 40,15 i verbalformen med foranstillet absolut infinitiv: *gunnob gunnabtî*) "fra hebræernes land" og "solgt til ismaelitterne" (Gen 37,27). Alligevel er denne fortælling næppe ganske dækkende for indholdet af Ex 21,16. Voldshandlingen mod Josef og salget af ham var jo helt åbenbart motiveret af hadet og misundelsen, som brødrene nærede imod ham (Gen 37,4.8.11). Den alment gyldige retssætning Ex 21,16 forudsætter derimod som motiv gerningsmandens ønske om at berige sig selv ved frihedsberøvelse, tyveri, af et andet menneske. Den drejer sig med andre ord om den forbrydelse: at gøre et menneske til slave - præcist udtrykt med det tyske ord "Versklavung."

I den følgende exkurs vil vi komme nærmere ind på problematikken om mennesketyveri. På baggrund af, hvad der i det foregående er udredt derom, må vi imidlertid - nok engang - sammenfattende erkende, at dødsstraffen i sin intension må forstås som den extreme retsbeskyttelse af den svageste part: det røvede, undertrykte og slavebundne menneske.

### **Exkurs 3: Loven om menneskerov (Ex 21,16) - og Dekalogens forbud mod tyveri og ægteskabsbrud.**

I et interessant essay fra 1949 om Dekalogens 8. bud ("Du må ikke stjæle") har *A. Alt* formentlig som den første konstateret en dyb indre sammenhæng mellem Ex 21,16 og dette bud (Ex 20,15; Dt 5,19), sådan forstået, at det objektløse, generelle forbud i Dekalogen har sin egentlige

baggrund i Pb.s retssætning om mennesketyveri.<sup>77)</sup> - Tillige skal vi se, at der også er en tydelig forbindelse mellem retssætningen og det syvende bud om ægteskabsbrud (Ex 20,14; Dt 5,18).

Alt tager først afsæt i den omstændighed, at det meget kortfattede 8. bud, der i den foreliggende form må forstås om tyveri i bred almindelighed, dog mest naturligt om tyveri af ejendom (altså for så vidt noget upersonligt), står mærkeligt isoleret midt i en lille gruppe af lige så korte bud, der éntydigt forholder sig personligt til medmennesket. På den ene side står det 6. bud om det retsstridige drab på et menneske og det 7. om ægteskabsbrud - og på den anden side det 9. bud om falsk vidneudsagn mod ens næste i retten. - Tilsvarende umotiveret i sammenhængen forekommer ordet om tyveri i brudstykkerne af "dekalogcitater" hos Hoseas (4,2) og Jeremias (7,9).

Det 8.buds tilsyneladende isolerede stilling bliver desto tydeligere i betragtning af, at det i sin traditionelle forståelse på sin vis gentages i og med det 10.bud, men dér vel at mærke med udtrykkeligt objekt. Oprindeligt har det 10.bud efter *Alts* og *E. Nielsens* opfattelse alene haft næstens *hus* som objekt - og budet er så i den senere tradition blevet forklaret som indbefattende alt, hvad der hører huset til, idet man, som E. Nielsen skriver, "på formkritiske argumenter kan godtgøre, at alt, hvad der i 2.Mos. 20,17 kommer efter *bêt re<sup>c</sup>æka*, 'din næstes hus', er sekundær opfyldning."<sup>78)</sup>

Måske er budet om ikke at begære næstens hustru en yderligere tilføjelse i denne forbindelse, da det jo allerede er indeholdt i det syvende bud om ægteskabsbrud. Denne formodning bekræftes i Deuteronomiums udgave af Dekalogen, hvor forbudet mod at begære en andens hustru, altså det 10.bud, har fået sin helt selvstændige plads foran alle de andre led i denne forbindelse. Denne bemærkelsesværdige omplacering er givetvis foretaget ud fra etiske overvejelser - hustruen skulle ikke bare betragtes som et "tilbehør" til huset! Dispositionen er således utvivlsomt sekundær i forhold til Exodus. Man kunne derfor med god grund hævde, at den deuteronomiske udgave af Dekalogen har elleve bud, således at det 10. alene udgøres af ordene: *w<sup>e</sup>lo' tahmod 'esæt re<sup>c</sup>æka*, "Du må ikke *begære* (hvilket egentlig har betydningen: *bemægtige dig*) din næstes hustru" (Dt 5,21a). Her er der nemlig anvendt det samme stærke udsagnsord, *hamad*, som i hele verset Ex 20,17. Efter denne første, selvstændige sætning begynder med Dt 5,21b en ny sætning, og dermed endnu et bud, altså for så vidt "det 11"., der benytter et andet verbum med en svagere betydning, nemlig *'awâ* (hitp.) - i DO 92 udmærket oversat ved "eftertragte": *w<sup>e</sup>lo' titawwæh bêt re<sup>c</sup>æka*, "du må ikke eftertrage din næstes hus [hans mark eller hans træl eller hans trælkvinde, hans oxer eller hans æsel eller noget som helst, der tilhører din næste]." At verbet *hamad* således udskiftes med *'awâ*, udtrykker ifølge E. Nielsen "ikke blot en stilistisk variation, men også en fortyndelse af forbudet mod at "begære", *hamad*.<sup>79)</sup> Dt 5,21a anvender således denne glose eksklusivt i budet om hustruen. - Dermed bliver det i denne udgave af Dekalogen særlig tydeligt, at det objektsled, *'et-'esæt re<sup>c</sup>æka* "med din næstes hustru", som det 7. buds korte prohibitiv, *lo' tin'ap* "Du må ikke bedrive hor" (Dt 5,18), antagelig har mistet i overleveringens lange løb, hentes hjem igen i det 10. bud (Dt 5,21a). - Det er i øvrigt også troligt, at det er denne nære forbindelse mellem 7. og 10.bud (især i Dt), Jesus har i tanke, når han i Bjergprædikenen tolker det 7.bud sådan: "Men jeg siger jer: enhver, som ser på en

(andens) hustru for at *begære* hende, har allerede bedrevet hor med hende i sit hjerte" (Mt 5,28). I *Franz Delitzsch'* oversættelse af NT til hebraisk er den finale infinitiv "for at begære" da også netop oversat ved *lahmod* (inf. cstr. af *hamad*)<sup>80)</sup> Og at den form for begær er af en ganske anderledes håndfast beskaffenhed end det henkastede "lystne blik", som der så overfladisk snakkes om i den nye danske oversættelse (DO 92) af dette oprindelig aramæiske Jesusord, det skal vi strax få forklaret.

Både Alt og E. Nielsen fremhæver nemlig, at det ord, som vi i Ex 20,17 oversætter ved "at begære", *hamad*, bedre kan gengives ved "at røve" eller "at tilegne sig en andens ejendom". Alt forklarer glosen med det fyndige udtryk "tätliche Machenschaft zur Aneignung fremden Eigentums." I denne betydning forekommer ordet *hamad* i kong Azitawaddas indskrifter fra Karatepe (i Kili-kien) med en "by" som objekt - altså om at bemægtige sig en by.<sup>81)</sup> Netop således er *hamad* da også oversat i Jahves ord til Israel, Ex 34,24: "Når jeg fordriver folkene foran dig..., skal ingen *tilegne sig (lo'-jahmod 'is)* dit land." - Da *hamad* i Ex 20,17 og *ganab* i 20,15 således nærmest er helt synonyme, drager Alt den interessante og sikkert rigtige konklusion, som siden følges op af E. Nielsen, at vi i Pb.s "apodiktiske" retssætning, Ex 21,16, har forlægget til det korte prohibitiv i 20,15: *lo' tignob*, så at også dette oprindelig må have haft det samme objekt, nemlig *'is* "en mand". Endvidere går begge forskere ud fra, at det 8.bud samt det 6. og 7. - ganske som det 9. i dets foreliggende form - oprindelig har bestået af fire hebraiske ord: nægtelse, verbum, objekt og forholdsled. Derfor kan E. Nielsens rekonstruere det 8. bud således: *lo' tignob 'is merecæka*, "Du må ikke røve en mand fra din næste," og det 7: *lo' tin'ap 'et-'esæt reæka*, "Du må ikke bedrive hor med din næstes hustru."<sup>82)</sup> Alt går ud fra, at alle bud i Dekalogen oprindelig har været formet efter dette skema, og at forkortelsen af de tre af dem (6., 7. og 8.bud), hvorved hvert af dem kun kom til at bestå af to ord (*lo' tirsah; lo' tinap; lo' tignob*), er en sekundær udvikling i Dekalogens lange overleveringshistorie.<sup>83)</sup> - Medens forbindelsen fra Ex 21,16 til det 8.bud (Ex 20,15; Dt 5,19) er helt tydelig, kan det måske umiddelbart forekomme noget søgt også at ville se en tilsvarende forbindelse til det 7.bud (Ex 20,14; Dt 5,18) – hvilket Alt og Nielsen heller ikke antyder. At der ikke desto mindre også i budet om ægteskabsbrud er tale om en form for "menneskerov" bliver for mig at se tydeligt, når vi ved kontekstuel læsning iagttager brugen af ordet *hamad* i Ex 20,17 og navnlig Dt 5,21a samt i Delitzsch.s hebraiske oversættelse af Mt 5,28, idet vi tillige inddrager fortællingen i 2. Sam 11. At Davids "tätliche Machenschaft zur Aneignung" af Urias' hustru rettelig er at betegne som "menneskerov", understreges især af lignelsen i Natans straffetale, 2. Sam 12,1-4.

Dokumentationen hos Alt og E. Nielsen er overbevisende klar. Det må dermed betragtes som givet, at der i det 8.bud ("Du må ikke stjæle") oprindelig er tale om tyveri af et menneske, enten i den hensigt at videresælge det eller selv at beholde det som træl - altså i hvert fald med "Versklavung" for øje. Der er m.a.o. her - og som sagt egentlig også i det 7.bud ("Du må ikke bryde et ægteskab") - tale om en yderst grov form for frihedsberøvelse. - Kvintessensen af Ex 21,16 må være, at frihedsberøvelse er livsberøvelse - og *derfor* behæftet med dødsstraf. - Det er forståeligt, at

det i en kultur, der så *så* alvorligt på denne form for røveri - menneskerov - måtte være en ganske umulig tanke at gøre frihedsberøvelse til en institution, endsige da i strafferetsligt øjemed. I det gamle Israel var der derfor ingen fængsler. - Derimod var frihedsberøvelse en kendt og hyppigt anvendt straf i Israels nabolande, fx både i Egypten og Babylonien / Mesopotamien. Den var naturligvis slet ikke sat i system som hos os, men blev i disse lande typisk brugt af magthavere over for undersåtter, som var faldet i unåde hos dem. Det kender GT mange eksempler på. (Jfr. ekskurs 5).

Menneskerov måtte i Israel som sagt nødvendigvis være forbundet med lovens strengeste straf. - Dødsstraf for almindeligt tyveri er der derimod intet belæg for i GT. Den normale straf for simpelt tyveri var erstatning efter forskellige satser, som det bl.a. fremgår af Pb.s bestemmelser herom (21,37; 22,2b-3.6.8.11). Fjernt fra enhver tanke om dødsstraf i sådanne sager var tyvens liv tværtimod almindeligvis (dvs. i dagslys!) retsligt beskyttet - under trussel om blodhævn over den bestjålne drabsmand. I så fald hvilede der nemlig blodskyld på denne: *damîm lô*, Ex 22,2a. - Og dette sidste falder helt i tråd med bestemmelsen om dødsstraf over den, der voldeligt bemægtiger sig et menneske (Ex 21,16).

Igen kan vi altså konstatere, at dødsstraffen, set i den gl.test. kontekst, i første række er opfattet som garant for det enkelte menneskes liv og frihed. En garant ikke specielt for de betydningsfulde i samfundet (dem står der ikke meget om i Pb!), men for enhver *'is* (og naturligvis enhver *'issâ*) i folket såvel som for den ufrige *'æbæd* - ja selv for den gemene tyveknægt.

#### II.4.4. Sakralretslig dødsstraf? (22,17-19).

Som vist i oversigten over Pb.s komposition (s. 49) er hele det strafferetslige hovedafsnit af Pb, Ex 21,18 - 22,16 indrammet af to sætningsrækker om dødsstraf (21,12-17 og 22,17-19). Med et vist forbehold kunne man betegne den første som "profanretslig". Som vi har set, er den dog i den grad gennemtrængt af religiøse motiver - og er således et skoleeksempel på sammensmeltningen af de to hovedkilder til Pb, den israelitisk-jahvistiske og den babyloniske. Men set i forhold til den sidstnævnte række (22,17-19) kan vi alligevel med nogen ret karakterisere sætningskæden 21,12-17 som "profanretslig". Med den korte, afsluttende række, 22,17-19, befinder vi os i en helt anden retskategori, som vi nok kan kalde "sakralretslig" - uden dermed nødvendigvis at betegne den som "kultretslig".

*Hermann Schulz* har i sin afhandling om dødsstraffen i GT præciseret sondringen mellem disse to små afsnit således: "Der sozial-etischen mot-Satz-Reihe (Ex 21,12.16f.) steht also in Ex 22,17-19 eine kultrechtliche Todessatz-Reihe gegenüber." Disse overvejelser fører imidlertid senere i hans bog frem til den meget tvivlsomme påstand, at portretten ("die örtliche Rechtsgemeinde") i de særlige tilfælde, hvor den skulle fælde en dødsdom, har konstitueret sig som "kultische Gerichtsgemeinde". Han finder især belæg for denne praxis i 1.Kg 21 (retssagen mod Nabot, der jo netop har berøring med en vigtig retssætning i Pb: Ex 22,27, jfr. 1.Kg 21,10.13): Med den af dronning Jesabel beordrede faste (v.9.12), der forudsætter "die Anwesenheit von Kultpersonal", har den pro-

fane portret iflg. Schulz fået bemyndigelse til at fungere som "todesgerichtsfähige Gerichtsversammlung".

Spørgsmålet er dog, om motivet med fasten i dette tilfælde ikke blot er et af fortællingens virkemidler til at anskueliggøre Jesabels hykleri for at få Nabot skaffet af vejen. - *Gerstenberger* bemærker i en fodnote i sin seneste bog, at "die Erfindung eines besonderen, von Geistlichen besetzten (?) 'Todesgerichtes' durch Hermann Schulz... ist m.E. allerdings der üble Streich einer bewegten Phantasie." <sup>84)</sup> - Måske er der i en langt senere tid i Jerusalem (i forbindelse med Josias' reform?) blevet oprettet en højere domstol til varetagelse af de sværeste retssager, især vedr. drab. Det kan være en sådan retsinstans, der har dannet grundlag for tekster som Dt 17,8-13 og Ex 18,19-26; men en særlig kultisk indretning behøver den dog ikke at have været. Og at portretten, "die örtliche Rechtsgemeinde", i det tidlige Israel lejlighedsvis skulle have konstitueret sig som en "kultisk" domstol med specielt henblik på dødsstraf, forekommer helt usandsynligt.

Man kan spørge, hvor vidt det egentlig er berettiget, at se Ex 22,17-19 som afslutning på Pb.s strafferetslige hoveddel, der med sin kasuistiske opbygning efter gammelorientalsk forbillede gennemgående er verdsligt orienteret. *Schwienhorst-S.* lader da også i sin "strukturanalyse" 22,17-19 stå som indledning til det følgende afsnit. <sup>85)</sup> Hans begrundelse herfor kommer vi tilbage til (jfr. II.4.4.6.). - Når jeg ikke desto mindre finder det rigtigst at betragte begge sætningskæderne om dødsstraf som rammen om den strafferetslige hoveddel, skyldes det især, at i dem begge bliver hver retssætning indledt med en sagsfremstilling (casus), formuleret som et participialled, og umiddelbart derefter afsluttet med angivelse af den tilsvarende sanktion. Medens denne i grammatisk henseende er udformet ganske ens i de fire første retssætninger (21,12.15-17), nemlig med det karakteristiske *môt jûmat*, så finder vi dog kun dette udtryk i den midterste af de tre sidste sætninger, nemlig 22,18. De to andre afviger hver på sin måde fra denne formular: I 22,17 er sanktionen udtrykt som et prohibitiv, og i 22,19 med en impf.hofal.

I betragtning af det faste mønster, som *Alt* fandt i disse såkaldte "apodiktiske" sætningskæder, kan man ikke undre sig over, at han også regnede med en oprindelig *môt jûmat*-konstruktion i 22,19. Han forklarede dens bortfald med, at den var kommet til at vige for hofal-formen *jâhâram*, der var kommet ind som en forvexling (eller såkaldt haplografi) af et tidligere *'aherîm* efter *la' 'elohîm* ("til andre guder"). Dette *'aherîm* er nemlig bevaret i Samaritanus og Codex Alexandrinus, som da også i dette tilfælde følges af de fleste oversættelser, bl.a. den danske (både DO 31 og DO 92). Som sidste led i overleveringen af dette vers er det "efterhinkende" *biltî lajhwh l'ebaddô* "undtagen Jahve alene" blevet tilføjet som en korrigerende forklaring til det flertydige *'elohîm*. <sup>86)</sup>

Længe før *Alt* havde *Baentsch* i sin kommentar til Exodus givet omtrent samme forklaring på versets texthistorie. Han anbefalede, at man følger Samaritanus og Cod. Alexandr. af LXX: *zobeah la' 'elohîm 'aherîm jâhâram*. Herfra drog han så den slutning, at *'aherîm* p.gr.a. ligheden med det følgende ord er blevet oversat - og som følge af denne mangel blev tilføjet v.19b nødvendig. <sup>87)</sup>



Det er besynderligt, at Alt ikke vil regne vers 22,17 med til denne række, men tilskriver det en anden gruppe, ligeledes hjemmehørende i den apodiktiske ret, nemlig prohibitive sætninger, karakteriseret ved negationen *lo'*. - De pågældende sætninger angår personer, som man af en eller anden grund skal nære enten ærefrygt eller afsky ("Scheu oder Abscheu") overfor: Gud, stammehøvdingen, troldkvinden, den fremmede ("der Schutzgenosse"), enken og det forældreløse barn.<sup>88)</sup>

Sagligt må 22,17 dog høre hjemme i gruppen af retssætninger, som er behæftet med dødsstraf, Ex 22,17-19. Muligvis læste Alt ordet *m<sup>e</sup>kassepâ* som et substantiv, så at en sådan forståelse har medvirket til, at han rykkede v.17 ud af denne sammenhæng. Dette ord forstås imidlertid bedst som en ptc.fem.piel af verbet *kisep* (piel), hvorved verset fremstår som en retssætning, indledt med partcipialkonstruktion, ganske som de to følgende.

At disse tre sætninger hører nøje sammen understreges fx også af *Durham*:: "Three offences for which death penalty is commended are listed together, perhaps by reason of their seriousness." Samhørigheden begrundes frem for alt med, at der i alle tre tilfælde er tale om en alvorlig krænkelse af det første bud: Troldkvindens kunst (v.17) er "an attempt to escape or to alter the will and the works of Yahweh"; sexuel omgang med dyr (v.18) har forbindelse med dyrekult og frugtbarhedsdyrkelse blandt Israels nabofolk; og ofring til andre guder end Jahve alene (v.19) er det frontale angreb mod Israels egen religion.<sup>89)</sup>

#### II.4.4.1. Graduering af lovens strengeste straf (22,19).

I artiklen om *hrm* i Theologisches Wörterbuch zum AT betegner *N. Lohfink* hofal-formen af denne rod i Ex 22,19 som "wohl verschärfend" i forhold til den foregående sætning *môt jûmat*.<sup>90)</sup> Med samme berettigelse kan man efter min mening se det sidste udtryk som en skærpelse i forhold til den dom, der i v.17 fældes over en såkaldt "troldkvinde". Man kan således aflæse en gradvis stigning i de tre vers fra den næsten eufemistiske omskrivning af dødsdommen over "troldkvinden", som "du ikke må lade leve": *lo' t<sup>e</sup>h<sup>a</sup>jjæh* - dernæst den karakteristiske terminus for den ufravigelige dødsstraf *môt jûmat* ("han skal visselig lide døden") for sodomi - og som kulmination: dødsstraffen med den sakrale vægt som sanktion for afgudsdyrkelse: *jâh<sup>a</sup>ram* ("ham skal der lægges band på").

*Johs Pedersen* ser bandet i den for hans tænkning karakteristiske psykologiske sammenhæng: "At gøre til *heræm* eller belægge med Ban betyder at oprykke med Rode af det israelitiske Samfund, helt at sætte uden for dets sjælelige helhed, og som en naturlig Følge medfører det i Regelen Udryddelsen..."<sup>91)</sup>

Unægtelig må det forekomme problematisk at graduere dødsstraf. Når fx *Schwienhorst-S.* faktisk gør det, erkender han da også problemet, idet han betegner *jâh<sup>a</sup>ram* i v.19 som "sozusagen eine gesteigerte *môt jûmat*-Aussage" - for strax efter at tilføje: "Worin die Steigerung besteht, muss zunächst einmal als Frage offen bleiben". Men han fastholder, at bandet betegner en kulmination her såvel som i Dt 13, der jo også handler om gradvis øgede krænkelse af det første bud. *Schwienhorst-S.* ser en tydelig parallelisme mellem dette kapitel og Ex 22,17-19, idet han betegner

Deuteronomium-texten som en senere "reflekteret, systematiseret og abstraheret fremstilling" af den kortfattede Exodus-text. Hele afsnittet om den falske profet og drømmetyder, Dt 13,2-6 ses som en videre udvikling af sætningen om "troldkvinden", Ex 22,17.

Alt for anstrengt forekommer det dog, når Schwienhorst-S. også vil se den helt uspecificerede fremstilling af afgudsdyrkelse inden for en familie, Dt 13,7-12, som svarende til sodomien, som den er beskrevet i Ex 22,18. Der skulle angiveligt her være tale om en udskejelse inden for husstandens rammer i form af en "Privatkult der Sodomie." - Derom står der dog intet i den korte Exodus-text, så i det stykke må forbindelsen med Deuteronomium stå som en påstand uden dokumentation.<sup>92)</sup>

Derimod er der ganske rigtigt en indlysende forbindelse fra Ex 22,19 med den enkeltes afgudsofring til en hel bys tilsvarende frafald, Dt 13,13-19. I den deuteronomiske text finder vi en udførlig beskrivelse af, hvad det indebærer, at der "lægges band på" nogen eller noget: "Du skal ubetinget hugge den bys indbyggere ned med sværd, du skal visselig lægge band (*hah<sup>a</sup>rem*: imperativ hif.) med sværd på den og alt, hvad der er i den, også på dens kvæg (v.16). Og alt byttet fra den skal du samle midt på dens torv, og du skal brænde byen og alt byttet fra den som et heloffer til Jahve din Gud, og den skal blive en ruinhob for evigt, den må ikke genopbygges (v.17). Og intet af det, der er lagt band på (substantivet *ha<sup>h</sup>eræm*), må klæbe ved din hånd..." (v.18). Selv om denne perikope tydeligvis har krigen som kontekst, ligger der iflg. *Lohfink* en interpretation af en ældre tradition i den, hvorfor man må læse den med (den betydelig ældre text) Ex 22,19 som baggrund. Om man så heraf kan drage samme konklusion som *Lohfink*, er dog tvivlsomt. Han hævder nemlig, at medens der i sidstnævnte text fastsættes *heræm*-straf for den enkelte persons frafald til andre guder, så gælder denne straf iflg. Deuteronomium først ved en hel bys frafald.<sup>93)</sup> Således skulle der altså i den senere udvikling være sket en mildnelse af den sakrale dødsstraf: enkeltpersoners frafald tolereres; men først når frafaldet griber om sig som et åbenbart samfundsonde, bliver *heræm* aktuelt! Det er en lidt for dristig slutning. Derimod må vi formode, at den samme gennemførte straf, der iflg. Deuteronomium ramte den frafaldne by, måtte gælde den enkelte person i Ex 22,19 - ham selv, hans kvæg og al hans ejendom.

*Lohfink* påpeger, især under henvisning til steder som Lev 27,28 og Jos 6,18, at *hrm* hifil tilige betegner det, hvorpå der er lagt band som særligt indviet til Jahve og dermed helliget ham. - Også dette havde *Baentsch* forlængst erkendt, idet han kommenterede hofal-formen *jåh<sup>å</sup>ram* Ex 22,19 således: "Er soll gebannt d.h. als der Gottheit verfallen, vernichtet oder der Gottheit zur Vernichtung geweiht werden."<sup>94)</sup> Men *Lohfink* tilføjer, at *hrm* hofal alle de steder, hvor det forekommer, er forbundet med straf - og "in Ex 22,19 sind Schuld und Strafe klar ersichtlich". Han understreger, at denne hofal-form betegner såvel idømmelsen af en "kvalificeret dødsstraf" som exekutionen af samme. - I indskriften på den berømte moabitiske Mesa-stele, der stammer fra 9. årh. f.Kr. og handler om et moabitisk felttog mod byen Nebo (i Østjordanlandet nær Dødehavet) forekommer *hrm* hifil således i betydningen "at indivi til tilintetgørelse". Fremgangsmåden er dér beskrevet efter ganske samme skema som i mange texter med *hrm* i Deuteronomium og Josua-

bogen. Krigs-*heræm* og *heræm*-straf i fredstid findes således side om side: "Neben dem Kriegs-heræm gab es, wie Ex 22,19 zeigt, schon zu Beginn der Königszeit die heræm-Strafe." <sup>95)</sup>

I øvrigt gør Lohfink opmærksom på, at den sædvanlige gengivelse af *hrm* med "band" og "lægge band på" er forkert og misvisende, idet den svarer til den verdslige "akt" forbundet med den kirkelige "bandlysning" og således beror på en senere udvikling af det hebraiske *hrm*, som ikke er bevidnet i GT <sup>96)</sup>

#### II.4.4.2. Jahve alene! (22,19 forts.).

I Halbes meget massive fremstilling er Ex 22,19 som nævnt (jfr. I.3.) selve centralaxen i *Pb*. Selv om jeg ikke kan dele dette synspunkt, kan der naturligvis ikke være tvivl om, at det pgl. vers angår selve hovedstykket i Israels religion - "die Alleinverehrung Jahwes" eller "das Privilegrecht Jahwes", som det så træffende hedder først hos Horst og siden hos Halbe, Otto og Crüsemann m.fl. (se I.3.). Netop derfor er der også gennem århundreders overlevering blevet arbejdet så intenst med dette vers, Ex 22,19. Her måtte intet blive misforstået.

Der er derfor også god mening i at tolke de to foregående vers (v.17 og 18) med v. 19 som udgangspunkt.

I v.18 og sandsynligvis også i v.17 er dyrkelsen af fremmede guder forbundet med seksuelle motiver. At det samme sandsynligvis også gælder det overordnede v.19, får vi indtryk af, når vi sammenholder dette med det nært beslægtede v.15 i Ex 34, det kapitel, hvor nogle jo mener, at en væsentlig del af *Pb*, nemlig den "religiøs-etiske" har sine rødder (jfr. I.3.). I Ex 34,15 er kanaanæernes dyrkelse af deres guder i og med, at de ofrede til dem (*zabah* ligesom i 22,19), beskrevet med ordene: "de (d.e. landets oprindelige beboere) horer efter (*zanû 'aharê*) deres guder og ofrer til deres guder og indbyder dig til, at du skal spise af deres offer." Og så følger i v.16 den påstand, som også findes i Dt 7,3f; Dom 3,6, jfr. 1.Kg 11,1-8, at det er kulturlandets oprindelige, kvindelige beboere, der (ved giftermål) lokker israelitterne ind i dette fremmede kultiske fællesskab. Halbe understreger i den forbindelse, at det i og for sig ikke er frafaldet til de fremmede guder, der kaldes "horeri", men at dette udtryk sigter på selve den kultiske handling, altså ofringen til dem, deltagelsen i de kanaanæiske kultmåltider. Hermed adskiller tanken i Ex 34 sig efter hans opfattelse fra den centrale teologiske brug af udtrykket *zanû 'aharê* hos Hosea, hvor det netop betegner det at bryde ud af troskabsforholdet til Jahve ("das Ausbrechen aus der Ausschliesslichkeitsbindung an Jahwe"). <sup>97)</sup> Dette er en vigtig iagttagelse. "Horeriet" iflg. Hosea er altså selve troløsheden i forholdet til Jahve: "landet horer sig grundigt bort fra Jahve" (*zanh tiznæh ha'aræs me'aharê Jhwh*, Hos 1,2), ham, som det er ægteviet til (Hos 2,18.21f). I udtalt grad er frafaldet til Ba'al-dyrkelsen beskrevet på denne måde som det gennemgående tema i hele Hoseasbogen (jfr. fx Hos 4,12; 9,1).

*zanû 'aharê* ("hore efter", altså "rende som en horkarl efter skøgen") er således blevet terminus technicus for dyrkelsen af de fremmede guder. Der kan forekomme andre præpositioner

end 'ahar (som det er tilfældet i Hos 4,12 og 9,1); dog er 'ahar den mest gængse: Lev 17,7; 20,5; Dt 31,16; Dom 2,17; 8,33; Ez 20,30; 1.Krøn 5,25. - Men i Ex 34,15, hvorfra der altså er en nær forbindelse til Ex 22,19, er synspunktet som sagt et andet. Her består "horeriet" i selve den kultiske handling. Halbe udtrykker det sådan: "Hier ist nicht Reflexion, sondern Anschauung: 'Huren und Opfern', so stellt sie sich dar, die fremde, vom alten Jahwekult zutiefst verschiedene Welt der Fruchtbarkeitskulte." <sup>98)</sup>

Denne forståelsesramme er det meget vigtigt at have for øje i tolkningen af Ex 22,19. Først da ser vi virkelig sammenhængen mellem dette og de to foregående vers.

#### II.4.4.3. Den perverterede frugtbarhedskult (22,18).

At Ex 22,18 handler om en alvorlig form for sexuel udskejelser ligger lige for. Forbudet mod sodomi kendes også fra Lev 18,23. Der hører det, som en del af Hellighedsloven, hjemme i et kapitel, der handler om seksuelle tabuer inden for storfamilien. Alle disse taburegler er - typisk for HL - indrammet af ordene: "I skal holde mine love og retsregler; det menneske, som øver dem, skal leve ved dem; jeg er Jahve" (Lev 18,5) og: "I skal være hellige; for jeg, Jahve jeres Gud, er hellig" (Lev 19,2b). For så vidt kan man sige, at tabureglerne i HL er sat i relation til det første bud. Alligevel er der tale om en slags familielovgivning. Det samme kan også siges om sodomis forekomst i DtL.s forbandelseskatalog, Dt 27,21. Men i Ex 22,18 er der slet ikke tale om en sådan sammenhæng - selv om *Schwienhorst-S.* vil påstå det: "Dem Privatkult der Sodomie aus Ex 22,18 (entspricht) der Götzendienst im engsten Familien- und Freundeskreis in Dtn 13,7-12." <sup>99)</sup> - I den sidstnævnte text er begrebet sodomi end ikke antydnet!

Derimod kan vi nok se en forbindelse mellem sodomien i Ex 22,18 og afgudsdyrkelsen i det følgende v.19, idet sodomien med det sidstnævnte vers bliver stemplet som det, den dybest set er: omgang med ("hor med") fremmede guder. - På den måde er sodomien ensbetydende med krænkelse af det 1. bud.

Sodomi må således i første række forstås som kultisk handling med det formål at fremme den frugtbarhed blandt husdyr og mennesker, som var bondens existensgrundlag. Så direkte er sodomien altså forbundet med den Ba'al-kult, som israelitterne overtog fra deres kanaanæiske naboer, og som var den dødelige fare for deres egen Jahve-religion. *Schwienhorst-S.* nævner som tilsvarende eksempel, at i glyptikkken er motivet med tyren, der springer på koen ofte paralleliseret med en kultisk handling, foretaget af et menneske. <sup>100)</sup>

#### II.4.4.4. Helligskøgen - "skøn var hun, kyndig i forførelser" (22,17).

Så er vi nu (i omvendt rækkefølge) nået til det første led i den lille dødsstraf-række, nemlig Ex 22,17. - Almindeligvis oversættes *m<sup>e</sup>kassepâ* ved en "troldkvinde" - og hendes beskæftigelse forstås dermed som en ikke nærmere forklaret form for magi. - I denne betydning optræder verbet *kissep* (piel) i ptc. om Faraos troldmænd, Ex 7,11, og ligeledes i Dt 18,10 om en mand, der øver

magi. - Derimod er det ikke givet, at den helt enestående ptc.fem. *m<sup>e</sup>kassepâ* Ex 22,17 har en tilsvarende betydning. *Halbe* finder en brugbar nøgle til forståelsen af dette udtryk ved at jævnføre det med 2. Kg 9, 22b, hvor Jehu sidestiller Jesabels horen (efter ba'alerne) med *k<sup>e</sup>sapæjha*, der bedst gengives ved "hendes forførelser" (DO 92: hendes "trolddom"). Endvidere henviser *Halbe* til Nahum 3,4: veråbet over Ninive, hvis fald skyldes "skøgens hor, skøn var hun, kyndig i forførelser (*k<sup>e</sup>sapîm*), hun besnærer folkene med sin hor og folkestammer med sine forførelser (*bik<sup>e</sup>sapæjha*).- (DO 92 oversætter igen begge gange med "trolddom"). Men *Halbe* konkluderer: "Der Hintergrund von Sexualpraktiken des Fruchtbarkeitskults scheint hier ziemlich manifest. Er könnte im singulären Femininum Ex 22,17 und vor 22,18f sehr gut speziell anvisiert sein." <sup>101)</sup>

*m<sup>e</sup>kassepâ* omskrives af *Houtman* som "eine bösertige Frau, die Männer verführt", og han peger i øvrigt på, at oversætterne (alt for ukritisk) har overtaget LXX.s gennemførte gengivelse af denne piel ptc. (såvel mask. som fem.) ved *pharmakoí*. Den relevante oversættelse af *m<sup>e</sup>kassepâ* må snarere være "en forførelserke" (underforstået: til sexuel frugtbarhedskult - og dermed afgudsdyrkelse). *Houtman* m.fl. henviser desuden til Mal 3,5, hvor *m<sup>e</sup>kassépîm* (mask.) og *m<sup>e</sup>na' apîm* tautologisk står side om side og derfor i begge tilfælde betyder "horkarle" (i gængs mening).<sup>102)</sup> - Rime­ligvis er en *m<sup>e</sup>kassepâ*, Ex 22,17, altså synonym med en "helligskøge", som vi møder flere steder i GT, jfr. Gen 38,21f; Dt 23,18; Hos 4,14.

#### II.4.4.5. Konfrontationen mellem troen på Skaberen og dyrkelsen af det skabte.

Dermed må vi - modsat *Schwienhorst-S.* <sup>103)</sup> - konstatere en tydelig indre sammenhæng mellem de tre retssætninger, Ex 22,17-19: fra kvinden, der forfører til sexuel frugtbarhedskult (v.17), over sodomi (v.18) til det endeligt fuldbyrdede frafald, ofringen til de fremmede guder (= "hor" med disse). Det bliver kort sagt værre og værre – derfor som sagt også den tilsvarende stigning i formuleringen af sanktionen - selv om den jo i alle tilfælde er dødsstraf: fra forførelserken, som "du" (dvs. den dømmende og fuldbyrdende myndighed) "ikke må lade blive i live" <sup>104)</sup> (v.17) – videre til sodomien, hvor sanktionen udtrykkes med den vægtige formular *môt jûmat* (v.18) - og endelig kulminationen i straffen for det endegyldige frafald: der lægges band på den frafaldne (v.19) "als... der Gottheit zur Vernichtung geweiht" (Baentsch), jfr. II.4.4.1.

Den voldsomme modvilje mod den kanaanæiske frugtbarhedskult skyldes naturligvis, at den er uforenelig med Israels skabelsestro. Kultdramaet, som vi bedst kender det fra Ugarittexterne, der i årene fra 1929 og fremefter er blevet udgravet ved det syriske Ras Shamra, viser os jo frem for alt en guddommeliggørelse og følgende dyrkelse af selve naturen: I sin kamp med døds­guden Mot lider Ba'al nederlag; og når alt det grønne på jorden visner under solens brand, synker han ned i underverdenen. Hvorefter hans elskede, gudinden Anat (der synes beslægtet med den fra GT velkendte gudinde Ashera) tager kampen op mod Mot, idet hun mejer, tærsker og sår ham (dvs. kornet). Når han dermed er blevet trængt tilbage til sit eget element, jorden, kan Ba'al atter blive levende og sikre frugtbarheden på marken - såvel som i stald og seng. <sup>105)</sup> Frugtbarhedskulten er i egentligste betyd-

ning tilbedelsen af det skabte i stedet for skaberen - og dermed fornægtelsen af skaberen, Jahve. I Pb.s retssætninger er skabelsesteologien ikke udtrykkeligt formuleret; men den er dog en afgørende forudsætning for dem. Tydeligst vil vi se dette i samlingens kultretslige afsnit, hvor israeliternes eksistentielle afhængighed af frugtbarhed og afgrøde som Jahves skaberværk netop markerer sig i årstidsfesterne og gudstjenestelivet - i åbenbar modsætning til den kanaanæiske guddommeliggørelse af naturen.

#### **II.4.4.6. Konklusion: Den marginale retsbeskyttelse er dødsstraffens basale motiv.**

Den afgørende myndighed har i de "sakrale" retssager sandsynligvis været præsten ved lokalhelligdommen. Men dommen kan meget vel være blevet afsagt i portretten i fællesskab mellem ham og de andre bymænd som både dømmende og fuldbyrdende øvrighed. - Således må vi forstå rettergangen i Nabots sag, der angivelig drejede sig om forbandelse af Gud og kongen, og hvor der forud for selve processen blev udråbt en faste (1.Kg 21,9f, jfr. II.4.4.). - I det hele taget skal vi i et materiale som Pb være varsomme med en alt for firkantet skelnen mellem hhv. profane og sakrale retstilfælde.

Hvorledes dødsstraffen over en "forførerske" (altså en "helligskøge") blev exekveret, kan vi kun gisne om (og grues ved!). Iflg. Gen 38,24 skulle hun brændes. I tilfældet Ex 22,17 såvel som de to følgende (v.18 og 19) har proceduren formodentlig været en retshandling i byporten, hvorefter de dømte blev ført uden for porten og enten brændt eller stenet ihjel (jfr. bl.a. 1.Kg 21,13 og Num 16, 35f).

Der er således ingen grund til at tilsløre dødsstraffen i det gamle Israel som det, den var. Den har vitterlig været en grusom affære. - Men for det første indtager den en forholdsvis beskedne plads i GT i almindelighed og Pb i særdeleshed - jfr. her Ex 21,12.15-17 og 22,17-19 i forhold til det ulige mere fyldige materiale, som ligger mellem disse to korte perikoper, og som præsenterer en retsfølge, der fortrinsvis består i konfliktløsning og erstatning. Ud fra denne fordeling af stoffet tør det formodes, at dødsstraffen er forekommet ret sjældent i det gamle Israel. - Man er i hvert fald meget fjernt fra nutidens amerikanske tilstande med lange køer i fængslernes dødsgange. - For det andet har vi i den første af de to korte sætningskæder (Ex 21,12.15-17) erkendt dødsstraffens dybeste motiv i retsbeskyttelsen, frem for alt af de svageste i samfundet. Et sådant motiv lader sig ganske vist ikke umiddelbart påvise for den sidste rækkes vedkommende (Ex 22,17-19). Her synes straffen jo ene og alene at være begrundet i krænkelsen af det første bud.- Og dog skal vi se i afsnittet, som følger lige efter denne række, at netop de sætninger, som i egentligste betydning må gælde som sociale beskyttelseslove - nemlig retsbeskyttelsen af de fremmede, enkerne, de forældreløse og de allerfattigste i folket - finder deres egentlige motivation just i forholdet til Jahve. Just for de udstødtes skyld er det magtpåliggende for denne retsbog, at der med den strengeste straf som modvægt værnes om Jahve-dyrkelsens ukrænkelighed. Denne ukrænkelighed var ikke eksklusivt religiøst begrundet. Beskyttelsen af det undertrykte og nødstedte medmenneske hørte *altid* med i

denne dybe sammenhæng. – Dette perspektiv er af afgørende betydning for vor forståelse af den marginale retsbeskyttelses fremskudte plads i det tidlige Israels retsforståelse (jfr. indledningen s.7f; II.4.1.1; III.3.3.).

For så vidt er det forståeligt, at *Schwienhorst-S.* anbringer Ex 22,17-19 som indledningen til de følgende afsnit (22,20-26; 23,1-9), som han med et lidt uheldigt udtryk kalder Pb.s "prohibitive del". Ligeså er det forståeligt, at han fra denne indledning også ser en forbindelse til andre dele af Pb. Hans begrundelse for disse dispositioner forekommer imidlertid alt for tynd. Argumentationen bygger bl.a. på nogle tvivlsomme stikordsforbindelser.<sup>106)</sup>

Ex 22,17-19 fremtræder som retssætninger ganske på linje med 21,12-17 - omend med et sakralretsligt indhold forskelligt fra denne række. Forskellen er dog ikke større, end at der også i 21, 13f er umiskendelige sakralretslige motiver (jfr. II.4.1.5.). Med god grund kan vi således fastholde kompositionen med de to rækker om dødsstraf som rammen omkring hele det store retsafsnit 21,18 - 22,16. - Fra og med Ex 22,20 begynder en ganske anderledes del af retsbogen, nemlig den parænetiske del (22,20-26; 23,1-9), der nok forholder sig til det retslige hovedafsnit - men fra sin egen vinkel, nemlig den vejledende og formanende, som det er parænesens art. Denne del kommer vi siden tilbage til (se III.3. incl. underafsnit) - Først må vi nu undersøge den omfattende retslige perikope, Ex 21,18 - 22,16. Typisk for hele dens kasuistiske opbygning lægger den ud med en historie fra hverdagen mennesker imellem.

## **II.5. Retsbestemmelser om legemsbeskadigelse (Ex 21,18-32).**

Hele perikopen Ex 21,18-32 kan sammenfattes under overskriften "retsbestemmelser om legemsbeskadigelse". Den falder i tre omtrent lige store afsnit, hhv. v.18-21, v.22-27 og v.28-32, som hver for sig først handler om legemsbeskadigelser på frie israelitter, dernæst om tilsvarende krænkelse af slaver. På denne baggrund har *Crüsemann* gjort den interessante iagttagelse, at slaveloven har struktureret hele perikopen.<sup>107)</sup> Semantisk er den kendetegnet ved stikordet *nkh* (hif.): v.18.19.20.26. Bortset fra afsnittet om talionsloven, v.23-25, som senere vil blive behandlet for sig (jfr. II.5.3. incl. underafsnit samt exkurs 4), består hele perikopen v.18-32 af rent kasuistiske retssætninger. Både disse og talionsloven har tydeligvis gammelorientalsk kileskriftsret som forbillede, og de fleste af retssætningerne har nære paralleller dér.

Slutningen af perikopen, nemlig v.28-32, drejer sig om legemsbeskadigelse forvoldt af en ox, et af de mest anvendte husdyr i det udprægede agrarsamfund, hvor Pb havde hjemme, mens perikopen i øvrigt vedrører legemsskader, forvoldt af mennesker. Afsnittet om den stangende ox fortsættes i v.35-36, dog med den forskel, at det i sidste omgang angår skader, som den har anrettet ikke mod mennesker, men mod en af sine artsfæller.

Når stykket om den stangende ox således brydes i to halvdele af det mellemliggende lille afsnit, v.33-34, om skadeansvar i forbindelse med brøndgravning, skyldes det især, at dette afsnit sagligt indleder en ny sammenhæng, 21,33 - 22,14, der indholdsmæssigt adskiller sig fra den fore-

gående ved udelukkende at behandle spørgsmål om erstatningsret i forbindelse med skade på andres ejendom. V.35-36 hører således sagligt hjemme i den nævnte større perikope, der er kendetegnet ved det for denne retskategori karakteristiske stikord *slm* (piel); også den vil senere blive gjort til genstand for vor undersøgelse (se II.6. incl. underafsnit).

I første omgang skal vi se nærmere på de to sagligt sammenhængende afsnit, 21,18-19 og 21,22, der handler om typiske voldsepisoder i forbindelse med slagsmål. - Den mellemliggende episode om strafansvar for mishandling af en slave eller slavinde skal ikke kommenteres her, da den tidligere er udførligt behandlet under gennemgangen af de såkaldte eksterne slavelove (jfr. II.3. og underafsnit).

### II.5.1. De slående argumenter (21,18-19).

Situationen i v.18f er så almindelig, at den har kunnet tjene som paradigme i den kasuistiske retssamling. Det begynder med en diskussion (*rib* især om ordstrid, jfr. Gesenius); men før man når at få tænkt sig om, er de sproglige argumenter sluppet om, hvorpå parterne (eller en af dem) pludselig går over til de slående. Og så er spillet kørende: den ene griber til det nærmeste våben: en sten på jorden eller (endnu værre!) en hakke.<sup>108</sup>) Situationen er vel sagtens den mest almindelige, hvor kun to mænd er involveret i slagsmålet, sådan som den da også både i v.18 og v.22 angives af LXX: *δύο ἀνδρες*. Også Peshitta har begge steder denne læsemåde. - Eventuelle spørgsmål om, hvem af de to, der har begyndt slagsmålet, eller om de var "lige gode om det", ligger uden for retsbogens horisont. Det eneste afgørende er vurderingen af den faktiske vold, som den ene part har tilføjet den anden.

Hovedcasus v.18 (indledet med *w<sup>e</sup>ki*) forudsætter, at voldsofferet ikke dør, men dog må "falde til lejet" (*napal l<sup>e</sup>miskab*), dvs. må ligge syg (formentlig et stykke tid). Undercasus v.19 (indledet med *'im*) fremsætter den mulighed, at han dog igen kommer på højkant og kan bevæge sig uden dørs, støttet til en stok. I så fald "bliver voldsmanden straffri" (*w<sup>e</sup>niqqâ hammakkæh*), vel at mærke for (blod)hævn!<sup>109</sup>) Straffri i øvrigt er han derimod ikke blevet. Han skal nemlig dække omkostningerne ved offerets midlertidige uarbejdsdygtighed (*sibtô* af stammen *sbt* = ophør, jfr. "sabbat") og under alle omstændigheder sørge for - herunder naturligvis betale - den fornødne lægehjælp. Sanktionen er formuleret med eftertryk: inf.abs. + impf.piel.

Både CH 206 og HtL I,10 har træffende paralleller til disse retstilfælde. Begge paralleller handler ligeledes om slagsmål, men også her er det alene skaderne ved den faktuelle vold, der tages stilling til. Begge disse ældre retsbøger fastslår som Pb, at skadevolderen skal betale for lægen. HtL kommer dog Ex 21,19 nærmest ved først at understrege gerningsmandens forpligtelse til at sikre den sociale omsorg for ofret: "He shall take care of him. He shall give a man in his stead who can look after his house until he recovers. When he recovers, he shall give him 10 shekels of silver." Efter disse detaljerede bestemmelser hedder det så: "and he shall also pay the physician's fee."<sup>110</sup>



### II.5.2. Om kvindens retsstilling - og det ufødte barns status (21,22f).

Det andet eksempel i denne sammenhæng, Ex 21,22, handler ligeledes om slagsmål mellem to mænd, hvoraf den ene i kampens hede kommer til at skubbe til en svanger kvinde, så hun føder i utide. Det vil under de givne omstændigheder sige, at der er tale om en abort, som altså er provokeret, selv om dette jo ikke var tilsigtet.

Man kan tænke sig, at kvinden som dene ene af de stridende parters hustru, har forsøgt at gribe ind for at beskytte sin mand. De kulturelle forhold taget i betragtning ville det vel være utænkeligt, at en helt uvedkommende (gravid!) kvinde skulle komme slagsbrødrene imellem. Et sådant tilfælde omtales tillige i Dt 25,11f, hvor det får en horribel og oprørende retsfølge for kvindens vedkommende: Hendes hånd skal hugges af, fordi hun - for at komme sin ægtemand til hjælp! - har krænket et tabu ved at gribe voldsmanden i testiklerne. Dette er et aldeles enestående eksempel i hele den gammeltestamentlige overlevering - og i det hele taget det eneste sted, hvor lemlæstelse er foreskrevet som straf. For så vidt kunne det være overtaget direkte fra de langt ældre Midtassyriske Love (MAL) fra 12.årh., der har et parallelt tilfælde i § A 8. Her består afstraffelsen af kvinden i afskæring af en finger; men i fald hun ved sit greb har ødelagt begge mandens testikler, får hun begge sine øjne stukket ud. - For øvrigt ved enhver moderne kvinde, der har lært selvforsvar, at det nævnte greb er en probat og efter omstændighederne nødvendig metode til at pacificere en voldsmand.

En anderledes retfærdig - og helt modsat - udgang får sagen for kvindens vedkommende her i den - i forhold til DtL - betydeligt ældre retssamling, Pb. Her anses kvinden uden tvivl som voldsoffer, og hendes retskrav respekteres i overensstemmelse dermed. Hvis hun aborterer, skal den skyldige betale en bod, som hendes mand efter eget skøn over skadens omfang pålægger skadevolderen. Uagtet, at det i et tilfælde som dette vil være naturligst at forudsætte (ligesom Dt 25,11 gør det), at ægtefællen er den ene af de stridende parter, og at det ydermere vanskeligt lader sig konstatere, hvem af dem, der kom til at støde til kvinden; der står faktisk, at de begge gjorde det (plur.: *w<sup>e</sup>någpû*).

Det drejer sig altså i denne sag om kvindens ret. Den utidige fødsel (hvorved fosteret i et tilfælde som det foreliggende umuligt kunne overleve) medfører et tab først og fremmest for hende, men selvfølgelig også for hendes mand.

Det fremgår klart af det beskrevne tilfælde, Ex 21,22, at fosteret i retslig henseende ikke betragtes som et menneske - selv om det rent sprogligt betegnes ved en pluralis af *jælæd* (= søn, barn). Der findes et hebraisk ord for foster, nemlig *golæm*, der dog kun forekommer som hapax leg. Sl 139,16.

*Crüsemann* hævder i sin afhandling om talionsloven, at pluralis *j<sup>e</sup>ladæjhâ* her skal forstås bogstaveligt som "hendes børn": "da ist unstreitbar von mehreren Kindern die Rede." Og senere hedder det om samme tilfælde: "Es ist nach dem masoretischen Text eindeutig von einer Mehrfachgeburt die Rede." Jeg er uenig med ham i denne påstand og mener hverken, at den er "eindeutig"

eller "unbestreitbar". Der måtte i så fald formentlig være tale om en fødsel af flere end tvillinger, der på hebraisk kaldes *to' amîm* (Gen 25,24; 38,27 - sidstnævnte sted endda om tvillinger, der endnu er i moders liv); men at der her i Ex 21,22 skulle være tale om en utidig fødsel af trillinger (eller flere!) kan udelukkes alene af den grund, at en sådan sjældenhed næppe ville være relevant som paradigme i en kasuistisk retssamling. Crüsemann forsøger da også at forklare denne åbenbare vanskelighed ved at betegne v.18f. 22f som umiskendeligt singulære præcedenstilfælde: "So sehr sie auch für vergleichbare Fälle gelten wollen und in der jüdischen Rechtsgeschichte ja auch so gewirkt haben, handelt es sich doch im Grunde eher um Urteile als um Gesetze." <sup>111)</sup> *Schwienhorst-S.* har formentlig ret i sin opfattelse af denne pluralis som en kollektivbetegnelse for et foster: "Der Plural ... ist an dieser Stelle gezielt zur Bezeichnung der Leibesfrucht der Frau gesetzt. ... Gemeint ist mit der hebräischen Wortbildung der Embryo bzw. der Fötus." - En lignende kollektivbetegnelse har vi antagelig i samme sætnings sidste ord *pe'elîm*. (jfr. flg. afsnit).

At pluralisformen *je'ladîm* (*je'ladæjha*) i v.22 kun kan stå som betegnelse for et foster, bekræftes især af den kendsgerning, at det ikke har retslig status som et menneske (eller et barn). Fosterets ødelæggelse anses nemlig ikke som en *'asôn*, dvs. en voldsulykke med et menneskes død til følge. (Således er *'asôn* éntydigt forstået i Gen 42,4 og især 42,36.38; 44,29). Sagen kan derfor afgøres med en økonomisk bod - hvilket efter israelitisk ret ville være udelukket, hvis der havde været tale om drab, herunder også uagtsomt manddrab eller vold med døden til følge. Det skal i denne forbindelse bemærkes, at drab på et barn retsligt blev behandlet efter ganske samme *mispát*, som når offeret var en voksen (jfr. Ex 21,31).<sup>112)</sup>

Endelig vil en sammenligning med de gammelorientalske paralleller til Ex 21,22 til fulde bekræfte, at der også her i Ex 21,22 må være tale om et foster - jfr. CH 209; MAL A,50; HtL I,17.

Denne afgørende retslige forskel, som Pb markerer mellem fosteret og det fuldbårne barn er i øvrigt værd at mærke sig over for dem, der i den aktuelle abortdebat fremfører bibelske argumenter (fx Sl 139,13-16) for en modsat holdning, nemlig at der er tale om en ligestilling mellem de to. Der skal ikke med denne bemærkning tages stilling til det moderne problemkompleks og dets etiske aspekter; vi noterer blot den relevante israelitiske retsopfattelse.

### II.5.2.1. Det udenretslige forlig (21,22b).

Boden for det som følge af vold tabte foster pålægges den skyldige, ikke af den forurettede part selv, der jo i dette tilfælde er en kvinde, men af hendes mand, idet det som udgangspunkt gælder, at kun den frie israelitiske mand kan fungere som retshåndhæver. Som det vil fremgå af det følgende, kan manden dog ikke egenrådigt fastsætte bodens størrelse. Boden skal nemlig, som det hedder, erlægges *bipilîm* (21, 22c), et udtryk, som vi er nødt til at opholde os lidt ved, fordi det er vigtigt for forståelsen af denne retssætning.

Om betydningen af bemeldte nomen, som også forekommer Dt 32,31 og Job 31,11, har der hersket stor usikkerhed. Ældre oversættelser gengav det her i Ex 21 ved "misfødsel" eller "dødfødt

barn" (således DO 31) - idet man fulgte K. Budde, der havde ændret *bipilim* til *nepilim*. Men om denne oversættelse er kun at sige, at den i sig selv er et misfoster. - Meget bedre bliver det imidlertid ikke, når andre har gengivet *pelilim* i Ex 21,22 ved "dommerne" (jfr. Gesenius, der anfører, at den tilsvarende piel-form af *pll* bruges i betydningen "dømme", "afgøre", især om "priesterliches Rechtsprechen", 1.Sam 2,25; Sl 106,30). Dette forslag følges af DO 92: "Boden skal han betale hos dommerne." Her falder vor nyeste bibeloversættelse ind i en traditionel, men ikke ganske pålidelig gænge. Noth oversætter for øvrigt på omtrent samme vis: "und er soll sie (i.e. die Geldstrafe) vor Schiedsrichtern bezahlen." <sup>113)</sup>

I en undersøgelse af den amerikanske forsker *E.A. Speiser*, offentliggjort 1963 i *Journal of Biblical Literature* (JBL), <sup>114)</sup> opsummeres indledningsvis denne almindeligt udbredte opfattelse af glosen *pelilim* i Ex 21,22 med flg. konstatering: "The final clause has traditionally been rendered 'he shall pay as the judges determine' following the lead of Targum Onkelos." Men så tilføjer Speiser i en fodnote: "It is curious, incidentally, how often ancient tradition and modern scholarship alike find 'judges' in the OT when neither the terminology nor the context supports such an assumption." - Hvad Ex 21,22 angår, må han derfor rent bortset fra syntax og overtaget sprogbrug stille spørgsmålet: Hvordan skulle dommere dog passe ind i dette særlige tilfælde, hvor vi netop har fået at vide, at den forurettede kvindes egen mand er den eneste, der skal bedømme skadens omkostninger og fastsætte bodens størrelse? Speiser forstår pluralisformen *pelilim*, ikke som betegnelse for en tredje eller fjerde part, der nu indføres for at give sit besyv med, men derimod som et abstractum, der henviser til den afgørelse, som allerede er truffet af den i sammenhængen eneste relevante retshåndhæver, nemlig den forurettede kvindes mand. Speiser henviser til, at pielformen af *pll* i 1.Sam 2,25 og Sl 106,30 da også retteligt har betydningen "mægle", "gå i forbøn for" (= "intercede"). Den tilsvarende betydning finder han i anvendelsen af af samme verbum i Ez 16,52, hvor han oversætter det ved "cause (re)assessment" (jfr. DO 92: "skaffe oprejsning").

Speiser gør opmærksom på en interessant parallel mellem retssætningen Ex 21,22 og HtL I, 17, hvor det hedder: "If anyone causes a free woman to miscarry then if (it is) the 10th month, he shall pay 10 shekels, if the 5th month, he shall pay 5 shekels." - Det fremhæves, at forsætningen, protasis, i de to retssætninger er sammenlignelig helt ned i udtrykkets detaljer. I apodosis, retsfølgen, understreger den hebraiske retssætning husbondens autoritet med hensyn til at vurdere bodens størrelse, medens den hettitiske sætning præcist fastsætter erstatningskravet i forhold til fosterets alder.

Pointen for Speiser er, at disse to identiske retstilfælde "from the same general region and approximately contemporary societies" har været underkastet en nogenlunde ens behandling. <sup>115)</sup> Det er bemærkelsesværdigt, at de begge i retsfølgen fokuserer på vurderingen af skaden og dermed fastsættelsen af boden. Dette er nemlig præcis, hvad Speisers sproglige undersøgelse dokumenterer som betydningen af glosen *pelilim* Ex 21,22. Den betyder "vurdering", "beregning", "fastsættelse" (= "assessment"). Pluralisdannelsen er typisk for abstrakt- og kollektivbegreber (jfr. hhv. *ne curim* =

ungdom; *z<sup>e</sup>qunîm* = alderdom - og *hittîm* = hvede; *secorîm* = byg). Speiser gør opmærksom på, at allerede LXX har givet den relevante oversættelse af *biplîm*, nemlig *meta axiomatos* ("according to estimate"). Det er et meget vigtigt argument for Speisers forståelse af dette begreb. Han kunne have tilføjet, at Jepsen i samklang hermed oversætter, at den skyldige skal betale boden "gemäss dieser Entscheidung," dvs. under hensyntagen til det erstatningskrav, som den forurettede kvindes ægtemand har rejst.<sup>116)</sup> Formuleringen hos *Durham* er tydeligt influeret af Speiser's undersøgelse, som *Durham* da også henviser til: "... he is to give in accord with an objective evaluation."<sup>117)</sup> Det er ikke umuligt, at en sådan "objektiv vurdering" i lighed med den hettitiske kan have orienteret sig efter, hvor langt kvinden var henne i svangerskabet. - Det er i Pb.s sammenhæng særlig interessant, at det ikke er skadede kvindes mand, der alene fastsætter bodens størrelse, som det umiddelbart synes at fremgå af v.22b, men at de stridende parter i det spørgsmål skal indgå en form for forlig, som det udtrykkes med v.22c: "og han skal erlægge (*natan*) den efter nærmere overenskomst (*biplîm*)".

Så vidt gælder retssætningen, Ex 21,22, forudsat der *ikke* er tale om en '*asôn*, dvs. en ulykke (her en voldshandling) med dødeligt udfald. Med dette udtrykkelige forbehold kan et sådant retstilfælde altså behandles og endeligt afsluttes helt uden portrettens medvirken, udelukkende som en sag mellem den forurettede og den skyldige part, altså som det, der i juridisk sprogbrug betegnes som "udenretsligt forlig". Her er ingen "dommere", der skal indblandes! - Det er således ikke først i den forholdsvis institutionelle portret, Ludwig Köhlers vigtige sætning om "die hebräische Rechtsgemeinde" har gyldighed: "Richten heisst für sie Schlichten."<sup>118)</sup> Nej, tværtimod forholder det sig sådan, at denne "udjævning" af retskonflikter, selv af så alvorlig art som her, primært skal finde sted i det personlige møde parterne imellem. Men det er af afgørende betydning, at det vel at mærke er de nedfældede retsregler, der sikrer, at ret og rimelighed også på dette plan sker fyldest.

På lignende måde finder konfliktmægling også sted i moderne samfund. I Norge vedtog Stortinget i 1991 "Lov om mægling i konfliktråd," der i princippet virker efter samme mønster. Konfliktrådet finder netop sted i det umiddelbare møde mellem den forurettede og den skyldige part - dog med en tredje (civil) person som opmand. Ordningen fungerer således uden for de institutionelle retsorganers regie som et alternativ til fængselsstraf eller andre former for straf. Hvert år løses der i hundredevis af retskonflikter på denne måde, især sager vedrørende berigelseskriminalitet, brugstyveri, simpelt tyveri, hærværk og vold af forholdsvis begrænset omfang.<sup>119)</sup>

Et initiativ i nogenlunde samme retning har man også taget i Danmark, hvor man på justitsministeriets foranledning har gennemført forsøgsordninger med konfliktråd siden 1994. Den seneste forsøgsordning blev iværksat i 1998 i tre sjællandske politikredse. Den er efterfølgende blevet forlænget flere gange, senest ved fleråsaftalen for politiet og anklagemyndigheden 2007 – 2010. Forsøgene med konfliktråd har primært rettet sig mod mindre straffesager, omhandlende vold, indbrud, tyveri, hærværk og andre former for kriminalitet, der på lignende måde kan virke krænkende for offeret. Konfliktråd afholdes efter den såkaldte mediationsmetode, hvor offer og

gerningsmand ved hjælp af en neutral tredje part, mægleren, hjælpes til at tale sammen og evt. nå frem til en aftale om forskellige fremadrettede indrømmelser fra gerningsmandens side. Formålet har i første række været at give ofre for forbrydelser mulighed for at få løst op for deres angst og frustrationer og at give dem større tryghed i dagligdagen.

Men til forskel fra den norske model er konfliktråd i Danmark udtrykkeligt et supplement til det eksisterende straffesystem og kan ikke bruges som egentligt alternativ til straf. Dog har gerningsmandens deltagelse i konfliktråd under henvisning til Strl. § 82, nr. 11 i særlige tilfælde kunnet medvirke til en mildnelse af vedkommendes straf. - En analyse har vist, at der i perioden 1998 – 2002 blev anvendt konfliktråd i 150 sager – altså en langt ringere frekvens end i Norge. Det har været kritiseret at modellen i Danmark ensidigt har haft offeret i fokus. I januar 2007 nedsatte justitsministeriet et udvalg med henblik på at gøre ordningen med konfliktråd permanent og landsdækkende. I den forbindelse forventes det, at en revideret model også kommer til at sigte på gerningsmandens situation og på kriminalpræventive tiltag. Udvalget skal færdiggøre sit arbejde inden 1. juli 2008. (Jfr. skrivelse fra Justitsministeriet, Lovafdelingen, 3. januar 2007, sagsnr. 2007-793-0036).

Imidlertid er der på dette område slet ikke tale om nogen egentlig nytænkning, hverken i Norge eller i Danmark. Ideen om konfliktråd - eller "mediation" - som udenretsligt forlig var almindelig anvendt i det lille israelitiske Nordrige for hen ved 3000 år siden - og vel at mærke ikke blot som en alternativ mulighed, men som selve udgangspunktet og normen for løsning af retslige konflikter. Først når de blev mere komplicerede, trådte portretten sammen. Men i øvrigt var det også i dette forum hævdvunden skik, at man i fællesskab forhandlede sig frem til en løsning *meta axiomatos*.

### **II.5.2.2. Ikke ligeberettigelse, men ligestilling (21,23a).**

Afsluttende er der endnu et notabene ved retssætningen Ex 21,22f, der som sagt ikke handler om det ufødte barns "ret til livet", men om kvindens retsstilling. Den præciseres nemlig som en beskyttelsesret i skærpet betydning i forhold til den tilsvarende beskyttelsesret for en mand.

Til forskel fra de gammelorientalske retssamlinger udmærker Pb sig *generelt* ved en relativ ligestilling mellem mand og kvinde. Ikke den fuldstændige ligeberettigelse, som man sigter mod i et moderne demokrati. Fx har vi konstateret, at kvinder ikke kunne optræde som retshåndhævere. Men sammenlignet med de omliggende kultursamfund markerer Israel sig på dette tidlige stadium ved helt selvfølgeligt at forudsætte et indiskutabelt *ligestilling* for mand og kvinde - og for øvrigt også for barn og voksen. Det har vi mange eksempler på i Pb: Ex 21,7-11.15.17.20.26f.28f.31.32; 22,15.21-23.

I Ex 21,23a møder vi imidlertid en opfattelse af menneskeværd i udvidet betydning netop for kvindens vedkommende. Ved uoverlagt drab på en mand måtte drabsmanden, som det fremgår af Ex 21,13 i kraft af asylbestemmelsen slippe for straf. Ved uoverlagt drab på en kvinde, altså det, der

her i Ex 21,23a betegnes som *'asôn*, træder derimod talionsbestemmelsen i kraft: liv for liv. Der var således dødsstraf for at forvolde en kvindes død - selv hvor det skete utilsigtet. *S.M. Paul* skelner mellem det uagtsomme drab ("accidental homicide") v.13, hvor asylbestemmelsen træder i kraft, og v.23, hvor han hævder, at der er tale om en overlagt forbrydelse, som bringer talionsstraffen i spil: "talion, then appears to be the penalty prescribed for all injuries caused by malice aforethought and with intent to inflict harm." Denne iagttagelse er muligvis rigtig. Den støttes af Daube, som gør opmærksom på den særlige betydning af verbet *nagap* ("støde til"): "Wherever this is used with the accusative, it refers to a hostile, deliberate act." Han henviser i den forbindelse til 21,31, hvor det er anvendt i betydningen "stange ihjel" (jfr. D. Daube: *Studies in Biblical Law*, s. 107). Det er nærliggende at mene, at talionsloven, løsrevet fra sin kontekst i Ex 21, virkelig handler om tilsigtet overgreb, hvilket Paul da også finder bekræftet af konteksten i talionslovens deuteronomiske parallel, Dt 19,19.21, hvor den vitterligt er rettet imod en overlagt forbrydelse (falsk vidnesbyrd mod en person i en retssag): "...da skal I gøre mod ham, som han havde planlagt at gøre mod sin landsmand. ...Vis ingen barmhjertighed! Liv for liv, øje for øje, tand for tand, hånd for hånd, fod for fod." Men at talionsloven i DtL står i denne sammenhæng ændrer ikke, at dens kontekst i Pb er en ganske anden. Umiddelbart må man forstå situationen i Ex 21,22f sådan, at den ene af slagsbrødrene netop utilsigtet kommer til at ramme den sagesløse gravide kvinde. Og så er det faktisk en markant forskel fra retsfølgen i v.13, når v.23 gør den sanktion gældende, som Paul rigtigt beskriver med ordene: "...the assailant is held directly responsible for all ensuing consequences, including those which might befall an innocent bystander." <sup>120)</sup>

Imidlertid kan vi ikke se bort fra den mulighed, at Ex 21,22f vil fastsætte en ganske særlig retsbeskyttelse for den *gravide* kvinde, *'issâ harâ*, som hun kaldes. - Det er nemlig sandsynligt, at *'îs* i den helt generelle retsregel Ex 21,12 skal opfattes inklusivt om kvinde såvel som mand, så at vi dér snarere bør oversætte: "Den, som dræber et *menneske*, skal ubetinget lide døden." Dermed må asylbestemmelsen i v.13 selvfølgelig tilsvarende gælde, hvor drabsofferet er en kvinde.

Dog uanset forståelsen af *'îs* i 21,12, foreligger der i 21,22f en skærpelse af forskriften om dødsstraf. Her er ikke den mindste antydning om evt. asylmulighed for gerningsmanden. Og ligesom i andre tilfælde, hvor vi har set dødsstraffen som retsbeskyttelse for den svagere part (i dette tilfælde kvinden), sigtes der selvfølgelig også her til bestemmelsens præventive betydning.

### II.5.3. "Auge um Auge - macht alle blind!" - Talionsloven (Ex 21,23b-27).

Citatet er en graffiti, som var malet på banegården i Genève et par dage efter den 11. september 2001.<sup>121)</sup> Adressen var ikke til at tage fejl af - den ubestridelige logik i udsagnet heller ikke. - Sådanne sentenser, underfundige som de kan være i deres provokerende opsætning, har ofte et vigtigt budskab. De er jo skriften på væggen. - Og det er sandt: som den almindeligvis bliver forstået, vil den gamle regel "Øje for øje, tand for tand..." kun føre til, at menneskene bliver ved med at ødelægge hinanden i en endeløs kædereaktion af hævn og genhævn. - Adskillige gange

under mit arbejde med opgaven her har jeg da også mødt spørgsmålet: "Retsopfattelsen i det gamle Israel - er det ikke det med 'øje for øje og tand for tand'?" - Jo, må svaret være, det er det *også* - og netop i Pagtsbogen! Her har vi på en central plads i Ex 21 den såkaldte "talionslov" i sin klareste udformning, kendt (i det mindste for disse to ledes vedkommende) af alle og enhver, også uden synderligt kendskab til Bibelens indhold i øvrigt. Men det er altså netop derfra, de flestes erindring om talionsloven stammer - dog næppe direkte fra Pagtsbogen, men snarere fra Jesu henvisning til den i Bjergprædikenen: "I har hørt, at der er sagt: 'Øje for øje og tand for tand.' Men jeg siger jer..." (Mt 5,38f). - Derfor kunne sætningen stå, som den gjorde - på en banegård i myldretiden - med et budskab, som umiddelbart blev forstået af de mange, der hastede forbi.

Men er den så virkelig blevet forstået, løsrevet fra sin sammenhæng - som den jo næsten altid bliver? - Vi vil forsøge at besvare det spørgsmål ved at undersøge dels talionslovens baggrund i antikke, ikke-israelitiske tekster, dels dens bibelske referencer og paralleller uden for Pb, dels tillige Talmuds og NT.s stilling til den, men især vil vi se nærmere på den kontekst, hvori talionsloven står i selve Pb. - Måske vil det af denne undersøgelse fremgå, at talionsloven - især som vi møder den i Pb - ikke er så "umenneskelig", som de fleste synes at antage. Måske vil vi tværtimod netop dér - så langt fra at blive blindet - få øje på konturerne af dens menneskelige "ansigt".

### II.5.3.1. Spørgsmålet om ikke-israelitiske kilder til talionsloven i Pagtsbogen

Allerførst vil vi dog stille spørgsmålet: Hvor stammer den egentlig fra, denne mærkeligt markante lovkonstruktion med sin umiskendeligt tunge, rytmiske stil, som jo navnlig en forsker som Alt var optaget af. Både han og Jepsen anså talionsloven for en genuin israelitisk forekomst. Pludseligt og helt uforberedt bryder den ind i en rent kasuistisk retssætning, Ex 21,22f, kun knyttet dertil ved denne sætnings retsfølgebestemmelse, "liv for liv". Måske hører dette udtryk med til talionsloven, som udvikles i de følgende led. Hvis der ved den i v.22 omhandlede voldshandling sker en *'asôn*, altså en ulykke, der koster offeret livet, "så skal du give liv for liv" (bemærk i v.23 skiftet fra den upersonlige retsstil i 3. til den direkte tiltale i 2.person). Det problematiske i at regne dette udtryk med til de følgende sætningsled ligger i, at resten af de anførte talionsbestemmelser slet ikke passer ind i denne sammenhæng; for som *Jepsen* bemærker, ville man jo næppe kunne regne en skramme for en varig skade. Hvortil kommer, at legemsbeskadigelser iflg. de kasuistiske retsregler både her og i Pb i det hele taget netop ikke skal modsvares ved, at modparten bliver påført de samme krænkelser, men derimod ved godtgørelse fortrinsvis i naturalier. *Jepsen* drager her den tidligere nævnte parallel mellem det lignende retstilfælde Ex 21,18f og HtL I,10 (jfr. II.5.1.) ind i sin undersøgelse og fremsætter den formodning, at der - i betragtning af det nære slægtskab mellem HtL og Pb - i kilden til Pb, dér hvor vi nu har Ex 21,23, kan have stået en med HtL beslægtet bestemmelse om en økonomisk bod som sanktion for en alvorlig legemsbeskadigelse. Det skal bemærkes, at *Jepsen* ikke forstår *'asôn* som en (volds)ulykke med dødelig udgang, men kun som

"ein dauernder Schade". Den nævnte bestemmelse skulle så være blevet fortrængt af talionsloven om "liv for liv".<sup>122)</sup> - Vitterligt kunne iflg. Hettiterlovene endog meget alvorlige skader, som en mand tilføjede en anden, godtgøres økonomisk, jfr. HtL I,7: "If anyone blinds a free man or knocks out his teeth ..., he shall give 20 shekels of silver..." Og det er meget relevant at nævne netop dette eksempel her, eftersom dets fortsættelse er flg. bestemmelse i HtL I,11-12 (senere version): "If anyone breaks a free man's hand or foot, in case he is permanently crippled, he shall give him 20 shekels of silver." <sup>123)</sup> Her har vi altså, just i den sammenhæng, som Jepsen refererer til, præcis de samme legemsdele i samme rækkefølge, som vi finder i Ex 21,24: øje, tand, hånd, fod. - Så med hensyn til talionslovens plads i Pb er der måske endnu større mulighed for en nær forbindelse mellem HtL og Pb, end han formodede. Ja, det er muligt, at HtL endda i væsentlig grad har været med til at bestemme formuleringen af talionsbestemmelserne i Pb - og det til trods for, at selve begrebet talion, forstået som den ligelige gengældelse, slet ikke forekommer i HtL, der i tilfælde af legemsbeskadigelser konsekvent foreskriver økonomisk erstatning fra gerningsmandens side som eneste sanktion.

Måske skal vi derfor mht. selve talionsbegrebet være tilbageholdende med slutninger om direkte påvirkning fra de ældre codices. En af de ældste, som vi kender, nemlig Codex Eshnunna (CE) fra o. 2000 f.Kr., følger i sine love vedr. legemskrænkelser også det samme skema, som kan genkendes i Pb.s talionslov. CE § 42-45 har denne rækkefølge: næse, øje, tand, finger, hånd, fod - men vel at mærke i relation til økonomisk erstatning for diverse legemsbeskadigelser, så at der altså ikke er tale om talionsbestemmelser. I sådanne anatomiske opremninger har vi formodentlig blot med et skema at gøre, som er nogenlunde fælles for de gammelorientalske retssamlinger - og dermed også for Pb. Ligesom talionsbestemmelser ikke findes i HtL, er de altså også så godt som ukendte i de ældste samlinger, CE og CU (Codex Ur-Nammu fra o. 2100 f.Kr.), der i stedet fastsætter økonomisk kompensation som sanktion ved legemsbeskadigelse.<sup>124)</sup>

Selv om vi således for Pb.s vedkommende ville antage en påvirkning fra HtL og om muligt fra de sidstnævnte langt ældre retssamlinger, får vi dog ikke derved svar på, hvordan selve talionsprincippet er kommet ind i Pb - med mindre svaret netop er, at det nødvendigvis måtte indføjes, fordi en økonomisk bod efter Pb.s retsopfattelse umuligt kunne modsvare en voldeligt tilføjet dødsulykke. Men ifald dette er forklaringen, kan den som sagt kun gælde det allerførste led, "liv for liv" - hvis sammenhæng med de følgende talionsbestemmelser som nævnt er tvivlsom. Disse synes i det mindste ikke at have nogen saglig forbindelse med det retstilfælde (Ex 21,22-23), som de dog tilsyneladende følger op. Måske vil det være rigtigt at opfatte talionsbestemmelserne som et ældre lovkomplex eller et brudstykke af et sådant, der har foreligget i Pb.s kildemateriale og så er blevet føjet ind på dette sted i fortsættelse af retsfølgen i v.23: "liv for liv".

*Alt* har en helt anden forklaring. I et interessant lille essay, "Zur Talionsformel" (1934) henviser han til en punisk indskrift på latin, fundet på en votivstele med reliefbuste af guden Saturn fra en helligdom for denne gud ved N'gaous i Algeriet fra tiden o. 200 e.Kr. Af teksten på denne stele frem-



går, at et ægtepar bringer et natligt offer til guden, nemlig et lam, der ofres "pro vikario", altså stedfortrædende, formentlig for en førstefødt søn. Videre hedder det i teksten, at dette offer bringes som "anima pro anima, sanguine pro sanguine, vita pro vita..." Og Alt oversætter: "*hajjîm tahat hajjîm, dam tahat dam, næpæs tahat næpæs.*"

I sammenligningen med talionsformlen, Ex 21,23-25 understreger Alt, at forbindelsen ikke skal forstås sådan, at den ene formel skulle være genealogisk afledt af den anden, men at de dog formodentligt hører hjemme i samme livsområde, nemlig kulten. I det mindste den puniske text må jo være beregnet til kultisk anvendelse. Ud fra sit én gang fastlagte skema for den apodiktisk formulerede ret opstiller Alt tre kriterier som dokumentation for forbindelsen mellem talionsformlerne i hhv. Pb og den puniske indskrift:

- Begge formler fremstår som en række af fast formulerede led.
- Begge formler er kun løst indføjjet i den sammenhæng, hvori de står.
- Begge formler har åbenbart deres hjemsted i kulten.

Både ved afløsningsoffer for et førstefødt barn og ved bod for drab består det egentlig kultiske iflg. Alt i at tilbagegive guden det liv, som han har givet og derfor har krav på. Også dette motiv er efter hans opfattelse fælles for begge tekster.<sup>125)</sup>

Alts argumentation for denne nære sammenhæng forekommer nok så besnærende, men er ikke desto mindre tvivlsom, alene under henvisning til den overordentlig store afstand i tid og sted mellem de to også i øvrigt vidt forskellige kulturer, der her er tale om. Desuden er påstanden om et egentlig kultisk formål med talionsformlen på dens nuværende plads i Pb ikke holdbar. Nok kan vi se et religiøst motiv i "liv for liv"-princippet (jfr. II.4.1.4.; II.4.2.); men dermed er jo ikke sagt, at det udtrykker en som kult "gemeinte und begründete Handlung", eller at *w<sup>e</sup>natattâ* i Ex 21,23 lige-frem betegner en ofring.<sup>126)</sup> - Så er der trods alt mere hold i antagelsen af en sammenhæng (i det mindste rent sprogligt) mellem den nærorientalske hettiterlov og Pb, selv om et egentligt talionsprincip som sagt ikke kendes i den førstnævnte.

Derimod forekommer talionsprincippet i høj grad i Hammurapis Lov (CH), hvorfra vi tillige kan finde en sproglig forbindelse til Pb svarende i hvert fald delvis til den, som vi konstaterede i forholdet mellem HtL, CE og Pb. Således har CH i § 196-201 gengældelsesloven "øje for øje, tand for tand" i helt bogstavelig betydning:

- 196: If a seignior has destroyed the *eye* of a member of the aristocracy, they shall destroy his *eye*.
- 197: If he has broken an (other) seignior's *bone*, they shall break his *bone*.
- 198: If he has destroyed the eye of a commoner or broken the bone of a commoner, he shall pay one mina of silver.
- 199: If he has destroyed the eye of a seignior's slave or broken the bone of a seignior's slave, he shall pay one-half his value.
- 200: If a seignior has knocked out a *tooth* of a seignior of his own rank, they shall knock out his *tooth*.

201: If he has knocked out a commoner's tooth, he shall pay one-third mina of silver.

Af disse seks paragraffer er det dog kun den første, anden og femte, der har den direkte talion, som alene gjaldt, hvor voldsofferet var en person af høj rang (*awelum*). Hvor det var en almindelig borger (a commoner, dvs. *muskenum*) eller en slave, slap gerningsmanden med en bøde, jfr. HtL § 8. Hverken i sidstnævnte lov eller i CH nævnes det tilfælde, hvor en mand ødelægger øjet eller tanden på *sin egen* slave; "apparently, they did not ordain any punishment for such a person, in addition to the loss he caused himself by reducing the value of his slave; but the Torah took pity on the slave (Casuto, a.a.s.278). - Ud over de her nævnte, har CH en lang række andre eksempler på talion i indirekte betydning: Har man fx gjort noget forkasteligt - eller ulykkeligt! - med sin hånd, kan talionsstraffen bestå i, at hånden hugges af:

195: If a son has struck his father, they shall cut off his hand (jfr. Ex 21,15).

218: If a physician performed a major operation on a seignior with a bronze lancet and has caused the seignior's death, or he opened up the eye-socket of a seignior and has destroyed the seignior's eye, they shall cut off his hand.

Selv om tyveri iflg. CH normalt blev straffet med bøde eller godtgørelse i naturalier (fx § 255; 259; 260), kunne straffen også være afhugning af tyvens (højre) hånd (§ 253). Mennesketyveri (§14) og røveri (§22) blev straffet med døden. Det samme gjaldt tyveri af templets eller statens (kongens) ejendom - hvilket dog også kunne sanktioneres med skyhøje erstatningskrav - 30 gange værdien af det stjalne (§8)! Ved tyveri fra private borgere var straffen typisk tifold erstatning - og kunne tyven ikke betale den, straffedes han med døden (§8). - I Pb finder vi for det første nogle nok så overskuelige erstatningskrav - der nævnes eksempler på dobbelt, firefold og femfold erstatning ved tyveri af husdyr - og dernæst gjaldt i tilfælde af tyvens insolvens den trods alt mere humane regel, at så måtte han lade sig sælge som gældsslave for at godtgøre sit tyveri (Ex 21,37 - 22,3\*) - med udsigt til frigivelse efter 6 år.

Den direkte gengældelse "liv for liv" er ganske almindelig i CH, -fx:

209: If a seignior struck an (other) seignior's daughter and has caused her to have a miscarriage, he shall pay ten shekels of silver for her fetus.

210: If that woman has died, they shall put his daughter to death.<sup>127)</sup>

De to sidstnævnte paragraffer har jo præcis samme tema som Ex 21,22f, ligesom synet på fosteret også er det samme i begge retsbøger. Både i CH og Pb kan tabet af dette kompenseres med en økonomisk erstatning, hvorimod kvindens død begge steder modsvares af dødsstraf. Derimod er det en afgørende forskel, at CH ikke betragter den dræbte kvinde selv, men familiens overhoved, altså hendes far, som offeret: han har mistet sin datter. Følgelig er straffen over gerningsmanden, at også denne skal miste sin datter (jfr.§ 230f) - hvorimod det i Pb.s retsfølge er gerningsmanden selv, der skal dø. - Så forskelligt kan den direkte talion altså formuleres i disse to retsbøger. Der er her tale om en grundforskel i retsopfattelsen. Et talionsprincip som det, vi møder i CH, ville være

utænkeligt i Pb, ja i israelitisk ret i det hele taget. Her gælder Dt 24,16 som grundregel: "Fædre må ikke lide døden for deres sønners synd, og sønner må ikke lide døden for deres fædres synd. Kun for sin egen synd skal man lide døden." <sup>128)</sup>

En anden fundamental forskel mellem Pb og de gammelorientalske retsbøger er, at lemlæstelsesstraffe (fx håndsafhugning eller afskæring af næse og ører) iflg. de sidstnævnte er en almindelig anerkendt retsfølge, hvorimod den er helt ukendt i Pb. I gammeltestamentlig ret i det hele taget findes der som nævnt kun eet eneste eksempel på en sanktion af den art, nemlig Dt. 25,11f, og det står helt isoleret (jfr. II.5.2.; exkurs 5).

Der er, som vi har set, ganske mange og påfaldende lighedstræk mellem de ældre retssamlinger og Pb, vel at mærke dennes kasuistiske del. Både i form og stil er den umiskendeligt præget af, at den er blevet til i en kultur, hvor man havde kendskab til de ældre samlinger. De fleste volds- og berigelsesforbrydelser blev begge steder straffet med erstatningskrav i form af penge eller naturalier. I HtL kunne tilmed drabsforbrydelser sanktioneres økonomisk - hvilket til gengæld var umuligt i Israel.

I det hele taget er forskellene trods alt så betydelige, at Pb.s straffe- og civilretslige afsnit, Ex 21,12 - 22,19, trods påvirkningerne udefra, klart fremstår som en selvstændig helhed, præget af den israelitiske bearbejdelse. Dette gælder ikke mindst talionsloven.

### II.5.3.2. Livet koster livet - når den svages ret skal sikres (21,23)

*Crüsemann* rejser i sin ovennævnte afhandling (jfr. note (II) 107) spørgsmålet om, hvor talionsloven i Ex 21 egentlig begynder. Om udtrykket *næpæs tahat næpæs* ("liv for liv"), v.23b, skriver han: "Diese Formel ... gehört keineswegs grundsetzlich mit dem Folgenden zusammen." <sup>129)</sup> Andre forskere har derimod ikke været i tvivl om, at talionsloven indledes med den abrupte overgang til direkte tiltale i 2.pers. sing., v.23b: "så skal du give liv for liv"...osv. Især *Alt* understregede, at med dette markante stilbrud stødte to "bis in den Wurzeln hinab verschiedene Rechte" sammen, nemlig den kasuistiske ret af kana'anæisk herkomst og den specifikt israelitiske talionslov, som han jo henregnede til den apodiktisk formulerede ret.<sup>130)</sup> For *Paul* <sup>131)</sup> og *Wagner* <sup>132)</sup> stod det ligeledes fast, at talionsloven begynder med det nævnte indsnit i teksten.

Indførelsen af tiltaleformen er imidlertid ikke mere påfaldende i v.23b end den var i v.13 (jfr. II.4.1.3.). I begge tilfælde har vi eksempler på Pb.s egen teologiske bearbejdelse af det retsmateriale, som den har fælles med de gammelorientalske samlinger. I disse findes der som nævnt bestemmelser om, at selv overlagt drab blev sanktioneret med en bøde (således HtL I,1-5), hvilket var umuligt efter israelitisk opfattelse, hvor selv det uagtsomme og helt uforvarende drab under ingen omstændigheder måtte kompenseres økonomisk. I sidstnævnte tilfælde kunne der anvises asyl til drabsmanden (jfr. 21,13) – hvilket vel måtte betyde, at man i så fald så bort fra sanktion. - I de ældre retssamlinger er en økonomisk godtgørelse i tilsvarende situationer derimod den almindeligt gældende retsfølge (jfr. fx. CH 206; 207; 208; 212; 214) . Men i Ex 21,23b, hvor der jo er tale om *'asôn*, altså

netop et utilsigtet drab, sætter den teologiske korrektur ind: "...så skal du give liv for liv." - Og at den her unægtelig sætter ind med en ganske anden retsfølge end i v.13, det har vi forklaret under afsnit II.5.2.2.

Crüsemann gør opmærksom på, at formelen "liv for liv" gentagne gange i GT anvendes alene, og han hævder på denne baggrund i modsætning til Alt, Wagner, S.M. Paul og Schwienhorst-S. m.fl., at den i Ex 21,23 ikke nødvendigvis hører sammen med de følgende to vers. Crüsemann henviser bl.a. til Lev 24,18 (HL), hvor *næpæs tahat næpæs* "liv for liv" er anvendt i ren erstatningsmæssig betydning: "Den, der slår et husdyr ihjel, skal erstatte det liv for liv" (her antagelig forstået som naturalieerstatning i lighed med Pb.s "oxe for oxe", Ex 21,36). Først i Lev 24,20 kommer så talionsloven: "brud for brud, øje for øje, tand for tand." - Derimod nævner han ikke, at talionsloven i Dt 19,21(DtL) har den samme umiddelbare forbindelse, som vi finder i Pb, mellem formlen "liv for liv" og de følgende: "øje for øje, tand for tand, hånd for hånd, fod for fod" - og vel at mærke uden at der i DtL er mulighed for at udskille leddet "liv for liv" ved at knytte det til en forudgående sammenhæng. Det kan naturligvis skyldes, at DtL her har benyttet Pb som kilde – dog med udeldelse af de tre sidste led om brandsår, flænge og skramme, og tillige med den forskel, at DtL ikke som Pb og HL bruger præpositionen *tahat*, men i stedet "prisens *b<sup>e</sup>*" <sup>133</sup>): *næpæs b<sup>e</sup>næpæs* osv.

Trods Dt 19,21 er det således sandsynligt, at Crüsemann har ret i sin iagttagelse: at udtrykket "liv for liv" ikke hører med til den oprindelige talionsformel. Han har sikkert også ret i, at vi ved tolkningen af denne må gå ud fra den gamle og ofte begrundede erkendelse, "dass es sich bei ihr um einen Einschub, eine Glosse handelt" <sup>134</sup>) – at det altså drejer sig om et citat andetsteds fra. Og her ligger det jo nærmest at tænke på gammelorientalsk ret som kilde. I de relevante paragraffer fra dette materiale finder man, som vi har set, tilnærmelsesvis den samme rækkefølge som i Pb, altså øje - tand - hånd - fod, men netop aldrig begyndende med "liv for liv" - og heller ikke fulgt op af de tre sidste led: brandsår - flænge - skramme (jfr. II.5.3.4.). Til disse tre led er der ingen gammelorientalske paralleller - og medens de to af dem i lighed med de fire forudgående (øje, tand, hånd, fod) til nød, men dog næppe reelt ville kunne opfattes som eventuelle følger ved forulempelsen af den svangre kvinde (v. 22), så kan man selv med den bedste vilje ikke tolke brandsåret på den måde. I det hele taget lader talionsformlen v.24f sig nok bedst forstå som et indskud - hvilket dog ikke betyder, at den derfor skulle være uden mening for sammenhængen i øvrigt.

Endelig må det medgives, at hvis ikke man antog "liv for liv"-formlen som uafhængig i forhold til selve talionsloven, ville det være uforståeligt, at denne, lige siden Jesu henvisning til den iflg. Mattæusevangeliet, altid er blevet citeret uden denne formel, men netop med "øje for øje" som begyndelsen.

Det er vigtigt for Crüsemann at fremhæve, at præpositionen *tahat* både i udtrykket "liv for liv" og i talionsloven på det nærmeste er en betegnelse for "erstatning", og at denne præposition ret hyppigt forstås på samme måde. - Seth blev født til erstatning for (*tahat*) Abel (Gen 4,25). 2.Kg 10,24 hedder det om en fangevogter, at han hæfter for fangen med sit liv for hans liv (*napsô tahat*

*napsô*). Og 1.Kg 20,39.42, hvor der er tale om den tilsvarende forpligtelse: "Du skal bøde med dit liv for hans liv (*naps<sup>e</sup>ka tahat napsô*)," følges den op med den vigtige tilføjelse: "eller betale en talent sølv." Crüsemann understreger, at denne alternative tilføjelse tydeligt angiver, at den "erstatning", som udtrykkes med ordet *tahat* i formlen "liv for liv", dog netop ikke må opfattes som en slags finansiell modydelse. I Ex 21,23 er det således indlysende, at formlen udelukker en retsfølge som fx den i det foregående vers nævnte bødestraf.<sup>135)</sup> Det samme gælder selvfølgelig i Dt 19,21, hvor talionsbestemmelsen med forsætningen v.19 er blevet til gengældelse i barskeste mening: "...da skal I gøre mod ham, som han havde planlagt at gøre mod sin landsmand". - En tilsvarende forståelse gør sig om muligt endnu stærkere gældende i Lev 24,19f (HL): "Når nogen tilføjer sin landsmand en legemsskade: sådan som han har gjort, således skal der gøres ved ham, brud for brud, øje for øje, tand for tand..."

Crüsemann's udskillelse af formlen "liv for liv" fra talionsloven Ex 21,24f og hans påvisning af, at den nævnte formel i konteksten betegner dødsstraf (eller muligvis blodhævn) er blevet imødegået af *Schwienhorst-S.*, som opstiller den mærkelige modtese, at retsfølgebestemmelsen i Ex 21,23 ikke drejer sig om dødsstraf (talion i strengeste betydning), men "um die Zahlung einer dem Wert des zerstörten Lebens (*næpæs*) entsprechenden Summe."<sup>136)</sup> Han begrundet denne "Gegenthese" med tre argumenter:

- 1) Anvendelsen af verbet *ntn* i Pb.s retsfølgebestemmelser går altid på betaling af en sum penge, der er fastsat eller kan fastsættes: Ex 21,19.22.30.32. - Derfor gør *Schwienhorst-S.* meget ud af, at verbet *ntn* netop ikke forekommer i de to citater fra 1.Kg 20,39.42 og 2.Kg 10,24, hvor der jo entydigt er tale om talion i strikte mening. - Derimod anvendes verbet *slm*, hvor en ødelagt værdi(genstand) kan erstattes med en tilsvarende værdi(genstand), jfr. de mange eksempler i Ex 21,33 - 22,14. I de tilfælde, hvor den ødelagte værdi ikke kan erstattes med en tilsvarende, står der ikke *slm*, men *ntn*; således Ex 21,18f, hvor det ødelagte helbred kan kun kompenseres ved dækning af udgifter i forbindelse med sengeleje m.v.
- 2) De hebraiske syntagmer *tahat* og *ntn* har netop som sådan en nøje parallel på akkadisk og forekommer sideordnede i kileskriftretslige tekster, der typisk foreskriver erstatningsydelse.
- 3) Forstået som talion i strengeste betydning vil Ex 21,23 komme til at stå i åbenbar modsætning til Ex 21,13.

Således når *Schwienhorst-S.* frem til følgende "*Ergebnis*": "Die Talionsformel in der Rechtsfolgebestimmung von Ex 21,22-25 drückt die Angemessenheit der Scadenersatzleistung bei fahrlässig verursachter Körperverletzung mit oder ohne Todesfolge aus."<sup>137)</sup> Det skal herved bemærkes, at talionsformlen iflg. ham begynder i v.23 med "liv for liv" og fortsætter med alle de følgende led i v.24-25.

Så vidt jeg kan se, kan intet af hans tre argumenter for denne påstand omgøre Crüsemann's tese. Det sidstnævnte er allerede imødegået i og med redegørelsen under afsnit II.5.2.2. Og at verbet *ntn* ikke forekommer i formlen "liv for liv" 1.Kg 20,39; 2.Kg 10,24 er ikke noget gyldigt argument

for, at den i Ex 21,23 skulle have en anden betydning end i Kongebøgerne.<sup>138)</sup> Begge de nævnte steder derfra bruger den samme præposition som Exodusstedet, nemlig *tahat*; og den er jo, som Schwienhorst-S. selv rigtigt bemærker, indholdsmæssigt synonym med verbet *natan*. (Han betegner de to udtryk tilsammen som et "syntagma").<sup>139)</sup> At formlen i Exodus 21,23 udtrykker en slags erstatningskrav, vil Crüsemann ikke være uenig med ham i. Blot forstår de noget ganske forskelligt derved. Schwienhorst S. opfatter erstatningskravet som et spørgsmål om financier kompensation - hvad der næppe er grundlag for. *Crüsemann* mener da også noget helt andet med erstatningen i dette tilfælde. Han forstår den som talion i egentlig betydning: "Es geht um den Ersatz des verlorenen Lebens durch das verschuldete Leben."<sup>140)</sup> Her kræves et menneskeliv til gengæld for - eller som erstatning for - det, som blev taget. - I en rent menneskelig sammenhæng kan man selvfølgelig ikke erstatte et dræbt menneske ved at dræbe et andet; men i gammeltestamentlig teologi er der ikke desto mindre netop tale om en endda meget væsentlig form for "erstatning" her - den ultimative godtgørelse af det uerstattelige, som et menneske er for sin Skaber. Den består dybest set i at give Gud tilbage, hvad der tilhører ham: liv for liv (jfr. II.4.1.2. - samt II.5.3.1. vedr. Alts religionshistoriske tolkning af dette begreb).

Man kan diskutere, som *Schwienhorst-S.* gør, om hvem det da er, der skal give (tilbage), altså hvem der er subjekt for *natattâ* i v.23. Hvis det er den skyldige, rejser det unægtelig nogle vanskelige spørgsmål: "Wie soll der Täter sein Leben geben? Soll er sich opfern? Soll er sich freiwillig der Blutrache stellen?"<sup>141)</sup> Eventuelle forsøg på svar vil sikkert blive lige så absurde, som spørgsmålene er i sig selv. - Den anden mulighed er, at subjektet er den retshåndhævende øvrighed, forsamlingen af frimænd i portretten. For Schwienhorst-S. synes den mulighed udelukket, alene af den grund, at man vanskeligt kan forestille sig retshåndhæveren som den, der i et tilfælde som dette skal "give" et menneskeliv. - Som nævnt løser Schwienhorst-S. selv problemet med den påstand, som ovenfor er tilbagevist, nemlig at der her slet ikke er tale om at give et menneskeliv, men derimod om at udbetale en dertil svarende erstatning. - Selv nævner han imidlertid med henvisning til *E. Lipinski*<sup>142)</sup> den mulighed, at *natan* synonymt med verberne *sîm* og *sît* i forbindelse med et efterfølgende *hoq* kan have betydningen "fastsætte en lovbestemmelse." Således forstået kan subjektet for *natattâ* i v.23 udmærket være den retshåndhævende øvrighed, som dermed – forudsat at der der foreligger en såkaldt *'asôn*, en voldsulykke med dødelig udgang - får denne anvisning: "så skal du *fastsætte*: liv for liv, øje for øje osv."<sup>143)</sup>

Selv om Schwienhorst-S. med den begrundelse, at *ntn* de andre steder i Pb (21,19.22.30.32) betegner en financier modydelse, ikke vil følge dette af ham selv fremsatte forslag, mener jeg dog, at det må være langt at foretrække frem for hans finansielle udlægning af formlen "liv for liv".

Vi må derfor konkludere, at der med denne formel sigtes til dødsstraffen, og at den direkte tiltale i v.23 - ganske som i v.13b - er rettet som Jahve-tale til den retshåndhævende øvrighed.

Den positive side af denne mørke sag, dødsstraffen (og blodhævnen), er igen - jfr. afsnit II.4.1.; II.4.1.1. - at den må ses som den yderste retsbeskyttelse af et menneske, i det foreliggende

tilfælde (Ex 21,22f) en af dem, der helt sikkert hørte til de underprivilegerede, nemlig den gravide kvinde. Altså igen et eksempel på det, der hele Pb igennem viser sig som dens fornemste ærinde: retsbeskyttelsen af de svage.

### II.5.3.3. Talionsloven - "en protest af universel art"? (21,23b-25)

Hvorfor er det så vigtigt for *Crüsemann* at understrege adskillelsen mellem formelen "liv for liv" og talionsloven, som altså først begynder Ex 21, 24 med ordene "Øje for øje osv."? - Åbenbart fordi han mener, at talionsloven som en ligelig og i den forstand retfærdig gengældelseslov med fuldt overlæg er blevet anbragt der, hvor den nu står: midt i den kasuistiske halvdel af Pb.

Crüsemann tager Pb.s talionslov efter dens pålydende, altså som "körperlicher Talion", og just som sådan betegner han dens indførelse som et retshistorisk fremskridt af universel betydning i forhold til den ældre brug af finansielle erstatningsydelse.<sup>144)</sup> Han hævder, at dens tilsigtede funktion som overtaget citat, indskudt midt i det kasuistiske materiale, er at protestere mod økonomisk sanktion af voldshandlinger i almindelighed og mod slaveloven i særdeleshed, idet begge dele angiveligt var udtryk for en dybt uretfærdig forskelsbehandling. - Hvad Pb.s slavelove angår, har vi tidligere (II.1.1.) set, at Crüsemann forholder sig yderst kritisk over for disse; men i samme forbindelse konstaterede vi, at han alt for ensidigt vurderer dem i et moderne socialpolitisk perspektiv og ud fra en nutidig, humanistisk-retsfilosofisk position. I sin afhandling om talionsloven gør han faktisk gældende, at talionsloven netop i Pb.s kontekst i er rettet som bevidst protest mod såvel slaveloven som almindelig retsbegrundet erstatningspraxis, især i voldssager. - De, som havde råd, kunne betale sig fra den uret, de have begået mod andre; det kunne de fattige derimod ikke - jfr. gældsslaverne (Ex 21,2-11) og eksemplet med den insolvente tyv, der bliver nødt til at sælge sig selv som slave (22,2c). - Den rent korporlige talion derimod straffer alle overtrædere ens, uanset deres sociale status. Et øje for et øje, en tand for en tand, det er jo en retfærdig, ligelig gengældelse. - Og det endda knap nok! Crüsemann citerer *Johann David Michaelis*, der i 1792 i sin "Mosaisches Recht" fastslog, at det i det mindste for legemskrænkelser var vigtigt at have love "die die Vornehmen und Niedrigen gleich machten, und den Zahn des Bauren mit dem Zahn des Adelichen gleich hielten, sonderlich da der Bauer Rinde beissen muss und der Adelige Semmel haben kann." <sup>145)</sup>

Crüsemann henviser også til en med Pb nogenlunde samtidig græsk kilde, nemlig "Zaleukos' Lov", som findes overleveret hos Demosthenes. Zaleukos skal have nedskrevet loven i den græske koloni Locri i Syditalien, hvor han formentlig har virket i sidste halvdel af 7. årh. f.Kr. i tiden kort efter denne bys grundlæggelse 657. I Zaleukos' lov bliver de to helt forskellige sanktionsformer, talionen og den økonomiske skadeserstatning, konfronteret med hinanden i én enkelt retssætning: "Wenn jemand ein Auge ausschlägt, soll er erleiden, dass sein eigenes Auge ausgeschlagen wird, und es soll keinerlei Möglichkeit zu materieller Ersatzleistung geben." <sup>146)</sup>

Crüsemann modificerer dog spørgsmålet om, hvilken af de to former der er ældst, hhv. yngst. Med tilslutning citerer han retshistorikeren Kurt Latte for det synspunkt, som denne i 1931 har

fremført i "Beitrage zum griechischen Strafrecht", at *mandebod og erstatning* ("Wergeld und Busse") på den ene side og *dødsstraf og talion* på den anden næppe skal forstås som henholdsvis ældre eller yngre udviklingstrin i forhold til hinanden, ej heller som indbyrdes modsætninger, men snarere som sanktionsformer, der i det mindste på et vist udviklingstrin har tålt hinanden som sideordnede og gensidigt suppleret hinanden.<sup>147)</sup> - Dette kunne jo virkelig være situationen i Pb. Men når Crüsemann ikke desto mindre inden for *mispatîm*-perikopen (Ex 21,1 - 22,16) ser et opgør mellem disse to sanktionsformer, så halter argumentationen.

Protesten er angivelig udtrykt i og med talionsloven (Ex 21,24f), der ligesom Zaleukos' lov "overvinder klassemudsætninger" netop ved - i modsætning til de finansielle erstatningsbestemmelser - at stille alle lige.<sup>148)</sup>

Det er en besynderlig tankekonstruktion, at talionsloven skulle være anbragt som et sådant protestindlæg mod største delen af den kasuistiske retsbog, som Pb.s forfattere med stor omhu og grundig, selvstændig bearbejdelse har samlet. Der er efter min mening overhovedet ikke hold i påstanden om, at Pb.s erstatningsbestemmelser vender den tunge ende nedad ved kun at ramme de fattige? I modsætning til det mesopotamiske samfund var det, som vi kender fra Pb, jo egentlig slet ikke lagdelt. Her fandtes ikke disse adskilte klasser, som vi fx møder i CH: *aristocracy, seigniors, commoners* og *slaves*, som de kaldes i ANET.s oversættelse. I Pb er der højst tale om to "klasser", nemlig frimænd og slaver - og det endda med det forbehold, at for så vidt de sidste var gældsslaver, så var de det kun temporært. Det gamle nordisraelitiske samfund, som vi kender det fra Pb, har således nærmest været klasseløst. - Dette er i øvrigt et væsentligt argument for, at Pb for hovedpartens vedkommende er affattet i en tidlig fase af Nordrigets historie, sandsynligvis allerede i det 9. årh. f.Kr., altså før den profetiske socialkritik satte ind i det 8. årh.

Endvidere skal vi lægge mærke til, at i modsætning til de gammelorientalske love, som overalt opererer med faste prissatser i deres erstatningslove, er der i Pb - på nær een eneste undtagelse (Ex 21,32) - ingen på forhånd prissatte erstatningsbestemmelser. Denne forskel er ikke uvæsentlig. Den betyder sandsynligvis, at man i Israel i disse tilfælde har skønnet fra sag til sag. Den skyldige part i Ex 21,22 skulle betale så meget, som den skadelidte part pålagde ham. Dvs. mellemværendet var overladt til de respektive parter, i første række den skadelidtes, skøn, - og bøden skulle betales "efter konkret vurdering", *biplilîm* (jfr. II.5.2.1.).

Hvis endelig talionsloven Ex 21,24f skulle være rettet imod finansielle erstatningsbestemmelser i Pb, er det jo højst besynderligt, at den i konteksten netop ikke knytter til ved sådanne, men derimod ved en overtrædelse som explicit medførte dødsstraf.

Crüsemann tilkendegiver i undertitlen på sit essay om talionsloven dets sigte med ordene: "Zum sozialgeschichtlichen Sinn des Talionsgesetzes im Bundesbuch." Men han har for mig at se ikke tilgodeset de to ovennævnte socialhistoriske karakteristika for det gamle Israels vedkommende: det nærmest klasseløse samfund og dets retspraxis for skønsmæssig skadeserstatning.



Imidlertid retter talionslovens "protest" sig iflg. Crüsemann som nævnt ikke alene mod erstatningsbestemmelserne, men i lige så høj grad mod slavelovene. Den sidstnævnte protest ser han dokumenteret i , hvad han ser som et misforhold mellem talionsloven og det retstilfælde, der følger umiddelbart efter i v.26f, og som i hans optik er et eksempel på slavelovens uretfærdighed. En retfærdig sanktion over for den husbond, som havde ødelagt et øje eller en tand på sin træl, ville efter dette ræsonnement være, at husbonden selv fik et øje eller en tand slået ud. Men denne konsekvens gælder altså netop ikke, hvor det er en slave, der bliver voldsramt. - Hermed måtte det så logisk underforstås, at den korporlige talion var retspraxis, når en fri israelit blev forulempet. Intet tyder imidlertid på, at en sådan retspraxis har været gældende i det tidlige Israel. - Men den forskelsbehandling, der iflg. Crüsemann kommer til udtryk i Pb.s slavelove, er altså den anden uretfærdighed, som talionsloven skulle protestere imod: "Dass die Glosse (dvs. talionsloven, m.a.) gerade an dieser Stelle im Bundesbuch steht, ist alles andere als ein Zufall. Das gleichformulierte *næpæs tahat næpæs* und sein Sinn, die Alternative zu einer Geldzahlung, dürfte sie genauso angezogen haben wie der in V.26 und 27 folgende Fall aus dem Sklavenrecht." <sup>149)</sup>

Til Crüsemanns tese må vi stille det spørgsmål: Hvad gavn skulle trællen vel have af, at hans (hendes) herre blev mishandlet på samme måde, som trællen selv var blevet det? En tilfredsstillelse af en primitiv hævngræde måske? Men dermed får det undertrykte menneske jo ikke sin ret tilbage - og da slet ikke sit øje eller sin tand! - Hvorimod den retsfølge, der bestemmes i de to vers, nemlig slavens frigivelse, dog må siges at være en menneskeværdig kompensation for det tabte.

Det er en rent ud sagt absurd forestilling, at talionsloven skulle være anbragt i Pb for at protestere, ikke alene imod dennes erstatningsbestemmelser i voldssager, men også imod det anførte eksempel fra slaveloven. - Og det forekommer næsten lige så besynderligt, at man i så fald har anbragt protesten foran dens genstand (altså v.26f) og ikke efterfølgende, hvilket dog havde været det naturlige.

Men *er* talionsloven nu også så fremmed i den sammenhæng, hvori den nu står? – Den engelske forsker, *David Daube*, professor i civilret ved Oxford universitet, har i sin bog *Studies in Biblical Law* et vigtigt afsnit om "Lex Talionis" (s.102 – 153). Med forudsætning i det faktum, at hovedparten af retsbestemmelserne i Pb.s første halvdel, *Mishpatim*, Ex 21,1 – 22,19, er typisk civiletslige, skriver han indledningsvis om talionslovens tilsyneladende overraskende indførelse i denne sammenhæng: "When an ancient law introduces a criminal law feature (punishment) in a civil law context, few historians will fail to observe it; whereas when a civil law feature (compensation) comes in a criminal law context, it does not strike us with the same force." (a.a.s. 102). Daube betragter det imidlertid slet ikke for givet, at vi i talionsloven (som efter hans mening begynder med Ex 21,23b: "så skal du give liv I stedet for liv") har med en egentlig straffelov at gøre. Tværtimod er den tydeligt formuleret i gammel civilretslig terminologi. Dette begrunder han især med den gennemgående brug af præpositionen *tahat*, som hyppigst – men fejlagtigt – oversættes "for": "liv for liv, øje for øje" osv. Dens betydning svarer snarere til det græske *upó* eller

det latinske *sub*. Ligesom disse præpositioner refererer *tahat* hyppigt til noget, som tager noget andets plads, og i retsligt sprog til en ting, der gives i stedet for en anden ting i form af kompensation. Han bruger i den forbindelse med forkærlighed udtrykkene ”restoration”, ”restitution” og ”compensation”. Egentlig burde vi derfor oversætte: ”Du skal give liv som kompensation for liv, øje som kompensation for øje” osv. Daube erkender selvfølgelig, at Ex 21, 23ff er en formel for gengældelse (”retaliation”), og han ser den helt klart som en interpolation i det øvrige textmateriale. Men den handler om gengældelse som kompensation. Netop derfor er det vigtigt for ham at spørge, hvad ophavsmanden til denne interpolation har ment med, at gerningsmandens liv, øje eller sår skulle erstatte, altså indtage pladsen for og således kompensere for offerets liv, øje eller sår. Daube’s svar er, at den pludselige ændring i v.23 fra 3. person til den direkte henvendelse i 2 pers.: ”du skal give...” blev valgt af den oprindelige forfatter af Mishpatim ”in order to emphasize his opposition to those practices which we come across in other Oriental codes, and which surely prevailed also among those for whom he wrote” (a.a.s. 106). Daube henviser til interessante paralleller i GT, hvor præpositionen *tahat* har samme betydning som i talionsloven i Mishpatim, især 1. Kg 20,35ff og 2. Kg 10,24. - I den første af disse fortællinger har Israels konge Akab efter sejren over Aramæerkongen Ben-Hadad ladet denne slippe fri, skønt Jahve havde lagt band på ham. Derfor lyder det profetiske ord til Akab: ”Så siger Jahve: Fordi du slap denne mand fri, som jeg har lagt band på, så skal dit liv gå i stedet for hans liv og dit folk i stedet for hans folk” (*naps<sup>e</sup>ka tahat napsô w<sup>e</sup>amm<sup>e</sup>ka tahat ammô*, 1. Kg 20,42). – Historien i 2. Kg 10 er den, at kong Jehu har samlet (og fanget) alle Israels Ba’al-dyrkere i Ba’als tempel for at udrydde dem. Her siger han tilsvarende til de firs israelitiske mænd, som han har stillet på vagt uden for templet: ”Den, der lader nogen af de mænd undslippe, som jeg giver i jeres magt, hans liv skal gå i stedet for hans (fangens) liv” (*napsô tahat napsô*, 2. Kg 10,24b). Daube mener, at der i disse tilfælde egentlig ikke er tale om straf for forsømmelighed, men snarere om kompensation for det mistede (menneske). I det sidste tilfælde skal den forsømmelige vagtpost kompensere for eller ligefrem erstatte den løsslupne fange, der skulle dø, ved selv at blive en fange, der skal dø: ”To summarize..., we have two passages in Kings where the phrase ’life in the place of life’ refers to proper substitution in our sense, namely, the putting of a negligent guard in the place of his escaped prisoner.” På samme måde er talionsloven på sin nuværende plads i Mishpatim ikke en egentlig straffelov men en betemmelse om kompensation, altså for så vidt på linje med *j<sup>e</sup>sallem*-bestemmelserne, der jo alle handler om kompensation (jfr. a.a.s. 119 og s. 133ff).

Svagheden ved Daube’s klare argumentation for sin forståelse af talionsloven er blot, at han i den grad koncentrerer sig om det første led (”liv i stedet for liv”), så at vi derfor ikke rigtig får noget bud på, hvad argumentationen betyder for de øvrige syv led, altså dem, der iflg. mange andre forskere alene udgør talionsloven (øje..., tand..., hånd..., fod..., brandsår..., flænge..., skramme..., Ex 21,24f). Det er mærkeligt, at han tilsyneladende ikke er opmærksom på den forbindelse, som ellers nok kan kaste klarhed over dette spørgsmål, nemlig forbindelsen mellem talionsloven og det

retstilfælde, som forfatteren til Mishpatim lader følge umiddelbart efter den, nemlig Ex 21,26f. Denne vigtige sammenhæng vil vi se nærmere på i det følgende afsnit.

#### II.5.3.4. Talionslovens sublimering i Pagtsbogen (21,26-27).

I den retslige afgørelse af voldssager er der åbenbart sket en udvikling fra den finansielle erstatningspraxis til talionsloven. Men det kan diskuteres, om denne udvikling skal ses som et retshistorisk fremskridt. Andre end som nævnt Crüsemann har argumenteret for det synspunkt. *Paul* går således i rette med dem, der blot vil affærdige talionsbegrebet som primitivt og barbarisk. Han konstaterer, at netop de ældste orientalske retssamlinger, som vi har kendskab til, nemlig Codex Ur-Nammu (CU) og Codex Eshnunna (CE), begge fra o. 2000 f.Kr., foreskriver finansiell sanktion for legemskrænkelser, og at talion først er kendt i og med Codex Hammurapi (CH) et par århundreder senere. Og det er betegnende, at talion i sidstnævnte retsbog kun gøres gældende ved korporlige overgreb mod personer af *awelum*-klassen, dvs. aristokratiet (jfr. § 196; 197; 200), hvorimod den økonomiske erstatning fortsat gjaldt ved skader anrettet mod folk af *muskenum*-byrd, altså almindelige borgere (jfr. § 198; 201). Deraf kan man i det mindste udlede, at talion retsligt gjaldt som en strengere sanktionsform. - Men hvordan disse to straffereformer i henseende til alder og udvikling forholder sig til hinanden, er dog fortsat usikkert. I CH findes de side om side; og dertil kommer, som Paul bemærker i en fodnote, at Hetitterlovene (HtL), der jo er væsentlig yngre end CH, kun kender økonomisk skadeserstatning.<sup>150)</sup> - Hvor er så "fremskridtet" blevet af?

På "positiv"-siden kan vi sammenfattende fastslå følgende om talionsprincippet som sådant:

- 1) Det er "retfærdigt" - for så vidt som dette udtryk kan bruges om straffenormen "lige for lige". Sagt med Paul: "Talion is equitable: the rich receive the same punishment as the poor - a punishment which is limited to the exact measure of the injury and is restricted to the culprit himself."
- 2) Det kan virke præventivt derved, at den rige, som ellers kunne betale sig fra den skade, han havde tilføjet et andet menneske, nu selv skal "betale" med en legemsdel, svarende til den, han har ødelagt hos vedkommende. - "Talion, furthermore, serves as deterrent," som Paul udtrykker det - med anerkendelse af den afskrækkende effekt!<sup>151)</sup>
- 3) Endelig er det indlysende, at talionsprincippet i sig selv forhindrer, at hævn eskalerer; for her gælder jo devisen: et øje - men altså kun eet! - for et øje... osv.

Det sidste af disse tre punkter er det vigtigste. Det udtrykker nemlig det aktuelle formål, som Pb.s forfattere åbenbart sigtede mod, da de fra en ældre kilde overtog talionsloven og indføjede den på dens nuværende plads. - Derefter har de ved at knytte et par helt unikke retssætninger fra slaveloven direkte sammen med talionsloven givet denne en ny pointe. - Disse to momenter, talionslovens aktuelle formål og dens nye pointe, skal vi i det følgende gøre rede for.

1) *Talionsloven sigter på en optimal begrænsning af blodhævnen.*

At talionsloven i forbindelse med sin indlemmelse i Pb er blevet redigeret og bearbejdet med henblik på en begrænsning af blodhævnen, fremgår af selve ordvalget. Medens vi nemlig som før nævnt genkender de fire første led - øje, tand, hånd, fod - fra gammelorientalsk kileskriftsret, så må vi søge baggrunden for de to sidste - flænge og skramme (*pæs<sup>c</sup>a, habûrâ*) - i gammeltestamentlige paralleller. Disse to ord forekommer i ganske samme kombination tre steder, nemlig Gen 4,23; Jes 1,6; Prov 20,30. (På det førstnævnte sted har begge gloser blot foranstillet præposition *l<sup>e</sup>* og efterfølgende suffix 1.pers. - og på det sidstnævnte sted står den ene i plur. *habburôt*). - Af disse paralleller er Genesis-stedet det mest interessante i denne forbindelse. Dets forhistorie er som bekendt Kains brodermord, der kostede ét menneskeliv (Gen 4,8). Drabsmanden måtte flygte for blodhævnen; men det, som blev hans egentlige beskyttelse mod den, var truslen om, at den i givet fald ville eskalere - en trussel, der i fortællingen tilmed anføres som et Jahveord: "Hvis nogen slår Kain ihjel, skal det hævnnes syv gange" (Gen 4,15). Kulminationen på denne skæbnesvangre udvikling kommer med kainsætlingen Lemeks storskrydende pral over for sine to hustruer: "En mand slår jeg ihjel for for en flænge på mig (*l<sup>e</sup>pis<sup>c</sup>i*) og en dreng for en skramme på mig (*l<sup>e</sup>habburati*). Hvis Kain skal hævnnes syv gange, så skal Lemek (hævnes) syvoghalvfjerds gange" (Gen 4,23f).

Heroverfor indskærper Pb med Ex 21,23 det talionsprincip, som retsligt skal gælde: "ét liv for ét liv" (*næpæs tahat næpæs*), hverken mere eller mindre! - Som et apropos til dette kendte gammeltestamentlige princip anføres derefter den i forhold til Pb.s øvrige indhold tilsyneladende fremmede talionslov. De første fire led har Pb.s forfattere med skyldig respekt for denne i Nærorienten velkendte lov overtaget fra mesopotamiske retssamlinger - men har sandsynligvis gjort det netop med det særlige formål at tilføje og præcisere de to sidste led (*pæs<sup>a</sup>c* og *habûrâ*) som et retsligt værn imod Lemekhævnens blodrus. - Også i vor tid bliver den kun alt for let til forfærdende virkelighed alle steder i verden, hvor hævnen får frit spillerum. - Hvis nogen blot tilføjede Lemek så meget som en flænge eller en skramme, skulle det koste et menneskeliv. Imod denne vildtvoxende hævntørst sætter talionsloven ind med sin strenge restriktion: "én flænge for én flænge, én skramme for én skramme". Så under den synsvinkel kan vi - på en helt anden måde end Crüsemann m.fl. - tale om talionsloven som et retshistorisk fremskridt.

Af talionslovens syv led er der kun ét, hvis oprindelse vi ikke kender, nemlig det første i v. 25, *k<sup>e</sup>wijjâ*, som oversættes "brandsår - eller måske bedre "brændemærke". Det er hapax legomenon og må være dannet af roden *kwh*, kendt som verbum i nif. fra Jes 43,2 og Prov 6,28; begge steder betegner det "at blive forbrændt" ved ild. I betragtning af den fremtrædende rolle, slaveproblematikken spiller i Pb, hvor den jo strukturerer hele kap.21, kunne vi med forsigtighed fremsætte den hypotese, at ordet *k<sup>e</sup>wijjâ* hentyder til fremmede kulturers skik med brændemærkning af slaver, en skik, som talionsloven på israelitisk grund i så fald tager afstand fra. Men om samtlige syv udtryk, der her er anført på stribe, kan man med *Houtman* sige, at de omhandler varige legemsbeskadigelser, der ikke kan helbredes eller forsvinde med tiden.<sup>152)</sup> Kun således giver de mening i en lov af

den art. Derfor gengives *kewijjâ* også bedst med "brændemærke", jfr. Jes 3,24, hvor *kî* iflg. Gesenius (*kî* II) ligesom *kewijjâ* er dannet af *kwh*; se også *Bentzen* (1944), s.29, som mener, at der er tale om en sammentrækning af en grundform *kwi*. Da de to følgende ord i Pb.s sammenhæng, *pæsa<sup>c</sup>* og *habûrâ*, jo refererer til Kainshistorien, kunne vi måske antage, at "brændemærket" svarer til det tegn (*côt*), som Jahve satte på drabsmanden Kain - selv om det i konteksten er forstået som et beskyttelsestegn. - Der er imidlertid intet, der tyder på, at Pb.s forfatter(e) vil forstå noget af disse udtryk bogstaveligt således, at lemlæstelser og lignende voldsskader skulle straffes med udøvelse af tilsvarende fortræd på gerningsmanden. Derimod finder vi i Hammurapis Lov tydelige eksempler af den type (jfr. især CH 196; 197; 200 - men også 195; 202; 205; 210; 218; 230). Og som vi skal se, har sådanne former for direkte talion måske vundet indpas på et langt senere stadium i israelitisk-jødisk retshistorie, nemlig i Hellighedsloven (P), jfr. Lev 24,19f (se exkurs 4). - Om *det* så kan kaldes et "retshistorisk fremskridt" er mildt sagt tvivlsomt. - I Pb.s retslige univers er praxis i hvert fald en anden. Bortset fra overlagt manddrab og visse særlige overtrædelser, der er behæftet med dødsstraf (jfr. Ex 21,12.15-17 og 22,17-19), afgøres stort set alle retstvister, herunder også grov vold (21,18f. 22), vold med døden til følge (21,21) og uagtsomt manddrab (21,29-32) ved forlig i form af kompensation, som det fremgår af hele perikopen 21,18 - 22,16.

I Pb.s forståelse af talionsloven er det som før nævnt tillige væsentligt, at alene gerningsmanden må straffes og ikke andre, vilkårlige personer i hans familie eller omgangskreds, som det kendes fra kileskriftretten (II.5.3.1.) – og for GT.s vedkommende bl.a. fra Gen 34,25ff.

## 2) *Frigørelsen af undertrykte slaver er talionslovens pointe.*

Foruden de netop berørte retssætninger angående vold indeholder Pb.s kasuistiske del imidlertid også et helt anderledes og virkelig epokegørende eksempel på afgørelse af en voldssag ved retslig udligning mellem to i øvrigt ganske ulige parter. Dette eksempel (Ex 21,26-27), som præciserer retsfølgen, ifald en husbond mishandler sin træl eller trælkvinde, knytter bevidst til ved talionslovens to første led: "Hvis en mand slår sin træl eller sin trælkvinde i *øjet*, så at han ødelægger det, så skal han sende ham (hende) bort som frigiven til erstatning for hans (hendes) øje. Og hvis han slår sin træls eller sin trælkvindes *tand* ud, så skal han sende ham (hende) bort som frigiven til erstatning for hans (hendes) tand." <sup>153)</sup>

Hvor tæt denne dobbelte retssætning knyttes til talionsloven, fremgår ikke alene af de gentagne referencer til hhv. *ajin* og *sen*, men også af den tilsigtede brug af talionens kodeord *tahat*, som vi oversætter "i stedet for" eller "til erstatning for". Retsbestemmelserne i Ex 21,26f, der i øvrigt er traditionelt kasuistisk formuleret, er på den måde ligefrem blevet inkorporeret i talionsloven som dens afslutning.

Hvad er det så egentlig, denne dobbelte retssætning slår fast? - *For det første* at en slave skal betragtes og behandles som et retssubjekt. - Ganske vist har en husbond lov til i givet fald at revse sin træl; men revselsesretten indebærer ikke mishandlings- eller lemlæstelsesret. Og husbonden har ingen ret til at behandle trællen blot som en genstand, en ting, som man kan skalte og valte med

efter forgodtbefindende. Bemærk, hvad vi tidligere (jfr. II.1.2.) har understreget, at husbonden vel er trællens herre (*'adôn*), men aldrig hans ejer (*ba<sup>c</sup>al*). Slaven er personligt retssubjekt og har dermed krav på respekt som et sådant.<sup>154)</sup>

Som modsætning til Pb.s klare afstandtagen fra enhver tingsliggørelse af mennesket, påpeger *Paul*, at de ældre nærorientalske retssamlinger aldrig omtaler korporlige skader, som en slaveejer har tilføjet sin egen træl. Dette skyldes selvsagt ikke, at mesopotamiske slaveejere behandlede deres egne slaver synderlig skånsomt. Det hænger derimod sammen med, at i den kultur blev slaverne netop tingsliggjort og for det meste kun betragtet som en handelsvare - og hvordan en mand omgås med sine ting, det må jo blive hans egen sag. Når derfor de gammelorientalske rets corpora beskæftiger sig med voldsskader, begået mod slaver, så handler det om skader, man har tilføjet *andres* slaver. Følgelig bliver skadevolderen i sådanne tilfælde erstatningspligtig for krænkelse af anden mands ejendom - som det fx typisk fremgår af CH 199: "If he has destroyed the eye of a seignior's slave or broken the bone of a seignior's slave, he shall pay onehalf his value." Jfr. også HtL I, 8.12.14.16, der iflg. Paul ligeledes handler om skader, som man har tilføjet en *andens* slave, og dermed om den erstatning, som man bliver pligtig til at betale til slavens ejer. De samme aspekter fremhæves også af *Cardellini*<sup>155)</sup> - Under disse forudsætninger kunne en eventuel frigivelse af slaven i den forbindelse naturligvis slet ikke tages under overvejelse.<sup>156)</sup> - Det skal dog bemærkes, at det her fremstillede mesopotamiske syn på slaverne især vedrører de købte slaver. I CH 116 - 118, der handler om gældsslaver, gøres et mere humanitært syn gældende. Der drejer det sig nemlig, ligesom for de israelitiske gældsslavers vedkommende, om samfundsborgere, der kun temporært er slaver. Det er også værd at bemærke, at netop disse paragraffer i CH derfor også helst undgår ordet "slave" (*wardum*) og erstatter det med udtryk som "pant" eller "en, der har solgt sin tjeneste" (evt. sin søns, datters eller hustrus tjeneste) som pant for gæld. Kun i §118 betegnes "pantet" som en "slave". - De egentlige slavelove i CH findes især i de afsluttende paragraffer 278 - 282 (jfr. dog også § 199; 213; 214 m.fl.). - Dog, i forhold til de gammelorientalske bestemmelser vedr. slaver er den afgørende ændring, som Pb gør gældende, at "...der Sklave scheint nicht mehr ein 'Gegenstand' seines Herrn zu sein, denn er genießt das Recht wie eine freie Person, auch seinem Herrn gegenüber" (*Cardellini*, s.262, jfr. allerede *Baentsch* (1903), s.195). Dette gælder i Pb såvel gældsslaver som almindelige slaver. Bortset fra Ex 21,1-11 kan alle *Mishpatim*.s øvrige bestemmelser vedr. slaver meget vel tilhøre den sidstnævnte kategori, dog evt. også med undtagelse af 21,26f.

*For det andet* udmøntes dette nye syn på slavernes retsstatus til fulde med afgørelsen i Ex 21,26b. 27b, som jo reelt pålægger den voldelige husbond at gøre slaven til sin egen ligemand i retslig betydning. Fra nu af gælder den forhenværende slave – forudsat han er en israelit - som retmæssig borger i Israel, og - forudsat det er en mand - er der principielt næppe noget til hinder for, at han dermed også kan indtage sin plads i portrettens forsamling af frimænd. Umiddelbart fremgår det ikke af sammenhængen, om vedkommende var en købt slave, der aldrig før havde haft sådanne rettigheder, eller om det var en gældsslave. Sandsynligheden taler dog for den sidste mulighed, idet

der her opereres med ganske de samme termer som i det indledende afsnit om gældsslaver, Ex 21,2-11, nemlig hhv. *ʿæbæd* / *'amâ* og *håpsî*. Forudsat at v.26-27 ligeledes drejer sig om gældsslaver, kan vi tillige drage den slutning, at husbonden i og med frigivelsen har måttet renoncere på den restgæld, som slaven endnu skulle have betalt med sin arbejdskraft. - Den voldelige husbond går dermed glip af begge dele, både restgælden og arbejdskraften. Så der er for alvor tale om, at han retsligt skal give kompensation til sin forurettede modpart.

*Paul* betegner rammende dette eksempel fra den kasuistiske ret som "an unparalleled example of concern for the interest of a slave" og formulerer kvintessensen af retsafgørelsen med ordene: "The master himself must manumit the slave. The slave who formerly was not the equal of his master is now emancipated and achieves the status of a freedman." <sup>157)</sup> - Vel må vi lade det spørgsmål blive stående, som *Cardellini* i denne forbindelse stiller - dog uden selv at besvare det: Drejer det sig i Ex 21,26f om en virkelig ny anerkendelse af slavens person ud fra den bibelske etik - eller angår dette eksempel slet ikke en "ægte" slave, men snarere en israelit, der var havnet i slaveri? (a.a.s.263). - Men igen må vi med henblik på (gælds)slaveriets barske virkelighed spørge: Mon denne forskel i grunden var så afgørende?

Rettens sanktion over for magtmenneskets voldshandling mod det undertrykte menneske og denne afgørelses overraskende udligning mellem to så vidt forskellige parter bliver tillige slavelovens vigtige korrektiv til talionsloven. Således er denne gamle lov med dens "lige for lige-princip" blevet sublimeret gennem en fuldstændig nytolkning, en helt ny forståelse af de gamle begreber "øje for øje, tand for tand".

Hvis man regner v.23 med til talionsloven, fremstår denne nærmest i det kasuistiske mønster, hvor retstilfældet (*casus*) som sædvanlig er indledt med det betingende *w'îm* og efterfulgt af retsfølgen (*w'enatattâ* osv.). Retsfølgen er ganske vist her til forskel fra de fleste andre kasuistiske sætninger udformet som Jahve-tale. Men selv når vi, således som i nærværende fremstilling, regner med, at den egentlige talionslov først foreligger i v.24f, må vi vel forudsætte, at den i det kildemateriale, hvorfra den er hentet, har haft en tilsvarende konditionel indledning.

Vi er dermed kommet frem til den erkendelse, at talionsloven for så vidt ikke kan betragtes som et fremmedelement i den kasuistiske del af Pb. Så meget mere bemærkelsesværdigt er det da, at der med v.26f ikke er tale om nogen egentlig *teologisk* bearbejdelse af det umiddelbart foregående kasuistiske stof, nemlig talionsloven, i lighed med den bearbejdelse, vi så både i Ex 21,13b og 21,23b. Der foreligger derimod med v.26f desto tydeligere en *retslig* bearbejdelse inden for kasuistikens egne rammer. Ganske samme funktion får også v.23, som jo danner den direkte forudsætning for v.24-25. Talionsloven får således i Pb sin særlige betydning af de to kasuistiske retsbestemmelser, som den er spændt ud imellem, og som begge - hver på sin måde - sigter på beskyttelsen af nogle af dem, der hørte til de mindste i datidens samfund: kvinderne (v.22f) og slaverne (v.26f). - Dog skal vi ikke glemme, at netop dette retslige korrektiv - så enestående i sit indhold - ville være

utænkeligt uden den teologisk begrundede retsbeskyttelse af de svageste, som navnlig den anden halvdel af Pb udmærker sig ved (især Ex 22,19-26 og 23,6-12).

Vi kan også formulere det sådan, at der i Pb.s bearbejdelse af talionsloven sker en forskydning fra gengældelsen i form af dødsstraffen som lovens udgangspunkt (21,23) hen imod det, som her bliver talionslovens konklusion, nemlig gengældelsen i form af frisættelse til liv (21,26f). - Dermed er der for alvor tale om et bemærkelsesværdigt "retshistorisk fremskridt".

Måske er denne retslige bearbejdelse af talionsloven, der som sagt finder sted i Ex 21,26f, først foretaget i forbindelse med Pb.s endelige redaktion. Trods ovennævnte formelle lighed mellem disse to vers og den indledende slavelov, Ex 21,2-6, er der nemlig også en forskel, der kunne røbe, at talionslovens højst interessante udlægning i v.26f er af senere dato. I den førstnævnte sammenhæng er slavens frigivelse udtrykt ved *håpsî* forbundet med verbet *js c*, i den sidste ved *håpsî* og verbet *slh* - en kombination, der bortset fra dette sted først optræder i Dtl.s slavelove (Dt 15,12.13.18) og hos Jeremias (34,9.10.11.14.16).

Som tidligere bemærket (jfr. slutningen af II.3.3.), kan vi allerede i Pb.s bestemmelser om slavernes retsbeskyttelse finde kimen til de erklæringer om menneskerettigheder, som halvtredie årtusind senere førte til slaveriets gradvise afskaffelse i den vestlige verden. - Ex 21,26-27 giver os det stærkeste og smukkeste belæg for gyldigheden af denne påstand.

#### **Exkurs 4: Talionsloven som den opfattes i Gammel Testaments senere retsbøger samt i Talmud og i Ny Testamente**

Den fyldigste formulering af talionsloven har vi i Pb. Men som bekendt findes den også i de to større og senere retssamlinger, DtL og HL, nemlig hhv. Dt 19,21b og Lev 24,17-21. - I sidstnævnte sammenhæng (Leviticus) findes selve talionsloven dog kun i v.20a; resten er en parafrase over den.

Den i øvrigt omdiskuterede datering af DtL er bl.a. af R. Smend (1963 / 1986)<sup>158</sup>) og siden af Crüsemann (1997)<sup>159</sup>) blevet sat i nærmeste forbindelse med den lovbog, som iflg. 2.Kg 22f blev fundet i Jerusalems tempel "i kong Josias' attende regeringsår", dvs. i året 622 f.Kr. (jfr. 2.Kg 22,3). Smend mener, at den højtidelige, gensidige forpligtelseserklæring mellem Israel og Jahve, Dt 26,16-19, sigter direkte til den ætiologiske skildring i 2.Kg 23,1-3, hvor kong Josias i Jerusalems tempel "for Jahves åsyn" oplæser hele den fundne lovbog og forpligter "alt folket, fra den mindste til den største... til at holde den pagts ord i hævd, som står skrevet i denne bog."<sup>160</sup>) - Sammenholder vi dette datum med den centralisering af kulten (i Jerusalem), som allerede DtL.s indledende kapitel så kraftigt urgerer (jfr. Dt 12,5.14.18.27), og som først for alvor har kunnet gøre sig gældende efter Nordrigets fald hundrede år tidligere, så må vi vel antage, at DtL er blevet til hen imod slutningen af den mellemliggende periode, formentlig i sidste trediedel af syvende århundrede, men altså før 622.



Hvad man end vil mene om denne datering, som det her ikke er stedet til at diskutere nærmere, så må man i det mindste formode, at DtL er godt et par hundrede år yngre end Pb. – For nærværende er så spørgsmålet: Hvad er der i den mellemliggende periode - med dens store politiske og sociale omvæltninger - sket med opfattelsen af talionsloven?

Først kan vi notere et par rent formelle ændringer. Umiddelbart er det iøjnefaldende, at mens både Pb og Lev bruger præpositionen *tahat* mellem de respektive ens ordpar ("øje for øje": *cajin tahat cajin* osv.), så finder vi i Dt 19,21b en sekundær udtryksmåde, nemlig med præpositionen *be*, der her nærmest må forstås som "prisens *be*" (jfr. Gesenius: *be*, B 3b): *næpæs benæpæs* osv. - Desuden adskiller konteksten i DtL (Dt 21,16-21) sig formelt fra Pb.s knappe stil ved den parænetiske retsbelæring ("den deuteronomiske prædiken" <sup>161</sup>).

I Dt.s version står talionen som retsfølge i en sag, der drejer sig om falsk vidnesbyrd i retten, en forbrydelse, som iflg. DtL er behæftet med ubetinget dødsstraf, og som også i Pb bedømmes særlig strengt (jfr. Ex 23,1-3.7). Det forudsættes i den deuteronomiske text, at det drejer sig om et falsk vidnesbyrd, der vil medføre, at den anklagede, som det rettes imod, bliver dødsdømt og henrettet. Samme retsfølge vil derfor iflg. talionen ramme vidnet, når falskneriet bliver afsløret: "da skal I gøre mod ham, således som han havde i sinde at gøre mod sin broder. Du skal udrydde det onde af din midte" (Dt 19,19).

Talionen følger altså i en sådan sag ganske nøje retsprincippet fra Ex 21,23, hvor det var rettet mod den skyldige i en voldsdåd (*'asôn*). Her som dér er kravet "liv for liv". Derimod er der i DtL på ingen måde tale om en sublimering af selve talionsloven, som det var tilfældet i Pb (jfr. Ex 21, 26f). I DtL er talionsloven tværtimod blevet skærpet, som det umiskendeligt fremgår af den pgl. perikopes afsluttende ord: "Vis ingen barmhjertighed! Liv for liv, øje for øje, tand for tand, hånd for hånd, fod for fod." Dog er de sidste fire led tydeligt forstået som en understregning alene af det første: "Liv for liv." Der er således heller ikke her tale om en gengældelseslov for korporlige volds-skader i øvrigt.

En yderligere skærpelse af talionsloven finder imidlertid sted i HL, jfr. Lev 24,17-21. - I HL, der som en del af P-skriftet almindeligvis tidsfæstes som exilsk-efterexilsk, bliver talionen helt bogstaveligt forstået: "Når nogen tilføjer sin landsmand en *legemsskade* (*mûm*) - således som han har gjort, skal der gøres mod ham selv. Brud for brud, øje for øje, tand for tand. Den samme legemsskade, som han har tilføjet et (andet) menneske, skal tilføjes ham selv" (Lev 24,19f). - For så vidt det gælder drabssager, udlægges betydningen af princippet "liv for liv" med eftertryk forskelligt, alt eftersom drabsofferet er et dyr eller et menneske. I det første tilfælde rejser dette princip et krav om erstatning - i penge eller naturalier (jfr. Ex 21,36: "oxe for oxe") -, men i det sidste er sanktionen dødsstraf over drabsmanden: "Den, der slår et husdyrs liv (naturligvis underforstået: en anden mands husdyr) ihjel, skal *erstatte* det (*jesalmennâ*) med liv for liv (Lev 24,18.21a) - men den, der slår et hvilket som helst menneske (*kâl-næpæs 'adam*) ihjel, skal *lide døden* (*môt jûmat*)" (Lev 24,17.21b). I den lange epoke under og efter exilet, hvor det må antages, at P og dermed HL er ble-

vet til, har jøderne ikke været herre i eget hus, men været underlagt fremmed herredømme. Under disse vilkår har de naturligtvis kun i meget begrænset omfang haft deres egen jurisdiktion, så at den form for korporlig gengældelse, som foreskrives i Lev 24,17-21 (navnlig v.19f), næppe virkelig har været gældende og praktiseret lov inden for det jødiske samfund. I denne særlige historiske kontekst må talionsloven - såvel som som HL (og P) i det hele taget - fortrinsvis have haft et teologisk ærinde. Men også i den betydning hører talionsloven dog med i retshistorien.

Fra Pb.s befriende (i egentlig betydning!) udlægning af talionsloven, en udlægning, der frem for alt tilgodeser de undertryktes ret, kan vi således via DtL følge en gradvis opstramning af denne gamle orientalske lov frem til dens markante skærpelse i HL. - Det er virkelig svært her at konstatere noget "retshistorisk fremskridt" (jfr. Crüsemann). Snarere må vi i forhold til Pb notere, at der med talionslovens koncept i hhv. DtL og HL er foretaget to lange tilbageskridt - jo længere desto værre.

Måske er det just denne extreme skærpelse i HL, Jesus imødegår i den næstsidste af Bjergprædikenens antiteser: "I har hørt, at der er sagt (til de gamle): 'Øje for øje og tand for tand.' Men jeg siger jer, at I må ikke sætte jer til modværge mod den, der vil jer noget ondt. Men slår nogen dig på din højre kind, så vend også den anden til..." (Mt 5,38ff, DO 92). - Dog er det ikke givet, at der med udtrykket "de gamle", som forekommer i to af de foregående antiteser og dermed er underforstået i de øvrige, sigtes éntydigt til den Hebraiske Bibel. Udtrykket kan måske også referere til senere jødisk tradition. *W. Grundmann* hævder således, at indledningsformlen til den første antitese Mt 5,21, "*ekoúsate hóti erréthæ tois archaíois*", er en kombination af begge disse elementer, Skrift og Tradition: "In der Einleitungsformel hat das *ekoúsate* die Bedeutung: 'Ihr habt als Tradition empfangen', wie aus rabbinischen Formulierungen hervorgeht. Was als Tradition empfangen worden ist, ist das, was 'den Alten' gesagt wurde. Die Passivform *erréthæ* verbirgt den Namen Gottes, der zu den Alten, womit die am Sinai stehende Generation gemeint ist, spricht." - Men i samme forbindelse skriver Grundmann, at 'die Alten' dermed tillige får betydningen 'de skriftlærde'.<sup>162)</sup>

Over for denne dobbelttydning skal det dog bemærkes, at den *rabbinske tradition* havde sin egen særlige måde at læse og tolke Skriften på. Det gælder ikke mindst den forståelse af talionsloven, som vi finder i Mishna. De skriftlærde mestre, som taler dér, har næsten uden undtagelse omfortolket talionsloven til en ren økonomisk kompensationslov. Selv over for den skrappeste bibelske version af talionsloven, nemlig den, vi møder i HL, Lev 24,17-21, har de gennemført denne omtydning. Nogle typiske eksempler skal anføres, alle fra Mishnatraktat *Baba Kamma* 83b / 84a, her citeret fra en tysk udgave af Talmud, oversat og kommenteret af *Reinhold Mayer*.

Traktaten fastslår indledningsvis, at den som volder skade på sin næste, kan blive erstatningspligtig over for ham på fem forskellige måder: for værdiforringelse, for smerte, for kur, for tidstab og for beskæmmelse. Havde man fx ødelagt hans øje, hugget hånden af ham eller knust hans fod, så så man den skadede an, som om han var en slave, der var købt på markedet, og vurderede, hvor

meget han nu bagefter var værd. En tilsvarende vurdering foretoges også efter mindre skader, fx et brandsår, forvoldt med et stegespyd, eller et slagsår. Men pointen er altså, at talionsbegrebet i alle tilfælde omtolkes til økonomisk kompensation. I forhold til det bogstaveligt forståede gengældelsesprincip kan det dog være problematisk at betegne denne afgørende drejning som en formildelse - hvis den nemlig har sin baggrund i et menneskesyn, der egentlig blot betragter den krænkede part som en handelsvare. - Lad os se på nogle få eksempler:

Gemara - med henvisning til Lev 24,19ff: "Wie kann das sein? *Auge um Auge* sprach doch der Allbarmherzige. Sollte ich da nicht sagen: Wirklich das Auge? Das komme dir ja nicht in den Sinn... Wie derjenige, *der ein Tier erschlägt*, zu Ersatzleistungen verpflichtet ist, so ist auch derjenige, *der einen Menschen schlägt*, zu Ersatzleistungen verpflichtet. Wenn du aber etwas dagegen sagen wolltest, siehe, so sagt doch die Schrift: *Nehmt kein Lösegeld für das Leben eines Mörders, der schuldig ist zu sterben!* (Num 35,31). Für das Leben eines Mörders darfst du kein Lösegeld nehmen, wohl aber sollst du Lösegeld nehmen, sogar für die hauptsächlichlichen Gliedmassen, die nicht wiederherzustellen sind"

"Rabbi Dostai, Jehudas Sohn, sagt: *Auge um Auge* bezieht sich auf Geldentschädigung. Du sagst: Es bezieht sich auf Geldentschädigung? Aber vielleicht ist es nicht so, sondern es bezieht sich wirklich auf das Auge? Aber siehe, was willst du sagen, wenn das Auge des einen gross war und das Auge des andern klein ist? Wie soll ich in diesem Fall das *Auge um Auge* anwenden?... so sagt doch die Weisung: *Ein einziges Recht soll für euch gelten*, das gleiche Recht soll für euch alle gelten." (Lev 24,22). - Rabbi Dostai ser altså netop erstatningsloven som denne ene, for alle gældende ret.

Det samme synspunkt gør sig gældende hos de følgende rabbinere, når de - som fx Rabbi Shimon Ben Jochai - argumenterer for financieret skadeserstatning som den rette opfattelse af talionslovens unægtelig meget håndfaste version i Lev 24,19f. Rabbien hævder, at her kan den ligefremme forståelse af begrebet "øje for øje" jo umuligt anvendes, hvis det fx er en blind, der har gjort et andet menneske blindt, eller en lam, der har slået en anden til krøbling... osv. osv. - Uanset hvordan talionsloven er formuleret i de bibelske skrifter, kan rabbinerne altid få den til at handle om økonomisk kompensation. Vi har nævnt et par typiske eksempler på deres udlægning af talionsloven i HL. Et par tilsvarende fra deres fortolkning af parallelstederne i DtL og Pb skal også tages med:

"Im Lehrhause Rabbi Chijas wird gelehrt: Der Schriftvers besagt: *Hand für Hand*, das bezieht sich auf etwas, das von Hand zu Hand gegeben wird. Und was ist es? Geld. Nein, dann müsste dasselbe ja auch mit *Fuss für Fuss* gemeint sein. Ich möchte sagen: Im Lehrhause Rabbi Chijas wurde dies doch als ein überflüssiger Schriftvers ausgelegt, da ja schon geschrieben steht: *Ihr sollt ihm tun, wie er seinem Bruder zu tun gesonnen war*. Wenn dir aber in den Sinn kommen sollte, das sei wirklich gemeint, was soll mir dann noch: *Hand für Hand*? Vernimm daraus: Das bezieht sich auf Geldentschädigung! Aber was soll mir dann noch: *Fuss für Fuss*? Weil geschrieben steht: *Hand für Hand*, so schrieb er auch: *Fuss für Fuss*." (Jfr. Dt 19,19.21).

"Raw Swid sagte im Namen Rawas: Der Schriftvers besagt: *Wunde um Wunde*. Es ist also ausser für die Wertminderung auch für den Schmerz Ersatz zu leisten" (Ex 21,25).

"Raw Aschi sagte: Dies wird aus *um* abgeleitet, denn *um* kommt ja auch beim Ochs vor. Hier steht geschrieben: *Auge um Auge*, und dort steht geschrieben: *Er zahle, bezahle einen Ochs um den Ochs*. Wie beim letzteren Geldentschädigung gemeint ist, so ist auch beim ersteren Geldentschädigung gemeint." (Jfr. Ex 21,24.36). - I dette ene tilfælde forekommer omtolkningen knap så fortænkt som i de foregående. Rabbi Aschi begrundet jo udlægningen af Ex 21,24 ved en analogislutning fra v.36, hvor "talionsbestemmelsen", *sôr tahat hasôr*, vitterligt drejer sig om erstatning – ikke nødvendigvis i klingende mønt, men snarere som naturalydelse: "en ox for oxen".

Kun den gamle Rabbi Elieser stod standhaftigt fast på den ordrette udlægning af Skriften; men han blev grundigt banket på plads af alle de senere rabbinere, som omtydede hans ord i samdrægtig overensstemmelse med den vedtagne tradition - "Es wird gelehrt: Rabbi Elieser sagt: *Auge um Auge* - das ist wirklich gemeint. Ist das wirklich gemeint? Was kommt dir in den Sinn! Sollte sich Rabbi Elieser gegen alle diese Mischnalehrer stellen?" <sup>163</sup>)

Som vi har set, gentager denne konsekvente finansielle omtydning af talionsloven sig - i det mindste mht. dens version i Pb - hos en moderne forsker som Schwienhorst-S. (jfr. II.5.3.2.). Men vi konstaterede også i den forbindelse, at hans argumentation for synspunktet ikke holder. Hos rabbinerne er baggrunden for omtydningen derimod nok så forståelig. Den kan meget vel skyldes, at økonomiske indgreb stort set har været den eneste praktisk mulige sanktion i forbindelse med lovovertrædelser, selv i tilfælde af grov vold, inden for det jødiske samfund i en tid, hvor dets adgang til selvstændig jurisdiktion har været ret begrænset (jfr. ovenstående tilsvarende bemærkning herom i forbindelse med talionsloven i HL).

Ofte tages det for givet, at det er senjødedommens rabbinerlærdom, *Bjergprædikenen* sigter til, når det i antiteserne i sidste halvdel af Mt 5 hedder: "der er sagt til de gamle." Og vi kan udmærket forestille os, at Jesus med sin replik til talionsloven (Mt 5,38ff) tager afstand fra den menneskeforagt, der udtrykkes i indledningen til ovenstående Mishnatraktat: "... so sieht man den Geschädigten an, als ob er ein Sklave sei, der auf dem Markt verkauft wird, und man schätzt, wieviel wert er war und wieviel er jetzt wert ist." Men al traktatens tale om økonomisk kompensation forholder Jesus sig dog slet ikke til. Han får ikke som disse rabbinere lovens ord til at sige noget andet, end de faktisk siger. Tværtimod tager han ordene på deres pålydende - og fremsætter så antitesen, der jo ikke er vendt imod selve loven, men mod menneskers forkvaklede opfattelse af den, altså ikke imod *erréthæ* (det, som er sagt af Gud), men mod den måde, hvorpå "de gamle" (*hoi archaioi*) havde opfattet det sagte. Med antitesen holder Jesus netop sine tilhørere fast på *erréthæ*, altså på det, der egentlig er sagt i loven, det, som Gud vil med den. *Det* er, hvad Jesus understreger med sit gentagne: "Men jeg siger jer..." - Hans replik til talionsloven *kan* være vendt mod samtidens jødiske teologer, de skrifflærde rabbinere, men retter sig vel snarere mod "de gamle", der *tidligere* havde udlagt

den, fx med det bastante gengældelsesdogme i HL, Lev 24,19f. Skrift og tradition er jo ikke altid adskilte størrelser. Det er talionsloven et træffende eksempel på. Den er, som vi har set, blevet traderet inden for den Hebraiske Bibels rammer med højst forskellige betydninger - og her er den ældste tradition, som jo foreligger i Pb, unægtelig den, der ligger NT nærmest.

Når nemlig *Pb.s* forfatter udlægger den traditionelle talionslov, Ex 21,24-25, med de overraskende "nye" kasuistiske retssætninger i de følgende to vers, v.26-27, og dermed vil udtrykke, hvad loven *egentlig* har at sige, så er han ikke langt fra Jesu antitese til talionsloven i Mt 5,39ff. Tværtimod må vi konstatere et ganske nært slægtskab mellem på den ene side retssætningerne om befrielsen af den undertrykte slave som det, der iflg. Pb er talionslovens *egentlige* mening - og på den anden side Bjergprædikenens ord om det, som samme lov *egentlig* vil med os mennesker: at vi skal gengælde ondt med godt. - I begge tilfælde er der sket en sublimering af den gamle lov.

I Pb har vi at gøre med det, som er selve fundamentet i israelitisk retsopfattelse og gammeltestamentlig lov - og det fundament skulle der iflg. Jesu ord ikke røkkes "et *jôta*" ved - "førend alt er sket." (jfr. Mt 5,17ff)

#### **II.5.4. Ansvar for en dødsulykke - set i offerets favør (21,28-32).**

Om noget afsnit af Pb særlig tydeligt bevidner, at dens kasuistiske del er blevet til i et bondesamfund i en forholdsvis tidlig periode af Israels historie, så er det det afsnit, som vi her vil beskæftige os med. I denne kultur spiller oxen som brugsdyr en vigtig rolle. Dermed er det udelukket, at vi befinder os i et nomade- eller seminomadesamfund (som man traditionelt forestiller sig israelitternes tilværelse, før de blev bofaste i Palæstina). Der er derimod tale om en etableret landbrugskultur, men som sagt i en ret tidlig fase. Det er i øvrigt sandsynligt, at de 30 sekel i v.32 ikke er (sølv)mønter, men at seklen her ganske som i 22,16 er en vægtenhed. I det hele taget kan 21,28-32 nok gælde som et af argumenterne for, at den kasuistiske retsbog er blevet til i en ret tidlig periode af Israels historie - jfr. 22,16, hvor der ligeså er tale om afvejning af sekel (II.7.2.).

Retsspørgsmålene i forbindelse med stangende oxer fylder forholdsvis meget i Pb, nemlig Ex 21,28-32 samt v.35-36. De sidste to vers falder uden for den aktuelle sammenhæng om retsbestemmelser angående skader og dødsulykker med et menneske som offer (Ex 21,18-32) og vil derfor først blive behandlet i afsnittet efter dette. Men hele retsmaterialet om stangende oxer har nære forbilleder i gammelorientalske kilder, både i CH § 250-252 og helt tilbage i CE § 53-55. Med Ex 21,28-32.35-36 befinder vi os m.a.o. inden for en langt over tusindårig retstradition; men også her gælder det, at den i Pb er tillempet israelitisk retsopfattelse.

##### **II.5.4.1. Tabuiseringen af den stangende ox (21,28.29.32).**

Den israelitiske version er betydelig mere detaljeret end de to nævnte ældre kilder. Disse indeholder således ingen "retsfølge" for oxens vedkommende, hvorimod Pb fastslår, at i alle tilfæl-

de, hvor en oxer har stanget et *menneske* ihjel, skal den stenes. V.28 bestemmer tillige, at dens kød ikke må spises, en bestemmelse, som givetvis også gælder i alle de øvrige tilfælde, hvor oxen er blevet stenet.

Men hvad er baggrunden for disse to bestemmelser? - *Baentsch* og *Cassuto* -- og i nyere tid *Cardellini* – forstår nærmest steningen som en slags straf eller blodhævn - med henvisning til grundreglen, Gen 9,5. Og ud fra samme forudsætning tolker Baentsch spiseforbuddet: "Das Essen des Tieres verbot sich, weil Blutschuld auf ihm ruhte, die sich auch auf den davon Geniessenden übertragen haben würde." <sup>164)</sup> - *Jepsen* formoder, at både stening og spiseforbud var begrundet i, at man anså det rasende dyr for at være dæmonbesat, og at dæmonerne blev besværget ("festgebannt") i og med at dyret blev stenet ihjel. Ud fra den forståelse var spiseforbuddet jo også en selvfølge. <sup>165)</sup>

Begge disse klassiske tolkninger forekommer troværdige. Det samme kan derimod ikke siges om *Paul's* fra 1970. Ligeledes med udgangspunkt i Gen 9,5-6, men med særligt henblik på den dér fremhævede gudbilledlighed, hævder han, at Pb objektivt bedømmer den stangende oxer som kriminel og drager den til ansvar(!) som sådan: "A beast that kills a human being destroys the image of God and thus is held accountable for being objectively guilty of a criminal action, even when the owner is not legally accountable or responsible." <sup>166)</sup> - Her er vi virkelig ude i fortolkningens overdrev.

Så vidt jeg kan se, lader fænomenet stening i et tilfælde som det i Ex 21,28ff nævnte sig bedst forklare religionshistorisk, som de ældre forskere gjorde, og som også *Schwienhorst-S.* har gjort det så sent som i 1990. Med henvisning til en specialundersøgelse af den amerikanske forsker J.J.Finkelstein, ser han - ligeledes på baggrund af Gen 9,5ff - steningen som reaktion på en hændelse, der som "eine Rebellion gegen die göttliche Ordnung" har truet det menneskelige samfund som sådan. <sup>167)</sup>

Om man så ligefrem skal anlægge en skabelsesteologisk vinkel på fænomenet, som alle de nævnte forskere - undtagen *Jepsen* - gør det, det kan man vel sætte spørgsmålstejn ved. *Jepsen's* enkle religionshistoriske forståelse er jo også den mest nærliggende forklaring på de typiske eksempler, hvor mennesker blev henrettet ved stening. Næmlig i tilfælde, hvor deres forbrydelse var af en sådan art, at fællesskabets reaktion måtte antage karakter af en kamp mod og afværgelse af dæmoniske kræfter - og stening var jo netop en afstraffelse, som fuldbyrdes af det samlede fællesskab (jfr. Lev 20,2; 24,14.16; Dt 13,10f; 21,21; Jos 7,24). At der i sådanne tilfælde også kunne være tale om fuldbyrdelse af en dødsdom, afsagt ved proces i portretten, viser fx fortællingen i 1.Kg 21 (v.10.13) og retssagen i Dt 21,18-21.

De kræfter, der huserede i en oxer, som gik til angreb på mennesker og dræbte dem, måtte under hin tids forudsætninger være af dæmonisk art. Sådanne farlige kræfter skaffede man sig ikke fra livet bare ved at slagte dyret. Steningen er en forbandelsesritus, hvormed man udryddede det onde af folkets midte. Denne forestilling, som vi ofte møder i Deuteronomium (fx Dt 21,21, jfr.

også Lev 20.2f) er sikkert urgammel. – Følgelig var det også strengt forbudt at spise dyret bagefter. Det var blevet tabuiseret.

#### II.5.4.2. Menneskelivet - det uerstattelige (21,28-31).

Den, der drages til ansvar i Ex 21,28ff, er naturligvis ikke - som S.M. Paul hævder - dyret, men derimod dets ejermand. Er det en førstegangshændelse, og oxen ikke tidligere har stanget, så går han fri af straf. - *naqî* (v.28) er den retslige frikendelsesformel eller betegnelsen for den person, der i en bestemt situation er fritaget for ansvar.

Det omvendte er tilfældet, hvis oxen, der har dræbt et menneske, tidligere har vist lignende farlig adfærd, og dens ejer var blevet advaret - hvorved vi med henvisning til sumeriske og akkadianske paralleller må formode, at der har været tale om en offentlig advarsel fra retsforsamlingens side - jfr. CE § 54: "If an ox is known to gore habitually and the authorities have brought the fact to the knowledge of its owner, but he has not have his ox dehorned, it gores a man and causes (his) death, then the owner of the ox shall pay two thirds of a mina of silver." CH § 251 med den helt tilsvarende formulering nævner forudgående advarsel fra "his city council." <sup>168)</sup> I sådanne tilfælde bliver dyrets ejer iflg. de gammelorientalske retsbøger imidlertid kun præsenteret for et erstatningskrav. Og dette var vel at mærke – som netop anført - på forhånd fastsat i selve retsbestemmelsen. Det var således ens for alle, men var jo ikke derfor, hvad vi forstår ved "retfærdigt", eftersom betalingsevnen selvfølgelig har været meget forskellig, alt efter folks plads i samfundet (jfr. II.5.3.3.).

Efter den retsopfattelse, som gælder i Pb, er det derimod udelukket, at drab på en fri mand (eller do. kvinde / barn) kan afgøres ved erstatningskrav, og - med een eneste undtagelse (Ex 21,32) - er dette lige så udelukket, når drabsofferet er en slave, som det fx fremgår af Ex 21,20. Et menneskes liv kan ikke betales. Det er uerstatteligt, barnets (v.31) såvel som den voxnes liv, kvindens (v.29) såvel som mandens, slavens (v.20) såvel som frimandens. - Men så er der vel i denne retskultur ikke anden sanktionsmulighed tilbage end dødsstraffen eller blodhævnen? - Jo, retssætningen v.30 åbner faktisk mulighed for et økonomisk forlig af en helt anden art end erstatningen.

Som udgangspunkt gælder her, at dødsstraffen (evt. blodhævnen) er sanktionen ved drab eller (som i nærværende sammenhæng) ved direkte ansvar for et menneskes død. *Liedke* har påvist, at *jûmat* i slutningen af v.29 er ensbetydende med den sædvanlige formel for dødsstraffen, *môt jûmat*. <sup>169)</sup> Vi kan tænke os de to retssætninger v.29-30 anvendt i portretten som kendelse om dødsstraf ved blodhævn over den skyldige, subsidiært om indgåelse af forlig mellem ham og offerets familie. - En anden mulighed er, at *jûmat* i dette tilfælde skal opfattes som en retsbestemmelse, der billiger blodhævnen uden forudgående retsproces, hvorved den subsidiære retsbestemmelse (v.30) naturligvis på samme måde gøres gældende. Det er umuligt ud fra selve teksten at se, om den sigter på en processuel eller en udenretslig ordning.

I hvert fald bliver bonden, der trods forudgående behørig advarsel ikke har taget vare på sin stangevorne ox, stillet til ansvar på lige fod med en drabsmand på grund af den dødsulykke, som

hans oxer har forvoldt. Han overlades dermed til den dræbtes nærmeste slægtninge, hvem det påhviler at fuldbyrde blodhævnen. - Imidlertid har offerets familie nu også den anden mulighed, som retssætningen v.30 har åbnet, nemlig at indgå forlig med den skyldige om, at han i stedet for kan betale familien en løsesum for sit liv.

Gloserne *kopær* og *pidjôn napsô* betegner den ene og samme sum. Men der er en ret vigtig nuance mellem dem: *kopær* betegner bøden som middel til forsoning mellem parterne (*kpr piel* = sone, forsone). Med *pidjôn* (af roden *pdh* = løskøbe) bestemmes den som løsesummen, som den til dødsstraf hjemfaldne må betale for at beholde sit liv. - Sl 49,8f har ligeledes begge udtryk side om side og i samme betydning som her, omend i en helt anden kontekst.<sup>170)</sup>

Det er vigtigt at forstå, at der her på ingen måde er tale om udbetaling af en erstatning, da en sådan kompensation aldrig kunne komme på tale som retsfølge ved drab (- som sagt med Ex 21,32 som eneste undtagelse, jfr. flg. afsnit, II.5.4.3.). - Modsat retsfølgen i de ovennævnte gammelorientalske paralleller, hvor et fast erstatningsbeløb, hvis størrelse alene afhang af offerets rang og stand, var den eneste sanktion, der kom på tale. Her kunne menneskelivet altså netop gøres op i penge.

I Israel derimod må drabsmanden (eller den ansvarlige for drabet) som udgangspunkt bøde med sit eget liv, netop fordi han har taget et menneskes liv, det ukrænkelige og derfor uerstattelige. Det gælder, hvad enten offeret er mand, kvinde eller <sup>171)</sup> barn. Her gælder kvinders og børns menneskeværd og ret på samme indiskutable niveau som for de mænd, der har sæde i retsforsamlingen. For alle råder den samme *mispát* (v.31), der principielt fastsætter blodhævn over den skyldige, men altså samtidig (v.30) giver offerets nærmeste slægtninge en alternativ mulighed: at de efter eget frit valg kan beslutte at afstå fra blodhævnen mod, at den ansvarlige betaler dem sonepenge for sin brøde / løsesum for sit liv. Og ikke alene selve denne beslutning, men også skønnet over sonebødens / løsesummens størrelse er i princippet overladt til offerparten: Den skyldige skal betale "i henhold til alt, hvad der pålægges ham", som det hedder i v.30b (jfr. v.22).

Retssætningerne v. 28-31 tager således hensyn til begge parter. Men det mulige forlig indgås vel at mærke på den skadelidte parts, offerets, betingelser. - Også her ser vi det, som er Pb.s klare hovedsigte: at værne om de svagestes ret.

Tillige kan vi konstatere et typisk eksempel på et andet væsentligt formål for Pb.s forfattere, nemlig at undgå den hårde linje (især hævn og dødsstraffen) ved i stedet i videst muligt omfang at søge retskonflikter løst ved skønsomhed og forlig parterne imellem. Vi så det i Ex 21,18f (II.5.1.) og tydeligst i 21,22f (II.5.2.1.). Og vi skal se det igen i den følgende perikope, Ex 21,33 - 22,14, som er det største hovedafsnit i den kasuistiske retsbog, og som helt igennem er behersket af denne målsætning.

Ligesom vi under gennemgangen af talionsloven bemærkede, at der i forhold til Pb sker en uuhørt stramning af denne lov i HL (jfr. exkurs 4), så kan vi nu erkende den samme udvikling i forholdet mellem på den ene side Pb.s alternative retssætninger, Ex 21,29f, og på den anden side den kategoriske lovbestemmelse i den formentlig efterexilske P-text, Num 35,19.21. Her fastholdes



blodhævnerens ubetingede pligt til at slå drabsmanden ihjel ved førstkomende lejlighed ("når han træffer ham") - med mindre drabet er sket af vanvare, hvorved drabsmanden får ret til at søge asyl (v.22ff). Den sidstnævnte undtagelse er altså ikke en alternativ mulighed for den erkendt skyldige drabsmand. For ham gives der iflg. Num 35 intet alternativ. En sådan påvist skyldig har vi derimod faktisk at gøre med i Pb.s text, Ex 21,29f. Han er uden forbehold kendt ansvarlig for det drab, der er sket. Og det er denne ansvarlige, der ikke desto mindre får en forligsmulighed - hvis altså offerets slægtninge vil indvilge deri. Men denne forligsmulighed, som Pb med Ex 21,30 har fastsat, bliver i Num 35,31 udtrykkeligt afvist: "I må ikke modtage sonepenge for drabsmandens liv (*kopær lēnæpæs roseah*)... men han skal ubetinget lide døden (*kî-môt jûmat*)."

Dermed kan vi dog ikke hævde, at der i P sker en konsekvent stramning af ældre israelitisk retsopfattelse. Vi skal senere se, hvordan fx Pb.s bestemmelser om beskyttelse af de fremmede (Ex 22,20; 23,9) snarere bekræftes og uddybes væsentligt i HL, jfr. Lev 19,33f (ekkurs 6).

#### II.5.4.3. ...men er en slaves liv også uerstatteligt? (21,32)

Den samme retsnorm (*mispāt hazzāh*, Ex 21,31) - udtrykt gennem de alternerende retssætninger, Ex 21, 29-31 - som gøres gældende ved bevisligt ansvar for, at en fri mand eller kvinde, en søn eller datter (af en fri) bliver dræbt, skulle - jævnført med v. 20f og 26f - følgelig også gælde, hvor offeret er en slave eller slavinde.

Dette princip synes imidlertid ikke at gælde situationen i v.32, det eneste sted i Pb, hvor skylden for drab på et menneske udlignes med et erstatningskrav. Dette lader sig ikke forklare ved henvisning til, at der her snarere er tale om en dødsulykke, som et menneske drages til ansvar for. Konteksten, v.29f, viser jo netop, at den ansvarlige faktisk stilles som en drabsmand. Og han kan ikke undskyldes som den drabsmand, der iflg. v.13 fik asyl, fordi drabet blev anset for et hændeligt uheld. V.32 forudsætter tværtimod de samme omstændigheder, som angives i v.29, dvs. grov uagtsomhed, idet oxens ejer jo i forvejen var blevet advaret. Ikke desto mindre bliver den samme alvorlige forseelse, der i v. 29-31 medfører skyldighed i drab, og derfor som udgangspunkt skal straffes med døden, nu i v.32, hvor offeret er en anden mands træl eller en trælkvinde, afgjort som en erstatningssag. Og tilmed skal erstatningen ikke udbetales til offerets familie, men til slavens / slavindens herre (*adôn*).

V.32 er i ø. også det eneste sted i Pb, hvor der nævnes et fast erstatningsbeløb, 30 sekel. I alle andre tilfælde, hvor der er tale om erstatning eller andre former for økonomisk bod (fx v.22.30), fastslår retsbogen blot selve bestemmelsen: *at* sagen skal afgøres ved erstatning eller bod - hvorefter beløbets størrelse afgøres ved forlig parterne imellem..

Afgørelsen i v.32 er således i enhver henseende enestående. – Under II.3.3. har vi været inde på dette retstilfælde og i den forbindelse gjort gældende, at erstatningssummen, 30 sekel, ikke skal ses som udtryk for, at slaven er betragtet som en handelsvare, men snarere må forstås som en godt-

gørelse til slavens herre for tabt arbejdskraft. For så vidt er godtgørelsen som nævnt på det nærmeste sidestillet med en moderne forsikringsudbetaling ved et menneskes død.

Jeg ser derfor ingen grund til som *Schwienhorst-S.* at hævde, at der i v.32 er tale om "echte Sklaven mesopotamischer Tradition" - i modsætning til Ex 21,20f og 26f, hvor der (ligesom naturligvis i 21,2-11) er tale om gældsslaver.

På akkadisk skelnes der mellem hhv. gældsslaven, der kaldes *nipûtum* og den købte slave, *wardum*, eller slavinde, *amtum*. - Sprogligt findes denne skelnen ikke på hebraisk. Her kaldes såvel den købte slave som gældsslaven *ʿæbæd*, for kvindens vedkommende *amâ* eller *siphâ*. Hvilken slavekategori, de tilhører, kan evt. fremgå af den givne sammenhæng, men gør det langt fra altid.

Jeg kan derfor heller ikke som *Schwienhorst-S.* fastslå mht. v.32, at "hier und nur hier im Bundesbuch wird der Sklave als Sachwert betrachtet." <sup>172)</sup> Jeg mener ikke, at denne betragtning forekommer noget sted i Pb, heller ikke i dette tilfælde. Jeg er også uenig med *Schwienhorst-S.*, når han i samme forbindelse uden betænkning konstaterer, at der v.20f og 26f er tale om gældsslaver. I alle tre tilfælde - v.20f, 26f og 32 - må vi lade begge muligheder stå åbne. Der kan enten være tale om gældsslaver eller købte slaver. (En tredje mulighed, nemlig slaver, der er taget som krigsfanger, jfr. fx Dt 20,14; Dom 5,32; 2.Kg 5,2, kan vi vel i denne sammenhæng se bort fra). Selve grundsynet på slaven som menneske er næppe fraveget noget sted i Pb. - Men slaverne har unægtelig en anden status i samfundet end de frie israeliter - og den forskel bliver særlig tydelig i v.32 i forhold til de umiddelbart foregående vers, 28-31, der i højere grad tilgodeser retskravet under offerets (dvs. den efterlevende families) synsvinkel.

Isoleret set ligner v.32 til forveksling de gammelorientalske retsbestemmelser for tilfælde, hvor en slave er blevet stannet ihjel af en ox. Ja, dette ene vers synes vel nærmest at være sluppet ganske ubehandlet gennem overleveringen. Jfr. CE § 55: "If it gores a slave and causes his death, he (oxens ejer) shall pay 15 shekels of silver" - og den næsten enslydende § 252 i CH.<sup>173)</sup> Tilsyneladende varierer kun erstatningssummens størrelse - og den forskel er af mindre betydning sammenholdt med en tidsafstand på måske 1200 år mellem CE og Pb. Ikke desto mindre får erstatningen her i Pb, som vi har set, en anden betydning - som sagt nærmest svarende til udbetalingen fra en forsikring.

De nævnte sumerisk - akkadiske paralleller står imidlertid i umiddelbar sammenhæng med ganske tilsvarende erstatningsbestemmelser vedr. frie borgere, der er blevet stannet ihjel (jfr. CE § 54; CH § 251). I lyset af disse gennemgående bestemmelser må man så drage sin konklusion om menneskesynet i de pågældende retssamlinger. - Omvendt bør den unikt formulerede sætning, Ex 21,32, ses i sammenhæng med de holdninger, der gør sig gældende i alle de andre relevante bestemmelser i Pb. I alle tilfælde er slaverne respekteret som mennesker og dermed som retssubjekter - og aldrig betragtet eller behandlet som handelsvarer, brugsgenstande og lignende.

## **II.6. Retten i hverdagen - fredsmæglingens institut.**

### **Erstatningsret ved skade på andres ejendom (Ex 21,33 - 22,14)**

*"R(abbi) Ishmael said: 'He who would be wise, let him occupy himself in cases concerning property, for there is no branch of the Torah greater than they, and they are like a welling fountain.'"*

Berakoth 63b. <sup>174)</sup>

I oversigten s.49 over Pb.s komposition har vi betegnet perikopen, Ex 21,33 - 22,14, som et "strafferetsligt" afsnit inden for en større sammenhæng (21,12 - 22,19). Det har vi gjort, fordi det nævnte afsnit består af lutter kasuistiske retssætninger, konstrueret "efter bogen" med hovedtilfælde, undertilfælde, forsætning, retsfølge osv. (jfr. I.2.1.2.). - Inden for den nævnte perikope er det imidlertid kun det lille afsnit om tyven, 21,37 - 22,3, og det noget større om depositumretten, 22,6-12, der i egentlig betydning kan gælde som strafferetsligt. Dermed er ganske vist også sagt, at præcis halvdelen af hele perikopen må henregnes under denne retskategori. Men den øvrige halvdel (21,33-36; 22,4-5.13-16) må snarere henregnes under civilretten. Derfor står som motto over dette afsnit Rabbi Ishmaels smukke udsagn fra Talmud om studiet af netop denne disciplin, civilretten. "Cases concerning property" gengiver det hebraiske *dînê ma'amonôt* (ordret: "pengesager"), dvs. sager vedr. erstatningsret - eller civilret. Sådan er Rabbi Ishmaels ord oversat i Reinhold Mayers udgave af Talmud: "Wer weise werden will, der befasse sich mit dem Zivilrecht." <sup>175)</sup> Dette udtryk er - når vi som sagt undtager de nævnte strafferetslige passager - en udmærket betegnelse for alle de retstilfælde, der i øvrigt præger perikopen, 21,33 - 22,14. Og her kan vi naturligvis også medregne det umiddelbart efterfølgende lille familieretslige afsnit, 22,15-16, som senere vil blive undersøgt særskilt (jfr. II.7. incl. underafsnit).

I alle enkelte tilfælde hele afsnittet igennem er erstatningskravene udtrykt med en piel-form af roden *slm*, nemlig piel impf. *j<sup>e</sup>salle*m (ofte forstærket med inf.abs.), hvorfor alle disse retssætninger gerne betegnes som "*j<sup>e</sup>salle*m-lovene".

Sagligt adskiller afsnittet sig klart fra det foregående (21,18-32) om retsbestemmelser vedr. korporlig skade på andre mennesker. Også disse bestemmelser handler for så vidt om skader, der på en eller anden måde skal "erstattes" - fx ved godtgørelse for sengeleje samt betaling af lægehjælp (v.19), økonomisk bod (v.22), talionslovens "lige for lige" (v.23.24-25) - som dog i Pb.s miljø fik en helt anden tolkning (jfr. II.5.3.4.) - eller løsesum for liv (v.30). Men egentlig erstatning er der dog slet ikke tale om i alle disse bestemmelser; og gennemgående er det betegnende for dem, at legemsbeskadigelserne defineres i modsætning til drab eller dødsulykke, og at retsfølgen parallelt hermed defineres som bod, løsepenge el. lign. i modsætning til dødsstraf.

Denne polarisering i definitionen kommer (bortset fra 22,1-2) slet ikke ind i billedet i hele det hovedafsnit, (21,33 - 22,14), som vi nu skal beskæftige os med, og som altså er det største samlede retskompleks i den kasuistiske retsbog. Her angår retsbestemmelserne skader på anden mands ejendom (hans husdyr, mark, redskaber eller formue). I alle sådanne civilretslige sager vil retsfølgen

i hvert enkelt tilfælde alene blive et spørgsmål om erstatning. Som retssanktion havde man jo i det hele taget kun alternativet: dødsstraf eller erstatning. Den førstnævnte sanktion var som før nævnt relativt sjælden og fandt i virkeligheden måske kun sted i forbindelse med drabssager - og endda langt fra i dem alle. Følgelig blev erstatningsstraffen ikke kun anvendt i rent civilretslige tilfælde, men også i mange af de strafferetlige.

Alene det betydelige omfang af den civilretslige perikope viser, at emnet erstatning var af den største interesse for Pb.s fædre. Og denne interesse har også på en langt senere tid været lige så levende, hvilket vi kan se i citatet fra Talmud af den lærde Rabbi Ishmael. Det er jo netop disse sager under civilretten, altså de såkaldte *dînê ma'amonôt*, han finder så væsentlige, at han betegner dem som en sprudlende kilde til visdom. - I de umiddelbart forudgående linjer af Berakoth 63b skelnes der præcist mellem *dînê ma'amonôt* ("civil cases") og *dînê nepasôt* ("capital cases", dvs. tilfælde, der var behæftet med dødsstraf). Dette var som sagt retsfølgens alternativ i det tidlige Israel. I talmudisk tid derimod - og for øvrigt allerede længe forinden - havde det jødiske samfund inden for sin egen jurisdiktion slet ikke mulighed for at praktisere dødsstraffen. Så i praxis var der altså ikke mere noget alternativ, men egentlig kun erstatningsretten tilbage (jfr. exkurs 4).

Derfor er det ikke svært at forstå, at netop "civil cases" var genstand for en så levende interesse i denne sene tid. Men hvorfor var den åbenbart lige så levende i Pb.s omgivelser allerede ved slutningen af tidlig jernalder? - Rimeligvis fordi det just var de civile sager, portretten havde at gøre med. I et lille samfund som det nordisraelitiske er drab og grov vold kun forekommet sjældent i fredstid - og hvem skulle vel formaste sig til at forbande Gud og kongen? (Jfr. Ex 22,27) - Derimod har alle mulige sager henhørende under civil- eller erstatningsretten været desto mere almindelige. Her drejede det sig jo om at få hverdagen mellem mennesker til at fungere så retfærdigt og samtidig så smidigt som muligt. Intet var vigtigere end dette. Det var rettens kunst - og den krævede indsigt og visdom.

"Die Gemeinschaft hat kein höheres Gut und kein lebendigeres Anliegen als das Recht. In seiner Pflege und Übung bleibt sie lebendig, erfährt sie sich als wirklich," siger *Ludwig Köhler*.<sup>176)</sup> Og det er netop i den israelitiske portrets afgørelser af hverdagens tvistemål, hans forståelse af den "hebräische Rechtsgemeinde" kommer til sin fulde ret, når han betegner den som "das Institut der Friedlichlegung", altså mæglingsinstitutionen. Den griber ind, når den skal - og griber ikke mere ind, end nødvendigt. Den har ikke nogen juridisk ambition for sin egen skyld. Aldeles fjernt fra det gølge romerske princip "fiat justitia, pereat mundus" har den israelitiske retsforsamling kun dette ene for øje: med ret og billighed at jævne konflikterne og således sikre fællesskabets vel. Dette var retsforsamlingens fornemste opgave. "Richten heisst für sie Schlichten."<sup>177)</sup>

Modsat Crüsemanns påstand - som dog især er møttet på perikopen, 21,18-32 - at Pb.s erstatningsbestemmelser har skærpet uligheden i samfundet (alt efter om man havde råd til at betale sig fra sine overtrædelser eller ej), mener jeg, at netop i Pb får disse bestemmelser den omvendte virkning. De bygger snarere bro over mulige kløfter i et socialt set forholdsvis homogent fælles-

skab. Til forskel fra de sumeriske, akkadiske og hettitiske retssamlinger, hvor retsfølgen i erstatningsbestemmelserne altid opererer med på forhånd fastlagte taxter, har Pb valgt en anden løsning, nemlig at mægle mellem de stridende, at jævne konflikterne for i mindelighed at finde frem til løsninger, herunder sikkert også flexible erstatningsordninger, der kunne stille de uenige parter tilfreds.

Der må jo have været et formål med, at Pb.s fædre valgte denne anden vej, så forskellig fra den gammelorientalske retslitteratur, som de dog – i kraft af kileskrifttavlernes spredning over det meste af Nærorienten - har haft som forlæg. Når man i det tidlige Israel som regel undgik faste erstatningstaxter, har det sandsynligvis været med det meget menneskelige formål, at mændene i portretten i de enkelte tilfælde efter fælles skøn har aftalt en bod, som den dømte part havde rimelig mulighed for at betale. I nogle tilfælde har retten (eller retsbogen) under samme forudsætning overdraget det til den forurettede part at fastsætte beløbet, som det dermed blev "pålagt" modparten at udrede (jfr. 21,22.30).

At hovedsigtet virkelig har været som her skitseret, fremgår især af selve terminus technicus for denne retspraxis, nemlig roden *slm* (piel impf.: *jesallem*). Dette udtryk indeholder langt mere end, hvad vi forstår ved "erstatning". Det siger, hvad det hele egentlig går ud på, nemlig at sikre jævnbyrdigheden, harmonien, freden og helheden i fællesskabet - kort sagt alt det, der ligger i ordet af samme rod: *salôm*. – Daube understreger, at verbet *slm*, hvor som helst det forekommer i Bibelen, altid står for bogstavelig erstatning, nærmere betegnet erstatning "in kind" (dvs "i naturalier" eller "med samme mønt"): "restitution in kind, restoration of the actual thing by which the whole in question has been diminished." I *Mishpatim* optræder *slm* fjorten gange, "always referring to a person who has to make good a loss for which he is responsible" (a.a.s.135). - Det eneste sted, hvor *slm* ikke betegner erstatning "in kind", men derimod i form af penge eller sølv som erstatning for det mistede (Ex 21,34), påviser Daube som en senere interpolation, jfr. flg. afsnit, II.6.1.

*Crüsemann* har sikkert ret i, at de store politiske omvæltninger i 8. årh. f.Kr. har øget uligheden og dermed uretten i det israelitiske samfund. Den udvikling afspejler sig jo tydeligt i social- og retskritikken hos dette århundredes profeter. Men der er grund til at protestere, når han så drager den konklusion vedrørende "die Mischpatim", hvormed han betegner hele den kasuistiske retsbog, at "die Mischpatim und die von Jesaja in Jes 10,1-4 angegriffenen Rechtssetzungen sind vermutlich identisch".<sup>178)</sup> Han cementerer sin påstand med det uhyrlige argument, at "Mischpatim" er den eneste os bekendte retsbog, som kan have med de i Jes 10 angrebne love at gøre. - Veråbet over "jer, der giver onde love og udsteder uretfærdige forordninger for at afvise de svages sag og berøve mit folks hjælpeløse deres ret, for at udbytte enker og udplyndre faderløse" - det skulle altså være møntet på den kasuistiske retsbog i Pb!<sup>179)</sup> Det er et postulat, grebet ud af luften. Jes 10,1-4 handler langt snarere om den form for magtmisbrug, der kommer til udtryk i interimistiske love med helt vilkårlig retshåndhævelse for øje, jfr. *Aa. Bentzen*: "Der sigtes til uretfærdige love og forordninger,

stævninger o.l., hvorved magthaverne skaffede sig uretfærdig fordel på de værgeløses bekostning..., altså ikke til lovgivervirksomhed af sædvanlig israelitisk art, som altid fremtræder som guddommelig." 180)

Selv om denne del af Pb virkelig var blevet til så sent som i det 8. årh. f.Kr., ville Crüsemanns påstand umuligt kunne passe. Meget tyder dog som nævnt på, at *mispatîm* snarere er blevet affattet tidligt i 9. årh. (jfr. I.3.1.). - Således kunne det være netop denne samling af velprøvede retsnormer til sikring af retfærd, sammenhæng og fred (*salôm*), som profeten Amos i det 8. årh. tænkte på med disse ord, der har meget fælles med Rabbi Ishmaels:

*"Ret skal strømme som vand, retfærdighed som en stedse rindende bæk" (Am 5,24)*

### II.6.1. Uagtsom skade på en andens husdyr (21,33-36).

Uagtsomhed er ikke én, men to ting, og ansvaret for skade forvoldt ved skødesløs adfærd skal bedømmes derefter.

I dansk ret afgør man i erstatningssager spørgsmålet om skyld efter den såkaldte culpa-regel, der pålægger erstatningspligt i tilfælde af skade, forvoldt enten forsætligt eller uagtsomt. I sidste tilfælde skelnes der mellem "culpa lata" (grov uagtsomhed) og "culpa levis" (simpel uagtsomhed).<sup>181)</sup> Ganske den samme sondring kan vi iagttage i Pb.s kasuistiske retssætninger (jfr. 21,12-13. 22-23. 28-29. 33-34. 35-36) - ikke mindst i sagerne om en stangende ox.

Sammenhængen om den stangende ox, som begynder med v.28, afbrydes af v.33f (den utildækkede brønd), men genoptages med v.35-36. - *E. Otto*, der i lighed med de fleste andre forskere mener, at den kasuistiske retsbog består af flere forskellige mindre, oprindeligt selvstændige samlinger, forudsætter, at 21,33-36 oprindeligt har hørt til en selvstændig *jesallem*-gruppe. Først ved den endelige redaktion er disse vers blevet placeret sammen med det foregående afsnit (v.28-32) p.gr.a. den tematiske forbindelse mellem dette og v.35f. Han gør opmærksom på, at der her er sket en lignende traditionshistorisk udvikling, som vi kan konstatere i forholdet mellem CE § 53 og 54. CE § 53 handler ligesom Ex 21,35 om en ox, der stanger en anden ox ihjel - og giver lige så lidt som sidstnævnte tilfælde anledning til noget erstatningskrav. § 54, der handler om en ox, som er kendt for tidligere at have stanget, knytter sig derimod til den følgende § 55, idet begge paragraffer (jfr. Ex 21,28-32) drejer sig om, at oxen dræber et menneske. Men p.gr.a. tematisk forbindelse er § 54 ikke desto mindre kommet til at stå i forlængelse af § 53. *Otto* antyder, at der således kan være en - omend kun indirekte - retshistorisk sammenhæng mellem CE § 53-54, CH § 250-252 og Ex 21,28-32.35f.<sup>182)</sup>

Inden vi fortsætter med denne sammenhæng, skal vi imidlertid se på den lille mellemparagraf om den utildækkede brønd (Ex 21,33-34). Den markerer klart, at vi nu går over til et andet retskompleks, der handler om skader på andres ejendom. Når den har fået sin plads netop her, skyldes det sikkert en simpel stikordsforbindelse, nemlig ordet *sôr* (ox).

Den mand, der fjerner dækslet fra en brønd (grube, cisterne el. lign.), eller som graver en brønd, men forsømmer at dække den til (v.33), er ikke nødvendigvis identisk med ejeren (v.34). Det kan jo lige så godt være hans træl eller daglejer. Men det er alene brøndens ejer (*ba'al habbôr*), der hæfter for skaden, hvis en andens husdyr (oxe eller æsel) falder i den åbne brønd.

Erstatningspligten (formuleret med *je'sallem*) er formentlig ved senere redaktion blevet nærmere præciseret: "sølv skal han give til gengæld (*sûb* hif.)" - eller som vi også kan oversætte: "penge skal han betale;" men som det især synes at fremgå af 22,16 (jfr. II.7.2.), må vi også i det foreliggende tilfælde tage i betragtning, at vi her befinder os i en tid, hvor man endnu brugte at veje sølv som betalingsmiddel. *Daube* gør opmærksom på, at v.34 ikke blot er det eneste eksempel i *Mishpatim*, hvor verbet *slm* refererer til kompensation i penge (som vi altså her vil forstå som afvejet sølv, m.a.), men at det overhovedet er den eneste text i Bibelen, hvor verbet *slm* betegner en erstatning i form af andet end naturalier. Dette, skriver han, rejser alvorlig mistanke om, at bestemmelsen i v.34b er en interpolation: "sølv skal han give tilbage (*jasib*) til dens (brøndens) ejer". Her står, bemærker *Daube*, netop heller ikke verbet *slm*, men et andet, nemlig *sûb* (hif. *hasib* = "to return, to give in return"), jfr. *Daube*, a.a.s.138f. - Modtageren af erstatningen er naturligvis det omkomne dyrs ejer. - Derpå følger så den pudsige og for den skyldige part egentlig meget skånsomme bestemmelse, som gentages i slutningen af v.36, men som der ikke findes paralleller til i de gammelorientalske samlinger: "men det døde dyr må tilkomme ham selv." Imidlertid røber just denne bestemmelse i v.34, at ordene om returnering i sølv vitterlig må være en senere interpolation. Kun hvis der i stedet havde stået den samme erstatningsbestemmelse som i det ellers fuldstændig lignende retstilfælde v. 36: "han skal ubetinget erstatte med en oxe i stedet for en oxe" (nemlig en levende oxe som erstatning for den levende oxe, modparten havde mistet), ville der være mening med tilføjelsen i v.34: "men den døde oxe må han selv beholde." Når man nemlig først havde indført betaling i afvejet sølv (eller rede penge), ville det være ulige mere nærliggende, at brøndens ejer som skadeserstatning skulle betale differencen mellem den levende oxe og kadaveret – og at dette sidste derfor blev overladt til dets oprindelige ejer. *Daube* henviser da også til en rabbinisk tradition, som netop forstår v.34 således (jfr. *Daube*, a.a.s.139ff).

Men ellers viser v.34 os en typisk retsafgørelse i porten. Skaden, der skete ved, at brønden stod åben, havde næppe på nogen måde været tilsigtet, men skyldtes formentlig en forglemmelse eller lignende. Dog - sol og vind deltes lige. Man delte i porten! Og uanset hvem af parterne der fik kadaveret, så var gevinsten ikke så ringe endda. Alene huden af sådan et dyr repræsenterede en betydelig værdi.

Efter det lille intermezzo vender vi med v.35-36 tilbage til temaet, den stangende oxe, men altså nu i en anden *retslig* sammenhæng, forskellig fra v.28-32, men derimod svarende til de umiddelbart foregående v.33-34. - V.33f og 35f handler jo (modsat v.28-32) ikke om personskade, men om tab af husdyr.

Det er i denne forbindelse højst interessant, at § 53 i den langt over tusind år ældre Codex Eshnunna (CE) er næsten nøjagtig identisk med Ex 21,35. Et sammenfald, der næppe lader sig forklare på anden måde end ad overleveringens mærkelige veje:

CE § 53: "If an ox gores an(other) ox and causes (its) death, both ox owners shall divide (among themselves) the price of the live ox and also the meat of the dead ox." 183)

Ex 21,35: "Hvis en mands ox stanger hans nabos ox ihjel, så skal de sælge den levende ox, og de skal dele pengene for den, og også den døde ox skal de dele."

Begge steder drejer retstilfældet sig altså om, at en bondes ox har stanget naboens ox (*sôr re<sup>c</sup>ehû*, Ex 21,35) ihjel. Og begge steder forholder det sig sådan, at retstilfældet ikke involverer noget spørgsmål om skyld og ansvar. Derimod sikrer såvel CE som Pb en ligelig deling af både aktiver og passiver - som *Paul* udtrykker det: "the equal division of both assets and liabilities between the two owners." 184) - Man kunne måske lade fantasien råde og formode, at i et præcedentstilfælde som dette har de to naboer tillige med deres husstand fortæret kødet af den dræbte ox ved en fælles spisning - et forsoningsmåltid. Et særlig festligt endda! For i det gamle Israel spiste man ikke oxekød til daglig. Oxen var trækdyr og alt for kostbar at anvende til slagtning. Og som sagt, alene huden var meget værd - selv når den som her skulle deles mellem to naboer. - I hvert fald er dette et fint eksempel på begge de gamle retssamlingers forebyggelse af en umiddelbart nærliggende konflikt.

Anderledes forholder det sig naturligvis i v.36, hvor den gale ox i forvejen var kendt som stangevorn, men hvor ejeren trods dette havde forsømt at træffe sine forholdsregler. Her bliver vedkommende erstatningspligtig over for ejeren af det omkomne kreatur. I dette tilfælde formuleres erstatningspligten undtagelsesvis - og formentlig med forbillende i CH - i talionslovens terminologi: *jesallem sôr tahat hassôr* ("han skal erstatte: ox for oxen"), dvs. han skal erstatte det døde dyr med et levende.<sup>185)</sup> Her som i v.34 hedder det igen, at den skyldige selv må beholde den døde ox. I begge tilfælde bliver han således trods sin erstatningspligt tilgode med en ikke ubetydelig "rabat".

Det er i øvrigt værd at bemærke, at i tilfælde som de i v.35f nævnte er der ingen bestemmelse om, at den stangende ox skal stenes - rimeligvis fordi dødsofferet her ikke er et menneske.

V.36, der ellers ligner v.29, adskiller sig fra dette vers ikke alene ved, at offeret for den stangende ox i v.29 er et menneske, men i v.36 en artsfælle, hvorved også retsfølgerne i de to tilfælde bliver helt forskellige. Forskellen ligger desuden for det første i den atypiske indledningskonjunktion 'ô (v.36); den forstås bedst med Gesenius som en konditionel konjunktion af samme betydning som den normale *w<sup>e</sup>'im* (jfr. note (II) 171). For det andet bruges i v.29 verbet *hû<sup>c</sup>ad* (hof. af *cûd* = bevidne, forsikre, indskærpe, advare) med den stangende oxes ejer som subjekt: "dens ejer var blevet varskoet". - V.36 har i stedet verbet *nôda<sup>c</sup>* (nif. af *jada<sup>c</sup>* = vide, kende): "det var kendt, at denne ox stangede." Endelig anvender v. 36 som nævnt undtagelsesvis talionsformuleringen<sup>186)</sup> i en erstatningsbestemmelse.



*ʿūd* (v.29) er formentlig denomineret af substantivet *ʿed* (= et vidne) og betegner i hif. den *retslige* bevidnelse, jfr. CE § 54: "the authorities have brought the fact to the knowledge of its owner" og CH § 251: "his city council made it known to him." - Derimod er der ikke antydning af jura eller officiel kundgørelse i nifalformen *nôdaʿ* (v.36). Til forskel fra de tilsvarende vendinger i v.29, CE § 54 og CH § 251 udtrykker den blot det, som var almindelig kendt, at oxen var stangevorn.<sup>187)</sup>

Det, der således kendetegner v.36 til forskel fra v. 29 og tillige fra den sumeriske og den akkadiske samling, må støtte *Ottos* tese (som Schwienhorst-S. i øvrigt bestrider), at hhv. v.28-32 og v.35-36 oprindeligt har tilhørt to adskilte, selvstændige retssamlinger, nemlig 21,18-32 og 21,33 - 22,14.<sup>188)</sup>

Med henblik på denne afhandlings hovedsigte, Pb.s særlige interesse i retsbeskyttelsen af de svage, må det erkendes, at afsnittene om den stangende oxer er temmelig neutrale. Dog har vi netop i denne forbindelse noteret, at retssætningernes (og dermed retsinstitutionens) mæglende funktion i konfliktforhold i høj grad har værnet om det sårbare menneskelige fællesskab i et lille land som Nordriget. - Og så skal vi da ikke glemme, at den gale oxer i sidste omgang (v.35f) slap for at blive stenet; det var dog også en slags beskyttelse, tilmed af en skabning, der ikke havde nogen som helst ret at gøre gældende.

## **II.6.2. Tyveri, indbrud og uretmæssig omgang med betroede midler**

**(21,37 - 22,3 og 22,6-14).**

Et forholdsvis stort antal af den kasuistiske retsbogs bestemmelser handler om tyveri af forskellig art eller om anden form for uretmæssig omgang med betroede midler. Det drejer sig ikke kun om afsnittet, Ex 21,37 - 22,3, men også om den større perikope angående depositumret, 22,6-14. - Forskellige spørgsmål om tyveri er et gennemgående tema i den sidstnævnte sammenhæng. Derfor vil vi her behandle de pågældende to afsnit under denne problematik som overordnet tema. - Det lille mellemliggende afsnit, 22,4-5, om en bondes ansvar for beskadigelse af hans nabos mark eller vingård gemmer vi til senere (jfr. II.6.3.).

Medens det i øvrigt er kendetegnende for Pb.s erstatningsbestemmelser (til forskel fra de tilsvarende gammelorientalske), at den ikke opererer med faste taxter, forholder det sig modsat i Pb.s retsbestemmelser vedr. tyveri o.l. Her har vi nemlig ikke med civilretslige, men med rent strafferetlige *je'sallem*-sætninger at gøre. Dermed får erstatningskravene også snarere karakter af bøder.

### **II.6.2.1. Gement tyveri og indbrud (21,37 - 22,3).**

Disse få vers udgør et af de afsnit af Pb, der har været genstand for den mest hårdhændede omrokering fra fortolkeres og oversætteres side. Man ser det tydeligt bl.a. i DO 92. Medens DO 31 faktisk beholder den masoretiske texts rækkefølge af versene, men blot (uvist af hvilken grund!) giver dem andre numre, har DO 92 (ligesom fx også New English Bible) denne rækkefølge: 21,37;

22,2b.3.1.2a. Grunden til, at nogle således lader 22,1-2a følge efter 22,3, er iflg. *Houtman* den antagelse, at 21,1-2a ikke relaterer til kvægtyveri, men til indbrud i et beboelseshus, en antagelse, som han dog ikke selv deler <sup>189)</sup>, men som fx udtrykkes hos *Paul*: "Within the section pertaining to the theft of livestock which are normally kept outside the house, a law on larceny is interpolated, which pertains to attempted theft of property from within the house."<sup>190)</sup> Jepsen lader begge muligheder stå åbne: "Die... Verse 22,1,2a können sich nach dem jetzigen Zusammenhang nur auf den Einbruch in eine Viehhürde beziehen; ursprünglich wird die Bedeutung allgemeiner gewesen sein." Ikke desto mindre rydder også Jepsen grundigt op i teksten og når frem til denne rækkefølge: 21,37; 22,3.2b.1.2a. <sup>191)</sup>

Forvirringen skyldes den nævnte usikkerhed mht. 22,1-2a, der af en enig forskning betragtes som et indskud fra en anden sammenhæng. *Baentsch* markerer det i sin Exoduskommentar ved at sætte en klamme omkring disse halvandet vers - hvilket DO 31 siden også valgte at gøre. Baentsch begrunder helt logisk et andet tilhørsforhold med, at versene jo ikke (som 21,37 og 22,2b-3) handler om tyvens forbrydelse, men derimod om den forbrydelse, modparten i givet fald ville begå ved at slå ham ihjel.<sup>192)</sup> - En halv snes år tidligere havde Baentsch i sin bog om Pb givet en mulig forklaring på, hvordan 22,1-2a så var havnet i sin nuværende kontekst: "Diese Verse haben ursprünglich in einem anderen Zusammenhange gestanden, sie haben etwa einem Passus angehört, der von der Blutschuld handelte. Dieser Passus ist in der vorliegenden Recension fortgefallen mit Ausnahme der Bestimmungen XXII 1, 2a," som så ved "Ideenassociation" har sneget sig ind i retsbestemmelserne om tyveri. Endelig konstaterer han, at hvis man sletter de pgl. ord, får man med 22,2b den smukkeste fortsættelse af 21,37.<sup>193)</sup>

*Jepsen*, der under samme forudsætning foretager sin ommøblering i teksten, formoder at 22,1-2a.2ba engang med stikordet *senajim jesallem* ("han skal erstatte dobbelt") er blevet tilføjet som randglose, der så med den lille ændring af stikordet til *sallem jesallem* ("han skal yde fuld erstatning") er blevet skubbet ind i teksten på det forkerte sted - måske fra en oprindelig plads i forbindelse med 21,12ff, der jo ligeledes handler om blodskyld.<sup>194)</sup> Således mener Jepsen åbenbart tillige at have forklaringen på, at formlen *sallem jesallem* optræder netop på dette sted (22,2ba), hvor der altså efter hans mening skulle have stået *senajim jesallem* ligesom i slutningen af v.3.

*Otto* mener derimod (som Baentsch m.fl.), at konstruktionen med inf.abs. + impf. i 22,2ba ganske rigtigt oprindelig danner afslutningen på 21,37, men fremsætter så den spændende tese, at den ved indføjelser af 22,1-2a har fået en helt ny funktion, nemlig som stadfæstelse af den dér forkyndte dødsdom: "Durch die Inklusion von Ex 22,1.2a in den Rechtssatz Ex 21,37; 22,2ba wird die Rechtsfolgebestimmung *sallem jesallem* der Diebstahlsgesetzgebung auf die Feststellung der Blutschuld *damim lô* bezogen und stellt die daraus resultierende Todessanktion fest." Ved indlemmelsen af 22,1-2a bliver på den måde to vidt forskellige retskategorier, erstatningsretten og dødsretten indbyrdes forbundne, mener Otto. Og i en fodnote tilføjer han: "Die Todessanktion wird dadurch als Ersatzleistung für die Schädigung der Familie des getöteten Diebes interpretiert. Der darin impli-

zierte Schutz des Lebens eines Diebes ist eine Besonderheit des israelitischen Rechts." 195) - Eller som den engelske forsker *B.S. Childs* udtrykker det i sin Exodus-kommentar: "To my knowledge no other law code seems to have a similar concern for the life of the thief!" 196)

Ottos tese bliver ikke mindre interessant derved, at den, så vidt jeg kan se, støttes af LXX. Her sker der ingen omstilling i forhold til den masoretiske text. Men her møder vi den samme forståelse af 22,2ba, nemlig at denne versdel er en stadfæstelse af dødsdommen i 22,2a over tyvens drabsmand: *eàn dè anateilæ ho hélíos ep' autå, énochós estin, antapothaneítai*. Det sidste ord med betydningen "han skal dræbes til gengæld!" står som en præcis gengivelse af *sallem jésallem* i MT.

Alligevel er tesen vanskelig at gennemføre med henblik på den resterende del af 22,2b: "Hvis han intet ejer, skal han sælge sig selv (som betaling) for det, som han har stjålet". Denne sætning bliver jo på den måde yderligere løsrevet fra sin sammenhæng med 21,37.

Den bedste forståelse af MT får man derfor efter min opfattelse ved at følge Baentsch, hvorved 22,2b fra og med *sallem jésallem* bliver den direkte fortsættelse af 21,37 - med 22,1-2a som indskud fra en anden sammenhæng. - *Schwienhorst-S.* har den samme opfattelse, men fremsætter den med en sådan omstændelighed, at det unægtelig går ud over klarheden.<sup>197)</sup>

Jeg mener, at det er unødvendigt at foretage omstilling af teksten - fx efter Jepsens model eller som anvist i DO 92 - og at man også uden manipulation opnår en klar forståelse af sammenhængen. Hvis man vil undgå at læne sig ud i vilkårlighederne, er det her som for det meste klogest at følge den overleverede text. - Men at 22,1-2a er et indskud står næppe til diskussion.

Dette indskud har vi også været inde på i en anden sammenhæng (II.4.1.1.; II.4.1.2), der især angik blodhævnens funktion som retsbeskyttelse af tyvens liv, jfr. tillige de netop anførte citater fra Otto og Childs. Nu er opgaven imidlertid en anden, nemlig at præcisere forholdet mellem denne retsbeskyttelse og det erstatningskrav, som tyven ikke desto mindre bliver stillet overfor, og som dermed så meget tydeligere træder i karakter.

For det første har vi altså slået fast, at iflg. Pb er det som udgangspunkt forbundet med "blodskyld" at slå en tyv ihjel, selv når han gribes på fersk gerning (- den der under tyvens natlige indbrud kommer til at dræbe ham, undskyldes kun som en person, der antagelig har handlet i selvforsvar!). - Ganske anderledes forholdt det sig som bekendt i Assyrien-Babylonien. Selv i den nærmeste parallel til Pb.s bestemmelse i 22,1-2a, nemlig CE § 12-13 (jfr. II.4.1.1.) er forskellene det mest iøjnefaldende. Her gøres det gældende, at den tyv, der overraskes ved indbrud om natten, *skal* slås ihjel på stedet, "he shall not get away alive". - Forskellen er imidlertid mere interessant end som så. Den ligger nemlig i, at de to retssamlinger har helt forskellig focus: CE fokuserer på tyvens skyld, Pb omvendt på den bestjålnes eventuelle skyld - nemlig som drabsmand.

I CH er udgangspunktet i nogle paragraffer, at tyven skal yde erstatning, og at han, ifald han ikke kan udrede denne, skal straffes med døden. Men når CH § 8 fastsætter en tredivefoldig erstatningspligt ved tyveri fra paladset eller templet og tifold erstatning ved tyveri fra private - samt i begge tilfælde dødsstraf, hvis delinkventen ikke kan yde det forlangte, så var den sidste mulighed,

altså dødsstraffen, nok i praxis den eneste aktuelle. - I øvrigt bestemmer CH § 6 generelt dødsstraf både for tyveri fra det offentlige og for hæleri i samme forbindelse, § 21 og 22 dødsstraf ved enhver form for indbrud og røveri og § 7 og 9-11 ligeledes dødsstraf for hæleri og underslæb. - Og iflg. de langt senere midtassyriske lovtavler fra ca. 12. årh. f.Kr. er der ligeså dødsstraf for tyveri (MAL, A3).

*Paul* fastslår sammenfattende, at hvor de mesopotamiske rets corpora ofte kræver dødsstraf for krænkelse af ejendomsretten, især ved indbrud og røveri, så kan denne radikale sanktion ifølge de bibelske retssamlinger aldrig tages i anvendelse ved sådanne lovovertrædelser: Liv og ejendom er inkommensurable størrelser.<sup>198)</sup>

Én ting er imidlertid, at Pb (ligesom GT i det hele taget)<sup>199)</sup> afviser dødsstraf vedrørende enhver form for berigelseskriminalitet og urgerer denne afvisning i eksemplet med tyven, der gribes på fersk gerning. Den anden og og ikke mindre vigtige side af sagen er, at der i samme forbindelse sker en rimelig afvejning af retshensynet til begge sider: ikke alene en anerkendelse af tyvens ret til at leve, men i høj grad også en understregning af den bestjålnes ret til at få godtgørelse. I sammenhængen Ex 21,37 - 22,3 er det just dette andet retskrav, der gøres gældende først som sidst.

Her kommer erstatningsretten på banen - og vel at mærke ikke i den for Pb mest typiske form som et skønsmæssigt krav, afpasset efter den skyldiges formåen, men derimod på ægte gammelorientalsk vis med satser, der på forhånd er fastlagt i retsbogen. Forklaringen på denne forskel er, at erstatningskravet nu ikke er civilretsligt, men strafferetligt bestemt.

I nutidens Danmark straffes et uvæbnet bankrøveri som regel langt hårdere end fx grov vold mod mennesker. En så grel forskel i retsfølgen skyldes naturligvis, at den, som røver en bank, forgriber sig på det allerhelligste i vor moderne samfundsorden, nemlig kapitalen.

I det gamle Israel var kvægbrug og fåreavl tilsvarende betydningsfulde for den enkelte såvel som for fællesskabet. Oxen anvendtes som trækdyr for ploven og ved kværnen, langt sjældnere til slagtning og føde - dertil var den for kostbar. Fra fårene fik man uld og dermed beklædning. Disse husdyr var livsvigtige; følgelig var tyveri af dem behæftet med erstatningsrettens allerstrengeste sanktioner. Ved tyveri af en ox var erstatningskravet fem oxer, og den, der stjal et får, skulle erstatte med fire. Her er dog vel at mærke tale om skærpede bestemmelser, der kun trådte i kraft, hvis tyven havde slagtet eller solgt dyret (Ex 21,37); for da er det, som *Houtman* forklarer, mere end tydeligt, at han er en tyv. Hvis dyret derimod blev fundet "i live" (*hajjîm*) "i hans varetægt" (*bejadô*), som det hedder i 22,3, så var straffen betydeligt lavere, nemlig "dobbel", hvilket formentlig betyder, at han skulle erstatte med ét tilsvarende dyr foruden det stjalne, der selvfølgelig skulle leveres tilbage til ejeren. Samaritanus præciserer *senajim* ved at foranstille talordet '*æhad*', hvorved udtrykket får betydningen "ét + to", så at tyven altså skal tilbagegive det stjalne dyr samt to tilsvarende. Men i hvert fald er der, set i forhold til 21,37, tale om en betydelig mildere sanktion. Denne kunne forklares ved, at tyven iflg 22,3 dog havde skånet dyret og taget sig af det, men hænger formentlig snarere sammen med, at bevismaterialet i et sådant tilfælde var tyndere; for hvordan kunne det i så

fald fastslås, at dyret var stjålet? - det kunne jo også have forvildet sig ind i en nabos kvægfold.<sup>200</sup> I så fald var denne nabo altså ikke tyv. Da kunne det tværtimod tænkes, at retsforfølgelsen i stedet for vendte sig imod den bonde, som dyret var kommet fra (jfr. 22,4)!

Dog selv i strengeste tilfælde var Pb.s sanktioner for kvægtyveri milde i sammenligning med fx CH.s erstatningskrav på hhv. tredive eller ti oxer for tyveri af een (og ganske tilsvarende sanktioner ved tyveri af får, æsel, svin eller båd), jfr. CH § 8 - bortset fra at CH som sagt også havde bestemmelser om dødsstraf for tyveri af offentlig ejendom (§ 6) og tillige for indbrud og røveri i almindelighed (§ 21-22). Og i Pb (Ex 22,1f) er der jo netop tale om en indbrudstyv. - I de i forhold til CH væsentlig senere Hittiterlove blev det umådeligt skrappe babyloniske erstatningskrav ganske vist udtrykkeligt reduceret til det halve: "If anyone steals a bull... they would formerly give 30 head of cattle. Now he shall give 15 head of cattle" (HtL I, § 57)<sup>201</sup>) For tyveri af en plovoxe eller et får var den ligeledes nedsatte taxa væsentlig lavere, nemlig hhv. 10 høveder og 6 får (HtL I, § 63 og 69, jfr. også HtL I, § 67). Og § 70 fastsætter et erstatningskrav på kun to dyr (det stjalne + et tilsvarende) ved tyveri af hest, muldyr eller æsel, hvis dyret siden blev fundet i tyvens eller en andens besiddelse; jfr. den lignende bestemmelse i Pb (Ex 22,3). Dertil kom, at HtL udtrykkeligt ændrede tidligere bestemmelser om dødsstraf for tyveri til erstatningskrav (II, § 123). Dog praktiserede man i denne kultur foruden strenge bødekraav også grusomme lemlæstelsesstraffe, fx hvor en slave blev afsløret som tyv: afskæring af hans næse og ører - og desforuden bøde (HtL I, § 95).

Så også i forhold til Hettiterlovene, som kulturelt er de nærmest sammenlignelige med Pb.s miljø, er Pb ret mild i sine erstatningsbestemmelser. - Og dog er de strenge; for i de fleste tilfælde, hvor tyven havde slagtet eller solgt det stjalne dyr, havde han sikkert gjort det, fordi han og hans familie savnede det daglige brød. Men selv det at stjæle p.gr.a. sult var ikke uden videre en formildende omstændighed efter gl.test. opfattelse. Prov 6,30 taler tværtimod med foragt om tyven, der stjæler som følge af sult - selv om den syv dobbelte erstatning, som nævnes dér, næppe har relation til nogen egentlig retsbestemmelse, men snarere netop skal understrege det foragtelige i at stjæle.

Ganske vist kan vi ikke uden videre gå ud fra, at tyveri af andres husdyr altid var motiveret af sult. Fx i fortællingen, 2.Sam 12,1-4, er rollerne i så henseende byttet om mellem gerningsmand og offer. I øvrigt skal det bemærkes, at erstatningsbestemmelsen ifølge denne fortælling (v.6) svarer til den, der fastsættes i Ex 21,37b (for så vidt værdien af får og lam kan sidestilles). - Givetvis kan vi dog regne med, at i langt de fleste tilfælde har tyven hørt til de allerfattigste - og at han i så fald har haft urimelig svært ved at skaffe restitution på fem oxer eller fire får for det ene dyr, han havde stjålet. Ja selv den dobbelte erstatning, som kræves i et tilfælde som det i 22,3 nævnte, har sikkert langt overstøjet hans formåen. Men ubetinget skulle han erstatte, som det stadfæstes med den faste formel i 22,2ba: *salle<sup>m</sup> jesalle<sup>m</sup>*. - Og kunne han ikke, "hvis der intet var for ham", dvs. hvis han intet havde, skulle han lade sig sælge (*w<sup>e</sup>nimkar nif.*), nemlig som gældsslave, som det fremgår af 22,2bb. Det er naturligst at forstå det sådan, at gælden skulle afvikles efter de i 21,2ff angivne retningslinjer; det vil her sige: ved tjeneste hos den bonde, som tyven havde bestjålet.

Gældsslaveriet var dog en ulige mildere konsekvens end dødsstraffen, som iflg. CH § 8 var alternativet for den insolvente tyv. Og der er ingen grund til at forstå Pb.s fremstilling sådan, at tyven skulle sælges på markedet som en *handelslave*, hvilket iflg. *Crüsemann* synes at være tilfældet, hvis han ikke kunne tilvejebringe de forlangte erstatningsydelse: "Dann soll er dafür verkauft werden, also in die Sklaverei wandern. *Wer aus Armut stiehlt, ist mit der Sklaverei bedroht.* Diese Regelung dürfte eine nicht unwichtige Quelle der Sklaverei gewesen sein." <sup>202)</sup> Som vi ofte før har konstateret, tolker *Crüsemann* også her Pb ud fra en forudfattet socialpolitisk position. For *Houtman* er der derimod ingen tvivl om, at hvis tyven var ude af stand til at yde den pålagte kompensation, kom han i *gældsslaveri* enten hos ejeren af det stjalne kvæg eller hos en anden. *Houtman* gør i samme forbindelse opmærksom på, at Targum Pseudo-Jonathan med explicit henvisning til Ex 21 tilføjer: "og indtil sabbatsåret".<sup>203)</sup> Dette betyder imidlertid ikke, at udgangen på sagen skal forstås som en rent privat ordning mellem tyven og den bestjålne. Den er tværtimod kommet i stand som en retslig afgørelse: tyven er "gerichtlich verkauft".<sup>204)</sup> Dette har intet med "slavehandel" at gøre. Afgørelsen betyder blot, at han i og med gældsslaveforholdet skal godtgøre den skyldighed, som han ved tyveriet har pådraget sig.

### II.6.2.2. Uretmæssig omgang med betroet ejendom (22,6-14) .

Hele perikopen Ex 22,6-14 drejer sig om den såkaldte *depositumret*. Stykket er inddelt i tre underafsnit, nemlig v.6-8; v.9-12; v.13-14, hvoraf de to første indledes med den samme formel, *kî-jitten 'îs 'æl-re<sup>c</sup>ehû... lismor* (v.6.9.), og det tredje med en formel af ganske tilsvarende art: *w<sup>e</sup>kî-jis'al 'îs me<sup>c</sup>im re<sup>c</sup>ehû*.

Det sidste underafsnit (v.13-14) handler ganske vist ikke i egentlig betydning om *depositum*, dvs. anbringelse af ens værdigenstande, husdyr eller øvrige ejendom i en andens varetægt, men derimod om *lån* af en andens ejendele (i dette tilfælde husdyr - fx en trækoxe til brug ved markarbejde). Og dog handler dette lille stykke jo også om ansvar for betroet ejendom og falder dermed naturligt i tråd med perikopens hovedtema: *depositumretten*.

I alle tre underafsnit danner denne ret grundlag for en overenskomst mellem to frie israelitter, *'îs* og *re<sup>c</sup>ehû*: en mand og hans næste (eller nabo). Dette i princippet jævnbyrdige forhold udelukker ikke, at den ene af dem kan have status som daglejer (v.14b).

Det, der interesserer den israelitiske *depositumret*, er imidlertid ikke selve kontrakten mellem *depositor* (der anbringer sit habengut hos en anden) og *depositar* (der tager det i sin varetægt) - jfr. fx CH § 121-123. Det er derimod de eventuelle skader, som den deponerede formue eller ejendom - herunder i særdeleshed husdyr - kan blive udsat for, enten ved misbrug eller forsømmelighed fra *depositar*s side eller ved force majeure. I den forbindelse spiller spørgsmålet om tyveri af det deponerede en fremtrædende rolle (v.6-8 og v.11), hvorfor det er rimeligt at kommentere afsnittet om *depositum* m.v., 22,6-14, under strafferetten, nærmere betegnet i forlængelse af 21,37 - 22,3, der jo har tyveri og drab som tema.

### II.6.2.2.1. Tyveri af depositum (22,6-8).

*kæsæp 'ô-kelîm* er traditionelt blevet oversat ved "penge eller redskaber" (således både *Baentsch* og *Jepsen*: "Geld oder Geräte")<sup>205)</sup> DO 31 og 92 har valgt den mere ubestemte gengivelse "penge eller sager / ting." Spørgsmålet er, om man ikke snarere som *Houtman* skulle forstå *kæsæp* i betydningen sølv - og i forbindelse hermed *kelîm* som værdigenstande, smykker eller lignende, jfr. sammensætningen *kelê-kæsæp* = sølvtøj, sølvsmykker (Ex 3,22; 11,2; 12,35; Gen 24,53.<sup>206)</sup> Der er i hvert fald ikke grund til med *Crüsemann* at anføre Ex 22,6 som vidnesbyrd om, at Pb.s mishpatim forudsætter "eine offenbar recht entwickelte Geldwirtschaft" - og dermed som begrundelse for en forholdsvis sen affattelsestid.<sup>207)</sup> Vel må det forudsættes, at depositor anbragte sine værdigenstande i forvaring, fordi han skulle rejse bort for en tid - men rejser hører jo heller ikke først til en senere fase af Israels historie.

Retssætningens hovedtilfælde, indledet v.6a med *kî*, angiver nu, at en mand overdrager sin nabo sine værdigenstande til opbevaring - og at de så (v. 6b) bliver stjålet fra naboens hus. - Første undertilfælde (anført med *'im*, v. 6c) antager, at tyven bliver pågrebet / afsløret (*jimmase'*), hvorefter han straffes med kravet om dobbelt erstatning. - Andet undertilfælde, ligeledes anført med *'im* (v.7), forudsætter det modsatte, at tyven ikke bliver pågrebet, hvorefter mistanken umiddelbart falder på husets ejer (*ba<sup>c</sup>al-habbajit*), altså depositar, som eventuelt kunne have solgt eller bortgemt det betroede. Derfor skal denne nu "træde frem for guden", dvs. indfinde sig ved det lokale helligsted, hvor det skal afgøres, om han har lagt hånd på sin næstes ejendom. I de synonyme udtryk, *nigrab 'æl-ha' <sup>o</sup>lohîm* (v.7) og *b'ô ad ha' <sup>o</sup>lohîm* (v.8), som vi oversætter hhv.: at "gå hen til - " og at "komme frem for guddommen", er *ha' <sup>o</sup>lohîm*, "guddommen" reelt ensbetydende med helligdommen eller helligstedet. - Derimod betegnede *ha' <sup>o</sup>lohîm* i Ex 21,6 husguden i det hus, hvor gældsslaven var i tjeneste (jfr. II.1.1.). Dér blev verbet *ngs* (hif.) anvendt i betydningen "føre (trællen) frem for guddommen". Det er relevant at nævne, at samme verbalform i 1.Sam 23,9 og 30,7 (to gange) er anvendt i betydningen: at hente / bringe efoden, alias husguden.

Meningen med den elliptiske sætning, Ex 22,7c, begyndende med det andet *'im-lo'*, er efter LXX, som de fleste oversættere her følger (bl.a. både DO 31 og 92), at den mistænkte depositar skal indfinde sig i helligdommen og aflægge ed på sin uskyld. LXX tilføjer nemlig *kai òmeîtai* foran dette *'im-lo'*. Men når depositars uskyld således forudsættes, bliver den følgende sætning meningsløs; for dér er skyldspørgsmålet endnu uafklaret. V.8 fastslår jo, at i enhver sag af denne art (*d<sup>e</sup>bar-pæsa<sup>c</sup>* = sag om besvigelser), hvor den ene part (depositor) retter beskyldning mod den anden (depositar),<sup>208)</sup> skal *begge* parter anliggende komme frem for guden, og den, som guden kender skyldig, skal yde dobbelt erstatning til sin næste: depositar skal følgelig yde erstatning, hvis han har forgrebet sig på den andens gods, og omvendt er det depositor, der skal kompensere, hvis han har rettet falsk anklage mod førstnævnte. *Houtman* rejser berettiget tvivl om, at der i v.7 i MT oprindeligt kan have stået et *w<sup>e</sup>nisba<sup>c</sup>* svarende til *kai òmeîtai* (LXX).<sup>209)</sup> Hvorfor skulle det i givet fald

siden være blevet fjernet fra MT? Den overleverede masoretiske tekst lader sig udmærket forstå uden tilføjelser, når man følger Johs. Pedersens forklaring i Hebræisk Grammatik, § 124 d: '*im* anvendes til en kraftig benægtelse (bl.a. i *eder*), og omvendt betegner '*im-lo*' en stærk bekræftelse, der helt eller delvis kan have karakter af en ed (jfr. fx Gen 24,38; Jos 22,24; Jes 5,9). - Det bekræftende udtryk må dog i dette tilfælde nødvendigvis formuleres konditionelt, hvorefter meningen med den vanskelige sætning v.7bc må være, at "husets ejer skal gå hen til guden (underforstået: hvor det skal afgøres), *om* han har forgrebet sig på sin næstes ejendom". Denne afgørelse kan så have fundet sted enten ved en renselsesed fra den anklagedes side eller ved en gudsdom, udtalt af præsten - eller måske ved, at denne foretog lodkastning (fx med Urim og Tumim?).<sup>210</sup> Den sidstnævnte mulighed, altså gudsdommen, er iflg. v.8 den mest nærliggende. I hvert fald er det præsten, der her, efter at have hørt begge parter fremstilling, optræder som dommer på gudens vegne og kender overtræderen skyldig (*rs<sup>c</sup> hif*= kende skyldig, jfr. 23, 7: *sdq hif*= frikende).<sup>211</sup> - Formentlig må der her være tale om retstilfælde, der i mangel af vidner måtte henvises fra portretten til endelig afgørelse ved lokalhelligdommen.

Sagskomplekset v.6-8 har nære paralleller i CE § 36-37; CH § 124-126, hvor retskonflikten i begge tilfælde ligeledes er foranlediget af mistanke mod en depositar for svigagtig omgang med det betroede. Også i disse to ældre samlinger afgøres sagen i helligdommen: "the owner... shall swear him an oath in the gate of Tishpak" (CE § 37); "his city council shall set forth the facts regarding him in the presence of god" (CH § 126). Udtrykket *ad-ha' 'elohim* Ex 22,8 svarer ganske til det akkadiske *mahar ilim*, der som netop anført forekommer med samme betydning i CH § 126.<sup>212</sup>

#### II.6.2.2.2. Jahve-eden - og de beviselige uheld (22,9-12).

Man kunne parallelt med det foregående underafsnit forestille sig, at v.9 handler om en situation, hvor en israelitisk bonde rejser bort for en tid og derfor overlader sine husdyr i varetægt hos en nabo eller anden ligemand (*reca*). Retssætningerne 22,9-12 tyder dog snarere - især henset til v.11-12 - på, at denne *reca* er en hyrde, så at de altså er møntet på det ansvar, der påhviler en sådan. Kasuistikken anfører her visse indtrufne omstændigheder, som har givet ejeren anledning til at fremsætte beskyldning mod depositar (i dette tilfælde altså hyrden) for misrøgt eller i givet fald tyveri af et dyr i hans varetægt. Fx kunne man forestille sig, at hyrden havde skaffet sig ulovlig fortjeneste ved at bortsælge det.

Der nævnes tre uheld eller ulovligheder, som til skade for ejeren kunne ske med det eller de "deponerede" dyr, nemlig død, kvæstelse eller bortførelse - "uden at nogen har set det". Den sidst anførte passus rejser det afgørende spørgsmål, om der (bortset fra den anklagede hyrde) har været vidner til den pågældende hændelse. I bekræftende fald ville retshandlingen få et ganske andet forløb end det, der fremstilles i v.10; i så fald kunne der jo fældes dom på grundlag af vidneudsagn. Iflg. DtL krævedes i "tunge" retssager med hjemmel til dødsstraf mindst to vidners udsagn, Dt 17,6; 19,15 (jfr. Num 35,30). Det må antages, at denne regel allerede i ældre tid har været gældende i den



israelitiske portret - sådan som i 1.Kg 21,10.13. - ligesom det altså også tyder på, at den i Pb.s omgivelser har været anvendt i almindelige erstatningssager.

Kun hvis der ikke har været vidner til en af de her nævnte hændelser, vil en sakral afgørelse som den i v.10 omtalte blive aktuel. *Schwienhorst-S.* påstår - i øvrigt med støtte af *Houtman* - at kun i det sidste af de tre nævnte tilfælde, nemlig ved en bortførelse af dyret, vil Jahve-eden blive taget i anvendelse, og at denne altså ikke kan komme på tale ved dyrets eventuelle død eller kvæstelse i deponeringstiden.<sup>213</sup> Jeg mener, at en sådan påstand hverken er nødvendig eller holdbar. Dyrets eventuelle død eller kvæstelse kunne jo meget vel være en følge af, at hyrden havde misrøgtet det eller forsømt sit opsyn med det (jfr. fx. Ez 34,3f; Sach 11,15f) - ligesom en "bortførelse" kunne dække over en handel, arrangeret "under bordet" til hans egen fordel.

Det er mistanker om sådanne forsømmelser eller uhæderlige dispositioner, hyrden ad rettens vej må søge at blive rensset for. Og her møder vi så den fjerde type af sakralretslig praxis, som forekommer i den kasuistiske retsbog (Ex 21,1 - 22,19). Disse fire typer er altså : 1) anvendelse af husguden til stadfæstelse af en civilretslig akt (21,6); 2) asylretten (21,13f); 3) gudsdømmen (22,7f); 4) Jahve-eden (22,10). - At de to af dem (nr. 2 og 4) er genuint israelitiske, fremgår tydeligt af sprogbrug og sammenhæng. Men trods brugen af den fællesorientalske betegnelse for guden eller guderne (*ha' ʾelohîm*) i de to andre (nr. 1 og 3) er disse tilfælde i Pb sikkert ligeledes opfattet inden for Jahve-religionens rammer.

*Jepsen* mener ganske vist, at der næppe er forskel på praxis i 22,7f og 22,10. Det drejer sig jo i begge tilfælde om at få afgjort, om depositar har forgrebet sig på, hhv. misligholdt det betroede eller ej. Til det formål skal han i første tilfælde "gå hen til guddommen", i det andet skal en "ed ved Jahve" (*sebu<sup>c</sup>at Jhwh*) mellem begge parter afgøre sagen; "dass etwas Verschiedenes gemeint sei, lässt sich nicht wahrscheinlich machen", skriver *Jepsen*.<sup>214</sup>

En sådan forskel havde *Baentsch* derimod tidligere hævdet i sin Exodus-kommentar. Om v.10 skrev han bl.a.: "Der Schwur soll zwischen beiden Parteien sein, d.h. den zwischen beiden Parteien bestehenden Handel schlichten. Also anders als V.7." Det har han sikkert ret i - men måske ikke i den formodning, som han i samme forbindelse fremsætter og støtter på 1.Kg 8,31, nemlig at der i Ex 22,10 er tale om en edsaflæggelse i helligdommen.<sup>215</sup> I 22,10 forekommer nemlig intet af de karakteristiske verber, der angiver en tilnærmelse til guddommen eller bevægelse hen mod helligdommen, som vi finder i 21,6 (*higgîs ' ʾel-ha' ʾelohîm*); 22,7f (*nigrab ' ʾel- og bô' ad ha' ʾelohîm*) og ligeså i 1.Kg 8,31 (*ûba' 'alâ lipnê mizbah<sup>a</sup>ka*). - Ex 22,10 taler alene om en Jahve-ed mellem to parter (depositar og deponitor) - uden antydning af stedsangivelse.

Udtrykket *sebu<sup>c</sup>at jhwh* (Jahve-ed) forekommer tre steder i GT, nemlig foruden Ex 22,10 i 2.Sam 21,7 og 1.Kg 2,43.<sup>216</sup> Alle tre steder handler om en ed mellem to mennesker. Men intet af dem peger på helligdommen. 2.Sam 21,7 henviser tværtimod til den Jahve-ed, som David og Jonathan iflg. 1.Sam 20,11 tilsvor hinanden *hassadæh* ("ude på marken").

Medens Ex 22,8 handler om en gudsdom ("den, som guden kender skyldig, skal erstatte..."), gælder det i 22,10 en sakral handling af en ganske anden art, nemlig en assertorisk renselsesed, som den ene part aflægger for at bevise sin uskyld, og som den anden skal antage som endelig afgørelse. Det sidste er utvivlsomt meningen med den afsluttende sætning i v.10: "og deres (dvs. dyrets / dyrenes) ejer skal antage (*w<sup>e</sup>laqah* - underforstået: eden), og han (hyrden) skal ikke yde erstatning". Dette gensidigt forpligtende ritual forudsætter åbenbart en så streng opfattelse af edens hellighed, at muligheden for méned i praxis kunne udelukkes. Eden indebar nødvendigvis en selvforbandelse, dersom den ikke var i overensstemmelse med sandheden (jfr. Num 5,19-21). - En ikke-israelitisk, men (trods en tidsafstand på langt over tusind år!) ganske nær parallel er CE § 37, hvor der i et ganske tilsvarende depositumforhold også er tale om en edsaflæggelse - i dette tilfælde dog i helligdommen. Denne gamle retsregels sidste sætning, som fint dækker meningen med den afsluttende sætning i Ex 22,10, lyder: "If he swears him (such an oath), he shall have no claim against him." <sup>217)</sup>

*Schwienhorst-S.* fastslår da også: "Entscheidend ist, dass der JHWH-Schwur in V.10 nichts mit einem Gottesurteil zu tun hat." <sup>218)</sup> Men med afsæt i denne konstatering kommer han frem til den for mig at se alt for massive og vidtløftige konklusion: "Hier liegt offensichtlich eine *rechtsgeschichtliche Entwicklung* inbezug auf die Aufklärung von unaufgeklärten Eigentumsdelikten vor: das alte Verfahren am Heiligtum wird durch einen wahrscheinlich in einem öffentlichen Rechtsverfahren abzuleistenden JHWH-Schwur ersetzt." Denne "Uminterpretation" skulle iflg. *Schwienhorst-S.* tilskrives den samme "Redaktor", som angivelig har "tilføjet" procesforskrifterne Ex 23,1-8. <sup>219)</sup>

Om Jahve-eden i 22,10 til bilæggelse af konflikten mellem de to parter blev indgået "på åben mark" som i tilfældet mellem David og Jonatan eller under en offentlig retshandling, fremgår ikke umiddelbart af teksten. Men da den i det foreliggende tilfælde hører hjemme i den kasuistiske retsbog, kan man formode, at de to stridende parter har indgået denne gensidige edsforpligtelse i vidners nærvær i portretten - eller måske i helligdommen. Som nævnt er en stedsangivelse dog ikke på nogen måde antydnet. Derimod kan retstilfældet med Jahve-eden udmærket gælde som eksempel på den "Schlichtung", den konflikt-udjævning, som Ludwig Köhler så som et hovedanliggende i det tidlige israelitiske retsvæsen.

Og hvad der er ældst i Israel - gudsdommen (v.7-8) eller Jahve-eden (v.10) - kan ikke med sikkerhed afgøres. *Paul* synes ganske vist ikke at være i tvivl her. Anvendelsen af Jahve-navnet i eden v.10 i stedet for *ha' <sup>e</sup>lohîm* (v.7-8) giver ham anledning til denne formodning: "This is most likely an example of the use of different source material in which the oath before YHWH would be a modernizing of a pre-Israelite formulation." <sup>220)</sup> Men tesen er tvivlsom; for selv om LXX i v.10 skriver *orchos tou theou*, er der ingen grund til at antage, at der tidligere har stået *sebu<sup>c</sup>at ha' <sup>e</sup>lohîm* på dette sted i den hebraiske text. Oversættelsen til *theós (theou)* i stedet for *kúrios (= Jhwh)* har snarere haft det formål at udelukke en misforståelse, idet LXX i v.7.13.14. har brugt *kúrios* om ejeren (af huset eller husdyret). *Houtman* gør da også i den forbindelse opmærksom på, at navnet

*Jhwh* findes sporadisk i de ældste dele af Pb - foruden her i v.10 også i 22,19. <sup>221)</sup> Han kunne for den sags skyld tillige have nævnt 23,19. "A modernizing" er det i hvert fald næppe!

V.11, indført med *w<sup>e</sup>'im*, er *første undertilfælde* af retssætningen v.9-10 og bekræfter den formodning, at hele sammenhængen (v.9-12) drejer sig om en hyrdes ansvar. Dermed forklares erstatningspligten, ifald et dyr bliver stjålet. "The bailee must make restitution only when the animal is stolen, for it is then assumed that he was negligent in guarding the animal," skriver *Paul* - og henviser i samme forbindelse til CH § 267, hvor en hyrde holdes ansvarlig for efterladenhed i opsynet med den betroede hjord.<sup>222)</sup> - Og *Baentsch*, der som sædvanlig har et suverænt blik for detaljen, præciserer, hvorfor tyveriet i v.11 medfører erstatningspligt for depositar, men derimod ikke i v.7: "Dem Hirten, der sich das zur Hut anvertraute Tier hat stehlen lassen, wird Ersatzpflicht aufgelegt, denn es handelt sich hier um Vernachlässigung der Berufspflicht. Anders v.7, wo es sich um Aufbewahrung einer Sache aus Gefälligkeit handelte."<sup>223)</sup> Det er rimeligt, at der er forskel på det ansvar, man har under udførelsen af et arbejde, man er sat til at udføre, og på de krav, der kan stilles, når man har påtaget sig en opgave af ren hjælpsomhed.

*Andet undertilfælde* (af retssætningen v.9-10), anføres v.12 og indledes med *'im*. <sup>224)</sup> Kravet om, at hyrden må fremlægge (rester af) det sønderrevne får som bevis på et rovdys overfald, kendes også fra patriarkfortællingerne i Genesis. Som hyrde hos Laban overbyder Jakob dette krav ved selv at erstatte de sønderrevne dyr, Gen 31,39 - hvor også hyrdens pligt til at yde erstatning for stjalne dyr understreges. Jfr. tillige fortællingen Gen 37,29ff, hvor fremvisning af det sønderrevne (falskeligt!) bruges som dokumentation for, at et menneske er blevet overfaldet og dræbt af et rovdyr.

*Crüsemann* forsømmer heller ikke her at hævde den - efter hans opfattelse - sociale skævhed i de kasuistiske retsregler: "Auch bei Hütung von Tieren (Ex 22,9-12) muss bei Diebstahl natürlich Ersatz geleistet werden (v.11). Kann ein armer Hütejunge nicht nachweisen, dass das Tier gerissen wurde (v.12) und also höhere Gewalt vorlag..., muss er Ersatz leisten." I denne sociale kontekst fremhæver *Crüsemann* "die Tatsache... der Unausweichlichkeit und Starrheit der Regelungen".<sup>225)</sup> - Imidlertid er kendsgerningen tværtimod den, at hovedsigtet i Pb.s kasuistiske retssætninger er formidling og mediation i konfliktforhold mellem mennesker, hvorfor dette rets corpus netop ikke bærer præg af ufravigelighed og stivhed. - Og hvor står det i øvrigt, at der i dette konkrete casus er tale om en fattig hyrdedreng? Som det fremgår af v.9 forudsætter det jo et retsforhold mellem en mand (*'is*) og hans ligemand (*re<sup>c</sup>ehû*). Den tids hyrder var ikke nødvendigvis forarmede vogterdreng, men har sikkert desto oftere været velvoksne, hærdede halvnomader, som mht. social status nok lod sig måle med en af de fastboende småbønder, der givetvis overvejende har befolket Pb.s omverden. Ifølge dokumenter fra sumerisk tid (3. dynasti i Ur, sidste del af 3. årtusind f.Kr.) var hyrder holdne mænd, der kunne eje, købe og sælge slaver, jfr. *Cardellini*, a.a.s.30.

Det afgørende retslige aspekt i v.12 er, at det ikke er hyrden, men ejeren selv, der må bære tabet ved et rovdys overfald på hjorden. Nære gammelorientalske paralleller viser, at ulykker af

den art blev betragtet som indgreb af overnaturlige, guddommelige magter, som et menneske ikke kunne drages til ansvar for. Jfr. flg. eksempler fra CH:

§ 244. If a seignior hired an ox or an ass and a lion has killed it in the open, (the loss) shall be its owner's.

§ 266. If a visitation of a god has occurred in a sheepfold or a lion has made a kill, the shepherd shall prove himself innocent in the presence of god, but the owner of the sheepfold shall receive from him the animal stricken in the fold.

Ifølge HL måtte et sådant overfald dog først beediges som et guddommeligt indgreb, dersom hyrden eller (som her) den, der havde lånt et arbejdsdyr og mistet det, skulle fritages for ansvar:

HL § 75: If anyone yokes an ox, a horse, a mule (or) an ass and it dies, or a wolf devours it or it gets lost, he shall give (the value of) the respective animal. But if he contends: "It died by the hand of god", he shall take an oath. <sup>226)</sup>

### II.6.2.3. Uheld ved nabohjælp i landbruget (22,13-14).

Igen har vi for os en typisk hverdagskonflikt, som i givet fald kan spolere selv det bedste naboforhold, og hvor det derfor er desto vigtigere for Pb at vejlede rettens håndhævere til en rimelig og retfærdig løsning.

Den kasuistiske hovedsætning lyder: "Hvis en bonde (*'îs*: en "mand") har lånt (en ox eller et æsel) <sup>227)</sup> af sin nabo og (dyret) kvæstes eller dør, medens dets ejer ikke er hos det (eller: sammen med ham), skal han ubetinget yde erstatning."

Man må forestille sig, at vedkommende bonde har været i bekneb for et trækdyr til arbejdet i marken eller ved kværnen, og at naboen vederlagsfrit har stillet et sådant dyr til rådighed. Retssætningen forudsætter den mulighed, at dyrets ejer selv følger med for at bistå med arbejdet, men at denne situation altså i første omgang netop *ikke* foreligger. I dette tilfælde er låneren ubetinget pligtig til at yde erstatning (*sallem j'esallem*), dersom dyret kommer til skade eller forulykker under arbejdet.

Første undertilfælde, v.14a, sætter den modsatte situation: at dyrets ejer *er* til stede, da ulykken indtræffer. Så bortfalder lånerens erstatningspligt, idet det dermed må være godtgjort, at ulykken ikke skyldes misbrug eller forsømmelighed fra hans side.

Andet undertilfælde, v.14b, byder på to tolkningsmuligheder: <sup>228)</sup>

1) Dersom ordet *sakîr* forstås *adjektivisk* som "det lejede", altså om dyret, bliver sætningens mening denne: "Hvis det (dyret) er lejet, skal tabet modregnes med lejeudgiften for det (*biskarô* - af substantivet *sakar*). - Der er imidlertid kun eet andet sted i GT, hvor *sakîr* muligvis kan være brugt som adjektiv, nemlig i fem. med art. *hass<sup>e</sup>kirâh*, Jes 7,20; så det er tvivlsomt, at det kan forstås på den måde. <sup>229)</sup>

2) Er *sakîr* derimod et *substantiv*, betegner det en lønarbejder eller daglejer - hvilket er ordets gængse betydning. Jfr. fx. lovtexten Dt 24,14f om, at daglejeren (*sakîr*) - den israelitiske såvel som den fremmede - skal have sin løn hver dag inden solnedgang.

I forståelsen af substantivet *sakar* (det sidste ord i v.14b) står vi dermed tilsvarende over for to muligheder: Hvis *sakîr* står adjektivisk om dyret ("det lejede"), kommer *sakar* (*biskarô*) til at betyde "lejeprisen" for dyret. Er *sakîr* derimod et substantiv i betydningen "daglejer", må *sakar* (*biskarô*) følgelig være brugt om hans "løn".

I valget mellem de to nævnte muligheder bemærker *Baentsch*, at den første ville stille ejerens krav i et latterligt lys, da lejeprisen (måske blot for et par dage) selvfølgelig på ingen måde kunne svare til dyrets værdi. "So bleibt bloss die Annahme übrig, dass es sich hier um die schlechte Behandlung eines anvertrauten (nicht geliehenen) Tieres durch einen Tagelöhner handelt." <sup>230)</sup>

*Jepsen*, der mener, at *sakîr* umuligt kan forstås adjektivisk (jfr. note (II) 229), er heller ikke i tvivl om, at det betegner en daglejer. Han påpeger, at en sådan *sakîr* åbenbart stod i et nært forhold til sin arbejdsgiver og især synes at have været kontraktligt forpligtet for længere tid over for denne. *Jepsen* bemærker, at dette kan være forklaringen på den interessante sproglige vending *kis<sup>enê</sup> sakîr* ("som en daglejers år" - måske som betegnelse for en streng tid?), Jes 16,14; 21,16.<sup>231)</sup> Dermed var muligheden givet, at daglejeren over længere tid kunne aftjene sin skyldige erstatning.

Vi har tidligere omtalt (II.5.3.3.), at det israelitiske samfund på Pb.s tid formentlig var langt mere homogent end det mesopotamiske, ikke lagdelt i stænder som dette, men at man i den henseende i det ældre Israel egentlig kun kendte forskellen mellem frie borgere og slaver (hvoraf de sidste endda i de fleste tilfælde kun midlertidigt var ufrie, nemlig som gældsslaver). Dermed skal vi ikke idealisere det israelitiske samfund; dets nok så homogene præg betød langtfra, at der ikke var fattige (navnlig i anden halvdel af Pb vil vi blive konfronteret med dem!). Sikkert har man også i det ældre Israel måttet opleve den hårde virkelighed, som DtL senere konstaterer: "For det vil aldrig skorte på fattige i landet" (Dt 15,11). Daglejeren har uden tvivl hørt til blandt dem - jfr. Dt 24,14f og måske Ex 22,25f, som i hvert fald har en parallel i de umiddelbart foregående vers i Dt 24 (v.12-13) - og dog har daglejeren i modsætning til trællen haft status som en fri borger. Derfor kaldes han her en *'îs* (Ex 22,13). - Når det er sagt, skal det ikke glemmes, at fattigdommen dog altid vil sætte sine grænser for friheden.

Med antagelsen af, at v.14b handler om daglejeren, bliver der igen to tolkningsmuligheder: *Enten* har han til sit eget beskedne landbrug måttet låne et arbejdsdyr af den bonde (egtl.: nabo, *re<sup>c</sup>a*), hos hvem han var ansat. Sådan forstået falder sætningen i tråd med hovedcasus v.13 og første undercasus v.14a. - *Eller* situationen er den, at bonden til udførelse af opgaver i sin egen bedrift har overladt sin daglejer et arbejdsdyr, som daglejeren dermed er blevet ansvarlig for. I så fald bliver det lidt vanskeligere at se sammenhængen med hovedcasus; for kan man så tale om, at daglejeren har "lånt" dyret, endsige bedt om at måtte låne det?

*E. Otto* rekonstruerer teksten ved at indføje et 'im- foran *b<sup>ec</sup>alajw* i v.13b, hvorved hovedcasus begrænses til v.13a, og de to undercasus, nu begge begyndende med 'im-, bliver v.13b og 14a. Derimod anser han 14b (om daglejeren) som sekundær tilføjelse.<sup>232)</sup> Sådanne rekonstruktioner er altid behæftet med megen usikkerhed. Det kan dog ikke undre, at *Schwienhorst-S.*, der i videste udstrækning opererer med redaktionsteorier i Pb, finder Ottos rekonstruktion interessant og mener, at det er med gode grunde, denne anser v.14b som senere tilføjelse.<sup>233)</sup>

Både Otto og Schwienhorst-S. anser det for givet, at der i v.14b er tale om en daglejer, hvorimod *Houtman* mener, at det handler om udlejning af et dyr og altså forstår *sa'al* (v.13) i betydningen "leje" eller "låne". Han går således ud fra, at v.14b beskriver et tilfælde, som er væsentlig anderledes end de i 13 -14a omtalte. Der gjaldt det en vennetjeneste, nemlig gratis lån af et dyr. Under sådanne omstændigheder måtte det helt naturligt spille en afgørende rolle for spørgsmålet om erstatning, om dyrets ejer var til stede ved uheldet med dyret eller ej. - I v.14b er situationen derimod en anden. Her er dyret ikke lånt, men lejet, og den, som mod betaling har lejet et arbejdsdyr af en anden, er selvsagt erstatningspligtig, hvis dyret forulykker, medens han benytter det. "Ein eventuelles Unglück ist bereits im Mietpreis einkalkuliert." <sup>234)</sup>

I henhold til de argumenter, som Baentsch og især Jepsen har anført med basis i den rent sproglige forståelse af *sakîr* (og *sakar*), kan jeg ikke følge *Houtman* her, men mener som de to ældre forskere, at v.14b angår en daglejers brug (lån) af sin arbejdsgivers husdyr. Dermed kommer teksten v.13-14 til at hænge sammen fra først til sidst.

Således kan man vel også - som *Jepsen* - opfatte denne sætning som udtryk for en retsbeskyttelse af den fattige daglejer. For så vidt som han jo fik mulighed for at afvikle sin skyldighed ved sit normale lønarbejde, undgik han at havne i gældsslaveri.<sup>235)</sup>

### II.6.3. Beskadigelse af en nabos mark eller vingård (22,4-5).

To vers sprang vi over i det foregående – dem tager vi med nu. Som tidligere forklaret (jfr. II.6.2.) handler perikopen, Ex 21,37 - 22,14, om forskellige former for uretmæssig omgang med betroede midler. Dog kan de to vers, 22,4-5, ikke dækkes ind under dette hovedtema. Når de ikke desto mindre har fået deres plads i netop den sammenhæng, skyldes det rimeligvis for det første, at 22,4-5, ligesom de umiddelbart foregående vers (21,37 - 22,3), drejer sig om skader, forvoldt på en bondes ejendom; for det andet må man medgive, at der tillige er den særlige forbindelse mellem 22,3 og 22,4, at begge vers har med kvæghold at gøre (v.3: tyveri af en andens kvæg; v.4: skade på en andens jord, anrettet af ens eget kvæg).

Således kan man forklare placeringen det lille afsnit, som vi nu skal beskæftige os med, altså 22,4-5. - Ved den netop anførte sammenhæng mellem v.4 og det umiddelbart foregående er der imidlertid det forbehold, at v.4 efter nogle forskeres mening slet ikke har noget med husdyr at gøre. Det er nemlig et spørgsmål om forståelsen af det både i v.4 og 5 forekommende verbum *ba<sup>c</sup>ar*, der generelt optræder i forskellige betydninger, hvoraf de almindeligste er: 1) at "brænde" (qal, in-

transitivt), at "antænde" (piel; hif.); 2) at "rydde bort", "ødelægge", (lade) "afgræsse" (piel; hif.). De afledede substantiver, *b<sup>e</sup>erâ* (v.5) og *b<sup>ec</sup>îr* (v.4) får således hhv. betydningen "brand" og "kvæg" - med mindre det sidste, der i v.4 er forsynet med den gamle suffixform *hû* og dermed skrives *b<sup>ec</sup>îroh* (= "hans / sit kvæg"), i stedet betragtes som en fejlskrivning for *b<sup>ec</sup>erâ* og altså ligesom dette ord betyder "brand."

Dermed får man to, evt. tre, forskellige forståelser af v.4-5: *Enten* den ensartede, som fx følges af den ældre danske oversættelse, DO 31, hvor *ba<sup>c</sup>ar* (qal, piel, hif.) udelukkende forstås i betydningen "brænde", "antænde", og hvor afledningerne tilsvarende forstås herudfra, så at oversættelsen bliver følgende:

- (I): 4. *Når en mand afsvider en mark eller en vingård og lader ilden brede sig* <sup>236)</sup>, *så den antænder en andens mark, da skal han give det bedste af sin mark eller vingård i erstatning;*  
5. *men breder ilden sig ved at tage fat i tjørnekrat, og kornneg eller sæd brænder, eller en mark svides af, så skal den, der antændte ilden, give simpel erstatning.*

Eller man får som DO 92 to retssætninger med hver sit emne - ifølge to forskellige oversættelser af verbet *ba<sup>c</sup>ar* i hhv. v.4 og v.5 - og får dermed den løsning, som foretrækkes af nogle ældre og de fleste nyere forskere:

- (II) 4. *Når en mand lader sine dyr græsse på sin mark eller i sin vingård og lader dem gå løse, og de så afgræsser en andens mark, skal han yde erstatning med det bedste fra sin mark eller sin vingård.* <sup>237)</sup>  
5. *Når en ild breder sig og får fat i tjørnekrat, så kornstakke eller uhøstet korn eller en hel mark fortæres af ilden, skal den, der antændte ilden, yde erstatning.*

Dertil kommer en tredje mulighed, som *Jepsen* har valgt, og som bl.a. har fundet vej ind i en af de nyere bibeloversættelser, nemlig New English Bible. Det er en variant af (II), og den beror på den udvidelse af v.4, som findes i Samaritanus og LXX, der efter '*aher* i v.4 har tilføjelsen: *salle<sup>m</sup> je<sup>s</sup>alle<sup>m</sup> missadehû kitbû'atoh w<sup>e</sup>im kâl-hassadæh jib<sup>c</sup>æh*, - hvorefter oversættelsen af v.4 bliver:

- (III) *Når (kî) en mand lader en mark eller en vingård afgræsse og slipper sit kvæg løs, så at det græsser af en andens mark, så skal han ubetinget yde erstatning fra sin egen mark svarende til dens udbytte, og hvis (w<sup>e</sup>im) han lader en hel mark afgræsse, skal han erstatte med det bedste fra sin mark og det bedste fra sin vingård.* <sup>238)</sup>

Det vil næppe være muligt at oversætte den samaritanske variant ud fra den forståelse, som vi har i (I), da LXX, som ret nøje følger Samaritanus, gengiver *ba<sup>c</sup>ar* (hif. og piel) i v.4 med verbet *katabóskein* (aor.med.) og *b<sup>ec</sup>iroh* med *ktænos autoû*. Denne meget gamle oversættelse må være et vægtigt argument for at forstå v.4 som vist i (II) - hvis man da ikke med *Jepsen* vælger kun at rette sig efter Samaritanus i dette tilfælde. - Ifølge LXX vil verset helt fremstå i det klassisk kasuistiske mønster med hovedcasus indledet med *kî* og undercasus indført med *w<sup>e</sup>im* - hvilket i sig selv kunne indicere denne læsemåde som den oprindelige. Dog kan man her diskutere, om udtrykket *kitbû'atoh* går på skadevolderens egen mark, så han altså skal yde en erstatning, der svarer til udbyttet af den, eller om erstatningen skal svare til det udbytte, der blev ødelagt på naboens mark.

*Baentsch* går ind for den første (I) af de tre nævnte oversættelser. Han henviser bl.a. til, at en vingård jo almindeligvis ikke benyttes til græsning for kreaturer. Hvor noget sådant forekommer, er det typisk et billede på ødelæggelse (Jes 7,25; Jer 12,10). Imod denne argumentation indvender *Houtman*, at det er endnu mere usandsynligt, at en bonde selv ville afbrænde sin mark eller vingård - hvilket dog ikke er spor mere usandsynligt end den afbrænding af stubmarker, som også i nutidens landbrug er en ganske almindelig foreteelse efter høsten, og som ligeså har været praktiseret af vore forfædre. I øvrigt har også HtL en retssætning (§ 106) om en bonde, som ved at afbrænde sin egen mark kommer for skade at antænde naboens; her bliver retsfølgen, at skadevolderen selv skal overtage naboens brændte mark og i stedet give ham en god mark med afgrøde. - *Baentsch* begrundet endvidere sin forståelse af v.4 med, at skrivemåden *becîroh* på forhånd angiver, at dette ord skal læses som *b<sup>e</sup>erâ* (v.5) og altså ligeledes oversættes ved "brand".<sup>239)</sup> Den sidste påstand er ikke overbevisende. Som ovenfor anført er der god grund til at se den sidste stavelse i *becîroh* som en ældre suffixform. Men bortset fra det kan der anføres flere begrundelser for at forstå temaet i v.4 om brand, end *Baentsch* selv nævner - fx at de med Pb nogenlunde samtidige profeter i Nordriget, især Amos, ofte bruger verbet *slh piel* (v.4) i betydningen "antænde", "sætte i brand", altså om tilsigtet brandstiftelse: Am 1,4.7.10.12; 2,2.5; Hos 8,14.<sup>240)</sup>

*Baentsch* understreger, at det netop er en sådan tilsigtet handling, v.4 angiver med *piel*-formen *sillah*, i modsætning til den utilsigtede hændelse (v.5), hvor ilden "bryder ud" (*jasa'*), og at denne forskel netop også er forklaringen på, at retsfølgebestemmelsen i v.4 er betydelig strengere ("han skal erstatte med det bedste fra sin mark og det bedste fra sin vingård") end i v.5, hvor der blot er tale om simpel erstatning.<sup>241)</sup> - Der er imidlertid (modsat *Baentsch*) intet i vejen for, at denne forskel i retsfølgen også kan gøre sig gældende ved den anden tolkning (II): Det er mere belastende for den ansvarlige at slippe sine dyr løs (måske endda i ond hensigt) på en andens mark eller i hans vingård, end at ilden fx fra afbrænding af stubbe og affald i ens egen mark eller vingård ved et uheld breder sig ind over naboens.

Da der desuden kan anføres vægtige sproglige og syntaktiske begrundelser for at vælge tolkning (II), er den nok at foretrække. Således bliver det unødvendigt at ændre skrivemåden *becîroh* i v.4; og da endvidere både v.4 og 5 indføres med *kî* som selvstændige hovedcasus, er den antagelse mest rimelig, at de også oprindeligt har haft hver sit emne. Denne forståelse, som findes hos bl.a. *Paul*, *Childs*, *Schwienhorst-S.* og *Houtman* <sup>242)</sup>, støttes desuden af, at HtL § 105-107 sidestiller de samme to forskellige retstilfælde - blot i omvendt rækkefølge.

Medens det altså har været nok så omstridt inden for forskningen, hvad der egentlig er emnet for den første af de to retssætninger, Ex 22,4-5, og dermed hvordan de forholder sig til hinanden, så er retsfølgen i dem begge ret enkel og ligetil. Det drejer sig her om ganske ukomplicerede erstatningssager – i øvrigt uden særligt perspektiv for den meget socialt og menneskeretsligt orienterede forståelse, som er Pb.s særlige anliggende.



## **II.7. Familieretten. - "Sligt gør man ikke i Israel!" (Ex 22,15-16)**

Der er nogen uenighed blandt forskerne om forståelsen af dette lille afsnit og især om, hvilken kontekst det egentlig hører hjemme i. Især har man - med mere eller mindre holdbare argumenter - forsøgt at binde det ind i de foregående større afsnit om legemsbeskadigelse ("krænkelser af den kropslige integritet") eller om indgreb i ejendomsretten. Derved har man, som vi skal se, ofte underkendt denne lille sektionens selvstændige anliggende, nemlig *familieretten*.

### **II.7.1. Afsnittet 22,15f og dets kontekst.**

*Crüsemann* fastslår, at hele afsnittet, Ex 21,37 - 22,16, handler om "Eigentumsdelikten" og begrunder dette udsagn med det centrale stikord *slm* piel om erstatningsydelse.<sup>243)</sup> Dvs, at han regner 22,15-16 om forførelsen af en trolovet jomfru, med til denne perikope, hvilket næppe kan være rigtigt. Snarere bør den ses som et selvstændigt afsnit om familieret - måske som den tilbageblevne del af en oprindelig længere række af retssætninger under dette hovedtema, fx svarende til Dt 22,13-29. Denne tanke er da heller ikke fremmed for *Crüsemann*. Under sin gennemgang af DtL skriver han bl.a. om "detaillierte familien- und sexualrechtliche Bestimmungen... (Dt 22,13ff)..., von denen im Bundesbuch nur eine einzige in eigentumsrechtlichem Zusammenhang erschien (Ex 22, 15f.)." - Således anerkender han nok, at Ex 22,15f handler om familieret, men fastholder altså alligevel, at det hører hjemme under ejendomsforbrydelse.<sup>244)</sup> - Imidlertid forekommer det vigtige stikord *slm* slet ikke i afsnittet om den trolovede jomfru, ej heller kan den dér omtalte brudesum defineres som en form for erstatning. Disse indvendinger skal derfor gøres gældende mod *Crüsemann*, selv om han her udtrykker den gængse opfattelse.

Allerede *Baentsch* karakteriserer det nævnte afsnit med ordene "Schädigung eines Vaters durch Verführung seiner Tochter", hvorefter han uddyber sin opfattelse nærmere ved at understrege, at datteren gælder som faderens *ejendom*. Dermed er overgrebet på hende en krænkelser af faderens ejendomsret, hvorfor han har krav på en erstatningssum.<sup>245)</sup>

Den samme opfattelse gør *Paul* gældende: "The law of the seduction of a virgin is related to the above section pertaining to offences against property in that it, too, pertains to compensation... to reimburse an economic loss, in this case sustained by the father."<sup>246)</sup>

Også *Schwienhorst-S.* konstaterer, at 22,15f er anbragt "völlig korrekt" i konteksten, da det også efter hans opfattelse handler om krænkelser af en fri israelits ejendom, ligesom de forudgående retssætninger, 21,33 - 22,14. I øvrigt mener han, at 22,15 er en senere tilføjelse "auf das Konto des Gottesrechtsredaktors", hvilket han bl.a. begrunder med en af sine mest tvivlsomme påstande om stikordsforbindelse. Denne gang drejer det sig om ordet *sakab* ("ligge"), der forekommer i 22,15; 22,18 og 22,26 - i højst forskellige forbindelser, der altså desuagtet alle skulle indikere, at nævnte "redaktør" er ophavsmanden.<sup>247)</sup>

*Halbe* citerer med tilslutning V. Wagner for den formodning, at afsnittet om forførelsen af den unge kvinde (22,15f) måske er et "Nachtrag" til temaet om krænkelser af den legemlige integri-

tet, Ex 21,12-32. Men Halbe rejser så spørgsmålet, hvorfor dette tema da først genoptages her ved slutningen af den kasuistiske retsbog, oven i købet med den helt nye familieretslige drejning. Hans eget bud er, at 22,15f i stedet for at stå som et nyt tilløb "genau bei Toresschluss" snarere har en rammefunktion: Til den ene side afrundes dermed hele afsnittet 21,12-32, som åbnes med sætningsgruppen om dødsstraf, 21,12-17. Til den anden side - fremadrettet - bygger 22,15f bro til 22,17-19. Den krænkelse af den kropslig integritet, som 22,15f angiveligt handler om, er jo af sexuel art og relaterer dermed iflg. Halbe til det område, som - "unter sakral-kultischem Aspekt" - behandles i 22,17-19. <sup>248)</sup>

Men er det i det hele taget relevant, når Halbe (med Wagners udtryk) betegner 22,15f som et tilfælde af "Verletzung der körperlichen Integrität"? - Det mener jeg ikke. For det første taler teksten i 22,15f jo ikke om voldtægt, men om forførelse. For det andet forekommer Halbes konstruktion ved textmæssigt at knytte forbindelsen til det følgende afsnit noget søgt - selv om han altså derved får også 22,15f til at passe ind i hele sit kultiske projekt.

Der er mere ræson i *Alts* forestilling om, at det kasuistiske retsmateriale (af gammelorientalsk oprindelse), som først Pb og siden DtL har øst af, formentlig også har omfattet familieretten. Der er rigeligt belæg for denne antagelse i de kilder, vi kender - jfr. fx CE § 17-18 og § 25-35 (§ 25-26 har visse ligheder med Ex 22,15f og Dt 22,28f); CH § 127-194; MAL A §55 (som de netop nævnte steder i Pb og DtL ligeledes er paralleller til). - Om de familieretslige bestemmelser, Dt 22,13-29, i relation til Ex 22,15f skriver Alt således: "Allem Anschein nach ist hier in Deuteronomium noch etwas von dem erhalten, was schon in dem zu vermutenden ursprünglichen Corpus der kasuistisch formulierten Rechtssätze am Ende stand und darum auch im Bundesbuch nicht fast völlig fehlen sollte. <sup>249)</sup>

For øvrigt er Ex 22,15f og Dt 22,28f ikke ganske parallelle. Pb handler som sagt om en pige, der er blevet *forført* (*pth* piel = overtale, forlokke, forføre), DtL derimod om egentlig *voldtægt*: Den unge mand "træffer" (*masa'*) jomfruen og forgriber sig voldeligt på hende (*ûtepasah*). Og i modsætning til det anførte sted fra Pb fremgår det ikke af DtL, at der med det generelt fastsatte beløb, 50 sekel sølv, er tale om nogen egentlig brudesum (*mohar*), men vel snarere om en *bøde*, som voldtægtsmanden idømmes. Endelig er det i DtL et tvivlsomt hensyn til kvinden, at voldtægtsforbryderen ubetinget skal giftes sig med hende, "fordi han ydmygede hende (*tahat 'asær cinnah*)". I forhold hertil synes det dog ulige mere humant, at hendes medsøster i Pb skal tages til ægte af sin *forfører*, hvilket vel at mærke ikke er et ubetinget krav, idet hendes far kan modsætte sig det; - men derfor er det jo ikke umuligt, at hun selv kunne tænke sig at blive forførerens hustru. - DtL repræsenterer her en betydelig stramning i forhold til Pb. Vi så et tilsvarende eksempel på en sådan stramning i forbindelse med de to retsbøgers forskellige forståelse af talionsloven (jfr. exkurs 4).

### II.7.2. Retsforståelsen i Pagtsbogens familieretslige indlæg (22,15-16 forts.).

Det væsentlige anliggende i Ex 22,15f er dog slet ikke, hvilken større sammenhæng, vi skal placere disse to vers i - om de hører under "krænkelsen af den legemlige integritet" eller under "indgreb i ejendomsretten" osv. Nej, det afgørende er selve den *retsforståelse*, som denne familieretslige sektion giver udtryk for.

Det er en fejlagtig forskydning af tyngdepunktet, når *Schwienhorst-S.* med henvisning til en afhandling af *E. Otto* fra 1982 hævder, at Ex 22,15f blot drejer sig om en konflikt mellem to mænd, og at den unge kvinde kun er "Objekt des Rechtsgeschehens", som Otto under gennemgangen af dette sted indledningsvis udtrykker sig. I og med at den unge pige er blevet forført - frivilligt eller under tvang - er faderens ejendomsret blevet krænkede, hævdes det. Dermed forfalder brudeprisen til betaling, altså som kompensation for hans krænkede ejendomsret over den ugifte datter. Og brudeprisens videre retsfølge for forførerens vedkommende er, at han skal tage kvinden til hustru, hvilket ikke han, men kun faderen kan modsætte sig - som Otto bemærker.<sup>250</sup> - Schwienhorst-S.s citat af Otto er imidlertid misvisende, for det første fordi det ikke tilgodeser Otto's egentlige anliggende. Senere i afhandlingen fremhæver Otto nemlig, at (port)rettens opmærksomhed i de foreliggende casus ikke i første række handler om at løse konflikten mellem de umiddelbart involverede personer, men om "Heilung gestörter Gemeinschaftsbeziehungen zwischen den Familien... Es geht auch nicht um die Durchsetzung männlicher Herrschaftsansprüche gegen die Frau, in diesem Falle des Vaters. Es geht um die *Konfliktregelung zwischen Familien einer Rechtsgemeinschaft* und die Verhinderung der Solidaritätsverletzung." For det andet forklarer Otto, at naturligvis er retshandlingen, "die Konfliktregelung", mændenes sag, og lige så naturligt (i den historiske kontekst) er det, at brudeprisen tilkommer faderen som den, der skal forsvare sin datters ære og varetage hendes rettigheder; men, understreges det, retsbestemmelsen beskytter ikke kun faderens rettigheder, men dermed også den unge kvindes, idet den søger at forhindre fortsat misbrug af hende.<sup>251</sup>

Denne forståelse af retssætningen, Ex 22,15f, har Otto yderligere uddybet i sin senere (1994) udkomne gammeltestamentlige etik. Her omtales den unge kvinde netop ikke som et blot objekt i sagsforløbet. Og tillige udvikles et mere nuanceret syn på brudesummen og dens retslige funktion. Otto kalder nu brudeprisen for "ein Indikator zur Erfassung der Rechtsgrundlage der Ehe". - Indgåelse af ægteskab sker i to trin. I det første bliver brudesummen (*mahôr*) overgivet til kvindens far, hvormed hun er "lovet hen" i ægteskab (*'orasâ*, 22,15), men ægteskabet er endnu ikke fuldbyrdet, hvilket altså først sker i andet trin. Der er endnu kun tale om et såkaldt "inkoativt ægteskab", dvs. ægteskabet i dets forstadium. Otto tager her udgangspunkt i gammelorientalsk ret, hvor overgivelsen af brudeprisen betyder, at den ugifte kvinde udadtil er beskyttet som en ægtehustru, medens det indadtil gælder, at hendes ret som hustru endnu ikke er trådt i kraft. Derimod betyder brudeprisen ikke, at manden dermed har "købt" sig en hustru. I ægteskabsdokumenterne og retssamlingernes bestemmelser bliver der iflg. Otto aldrig talt om køb eller købspris. "Es geht in der Eheschliessung nicht um einen Transfer von Besitzrechten," fastslår han nu. På israelitisk grund mener

Otto, at brudeprisen har afløst et oprindeligt "døtrebytte" som det, der omtales i sikemitternes fredsforslag til Jakobs sønner med henblik på at forene de to slægter ved gensidigt indgifte: "...så bringer vi os i familie med hinanden; giv os jeres døtre, og gift jer med vores døtre" (Gen 34,9). En sådan fusion mellem stridende klaner har antageligt været ret almindelig på et tidligt stadium i kulturhistorien; sidenhen har en tilsvarende byttepraxis derimod ikke kunnet gennemføres, som regel heller ikke mellem de enkelte familier, men er blevet afløst af brudeprisen, der således på ingen måde skal forstås som en egentlig betaling. Brudeprisen er en institution, der går langt forud for retslige interesser af den art. Og med følgende konklusion vender Otto sig imod diverse andre forklaringer på denne gamle institution: "Es geht also nicht um eine Kompensation von Verlusten wie Arbeitskraft, Verfügungsgewalt oder Jungfräulichkeit, sondern um ein Äquivalent für den gestreckten Tausch von Person gegen Person." Brudesummen som institution drejer sig heller ikke om købs- eller adoptionsret, men om funktioner inden for ægteskabsinstitutionen, der ligger forud for alle retslige tolkninger.<sup>252)</sup> - Otto har såvel i monografien fra 1982 som siden i sin etik givet os en fortrinlig fremstilling af Ex 22,15-16 netop som *familieretslige* bestemmelser med særligt henblik på retsbeskyttelsen af den svageste i fællesskabet.

I det konkrete rets casus, Ex 22,15f, er det forudsat, at den unge kvinde ikke er *trolovet*. Jeg vælger med overlæg dette gamle udtryk, som endnu DO 31 brugte, og som unægtelig svarer bedre til det hebraiske *'orasâ* end det nyere udtryk "forlovet", som vi finder i DO 92. Det sidstnævnte betegner jo et ret uforpligtende forhold mellem to unge mennesker. I "gamle dage" betød trolovelsen derimod, at en ung pige lovede sig bort - og i de fleste tilfælde af forældrene blev bortlovet - til en mand. Vi skal ikke længere tilbage end knap et halvt århundrede, da det her i landet (og især på landet) var hævdvunden sædvane, at manden skulle "anholde" om pigens hånd hos hendes far. Oprindeligt var trolovelsen i Danmark en retslig, gensidigt bindende akt, der medførte pligt for parterne til at indgå ægteskab med hinanden. I denne betydning ophævedes bestemmelsen ganske vist allerede ved forordning af 4. januar 1799.<sup>253)</sup> Men som skik og brug holdtes traditionen i hævd i flere generationer derefter.

I det gamle Israel og dets nabolande var brudeprisen den retslige garant for trolovelsen, altså det inkoative ægteskab - og kunne derfor forfalde til betaling, længe før selve ægteskabet blev indgået. Det fremgår således tydeligt af CE § 26-28 og CH § 159-161, at den unge kvinde i mellemtiden blev boende i sin fars hus. I de retsbestemmelser, som vi finder både i Ex 22,15f og Dt 22, 28f er der tale om en jomfru, som er undergivet sin fars myndighed og altså bor hos ham, men som endnu ikke er lovet bort. Denne oplysning må jo så også betyde, at hun fortsat kunne have boet der, selv om hun allerede var blevet trolovet (*'orasâ*), og brudesummen for hende dermed var blevet betalt.

Af patriarkfortællingerne fremgår den samme realitet - endda til overmål. Ved hårdt trællearbejde hos Laban måtte Jakob afvikle brudesummen for Lea i syv år og for Raket i hele fjorten, selv om hun trods alt blev hans hustru efter de første syv (Gen 29,20-27). Dertil kom endnu seks år,

inden det lykkedes ham at blive sin svigerfar kvit. Både Lea og Rakel blev altså i syv år boende i fædrenehjemmet som trolovede; men Jakob måtte trække for deres far i samfulde tyve år, inden han kunne hjemføre sine to hustruer til Kanaan (Gen 31,41). - Tyve års slavearbejde, det er en brudesum, der vil noget!

Bortset fra faderens selvfølgelig økonomiske interesse i brudeprisen er det vigtigt, at trolovens og dermed brudeprisens retsvirkning især var en beskyttelse for den unge kvinde, nemlig imod enhver anden mand end ham, som hun var trolovet med. *Schwienhorst-S.* har gjort den vigtige iagttagelse, at *k<sup>e</sup>mohar habbetûlot* ("ifølge brudesummen for jomfruerne"), Ex 22,16, minder påfaldende om *k<sup>e</sup>mispas habbanôt* ("ifølge døtrenes ret"), 21,9. Ligesom den sidstnævnte institution var en retsbeskyttelse for kvinden, kan det samme siges om brudesummen. Dog gjaldt det her som i al israelitisk familielovgivning, at retsbeskyttelsen aldrig er set eksklusivt i det enkelte menneskes, men i særdeleshed i slægtens interesse. Sagt med *Ottos* ord: "So wird sichergestellt, dass die junge Frau nicht von einem anderen Mann schwanger in die Ehe geht und die Genealogie der Erbfolge nicht gestört und damit verbunden das Überleben der Familie gefährdet wird." <sup>254)</sup>

Hvad der reelt måtte gælde og virke som retsbeskyttelse for en ung kvinde i datidens Israel lader sig i det hele taget ikke vurdere efter en nutidig retsopfattelse - med mindre man søger efter parallelle eksempler fx i den arabiske verden. - Hvis hun, som ikke-trolovet, blev forført af en mand, var det altafgørende for hendes egen og slægtens fremtid, at han blev retsligt forpligtet både på at betale brudesummen for hende og at tage hende til ægte, som det fremgår af 22,15. Ellers ville hendes skæbne blive så grim som den, Absaloms smukke søster, Tamar, måtte lide, da hun, efter at være blevet voldtaget af Amnon, måtte hense den resten af sine dage i sin broder Absaloms hus "ensom og forladt" (*sememâ* = "øde som en ørken"), 2.Sam 13,20.

Nu var det imidlertid ikke givet, at forføreren efter faderens mening var det rette parti for pigen - og hendes far var jo endnu den person, der havde myndigheden over hende. Det er den situation, som det i forhold til 22,15 modstillede casus, 22,16 (indført med *'im*), imødeser. I så fald kan faderen modsætte sig ægteskabets indgåelse. Men hvis han gør det, vil det mon så hjælpe datteren? - Måske, ja; for i det tilfælde kommer manden (forføreren) alligevel til at betale brudeprisen - ikke just som en straf, men som den godtgørelse, den er. Uanset om han bliver gift med pigen eller ej, så *er* retskravet om "brudeprisen for jomfruer" nemlig trådt i kraft i og med, at han ved samleje med pigen har taget hendes mødom. Derfor den ufravigelige bestemmelse i v.15 (udtrykt med inf.abs. + verb.finit. m. suffix: "han skal ubetinget betale brudepris for hende"). Og nu gentages den i v.16, vel at mærke under den ændrede forudsætning; at han ikke får lov at gifte sig med pigen: Han skal afveje i sølv, "hvad der svarer til brudeprisen for jomfruerne". - At betalingen ikke udredes i mønter, men i afvejede sølv, vidner om, at vi hermed befinder os i en ganske tidlige fase af Israels historie. Her - og sandsynligvis også i 21,32.34 - er seklen endnu en vægtenhed. Disse steder, navnlig 22,16, hører således med til de mulige belæg for en tidlig datering af Pb (jfr. II.5.4. og II.6.1.).

Selv om brudesummen udbetales til faderen, har den en vigtig retsvirkning for datteren. Brudesummen blev nemlig givet for kvinden personlig - jfr. suffixet 3.pers.fem. i *jimharännâ* (v.15) - sådan forstået, at hvis hendes trolovede svigtede hende eller døde, så ville hendes far - ifald hun fik en ny mand - ikke være berettiget til på ny at modtage brudesum for hende. *Paul* hævder med støtte i rabbinisk litteratur, at dette vilkår var almindeligt gældende.<sup>255)</sup> Det må således have haft væsentlig betydning for kvindens retsstilling. Var hun blevet forladt af sin mand (ægtefælle eller trolovede) - eller som her forført - så var hun jo dermed blevet alvorligt begrænset i sine muligheder for at indgå i et nyt forhold. Under sådanne omstændigheder kunne det meget vel blive et betydningsfuldt plus for hende, at den økonomiske barriere, som brudesummen ellers ville udgøre for en kommende mand, ikke skulle stå i vejen for hendes eventuelle (nye) ægteskab.

I et mandsdomineret samfund som det israelitiske er det vigtigt at være opmærksom på den beskyttelse af kvinden, som trods alt var indbygget i de familieretslige bestemmelser. Og her skal vi ikke underkende den rolle, som brudeprisen har spillet, især for en æreskrænket ung pige.

Det er alt for overfladisk at se retstilfældet, Ex 22,15-16 som en konflikt mellem to mænd i et spørgsmål om deres "Besitzrecht". At faderen var sin ugifte datters formynder var jo ikke ensbetydende med, at han også var hendes ejer - hvad han netop ikke var og efter israelitisk ret aldrig kunne være. Det var ikke hans ejendomsret, men derimod hendes ære, der var blevet krænket. Og det var i det gamle Israel en dybt alvorlig sag. I DtL, som vel er betydelig yngre end Pb, men dog også forexilsk, tales der i de familieretslige bestemmelser om det fatale og særdeles strafbare i "*at bringe en jomfru i Israel i vanry*" (Dt 22,19). - Det samme synspunkt møder vi også i det fortællende stof både i Genesis og Samuelsbøgerne.

Da den hivvitiske fyrstesøn, Sikem, havde voldtaget Jakobs datter, Dina - som han dog efterfølgende i den grad forelskede sig i, at han gjorde alt for at blive gift med hende - så hedder det om Sikem, "at han havde begået en skændselsdåd (*n<sup>e</sup>balâ*) i Israel" ved at ligge i med Jakobs datter, og at "*sligt bør ikke ske!*" (Gen 34,7b). - Formlen "en skændselsdåd i Israel" er iflg. *M. Noth* en terminus technicus, og netop som sådan er den "seit ziemlich alter Zeit belegt und in den verschiedensten Teilen des Alten Testaments nachzuweisen."<sup>256)</sup>

En lignende *n<sup>e</sup>balâ* hører vi om i fortællingen om Tamar, som, da hendes halvbroder, Amnon, vil voldtage hende, siger: "Nej, bror, du må ikke voldtage mig, for *sligt gør man ikke i Israel*, du må ikke øve denne skændselsdåd (*n<sup>e</sup>balâ*). Og jeg, hvor skal jeg gå hen med min skam? Og du selv vil blive som en af de nedrige (*k<sup>e</sup>'ahad hann<sup>e</sup>balîm*) i Israel" (2.Sam. 13,12f).

I disse gamle fortællinger er der knap nok tale om faderens økonomiske retskrav - i 2.Sam 13 slet ikke, og i Gen 34 kun i form af Sikems behjertede forsøg på et imødekomende tilbud til Jakob og hans sønner, da han selv (Sikem) føler jorden brænde under sine fødder. Det, som i begge fortællingerne er i fokus, er derimod *den unge kvindes tabte ære* og hendes broders eller brøders indsats for at genoprette *den* - i begge tilfælde ved blodhævn.

Vist tager retssætningerne, Ex 22,15f og Dt. 22,13-29, stilling til en fars rettigheder i forhold til den, der forbryder sig mod hans datter; men dybest set vender de sig - ligesom fortællingerne - imod krænkelsen af kvinden, "en jomfru i Israel" (Dt 22,19). - Pb.s familieretslige indlæg (Ex 22,15-16) angår altså i grunden ikke faderens "ejendomsret" – og imod ovenanførte citat af Halbe (jfr. II.7.1.) kan vi også notere, at det ikke har det fjerneste med kult at gøre. Det drejer sig derimod i første række om en ung kvindes ret, hendes menneskeret. Har man ikke øje for den retsbeskyttelse af kvinden, som er disse vedtægters egentlige intension, så har man slet ikke forstået dem.

Således slutter <sup>257)</sup> den kasuistiske retsbog i det samme ærinde, som den understreger med slavelovene i sin begyndelse, og som vi hele vejen igennem har erkendt som dens grundtema: retsbeskyttelsen af de undertrykte og mest upriviligerede grupper og enkeltpersoner i datidens Israel.

#### **Exkurs 5: Det tidlige Israel havde ingen fængsler. -**

##### **Om fravalget af fængsel og lemlæstelsesstraf.**

Denne ekskurs handler om en straf, som ikke findes - i det mindste ikke i den retskultur, der er genstand for nærværende undersøgelse. Alligevel er det meningsfuldt - her ved afslutningen af Pb.s første hoveddel med den overvejende juridiske prægning - at fremsætte nogle overvejelser om det totale fravær af frihedsberøvelse og lemlæstelse som sanktion i det tidlige Israels retsorden.

Nu er fængselsstraffen i den form, hvori den aktuelt anvendes fx i Danmark, en forholdsvis ny sanktionsform. Blandt historikerne er der enighed om, at det, som forstås ved det moderne fængselsvæsen, først fik sit gennembrud i tiden fra 1770'erne til midten af det 19. årh.<sup>258)</sup> Hertil svarer det, at den første straffeanstalt, som i skyggen af dette gennembrud blev bygget i Danmark, var Tugthuset i Horsens, siden kaldet Statsfængslet i Horsens, som stod færdigt i 1853 og har været i brug helt frem til slutningen af 2006. Det afløstes af den nybyggede og mest sikrede anstalt i Nordeuropa, Statsfængslet Østjylland.

Det tidligere, berygtede Børnehus på Christianshavn fra 1662 og de ligeledes forlængst nedlagte tugthuse i Viborg og på Møen, begge bygget ca. 1740, hører en tidligere epoke til og var ikke så meget indrettet på egentlig retssanktion, men brugtes mest som tvangsarbejdsanstalter for mandlige betlere og løsgængere, samt hvad man i de tider forstod ved "løsagtige kvindfolk". På lignende måde anvendtes dengang købstædernes "kachotter", der dog også tjente som gældsfængsler og - i lighed med nutidens arresthuse - blev brugt til varetægtsfængsling.

Nutidens fængsler fra midten af 1800-tallet og fremover, lukkede såvel som åbne og halv-åbne institutioner, anvendes derimod som bekendt til fuldbyrdelse af fængselsstraf iflg. dom. Trods det forholdsvis korte tidsrum siden det moderne gennembrud på dette område, har vi

imidlertid taget frihedsberøvelsen som sanktion til os i den grad, at vi næppe kan forestille os et retssystem uden den. For så vidt som man har haft eller endnu har et kriminalpræventivt eller resocialiserende formål med denne sanktion, må man konstatere, at det kun i meget beskedent omfang er blevet opfyldt. Af personer, der løslades fra fængsel, recidiverer 39,2 %, altså langt over trediedelen, inden for de første to år efter løsladelsen. Og tallet for de lukkede anstalter alene ligger helt oppe på omkring 67 %. <sup>259)</sup> Men den målelige andel af sådanne tilbagefald siger kun lidt eller intet om de betydelige menneskelige og personlige omkostninger i form af ødelagte familieforhold, spolerede muligheder for tilpasning til samfundet og tab af selvværd - eller om den pris, som sagesløse børn og andre nære pårørende til de fængselsdømte må betale. I de senere årtier har man taget flere alternativer til fængselsstraffen i brug - lige fra samfundstjeneste og elektroniske fodlænker til overlevelsesture. Men i denne søgen efter alternative løsninger ligger der jo også en erkendelse af fængselsstraffens fallit.

På den baggrund er det både opmuntrende og inspirerende at stifte bekendtskab med et retssystem som det tidlige Israels, der åbenbart slet ikke ville vide af frihedsberøvelsen som sanktion. I Pb forekommer den derfor overhovedet ikke.

Dette skyldes vel at mærke ikke, at frihedsberøvelsen var ukendt. Vi ved, at den anvendtes i Israels omverden. *Niehr* dokumenterer således med eksempler fra Mari-arkiverne (fra 3. årtusind f.Kr.), at man har benyttet fængselsstraf både som retslig sanktion i det civile liv og som militær straf for desertører.<sup>260)</sup> Disse oplysninger bekræfter en række af gammeltestamentlige eksempler på fængselsstraffens anvendelse i ikke-israelitiske kulturer.

De sproglige udtryk for fængsel er: *ʿosær* (af *ʿsr*), *ʿesûr* (af *'sr*), *bêt ha'esûr* (eller pluralisformen *bêt ha'asûrîm*), *bôr*, *bêt-hakkælæ'* (eller blot *kælæ'*), *mattarâ*, *mismar*, *masger*, *bêt hassohar* (af *shr*) og *bêt-happ<sup>e</sup>qudôt* (af *pqd*). - De hyppige sammensætninger med *bajit* viser, at man almindeligvis havde et særligt *hus* til formålet. I Josefhistorien møder vi fx også den funktionær, som var den øverste ansvarlige for fængslet, den såkaldte *sar bêt hassohar*, Gen 39,21-23, i DO 92 gengivet som "arrestforvarer"; et bedre forslag ville være: "fængselschef". En "arrestforvarer" er der snarere tale om med *ba<sup>e</sup>al p<sup>e</sup>qidut* i Jer 37,13

Flere af de nævnte fængselsindretninger forekommer nok i Palæstina, men netop ikke som israelitisk-jødiske fænomener. Eksemplerne fra Josefhistorien (hvor vi både møder udtrykkene *bêt hassohar* og *mismar*) finder dog sted i Egypten ved Faraos hof (jfr. Gen 39,21ff; 40, 3.4.7; 41,10; 42,17.19). - Og 2.Kg 17,4 beretter om assyrerkongen Salmanassar V.s fængsling af den sidste nordisraelitiske konge, Hosea, umiddelbart forud for belejringen af Samaria, angiveligt fordi Hosea havde undladt at betale den årlige tribut til assyrerkongen. Fængslet kaldes her *bêt kælæ'*. - Bortset fra en kortvarig (men brutal) arrestation af Jeremias, omtalt i Jer 20,2, er det ligeledes betegnende, at fængslingen af profeten skete under den babyloniske belejring af Jerusalem - omend på foranledning af Judas konge, Zedekias, og i fængslet, *h<sup>a</sup>sar hammattarâ* (DO: "vagtforgården"), ved dennes palads (jfr. Jer 32,2.8.12; 33,1; 37,15.21; 38,6.13.28;



39,14f). - Men det fængsel, *bêt-happ<sup>e</sup>quddôt*, der omtales i Jer 52, angives at ligge i Babylon, hvor Nebukadnesar lod den bortførte kong Zedekias fængsle på livstid - efter først at have ført ham til sin residens i det syriske Ribla, hvor babylonerkongen lod Zedekias' sønner halshugge for øjnene af ham og derefter stak øjnene ud på ham selv (Jer 52,15f). - En lignende behandling havde filistrene givet Samson, da de deporterede ham i lænker til fængslet (*bêt ha' a'sîrîm*) i Gaza, hvor han desuden blev sat på hårdt tvangsarbejde (Dom 16,21).

Alle disse fortællinger giver os formentlig ganske troværdige indtryk af den almindelige brug af fængselsstraf og i samme forbindelse også lemlæstelse i ikke-israelitiske kulturer.

Det eneste egentlige vidnesbyrd om anvendelse af fængselsstraf, der lader sig relatere til Nordriget, men dog ikke har spor med dettes retspraxis (portretten) at gøre, har vi i 1.Kg 22,27, hvor det fortælles, at kong Akab arbitrært lod profeten Mika ben Jimla kaste i fængsel på vand og brød (egtl. "trængselsbrød og trængselsvand" - som under en belejring), fordi han havde talt alle lykkeprofeterne imod med henblik på udfaldet af en krig, som Israels og Judas konger i fællesskab havde planlagt mod aramæerne.

De to parallelle eksempler med motiv fra ørkenvandringen, hhv. om Shelomits søn, som havde forbandet Jahve (Lev 24,12) og om manden, der havde samlet brænde på en sabbat (Num 15,34), stammer ganske sikkert fra en meget sen (efterexilsk) tradition; herom er der enighed i forskningen lige fra *Baentsch*<sup>261</sup>) til fx *Liedke*. Begge tilfælde beretter enslydende om delinkventens anbringelse i varetægtsarrest (*bammismar*), indtil der forelå afgørelse (verbet *paras*) fra Jahve (ved Moses) - og i begge tilfælde dømmes overtræderen til døden ved stening.

*Liedke* har utvivlsomt ret i, at egentlig fængselsstraf (iflg. dom) først praktiseres i det efter-exilske Israel (dvs. Juda) - og selv dér udtrykkeligt under fremmed indflydelse - jfr. særligt Ezra 7,25f, hvor perserkongen Artaxerxes II (405-359 f.Kr.) udsteder privilegium til Ezra, formentlig år 398 ("i kong Artaxerxes' syvende regeringsår", Ezra 7,6-8),<sup>262</sup>) om at indsætte dommere og retshåndhævere i Juda ("provinsen hinsides floden"), og hvor det så iflg. denne aramæiske text hedder: "Og enhver, som ikke vil adlyde din guds befaling eller kongens befaling, over ham skal der omhyggeligt fældes dom, så der kan træffes retsafgørelse om, at han enten skal henrettes eller landsforvises eller betale pengebøde eller i fængsel" (Ezra 7,26). Her er altså tale om fængsel som én af flere mulige sanktioner, hvorom retten kunne træffe afgørelse. - I den forbindelse anfører *Liedke* de to ovennævnte parallelle eksempler på varetægtsfængsling (på tysk mere præcist gengivet ved "Untersuchungshaft") med henblik på domsafsigelse, Lev 24,12 og Num 15, 34. Hans udgangspunkt i den pgl. detailundersøgelse er det kendte sted, Jes 53,8, hvor det om Jahves tjener hedder: *me<sup>c</sup>osær umimmisspat lukkah*. *Westermann* oversætter det: "von Haft und Gericht ward er weggerafft",<sup>263</sup>) jfr. DO 92: "Fra fængsel og dom blev han borttaget"; men *Liedke* foreslår en bedre oversættelse: "Ohne Untersuchungshaft und ohne Urteil wurde er weggerafft." Han påviser en række eksempler, hvor præpositionen *min* ikke betyder "fra", men "uden".<sup>264</sup>) Således handler Jes 53,8 om den oprø-

rende behandling, som Jahves tjener blev udsat for: Uden nogen form for retfærdig rettergang blev han revet bort - ganske som nutidens militærdiktaturer bruger deres dødspatroljer til at lade politiske eller religiøse dissidenter "forsvinde".

Hvad vi fra GT véd om anvendelse af fængselsstraf som retslig sanktion i israelitisk-jødisk regie, stammer altså fra efterexilisk tradition. Så vidt vi ved, har portretten i det *tidlige Israel* aldrig brugt fængselsstraf som sanktion, ej heller anvendt varetægtsfængsling ("Untersuchungshaft"). Derfor hører vi som sagt intet derom i Pb. I dens kultur løste man ikke en retskonflikt ved at afsondre den skyldige fra fællesskabet, men tværtimod ved at drage ham til ansvar inden for fællesskabets rammer for at hele skaderne dér (jfr. II.6. om pielformen *sillem* = hele, godt-gøre, erstatte). Alle former for berigelseskriminalitet, indbrud, skade på andres ejendom eller uansvarlig omgang dermed (jfr. II.6.2.2. om depositumloven) blev sanktioneret med erstatningskrav. Selv i voldssager var dette den almindelige retsafgørelse, med mindre sagen blev afgjort ved udenretsligt forlig, Ex 21,18f.22 (jfr. II.5.; II.5.1; II.5.2.1.). - Den israelitiske portret var fremfor alt et fredsmæglingens institut (jfr. II.6.).

Til sammenligning foreskriver CH (§ 21-22) dødsstraf for indbrud og røveri. En sådan retsfølge ville være utænklig efter Pb.s normer. "Life and property remain incommensurable", som det hedder hos *Paul*, jfr. s.148. - Kun i helt extreme tilfælde anvendtes dødsstraffen (og blodhævnen) i Israel; men dels havde den sine ganske særlige begrundelser, dels undgik man, fx ved reglerne om asyl, så vidt muligt at tage den i brug (jfr. II.4. - incl. underafsnit). Og at man i ganske særlige og sjældne tilfælde brugte dødsstraffen kan på ingen måde forklare, at man - i hvert fald i det tidlige Israel - konsekvent afstod fra brug af enhver form for fængselsstraf. - De stater, der endnu har et så primitivt retssystem, at man dømmer mennesker til henrettelse - fx et betydeligt antal af USA.s delstater og Kina - har bestemt ikke af den grund skåret ned på fængselskapaciteten, tværtimod.

Men hvorfor havde man ingen fængsler i det tidlige Israel? - Vi kan kun gisne om svar. - Én grund kunne måske være, at man i traditionen havde en erindring om et fangenskab, som hele folket var blevet befriet fra - nemlig trældommen i Egypten - og at man derfor ikke ville bruge frihedsberøvelsen som straf. Denne forklaring er dog næppe fyldestgørende. Traditionen om det ufrivillige ophold i Egypten mindes i Pb som fremmedgørelse (22,20; 23,9) og i DtL som trældom (Dt 15,15; 24,18), men betegnes dog ikke som egentligt fangenskab, endsiges fængsel. - En anden grund kunne være den rent praktiske, at en fængselsindretning dog krævede en form for organisation, som man slet ikke var rustet til i et samfund af så beskeden størrelse som Nordriget. Men man havde dog sådanne indretninger uden for Israel - måske som nævnt endda så tæt på som i filistrenes Gaza. - Det har i hvert fald næppe været af rent idealistiske grunde, at man i det gamle Israel aldrig tog den form for straf i brug. Men måske kunne der ligge en helt anden og muligvis plausibel forklaring i den alvor, hvormed Pb - ganske vist i en anden sammenhæng - ser på frihedsberøvelsen, (Ex 21,16, jfr. II.4.3. og exkurs 3).

Det er imidlertid interessant her at iagttage en parallel, nemlig i fraværet af enhver form for *lemlæstelsesstraf* i det tidlige Israel og - på én enkelt undtagelse nær (Dt 25,11f, jfr. II.5.2.) - også i det senere Israel, som vi kender det fra GT. - Derimod kender vi fx fra CH og andre gammelorientalske retskorpora mange eksempler på grusomme lemlæstelsestraffe, fx afskæring af næse, øren og hænder, udstikning af øjne, skamfering af ansigtet, kastrering, prygl - og langsom drukning - jfr. fx CH §§ 108, 129, 132 133a, 155, 192, 193, 195; desuden talionslove i CH (jfr. II.5.3.1.); samt de om muligt endnu grusommere bestemmelser i MAL §§ 4, 5, 8, 9, 15, 18, 20. Se også HtL I §95. - Sådanne mesopotamiske lemlæstelsestraffe omtales også i Ez 23,24b-25.

Det kan ikke diskuteres, at dødsstraffen, som den vel mest blev anvendt i det gamle Israel, nemlig ved stening (i tilfælde som Ex 21,12-17\* har man snarere anvendt sværd eller øxe), var en særdeles grov form for mishandling. Formentlig var steningen en slags forbandelseshandling, men som egentlig tortur var den næppe tilsigtet. - Og udover det ovennævnte enkeltstående tilfælde af håndsafhugning (Dt 25,11f) finder vi i de gammeltestamentlige retssamlinger kun ét enkelt eksempel på korporlig straf som retslig sanktion, nemlig den pryglestraf, som er nævnt i Dt 25,2f. - Disse to, helt isolerede og formentlig sene undtagelser, begge nævnt i Dt 25, bekræfter det, som altså var *reglen* - nemlig at det israelitiske retsvæsen afstod fra enhver form for lemlæstelse og korporlig straf. Den præcise årsag hertil kender vi ganske vist lige så lidt som forklaringen på, at fængselsstraffen er så godt som ukendt i det Israel, som vi kender fra GT - og som sagt helt ukendt i det tidlige Israel. - Det er dog sandsynligt, at grunden må søges i *skabelsestroen*: Ligesom det aldrig kunne kendes for ret at lemlæste eller mishandle et menneske, skabt i Guds billede, sådan kunne man heller aldrig indespærre et sådant menneske i et fængsel. Frihedsberøvelsen som straf kan for så vidt sidestilles med lemlæstelse, idet den under alle omstændigheder - før som nu - er et voldsomt indgreb i den menneskelige integritet, i givet fald intet mindre end en invalidering af personligheden. - For det må erkendes, at mange af dem, som har været længe i fængsel, aldrig er blevet hele igen. Måske var det derfor, de ikke havde fængsler i det gamle Israel.

### KAPITEL III: DEN RELIGIØS-ETISKE RETSBELÆRING

(Ex 20,22-26 og 22,20 - 23,19)

Som det fremgår af den foregående del af undersøgelsen, er den kasuistiske retsbog (Ex 21,1 - 22,19) fra først til sidst orienteret ud fra ét bestemt menneskeretligt perspektiv, nemlig at sikre de på forhånd ringest stillede menneskers retsbeskyttelse. Det er bemærkelsesværdigt, at just dette er hovedtema for en retsbog, som i hele sin struktur er modelleret efter de gammelorientalske retssam-

linger, der jo ellers ikke markerer sig ved noget særligt hensyn til socialt udstødte eller marginaliserede personer.

Måske har den kasuistiske retsbog da også først fået dette præg i og med, at den så at sige er blevet bundet ind i den anden halvdel af Pb, altså den, som vi kalder "den religiøs-etiske retsbelæring". Først dermed er det i det mindste blevet så tydeligt accentueret, som det nu fremtræder.

Som vist i oversigten over Pb.s komposition s.49 er den indledende "alterlov" (20,22-26) en del af denne belæring. Det fremgår også af den skematiske fremstilling, hvordan den væsentligt *teologiske* hoveddel formeligt omslutter den *retslige* (kasuistiske) hoveddel ved både at indlede den (20,22-26) og følge den op (fra og med 22,20). Vi så også under gennemgangen af den kasuistiske del, hvordan denne er blevet bearbejdet under indflydelse af den teologiske del. Tydeligst er det vel i passager som 21,2.13f.26f.30; 22,7-10.17-19. - Hvilken af de to hoveddele, der er ældst, kan vanskeligt afgøres. Der findes meget gamle elementer i dem begge; men med selve udtrykket "teologisk bearbejdelse" af den kasuistiske retsbog, angiver vi i det mindste, at denne må have foreligget (helt eller delvist) forud for bearbejdelsen - hvilket jo i øvrigt ikke siger noget om alderen af det materiale, der er anvendt til dette formål. I øvrigt henvises til diskussionen om Pb.s komposition, jfr. I.3. og I.3.2.

Netop denne særlige komposition er måske i sig selv et vidnesbyrd om den allerede under I.2. omtalte forbindelse mellem Jahves helligdom og den profane retsinstitution, portretten. Der er rimelig god grund til at regne med en sådan sammenhæng - uden at vi derfor skal lægge alt for meget i form- og traditionshistorikernes teser om "lovforedraget", hvorom der ikke foreligger særlig sikre oplysninger (jfr. også det følgende afsnit).

Det, som imidlertid er nok så interessant for vor undersøgelse, er spørgsmålet om, hvordan Pb i sin helhed er blevet forstået i det samfund, hvor den oprindeligt hørte hjemme. Og det spørgsmål kan kun retsbogen selv kaste lys over.

### **III.1. Pagtsbogens parænetiske retssætninger og dens parænese som sådan.**

#### **Generelle bemærkninger om Ex 20,22-26 og 22,20 - 23,19.**

I et festskrift til H.-W. Hertzberg, 1965, har *Walter Beyerlin* skrevet det indledende bidrag, der handler om Pb.s parænese og dens herkomst.<sup>1)</sup> Som parænese i denne sammenhæng forstår han "alle Bundesbuchtecte nicht-rechtlicher Art". Disse tekster, som udelukkende findes inden for perikoperne, Ex 20,22-26 og 22,20 - 23,19, skal alle tjene som *begrundelser* for de i samme afsnit forekommende påbud og prohibitiver og har det fælles hovedsigte at vække til lydighed (pagtstroskab) mod Jahve.<sup>2)</sup> - Det er så Beyerlins hovedtese, at alle de i Pb sammenstillede bud og forbud hører hjemme under ét bestemt traditionsområde, nemlig Jahvemeninghedens festkult, hvor tillige hele den parænese, som har gennemtrængt dem, er blevet levende. Ligesom beskyttelsen af

de betrængte og svage, enker og faderløse, i det gamle Ugarit og Babylon ikke var overladt til klanerne og familierne, men hørte direkte under kongens myndighed (jfr. fx prologen til Ur-Nammus Lov samt prologen og epilogen til CH), således mener Beyerlin også, at Pb.s retssætninger om beskyttelse af retsplejen (Ex 23,1-9) samt af fattige og upriviligerede (Ex 22,20-26) allerede i en tidlig fase er blevet inddraget under Jahves autoritet og dermed blevet en del af "kultforedraget" <sup>3)</sup> - eller som Beyerlin udtrykker det "ein kultisch-sakraler Rechtsvortrag". Selv om han således nok kan betegne Pb.s påbud og prohibitive som "Rechtssatzzusammenstellung", opfatter han dem altså ikke som retssætninger i gængs betydning. <sup>4)</sup>

De egentlige retssætninger er derimod de konditionale sætninger, nemlig dels *kî* - 'im-sætningerne, 21,2-11 og 21,18 - 22,16, dels participialsætningerne 21,12-17 og 22,17-19, altså hele den hoveddel af Pb, der sammenfattes under betegnelsen *mispatîm*. Kun denne del af Pb fandt iflg. Beyerlin anvendelse i den daglige retspraxis i portretten. <sup>5)</sup>

Det såkaldte "kultforedrag", der altså efter Beyerlins opfattelse har bestået af den "ikke-retslige", parænetiske del af Pb - inklusive de påbud og forbud, som parænesen knytter sig til - hørte angiveligt hjemme ved de tre store valfartsfester ved en Jahve-helligdom, hvor de israelitiske klaner og stammer i tiden efter indvandringen mødtes som forsamling af "hellige mænd", '*anêsê-godæs* (22,30), og hvor det forudsættes, at man har fejret "Jahveepifanien" (jfr. især 20,22). <sup>6)</sup>

Parænesens præg af mundtligt foredrag viser sig navnlig i den retoriske stil med dens typiske vekslen mellem omtale- og tiltaleform. Over for Jahves ord (udtrykt i 1. pers.) står den menneskelige part, der skiftevis tiltales i 2. pers. sing. og plur. som et "du" eller "I". Disse hyppigt skiftende formuleringer, der jævnlige er blevet udlagt som redaktionelle tilføjelser m.v., skal dog næppe tages som udtryk for andet end en typisk forensisk taleteknik af udpræget retorisk art, som Beyerlin udtrykker det. <sup>7)</sup> Og deri har han sikkert ret. Sådanne variationer i formuleringen skyldes ikke nødvendigvis diverse mere eller mindre sindrige "redaktørers" senere bearbejdelser, men har til alle tider været et velkendt motiv i prædikener og kan for den sags skyld fra begyndelsen have hørt hjemme i en retsbelæring med udgangspunkt i en israelitisk helligdom.

Det er vigtigt for Beyerlin at notere, at parænesen kun forekommer i den halvdel af Pb, der udgøres af perikoperne, Ex 20,22-26 og 22,20 - 23,19, og således udelukkende findes i forbindelse med de dér sammenstillede bud og forbud. Derimod frembyder hele *mispatîm*-samlingen overhovedet ingen parænese. En eventuel indvending om, at denne forskel blot skyldes, at den pgl. samling efter sin beskaffenhed ikke lægger op til en parænetisk udformning, imødegår Beyerlin med en henvisning til, at da Pb.s slavelove fra Ex 21,2-6 siden fandt vej til DtL, blev de i udpræget grad forsynet med formaninger, jfr. Dt 15,12-18. Han drager heraf den slutning, at på det tidspunkt, hvor påbuds- og forbudsrækkerne i Ex 20,22-26; 22,20 - 23,19, havde fået deres parænetiske udformning, var *mispatîm*-samlingen endnu ikke blevet forenet med dem, hvorved denne samling undgik en sådan udformning. Men dermed er det efter Beyerlins opfattelse også

givet, at sammenføjjningen af de to hoveddele i hvert fald må være førdeuteronomisk. I modsat fald ville Pb.s slavelov have fået et parænetisk præg ligesom slaveloven i DtL. <sup>8)</sup>

Det er i det hele taget magtpåliggende for Beyerlin at påvise, at Pb.s parænese er førdeuteronomisk. Heri støttes han også af *Liedke* (a.a. s.30): "Die Parænese findet sich übrighens schon im BB, was nicht unbedingt auf deuteronomische Bearbeitung des BB, sondern auch auf höheres Alter der Parænese hinweisen kann". Således afviser begge forskere den hyppigt fremsatte påstand om, at de parænetiske afsnit i Pb er senere glosser og tilføjelser under deuteronomisk / deuteronomistisk indflydelse, en opfattelse, som vi møder ikke alene hos litterærkritikken og dens arvtagere, fx *Baentsch* og *Jepsen*, men også hos *Noth* og i udpræget grad hos en nutidig forsker som *Schwienhorst-S.* <sup>9)</sup> - Som et eksempel, der tydeligt viser, at parænesen i Pb ikke er hentet fra Dt eller influeret derfra, nævner Beyerlin bl.a. begrundelsessætningerne, Ex 22,20b og 23,9c: "for I var selv fremmede i Egypten". En sådan henvisning til israeliternes *fremmed*status findes kun eet sted i Deuteronomium, nemlig Dt 10,19b. Bortset fra dette eneste sted er den tilsvarende, helt stereotype vending i Dt en henvisning til israeliternes *trællekår* i Egypten: "Husk, at du selv var træl i Egypten" (Dt 5,15a; 15,15a; 16,12a; 24,18a.22a - de sidste to steder endda som motivation for hensyntagen til først og fremmest de *fremmede*). - Beyerlin konstaterer i denne forbindelse: "Wäre die Bundesbuch-Parænese durch die Rückprojektion entsprechender deuteronomischer Elemente zustande gekommen, dann wäre die Einfügung der letztgenannten Formulierung (henvisning til trællekårene, m.a.) weit eher zu erwarten gewesen....". - Det samme synspunkt gøres i denne forbindelse gældende af *Crüsemann*, der vedrørende israeliternes fremmedstatus i Egypten (Ex 22,20; 23,9) skriver: "Diese Begründung unterscheidet sich klar vom verwandten Hinweis auf den Sklaven-status Israels in Ägypten, wie ihn das Deuteronomium kennt." Deraf drager han denne konklusion: "Auch die Endgestalt des Bundesbuches ist vordeuteronomisch."<sup>10)</sup> Der er dog vel at mærke iflg. *Crüsemann* tale om et langt senere tidspunkt for tilblivelsen af denne "Endgestalt", end Beyerlins mener, jfr. I.3.2. og III.3.1.

Endvidere gør *Beyerlin* opmærksom på, at en formulering som Ex 23,9b: *w'e'attæm j'e'da'c'tæm 'æt-næpæs hagger* ("for I kender den fremmedes sjæl") hverken forekommer i Dt eller i hele den øvrige gl.test. litteratur. - Denne for Pb særegne og dog så typiske formulering er endnu et fint udtryk for denne retsbogs særlige forståelse for nødvendigheden af solidaritet med de personer, som er mest udsat for undertrykkelse og uret, i dette tilfælde altså de fremmede i landet. Derfor denne appel til indlevelse i deres situation: I kender jo den fremmedes sjæl - I ved, hvordan han er til mode; for I har selv været fremmede! - Ligeså har den fundamentalt vigtige begrundelsessætning i Ex 22,26, *kî-hannûn 'anî*, ikke tilnærmelsesvis noget modstykke i den deuteronomiske parænese og kan altså umuligt hidrøre derfra. - Og hvor forbudet mod at spise kød, der ikke er rituelt slagtet, iflg. Pb rettes generelt til mennesker som tilhørende Jahve: *w'e'ane'sê-godæs tih'e'jûn lî*, hvorfor sådant kød kun må anvendes til hundeæde (Ex 22,30), er det tilsvarende forbud i DtL derimod rettet eksklusivt til Jahvemeningen som folket, afsondret fra

alle andre folkeslag, nemlig til *am qadôs*, hvorefter følger, at det urene kød gerne må gives til føde for de fremmede i Israel eller sælges til udlændinge (Dt 14,21 - jfr. 7,6; 14,2; 26,19; 28,9).<sup>11)</sup>

I Pb.s formulering af betingelserne for pagtsforholdet mellem Jahve og hans folk, som de kommer til udtryk i forbindelse med prohibitiverne mod undertrykkelse af den fremmede, enken, den faderløse og den fattige ("Hvis du alligevel undertrykker ham, - når han indtrængende råber til mig, vil jeg visselig høre hans råb", Ex 22,22, jfr. 22,26c), finder Beyerlin en tydelig analogi til den vasalpagt, som hettiterkongerne i senbronzetiden (ca. 1550 - 1200 f.Kr.) sluttede med deres satellitfyrster. Her er vi således meget langt forude for muligheden af deuteronomistisk indflydelse på de pgl. steder.<sup>12)</sup>

Forekommer parallellen med de hettitiske traktater i denne sammenhæng noget søgt og lidet holdbar som argument for en særlig tidlig datering af Pb, så synes det endnu mere betænkeligt, at Beyerlin helt ukritisk overtager Noths amfiktyoniteori. Efter at have fremsat formodningen om, at Pb.s bud og forbud for en dels vedkommende muligvis går helt tilbage til "den Festkult der Wüstengemeinde", fastslår Beyerlin uden vaklen, at største delen af dem og den dertil knyttede parænese utvivlsomt har rod i Jahve-amfiktyoniets valfartsfester i kulturlandet.<sup>13)</sup>

*Bent Mogensen*, der i sin afhandling fra 1983 bl.a. har refereret til Beyerlins arbejde, anholder da også tesen om, at Pb således i en (tidlig) periode skulle have været amfiktyoniets lovbog, indtil den angiveligt blev afløst af Deuteronomium. Dette er, som Mogensen skriver, en ukritisk slutning ud fra Pb.s nuværende placering i Sinaj-sammenhængen, ligesom han i det hele taget vanskeligt kan forestille sig, at Deuteronomiums fremkomst skulle have udelukket al videre bearbejdelse af Pb. I modsætning til Beyerlin hævder han, at fraværet af parænetiske begrundelser i Pb.s kasuistiske retssamling ikke siger andet, end hvad man generelt kan iagttage: "at tilbøjeligheden til at knytte begrundelser til kategoriske bud eller forbud er større end tilbøjeligheden til at øge kasuistisk formulerede love på samme måde." - Jeg mener dog ikke, at Mogensen dermed helt kan afvise det argument hos Beyerlin, at den sidstnævnte tendens ikke desto mindre netop gør sig gældende i den deuteronomiske version (Dt 15,12-18) af Pb.s "slavelov" (Ex 21,2-6). At den pgl. kasuistiske tekst bliver omstileret i DtL til direkte Jahvetale med parænetiske begrundelser ændrer efter Mogensens opfattelse intet ved den nævnte generelle iagttagelse. Men i betragtning af den meget fremtrædende og fyldige plads, slaveloven indtager i Pb, er det er dog ikke nogen uvæsentlig argumentation, Beyerlin gør gældende, når han tager den nævnte senere udvikling netop i slaveloven til indtægt for sin påstand om, at sammenkædningen mellem den kasuistiske og den parænetiske del af Pb i det mindste er førdeuteronomisk.

Bortset fra dette forbehold deler jeg Mogensens skepsis mht. Beyerlins særdeles tidlige datering af Pb samt navnlig den dermed forbundne kultiske forståelse af hele dens parænetiske del og ligeså hans idé om, at den stiliserede Jahvetale i visse begrundelser er et vidnesbyrd om fænomenet teofani.<sup>14)</sup> I det hele taget domineres Beyerlins på flere måder interessante afhandling

alt for meget af hans overvældende interesse for den såkaldte ”pagtskult”. Der er således ikke noget rimeligt grundlag for at reservere mindst halvdelen af Pb til dette formål.

I nærværende undersøgelse må det derfor blive et spørgsmål, om det overhovedet går an at skelne så skarpt mellem retsligt og ikke-retsligt materiale i Pb.s tekster, som Beyerlin gør. Så vidt jeg kan se, er den antagelse tværtimod nærliggende, at de parænetiske afsnit sammen med *mispātîm* i vid udstrækning har fundet praktisk anvendelse i portretten. - En tilsvarende sammenkædning mellem lovparagraffer og etiske overvejelser har været almindeligt forekommende i offentlige retshandlinger til alle tider - og er det fremdeles. Aktuelt er eksempelvis den retsbelæring, som retsformanden i nævningetinget giver nævningene umiddelbart forud for deres votering om skyldspørgsmålet, som regel spækket med formanende motiver, altså ”parænese”. I sådanne vigtige sager er det derfor langt fra kun de ”egentlige retssætninger”, altså lovens bogstav, men i meget høj grad også retsbelæringen med dens etiske og moralske overtoner - altså lovens ånd - der bliver afgørende for dommens udfald.

Dette gælder altså i en moderne strafferetssag. Og uden at vi i øvrigt skal drage alt for nære sammenligninger, har noget tilsvarende vel også karakteriseret processen i den gamle israelitiske portret. Et fingerpeg - ganske vist in malam partem - får vi i Kongebogens fortælling om retssagen mod Nabot. Han blev netop ikke dømt efter *mispātîm*-sætninger, men derimod efter den slags retssætninger, der i Pb udtrykkes som prohibitive og henhører under de af Pb.s afsnit, der af Beyerlin betegnes som ”ikke-retslige”: Nabot blev anklaget og dømt for at have forbandet Gud og kongen (1.Kg 21,13, jfr. Ex 22,27). At anklagen i det tilfælde var uret, ændrer ikke det, som for Kongebogens fortæller åbenbart stod fast, nemlig at et udsagn som Ex 22,27 var en *retssætning*, hvorefter der i givet fald kunne rejses anklage ved portretten. Det er ligeledes de formanende afsnit af Pb, vi genkender, når Jesaja går i rette med stormændene: ”Vask jer, rens jer! Fjern jeres onde gerninger fra mine øjne, hold op med at handle ondt, lær at handle godt! Stræb efter ret, hjælp den undertrykte, skaf den faderløse ret, før enkens sag!” (Jes 1,16 f, jfr. Ex 22,21 ff). Det er parænese, stiliseret som Jahvetale - men med direkte adresse til portretten.

Som før nævnt (jfr I.2.) har der formentlig været en forbindelse mellem lokalhelligdom og portret - en forbindelse, der som sagt også synes at fremgå af selve Pb.s komposition (jfr. s.49 og III.2.; III.2.1.) - så at retsbelæringen det ene sted er blevet udmøntet i retspraxis på det andet. Men som sagt er der ikke nogen særlig grund til at antage, at retsbelæringen i helligdommen kun har indeholdt påbud og forbud samt parænetiske begrundelser. Den kan udmærket også have omfattet *mispātîm*. Det må vi vel forstå af passager i mishpatim som Ex 21,13-14 og 22,7-10, hvor theologiske udsagn influerer de juridiske. I begge hoveddele af Pb har vi altså med retssætninger eller retsnormer at gøre. Disse to begreber lader sig næppe helt adskille.



### **III.2. Jahves alter som udgangspunktet for retten (Ex 20,22-26).**

På den berømte stele fra Susa er Hammurapis Lov øverst prydet med et relief af kong Hammurapi selv. Modsat den ældre opfattelse, at relieffet fremstiller kongen, der indsættes som lovgiver af solguden Shamash (jfr. *de Liagre Böhl*: "Relief mit der Investitur des Königs durch den Sonnengott" <sup>15)</sup>), eller som modtager sine love fra solguden (jfr. bl.a. *Hugo Winckler* <sup>16)</sup>), mener *N.P. Lemche* omvendt, at relieffet forestiller Hammurapi, der overrækker Shamash sine love som bevis på, at han (Hammurapi) har regeret retfærdigt.<sup>17)</sup> Sidstnævnte opfattelse stemmer bedst med den særdeles omfangsrige prolog, hvormed Hammurapi i højstemte vendinger priser sig selv som den retfærdige og gudvelbehagelige konge, der vil sørge for, at hans undersåtter bliver lykkelige. - I sammenligning hermed er det en slående modsætning at læse Pb.s kortfattede, kategoriske indledning. Med Jahves ord til Moses fremhæver den først billedforbudet, her koncentreret i forbudet mod gudebilleder (Ex 20,23; i 20,4 udvidet til et forbud mod enhver afbildning af det skabte). Fremfor alt afvises altså dyrkelsen af nogen som helst anden guddom end Jahve alene. Dernæst bliver det i få sætninger præciseret, hvordan Jahves alter retteligt skal bygges. - Med denne "prolog" indledes retssamlingen.

Den forskel skal man mærke sig; for udgangspunktet er vigtigt. Pb er ikke en kongelov som Hammurapis - eller for den sags skyld Jyske Lov og i en vis forstand også de nugældende danske love. De sidstnævnte er naturligvis fostret af jurister og vedtaget af Folketinget, men er derefter som bekendt givet "under vor kongelige hånd og segl." - Vel er også Pb samlet af sin tids "jurister", der formentlig var præster - i hvert fald er den bearbejdet af sådanne. Men den præsenteres ikke for os af nogen konge eller fyrste - eller i en sådan persons navn. Som den nu fremstår - og sikkert for største delens vedkommende har gjort det siden omkring det 9. årh. f.Kr. - vil den markere sin oprindelse et helt andet sted. Det spørgsmål, vi her forholder os til, drejer sig altså ikke om vore meninger angående Pb.s forfatterskab m.v., men derimod om, hvordan den selv forstår sin oprindelse. Kunne vi spørge Pb.s "forfattere" derom, ville de svare, at dens egentlige udgangspunkt hverken er kanaanæiske eller israelitiske "skrivere" (jfr. I.1. og I.3.1.), men - *Jahves alter!* Derfor er den såkaldte "alterlov" (20,22-26) sat i spidsen for denne antikke retsbog.

*Jepsen* har ikke anerkendt betydningen af denne placering. Han foreslog derimod at anbringe alterloven som afslutningen på hele Pb. Og på spørgsmålet om, hvordan den ikke desto mindre kom til at stå i spidsen, svarede han selv, at nogen særlig grund hertil lader sig ikke finde. Dog nævner han den mulighed, at alle de kultiske bestemmelser fra og med Ex 22,27 - med alterloven som deres slutning - oprindeligt har stået forud for den kasuistiske retssamling. Ved den senere indordning i Sinaihistorien skulle så alene alterloven have beholdt sin plads (altså den nuværende), medens alle de andre kultiske love blev rykket ned i sidste række.<sup>18)</sup> - Man må sige, at den klassiske litterærkritik ofte satte de gamle "redaktører" på hårdt arbejde! - Jeg mener dog, at det må være en acceptabel begrundelse, jeg i ovenstående har givet for, at Ex 20,22-26 blev Pb.s indledning.

*Alt* beskriver den "apodiktiske ret" - og dertil regnede han jo bl.a. alterloven - som "eine noch völlig ungebrochene aggressive Kraft, die schlechthin jedes Lebensgebiet dem unbedingten Herrschaftsanspruch des Willens Jahwes für sein Volk unterwerfen will und daher keine profane oder neutrale Zone anzuerkennen vermag." <sup>19)</sup> Set i det perspektiv forekommer det på ingen måde problematisk, at alterloven findes på sin nuværende plads. Det bekræfter desto mere vor tidligere fremsatte formodning om, at med lokalhelligdommen som udgangspunkt har Pb fundet vej som en retsbelæring af de frie borgere, der skulle håndhæve retten (især den kasuistiske) i portforsamlingen (jfr. I.2.). Men medens *Alt* her talte om et hårdt sammenstød på Palæstinas grund mellem to helt forskellige retskulturer (den apodiktiske og den kasuistiske) <sup>20)</sup>, så erkendte hans elev, Jepsen, snarere dette kulturmøde som en formidlingsproces. Som før omtalt (jfr. I.2.1.5.) så han deri et meget væsentligt anliggende for Pb: "Das Bundesbuch ist ein Vermittlungsversuch zwischen Israel und Palästina."

### III.2.1. Alterlovens oprindelse (20,24-26)

I sin disputats, *Studien zum Altargesetz Ex 20,24-26*, hævder *Diethelm Conrad*, at Pb.s alterlov er uden sidestykke i GT, idet de to lignende tekster, nemlig Dt 27,6-7 og Jos 8,30-31 ikke kan betegnes som egentlige paralleller dertil. Den deuteronomiske udgave er snarere afhængig af Ex 20,24ff og Josuaten igen af Dt. Conrad anfører det netop som argument for den unikke alterlovs høje alder - og måske tillige for dens meget gamle tilhørsforhold til Pb - at der allerede hentydes til den i Dt 27,6-7 (og for så vidt tillige i Jos 8,30f). Han argumenterer nemlig i samme forbindelse for Dt 27,6f som førdeuteronomisk.

Ud fra disse præmisser slutter Conrad, at alterlovens "Kernsätze" er blevet til i tiden "kurz nach der Landnahme", dog således at forstå, at alterloven entydigt har sin oprindelse i kulturlandet, formodentlig ved en af landets helligdomme.<sup>21)</sup>

Denne antagelse havde allerede *E. Nielsen* gjort gældende med konstateringen af en nær sammenhæng mellem alterloven og helligdommen i Sikem: "As far as we know, Ex 20,24 and the altar at ancient Shechem are the only Palestinian instances of such simple earthen altars." Alteret i Sikem, der hører til sen bronzealder (ca. 1550 - 1200 f.Kr.), er det hidtil eneste "jordalter", som de arkæologiske udgravninger har afsløret - og om Sikem bemærker Nielsen, at den indtil Abimeleks tid er forblevet en kanaanæisk by.<sup>22)</sup> Hermed sigtes selvfølgelig til den Abimelek, som Dom 9 handler om, søn af Gideon og en kanaanæisk kvinde fra Sikem (Dom 8,31). Fortællingen i Dom 9 vidner i øvrigt om et godt og fredeligt forhold mellem denne kanaanæiske by og de omkringboende israelitter, indtil Abimelek kom og ødelagde den og gjorde den til en rent israelitisk by.<sup>23)</sup>

Som by må Sikem formodentlig være endnu langt ældre end det alter, som de arkæologiske udgravninger har fremdraget. *Alt* omtaler i sin afhandling fra 1925, "Die Landnahme der Israeliten in Palästina", en egyptisk gravstele fra omkring 1860 f.Kr. over en af Sesostris III.s officerer. I forbindelse med et felttog til Palæstina, som officeren havde deltaget i, nævner stelens indskrift et

slag mod "området omkring *Skmm*", hvortil Alt bemærker: "Das muss wohl so verstanden werden, dass der 'Bezirk von *Skmm*', aller Wahrscheinlichkeit nach das spätere Sichem (*tell balata*) im Herzen des samarischen Berglandes, politisch und territorial eine Grösse für sich war..."<sup>24)</sup>

Begivenhederne i Dom 9 udspilles imidlertid længe efter, at israelitterne var blevet bofaste i Kanaan; så det må forudsættes, at alteret i Sikem er betydeligt ældre - dog altså ikke tilnærmelsesvis så gammelt som byen. Det er rimeligvis grundlagt som et alter for Jahve. Der er altså for så vidt god grund til med Conrad at antage, at det alter, som beskrives i Ex 20,24, men som ikke lader sig nærmere lokalisere, må stamme fra tiden kort efter "Landnahme"; og vi kan tilføje, at det enten kan være identisk med alteret i Sikem eller er oprettet med dette som forbillede. Der kan således ikke være tvivl om, at alterloven i sine væsentligste elementer repræsenterer den allerældste del af Pb.

### III.2.2. Kampen mod guderne "ved siden af" Jahve (20,22-23).

Til afsnittet, der betegnes "alterloven", henregnes i nærværende undersøgelse ikke kun de tre vers (Ex 20,24-26), der omhandler selve opførelsen og indretningen af alteret, men også indledningen (v.22) og forbudet mod fremmede guder i og med billedforbudet (v.23). Det sidstnævnte vers sammenfatter i én sætning de to prohibitiver, der udgør Dekalogens 1. og 2.bud (Ex 20,3-6).

Således forstået indledes alterloven altså i v.22 med Jahves ord gennem Moses til israelitterne. Dermed har den - ligesom Dekalogen (jfr. Ex 20,1) - sin egen særlige indledning, hvilket røber, at den oprindelig har udgjort en selvstændig enhed, der - igen i lighed med Dekalogen - først på et senere tidspunkt er blevet indføjet i Sinajtraditionen.

I og med at alterloven blev sat i spidsen for hele Pb, kom v.22 tillige til at stå som indledning til denne. Så hvor meget den følgende kasuistiske retsbog end er præget af "profane" retssætninger, skal det dog ikke ved en eneste af disse glemmes, at i Pb.s sammenhæng vil de netop med denne indledning hver især gøre krav på guddommelig autoritet. I israelitisk retsopfattelse er det simpelthen ikke muligt at sætte skel mellem det hellige og det profane på den måde, som fx en moderne vesteuropæer vil gøre det.

Dekalogens deuteronomistiske udtryk "andre guder" ('*alohim* '*aherim*)<sup>25)</sup> med den præpositionelle bestemmelse "foran mit ansigt" (*al-panaj*) - ordret oversat: "Der må ikke hos dig være andre guder foran mit ansigt" (Ex 20,3 = Dt 5,7) - har i den sikkert langt ældre version, Ex 20,23, en ulige mere enkel og direkte formulering: "I må ikke ved siden af mig ('*itti*) lave guder af sølv, og guder af guld må I ikke lave jer" (kombination af 1. og 2.bud).

Som bekendt blev dette bud (disse to bud) trodset med fremstillingen af guldkalven, der i Sinajtraditionen blev præsenteret af israelitterne for Aron med ordene: "Her, Israel, er din gud, som førte dig op fra Egypten" (Ex 32,4). Historisk er det samme udsagn blevet tillagt Nordrigets første konge, Jeroboam I (935 - 914), som ifølge 1.Kg 12,28f lod to tyrekalve af guld opstille i hhv. Betel og Dan. - Det er formentlig fra denne historiske sammenhæng, det har fundet vej til Sinajtraditionen. Så bogstaveligt er den kanaanæiske frugtbarhedsgud Ba'al i tyrekalvens skikkelse blevet stillet

op "ved siden af" (*'et* - med 1.pers. suffix: *'itti*) Jahve, ja ligefrem identificeret med ham: "Her, Israel, er din gud...!" - Når Hoseas revser Nordrigets befolkning for denne form for "gudsfrygt", kan han derfor kun betegne den som den totale forvrængning af Jahvedyrkelsen: "For Bet-Avens tyrekalv frygter Samarias indbyggere" (Hos 10,5). "Bet-Aven" (ondskabens hus) er en foragtelig omskrivning af Betel (Guds hus). Jfr. også Hos 2,10b: "Jeg (Jahve) gav hende (Israel) mængder af sølv og guld, som de brugte til Ba'al."

### III.2.2.1. Israels forhold til Kana'an - afgrænsning og formidling (20,22-23 forts.)

*Conrad*, der især baserer sin afhandling på arkæologiske udgravninger, understreger den betydning, som dyrkelsen af den højeste gud (i et gudepanteon) har spillet i hele det syrisk-palæstinensiske område, inden for hvilket israelitterne bosatte sig. *Hadad* i Nordsyrien, *Ba'al* blandt vestsemitterne (svarende til *Hadad*), hvor han efterhånden fortrængte den gamle storgud *El*, og den egyptiske pest- og krigsgud *Reshef*, der enkelte steder kom til at erstatte *Hadad-Ba'al*, repræsenterer hver for sig den "højeste gud".<sup>26)</sup> - Jfr. ekkurs 1 vedr. *Mays'* tolkning af Sl 82.

Men foruden de mandlige guder, *Ba'al* (*Hadad*) og *Reshef*, bliver snart også modergudinden, *Ashera-Jam* og *Astarte*, anset som "højeste gud". Og ligesom de mandlige storguder forsynes med prædikater som "himlens herre" eller "jordens herre", kan gudinderne bære tilsvarende navne, fx på Antitstelen fra Bet-Shan, det nuværende Tell el-Husn (23 km syd for Genesaret Sø): "Antit, himlens dronning, herskerinden over alle guder".<sup>27)</sup>

*Conrad*, der (endnu i 1968) støtter sig til M. Noths tese om tolvstammefolkets sakralforbund, det såkaldte "amfiktyoni", fremstiller det israelitisk-kanaanæiske religionsmøde således: "In diese Umwelt hinein kommen die israelitischen Stämme. Im Rahmen des amphiktyonischen Jahwe-Kultes wird man rasch gemerkt haben, dass die so geartete Verehrung Gottes... dem alleinigen Herrschaftsanspruch Jahwes Abbruch leisten musste."

*Conrad* opfatter altså mødet mellem israelitisk og kanaanæisk religion på dette meget tidlige stadium som et voldsomt sammenstød eller i det mindste en mærkbar konfrontation.

Imidlertid kunne man vel også forestille sig dette religions- og kulturmøde som en nok så fredelig samexistens med en deraf følgende uundgåelig (gensidig?) påvirkning. Måske røber en sådan udvikling sig i mange israelitiske *stednavne*, som er opkaldt efter kanaanæiske eller mesopotamiske guder - fx *Jeriko* = måne(gudens) sted, *Bet-Shemesh* = sol(gudens) hus, *Betel* = (den kana'anæiske gud) *El*'s hus, *Bet-Anat* = (gudinden) *Anats* hus. Alle disse steder har der, som det fremgår af navnene, været templer for de pgl. guddomme. Pluralisformen i stednavnet *Anatot* fortæller om et sted, hvor dyrkelsen af gudinden har floreret. Hertil kommer alle de lokaliteter, der har navn efter *Ba'al*, fx *Ba'al Hamon*, *Ba'al Hazor*, *Ba'al Hermon*, *Ba'al Meon*, *Ba'al Peor*, *Ba'al Perazim*, *Ba'al Shalisha*, *Ba'al Tamar* og *Bet-Ba'al-Berit* (eller *Bet-El-Berit*). Endelig kan vi nævne, at det gamle navn for Jerusalem; *Salem* (Gen 14,18), er et semitisk gudenavn. Når disse mange gamle stednavne har vundet indpas i det hebraiske sprog, åbenbart uden at vække anstød, må det

formentlig betyde, at israelitterne under og længe efter deres bosættelse i Palæstina har accepteret, at man dér havde helt andre former for gudsdyrkelse, som måtte leve side om side med deres egen.

Derimod er det bemærkelsesværdigt, at der i Israel ikke forekommer stednavne, som indeholder Jahve-navnet. Men måske skyldes dette blot, at stednavne generelt går meget langt tilbage i tiden og forbliver uændrede gennem skiftende tider og kulturer.<sup>28)</sup>

At den israelitiske religion under denne samexistens uvægerligt også er blevet influeret af de religioner, der i forvejen var i landet, viser sig ikke mindst derved, at *El*-dyrkelsen på et tidligt tidspunkt er blevet optaget i *Jahve*-religionen. Måske hænger dette sammen med, at *El* - efter at have mistet sin dominans til fordel for *Ba'al* - kunne tåles jævnsides med *Jahve* - hvorimod *Ba'al* som frugtbarhedsgud i hvert fald efterhånden måtte frembyde en fare for *Jahve*-dyrkelsen.<sup>29)</sup>

Det tydeligste eksempel på den ovennævnte udvikling har vi i Gen 14,17ff. Jerusalems lokal-gud er en typisk palæstinensisk "højeste gud" og hedder derfor *'el cæljôn* (v.18f). Han kaldes "skaberen af himmel og jord" og betegnes som den, der giver fjenderne i hånden på dem, der nyder hans gunst (v.19f). Men hans kulttradition bliver efterhånden omformet til *Jahve*-dyrkelse, som det fremgår af Abrams ed v.22: "Jeg løfter min hånd til *jhwh 'el cæljôn*, skaberen af himmel og jord." - v.*Rad* skriver, at en så positiv og tolerant anerkendelse af en ikke-israelitisk, kanaanæisk kult er uden sidestykke i GT - men bemærker ganske vist, at *Jahve*-navnet på dette sted er usikkert, da LXX udelader det, og andre tekster har "das neutralere und theologisch weniger verhängliche 'Gott' (*ha' ælohîm*)". - Såvel LXX.s (for øvrigt også Peshittas) udeladelse som den nævnte omskrivning er dog temmelig sikkert af sekundær karakter - netop fordi *Jahves* navn i denne forbindelse har voldt eftertiden svære problemer, hvilket citatet af v.*Rad* jo også bekræfter. Men selv i MT - så positivt den end skildrer Abrams møde med Melkisedek, konge og præst i Salem (navnet Melkisedek er iflg. v.*Rad* "sicher altkanaanäisch") - spores anfægtelsen: Det fulde navn, Jerusalem, er iflg. v.*Rad* med vilje undgået og erstattet med "Salem", fordi "Jerusalem" var for stærkt knyttet til en senere tids religiøse forestillinger om denne by.<sup>30)</sup>

Hvor farlige disse kanaanæiske guder "ved siden af" Israels Gud ikke desto mindre på længere sigt kunne blive for israeliternes fastholdelse ved *Jahves* krav på eneherredømme og enedyrkelse viser især fundene fra Quntillet Ajrud (50 km. syd for Kadash ved vejen fra Be'ersheba til Akababugten), hvor man har udgravet resterne af en helligdom, som arkæologerne daterer så sent som ca. 800 f.Kr. Her nævnes på vægindskrifter med fönikisk og gammelhebraisk skrift "Jahve fra Teman og hans Ashera" sammen med de kanaanæiske guder *El* og *Ba'al*, og indskrifter på krukker fra samme udgravning nævner igen "Jahve fra Teman og hans Ashera" og "Jahve fra Samaria og hans Ashera". Indskrifterne, der bevidner stedets karakter af religiøst center for rejsende, bevidner, at man i kongetiden har dyrket *Jahve* (som en lokal gud) med den kanaanæiske frugtbarhedsgudinde som hustru ved hans side.<sup>31)</sup>

Det er i dette skæbnesvangre perspektiv, vi skal forstå Pb.s første sakrale retssætning (ja, dens første retssætning i det hele taget) med dens forbud mod guder og gudebilleder "ved siden af"

Jahve. *Alt*, der jo betegnede en sådan sætning som "apodiktisk", så netop de apodiktiske retssætningers primære mening deri, at de afgrænsede "gegen fremdes Wesen".<sup>32)</sup> Og *Noth* kunne helt generelt sammenfatte de gammeltestamentlige love under bestemmelser som "die gemeinsame Bindung an Jahwe" og dermed "die Abgrenzung gegenüber den 'Kanaanäern'".<sup>33)</sup>

Men over for denne "afgrænsning", som to af formhistoriens betydeligste forskere samt mange af deres arvtagere, deriblandt Conrad, så som den israelitiske rets bærende element, står den kun 27 årige *Jepsens* dristige og frugtbare tese (allerede fra 1927), som vi gentagne gange har måtte vende tilbage til, om Pb som "Bundesurkunde" mellem israelitterne og palæstinenserne, ja som et forsøg på formidling mellem Israel og Palæstina (jfr. I.2.1.5.). - Og det var egentlig den samme indsigt, *Köhler* gav til kende, da han fire år senere beskrev retsforsamlingens fornemste opgave som en bilæggelse af almindeligt forekommende retslige tvistemål (jfr. II.5.2.1. og II.6.). Når retsprocessen væsentligst gik ud på konfliktløsning mellem stridende parter - om de så var frie eller slaver, israelitter eller "kana'anære" - så kunne dette dog slet ikke lade sig gøre, om ikke der samtidig i den hverdag, som disse forskellige parter var fælles om, fandt en formidlingsproces sted.

Vel var afgrænsningen nødvendig som et værn mod de værst tænkelige udvæxter i form af religionsblanding mellem skabelsestro og frugtbarhedskult (- "Jahve og hans Ashera"! ). Men det er vigtigt at lægge mærke til, at prologens forbud (henvendt til israelitterne) mod at fremstille gudebilleder *ikke* følges op af den udryddelseshetz mod kanaanæerne og deres gudsyndelse, som vi kender fra den senere tilføjede epilogs til Pb (Ex 23,20-33 - især v.24.27ff - jfr. IV. og IV.1.). - I hverdagens retshandlinger i porten gjaldt det næppe så meget om at drage grænser, men snarere om, så vidt muligt, at nedbryde dem for at udjævne konflikter, skaffe ret og rimelighed og beskytte de svage.

I de rent kasuistiske retssætninger er det ret ligetil at få øje på denne målsætning. Men den gør sig faktisk også gældende, hvor den theologiske terminologi tages i brug i forbindelse med almindelige retsspørgsmål. Retspraxis fra den syrisk-palæstinensiske omverden og dens mesopotamiske baggrund og religiøse forestillinger under tilsvarende horisont er i vidt omfang blevet overtaget og bearbejdet af israelitisk gudsopfattelse, uden at denne derfor synes at være blevet afgørende inficeret af "fremdes Wesen". Det har vi set adskillige eksempler på under gennemgangen af den kasuistiske retsbog (jfr. Ex 21,2.5f.13f.26f.30; 22,1-2a.7.8.10).

### III.2.3. "Et alter af jord" - *mizbeah* ' *adamâ* (20,24-26, forts.)

Den traditionelle opfattelse ser anordningen om det primitive alter som et modtræk mod den luxuriøse kult - som den fx iflg. *Baentsch* udfoldede sig i Nordrigets store helligdomme - en opfattelse, der dog næppe svarer til virkeligheden, som den må have set ud på den tid, hvor vi antager, at bestemmelsen i Ex 20,24a er givet.<sup>34)</sup> Derimod har man ved udgravningerne ved *tell-Balata* / *Sikem* (påbegyndt af Ernst Sellin i 1914, men først virkelig gennemført fra 1926<sup>35)</sup>, altså længe

efter Baentsch's arbejder om Pb og Exodus) fundet et primitivt alter, der som før nævnt meget vel kan have dannet forbillede for det, der "projekteres" i Ex 20,24a (jfr. I.2. og III.2.1.).

Et alter af jord må umiddelbart forekomme yderst skrøbeligt, udsat for når som helst at skride sammen. *Conrad* gør imidlertid opmærksom på, at selv om ' *adamâ* for det meste står for "agerjord", får det flere steder i GT en differentieret betydning. Gen 2,7.19; Jes 45,9 bliver ordet således sammen med verbet *jasar* brugt om pottemagerens formning af leret. Og om mennesket, formet af ' *adamâ* (Gen 2,7), hedder det i Job 33,6, at det er formet af *homær*, altså ler. Jes 45,9 beskriver mennesket som "et potteskår blandt skår af jord (' *adamâ*)" - og i næste linje som "ler" (*homær*): "Kan leret sige til ham, som formede det..." Denne helt parallelle brug af ' *adamâ* og *homær* indicerer iflg. *Conrad*, at der i Ex 20,24a udmærket kan være tale et alter, bygget (eller formet) af ler. Lidt snusfornuftigt bekræfter han sin ellers så velbegrundede tese med bemærkningen: "Im übrigen ist Lehm tatsächlich vorzüglicher Ackerboden." <sup>36)</sup> Og han ser intet til hinder for den antagelse, at der kan være tænkt på et alter af lufttørrede teglsten, der jo netop kun var blokke af ler. *Conrad* henviser til, at det af ubrændt, lufttørret tegl opbyggede alter var vidt udbredt i den gamle Orient. Alene i Palæstina er det kendt i Meggido, Jeriko, Sikem, Lakish og Bet Shan - og dermed fordelt over et tidsrum fra kalkolitikum til senbronzetiden. Men også fra Assyrien og Mari har man eksempler på det.<sup>37)</sup>

Der er således ikke nødvendigvis nogen modsætning mellem "jordalteret" i v.24a og det alter af sten, der "alternativt" anvises med v.25a, selv om det første unægtelig indtager den primære plads i fremstillingen. Dette understreges også af, at påbuddet om jordalteret og de ofringer, det skal anvendes til (v.24b) følges op af *velsignelsen* (v.24c): "Hvor som helst jeg kundgør mit navn, vil jeg komme til dig og velsigne dig." - Dette tema vil vi senere vende tilbage til (jfr. III.2.3.1.).

Materialet *gazît*, der forbydes ved opførelsen af et stenalter, oversættes almindeligvis med "kvadersten". *gazît* er de tilhuggede sten, kvadersten, i modsætning til de rå kampesten. To gange nævnes *gazît* hos profeterne - og netop hos det 8. århundredes profeter, hvis udsagn jo i særdeleshed forholder sig til Nordrigets frafald fra Jahve. Det ene sted, Jes 9,8f, står *gazît* i modsætning til *lebenîm* ("teglsten"): "... i hovmod og hjertets overmod sagde de (Efraim og Samarias beboere): 'Teglstenene er faldet, men vi bygger med kvadersten'." - Efter den traditionelle opfattelse vil disse to modsætninger meget vel kunne illustrere den rent materielle forskel på de to altre i Ex 20,24a og 25a. - Det andet sted, Am 5,10f, er særlig interessant i nærværende sammenhæng, fordi det er et domsord mod dem, der lader hånt om portretten og undertrykker de fattige: "De hader den, der fælder dom i porten, og den, der siger sandheden, afskyr de. Fordi I tramper på den svage og kræver kornafgift af ham, skal I bygge kvaderstenshuse (*battê gazît*), men I skal ikke bo i dem..." - *Hammershaimb* skriver i sin kommentar til dette sted hos Amos: "Huse af huggede sten (...*gazît* 'Kvadersten') har været solidere og smukkere end huse af rå Kampesten, for ikke at tale om de Hytter af soltørret Tegl, som Fattigfolk boede i. Foruden Kongen har de rige Stormænd kunnet tillade sig at bo i Kvaderstenshuse" (s.81).

Det ville for så vidt være forståeligt, om vi netop i alterloven som indledning til den retsbog, hvis fornemste ærinde er at hævde retsbeskyttelsen af de fattige og upriviligerede, fandt den samme modvilje mod anvendelse af et bygningsmateriale, der især er forbeholdt rigmandshuse og paladser - og en anvisning om i stedet at bruge simple, ubehandlede marksten, altså det samme bygningsmateriale, som jævne folk i Israel anvendte til deres huse.

Imod denne anvendelse af de nævnte profetord indvender Conrad imidlertid, at de jo egentlig ikke er rettet mod luksus og pragt som sådan, men mod den egoistiske, hovmodige og jahvefjendtlige holdning hos de mennesker, der bor i disse fornemme huse.<sup>38)</sup> Dertil kommer den noget tvivlsomme berettigelse i, at profetord, som afspejler de markante sociale forskelle, der først udviklede sig i Nordriget i den senere kongetid, anvendes som tydning af alterforskrifter, der hører hjemme i tiden omkring bosættelsen.<sup>39)</sup>

Conrad, der som sagt argumenterer på arkæologisk grundlag, ser som ovenfor nævnt ikke nogen væsentlig forskel mellem budet i v.24a (om oprettelsen af et jord-, ler- eller teglstensalter) og den "alternative" anvisning om stenalteret i v.25a. I begge vers er der tale om et ret primitivt alter, bestående af (lufttørrede) lersten eller løse marksten ("Geröll") kittet med lerjord.<sup>40)</sup> Således hænger de to vers sammen. De hører hjemme i en tid, hvor kvadersten i det hele taget næppe kan have fundet anvendelse som byggemateriale i Israel. *gazît* betegner derfor i denne sammenhæng ikke "kvadersten", men snarere blot "bearbejdet sten" eller "bearbejdet klippe".<sup>41)</sup> Og dermed mener Conrad, at der sigtes til en bearbejdelse med et ganske bestemt formål. Da israelitterne begyndte at blive bofaste i Palæstina, har de mange steder i landet fået kendskab til sten- eller klippealtre, der var udstyret med skålformede huller til libationsofre. Conrad henviser til en lang række arkæologiske fund og antager, at det også er et sådant alter, der omtales Dom 6,20f (et førisraelitisk, "kana'anæisk" alter, der litterært kommer til at leve videre i Gideonfortællingen) og Dom 13,19f. Det er en af Conrads interessante teser, at *gazît* i Ex 20,25 hentyder til sådanne skålformede udhugninger på overfladen af et primitivt stenalter eller i den rå klippeblok. Det sidstnævnte tilfælde nævner han talrige palæstinensiske eksempler på - fra Geza (en klippeblok med 83 huller) Meggido, tell-es-Sâfi, Jerusalem, Ta'anak, Zora, Bet Shan, Mari, Petra m.fl. - allesammen førisraelitiske altre.<sup>42)</sup> - Tilsvarende fund er for øvrigt også gjort mangfoldige steder uden for det mellemøstlige område. På Moesgård Museum ligger der to store sten fra dansk bronzealder (ca. 1800 - 500 f.Kr.) af ganske samme art, den ene en stor, flad sten med over hundrede små skålformede huller. Museet oplyser, at fund af tilsvarende offersten er spredt over hele det europæiske kontinent.<sup>43)</sup> - Conrads konklusion mht. fundene fra Palæstina er, at både Ex 20, 24a og 25a vil afværge kanaanæisk kultpraxis og afgrænse imod riter, der var uforenelige med dyrkelsen af Jahve.<sup>44)</sup> Til denne hørte de rette brændofre (*colôt*) og måltidsofre (*selamîm*), hvor israelitterne skulle ofre (de førstefødte) af deres fårehjorde og hornkvæg (v.24b).<sup>45)</sup>

Den med *kî* indledte begrundelse v.25b kunne vel forstås som en yderligere skærpelse af forbudet mod at udhugge skålhuller i alterets overflade og derved vanhellige det. Dette har dog



næppe været meningen, da denne vershalvdel, formentlig længe efter selve alterlovens tilblivelse, blev indføjjet i sammenhængen. De to fem.suffixer kan ikke vise tilbage på *mizbeah* (alter), som er mask., men formelt kun på *gazît* (fem.), hvilket imidlertid er uden mening. Samaritanus og Peshitta har da også ændret de to suffixer til mask., så de kan henvise til *mizbeah* - men det er naturligvis en senere rettelse, selv om (eller fordi!) den giver god mening i v.25b.

En række ældre forskere - Baentsch, Beer, Holzinger, Noth og Galling - anlagde et religions-historisk syn på v.25b med baggrund i bl.a. den wellhausenske skoles tanker om den hellige, numi-nøse sten.<sup>46)</sup> *Baentsch*, der fastholdt, at fem.suffixerne i v.25b netop henviser til hunkønsordet *gazît*, som han gengiver med "behauene Steine", kan derfor oversætte: "denn wenn du dein Eisen über sie geschwungen hast, so hast du sie (dadurch) entweiht." Og hertil lyder hans kommentar: "Nach ältester Anschauung galt wohl der Stein, auf dem man schlachtete, als Wohnsitz des Numens. Man durfte ihn nicht behauen, weil man fürchtete, dadurch das Numen zu verscheuchen." <sup>47)</sup>

Denne forståelse er forlængst forladt af religionshistorien. Man mener ikke mere, at stenen i sig selv blev betragtet som hellig, men at kulten derimod gjaldt den guddom, som stenen repræsenterede. *Conrad* henviser da også til, at for Israels vedkommende lader den ældre opfattelse sig vanskeligt opretholde over for oplysningerne om, at kong Salomo udskrev i titusindvis af stenhuggere og bjergværksarbejdere med den opgave, at tilrette kvadersten til tempelbyggeriet i Jerusalem (1.Kg 5, 27-32).<sup>48)</sup> Og dog må *Conrad* medgive, at steder som Ex 20,25b, Dt 27,5, Jos 8,31 og 1.Kg 6,7 bevidner, at der på en vis tid i Israel har hersket en modvilje imod benyttelsen af jernværktøj i forbindelse med hellige genstande og steder, uden at man kender den egentlige grund til denne modvilje. De tre sidstnævnte skriftsteder har dels det tilfælles, at de alle bruger ordet *barzæl* (jern - 1.Kg 6,7 tillige *garzæn* = øxe, mejsel), dels at de er deuteronomistiske. Måske skal også Ex 20,25b (hvor *hæræb*, der jo almindeligvis betyder "sværd", får betydningen "mejsel") henregnes til samme litterære stof. *Conrad* konstaterer, at denne vershalvdel "muss in jedem Fall als sekundär gelten." <sup>49)</sup>

Det samme mener han med tilsvarende sikkerhed om begrundelsen i v.26b, der, som han understreger, fuldstændig går fejl af hensigten med forbudet v.26a mod at stige op på Jahves alter ad trin. Begrundelsen i versets anden halvdel stammer formodentlig fra de samme præstelige kredse som påbudet i Ex 28,42 om, at præsterne i forbindelse med altertjenesten skal være iført bukser "for at skjule kønsdelene." <sup>50)</sup> Den virkelige begrundelse for forbudet v.26a er imidlertid iflg. *Conrad* en ganske anden, nemlig Pb.s interesse i at dæmme op for indflydelse fra "kana'anæisk" religion. Det er et hovedanliggende i *Conrad*s afhandling at påvise den meget betydelige udbredelse, som de såkaldte "trappealtre" har haft i Palæstina fra tiden længe før israelitternes bosættelse og helt frem til vor tidsregning. De har ligget spredt over et område fra Alalak ved Orontesflodens nordlige løb til Petra i Sydlandet - og det vil sige over et tidsspand fra det 17. årh. helt frem til det 1. årh. f.Kr. (eller fra mellembronzealder til hellenistisk tid). Der er tale om altre af en sådan højde, at trappen var helt nødvendig for at præsterne kunne foretage ofringer på dem.<sup>51)</sup> I det ydre adskilte de israelitiske altre sig ved deres langt enklere og mere beskedne opbygning fra disse prætentiose

indretninger. Men ulige vigtigere var det altså at markere en afstandtagen fra den fremmede kult, som de sidstnævnte repræsenterede.

Mht. de i GT meget ofte omtalte "høje" (*bamôt*), der ikke var naturlige formationer i landskabet, men var rejst af mennesker - og også i mange tilfælde siden blev fjernet af mennesker - synes der ligeledes at være tale om store kultaltre, der af samme grund også for det meste var udstyret med en trappe.<sup>52)</sup>

Af særlig interesse for vort emne må helligdommen i Betel være, eftersom den iflg. fremstillingen i 1.Kg 12,26-33 spiller en central rolle i forbindelse med begivenhederne under Jeroboam I, der regerede over Nordriget i årene 935 - 914, dvs. omkring den tid, hvor alterloven i Pb antagelig har sin oprindelse. Offerhøjen i Betel er efter 1.Kg 12,31 rejst af Jeroboam og siden, jfr. 2.Kg 23,15f, nedrevet af Josias under reformen år 622. Det var som bekendt i Betel, Jeroboam anbragte den ene af sine guldkalve (1.Kg 12,28-30) - og dermed indførte den frugtbarhedskult, som Nordrigets profeter harmedes over, jfr. Hos 4,15; 10,5; Am 5,5; 8,14 - 9,1). Også *Johs. Pedersen* regnede det for sikkert, at alteret i Betel var udstyret med en høj trappe - som Jeroboam benyttede, da han "steg op på alteret for at tænde offerild" (1.Kg 12,33).<sup>53)</sup>

Der er således et fyldigt belæg for holdbarheden af Conrads tese: at det netop er denne fremmede kult, forbudet i Ex 20,26a mod at stige op på Jahves alter ad trin er rettet imod - og at "anstændighedsmotivet" i det følgende halvvers må tilskrives en langt senere tids ganske anderledes interesser.

Vi kan konkludere, at der er en umiddelbar nær sammenhæng mellem forbudet mod fremstilling af gudebilleder, v.23, og den egentlige alterlov, v.24-26. Det er to sider af samme sag, Pb.s indledende retssætninger dermed vil indskærpe som et værn mod den massive påvirkning fra den palæstinensiske frugtbarhedskult, som israelitterne har mødt - og i vidt omfang taget del i.

Når vi har beskæftiget os så meget med Pb.s indledende retssætninger, dvs. alterloven mv., hænger det sammen med, at det er af essentiel betydning for vort emne at være opmærksom på dem. Det er jo yderst afgørende, hvilken religiøs holdning der ligger bag ved et folks eller et samfunds retsnormer. - Således er det fx meget betegnende, at den form for religiøs pluralisme - eller religiøs ligegyldighed - der præger vores egen moderne kultur, uvægerligt kommer til at afspejle sig i et holdningsløst og rent materialistisk livsmønster med normer, der hastigt lader sig udskifte. Under sådanne betingelser skal de dygtige og stærke nok klare sig. Det bliver de nederste og svageste, der kommer til at betale prisen.

Når den ældste retsbog, som kendes inden for vor kulturkreds, indledes med et opgør mellem Jahvetroen og den frugtbarhedskult, der var lige så nærliggende for et antikt agerbrugssamfund, som forbrugsdyrkelsen er for det moderne overflodssamfund, så har retsbogens ophavsmænd været sig helt bevidst, at dette opgør var tvingende nødvendigt, når det gjaldt om at skaffe ret i landet og værne om dem, der mest var udsat for undertrykkelse og vold.

De gammelorientalske retsbøger, der jo er hovedkilden til hele den kasuistiske del af Pb (Ex 21,1 - 22,19), udmærker sig ikke just ved nogen særlig interesse i retsbeskyttelsen af disse sidste. - Vel kommer den faktisk til udtryk fx i prologen til Ur-Nammus Love (fra ca. 2100 f.Kr): "The orphan was not delivered up to the rich man; the widow was not delivered up to the mighty man - ", og ligeledes i prologen og epilogen til den godt 300 år yngre CH, hvor kongen priser sig selv som den fromme og retfærdige fyrste, der vil fremme folkets velfærd og lykke. Han er den, der vil sørge for, at der hersker retfærdighed i landet "to destroy the wicked and evil, that the strong may not oppress the weak," som det hedder i prologen - og igen i epilogen: "I sheltered them in my wisdom. In order that the strong might not oppress the weak, that justice might be dealt the orphan (and) the widow..."<sup>54)</sup> Men sådanne formuleringer forekommer netop kun i disse retsbøgers højtidelige indledning og afslutning, hvor de mest skal tjene til at fremhæve den antikke konge som den gode hersker for derved at forherlige hans magt. I selve lov materialet i CH såvel som de øvrige gammelorientalske retsbøger er det fremfor alt sædvaneretten, der gælder, med dens afvejning af ret og billighed inden for det fastlagte samfundsmønster. Og dér var der ikke plads til noget særligt hensyn til udsatte personer og grupper som fx slaver, fremmede og fattige. Når netop dette hensyn derimod så tydeligt iagttages af Pb.s retsregler, er der ingen tvivl om, at det er begrundet i Jahvetroen - og netop i troen på Jahve som den barmhjertige Gud (Ex 22,26).

### III.2.3.1. Jahves velsignelse er retsbogens udgangspunkt (20,24c)

Dette fundament for retssamlingen har imidlertid fået det smukkeste udtryk allerede med Jahves tilsagn i Pb.s indledning, altså i alterloven: "Hvor som helst jeg kundgør mit navn, vil jeg komme til dig og velsigne dig" (Ex 20,24c).

*bekål-hammaqôm* må ordret betyde "på hele stedet" (dvs. hele helligdommens område?), hvilket dog næppe gengiver den egentlige mening. *Baentsch* foreslår derfor med Samaritanus (samt Peshitta og LXX), at man stryger artiklen og læser: "an jeder Stätte". Den samme kurs følger *Jepsen* og de fleste gængse oversættelser.<sup>55)</sup>

*Conrad* har dog tilstrækkeligt belæg for, at disse korrekturer er unødvendige. "Lectio difficilior", nemlig MT, er i dette tilfælde ikke så vanskelig endda. En lang række eksempler viser, at *kål* og et påfølgende substantiv med foranstillet artikel hyppigt har betydningen "enhver" ("ethvert"), jfr. fx Gen 16,12; 20,13; Ex 1,22; 18,22; Num 4,23.30.47; 15,13; 21,8; Dt 12,13f; 2.Sam 2,23; 15,2; Jes 28,24; Jer 4,29.<sup>56)</sup> Der er derfor ingen grund til *E. Nielsens* antagelse, at MT.s læsemåde er en senere dogmatisk korrektur. Derimod er det sandsynligt, hvad han mener om varianten i Samaritanus (*bammaqôm*): den er "of course referring to Mt. Gerizim".<sup>57)</sup>

Den oversættelse af de første ord i v.24c, som bl.a. findes i DO 31 og 92, og som altså ikke kun er baseret på Peshitta og LXX, men (jfr. ovenstående) udmærket korresponderer med MT, nemlig "på ethvert sted...", gengiver formentlig den oprindelige mening med verset, der således muligvis retter "eine gewisse Polemik gegen die Zentralisierung der Kultorte oder den Kult in Jerusalem."

Men som disse ord af *Conrad* (jfr. også *Jepsen*) antyder, har der været bestræbelser på at samle kulten ved én eller flere af de store helligdomme i Nordriget - længe før centraliseringen i Jerusalem for alvor satte ind <sup>58</sup>) - Omvendt er det sandsynligvis i bevidst polemik mod Pb.s alterlov, når DtL indskærper, at brændofre ikke må bringes hvor som helst, men kun på det sted, som Jahve har udvalgt (nemlig templet i Jerusalem), jfr. Dt 12,13f., som efter MT lyder: "Vogt dig for, at du ikke bringer dine brændofre *b<sup>e</sup>kål-maqôm* (på ethvert sted)". Bortset fra udeladelse af den bestemte artikel er det sidstnævnte udtryk nemlig identisk med det, der er anvendt i Ex 20,24c. I nogle få håndskrifter af Samaritanus og Targum er udtrykket i Dt 12,13 endda fuldstændig sammenfaldende med det tilsvarende i Ex 20,24c: *b<sup>e</sup>kål-hammaqôm*.

I Theologische Zeitschrift 1/1945 behandler *Johann Jakob Stamm* problemet med den traditionelle gengivelse af den følgende relativsætning i v.24c: "(På ethvert sted) '*asær 'azkîr 'æt-semî* (= hvor jeg lader mit navn huske) '*abô' 'elæjka ûberaktîka* (= vil jeg komme til dig og velsigne dig)." - For bortset fra at hif. '*azkîr* ikke alene kan betyde "jeg vil lade (mit navn) huske", men også "jeg vil lade (mit navn) påkalde", så må man vel give Stamm ret i, at det synes temmeligt indlysende, at Gud vil komme med sin velsignelse, hvor han *selv* lader sit navn huske - altså hvor det er ham selv, der minder mennesker om det. De traditionelle oversættelser af MT får derimod med deres noget knudrede sprog egentlig den mening, at det er menneskets påkaldelse af Guds navn, som Gud vil besvare med sin velsignelse. Det er den forståelse, Peshitta tager konsekvensen af med sin ændring af 1.pers. '*azkîr* til 2.pers. *tazkîr*, hvorefter gudsordet lyder til mennesket: "På ethvert sted, hvor du påkalder mit navn, vil jeg komme til dig og velsigne dig."

Men selv om den syriske tradition forekommer nok så meningsfuld ("Auf die 'actio' des opernden und betenden Menschen folgt die 'reactio' Gottes, der seinen Segen verheisst"), må Stamm alligevel forkaste den netop pga. dens lettere løsning. Han foretrækker derfor, at man holder sig til MT; og han klarer problemet med det manglende subjektskifte ved henvisningen til, at *zkr* hif. kan have andre betydninger, end oversættelserne af v.24c almindeligvis giver. Hif.formen kan også betyde: 1) nævne, 2) omtale og 3) forkynde, kundgøre, (jfr. *Gesenius* s.178: *zkr* hif. 2). Stamm anfører en række eksempler, hvor verbet éntydigt har den sidstnævnte betydning, blandt dem de for vort sted særligt vigtige steder, Jes 12,4 og Sl 45,18, hvor *hizkîr sem* klart må oversættes "kundgøre (Guds) navn". Dermed får v.24c i MT - med Jahve som sætningens gennemgående subjekt - den allerbedste gengivelse: "På ethvert sted, hvor jeg kundgør (eller: åbenbarer) mit navn, vil jeg komme til dig og velsigne dig." Sætningen udsiger, hvad den gamle Beteltradition, Gen 28,10 ff, bekræfter: Jahve er den, der selv *kommer* til stede og *åbenbarer sit navn* (v.13) og *velsigner* (v.14). Således udtrykker alterloven med Ex 20,24c Jahves trefoldige handling, ganske som den illustreres i Betelfortællingen.<sup>59)</sup>

Vi kan ikke kraftigt nok betone, hvor vigtigt det er, at alterlovens "adventsmotiv" - Jahve som den, der kommer for at velsigne - står i spidsen for alle Pb.s retssætninger. Endnu tydeligere end det er tilfældet i DtL, der jo også indledes med en alterlov (Dt 12) <sup>60)</sup>, udtrykkes det med Pb.s

alterlov, at *Jahves velsignelse er hele retsbogens udgangspunkt*. Dermed har dens redaktion understreget, at alle de enkelte retssætninger dybest set kun kan forstås under velsignelsens perspektiv. Dette perspektiv gør sig gældende allerede i den umiddelbart påfølgende kasuistiske retsbog, der jo i særdeleshed sigter på at formidle mellem stridende parter og således skabe forlig. Men tydeligst tegner det sig for os i sammenhængen mellem alterloven som begyndelsen på den "religiøs-etiske retsbelæring" og dennes fortsættelse i og med de sociale beskyttelseslove (22,20-26), gennemlyst som de er af Jahves barmhjertighed mod de retsløse og undertrykte.

### **III.3. De sociale beskyttelseslove (Ex 22,20 - 23,9\*)**

I skemaet s.49 markeres det, at den særlige retsbestemmelse om beskyttelsen af den fremmede (*ger*) indrammer det store retsetiske afsnit, Ex 22,20 - 23,9\*.<sup>61)</sup> Denne rammefunktion viser i sig selv, at temaet "de fremmede" er af en helt afgørende betydning for Pb.s retsforståelse. *Crüsemann* kan med en vis ret betragte de to næsten enslydende retsbestemmelser 22,20 og 23,9 som en parallel til dødsstrafbestemmelserne i hhv. 21,12-17 og 22,17-19: "Was für die Mischpatim die Delikte sind, auf die die Todesstrafe steht, ist für das Erbarmensrecht die Fremden-thematik." Men i så fald er der vel at mærke tale om paralleller med modsat mening. *Crüsemann* drager imidlertid den videre slutning, at der i begge Pb.s hoveddele, altså både i den kasuistiske retsbog og i den etiske retsbelæring hermed et tale om grænsebestemmelser, der understreger betydningen af samtlige retssætninger, som de hver især indrammer. Jeg mener ikke, at *Crüsemann* har ret i, at dødsstrafbestemmelserne i den kasuistiske retsbog sætter *normen* for alle de retssætninger, som *de* indrammer. Men det er faktisk, hvad han påstår: "Es geht um Grenzbestimmungen, von denen her das jeweils Umklammerte Sinn und Massstab erhält." Bestemmelserne om dødsstraf kan i hvert fald ikke i den betydning gælde som "grænsebestemmelser" for en så væsentlig del af den kasuistiske retsbog som afsnittet Ex 21,18 - 22,16. For som vi har set af det foregående, er jo hele denne retsbogs *grundtema* et ganske andet, nemlig retsbeskyttelsen af de undertrykte. - Derimod er det indlysende rigtigt, at fremmedlovene i 22,20 og 23,9 som ramme om alle bestemmelserne inden for dette afsnit netop fungerer som det, *Crüsemann* kalder "grænsebestemmelser", idet nemlig: "Alle sozialen Probleme, die zwischen 22,20 und 23,9 verhandelt werden, stehen in der Tat beim Recht der Fremden noch einmal in besonderer Weise auf dem Spiel." <sup>62)</sup>

#### **III.3.1. Den fremmede er én som dig selv! (22,20 $\neq$ 23,9)**

Et retssamfund skal kendes på, hvordan det behandler de fremmede i landet. - Dette axiom er for Pb.s fædre udgangspunktet for alle sociale retsbestemmelser.

De to rammesætninger, 22,20 og 23,9, er karakteriseret ved en dyb solidaritet mellem de israelitiske borgere og de fremmede i landet. De førstnævnte kendetegnes i den forbindelse ikke alene ved, at de tiltales direkte som Jahves folk (2.pers. sing. og plur.), men især derved, at de selv kaldes - fremmede! "Den fremmede må du ikke øve vold imod (eller: udnytte, *jnh* hif.), og du må

ikke undertrykke ham (*lhs qal*)" hedder det i 22,20. Pendanten 23,9 nøjes med at indprente den sidstnævnte befaling. Til gengæld er begrundelsen, der begge gange følger i andet halvvers med den solidariske identifikation mellem israelitterne og de fremmede, udtrykt med dobbelt vægt i det afsluttende 23,9b: "I kender jo den fremmedes liv (*næpæs*); for *I var selv fremmede* i Egypten."

Men hvem er denne "fremmede", hvis ret under ingen omstændigheder må undertrykkes? - *Crüsemann* er ikke i tvivl om, at der hermed sigtes til den brede strøm af flygtninge, der blev udløst af Nordrigets undergang ved assyrernes erobring i 722 f.Kr. Disse flygtninge søgte tilflugt i området omkring Jerusalem, som derved blev nærmest eksplosivt udvidet med nye forstæder. Heraf drager *Crüsemann* den slutning, "dass die Hauptkonzeption des Bundesbuches mit ihrem an der Fremden-thematik orientierten Sozialrecht nicht vor dem Ende Samarias 722 v.Chr. angesetzt werden kann. Das Bundesbuch ist in den letzten Jahrzehnten des 8. oder zu Beginn des 7. Jh. entstanden." <sup>63)</sup>

Vi har tidligere (jfr. I.3.1.) været inde på *Crüsemanns* argumentation i dette spørgsmål og har samtidig også påvist, hvorfor den ikke er holdbar. Der er desto mere grund til at antage, at *ger* i Pb står for de af Palæstinas oprindelige beboere, som var blevet boende efter israelitternes bosættelse, samt mennesker, som fx p.gr.a. hungersnød havde søgt tilflugt i landet.

Selv om vi sætter et paralleltegn mellem 22,20 og 23,9, er der naturligtvis ikke kun tale om rammetexter. Medens 22,20 i konteksten taler helt generelt om det sociale ansvar for de fremmede i landet, så går 23,9 konkret på deres retssikkerhed og retsbeskyttelse, jfr. 23,1-8. Dette i modsætning til *Baentsch*, der kun ser 23,9 som "eine müssige Wiederholung von 22,20." <sup>64)</sup>

#### **Exkurs 6: Den fornemste fremmedlov**

Den forståelse af begrebet "fremmed" i GT, som *Crüsemann* har gjort gældende (jfr. I.3.1.) støttes tilsyneladende af, at der iflg. *D. Kellermanns* artikel "*gûr*" i ThWAT af ialt 81 gl.test. eksempler på verbalfomer af *gûr* er 22 i P og 13 hos Jeremias. Det tilsvarende forhold gør sig gældende for substantivet *ger*, som forekommer ialt 92 gange, hvoraf de 36 findes i P (deraf 21 alene i Lev) og de 22 i Dt. Den fordeling kunne jo tale til støtte for, at udtrykkene især er møntet på den strøm af flygtninge, der efter 722 søgte mod syd til Jerusalem og Judæa, hvilket *Kellermann* da også anerkender.<sup>65)</sup> Denne indrømmelse ændrer imidlertid intet ved det synspunkt, hvori hans analyse tager sit udgangspunkt, nemlig at i Israels *tidlige* historie er en *ger* "seiner Rechtsposition nach dem Metöken Griechenlands vergleichbar..., wobei, z.T. durch bestimmte historischen Ereignisse bedingt, mit *ger* der unter Israel lebende Kanaanäer oder der Flüchtling aus dem besiegten Nordreich bezeichnet wird...". En *métōikos* var i det gamle Athen en fastboende fremmed, der - ganske vist mod erlæggelse af en afgift (*metoíkion*) - nød beskyttelse af staten og havde ret til at drive borgerligt erhverv, men derimod ikke til at udøve nogen retsfunktion.<sup>66)</sup> Bortset fra at de fremmede i Israel ikke skulle betale nogen form for

beskyttelsespenge, var der *måske* også den begrænsning i deres borgerret, at de almindeligvis ikke kunne udøve nogen funktion i portretten (og sikkert heller ikke sidenhen ved den "øverste domstol" i Jerusalem). Dette kan dog ikke konstateres med sikkerhed. Derimod kunne de have almindelige borgerlige erhverv og håndteringer af enhver art. Problemet var imidlertid, at de - som vi skal se - i lighed med mange af vore dages fremmedarbejdere var henvist til det værste, hårdeste og dårligst honorerede slid. Det var ikke mindst mod den slags undertrykkelse, fremmedloven i Pb - og i Israels senere retsbøger - satte ind.

Principielt var der altså for så vidt intet til hinder for, at de fremmede kunne have såvel ejendom som anstændigt og agtværdigt arbejde. Iflg. pentateukkilderne havde fx patriarkerne og deres ligemænd under deres status som fremmede både anselige kvæghjorde og et større trællehold (Gen 12,10.16; 20,1.14; 21,23-34; 26,3.12-14; 32,5f; 47,1-4.9). Ja de kunne endda have eget hus (Gen 19,2). På den anden side lader vel et sted som Gen 19,9 forstå, at den fremmede var uønsket som dommer - og vel dermed udelukket fra deltagelse i almindelige retshandlinger.<sup>67)</sup> Selvfølgelig kan patriarkerne ikke umiddelbart sammenlignes med de fastboende kana'anæere i Palæstina. Snarere kan fremstillingen af patriarkerne som omvandrende *nomader* måske give os et fingerpeg om israelitternes egen livsform i den - antagelig ret langstrakte - periode, hvor de gradvist blev bofaste i Palæstina; men om den proces er der stor usikkerhed.

Hvad der imidlertid siges om patriarkernes status som *fremmede* kan ikke desto mindre afspejle de vilkår, der i bedste fald måtte være mulige for de fremmede i landet. - Langt overvejende har disse dog uden tvivl hørt til de ringest stillede. I retsbøgerne nævnes de sammen med de fattige, trællene, enkerne og de faderløse (Ex 22,20 ff; 23,9.12; Lev 19,10; 23,22; Dt 24,17.19-21); men også uden for retstexterne hører vi om dem (fx Sl 146,9; Jes 14,1; Ez 22,7.29; Mal 3,5).

Som den hyppigste årsag til, at en person måtte friste tilværelsen som *ger* nævner GT (især for den tidlige histories vedkommende) hungersnød. Derfor rejste fx Elimelek med hustru og sønner fra Betlehem til Moab for dér at bo som fremmed (*lagûr*), Ruth 1,1. Det var af samme grund, at Elias "blev en, der søgte tilflugt som fremmed" (ptc.hitpolel: *mitgorer*) hos enken i Sarepta (1.Kg 17,20), og at Elisa sendte Shunem-kvinden og hendes familie til det frugtbare kystland med den besked: " - og bo som fremmed, hvor du kan bo som fremmed" (*wegûrî ba' asær tagûrî*, 2.Kg 8,1). Ligeså måtte Abram p.gr.a. hungersnød drage bort for at bo som fremmed (*lagûr*) i Egypten (Gen 12,10), og Isak søgte af samme årsag tilflugt hos filisterkongen Abimelek i Gerar - på Jahves befaling: "Bo som fremmed (imp. *gûr*) i dette land!" (Gen 26,3).

Der ligger en dyb mening i dette, at endog Israels patriarker i fortællingerne så fuldstændigt er blevet identificeret med de fremmede, at de selv - til tider tvunget af nøden - måtte blive *gerîm*. Ja, selve det israelitiske folks ophold i Egypten føres tilbage til den omstændighed, at hungersnøden drev Jakob og hans sønner derned: "For at bo som fremmede (*lagûr*) i landet er vi kommet... thi hungersnøden i Kanaan er knugende" (Gen 47,4).

Stærkest er denne identifikation vel udtrykt i Jahves ord til israelitterne, Lev 25,23: "Landet tilhører mig, for I er fremmede og tilflyttere (*gerîm w<sup>e</sup>tôsabîm*) hos mig" - og i den bedendes bekendelse, Sl 39,13: "Hør min bøn, Jahve, lyt dog til mit skrig, vær ikke tavs, når jeg græder. For jeg er en fremmed hos dig, en tilflytter som alle mine fædre." Jfr. 1.Krøn 29,15. – I betydningen lader de to begreber, *ger* "fremmed" og *tôsab* "tilflytter", sig knap adskille. Her som mange andre steder hører de sammen som en hendiadys (jfr. Gen 23,4; Lev 25, 35.47; Num 35,15. Endv. Lev 25,6.45, hvor *tôsabîm* er nærmere bestemt ved ptc. *haggarîm*: "tilflyttere, der bor som fremmede").<sup>68)</sup>

Det er denne dybe identifikation med de fremmede - bevidnet fra først til sidst i GT - der begrunder retssætningen i Pb: "Den fremmede må du ikke udnytte og undertrykke... I kender jo den fremmedes liv (*naepæs*), for I var selv fremmede i Egypten" (Ex 22,20 og 23,9).

At der var rigelig grund til at indskærpe denne retssætning, må med al tydelighed fremgå af kronistens notat om, at David lod de fremmede i landet udskrive til det hårdeste trællearbejde, nemlig stenhugning (for at skaffe kvadersten til tempelbyggeriet), og at Salomo til samme formål angiveligt udskrev i titusindvis af fremmede som lastdragere og stenhuggere i bjergene. Med alle disse "*gerîm*, som var i Israel" (1.Kr 22,2; 2.Kr 2,16) må der iflg. Kellermann i første linje være tale om "die Überreste der vorisraelitischen kanaanäischen Bevölkerung." <sup>69)</sup> Hvis tallene i 2.Kr 2,16f skulle tages tilnærmelsesvis efter pålydende - eller hvis de skulle forstås i forhold til israelitterne, så måtte der være tale om ganske anselige "Überreste"! Men uanset den nok så problematiske "historicitet" i Krønikebøgernes fremstilling, er det i denne sammenhæng et vigtigt vidnesbyrd, at man endnu så sent som i persisk tid kan definere de fremmede i Judæa således. Jfr. også det formentlig sene notat om "*din* fremmede (*gerka*), som er midt i din lejr", og som dermed kollektivt betegner dem, der pålægges brændehuggernes og vandøsernes træl-somme slid (Dt 29,10). Her står "din fremmede" naturligvis også som repræsentant for kana'anæerne. Alle tre steder er det i hvert fald ganske umuligt, at der kan være sigtet til flygtede israelitter fra det faldne Samaria. Sådan ville man næppe behandle disse - til trods for alle gamle modsætninger mellem Jerusalem og Samaria. - Fælles for de tre nævnte steder er altså, at de handler om udnyttelse og undertrykkelse af den førisraelitiske befolkning i landet, en undertrykkelse, der må antages at have fundet sted i alle århundrederne siden israeliternes bosættelse. Det er sådanne former for magtmisbrug, Pb.s prohibitiver i 22,20; 23,9 på et tidligt tidspunkt sætter ind imod – for at beskytte de fremmede.

Det er værd at huske de nævnte, sent forfattede tekster fra Dt 29 og Krønikebøgerne, når vi læser de mange steder i DtL og HL, hvor *ger* kunne tænkes at betegne flygtninge fra Nordriget, der i årtierne efter Samarias fald havde bosat sig i Judæa og Jerusalem - fx Dt 14,29; 16,11.14; 24,17.19.20.21; 26,13; 27,19, hvor *ger* nævnes sammen med den faderløse og enken; og Lev 19,10; 23,22, hvor *ger* nævnes sammen med *c<sup>a</sup>nî*, den "nødlidende". Af de tre grupper – frem-



mede, faderløse og enker - kunne den første, de fremmede, måske betegne sådanne israelitiske flygtninge; men det er dog langt mere sandsynligt, at der er tale om Palæstinas oprindelige befolkning. Dette bekræftes ikke mindst af udsagn som Lev 17,8.10.13; 20,2; 22,18, der udtrykkeligt skelner mellem *ger* ("den fremmede, som bor i Israel") og '*is 'is mibbêt* (eller *mibbenê*) *jisra'el*: enhver israelit. Her er det jo udelukket, at den fremmede kan være israelit. Jfr. fx også Dt 1,16. Den samme skelnen fremgår af bestemmelsen i Lev 25,45f om, at trælle må købes blandt tilflytterne, der bor som fremmede i Israel (dvs. kana'anæerne), hvorimod isrelit-terne ikke må pålægge deres egne landsmænd det hårde trællearbejde, hvormed de underkuede de fremmede. Altså igen et tydeligt eksempel på, at der med udtrykket "fremmede" (eller "tilflyttere") ikke sigtes til israelitter. - At der derimod i første række er tænkt på palæstinenserne, finder ydermere begrundelse i den kendsgerning, at Deuteronomium, der typisk bruger vendingen '*ahika* "din broder" om den fattige *israelit* (syv gange alene i Dt 15,1-12), som regel ikke anvender dette udtryk om den *fremmede*. Dt 5,14 (= Ex 20,10) og Dt 29,10 danner undtagelser fra denne regel. Og det ville dog være nærliggende, at Deuteronomium netop havde brugt udtrykket "din broder" om den fremmede, hvis denne virkelig gjaldt som repræsentant for tilstrømningen af *israelitiske* flygtninge, der efter katastrofen i Nordriget søgte tilflugt i Judæa og Jerusalem. - Der er således ganske væsentlige indvendinger at anføre mod *Crüsemanns* forståelse af begrebet *ger*.

I parentes bemærket er forholdet til fremmede og udlændinge dog netop i Deuteronomium langt fra éntydigt. Selv om vi begrebsmæssigt skal skelne mellem disse to grupper, repræsenteret ved hhv. *ger* og *nåkrî*, er de nævnt i flæng i Dt 14,21 - og med tydelig afstandtagen til begge: dem kan man overlade de selvdøde og dødfundne dyr (modsat Ex 22,30). Den samme distance til udlændingen finder vi i Dt 23,21: af ham må der kræves rente af lån. Dertil kommer den deuteronomistisk prægede krigeriske indstilling til landets oprindelige beboere: Dt 7,1-6.20-26, jfr. Jos 23,12f; Ex 34,11-16 - og den senere tilføjede epilog til Pb, Ex 23,20-33 (se IV; IV.1.). - Den modsatte holdning, explicit til de fremmede, har vi i Dt 10,18f: Jahve elsker den fremmede. "Derfor skal I elske den fremmede; for I har selv været fremmede...". Jfr. Dt 14,29; 16,11.14; 26,12f.

Også HL.s retsbestemmelser i Lev 19,33f om forholdet til de fremmede taler for, at disse overvejende var at finde i den "kanaanæiske" urbefolkning. De pgl. bestemmelser i HL er en uddybning af de tilsvarende i Pb (Ex 22,20; 23,9), hvad vi bl.a. kan slutte af, at HL (Lev 19,33) her anvender det samme verbum som Pb (Ex 22,20): "I (du) må ikke udnytte ham (*jnh* hif. især om voldelig udnyttelse og undertrykkelse af de svage i samfundet). Men navnlig skal man lægge mærke til, at *begrundelsen* er den samme: "I var jo selv fremmede i Egypten (Lev 19,34c = Ex 22,20b og 23,9c). Denne begrundelse drager nemlig en præcis parallel mellem "kana'anæernes" lod som fastboende fremmede i Israel og israelitternes fordums tilsvarende lod i Egypten.

HL bruger gerne de i P typiske vendinger *hagger 'asær-jagûr* eller *hagger haggâr* - eller

som her i Lev 19,33: *w<sup>e</sup>kî-jagûr... ger*. Oversættelsen i DO 92 "når en fremmed bor som gæst" (jfr. den tilsvarende sammenhæng v.34: "den fremmede, der bor som gæst") er naturligvis valgt for at få variation i udtrykket; men denne gengivelse er alligevel misvisende, for så vidt som der jo netop ikke er tale om den fremmede som gæst, men derimod som *fastboende*, hvilket tilkendegives tydeligt i La Bible de Jerusalem: "L'étranger qui réside avec vous". - Han bor "i din midte", "i dine porte" (Dt 5,14; 16,11 - m.fl.). *Zenger* bruger ligefrem udtrykket "fjendekærlighed" om Lev 19,17f - og vil derfor selvfølgelig også forstå 19,33f i samme ånd: "Das Gebot der Feindesliebe steht an zentraler Stelle in der Tora (Lev 19,17-18)." (a.a.s.56) - Dog er der jo heller ikke i HL tale om et éntydigt forhold til de fremmede. Der er således en markant modsætning mellem Lev 19,33f med det udtrykkelige forbud mod enhver udnyttelse af de fremmede i landet og Lev 25,44-46 med bestemmelsen om, at købte (dvs. *fremmede*) slaver i givet fald må undertrykkes med vold, hvilket derimod i de umiddelbart foregående retsbestemmelser (Lev 25,39-43) udtrykkeligt forbydes i forholdet til fattige israelitter, der er gået i gældsslaveri hos deres landsmænd. Men i sidstnævnte eksempel understreges det samtidig, at den fattige israelit skal behandles lige så godt som den fremmede (tilflytteren!): "Han skal have det som en daglejer eller tilflytter hos dig" (v.40). - Her står således inden for samme kapitel i Leviticus (kap 25) to helt modsatte holdninger til den fremmede klos op ad hinanden.

Fremmedtematikken kender også eksempler på det samme grammatiske udtryk for solidaritet, som vi allerede understregede i afhandlingens indledning, således Ex 20,10 og paralleltex-ten Dt 5,14, jfr. Dt 29,10, hvor den fremmede ikke som i vore autoriserede oversættelser bliver en ukendt anonym. Med det personlige pronomen som suffix understreges det tværtimod, at han er "*din fremmede(gerka)*", altså et menneske, som *du*, hvem retssætningen direkte henven-der sig til, er uomgængeligt forpligtet overfor. Jfr. også Lev 25,6: *tôsabka haggârîm cimmak* ("din tilflytter, der bor som fremmed hos dig.") - Også i disse tilfælde er den tyske Lutherover-sættelse tro mod den hebraiske text: " - dein Fremdling, der in deinen Toren ist" - "dein Bei-sass, dein Fremdling bei dir." - Bemærk også i Lev 19,33 den meget flittige brug af nominal-suffixer, der understreger solidariteten: '*itt<sup>e</sup>ka* "hos dig", *b<sup>e</sup>ars<sup>e</sup>kæm* "i jeres land". Og igen i det flg. v.34 a: "som en borger (*k<sup>e</sup>'æzrâ* gengives i Jerusalem-bibelen: "comme un compatriote") af jeres egne (*mikkæm*) skal den fremmede, der bor hos jer (*itt<sup>e</sup>kæm*) være for jer (*lakæm*)". Derpå følger v.34 b befalingen: *w<sup>e</sup>'ahabta lô kamoka*: "og du skal elske ham (dvs. den fremmede, *hagger*), der er én som dig selv." - I forholdet til den fremmede er israelitten altså ganske den samme kærlighed skyldig, som han er over for sin egen folkefælle, *re<sup>e</sup>a*, v.18: "Du må ikke hævne dig på og ikke bære nag til dine folkefæller, men du skal elske din næste (*l<sup>e</sup>re caka*), der er én som dig selv (*kamoka*)". At der i enhver henseende er lighed mellem de to befalinger (v.18 og v.34b), fremgår navnlig af den afsluttende deklARATION i dem begge: "Jeg er Jahve" (v.18c), "Jeg er Jahve, jeres Gud" (v.34c).

*Martin Buber* har i sin bog *Zwei Glaubensweisen* påvist, at det hebraiske udtryk *kamôka*

er blevet fejlagtigt gengivet med Septuagintas *hås seautón*, hvorfra fejlen er fortsat over i det græske NT og i alle senere bibeloversættelser, fx den danske "som dig selv". Men *kamoka* betyder retteligt: (han er) "ligesom du" (jfr. III.3.3.). Sammenligningen knytter sig nemlig ikke til verbet *w'e'ahabta* "du skal elske", men til det umiddelbart foranstående *lere caka*, der af Buber forstås som et forholdsled: "i forhold til din næste", nemlig din landsmand (v.18b), hhv. *lô*: "i forhold til ham", nemlig den fremmede (v.34b). Ordet *kamoka* refererer altså hverken til målet eller arten af kærligheden, som om der stod, at man skulle elske næsten (hhv. den fremmede) lige så meget som eller på samme måde, som man elsker sig selv.<sup>70</sup> Sådan bliver udtrykket ganske vist forstået - især via de nytestamentlige gengivelser (Mt 22,39; Mk 12,31; Lk 10,27); men her er der grund til at huske, at Jesus næppe citerede efter LXX, men snarere efter den Hebraiske Bibel. Og dér hedder det altså: "Du skal elske din landsmand, hhv. den fremmede, (der er) dig lig." Der står intet om selvkærligheden i den forbindelse - og da slet ikke, som det undertiden hævdes, om selvkærligheden som en nødvendig forudsætning for at kunne elske et andet menneske!

Buber har dog næppe ret, når han i samme forbindelse påstår, at begrebet "Selbstliebe" slet ikke forekommer i GT. Det gør det, men det udtrykkes blot grammatisk på en helt anden måde - fx som når det i 1.Sam 18,1.3 (jfr. 1.Sam 20,17) siges om Jonatan, at "han elskede David som sin egen sjæl (dvs. som sig selv)": *k'énapsô*. - Jfr. *Johs Pedersens* grammatik § 42 c: Reflexiv-former udtrykkes ved de reflexive konjugationer (nif., hitp.) eller ved *næpæs* med nominalsuffix. - I disse eksempler fra 1.Sam er kærligheden til et andet menneske netop sammenlignet med selv-kærligheden. Men just derved adskiller de sig fra Lev 19,18.34.

HL.s kærlighedsbud (Lev 19,18.34) har sin egentlige grund i Jahves deklARATION: "Jeg er Jahve, jeres Gud". Men det henviser desuden til *identifikationen* mellem israelitten og den fremmede i landet (v.34), der altså svarer til identifikationen mellem israelitten og hans egen landsmand (v.18): "Du skal elske ham, der er dig lig." - Dermed menes iflg. *Buber*: Forhold dig deri, som gjaldt det dig selv. "Um ein Verhalten geht es hier nämlich, nicht um ein Gefühl. Es heisst nicht, man solle jemanden, sondern 'jemandem' lieben." Denne sælsomme dativ (af Buber som sagt forstået som et forholdsled: *lere caka* v.18 og *lô* v.34), der ikke lader sig gengive tilfredsstillende på dansk, men altså til nød på tysk, findes kun i dette Leviticus-kapitel. Den udtrykker iflg. Buber en "Wesenshaltung" i modsætning til kærligheden som blot følelse, der angiveligt udtrykkes med akkusativ. - At denne betydningsmæssige sondring mellem de to casus (akkusativ og dativ) dog ikke konsekvent lader sig overføre på den hebraiske text, må Buber imidlertid selv erkende allerede mht. den deuteronomiske parallel til Lev 19,34, nemlig Dt 10,19, der netop er konstrueret med akkusativ, men som ikke kan siges at handle om et blot følelsesforhold: *wa' ahabtæm 'æt-hagger kî-gerîm h'æjîtæm be'æræs misrajîm* "Derfor skal I elske den fremmede; I var jo selv fremmede i Egypten". Bubers forsøg på at redde sin psykologisk-grammatiske sondring mellem dativ og akkusativ ved at henvise til hele konteksten, Dt 10,12-19,

forekommer ikke overbevisende.<sup>71)</sup> Dette kan dog på ingen måde anfægte rigtigheden i hans oversættelse af Lev 19,18.34. - Det er kun mærkeligt, at den har fået så ringe opmærksomhed.

Både i Lev 19 og i Dt 10 er kærligheden til næsten (altså netop også den "fremmede" næste) yderst konkret exemplificeret. Den drejer sig om at efterlade høstens efterslæt til den fattige og fremmede, at man ikke må bestjæle, belyve eller bedrage ham, at daglejerens løn ikke må tilbageholdes, at man ikke må bøje retten og ikke udnytte den fremmede (Lev 19). Og den drejer sig om (i lighed med Jahve!) at være upartisk og ikke lade sig bestikke, men at skaffe den faderløse og enken ret og at give den fremmede klæder og dagligt brød (Dt 10).

Vi må derfor skelne mellem Bubers primære forståelse af Lev 19,18b, jfr.19,34, og hans opfølgende udlægning, der af *Th. C. Vriezen* med rette kritiseres som en "Humanisierung des Textes". Mht. denne humanisering eller vel snarere psykologisering kan Vriezen måske nok have ret i, at Bubers udlægning snarere ligner en moderne jødisk prædiken end en videnskabelig exegetik.<sup>72)</sup> I kritikken af Bubers grammatiske forståelse af ordet *kamoka* i de pgl. forbindelser tager Vriezen derimod fejl. Hans vigtigste argument er her en henvisning til en text fra Esarhaddons vasaltraktater, lin. 266ff, hvor der på assyrisk angiveligt anvendes den samme konstruktion som i Lev 19,18b, nemlig verbet "elske" + præposition + udtrykket "som dig selv" (dette sidste er blot i den assyriske text stillet foran verbet): *ana Assurbanapli... kinapshatkunu tar'amani* "(sværg) at I (vasallerne) vil elske Assurbanipal som jeres sjæle (= jer selv)." Vriezen skriver, at der ikke kan være tvivl om, at udtrykket "som jer selv" her refererer til verbet, eftersom det står foran dette.<sup>73)</sup> Men hans kritik strandeder på, at det anførte eksempel netop svarer til de nævnte eksempler på selvkærlighed, 1.Sam 18,1.3 (jfr. 20,17) med udtrykket *kenapsô* (jfr. assyrisk: *kinapshatkunu*), men derimod ikke til *kamoka* i Lev 19,18b (og 19,34b).

Angående det sidstnævnte udtryk har jeg i forårssemestret 1954 på Københavns Universitet, i et seminar hos professor *Flemming Hvidberg* noteret hans understregning af, at udtrykket *kamoka* i Lev 19,18 ikke kan henvise til verbet *we'ahabta* ("du skal elske"), men at det derimod nødvendigvis må referere umiddelbart til det foranstillede *lere'aka*. Det er disse to led, der hører sammen, forbundet af sammenligningspartiklen *ke*. Oversættelsen må altså lyde: "du skal elske *din næste*, (der er) *dig lig*." Så vidt jeg erindrer, henviste Hvidberg ikke til Bubers bog, som var udkommet få år forinden – måske har han ikke kendt den. Man måtte i hvert fald forstå, at bemærkningen beroede på Hvidbergs eget arbejde med texten. Desværre har han mig bekendt ikke efterladt noget skriftligt om sin vigtige iagttagelse. - Men nylig har jeg fået den bekræftet i en lille artikel af en af mine daværende studiekammerater, *V. Tranholm-Mikkelsen*, som lige siden dengang har beskæftiget sig indgående med semitiske sprog. Han deltog som stud. theol. sammen med mig i det nævnte seminar i 1954, og i et indlæg for nylig i Præsteforeningens Blad citerer han netop Hvidberg for det anførte notabene ved denne anledning. Over for den kendsgerning, at *kamoka* oversættes: "som dig selv", hvilket almindeligvis bliver udlagt: "lige så meget som dig selv" - og dernæst får den psykologiske drejning, at man må elske sig selv først

for at kunne elske sin næste, fremfører Tranholm-Mikkelsen foruden Hvidbergs forståelse den vigtige bemærkning: "Semiter gradbøjer ikke, men stiller alternativer imod hinanden." Han belyser det med nogle typiske eksempler: "Jeg elsker Jakob og hader Esau" (Mal 1,2f; jfr. Rom 9, 13); - "I har hørt, at der er sagt: Du skal elske din næste og hade din fjende" (Mt 5,43); - man må "hade sin far og mor" for at være discipel (Lk 14,26). - Hvor ordene "elske" og "hade" i vor kultur forstås relativt, bliver de i de semitiske sprog opfattet absolut. Dette fremhæves af Tranholm-Mikkelsen som en vigtig nøgle til forståelsen af Lev 19,18.<sup>74)</sup> - Kort sagt viser Hvidbergs udlægning af *kamoka*, at sammenligningen ikke går på ordet "elske", men på dets objekt, "din landsmand", hhv. "den fremmede".

Når man sammenholder Hvidbergs iagttagelse med den tilsvarende hos Buber, hvis fortrolighed med det hebraiske sprog man ikke skal undervurdere, er der ingen grund til at drage den videnskabelige holdbarhed af Bubers *grammatiske* tese om Lev 19,18 i tvivl. Som vi har set, lader den sig helt konsekvent overføre på v.34 i samme kapitel. - Hverken i Lev 19,18b eller 19,34b sammenlignes den påbudte kærlighed til næsten, hhv. til den fremmede næste, med selvkærlighed. Begge steder handler tværtimod om næstekærligheden, og hvem den skal rettes imod. Og i det stykke bliver den fremmede stillet aldeles lige med den fuldgældige israelitiske borger.

Det er igen den retslige understregning over for landets egne borgere af den *solidariske identifikation med de fremmede*, der er afgørende, altså nødvendigheden af dette: i hvert enkelt tilfælde at sætte sig i den fremmedes sted - som var det én selv, det gjaldt. - Dette sigte på solidaritet, som vi altså her møder i HL, er jo, som vi ofte har fremhævet, et særligt kendetegn for Pb. Også dér understreges det stærkt netop i israelitternes forhold til de fremmede i landet: "I kender jo den fremmedes sjæl..." (Ex 23,9).

Hvor højt denne fremmedlov bliver prioriteret i HL, fremgår fx også af Lev 25,35ff: I tilfælde, hvor en israelitisk borger var kommet i eksistentiel nød, lød befalingen til hans medborger: "så skal du understøtte ham (som) en fremmed og en tilflytter, så han kan opretholde livet hos dig." (v.35b, jfr. v.40). - Her er forpligtelsen over for den fremmede altså brugt som forbillidet for den hjælp, man i givet fald skylder en af folkets egne.

Endelig kommer vi ikke uden om det spørgsmål, hvori forskellen mellem israelitterne og deres palæstinensiske naboer egentlig bestod. Var der fx nogen *etnisk* forskel mellem disse to befolkningsgrupper? - Vort svar på det sidste spørgsmål må blive benægtende. Nogen egentlig adskillelse i så henseende lod sig i hvert fald næppe erkende i den rent fysiske fremtoning. Selv i nutidens Israel kan det ofte være vanskeligt at se forskel på jøder og palæstinensere - selv om jøderne jo netop i etnisk henseende er en meget sammensat befolkningsgruppe. - Den forskel mellem israelitter og kana'anæere, som kan udledes af retstexterne og andre gammeltestamentlige vidnesbyrd er ikke af etnisk<sup>75)</sup>, men derimod af religiøs og følgelig også af kulturel art. Hvor langt den rækker tilbage i tiden, er det ikke muligt at afgøre. Af de foregående afsnit (især

III.2.1., III.2.2., III.2.2.1. og III.2.3.) må vi dog slutte, at den i det mindste har været reelt til stede på den tid, hvor Pb er blevet til, altså i 10.-9. årh. f.Kr. Vi kan også af det foreliggende materiale slutte, at det var en meget dybtgående forskel. I Pb nævnes ordet "israelitterne" kun én gang (Ex 20,22); men i hele den religiøs-etiske del - også de steder, hvor den griber ind i den kasuistiske (21,13c-14; 22,10.19) - tales der gennemgående til de Jahve-troende (jfr. dette "du", som Jahves ord bestandigt er henvendt til), og i det mindste ét sted bruges udtrykket, Jahves *folk* ("mit folk": *ammî*, 22,24). - Hvor de *fremmede* forekommer i retstexterne, er det derimod altid som mennesker, der åbenbart lever uden for dette fællesskab - men som just derfor skal retsbeskyttes af dem, der hører hjemme i det.

Måske er det verdens fornemste fremmedret, det gamle Israel har præsenteret i Pb og uddybet i Dt og Lev. - Unægtelig ville meget se anderledes ud mht. den aktuelle situation i staten Israel og de palæstinensiske selvstyremråder, hvis statens regering ville besinde sig på de antikke israelitiske retssamlinger - og da ikke mindst den ældste af dem, altså Pb. - Naturligvis er det både af historiske og theologiske grunde nødvendigt at skelne mellem staten Israel, som blev grundlagt i 1948, og de bibelske overleveringer om Israel som Guds folk. Men for så vidt som det moderne israelske statssamfund føler sig forbundet med sidstnævnte tradition, er det dog alt andet end uvedkommende at spørge efter en sådan selvbesindelse.

"I kender jo den fremmedes sjæl; for I har selv været fremmede..." (Ex 23,9).

### III.3.2. Retsbeskyttelsen af de værgeløse (22,20-26)

Det afsnit af Pb, som vi her skal beskæftige os med, omfatter som angivet i overskriften hele perikopen, Ex 22,20-26. - Da vi dog allerede i det foregående ret udførligt har kommenteret v.20 (om de fremmede), vil vi nu i første omgang samle opmærksomheden om v.21-22a, dvs. om de retsbestemmelser, der vil tilgodese et par af de allermest udsatte og forkuede persongrupper i antikken, nemlig *enkerne* og de *faderløse* børn - og det vil for begge grupper vedkommende sige: de *uforsørgede*. - De mange andre undertrykte mennesker, som falder ind under samme kategori, og som i bredere betydning betegnes som "fattige", sigtes der til med v.24-26, som vi kommer ind på i underafsnit III.3.3..

Lovbestemmelser om beskyttelse af enker og faderløse kendes allerede i gammel sumerisk retslitteratur. Fx har bykongen Urukagina i Lagash (ca. 2375 f.Kr.) i en traktat draget omsorg for, at de faderløse og enkerne ikke skulle undertrykkes af de rige (jfr. Cardellini, a.a.s.9f). - Og i Codex Ur-Nammu (CU) fra ca. 2100 f.Kr. hedder det, at "den faderløse blev ikke udleveret til den rige mand; enken blev ikke udleveret til den mægtige mand; den mand, som kun havde en sekel, blev ikke udleveret til ham, der havde en mine" (linie 162-168, jfr. ANET, s.524). - Men selv om denne tradition for beskyttelse af de socialt svage faktisk findes i næsten samtlige retsodici i kileskriftlitteraturen, forekommer det dog lidt for enkelt, når *Cardellini* deraf slutter, at "sie wurde dann auch

von alttestamentlicher humanitärer Absicht übernommen" (a.a.s.10). I det mindste må vi tilføje, at den pgl. tradition i GT er blevet både uddybet og forædlet.

Uden tvivl har de uforsørgede *enker* i det gamle Israel - som i antikken i det hele taget - socialt set været yderst svagt stillede - hvilket lovene om deres beskyttelse jo netop i sig selv dokumenterer. Derimod kan det diskuteres, om man - for GT.s vedkommende - kan drage en tilsvarende slutning om deres egentlige *retsstilling*. Den slutning drager fx *Geert Hallböck* i GBL under artiklen "enker".<sup>76)</sup> Hallböck gør bl.a. gældende, at de detaljerede arveregler i Num 27,7-11, der (jfr. v.11) skal gælde som *huqqat mispat* (fastsat ret) for israelitterne, intet indeholder om arveret for enker. I modsætning hertil nævner Hallböck Hammurapis Lov, hvor der findes udtrykkelige bestemmelser herom, jfr. CH §150.171-184 - og tillige § 12-15 i de langt yngre Nybabyloniske Love (formentlig fra 6. årh. f.Kr.).<sup>77)</sup> Men at man ikke i GT.s retssamlinger kan finde tilsvarende bestemmelser, er jo ikke nødvendigvis ensbetydende med, at de ikke har eksisteret. Eksempler fra det fortællende stof i GT peger faktisk i modsat retning .

Enken No'omi i Ruths Bog havde efter sin hjemkomst fra Moab til Betlehem arveret til den jord, der havde tilhørt hendes afdøde mand. Derfor kunne hun sælge den ved forhandlingen i portretten. Efter loven skulle køberen være den afdøde mands nærmeste mandlige slægtning, der således optrådte som "løser" - "for at afdødes navn kan bevares ved hans ejendom." I dette tilfælde blev løseren dog af en særlig grund den lidt fjernere slægtning, Boaz. Men det var No'omi selv, der som arving solgte jorden, som det udtrykkeligt siges hele to gange i denne retsforhandling, jfr. Ruth 4,1-12. (Retsreglerne om indløsning af ejendom findes i Lev 25,23-34).

En helt tilsvarende fortælling om enkers arveret står i 2.Kg 8,3-6, hvor vi hører om kvinden fra Shunem, der efter sit mangeårige ophold i filistrenes land vender tilbage til Israel. Eftersom hun tidligere sammen med sin familie ("sit hus") p.gr.a. hungersnød i Israel var draget til Filistæa (2.Kg 8,1-2), men nu vender tilbage alene, forudsætter fortællingen naturligtvis, at hun under det lange ophold i udlændighed er blevet enke. Det må endvidere forudsættes, at hendes arveret er blevet underkendt i den lokale portret; thi af fortællingen fremgår det, at hun ved appel til Israels konge (jfr. III.3.3.1.; endv. exkurs 7) får tilkendt al sin (nemlig sin afdøde mands) jordejendom tillige med værdien af dens afgrøder i løbet af de syv år, hun havde været borte. Altså bliver denne enkes ret tilgodeset efter gældende lov (jfr. Lev 25,26f).

Dertil kommer, at steder som 1.Kg 17,17; Job 24,3 og Prov 15,25 forudsætter, at en enke i givet fald kunne eje hus, kvæg og jord.

For så vidt synes bestemmelserne om enkers arveret i Israel altså ikke at have stået tilbage for de love, der gjaldt i Mesopotamien.

Når det er sagt, skal det ikke glemmes, at enkerne almindeligvis i social henseende har været meget forarmede. Barnløse enker var ganske vist beskyttet af retsbestemmelserne om svogerægteskab, som vi kan følge lige fra Genesis (kap.38) til Ny Testamente (Mt 22,24ff og parall.). Disse bestemmelser, der er præcist definerede i DtL (Dt 25,5-10) har ganske vist det primære

formål, at den afdøde mands slægt ikke skal uddø, og at jordejendom skal forblive i slægtens besiddelse; men de har selv sagt haft afgørende eksistentiel betydning for enken. - Ulige vanskeligere har en enke med mindreårige børn været stillet (jfr. fx 1.Kg 17,10-12; 2.Kg 4,1). Just derfor nævnes enker og faderløse gennemgående sammen i GT, således også her i Pb (Ex 22,21). Den lovfæstede ret for de fattige, de fremmede, enkerne og de faderløse til at indsamle høstens efterslæt (jfr. Dt 24,19-22; Lev 19,9-10; 23,22) har i de fleste tilfælde kun yderst nødtørftigt kunnet hjælpe disse arme til at overleve. Kun de allerfærreste af dem har fået lykke til at samle så rigeligt efter høstfolkene som den fremmede moabitterkvinde Ruth (Ruth 2,3-17).

Alligevel er der god mening i at skelne sagligt mellem *socialstilling* og *retsstilling*. Menneskers faktiske livsvilkår og sociale status er jo langt fra altid sammenfaldende med, hvad der retsligt tilkommer dem.

At enkerne og dermed de faderløse - såvel som de fremmede - i almindelighed havde social lavstatus og derfor i deres omgivelser blev behandlet som retsløse er således ikke ensbetydende med, at de ikke havde nogen lovfæstet ret.

Når det så alligevel, som vi har anført, kan påstås, at enkerens retsstilling var særlig svag, så beror en sådan opfattelse imidlertid ikke kun på en manglende erkendelse af den nævnte forskel på social- og retsstilling. Påstanden har også at gøre med den tidligere nævnte, noget kunstige skelnen mellem "egentlige retssætninger" (dvs. mishpatim og lignende) på den ene side og påbud og prohibitiver på den anden, en sondring, der på en eller anden måde knytter sig til arven fra *Alt* eller opgøret med ham. Vi så denne sondring såvel hos *Beyerlin* (jfr. III.1.) som hos *Wagner* (I.2.1.8.); men den trådte jo også tydeligt frem hos *Jepsen*, der om overgangen fra Pb.s første til dens anden halvdel skriver: "Weiterhin von 22,20 an werden nun keine Rechtsentscheide mehr gegeben, sondern sittliche Vorschriften, auch diese freilich zum Teil in die Form der Rechtsentscheide gekleidet." <sup>78)</sup>

Hvad man imidlertid end vil mene om *Alt*'s skelnen mellem hhv. kasuistiske og apodiktiske retssætninger, så betegnede han dog udtrykkeligt begge dele som *retssætninger*. Og det er pointen her: Det er ikke kun de kasuistiske formuleringer med deres forsætning, undersætninger og retsfølgebestemmelse, der kan betegnes som retssætninger. Den samme betegnelse kan også med føje bruges om Pb.s etiske bud og prohibitiver. Oprindeligt er de sikkert blevet forstået som (parænetisk begrundede) retssætninger, og således har de siden fundet anvendelse. Mht. Ex 22,20-26 fremgår dette da også af den kort sammenfattende formulering, som hele denne perikope siden fik i DtL: "Du må ikke bøje retten for en fremmed (og) en faderløs, og du må ikke tage enkens klædning som pant. Husk, at du selv var træl i Egypten, og at Jahve din Gud udfriede dig derfra!" (Dt 24,17-18a). Den retsetiske term, at "bøje retten", der spiller en nøglerolle i afsnittet om rettens pleje, Ex 23,1-9, er i DtL blevet hovedordet i det netop anførte afsnit angående den fremmede, enken og den faderløse (jfr. også Dt 27,19).



Til forskel fra mishpatim-sætningerne er det i Pb.s bud og forbud Jahve selv, der er gjort til hovedperson og subjekt; det er ham, der befaler og forbyder (jfr. fx Ex 22,20a.21.24.25); det er derfor også Jahve, der i givet fald vil gennemføre retsfølgen (22,23). Dette udgangspunkt udelukker på ingen måde, at netop sådanne bud og forbud også har kunnet danne grundlag for almindelig retspraxis i den israelitiske portret. Vi har ovenfor anført et par eksempler på, at dette faktisk har været tilfældet (jfr. III.1.). Det har sin naturlige forklaring i den nære forbindelse mellem helligdommen og det "profane" retsinstitut.

Når vi læser Ex 22,21 i dette lys, kan vi derfor ikke tilslutte os påstanden om, at enkernes (og dermed de faderløse børns) *retsstilling* i det gamle Israel var decideret svag. Respekten for deres menneskeret kan næppe indskræpes kraftigere, end det sker her, hvor prohibitivet er forstærket med det hebraiske *kål*. Det betyder som bekendt "enhver"; men forbundet med nægtelsen *lo'* får det betydningen "ingen". Dette er altså en retsregel uden nogen som helst undtagelse: "*Ingen* enke eller faderløs må I behandle som retsløs." (*en* II i piel: *cinnâ* har netop denne grundbetydning: "behandle en som retsløs" - og får derefter betydningen: undertrykke, ydmyge; - derimod må *tônæh* (impf.hif af *jnh*) i det foregående v.20 snarere betegne underkuelse i mere generel forstand).

V.21-23 skal imidlertid ses i nøje sammenhæng med v.20. Der er her - som siden i DtL (jfr. Dt 24,17.19b.20b.21b) - i retslig betydning en tæt forbindelse mellem den fremmede, enken og den faderløse. *Jepsen* har derfor næppe ret, når han eksklusivt forbinder v.22 med v.20 ved at hævde, at singularsuffixerne i *'otô* og *sa<sup>c</sup>aqatô*, v.22, kun kan vise tilbage til *ger* i v.20 og altså ikke kan relateres til *'almanâ* og *jatôm* i v.21.<sup>79)</sup>

Snarere må vi følge *Houtman*, når han hævder, at *'otô* har distributiv betydning og derfor viser tilbage på såvel enken som den faderløse - hvorfor man i en oversættelse nødvendigvis må anvende et personligt pronomen i pluralis og altså gengive *'otô* med "dem".<sup>80)</sup> Tilsvarende må også verbalforbindelsen *sa<sup>c</sup>aq jisaq* og suffixet i *sa<sup>c</sup>aqatô* (begge sing.) oversættes som pluralis.

*Schwienhorst-S.* lader både *Jepsens* og *Houtmans* løsninger stå åbne som hver for sig mulige, men tilføjer så ganske vist mht. den sidstnævnte, at hvis man forstår de nævnte grammatiske former i v.22 a og b distributivt, så kan de vise tilbage såvel til enken og den faderløse i v.21 som til den fremmede i v.20.<sup>81)</sup> - Og så er det problem jo løst. En helt tilsvarende distributiv brug af præpositionen *'et* (med suffix: *'otô*) og påfølgende verber i sing. findes i øvrigt i Ex 1,12 - her anvendt om de undertrykte israelitter i Egypten .

Desuden hæfter *Schwienhorst-S.* sig ved den betydningsfulde omstændighed, at to af de verber, hvormed retskrænkelserne i Ex 22,20-22 og 23,9 karakteriseres, spiller en afgørende rolle i exodustraditionerne. Det gælder roden *lhs* (22,20; 23,9), der på det centrale sted Ex 3,9 anvendes både som substantiv og verbum (om egypternes undertrykkelse af israelitterne). - Endvidere gælder det verbet *en* (piel) i v.21-22. Det forekommer meget hyppigt i GT, iflg. *Schwienhorst-S.* hele 56 gange, deraf dog vel at mærke kun een gang i forbindelsen "enker og faderløse", nemlig på dette sted her i Pb. Derimod er det typisk i exodustheologien, således Ex 1,11f. Ligeså Gen 15,13, hvor

Jahve forkynder for Abram, at hans efterkommere (hans "sæd") skal bo som *ger* i et land, der ikke tilhører dem selv, og trælle for egypterne, som vil plage (*w<sup>e</sup>innû*) dem. - Og i det såkaldte "lille historiske credo", Dt 26,6f, beskrives undertrykkelsen af israelitterne både med *lhs* og *cnh* piel. - Derimod forekommer den i Ex 22,20 anvendte hifil impf. *tônæh* (af roden *jnh*) iflg. Schwienhorst-S. aldrig i exodusterminologiens kontekst.<sup>82)</sup> Til denne sidste konstatering må det dog bemærkes, at ganske som her i v.20, hvor den pgl. hifilform er brugt om voldelig undertrykkelse eller grov udnyttelse af den fremmede, finder vi den også i fremmedloven, Lev 19,33.<sup>83)</sup> Disse steder står rigtignok uden for exodustraditionens kontekst; men i begge forbindelser refereres der dog utvetydigt netop til denne tradition, nemlig med eftersætningen: "I var jo selv fremmede i Egypten" (Ex 22,20b; Lev 19,34c). - Også Jer 22,3 er interessant i denne sammenhæng. Dér er *jnh* hif. brugt om undertrykkelse af såvel fremmede som enker og faderløse: "Den fremmede, den faderløse og enken må I ikke undertrykke" (vetitiv: *'al-tonû*).

Således har terminologien fra exodustraditionen og den dermed forbundne *ger*-tradition også rent sprogligt gennemtrængt hele afsnittet, Ex 22,20-22, så at vi allerede derved kan fornemme, at fremmedtemaet, 22,20 og 23,9, ingeniende er begrænset til en ren rammefunktion, men også er bestemmende for indholdet af hele den retsteologiske perikope, som omslutes af disse to vers.

### III.3.3. "Den fattige hos dig" (22,24-26)

At yde lån (*lwh* qal: om det at låne af nogen - hifil: om at udlåne til nogen) mod *rente* var generelt forbudt i det gamle Israel. Dette forbud, som utvivlsomt har været gældende helt frem i efterretstid, kendes i alle de tre store gl.test. retssamlinger. Eneste undtagelse var iflg. Dt 23,21 lån til en udlænding (*nåkri*), af hvem det var tilladt at kræve rente (jfr. 3.side af exkurs 6).

At låne penge ud uden at kræve rente gælder især i salmerne og visdomslitteraturen som tegn på, at et menneske var fromt, retskaffent og velsignet (jfr. Sl 15,5; 37,26; 112,5; Prov 19,7 - og den overraskende argumentation i Prov 28,8: Hvis man øger sin rigdom ved rente og åger, så vil den alligevel i sidste ende - mod forventning - havne hos en, der forbarmer sig over fattige). - Jfr. endv. Ez 18,7.13: Den retskafne låner ikke ud mod rente og driver ikke åger, mens den ugudelige bærer sig stik modsat ad.

At idealet kun sjældent holdt mål med den hårde virkelighed, lægger de nævnte eksempler jo ikke skjul på. Og det 8. århundredes profeter går stærkt i rette med folkets stormænd, som "afgnaver vingården", beholder hvad de har raget til sig fra de hjælpeløse (Jes 3,14), kræver kornafgift af dem (Am 5,11; 8,4) og tilegner sig deres marker og huse, ja, "flår huden af dem og kødet af deres knogler" (Mika 2,1f; 3,1ff). Sådanne profetord afslører et uvæsen i form af "naturalierenter" af groveste slags. Så det kunne let komme dertil, at låntageren blev långiverens træl (Prov 22,7) - en åbenbart ret almindelig situation allerede i Israels tidlige historie, hvilket vi især må slutte ud fra den fremtrædende plads, som bestemmelserne vedrørende gældsslaveri indtager i Pb (jfr. II.1.- II.3.4.). På den måde er renteforbudet i vid udstrækning blevet omgået: Fattige, forgældede småbønder har

måtte gå fra hus og hjem for at arbejde gælden af hos deres kreditorer. Den form for "afdrag med renter" kunne kun lovgivningen om frigivelse af gældsslaver få sat en stopper for.

Ikke desto mindre var der altså klare retsbestemmelser imod rentekrav. De findes i alle de tre egentlige retssamlinger - Pb: Ex 22,24; DtL: Dt 23,20f; HL: Lev 25,36f.

Formelt kan teksten i Ex 22,24 forekomme ret knudret og bære præg af flere bearbejdelser. Jfr. dels tiltaleformen, 2.pers.sing., der i det sidste sætningsled ændres til 2.pers.plur., dels formuleringen i versets indledning: "Når du låner penge ud til mit folk, til den fattige hos dig..." - Det har da heller ikke skortet på ændringsforslag, især mht. ordet *cammî*, hvor nogen i stedet har foreslået *'ah* (hvorved *'æt-'ah 'æt-hæ<sup>c</sup>anî* får betydningen "den fattige broder"), andre: *'ahîka* ("din broder"), jfr. ændringen i LXX til *τω αδελφω*, andre igen har forsøgt sig med *ca<sup>m</sup>îtka* ("din landsmand"). *Houtman* bemærker i øvrigt, at ordet *cammî* også forekommer i betydningen "landsmand", "slægtning".<sup>84)</sup> Det er dog næppe troligt, at denne sjældne betydning skulle foreligge her.

Den masoretiske overlevering af v.24 er imidlertid meget velbevidnet - og giver udmærket mening. Den udtrykker det stærkest mulige krav om solidaritet. Idet "den fattige" står som apposition til *cammî*, "mit folk", fremhæves det af Jahve selv, at den fattige fuldgyldigt hører hjemme i hans folk. Dernæst understreger formuleringen, at den fattige er *cimmak*, "hos dig"; dvs.: kollektivet af frie borgere er forpligtet over for denne trængende medborger. Igen insisterer Pb.s forfatter(e) ved hjælp af de karakteristiske suffixforbindelser på den helt nødvendige solidaritet med de fattige.

Udtrykket "mit folk" (*cammî*) står som regel for hele Jahves folk, Israel; men der er enkelte eksempler, hvor det ligesom her i v.24 explicit omfatter de fattige i folket. Det er tilfældet i Jes 3,15, hvor de to vershalvdele er forbundet med et *waw*-explicativum, så at den sidste forklarer den første, og "de fattige" dermed bliver den nærmere bestemmelse af "mit folk": "Hvorfor mishandler I mit folk, idet I sønderknuser de fattiges ansigt?" En lignende brug af *cammî* ser man i Jes 10,2b, der er en del af veråbet over dem, der udsteder onde love: "for at røve retten fra mit folks fattige."

*Houtman* gør opmærksom på, at der med pengeudlånet, Ex 22,24, kun kan være tale om en såkaldt "konsumkredit", fx overlevelseshjælp til en fattig nabo ("den fattige hos dig"), derimod ikke om kommercielt lån, fx til anlæg af handelskapital.<sup>85)</sup> Først i en langt senere tid er en udlånspraxis med sådant formål blevet anerkendt i Israel. Et eksempel derpå er Jesu lignelse, Mt 25,14-30; Lk 19,11-27; på den tid var det åbenbart ligefrem anbefalelsesværdigt at tage rente af udlån (Mt 25, 27; Lk 19,23). Selvfølgelig må dette ikke tages som udtryk for, at Jesus har billiget en sådan fremgangsmåde; det vidner blot om, at den var almindeligt gældende på hans tid. - Men i det gamle Israel var retsopfattelsen på dette område altså en anden. Det var simpelthen forbudt at tage rente af lån (og gæld). "Das 'Recht der Armen' besteht darin, ohne persönliche Haftung und ohne Zins Geld leihen zu können," skriver *Schwantes*.<sup>86)</sup>

Det nævnte forbud gjaldt i Israel (med Dt. 23,21 som eneste undtagelse) helt frem i efterexilsk tid (jfr. Neh 5,4-7.10f). Nogen tilsvarende regel af væsentlig betydning har næppe været kendt i den gamle Orient i øvrigt. I Mesopotamien, der jo bl.a. udmærkede sig ved et blomstrende

handelsliv, var rentekrav principielt helt selvfølgelig anerkendt. Hammurapis Lov indeholder detaljerede bestemmelser derom (CH § 48-51, § 66, § 88-95, § 99-101).

Særlig interessant er det at jævnføre Pb.s renteforbud (Ex 22,24) med det tilsvarende forbud i HL (Lev 25,35-38), idet vi dér får begrundelsen for det. For det første lægger vi mærke til den omhu i udtrykket, hvormed den nødlidende landsmand også i sidstnævnte text indledningsvis bliver præsenteret: '*ahika* "din broder"... *cimmak* "hos dig". Endvidere er det påfaldende, at den solidariske forpligtelse over for ham strax derpå (v.35b) sidestilles med den særlige og udstrakte forpligtelse, som israelitterne har over for de fremmede i landet: " - så skal du understøtte (eller: styrke) ham (ligesom) en fremmed eller en tilflytter, så han kan leve hos dig" (jfr. exkurs 6). Endelig får vi en dobbelt begrundelse for renteforbudet. I v.36 begrundes det i den gudsfrygt, som israelitterne er skyldige i forholdet til Jahve, de fattiges retsbeskytter. Og i v.38 begrundes renteforbuddet i folkets udfrielse fra Egypten; for det befriede folk bortfalder enhver ret til at lægge landsmænd under renteåg.<sup>87)</sup>

Skønt ptc. *nosæh* (af *nasa'* = udlåne, kreditere) og substantivet *næsæk* (af *nasak*, egtl.= bide), Ex 22,24b, i den danske oversættelse er gengivet hhv. ved "ågerkarl" og "rente", betyder participiet her vel egentlig blot "en, der kræver rente". Retstexterne skelner næppe mellem, hvad vi forstår ved ågerrente og rimelig rente, de kender kun begrebet rente som et urimeligt onde. - Snarere må man i Lev 25,36f se en forstærkning af ordet *næsæk* i de følgende to synonymer *tarbît* og *marbît*, så at disse vel snarere kommer til at betegne en form for åger (jfr. Gesenius: *marbît* : "wahrscheinlich Vergrößerung der Summe nach dem Termin der Fälligkeit"). På det pgl sted i HL er renteforbudet ved pengeudlån udvidet til også at gælde levnedsmidler (*'okæl*), medens det i DtL bliver helt generelt, omfattende rente af "penge, levnedsmidler og hvad som helst (*kål-dabar*)", Dt 23,20. - Men disse udvidelser i de to senere retssamlinger er sikkert også underforstået i Pb.s nok så kortfattede formulering. Derimod har man i denne ældste samling sikkert ikke tænkt på et forbehold som det i DtL: at forbudet kun skulle gælde over for israelitiske landsmænd, hvorimod man gerne måtte opkræve rente hos udlændinge (Dt 23,21).

Alt andet lige udtrykkes Pb.s forbud mod lånerente, Ex 22,24, som sagt med en særlig stærk social appel. Det samme dybe sociale sigte følges op i de følgende vers, 25-26. Var rentekrav forbudt, så havde långiveren dog på sin side den sikkerhed, at han kunne tage *pant* hos sin debitor. - Denne ret kunne naturligvis misbruges, hvilket der da også er eksempler på. I Jobs Bog nævnes nogle af de særligt grove: "Du udpantede dine brødre uden grund, trak klæderne af folk og lod dem ligge nøgne" (22,6). - "Faderløses æsel driver de bort, de tager enkens oxer som pant" (24,3). - "De river faderløse børn fra moders bryst og udpanter den fattige" (24,9).<sup>88)</sup> De følgende vers udmaler gældsslaveriet i dets værste afart: "Nøgne går de omkring, uden klæder, i middagsheden må de arbejde på terrasserne, de må træde perser, mens de tørster." (24,10f). - Og hos Amos møder vi den realistiske skildring af de rige magthaveres hykleriske og skånselsløse økonomiske udnyttelse af deres fattige medborgere: "for de solgte den uskyldige for penge og den fattige for et par sandaler;

.... på klæder, de har taget i pant, strækker de sig ved hvert et alter; og vin, de har taget som bøde, drikker de i deres guds hus" (Am 2,6b.8).

Der var således påtrængende grunde til, at Pb måtte indskærpe retsbeskyttelsen af de fattige så konkret som her: "Hvis du tager en anden mands kappe i pant, skal du give den tilbage til ham før solnedgang" (Ex 22,25). Sådan lyder DO 92 - som så ofte en afsvækkelse af den ulige stærkere hebraiske text. Den taler ikke om sådan en tilfældig "anden mand", men om *re'æka*, "din næste." Men fremfor alt gør den betingelsessætningen yderst hypotetisk ved hjælp af den forstærkende inf.abs. foran imperfektum - som var det noget aldeles utænkeligt, der nu - desværre nødvendigvis! - må bringes på bane: '*im-habol tahbol salmat re'æka* "Hvis du virkelig tager din næstes kappe som pant..." (v.25a). Og begrundelsen for, at den i så fald skal gives tilbage til ejermanden inden solnedgang (v.25b), er klar; denne næste er jo den fattigste af de fattige: "For det er hans eneste dække, det er hans kappe for hans nøgne hud; hvad skal han så lægge sig (til at sove) med?" (v.26a).<sup>89)</sup>

Denne stærke sociale appel, alene begrundet i den fattiges ynkværdige situation, er blevet ganske betydeligt nedtonet i den senere paralleltext, Dt 24,12f. Her vil den dobbelte finale begrundelse for tilbagelevering af pantet (kappen) inden solnedgang nok tilgodese den fattige, men især er den dog i panttagerens favør: "for at han (den fattige) kan lægge sig med sin kappe, så han kan vel-signe dig (panttageren) og du kan være retfærdig for Jahve din Guds åsyn."

Selvfølgelig gælder Pb.s retssætninger vedr. rente og pant også uden for de bestemte sociale relationer, som teksten så tydeligt udtrykker. Men vi skal aldrig tage fejl af, hvad der bestandigt er denne retsbogs egentlige ærinde: retsbeskyttelsen af de mest betrængte, de nederste og fattigste - de samme, som det 8. århundredes profeter siden gik i brechen for.

### III.3.3.1. De fattiges nødråb - og den barmhjertige Jahve (22,22b-23; 26b).

To gange inden for perikopen Ex 22,20-26 fremhæves betydningen af det undertrykte menneskes nødskrig til Jahve - og Jahves svar derpå. Første gang (v.22) drejer det sig om den fremmedes, enkens og det uforsørgede barns skrig; anden gang (v.26b) om skriget fra den udpantede fattige.

Begge gange bruges verbet *sa'aq* = skriger. I v.22 er alle tre verbalformer formuleret ens, nemlig med den i retssproget så hyppigt anvendte forstærkende konstruktion, inf.abs. + verb.finit., så vi kan oversætte Jahveordet: "Hvis du virkelig undertrykker ham, ja, når han skriger indtrængende til mig, vil jeg lytte opmærksomt til hans skrig." - Selvfølgelig er meningen ikke, at Jahve kun vil høre skriget, når det lyder tilstrækkeligt indtrængende. Den forstærkede grammatiske konstruktion tjener i den forbindelse alene til at understrege lidelsens dybde. - Og som før nævnt (III.3.2.) skal brugen af 3. pers. mask. her forstås distributivt, så man som subjekt for sætningen i midten af v.22 må underforstå både enken og barnet (v.21) - og sandsynligvis også den fremmede (v.20). - I v.26b anvendes p.gr.a. gentagelsen blot den enkle konstruktion med verb.finit.: "Når han skriger til mig, vil jeg høre."

Dette nødskrig, som tyske GT-forskere med et udtryk fra gammeltysk retssprog kalder "der Zetergeschrei", lyder gennem hele Gammel Testamente.

Vi kender det fra exodustraditionen. I Jahveordene, Ex 3,7 (jfr. 3,9), får det på det nærmeste arketyrisk vægt. Ordene til Moses ved den brændende tornebusk er af fundamental betydning for vores forståelse af Jahves holdning til de nødlidende i det hele taget - og i særdeleshed som den kommer til udtryk her i Ex 22,22c.26c. I Ex 3,7 hedder det: "Jeg har virkelig set mit folks møje i Egypten, og jeg har hørt deres klageskrig (*sa<sup>c</sup>aqatam*) over deres slavefogeder, ja, jeg har erfaret deres lidelser." Det sidstnævnte verbum, *jada<sup>c</sup>ti*, gengives rigtigt i DO 92: " - jeg har lagt mig (deres lidelser) på sinde." *jad<sup>c</sup>a* udtrykker her netop den dybe, medlevende viden om andres lidelse, som kun findes hos den, der har erfaret den som sin egen smerte. Netop derfor må Jahves ord fortsætte, som de gør i det næste vers: "Derfor er jeg kommet ned for at udfri dem af egypternes hånd..." (Ex 3,8a).

Har Jahve hørt sit folks klageskrig, så vil han lytte om muligt endnu mere opmærksomt (*samo<sup>c</sup>a 'æsma<sup>c</sup>*) til klageskriget fra den enkelte nødstedte enke og faderløse (Ex 22,22c). Det er på den baggrund, vi skal forstå "retsfølgen" over for deres magtfulde undertrykkere. Jahve vil straffe disse efter talionsbestemmelsen (v.23): "og min vrede vil flamme op, og jeg vil dræbe jer med sværd, så *jeres* hustruer bliver enker og *jeres* børn faderløse!" - Jahves vrede og hævn er her fremfor alt udtryk for hans inderlige solidaritet med de undertrykte og hans ufravigelige beslutning om at forsvare deres ret. Eller som *Karl Barth* har sagt det: "Guds vrede er den luende ild i hans kærlighed" (Kirchl. Dogmatik 1953, s.540f). - Således har talionsbestemmelsen her i Pb.s etiske retsbelæring egentlig ganske det samme sigte som talionsloven i mishpatim-delen, jfr. Ex 21,26-27 (jfr. II.5.3.4.).

*H.J. Boecker* henviser i en exkurs med titlen "Der Hilferuf *hôsîcâ* als Formel des alttestamentlichen Zetergeschreis" <sup>90</sup>) til 2.Kg 8,1-6, hvor der om kvinden fra Shunem står, at hun gik til kongen for at råbe om hjælp (v.3: inf. *lis<sup>c</sup>oq*, og v.5: ptc. *so<sup>c</sup>æqæt*) til at få anerkendt sin ejendomsret. Det samme verbum bruges om kvinden, der i 2.Kg 4,1 anræber profeten Elisa om hjælp, i dette tilfælde i håb om, at han skal redde hende ud af kløerne på en ågerkarl.

Boecker noterer for det første, at det i hver af disse situationer drejer sig om et typisk retsansliggende, for det andet, at det lige så typisk er en kvinde, der udstøder dette klageskrig. Hun er sikkert kommet til kort i portforsamlingen, hvor hun jo hverken havde tale- eller stemmeret. Hvad andet havde hun så at gøre end at klage sin nød til en profet eller til kongen? (jfr. III.3.2. og slutningen af exkurs 7) I det hele taget er det karakteristisk, at klageskriget tages i anvendelse af forurettede personer, der har en sådan lavstatus, at de ikke kan blive hørt på anden måde. Deraf drager Boecker konklusionen, at verbet *sa<sup>c</sup>aq* og substantivet *se<sup>c</sup>aqâ* i alle disse forbindelser ligesom her i Pb (Ex 22,22b.26b) er en retslig terminus technicus.

v. *Rad* har tidligere fremsat den samme tese i sin Genesiskommentar i tilknytning til Jahves ord i Gen 4,10 ("Din broders blod råber til mig fra jorden"): "*sa<sup>c</sup>aq*, *se<sup>c</sup>aqâ* ('schreien' 'Geschrei')

ist das, was das altdeutsche Recht unter dem Zeterruf versteht, die *vox oppressorum*, der Appell an den Rechtsschutz." <sup>91)</sup> I kommentaren til Gen 18,20f (skriget over Sodoma og Gomorra) siger v.Rad om dette "Fachausdruck aus der Rechtssprache", at vi også ved, hvordan det i sin tid har lydt, nemlig med råbet *hamas*: "Vold!" Som eksempler nævnes Jer 20,8 ("Hver gang jeg taler, må jeg skribe: 'Vold!'"), Hab 1,2 ("Hvor længe, Jahve... skal jeg skribe til dig: 'Vold!' uden at du frelser?") og Job 19,7 ("Jeg skriber: 'Vold!' men får ikke svar; jeg råber om hjælp, men der er ingen ret [*mispat*]). <sup>92)</sup>

En anden teknisk terminus for ordlyden af det retslige nødskrig er iflg. *Boecker* råbet *hôsîcâ* (hif.imp. af roden *js<sup>c</sup>*). Han henviser her til kvinden, der under Samarias belejring skriber til kongen: "Hjælp (*hôsîcâ*), herre kongel!" Efter først at have vægret sig, svarer kongen med den korte, ligeledes retssproglige replik *mah-lak* ("Hvad er der med dig?" - eller: "Hvad vil du?"), jfr. 2.Kg 6, 26ff. Præcis det samme ordskifte finder vi i 2.Sam 14,4f - også her er det en umyndig kvinde, i dette tilfælde en enke, der anråber kongen om hjælp.

Den mest illustrative retstext i denne sammenhæng er Dt 22,23-27, som da også både v.Rad og *Boecker* refererer til. <sup>93)</sup> Teksten handler om to forskellige retstilfælde, der afgøres i portretten. Begge angår et uretmæssigt forhold mellem en mand og en trolovet pige (der jo retsligt var forpligtet som en gift kvinde, jfr. Dt 22,22 og afsnit II.7.2.) I det ene forhold dømmes hun selv som medskyldig - til forskel fra det andet, hvor der foreligger voldtægt, og hvor derfor alene den mandlige part kendes skyldig. I begge tilfælde spiller det en vigtig rolle, om kvinden har gjort anskrig (v.24.27) - og om nogen kom hende til undsætning; den sidstnævnte omstændighed betegnes (v.27) med ordet "en hjælper", *môsîcâ* (ptc.hif. af *js<sup>c</sup>*), der af *Boecker* ligeledes betragtes som en terminus technicus "für den, der auf einen Zeterruf helfend eingreift." <sup>94)</sup>

*Boecker* understreger den programmatisk betydning, som de betrængtes nødskrig har for hele Dommerbogen, jfr. Dom 3,9.15; 4,3; 6,6f; 10,10ff. (I Dommerbogen bruges ofte, men langtfra konsekvent, glosen *zacâq* som variant for *sacâq*). I Dom 3,9.15 står ptc. *môsîcâ* som betegnelse for den redningsmand, Jahve lader fremstå som svar på nødskriget. Ordet dækker her den rolle, der af den deuteronomistiske historieskriver i Dommerbogen gennemgående betegnes som en *sopet* ("dommer"). *Boecker* mener ligesom *Grether* <sup>95)</sup>, at *môsîcâim* er det førdeuteronomistiske udtryk for dommertidens *sopetîm* - og henviser udover Dom 3,9.15 til det førstnævnte ords forekomst inden for den gamle Saul-overlevering, nemlig 1.Sam 11,3. *Boecker* refererer i samme forbindelse til den sammenfattende beskrivelse af dommertiden i den store bodsbøn, Neh 9, under temaet, israelitternes nødskrig (verbet *sacâq*) og Jahves barmhjertige bønrehørelse ved at sende redningsmænd (*môsîcâim*), som befriede (*js<sup>c</sup>* hif.) dem fra deres fjender (Neh 9,27b). Stedet hos Nehemias afspejler tydeligt det deuteronomistiske historiesyn, men tages altså ikke desto mindre til indtægt for en førdeuteronomistisk terminologi: "Es ist beachtenswert, dass hier von *môsîcâim* und nicht von 'Richtern' gesprochen wird." <sup>96)</sup>

*hôsî<sup>e</sup>â*-råbet forekommer som bekendt hyppigt i Davids Salmer, især i, men også uden for klagesalmerne, jfr. Sl 7,2; 12,2; 22,22; 69,2; 106,47 – m.fl. Et enkelt sted, Sl 118,25, er det forstærket med partiklen *na'*: *Jhwh hôsî<sup>e</sup>â na'*. Dette sted har jo i den kristne tradition særlig opmærksomhed, fordi det er her, hosianna-liturgien som indgang til passionshistorien har sine gammeltestamentlige rødder. Ligeledes er *sa<sup>c</sup>aq* som betegnelse for nødskriget typisk for salmerne - ofte rettet til "Jahve, min frelses Gud" (som fx i Sl 88,2).

Men bortset fra at det er et spørgsmål, hvor megen *retslig* terminologi der findes i disse salmeforbindelser, så giver v.Rads og Boeckers undersøgelse fortræffeligt belæg netop for det *retslige* perspektiv i de undertryktes nødskrig, sådan som det forekommer på det foreliggende sted i Pb.s anden hoveddel (Ex 22,22b.26b). Argumentationen er ganske vist religiøs: Det er Jahve, der hører de undertryktes skrig, det er ham, der går i brechen *for* dem og derfor går *imod* deres magtfulde plageånder (22,23) - og den egentlige begrundelse for hans handling er ene hans barmhjertighed (22,26c). Hans straf over tyrannerne er en side af hans barmhjertighed mod de undertrykte. - Men denne rent religiøse begrundelse udelukker som før sagt på ingen måde, at de retsetiske motiver har fundet umiddelbar anvendelse i den såkaldt "profane" retsinstitution - som jo netop aldrig var særlig profan i det gamle Israel (jfr. III.1. og exkurs 7).

### III.3.3.2. Barmhjertigheden som Pagtsbogens theologiske midtpunkt (22,26c)

I forbindelse med prohibitiver og påbud såvel i retstexterne som i visdomslitteraturen spiller begrundelserne en vigtig rolle. Det gælder for øvrigt også i leveregler af anden art og herkomst. I *Mogensens* afhandling samler interessen sig da også især om begrundelserne - hvilket jo allerede fremgår af dens titel: "Israelitiske leveregler og deres begrundelse."

Hvad den foreliggende perikope, Ex 22,20-26 angår, følger begrundelsen til det indledende forbud mod undertrykkelse af den fremmede (v.20a) allerede i eftersætningen (v.20b), indført med *kî*: "for I har selv været fremmede i Egypten" (jfr. 23,9c). Mogensen karakteriserer den som en reflektionsbegrundelse.<sup>97)</sup> - Prohibitivet mod at behandle enken og den faderløse som retsløse (v.21) begrundes med en asyndetisk tilføjet, kasuistisk formuleret sanktionsbeskrivelse<sup>98)</sup>: "Hvis du vitterligt undertrykker dem, ja, hvis de<sup>99)</sup> skriger højt til mig, så vil jeg..."

Den kasuistisk formede retssætning, v.24, vedr. lån til den fattige "hos dig" indeholder et forbud mod at kræve rente af ham; men det har ingen umiddelbar begrundelse. - Til gengæld har det ligeledes kasuistisk indledte påbud om begrænsning mht. udpantning af den fattige næste, v.25, en tredobbelt begrundelse, nemlig dels en reflektionsbegrundelse (kappen er den fattiges eneste beskyttelse mod nattekulden), v.26a, dels en slags sanktionsbegrundelse ("når han skriger til mig, vil jeg lytte"), der igen er begrundet med en refleksion ("for jeg er barmhjertig"), v.26bc.<sup>100)</sup> Der vil næppe være noget i vejen for tillige at se den sidstnævnte, dobbelte begrundelse i relation til v.24, jfr. diskussionen om den distributive forståelse af singularisformen i v.22 (III.2.; III.3.3.1.).



Den egentlige og dybeste begrundelse for *alle* disse forskellige retssætninger står imidlertid at læse i de tre ord, der afslutter v.26, Jahveudsagnet: *kî -hannûn 'anî* ("for jeg er barmhjertig"). Vel står det rent syntaktisk som begrundelse for løftet i den umiddelbart foranstående betingelsessætning: "og hvis han skriger til mig, vil jeg lytte" (26b). Men samtidig kommer disse tre hebraiske ord til at afrunde hele perikopen, v.20-26. Ja, mere endnu: med sin placering lige midt i det retsetiske afsnit, Ex 22,20 - 23,9 \* 101), der har fremmedloven (22,20; 23,9) som tolkende ramme, står udsagnet om Jahves barmhjertighed som den axe, hvorom hele dette vigtige afsnit drejer sig. Og dog sprænger det centrale udsagn rammen. Kausalsætningen, "for jeg er barmhjertig", er jo ikke blot én blandt de mange begrundelser, der hver især knytter sig til de enkelte retssætninger i Pb.s anden hoveddel. Nej denne korte sætning er begrundelsen for dem alle. Og her er vel at mærke ikke tale om en barmhjertighed med et bredt, generelt sigte, men om den barmhjertighed, som forbarmer sig over de forfulgte og undertrykte - og som netop derfor vender sig til vrede mod dem, der misbruger deres magt over de mindste. Jahves barmhjertighed er *barmhjertigheden, der har valgt side* - i det ubetingede og nidkære forsvar for de mindste og de sidste.

Således er den korte, koncise begrundelse, Ex 22,26c, den midte, hvorfra hele Pagtsbogens theologi udfolder sig.

### III.3.4. Om vinhøstens glæde - med respekt for lov og orden (22,27-30).

Det lille afsnit (Ex 22,27-30), som *Baentsch* kaldte "eine Reihe kürzerer Bestimmungen vorwiegend religiös-cultischer Art",<sup>102)</sup> er mærkeligt anbragt midt imellem de to klart sammenhængende retsetiske perikoper, 22,20-26 og 23,1-9. - *Jepsen* valgte at splitte afsnittet op, så at v.27 beholdt sin hidtidige plads, hvorimod v.28-30 blev flyttet helt hen som anhang til den kultretslige perikope, 23,10-19.<sup>103)</sup> En sådan ommøblering synes måske meget logisk; men den forklarer jo ikke, hvorfor de fire vers, 27-30, ved den endelige samling af Pb - måske allerede tidligt i den israelitiske kongetid - fik deres plads dér, hvor de nu står.

De tre første af disse vers, altså v.27-29, udgør tillige med alterloven (20,24-26) og de øvrige kultiske afsnit (23,10-12 og 23,14-19) den sammenhæng, som *Halbe* kalder "privilegrechtlich" og ser som en videreudvikling af det efter hans og andres mening langt ældre forlæg, Ex 34,18-26. *Halbe* betegner dermed de nævnte kultiske afsnit i Pb som dens grundstamme. Og når han i den førstnævnte lille gruppe, nemlig Ex 22,27-29, ikke medtager v.30, skyldes det, at han betragter dette vers tillige med 23,13 som såkaldte "Wendepunktsätze" - således kaldet, fordi de angiveligt både peger bagud og fremad i sammenhængen (jfr. I.3.).

Måske kan *Halbe* på den måde bidrage til en forståelse af den placering, som 22,27-30 nu har. Ser man nemlig afsnittet under denne forskers synsvinkel, nemlig som "Jahves privilegieret" (dvs. hans krav på enedyrkelse - og dermed tillige hans krav på det hele menneske), så kan man jo forstå de *forudgående* Jahve-ord i 22,22f og 22,26f under det samme perspektiv; og så peger "vendepunktsætningen" med hellighedskravet, 22,30, tillige *fremad* mod det følgende kap. 23, vel

at mærke ikke alene mod det kultretslige afsnit i dette kapitel fra og med v.10 - men også det retsetiske afsnit, 23,1-9. Jfr. retshistorikeren *Niehrs* ord om sidstnævnte afsnit: "Es geht hier um Rechtssätze derer, die keinen Rückhalt in ihrer Sippe haben. Der Rechtsschutz dieser Armen, Beisassen und Fremden wird in den Geltungsbereich des Privilegrechts JHWHs eingerückt." <sup>104)</sup>

Den indre sammenhæng i 22,27-30 er langt fra let gennemskuelig. Især er det umiddelbart vanskeligt at se en forbindelse mellem v.27 og v.28-30. Tilsyneladende står v.27 i det hele taget ret isoleret i Pb. Rent formelt består det af to parallelt konstruerede prohibitiver, begge med objektet i spidsen, foran nægtelsen *lo'*, og med verbet i impf. 2.pers.sing: "Gud må du ikke spotte, og en stormand i dit folk må du ikke forbande." - I øvrigt er de to verber *qll piel* (= gøre ringe, spotte, forbande) og *'arr qal* (= forbande) i denne forbindelse brugt helt synonymt, så man udmærket i begge tilfælde kan oversætte dem ved ordet "forbande" - med mindre man i lighed med den hebraiske text foretrækker en variation i udtrykket.

At der i v.27a står *'<sup>o</sup>lohîm* og ikke *Jhwh*, er der ikke noget særligt påfaldende ved. Det første udtryk kan også andre steder i Pb alternere med det andet (jfr. 21,6.13; 22,7-8.10; 23,19). - Derimod er ordet *nasi'* meget påfaldende i Pb.s hele sammenhæng. *Noth* havde dog ingen vanskeligheder dermed. Det passede som hånd i handske til hans idé om amfiktyoniet. Han bemærker, at Luther på dette sted oversætter det ved "ein Oberster" og ellers for det meste ved "Fürst"; endvidere at det i P betegner de israelitiske stammefyrster (fx Ex 16,22; 35,27; Lev 4,22; Num 1,44; 7,2ff; 10,4; 13,2; 17,17; 27,2; 34,18ff - m.fl.), samt at det er særdeles hyppigt hos Ezekiel.

Selv om *Noth* således ikke betvivlede, at der langt overvejende er tale om sene forekomster af ordet *nasi'*, så kunne det jo sagtens være af langt ældre dato, hvad han da også mente, det var; og som sagt spillede det en vigtig rolle i hans teori om det gammelisraelitiske stammefællesskab. Men, som han udtrykte sig, netop her i Ex 22,27 "taucht das Wort *nasi'* doch in einer besonderen konkreten Bedeutung auf... Man wird daher die junge Überlieferung zur Erklärung dieses schon alten terminus heranziehen dürfen. Danach handelt es sich bei *nasi'* um die Vertreter der zwölf Stämme in gemeinsamen Angelegenheiten ganz Israels." *Noth* mente m.a.o. at have belæg for, at "der apodiktische Satz 22,27 dürfte daher seine Voraussetzung in der Existenz des altisraelitischen Zwölfstämmebundes in der vorköniglichen Zeit haben." <sup>105)</sup>

Når vi imidlertid - uden forsøg på at genoplive *Noth*s amfiktyoni-teori - antager, at det er en slags høvding eller fyrste, der menes med *nasi'* i denne forbindelse, så forekommer 22,27 ved første øjekast ganske særligt isoleret i hele sammenhængen. Umiddelbart synes der ikke at være tænkt på Israels konge. Hvorfor skulle man vel have valgt et sådant udtryk om ham? Men at det dog i hvert fald må betegne en højtstående øvrighedsperson fremgår af det faktum, at *'<sup>o</sup>lohîm* og *nasi'* er parallelt stillede. Så selv om denne *nasi'* ikke er en konge, må han altså dog være en person af høj rang, jfr. den samme parallelisme i 1.Kg 21,10.13: "Han har forbandet Gud og kongen."

For det første kan vi fastslå, at Ex 22,27 er det eneste sted i hele denne retssamling, hvor der er tale om nogen egentlig øvrighedsperson. Dén (menneskelige) øvrighed, som der ellers er tale om

- og som der navnlig tales *til* - i Pb, det er jo retsforbryderne, portretten, gerne adresseret "du" eller "I". Det er kollegiet af frie borgere og "ældste", som på det givne sted og i den givne situation er ansvarlige for retshåndhævelsen.

For det andet konstaterer vi det i sig selv bemærkelsesværdige, at der slet ikke figurerer nogen konge i hele denne retsbog - altså forudsat, at han ikke forekommer her i 22,27. I den senere DtL forholder det sig jo ganske anderledes; den har en udførlig kongelov (Dt 17,14-20). Den kendsgerning, at der ikke er spor af lignende bestemmelser i Pb, men tværtimod fuldstændig tavshed om den person eller funktion, som dog var den øverste retsinstans i folket, er så meget mere påfaldende, som vi her har med en retsbog at gøre, der sandsynligvis er blevet til i den tidlige kongetid. Det forhold kunne måske indicere, at Pb har rødder i denne epokes antiroyale bevægelse, der har fået sit smukkeste og mest poetiske udtryk i Jotams fabel, Dom 9,7-15, som ganske vist i overleveringen er relateret til oprøret mod Abimelek, bykongen i Sikem - hvilket så igen kan minde om den sandsynligvis nære forbindelse mellem Pb og denne gamle nordisraelitiske by, en forbindelse, som vi gentagne gange tidligere, også i lyset af Dom 9, har berørt (jfr. I.2.; III.2.1.).

Men er der alligevel en sammenhæng mellem det tilsyneladende isolerede Ex 22,27 og de følgende vers om "Jahves privilegiekrav", der begynder med forbudet mod at tilbageholde afgiftsofrene for korn- og vinhøsten? - Det mener *Schwienhorst-S.* - og det er især interessant, at han ser forbindelsen under henvisning netop til Dom 9, hvor vinhøstfesten jo er en afgørende begivenhed.

Høsten, i særdeleshed vinhøsten ved årets udgang, var det allerfestligste højdepunkt i det gamle isrealitiske bondesamfund. Ved den anledning blev der fejret og danset - og drukket rigeligt. Det sidste forekom ikke spor anstødeligt i det tidlige Israel. Sådant havde man som bekendt fejret vinhøsten siden Noas tid (Gen 9,18ff). Ingen tvivl om, at det er gået lystigt til - jfr. fx fortællingen om benjaminitternes kvinderov under vinhøstfesten i Shilo (Dom 21,20ff) eller Jesajas sang: "De glæder sig for dit ansigt, som glæden er i høsten" (Jes 9,2). - I DtL er høstglæden lovbejlet - som det hedder i bestemmelserne både for ugefesten og sukkotfesten: "Du skal glæde dig under festen, du og din søn og din datter og din træl og din træl kvinde tillige med levitten og den fremmede, den faderløse og enken, som er inden for dine porte. I syv dage skal du fejre festen for Jahve din Gud... thi Jahve din Gud har velsignet dig med alt dit høstudbytte og i alt dine hænders værk, derfor skal du være glad." (Dt 16,14f, jfr. v.11f). - Med henblik på de afgifter, som der er tale om i Ex 22,28a er det særlig nærliggende at tænke på DtL.s fremhævelse af glæden og den dertil hørende rigelighed på alt, hvad hjertet kan begære af mad og drikke i forbindelse med den årlige frembæring af tiende (Dt 14, 22-27, jfr. 26,10f).

Imidlertid kunne beruselsen i den nye vin jo efter omstændighederne udarte til vild ekstase - og dér satte den profetiske kritik ind over for de værste udskjelser (jfr. fx Jes 28,7f). - Eller rusen kunne i en spændt politisk situation blive et arnested for oprør. Og det er just en truende udvikling af den art, *Schwienhorst-S.* forestiller sig, at Pb imødegår med prohibitiverne i Ex 22,27-28a: På den ene side måtte ingen være tilbageholdende med afgiftsofrene for høsten - og selvfølgelig heller

ikke med den glædesrus, som hørte festen til (v.28a). På den anden side måtte den frem for alt ikke blive til anledning for et truende oprør. De forbandelser mod autoriteterne, som v.27 advarer mod, er nemlig andet og mere end rent verbale krænkelse. - Det har vi et træffende eksempel på i Dom 9, hvor de netop er udtryk for oprør mod kongen. Der hører vi i v.22-25 om optakten til Sikemborgernes opstand mod deres konge, Abimelek. Netop under vinhøstfesten blusser den op: Sikemitterne "gik ud i marken og høstede deres vinbjerger og trådte persen og holdt fest. Og så gik de ind i deres gudshus og spiste og drak og forbandede Abimelek." Hvorpå oprørernes anfører, Ga'al ben-Ebed, rejste det provokerende spørgsmål: "Hvem er Abimelek og hvem er sikemitterne, siden vi skulle underkaste os ham?" - Dommerbogens forfatter er ikke på Abimeleks hold, men tværtimod på oprørernes. Abimelek beskrives som en ond og ryggesløs tyrann, der til sidst fik sin velfortjente straf, da en kvinde(!) fra et fæstningstårn væltede en kværnsten ned i hovedet på ham og knuste hans hjerneskal. - Den side af sagen overser Schwienhorst-S. på ingen måde; hans pointe er blot den, at det er vinhøstfesten, der udvikler sig til forbandelser og oprør.<sup>106)</sup> Og med den forbindelse mellem Pb, Sikem og Dom 9 in mente, som vi gentagne gange har påvist, er det bestemt ikke uinteressant at se Ex 22,27f i lyset af denne fortælling.

Et lignende eksempel på forbandelser, forstået som oprør eller i det mindste opsætsighed mod øvrigheden, kan vi finde i historien om Nabots vingård, 1.Kg 21. Den falske anklage mod Nabot for forbandelser mod Gud og kongen havde nemlig heller ikke sin virkelige årsag i de angivelige forsmædelser, men derimod i Nabots (retmæssige) vægring ved at overdrage sin fædrenejord til kong Akab (1.Kg 21,3). Dermed havde Nabot jo åbenlyst sat sig op mod kongens vilje. - Den historie har blot hverken med vinhøstfest eller fuldskab at gøre. Et sådant scenario danner snarere baggrund for en tekst som Hos 7,5-7, hvor profeten taler om udskejelser i Samaria, der udarter til oprør.

En advarsel mod oprør er nok udtryk for en konservativ holdning, men ikke nødvendigvis for en positiv indstilling til den herskende øvrighed. I den forbindelse er det interessant, at fælles for de tekster, som Schwienhorst-S. har anført til støtte for sin opfattelse af Ex 22,27f, er den kritiske indstilling til kongedømmet. Ja, egentlig er de lige så kritiske som 1.Sam 8,11-18 med den i så henseende fundamentalt negative holdning. Det gælder både Dom 9; 1.Kg 21 - og ikke mindst Hoseas (foruden den nævnte passage fra kap.7 er tillige Hos 8,4 et vigtigt vidnesbyrd). Schwienhorst-S. mener, at Ex 22,27 er under umiddelbar indflydelse af den profetiske kritik, frem for alt hos Hoseas, der netop forener en kongekritisk indstilling med beklagelsen over den almindelige opløsning i den religiøse og politiske orden. - Den samme holdning, som kendetegner alle de i denne forbindelse nævnte tekster, skulle således også gøre sig gældende i Pb (Ex 22,27), der følgelig ikke anser kongen som den rette politiske leder i "Jahve-samfundet" og derfor bevidst griber tilbage til ordet *nasi'*. "Damit wird eine könig-kritische Tradition aufgegriffen, die sich vor allem in den Prophetenkreisen des Nordreiches gehalten und ausgebildet hat." <sup>107)</sup>

Men kan man virkelig sige, at Schwienhorst-S. hermed har fundet nøglen til forståelsen af en indre sammenhæng i afsnittet, Ex 22,27-30, som han meget betegnende behandler under overskrif-

ten "Loyalität gegenüber Gott und Fürst"? - Bortset fra at udtrykket "loyalitet" ikke er heldigt valgt, hvad forholdet til Gud angår, så er det dog et spørgsmål, om de kultiske bestemmelser i 22,28ff på den måde lader sig bruge til en forklaring på 22,27. Ja, i det hele taget kan Schwienhorst-S.s argumentation her som så ofte forekomme noget konstrueret og søgt.

### III.3.4.1. Magthaverens krav - og de fattiges tarv. Sammenhængen i 22,27ff set under en anden synsvinkel.

Egentlig står der ikke noget om "afgifter" i Ex 22,28a, hvilket man ellers må forstå iflg. DO 92. Ord som "afgift" (*massa'*, *têrûmâ* el. lign.) eller "tiende" (*mac<sup>c</sup>aser*) findes ikke i grundteksten her. Ordret oversat - og her ligger DO 31 ganske tæt på MT - hedder det: "Din (lades) overflod og din (vinperses) saft må du ikke holde tilbage." - Men det er sikkert rigtigt, at der hermed er tænkt på afgifter, måske i form af tiende, som vi siden hører derom i DtL (i kapitlerne 12, 14 og 26). At det er en lignende afgift, der er tale om - i det mindste i Ex 22,28a - måske til en af Nordrigets store helligdomme, kunne en henvisning til Amos' Bog måske tyde på. Amos kritiserer den gældende skik med tiendeofre til helligdommene i Betel og Gilgal - han betegner dem direkte som synd, lovbrud, frafald, jfr. brugen af verbet *ps<sup>c</sup>* i Am 4,4. Sammenholder vi dette sted med Am 7,13, hvor Betel af stedets præst, Amasja, kaldes "kongens helligdom og kongerigets tempel", så må vi give Crüsemann ret i, at "der Zehnte war hier... eine Abgabe, die mit den religiösen Ansprüchen des Königtums zusammenhängt. Man gibt ihn an das sakrale Königtum, ob an den Staatstempel oder an den Sakralstaat, er gehört in jedem Falle Gott und König in ihrer Einheit." <sup>108</sup> – Men det er netop denne enhed, som Amos anfægter (jfr. fx Am 7,9ff)

Hermed rejser der sig et helt andet spørgsmål om sammenhængen mellem Ex 22,28f og det foranstående v.27. Er der ikke med v.27 tale om en anden slags krænkelse af denne hellige enhed, end Schwienhorst-S. taler om i den forbindelse? Kan der mon ikke med tilbageholdelse af høstafgifter og vægring ved førstegrødeofre være tale om en krænkelse af så alvorlig karakter, at den betegnes som forbandelse mod Gud og kongen? - Crüsemann anfører ikke Ex 22,28 i sine ovenfor citerede overvejelser angående tiendeafgifter i den tidlige kongetid. Men derfor er der dog ikke mindre grund til at rejse det nævnte spørgsmål, når vi vil søge ind til en forståelse af sammenhængen i v.27-29. - Og hvis vi besvarer spørgsmålet bekræftende, så må vi dermed også forudsætte, at ordet *nasi'* i v.27 alligevel betegner Israels konge - måske netop med underforstået kritik af kongedømmet. Pb.s forfatter har givet fald været lidt mere forsigtig i sin kritik end Amos - og nok så konservativ i sin holdning, hvilket jo er naturligt for en retstext.

Det ovennævnte citat af Crüsemann om tiendebegrebet er for øvrigt et led i i hans fremstilling af dets historie i Israel. Han vil vise, hvordan tienden - fra at have været en afgift til den nordisraelitiske (stats)helligdom og dermed også til kongen - senere, nemlig på DtL.s tid, udvikler sig til en social støtteforanstaltning.

I det indledende kapitel af DtL foreskrives det, at tiendeafgifterne (i form af naturalier - ordret: "jeres tiender og jeres frembærelser") tillige med brænd- og slagtofre skal bringes til templet i Jerusalem og dér for Jahves åsyn nydes som et måltid for den samlede storfamilie (Dt 12,6f.11f.17f, jfr. Dt 14,22f og 26,10f). Dermed er tienden i sit oprindelige koncept, nemlig som afgift til helligdommen, principielt afskaffet. "Im Grunde ist damit der Zehnte abgeschafft, er wird ja selbst vom Erzeuger konsumiert", konstaterer Crüsemann.<sup>109)</sup>

Senere føjes den bestemmelse til, at de bønder, der bor langt fra templet, kan omsætte den årlige tiendeafgifts naturalier i kontant mønt - for så at drage drage til Jerusalem og dér give pengene ud på hornkvæg, småkvæg, vin, øl, ja, "alt hvad din sjæl begærer" - alt med henblik på festmåltidet for Jahves åsyn for den samlede storfamilie inklusive de besiddelsesløse levitter (Dt 14,24-26).

Sidste led i denne udvikling er, at hvert tredje år, kaldet "tiendeåret" (*senat hamma<sup>c</sup> a<sup>s</sup>er*, Dt 26,12), skal bønderne udtage tienden for dette år og lade den blive hjemme i de byer, hvor de bor. Dér skal den så anvendes til bespisning af de socialt betrængte, i særdeleshed levitterne, de fremmede, de faderløse og enkerne (Dt 14,28f; 26,12). Om dette sidste trin i udviklingen af tiendeordningen skriver Crüsemann: "Das hat in den Toren der Ortschaften, am Ort der öffentlichen Zusammenkünfte und der Rechtspflege, also öffentlich kontrolliert zu geschehen. Der Akt ist überprüfbar, aber unbürokratisch, keine Institution, kein Staat oder Tempel wird eingeschaltet." Og han fastslår, at denne regel må betegnes som begyndelsen til en virkelig sociallovgivning, ja at den fremstiller den første, kendte socialbeskatning.<sup>110)</sup>

I Ex 22,28f er der derimod tale om naturalieafgifter til en helligdom i Nordriget, ganske som i Gen 28,22 (tiende til helligdommen i Betel). Det er muligt, at der allerede i disse bestemmelser (Ex 22,28a.29) ligger en form for social forsorg. Men på Pb.s tid er denne forsorg for de fattige altså endnu langt fra sat sådan i system, som det er tilfældet i DtL. Her i den ældste retssamling i Israel er den til stede, ikke som en struktureret afgift at erlægge hvert tredje år, men som en stadigt gældende og ufravigelig forpligtelse i hverdagen.

Dermed har vi måske den mest nærliggende forklaring på, at Ex 22,28-30 har fået sin plads midt i den retsetiske sammenhæng 22,20 - 23,9. Således ser vi nemlig en nær forbindelse fra midterafsnittet med de kultiske anvisninger, 22,28-30, både tilbage til 22,20-26 og frem til 23,1-9. Eller sagt på en anden måde: Israels gudstjeneste (kulturn) hænger uløseligt sammen med ansvaret både for de undertrykte og for en retfærdig retspraxis.

### III.3.4.2. "Tag dog din søn, din eneste, ham som du elsker!" (jfr. 22,28b)

Som overskrift over nogle bemærkninger i forbindelse med Ex 22,28b er det meningsfuldt at anføre Jahves ord til Abraham i Gen 22,2 – i kapitlet om Abrahams offer på Morijas bjerg. Thi at israelitternes hengivenhed over for Jahve fandt udtryk i afgifter af korn og vin tillige med førstefødselsofre af både hornkvæg og småkvæg, det forstår vi jo uden vanskelighed - på en israelitisk

baggrund. Derimod har vi ulige sværere ved at fatte budet, "den førstefødte af dine sønner skal du give til mig", som Jahves "privilegiekrav".

*Schwienhorst-S.* finder ikke nogen bedre forklaring end *Cazelles'*, der går ud på, at dette bud såvel som hellighedsfordringen i v.30 alene må henvise til omskærelsen. Den forbindelse er dog ganske usikker.<sup>111)</sup>

*Baentsch* derimod foretrækker som udgangspunkt at forstå budet efter dets pålydende, altså som et krav om ofring af den førstefødte søn - men følger strax til, at denne tanke dog kun kunne have en rent teoretisk betydning. Han begrundet dette med bestemmelsen om frikøb (løskøbelse) af den førstefødte (Ex 13,13; 34,20 - jfr. også Gen 22,13). Helt let kommer Baentsch dog ikke om ved sin forklaring. Han rejser nemlig strax spørgsmålet, om denne frikøbspraxis blot er en formildelse af en ældre skik, som altså skulle have bestået i virkelig ofring af den førstefødte. Konklusionen af hans overvejelser bliver imidlertid denne: "Jedenfalls steht fest, dass, soweit wir die Geschichte der Hebräer und der Jahvereligion zurückverfolgen können, das Menschen- und spec. das Kinderopfer nie als ständiger Brauch, sondern höchstens dann und wann als eine durch ganz besondere Umstände veranlasste ausserordentliche Leistung begegnet, vgl. Jdc. 11,30ff."

Dog selv mht. Dommerbogens fortælling om Jeftas ofring af sin datter formoder Baentsch, at denne ofring næppe kan have noget med egentlig Jahvedyrkelse at gøre, men snarere har beroet på "dem Eindringen cana'anitischer Cultgewohnheiten oder der Nachwirkung einer überwundenen Religionsstufe." Dette udelukker imidlertid ikke, mener han, at hebræernes forfædre "in vorgeschichtlicher Zeit, lange bevor an die Jahvereligion zu denken war", kan have praktiseret denne grusomme skik. Til gengæld synes den netop som indtrængende fremmed kult at have været ganske sejlivet på israelitisk grund, hvilket børneofringerne til Molok helt frem mod slutningen af kongetiden vidner om (jfr. 2.Kg 16,3; 17,17; 21,6; 23,10). Denne kana'anæiske Molokkult har muligvis i visse tilfælde inficeret Jahvedyrkelsen, hvilket protesten i Jer 7,30f kunne tyde på.<sup>112)</sup>

At man i den kultur, hvor Pb oprindeligt har været hjemmehørende og normgivende, i hvert fald næppe kan have opfattet Ex 22,28b som et bud om førstefødselsoffer i bogstavelig betydning, er tydeligt bevidnet i profeten Mikas klare afvisning af blot tanken derom: "Skulle jeg mon give min førstefødte for min overtrædelse, mit livs frugt for min egen synd?" (Mika 6,7b).<sup>113)</sup>

### III.3.4.3. Afsluttende bemærkninger om 22,27-30

I det tilbagevendende spørgsmål om Pb.s datering peger udsagnene blot inden for dette lille afsnit (22,27-30) i vidt forskellig retning - alt efter hvordan de bliver forstået i forskningen. Man må dog nok lade sig nøje med varsomme forsøg på datering af de enkelte vers for sig - og ikke lade dem gælde for en tidsfæstelse af Pb som sådan.

1) Hvad v.27 angår, mener *Noth* som allerede omtalt (jfr. III.3.4.), at ordet *nasi'* peger på en meget tidlig datering, selv om han medgiver, at dette ord ellers langt overvejende forekommer i exilsk-efterexilsk litteratur. - *Niehr* giver i sin artikel om *nasi'* i ThWAT udtryk for den samme

opfattelse: 22,27 er "der älteste biblische Beleg" for *nasi'*.<sup>114)</sup> - Og *Jepsen*, der ligeledes noterer, at ordet *nasi'* hyppigst findes i sene skrifter, hæfter sig ikke desto mindre ved, at det i Gen 34,2 bruges om Sikem, søn af hivitten Hamor, som var "*nasi'* i landet": "Auf keinen Fall geht es an, diesen Satz oder das ganze Bb. deswegen in eine späte Zeit hinunterzurücken."<sup>115)</sup> - Omvendt henholder flere forskere sig naturligvis til den overvejende sene bevidnelse. Amerikaneren *Chamberlain* mener derfor, at v.27 snarere er en senere interpolation<sup>116)</sup>, medens *Otto* formoder, at verset tilhører Pb.s "literarische Nachgeschichte"<sup>117)</sup> - Men så kan *Schwienhorst-S.*, som vi før har oplevet det (jfr. III.3.2.) igen samle de modstridende synspunkter under én hat: Da formentlig den "nomistisk orienterede deuteronomist" integrerede Pb i Sinajperikopen, satte han Pb som "ein altehrwürdiges Dokument aus der vorstaatlichen Zeit Israels vor das Deuteronomium." Og dermed kunne den i efterexilsk tid udviklede *nasi'*- konception, der muligvis går tilbage til førststatslig tradition, med Ex 22,27 deklarerer som en ganske selvfølgelig institution fra det førststatslige Israel.<sup>118)</sup>

2) v.28a har vi i det foregående tolket som tydeligt førdeuteronomisk. Det følgende v.28b tyder - om muligt mere end noget andet sted i Pb - på en meget tidlig datering. En senere affattelse ville nødvendigvis have tilføjet bestemmelsen om løskøbelse af den førstefødte søn - som kompensation for ofringen. Her har vi således med et udsagn at gøre, der helt sikkert må være ældre end Ex 34 - i det mindste ældre end dette kapitels v.20, der ligesom Ex 13,13 tillader frikøb ikke alene af den førstefødte søn, men også af det førstefødte æsel. - Jfr. i øvrigt de ovenfor anførte overvejelser hos *Baentsch* vedr. Ex 22,28b.

3) Derimod må v.30 snarere dateres ret sent. Modsat *Beyerlin*, der argumenterer for, at verset - ligesom Pb.s parænese i det hele taget - er førdeuteronomisk (jfr. III.1.), skriver *Schwienhorst-S.* (der jo ellers går ind for en meget tidlig datering af Pb), at netop v.30a formentlig er efterexilsk, da det synes afhængigt af formuleringer i HL. - Hvor DtL taler til Israel som det afsondrede, hellige folk under indikativet, "Du er et *am qadôs*" (Dt 14,2.21, jfr. 26,19 og 28,9), henvender HL sig til alle israelitter med imperativet: "I skal være hellige, for jeg, Jahve jeres Gud er hellig" (Lev 19,2, jfr. 20,7.26). - På samme måde - dog med en egen formulering (som for *Beyerlin* var vigtig og vidnede om førdeuteronomisk herkomst) - er Ex 22,30a adresseret generelt. *Schwienhorst-S.* drager derfor denne slutning: "Als prinzipielle Vermahnung ist eine Aussage wie Ex 22,30a vor dem Heiligkeitsgesetz nicht belegt... Allein von daher scheint mir eine Frühdatierung von Ex 22,30 sehr schwierig zu sein."<sup>119)</sup>

Disse eksempler - alle hentet fra én lille, afgrænset perikope - på til dels diametralt modsatte tidsbestemmelser understreger imidlertid, hvor vanskeligt og usikkert det er, på grundlag af enkelte vers, endsige enkelte ord, at argumentere for en datering af Pb som sådan. Til det formål er en nok så sammenfattende vurdering påkrævet. - Og dog er det jo nødvendigt at have øje for de enkelte små brudstykker, når man vil forsøge at samle hele mosaikken.

Endnu blot én tilføjelse om dette afsnit (22,27-30). Tilsyneladende siger det - undtagelsesvis - ikke noget om det, som nærværende afhandling anser for et hovedtema i Pb, nemlig retsbeskyttel-



sen af de underprivilegerede og foragtede i folket. - Og dog, forudsat det er rigtigt - hvad især 22,27 som anført kunne tyde på - at Pb repræsenterer den samme antiroyalistiske holdning, som gjorde sig gældende i profetiske kredse i Nordriget (jfr. III.3.4.; III.3.4.1.), så kommer omvendt denne retsbogs stadige understregning af de helt uprivilegerede borgeres ret til at stå i desto skarpere relief. - Jeg henviser desuden til den i afsnit III.3.4.1. fremsatte formodning om, at der i 22,28 muligvis kan ligge en form for social forsorg bagved bestemmelserne om ofring af høstens overflod.

### III.3.5. Retsplejen (23,1-9).

Medens langt det meste af Pb.s indhold kan rubriceres som retssætninger med udgangspunkt i givne retstilfælde, har vi i Ex 23,1-9 snarere med selve forvaltningen af retten at gøre, det som man i moderne jura kalder *retsplejen*. Afsnittet er ofte blevet kaldt "dommerspejlet", hvilket dog er et misvisende udtryk her, hvor der jo ikke er tale om egentlige dommere ("Berufsrichter").<sup>120)</sup> Sådanne møder vi først på et betydelig senere stadium af Israels historie, hvorfor ordet *sopet* da heller slet ikke forekommer i Pb; herom nærmere i den følgende exkurs. Den perikope, vi her beskæftiger os med, består af etiske anvisninger til dem, der skulle håndhæve retten i porten, alle frimænd rundt om i det tidlige Israels bysamfund.

I forbindelse med en nærmere undersøgelse vedrørende Ex 23,1-9 har *Schwantes* i en kort opsummering afdækket hele diskussionen - og usikkerheden - om, hvorvidt den anden halvdel af Pb, hvorom vi her har brugt udtrykket "den etiske retsbelæring", kan betegnes som retssætninger eller ej. Idet Schwantes naturligt skelner mellem på den ene side de kasuistiske og apodiktiske retssætninger i Pb.s første del og på den anden side de mange bud og forbud m.v. i den følgende hoveddel (incl. den indledende "alterlov), siger han om de sidstnævnte kategorier i forhold til de første: "Im Unterschied zu jenen sind die Ge- und Verbote keine Rechtssätze. Sie sind ursprünglich höchstwahrscheinlich kategorische, erzieherische Bestimmungen der in Familie und Sippe geltenden Autorität... Sie gehören nicht in die Rechtsprechung, sondern in die Unterweisung! - Indes, v.6 (altså Ex 23,6, m.a.) gehört hier zu einer Sammlung (v.1-3.6-9; vgl. Lev 19,15), in der es im ganzen um Rechtsprechung geht. Diese Sammlung kann sich nur an die an der Rechtsprechung Beteiligten wenden, vor allem an Zeugen... und Laienrichter..."<sup>121)</sup> - Altså "ingen regel uden undtagelse." Og her er undtagelsen jo ganske betydelig. Det forekommer mig imidlertid, at denne usikkerhed i afgrænsningen bunder i, at mange forskere, i dette tilfælde altså Schwantes, ikke skelner klart mellem på den ene side "retssætninger", beregnet til vejledning for rettens håndhævere, og på den anden side egentlige "lovparagraffer". Af de sidste er der i Pb ikke mange - om overhovedet nogen. Til gengæld er betegnelsen "retssætninger" - eller "retsnormer" - ikke kun dækkende for stort set hele den kasuistiske del af Pb., men i høj grad også for den etiske retsbelæring, altså 20,22-26 og 22,20 - 23,19, jfr. redegørelsen i afsnit III.1.

Perikopen 23,1-9, som - jfr. ovenstående - i hvert fald indeholder "egentlige" retssætninger, er i øvrigt et fremragende eksempel på Pb.s gennemtænkte komposition, ikke alene i de store linjer,

men helt ned i de enkelte afsnit. Versene 1-2 og 7-8, belyser fra forskellige vinkler de almindeligst forekommende afsporinger af retsprocessen - enten ved falsk anklage og løgnagtig procedure (v.1 og 7), der kan resultere i voldeligt overgreb (v.1) og i væste fald drab (v.7), eller ved vidneudsagn, motiveret af følgagtighed med flertallet (v.2), henholdsvis bestikkelse, der uvægerligt slører retsansen til ubodelig skade for de uskyldige (v.8). Disse fire vers (1-2 og 7-8), der væsentligt består af prohibitiver med begrundende følgesætninger, udgør således den tematiske ramme, hvis mål er at forebygge enhver forvanskning af rettergangen. - Versene inden for denne ramme, altså v.3-6, drejer sig om de personer, der især bliver berørt af sådanne retslige misbrug. Det kan ikke undre, at Pb her i første række fokuserer på de fattige (v.3 og 6); disse to vers kommer så igen til at danne rammen om v.4-5, der påbyder retsparterne gensidig upartiskhed i den hverdag, der ligger uden for rettens forum. - V.9, forbudet mod at undertrykke den fremmede, nemlig i retsprocessen, hører for så vidt naturligt sammen med disse vers i midten (v.3-6), men har som tidligere vist fået sin særlige plads, fordi det sammen med 22,20 udgør den vigtige indramning af hele perikopen med de sociale beskyttelseslove (22,20 - 23,9\*). Derved bliver forholdet til de fremmede tydeligt markeret som denne perikopes hovedtema (jfr. III.3.).

Vi kan således ikke undgå at lægge mærke til, at afsnittet om retsplejen (23,1-9) lige så lidt som nogen anden del af Pb bevæger sig på et abstrakt juridisk, men tværtimod på et meget konkret og praktisk plan. Så meget desto mere vil det derfor være formålstjenligt, at vi i den følgende exkurs på grundlag af gammeltestamentlige retstexter prøver at danne os en forestilling om selve retsscenen og dens aktører, altså om rettens forum.

### **Exkurs 7: Den israelitiske portret, dens personer og dens retsudøvelse**

Stedet, hvor retshandlingerne oftest fandt sted i det tidlige Israel var uden tvivl byporten, *sa<sup>c</sup>ar*, hvilket er meget velbevidnet i GT. - Inden for porten forsamledes retten på en åben plads, *re<sup>e</sup>hob* (hyppigst oversat ved "torvet"), jfr. Dom 19,17.20; Dt 13,17; 2.Sam 21,12; Jes 59, 14; Sl 55, 12 m.fl. Alle disse skriftsteder må givetvis forstås sådan, at torvet ligger i direkte forbindelse med byporten som en del af denne - jfr. Job 29,7, hvor *sa<sup>c</sup>ar* og *re<sup>e</sup>hob* er lokaliseret ens. I større byer har pladsen vel snarere været et overdækket portrum mellem to porte, jfr. 2.Sam 18, 24. Udtrykket *betôk hassa<sup>c</sup>ar* angiver netop dette rum i midten som mødestedet, jfr. 1.Sam 9,18. Og den "portvej", *dæræk hassa<sup>c</sup>ar*, som oprøreren Absalom stillede sig ved for at optræde som selvbestaltet dommer, var vel ikke just "vejen til porten" (således DO 92), men netop det lille stykke vej gennem selve portrummet, jfr. 2.Sam 15,2. - Byerne kunne også være af en sådan størrelse, at de havde flere porte og dermed flere porttorve. Det gælder som bekendt Jerusalem (Sl 87,2; 122,2; Jer 5,1; 9,20), men også byer som Damaskus (Jer 49,26) og Babylon (Jer 50,30).

. Da bønderne - i hvert fald i ældre tid - boede inde i byen sammen med deres familie, husfolk

og kvæg, har der alle vegne været så trangt, at porten og portpladsen var det eneste mulige forsamlingssted. Tillige var det stedet, som alle nødvendigvis måtte passere både tidligt om morgenen på vej ud til markarbejde eller handel - og igen, når de ved aftenstid vendte hjem efter endt dagværk. Deraf rækkefølgen i det velkendte velsignelsesønske, Sl 121,8: "Herren bevare din udgang og din indgang..." Med de få ord er menneskets dag, ja hele dets liv, omfattet. Og rækkefølgen er betydningsfuld.

Netop med denne placering har byporten selvsagt også uden for retshandlingerne været et yndet opholdssted – for mændene. Kvinderne derimod mødtes ved brønden. I porten kom man for at høre og spørge nyt; dér kom folk jo forbi - ja, det kunne endda hænde, at engle skulle den vej (Gen 19,1)! Dér kunne man sidde og drive tiden af med snak - måske især om dem, der ikke var til stede: "De snakker om mig, de der sidder i porten, og de, som tyller øl i sig, synger spotteviser" (Sl 69,13). *Gesenius* henviser i den forbindelse til det assyriske ord *bâbânûtu*, der betyder "portsladder".<sup>122)</sup>

Handelsplads kunne porten naturligvis også være - som det fx berettes om Samarias byport (2.Kg 7,1) - eller i forbindelse med Abrahams køb af Makpelas gravhule (Gen 23,10).

Især findes der dog mange eksempler på porten som retsforum. Udtrykket *bassa<sup>c</sup>ar* (Jes 29, 21; Am 5,12.15; Prov 22,22b) svarer til *bammispat* (Prov 18,5; Job 22,4) og er ligesom det romerske *in foro* en juridisk terminus technicus, som anvendtes, når fx nogen skulle stilles "for retten" - jfr. også Job 5,4; 31,21.<sup>123)</sup>

"Tal sandhed, enhver med sin næste, fæld sand og redelig dom i jeres porte," hedder det (Zak 8,16). - I retstexterne kan det præcist udtrykkes, hvordan en sådan retshandling kommer i stand. Fx hedder det i Dt 21,19 om den genstridige søn, at "hans far og mor skal anholde ham og føre ham hen til de ældste i hans by, i den (hans) stedlige port," hvor retshandlingen så foregår. (Vedrørende baggrunden for denne retsscene, Dt 21,18-21, henvises til II.4.2.). Andre tekster i DtL giver os et udmærket indblik i selve procesforløbet i portretten - således Dt 17,2-7, hvor sagen angår afgudsdyrkelse, Dt 22,13-21 vedr. beskyldning om tilsidesættelse af en ægteskabskontrakt, Dt 22,23-29 om utugt og voldtægt og Dt 25,5-9 om nægtelse af pligten til at indgå svogerægteskab.

Det er også relevant at henvise til DtL.s bestemmelser om tiendeofre (Dt 14,27.29) såvel som dens festlove (Dt 16,11.14). Når det nemlig i disse forbindelser særligt fremhæves, at festglæden og måltidet skal deles med de socialt nederste - de fremmede, enkerne og de faderløse samt levitterne - "som er i dine porte", så er denne helt konsekvente stedsangivelse ganske sikkert DtL.s understregning af det retslige aspekt i disse bestemmelser. Det er en tydelig påmindelse om de fattiges ret og bekræfter i øvrigt *Crüsemanns* tidligere nævnte bemærkninger om, at de pgl. tekster er den første ansats til en egentlig sociallovgivning i Israel (jfr.III.3.4.1.).

Ruth 4,1ff giver i fortællingens form et udmærket indblik i, hvordan portretten har fungeret i det gamle Israel. Man kunne også henvise til 1.Kg 21,8ff; men da selve ordet *sa<sup>c</sup>ar* (port) ikke

forekommer i den sammenhæng, holder vi os her til den meget levende skildring i Ruths Bog, hvor retssagen drejer sig om indløsning af jordejendom. Indledningsvis hedder det, at "Boaz gik op i porten og satte sig dér." Man bemærker udtrykket *calâ* med betydningen "at gå op", nemlig til et betydningsfuldt sted. Tilfældigvis kom den mand forbi, som Boaz havde regnet med som *go'el*, dvs. "løser". - Under den påfølgende retsforhandling blev det dog besluttet, at Boaz selv skulle påtage sig denne opgave. - "Kom her hen og sæt dig", siger Boaz til den anden, "og han satte sig" (v.1). Dermed er allerede to vigtige personer i handlingen på plads. Men endnu mangler der en hel del, før processen kan komme i gang, og før der kan træffes en retsgyldig afgørelse. Derfor henter Boaz ti af byens ældste - også de kommer hen og tager sæde i porten. "Die Ältesten haben nach innen (in der Sippe) herrscherliche und richterliche, nach aussen repräsentative Funktion," forklarer *Schwantes*.<sup>124)</sup>

Men ikke nok med det. Endnu mange flere mænd kommer til stede. Tillige med de ældste kaldes "hele folket", *kâl-ha<sup>c</sup>am*, dvs. alle byens frimænd, til vidner på den retslige godkendelse af Boaz' indløsning på No'omis vegne af den jord, som havde tilhørt hendes afdøde mand (v.9). Og "hele folket, som var til stede i porten, samt de ældste erklærede: (Vi er) vidner!" (v.11). -

*Niehr* anfører dette som et typisk eksempel "vom Volk als Gerichtsinstanz" og påpeger, hvorledes man ved at følge fortællingens gang fra begyndelsen af kap 4 kan iagttage, at de ældste gradvis trænges i baggrunden til fordel for den samlede bybefolkning, *ha<sup>c</sup>am*. - Således sammenkaldes i v.2 de ældste, der i v.4 betegnes som "mit folks ældste" (dvs. de ældste blandt Boaz' bysbørn). Under selve processen bliver "de ældste og hele folket" kaldt til vidner på retsafgørelsen (v.9). Endelig nævnes det i modsat rækkefølge, at "hele folket, som var til stede i porten, og de ældste" erklærede sig som vidner (v.11).

Det er *Niehrs* opfattelse, at fremstillingen afspejler et udviklingstrin, hvor de ældste ikke mere spiller nogen rolle, så at de blot optræder som et arkaiserende træk i Ruthnovellen, som han da også daterer så sent som til efterexilsk tid.<sup>125)</sup> "Folket" skulle herefter snarere være den "menighed" (*cedâ* eller *qahal*), der så ofte omtales i P, og i HL optræder som retsforsamling (fx Lev 24,14). - Dette behøver dog ikke at være den rette tolkning af *ha<sup>c</sup>am* i Ruth 4. "Folket" kunne netop med større ret forstås, som det her er fremstillet, nemlig som den offentlige byforsamling i portretten, som allerede Pb i sine retstexter gennemgående henvender sig til i direkte tiltale (2.pers. sing. eller plur.). - Iflg. *Kirsten Nielsen* kan der da også være gode grunde til den formodning, at Ruths Bog er langt ældre end *Niehr* med flere antager. Med særligt henblik på stamtavlen (Ruth 4,18-22) som fortællingens slutpointe - og egentlig som selve dens basis - er den antagelse nemlig mulig, at bogen har sin baggrund i tronfølgestridighederne efter David. Uden dog at ville lægge sig ubetinget fast på denne tese, følger *Kirsten Nielsen* dermed en del af den nyere forskning, som daterer bogen til den tidlige kongetid, hvor Davidsdynastiets ret til kongemagten blev svært anfægtet.<sup>126)</sup>

Men for nu at konkludere, hvad fortællingen i Ruth 4 belyser i vor sammenhæng, nemlig sel-

ve retsscenen: Én kalder retten sammen og begynder med at få fat i en anden, nemlig en for sagen nok nødvendig, men dog tilfældigt forbipasserende mand. Derefter hentes byens ældste. Alle sætter de sig på jorden eller stenbelægningen i porten - så handlingen er bogstaveligt, hvad tyskerne kalder "eine Sitzung". Dog, når en skal tale i retten, rejser han sig. "Derfor må de skyldige ikke rejse sig i retten," som der står i Sl 1,5, der således frakender dem taleret og dermed myndighed til at deltage i retsudøvelsen.<sup>127)</sup> - Til sidst kommer "folket" til, dvs. offentligheden, der udgøres af alle byens frimænd. I øvrigt kræver processen ingen forberedelse. Den israelitiske portret er i udpræget grad en "ad hoc-ret"; den sammenkaldes, når der på givne anledning er brug for den med henblik på en konkret afgørelse.

Ruth 4,1-12 angår et *civiretsligt* søgsmål. - På to punkter minder det om bestemmelserne vedrørende svogerægteskab, Dt 25,5-10. For det første drejer sagen i Ruth 4 sig om et jordkøb, der har til formål, at en afdøds navn (i dette tilfælde Ruths afdøde mand, Mahlons navn) bliver bevaret ved hans nedarvede jord, og at det ikke bliver udslettet i hans slægt. Det samme dobbelte hensyn ligger sikkert i DtL.s bestemmelser om svogerægteskab, selv om de kun nævner den sidste del af det, nemlig opretholdelsen af slægten (jfr. Ruth 4,10; Dt 25,6.7.9). For det andet finder vi i begge disse tekster - og kun i dem - det mærkelige, men forskelligt anvendte motiv med aftagelse af en sandal som retslig symbolhandling (jfr. Ruth 4,7; Dt 25,9). Om betydningen af denne kan vi blot gætte. Er den i Ruth 4,7 et tegn på, at man ikke kan "løbe fra" en retslig afgørelse - og i Dt 25,9 et tegn på det modsatte, nemlig at den indstævnedes mand her netop har unddraget sig, og altså er løbet fra sin retslige pligt? - Bestemmelserne om svogerægteskab er overordentlig vigtige i Israel, netop fordi de angår opretholdelse af slægten og bevaring af dens jord, ja i sidste ende bevaring af landet som sådan. Det er således helt centrale civilretslige spørgsmål, der behandles i Ruth 4,1-12 og Dt 25,5-10.<sup>128)</sup>

I en *kriminal sag* vil det retslige forløb naturligvis være et andet. Her vil den *mispāt*, den dom, som portretten afsiger, bestå af to elementer: selve den mundtlige domfældelse og retsfølgebestemmelsen. - For nu at nævne det alvorligste tilfælde, så gives der i Num 35,16.17.18.21 en række eksempler både på selve ordlyden af det udsagn, hvormed den anklagede erklæres skyldig, og den påfølgende retsfølgebestemmelse. Domfældelsen lyder i alle fire vers: *roseah hū'* "han er en drabsmand!" Derpå kommer ligeså konsekvent retsfølgebestemmelsen: *môt jūmat haroseah* - eller som det udtrykkes i v.21 (hvor de to led undtagelsesvis står i omvendt rækkefølge): *môt jūmat hammakkæh roseah hū'*.<sup>129)</sup> - Imidlertid kan den situation jo også foreligge, at den anklagede efter omstændighederne bliver frikendt. Det er den situation, vi har i Ex 21,19, hvor kendelsen derfor lyder: *niqqâ hammakkæh*.

Men hvem er egentlig dommer i dette retsforum? - Med undtagelse af klageren og / eller den anklagede, så er de det *alle*. Som *Köhler* udtrykker det: "Alle Rechtssassen sind Richter..." En egentlig "dommer" (*sopet*) optræder først i en langt senere tid i israelitisk retspraxis. De krigere, som Dommerbogen har sit navn efter, "skaffede ret" i landet (*wajjispot* - jfr. fx Dom 12,7-14). I

denne vigtige betydning var de "dommere"; men i "juridisk" forstand var de det ikke - måske dog med Debora som undtagelsen (Dom 4,4f). Fra DtL kender vi dommeren (nævnt i éntal, fx Dt 17,9.12; 25,2, eller i flertal, Dt 16,18; 19,17). I al ældre retspraxis er derimod *offentligheden* den afgørende instans. "Für israelitisches Denken ist in einem Rechtsverfahren wohl die Beteiligung der Öffentlichkeit, aber nicht die Beteiligung eines Richters unbedingt notwendig," skriver Koch. Dommere og vidner er desuden i vid udstrækning identiske, noterer han i samme forbindelse (jfr. Gen 31,50, hvor "vidnet" er dommeren) - ligesom anklagere, vidner og dommere kan være de samme personer, hvad de fx var i retssagen mod Nabot, 1.Kg 21, 10.13, jfr. også Sl 35,11f. - Disse iagttagelser er afgørende for forståelsen af Pb.s afsnit om retspleje (Ex 23,1-9), hvor der jo slet ikke forekommer nogen "dommer" (ordet *sopet* findes ikke i Pb), men hvor vidnet, *ed*, nævnes strax i v.1 som en i retsprocessen meget vigtig person. - Udtrykket *z<sup>e</sup>qenîm*, "ældste", finder vi heller ikke i Pb - selv om de dog nok har spillet en betydelig rolle i det samfund, som den hørte hjemme i. - Vidnerne, de ældste, folket, - alle "Rechtssassen" i porten er som sagt dommere.<sup>130)</sup> Det er i givet fald også hele dette retsforum, der i fællesskab fuldbyrder (exekverer) dommen - vidnerne endda som de første (Dt 17,7).

Dette offentlighedsprincip har intet at gøre med det, vi forstår ved folkelighed eller demokrati, men er derimod dybt forankret i det israelitiske begreb, *s<sup>e</sup>daqâ* eller *sædæq*. Gengivet med vort ord "retfærdighed" bliver det let misforstået, idet man - som v.Rad udtrykker sig - ud fra vore vesterlandske forudsætninger opfatter begrebet legalistisk, så at indholdet af ordet "Gerechtigkeit" bestemmes som "Wohlverhalten des Menschen einer absoluten sittlichen Norm gegenüber, als eine Legalität, die sich an der absoluten Idee der Gerechtigkeit normiert." - I det gamle Israel blev et menneskes holdning eller handling imidlertid aldrig målt efter nogen ideel norm, men altid efter dets forhold til det *fællesskab*, hvori det netop befandt sig. Det aktuelle fællesskab, hvori den pågældende person var til stede, blev således i sig selv normen. Blot må man tage i betragtning, at det samme menneske bestandigt bevægede sig rundt i højst forskellige fællesskabsrelationer. Det hørte hjemme i en familie og i et socialt fællesskab i videre betydning (bysamfund, stamme og folk); det tog del i kulten; eller sled med sit daglige arbejde, ofte i fællesskab med tilflyttere og fremmede; og enhver kom til at stå ansigt til ansigt med sin fattige næste. Hver dag bød på nye relationer. Og over alt dette stod det fællesskab, som Jahve havde givet sit folk, og som den enkelte israelit i alle disse forskellige livsforhold helt og holdent var anvist på.

Som typisk eksempel til belysning af det israelitiske retfærdighedsbegreb anfører v.Rad den vidunderlige fortælling i Gen 38 om Tamar, der forklædt som skøge lokkede sin svigerfar, Juda, ind til sig, så hun blev besvangret ved ham og tilmed fødte ham tvillinger. Men da Tamar blev dømt til døden for hor, havde hun allerede forlængst ved list sikret sig mod at ende på bålet; og fortællingen når sit klimax, da Juda som pater familias må fælde den dom over hende og sig selv: *sadqâ mimmænnî*: "Hun er retfærdig - til forskel fra mig", dvs: "Hun er retfærdig, ikke

jeg!" (Gen 38,26). - Tamars *retfærdighed*, hendes *troskab mod fællesskabet*, bestod i, at hun ved list og hor havde sikret Judas hus efterkommere, hvilket han ellers havde forpurret ved at forhindre svogerægteskab mellem hende og sin eneste overlevende søn. - Og v.Rad spørger med rette: Hvad har dette med vore begreber om retfærdighed at gøre? "So ist leider unser deutsches Wort 'Gerechtigkeit' nicht nur eine sehr unzulängliche, sondern oft eine geradezu irreführende Wiedergabe des hebräischen *s<sup>e</sup>daqâ*." <sup>131)</sup>

v.Rads fremstilling af det israelitiske retfærdighedsbegreb bygger bl.a. på Kochs afhandling, *Sdq im Alten Testament*. - Grundlæggende forstår Koch *s<sup>e</sup>daqâ* som troskab mod fællesskabet, "Gemeinschaftstreue". Samtidig er begrebet imidlertid i retslig betydning set under klagerens eller den anklagedes perspektiv. *saddîq* er det udtryk, der kendetegner den, der går ind i en retsproces som retmæssig klager eller som uskyldig anklaget (Ex 23,7f; Dt 16,19; 25,1; Am 2,6; 5,12; 1.Kg 8,32; jfr. Job 9,15; 13,18; 34,5). Ligesom *saddîq* også er den, der går ud af en retsstrid med offentlig anerkendelse af sin troskab mod fællesskabet (Prov 18,17; Job 40,8). Den gyldige formel for en retslig frikendelse lyder *saddîq 'attâ*, "du er uskyldig!" (Prov 24,24; jfr. Gen 38, 26; Ex 9,27).

Når omvendt profeterne med eftertryk betegner en *saddîq* som en person, der af retten er dømt skyldig (Am 2,6; 5,12; Jes 5,23; 29,21; jfr. Prov 17,15; 18,5), så er det netop den korrumpereede retsforsamling, de anklager, så hører vi den åbenbare protest mod det misbrug, den "ombøjning" af retten, som profeternes forkyndelse såvel som retsplejebestemmelserne i Pb (Ex 23,1-9) er rettet imod.

I modsætning til en moderne opfattelse af begrebet retfærdighed understreger Koch, at subjektet for *sdq* i retslig sprogbrug ikke er dommeren, men den uskyldige part i en retsproces, hvormed han vel at mærke ikke mener, at sidstnævnte har retfærdigheden som iboende egenskab eller lignende. Men det er iflg. Koch betegnende, at GT aldrig taler om den retfærdige dommer, *sopet saddîq*, men om *sopet sædæq*, dvs. "den, der dømmer i troskab mod fællesskabet" (Sl 9,5; Prov 8,16; Jer 11, 20). Retfærdighed (*sædæq*, *s<sup>e</sup>daqâ*) er altså ikke set som en menneskelig kvalitet. I udtrykkelig modsætning til *Johs. Pedersen*, der anså retfærdigheden som en sjælelig egenskab, præciserer Koch, at "Sädhäq ist nicht im Menschen, sondern der Mensch ist in Sädhäq." <sup>132)</sup> - Tilsvarende udtrykker v.Rad det: *s<sup>e</sup>daqâ* er som et kraftfelt, hvori mennesket inddrages - eller som en klædning, det iføres (Sl 132,9; Jes 61,10; jfr. Jes 11,5). Og det er Jahve, der ifører mennesket denne "klædning" - og dermed skænker det retfærdigheden som en gave. - Derfor giver det på en gammeltestamentlig baggrund heller ikke mening at tale om en *straffende* retfærdighed: "Der Begriff einer strafenden *s<sup>e</sup>daqâ* ist nicht zu belegen; er wäre eine contradictio in adjecto." <sup>133)</sup>

Dette at subjektet for *sdq* i retslig betydning som nævnt ikke var dommeren, men den uskyldige part i retsprocessen, måtte naturligvis samtidig få afgørende betydning for portrettets dømmende funktion. *Köhler* har igen formuleret det så træffende, idet han til sin ovenfor anførte

sætning, "Alle Rechtssassen sind Richter...", gør den vigtige tilføjelse: "...und diese richterliche Tätigkeit ist als die eines Rechtshelfers begriffen." At dømme består efter dette koncept ikke i at fastslå faktuelle delikter for på et sådant grundlag at dømme eller fordømme; men på hebraisk er "at dømme" og "at hjælpe" parallelbegreber. "Døm den faderløse", hedder det derfor i Jes 1,17. Det betyder jo ikke "fordøm ham", men derimod: "hjælp ham til hans ret!" Og når vi fire gange i Davids Salmer hører den nødstedte bede til Jahve (eller Gud): *sâptenî* = "døm mig", så har DO 92 hver gang givet den rigtige oversættelse med ordene: "Skaf mig ret!" (Sl 7,9; 26,1; 35,24; 43,1).<sup>134)</sup>

Passer denne forståelse så i virkeligheden med israelitisk retspraxis? - Nej, selvfølgelig ikke i alle tilfælde, for så vidt som misbrug af retten som sagt kunne forekomme. Eller måske kunne det hænde, at en fattig slet ikke kunne få ørenlyd hos bymændene for sit retskrav - og derfor måtte anrabe en højere instans for at blive hørt. I så fald kunne der i det tidlige Israel kun være tale om appel til kongen (jfr. eksemplerne i 2.Sam 14,4ff; 2.Kg 6,26ff; 8,3ff, - endv. III.3.1.; III.3.3.1.) - Med den praktiske gennemførelse af det ovennævnte offentlighedsprincip var det måske også i visse tilfælde så som så. Der kunne fx i en by - men det var dog den absolutte undtagelse - være en stormand af et format som Job, og da kunne det tænkes at gå for sig i portretten, som vi hører i Job 29,7-17 (DO 92):

"Når jeg gik hen til byens port og indtog mit sæde på torvet,  
 trak de unge mænd sig tilbage, når de så mig, og de gamle rejste sig op.  
 Stormænd holdt ordene tilbage og lagde hånden på munden;  
 mægtige mænds stemmer døde hen, deres tunge klæbede til ganen.  
 Når de hørte mig, priste de mig; når de så mig, roste de mig.  
 Jeg reddede den hjælpeløse, der råbte om hjælp,  
     den faderløse og den, som ingen hjælper havde.  
 Folk, der var ved at gå til grunde, takkede mig,  
 jeg skabte jubel i enkers hjerte.  
 Jeg iførte mig retfærdighed, den var min klædning,  
     retten var min kappe og turban.  
 Jeg var den blindes øjne og den lammes fødder.  
 Jeg var en fader for fattige, jeg tog mig af retssager for folk, jeg ikke kendte.  
 Jeg knuste kæberne på forbrydere og rev byttet ud mellem tænderne på dem."

Her er unægtelig ikke meget af, hvad vi forstår ved offentlighed i retsudøvelsen; men det offentlighedsbegreb, som Koch taler om i forbindelse med israelitisk retspraxis, har som sagt



heller intet med "demokrati" at gøre, men er derimod funderet i "Gemeinschaft" og "Gemeinschaftstreue". Og de værdier kom jo netop i højsædet, når en mand som Job tog sæde i portretten. Da fungerede "dommeren" virkelig, som han skulle: som *retshjælperen for de nødstedte*.

I et tilfælde som eksempelvis Ruth 4, hvor det jo drejede sig om en retskendelse for en enke, optrådte "dommerne" netop som retshjælpere. Men kunne den samme forståelse overhovedet gøre sig gældende fx i en mord- eller voldssag? - Det kunne den, ja, for så vidt som den klagede part selvfølgelig var på offerets side, og så var det den part, der havde brug for retshjælpen. - At der imidlertid også kunne forekomme tilfælde, hvor drabsmanden selv var undertrykt og forfulgt, det er Pb helt opmærksom på (jfr. Ex 21,13 samt afsnit II.4.1.3. om asylretten). Og det er netop pointen, både hos Köhler og Koch: Rettens grundlæggende formål er at skaffe ofrene og de undertrykte ret. Derfor skal de skyldige dømmes. Det er ofrene og de undertrykte, der er subjekt i begrebet retfærdighed, *s<sup>e</sup>daqâ*. - Og dermed er vi igen ved selve temaet for nærværende afhandling: Den retsbog, som vi kalder Pagtsbogen, er skrevet just med sigte på retsbeskyttelsen af dem - de uskyldigt anklagede (*saddîqîm*), ofrene, de undertrykte, de fattige og forfulgte.

### III.3.5.1. Den, der fremfører falsk anklage, bliver voldeligt vidne. - Om den løgnagtige retsproces med de skæbnesvangre følger (23,1f.7f)

Det er afgørende for forståelsen af hele afsnittet, Ex 23,1-9, at være opmærksom på, at samtlige dets udsagn er etiske anvisninger med særligt henblik på retfærdig retspraxis i den israelitiske portret. Naturligvis kan de samme udsagn, som en del af den gammeltestamentlige overlevering i videre betydning, også have krav på en langt mere almen tolkning. Men afgrænsningen til portrettens praxis som referensramme er vigtig, når vi vil forstå det pgl. afsnit i Pb.s kontekst. - Således angår de fire vers, vi nu vil se nærmere på, forskellige former for forvanskning af selve retsprocessen.

Derfor vil vi for det første slå fast, at v.1a er andet og mere end et generelt forbud mod at sprede sladder i byen. - For det andet skal vi lægge mærke til, at denne sætning i selve ordvalget på det nærmeste svarer til formuleringen af det tredje bud, Ex 20,7a,<sup>135</sup>) hvor *Mogensen* udmærket gengiver ordene *lo' tissa'* med "du må ikke fremføre..." og det afsluttende *lassaw'* med "i slet hensigt", hvorved oversættelsen af budet lyder: "Du må ikke fremføre Jahve din Guds navn i slet hensigt." Der foreligger således ikke et udefineret forbud mod "misbrug" af Guds navn, men et præcist forbud mod at anvende det til andres skade.<sup>136</sup>) Typisk tilsidesættes dette, når man under påberåbelse af Gud rejser falsk anklage mod et menneske, jfr. fx Mika 3,1-4; Mt 26,59-61.65 (og parr.); Acta 6,12-14.

I Ex 23,1a er denne præcise formulering derfor overført til rettens forum, men med den forskel, at i stedet for objekts- og præpositionsleddet fra 20,7 (*'æt-sem-Jhwh 'ælohæjka lassaw'*) står der nu i 23,1a kun et kort genstandsled med et andet indhold, nemlig *sema<sup>c</sup> saw'*. Ordet *saw'* har nogenlunde samme betydning som *sæqær* (23,7), nemlig "løgn", "bedrag", "falskhed", "det, der ikke er hold i". Sammen med *sema<sup>c</sup>* ("det hørte", et "rygte") får det betydningen "falsk vidneudsagn", eller som Luther-bibelen så træffende oversætter: "falsche Anklage" (jfr. exkurs 7 om "vidne", "anklager" og "dommer" som nærmest identiske begreber i ældre israelitisk ret). - Det foranstående *nasa' qal* - her i impf., 2.pers. sing. - anvendes også andre steder i betydningen "fremsætte", "fremføre" et udsagn el. lign., fx Num 23,7; Jes 14,4; 2.Kg 9,25; Sl 81,3. Til forskel fra DO 92 med det uspecificerede forbud mod at "spredde løgnagtige rygter" får vi således en oversættelse, der præciserer, hvad dette bud i konteksten drejer sig om, nemlig: "Du må ikke fremføre falsk anklage."

*Schwienhorst-S.* er her som de fleste andre steder særligt optaget af gennem den tekstkritiske analyse at sondre mellem oprindelige elementer og senere tilføjelser m.v. Det arbejde kommer naturligvis ingen seriøs forsker udenom. Men netop i dette tilfælde opnår Schwienhorst-S derved blot en alt for kunstig adskillelse mellem 23,1a og b. Det sidste halvvers opfatter han som en senere udvidelse af det første. Det første, som ganske vist tilkendes en tydelig reference til retsprocessen, bliver alligevel kun til et alment udsagn om "kein falsches Gerücht aufkommen zu lassen", hvorimod v.1b ved anvendelse af den juridiske terminus technicus *ced hamas* udtrykkeligt går på "das Verfahren des offiziellen Zeugnisablegens". Det sidste er sikkert rigtigt set, medens gengivelsen af v.1a bliver ved den traditionelle almindelighed, som vi jo også kender fra DO 92 (og 31).<sup>137)</sup> – Som retsligt udtryk korresponderer *ced hamas* med *ced sæqær* ("falsk vidnesbyrd") i det 9. bud (Ex 20,16), men med den forskel, at *ced hamas* er en person (et "voldeligt vidne"). - Modsat Schwienhorst-S. noterer *Houtman*, der jo heller ikke forsømmer tekstkritikken, den indbyrdes ganske nære forbindelse mellem de to halvvers ("m.E. sind 23,1a und 23,1b eng auf einander bezogen"). Han understreger, at 23,1a ikke er et alment udsagn mod bagtalelse, sådan som det foregives i mange gængse oversættelser, men at det handler om en konkret beskyldning, der resulterer i en retsproces (jfr. Lev 19,16; Dt 22,13-19).<sup>138)</sup>

I 23,1b har vi undtagelsesvis et forbud udtrykt ved *'al* med jussiv - det eneste af sin art i Pb, hvor alle de øvrige 11 prohibitive er formuleret med det sædvanlige *lo'* med impf. (Dog indgår der i 23,7 også et *'al* med jussiv i en sætning kombineret med en foranstående formaning).<sup>139)</sup> - *sît jad <sup>c</sup>im* "at lægge (sin) hånd sammen med (én)", dvs. "at tilbyde én sin hjælp"<sup>140)</sup> bliver sammen med resten af v.1b i *Mogensens* oversættelse til: "Du skal ikke forene kræfterne med en slyngel, så at du bliver et forbryderisk vidne."<sup>141)</sup> Hvad angår ordet *rasa<sup>c</sup>* vil jeg dog i stedet for "slyngel" foretrække oversættelsen "skyldig", idet de indbyrdes modstillede udtryk *saddîq - rasa<sup>c</sup>* i retstexterne gennemgående markerer modsætningen "uskyldig - skyldig". Typisk ser vi dette i 23,7: "En ustraffelig og uskyldig (*saddîq*) skal du ikke slå ihjel; for jeg frikender (*'asdiq*) ikke den skyldige (*rasa<sup>c</sup>*)."  
- Jfr. endv. Dt 25,1, hvor verberne *sdq* hif. og *rs<sup>c</sup>* hif. får betydningen, hhv. "frikende" og "erklære

skyldig" - og de dertil svarende substantiver *hassadiq* og *harasa<sup>c</sup>* tilsvarende betyder hhv. "den uskyldige" og "den skyldige". Disse begreber fremstilles meget anskueligt i analysen hos *Koch*.<sup>142)</sup>

Fremfor *Mogensens* oversættelse af *<sup>c</sup>ed hamas* ved "forbryderisk vidne" foretrækker jeg den helt ordrette gengivelse "voldeligt vidne". Jfr. v. *Rads* bemærkninger om *hamas* som "vox oppressorum", altså selve ordlyden af de undertrykte og især voldsorefnes "Zeterruf", deres appel om retsbeskyttelse (III.3.3.1.). – Uden tvivl kunne det gå voldsomt til, når retshandlinger blev misbrugt i det gamle Israel - ligesom mange andre steder både før og siden. Advarslerne her i Pb.s retsplejefsnit taler i så henseende deres eget tydelige sprog. Forfatteren af 23,7 tager bladet fra munden og lader rent ud forstå, at i en *d<sup>e</sup>bar-sæqær*, en "løgnagtig retssag" - og det er jo typisk den, hvor *<sup>c</sup>ed hamas* optræder - er der en nærliggende risiko for, at den uskyldige bliver slået ihjel, og den skyldige bliver frikendt. Og da er det ikke bare sådan, at vidnet (indirekte) bliver årsag til den uskyldiges død (sådan må man forstå fx DO 92); men det er vidnet selv, der slår ihjel. Selv i tilfælde, hvor den anklagede efter en - under de givne forudsætninger - retfærdig rettergang blev ikendt dødsstraf, skulle vidnerne være de første, der løftede hånden imod ham ved henrettelsen (Dt 17,7). Men når processen blev fordrejet ved løgn og anden uret, kunne det medføre, at det tværtimod var den uskyldige, der blev dømt og derpå slået ihjel - af de voldelige vidner og deres medløbere. Den samme betydning af *<sup>c</sup>ed hamas* har vi i Dt 19,16, hvor et sådant vidne samtidigt optræder som anklager med det helt åbenbare forsæt at dræbe den anklagede - og derfor rammes af talionslovens retfærdige gengældelse (v.19): "Da skal I gøre med ham, som han havde i sinde at gøre mod sin broder." Jfr. også Sl 35,11f, hvor der ligeledes er tale om voldelige vidner (her altså i flertal: *<sup>c</sup>ed<sup>e</sup> hamas*); de fremstår for - modsat den retfærdige ligevægtslov, talio - at "gengælde godt med ondt" for at komme den anklagede til livs.<sup>143)</sup> Se også Sl 27,12b: "løgnagtige vidner (*<sup>c</sup>ed<sup>e</sup> sæqær*) rejser sig imod mig og fnyser med vold (*hamas*)."

DtL.s krav om mindst to eller tre vidners udsagn, ikke alene i sager, der fordrer dødsdom (Dt 17,6), men ved pådømmelse af enhver forbrydelse og overtrædelse (Dt 19,15), var i sig selv ikke nogen garanti for, at det gik retfærdigt til - jfr. dommen over Nabot (1.Kg 21,10.13) - samt over Jesus (Mt 26,60-66 og parr.) og Stefanus (Acta 6,12f).

Det er således velbegrunderet at gengive udtrykket *<sup>c</sup>ed hamas* ganske ordret - hvorved man i øvrigt også undgår, at de to halvvers 23,1a og b blot bliver en tautologi. Det ville de jo være, hvis det ene kun var et almindeligt forbud mod at "sprede falske rygter", og det andet talte generelt om faren for at blive falsk vidne. Som vi har set, vil den slags lemfældige oversættelser gå fejl af vigtige nuancer i den hebraiske tekst.

De to sætninger i v.2, begge indledt med et prohibitiv, er ligeledes indbyrdes tæt forbundne, både hvad ordvalg og indhold angår. Ligesom det gjaldt i v.1, er de begge relateret til retslige anliggender. Medens den første (v.2a) forbyder følgagtighed med flertallet<sup>144)</sup> i onde handlinger, applikeres dette forbud i v.2b specielt på vidneudsagn i retsprocessen. Opbygningen af de to sætninger er dog ikke helt så ensartet, som *Gerstenberger* vil gøre den: "Die beiden Prohibitive von V.2 sind eng

durch Stil und Sache verbunden, in beiden Sätzen begegnet das *aharê rabbîm* und eine Infinitivkonstruktion." <sup>145)</sup> Dette sidste er ikke rigtigt, hvad første halvvers angår; her er *l'era'ot* nemlig ikke nogen infinitivkonstruktion, men en sammensætning af præpositionen *le* og plur. af substantivet *racâ* (= "ondskab", "slet handling"). - Den oprindelige betydning af udtrykket *hittâ mispat*, "bøje retten", findes måske i Prov 17,23: *hittâ 'arhot mispat*, "gøre rettens stier krumme".

Det andet halvvers (2b) er som sagt møntet direkte på edsaflæggelsen i retsprocessen (*riḅ*), hvorved verbet *canâ* får betydningen "at vidne". De følgende to forskellige infinitivformer af samme verbum (*natâ*) har imidlertid også ret forskellig betydning. Den første, inf.qal., skal forstås intransitivt: "at bøje af", "at føje sig (efter)", hvorimod den anden, inf.hif., betegner det transitive: "at bøje retten". Her er så underforstået et *mispāt* (græsk: *krîsin*), som LXX siden har tilføjet, og som svarer til det *mispāt*, som i MT følger efter hifilformen af samme verbum i v.6. – Derved oversættes v.2b: "og du må ikke vidne i en retsproces med det formål at føje dig efter flertallet og bøje retten."

V.7, som vi jo allerede har været inde på i det foregående, må gengives: "Hold dig fra en løgnagtig procedure, idet <sup>146)</sup> du ikke skal slå en ustraffelig (*naqî*) og uskyldig (*saddîq*) ihjel; for jeg frikender (*'asdiq*, hif.) ikke en skyldig (*rasac*)". - Den afsluttende sætning har en ganske særlig vægt. *'asdiq* (1.pers.) er særdeles velbevidnet; kun LXX indfører den lettere læsemåde *tasdiq* (2.pers.). Som teksten står i MT, er det åbenbart, at her slår den theologiske begrundelse for retsetikken igennem med hele sin vægt, idet argumentationen indføres som umiddelbar Jahvetale (1.pers.). - Et tilsvarende eksempel på theologisk bearbejdelse af en retstext ved pludselig indførelse af direkte Jahvetale så vi i den kasuistiske del af Pb, nemlig i Ex 21,13c.14 (jfr. II.4.1.3.).

Enhver tanke om, at Jahve som den barmhjertige (22,26c) skulle frikende, endsige tilgive den skyldige, ville her i 23,7 såvel som i 21,14 være absurd. Her i 23,7 ville det jo i så fald ske på bekostning af den uskyldige. Jahves barmhjertighed viser sig netop i, at han stiller sig på de uskyldigt anklagedes side. Det er dem, der er i fare for at blive underkendt og undertrykt i portretten, så meget mere som det dér er folket, de mange (*rabbîm*, som der står to gange i v.2), der både optræder som anklagere, vidner og dommere. Den anklagede selv synes for det meste at have stået helt alene, som sin egen forsvarer, om ikke Jahve – som han jo egentlig gør det her - ville "træde frem" for at "føre hans sag" og "skaffe ham ret" (Sl 35,22-24, jfr. Sl 9,5; 17,2; 72,4.12-14; 82,1-4; 146,7-9 - m.fl.).

Ligesom vi i Ex 21,13f antog den mulighed, at de direkte Jahveord, henvendt til rettens håndhævere, var udtalt gennem den lokale helligdoms præst (som deltager i portretten), er det nærliggende at se en tilsvarende forklaring på det pludselige stilbrud i og med 23,7c. - Ligesom Jahve iflg. 21,13f er den, der går i brechen for at yde beskyttelse til den anklagede (skønt denne i det tilfælde ikke just var uskyldig, men havde begået uagtsomt manddrab), og ligesom Jahve samtidig befaler, at den, som derimod er skyldig i overlagt drab, skal udleveres til straf, således genkender vi ganske den samme grundholdning i Jahveordene 23,7: Den uskyldige skal retsbeskyttes, hvorimod den skyldige ikke skal få lov at gå fri.

I 23,8 er forvrængningen af retsprocessen set under endnu et aspekt, et, der er fyldt med faldgruber, nemlig bestikkelsen. Den har jo altid været en særligt tillokkende anledning til at afgive falsk vidneforklaring i retten - og herom handler egentlig hele den betydningsfulde "rammestruktur", 23,1-2.7-8.

Med ordsprogets eftertryk slås det fast, at bestikkelsen uvægerligt vil gøre den seende blind; og når de, som skulle håndhæve retten, ikke mere har øje for, hvad der er ret og uret, så bliver den uskyldiges sag aldeles fordrejet. Jfr. Prov 17,23 med den mesterlige skildring af slynglen, der modtager bestikkelsen i det fordækte ("fra kappefligen") - for således at lede retten desto mere på afveje.

Begrundelsen (indført med *kī*), Ex 23,8b, gentages så godt som ordret i Dt 16,19 - eller er det mon derfra, den ved en endelig redaktion har fundet vej ind i Pb? - Spørgsmålet er ganske vist ikke særlig væsentligt, hvis man med *v.Rad* anser Dt.16,18-20 som udtryk for "altisraelitisches Gerichtsverfahren" - og dermed som værende af en langt højere alder end de deuteronomisk-deuteronomistiske traditioner.<sup>147)</sup> Måske lagde *v.Rad* så meget i den arkaiserende henvisning til Israels stammer i Dt 16,18, at han førte de følgende retsbestemmelser tilbage til situationen før "Landnahme", jfr. også det afsluttende v.20. En retsinstitution med professionelle dommere og skrivere lader sig i hvert fald umuligt passe ind i den sammenhæng og må givetvis være af betydelig yngre dato end Pb. Desto mere sandsynligt er det, at en sådan ordning netop er indført til afløsning af den ældre tids langt mere ustrukturerede retskollektiv med dets indbyggede risiko for majoritetspres til urettens fordel (Ex 23,2). Sådan vurderer *Otto* udviklingen i et retshistorisk perspektiv: "Die Entgegensetzung von Einzelnem und Rechtskollektiv muss langfristig zur Institutionalisierung eines professionellen Richteramtes führen, das in der spät-vorexilischen Gerichtsordnung (Dtn. 16,18f.) in Anknüpfung an Ex 23,1-3.6-8 über Jerusalem hinaus eingeführt wird." <sup>148)</sup>

Men selv under den synsvinkel er det meget muligt, at Dt 16,19 - med de klassiske retsetiske sætninger - er langt ældre end den nuværende kontekst. Verset har jo meget nær berøring med Pb.s vigtigste sætninger om retsplejen (Ex 23,1-3.6-8). Påvirkninger kan have gået i begge retninger, og muligvis er teksten fra DtL jævnaldrende med den fra Pb. Slægtskabet har ikke mindst betydning for udtrykket *hittâ mispat*, som vi i det følgende kommer til at beskæftige os mere med, og som ud over disse to parallelsteder, Ex 23,6 og Dt 16,19, forekommer Dt 24,17; 27,19 - samt i udvidet formulering Prov 17,23. - Men selv om udtrykket således er hyppigst i Dt, anser *Schwantes* det for helt usandsynligt, at *mispat* i 23,6 skulle være en deuteronomisk tilføjelse. "*hittâ mispat* ist keinesfalls eindeutig deuteronomisch - deuteronomistisch", fastslår han - men bemærker dog i samme forbindelse, at *natâ* hif. i ældre tekster oftest står alene, således Ex 23,2 (hvor det har samme betydning som i 23,6); jfr. Am 2,7; Jes 29,21; Prov 18,5.<sup>149)</sup>

### III.3.5.2. Den fattige skal have den ret, der tilkommer ham (23,3.6).

Der er en mærkbar spænding mellem de to retssætninger, som vi i det følgende skal se nærmere på, nemlig Ex 23,v.3 og v.6. Begge er prohibitive, og begge er relateret direkte til retsproces-

sen (jfr. udtrykket *b<sup>e</sup>rîbô*); men dermed hører ligheden tilsyneladende op. Ganske vist har begge sætninger en fattig som hovedperson; men om ham bruges to vidt forskellige hebraiske betegnelser. Endvidere er også retsperspektivet ganske forskelligt i de to sætninger; og da der muligvis er en vis sammenhæng mellem denne divergens og de ulige betegnelser for den fattige, vil vi indskyde en lille exkurs om de forskellige gammeltestamentlige udtryk for begrebet "fattig".<sup>150</sup>) Efter denne oversigt vender vi tilbage til de to retssætninger i et forsøg på en afklaring af den nævnte spænding.

Forholdet til den fattige er jo - som vi i det foregående ofte har bemærket - det gennemgående tema i Pb. Det tilspidses her i det lille vigtige afsnit om "retsplejen" (Ex 23,1-9). Det vil derfor være passende, at vi i forbindelse hermed, i et påfølgende underafsnit (III.3.5.2.1.), prøver at anskue det nævnte hovedtema i et historisk perspektiv; for netop også i det væsentligste anliggende er det tydeligt, at Pb forholder sig til levende mennesker i en konkret historisk sammenhæng.

#### **Ekskurs 8: De forskellige hebraiske begreber for udtrykket "en fattig"**

a) *ras* (ptc. aktiv af *rôs*) = "fattig" og de afledede nomina *rês* og *rîs* forekommer fortrinsvis og hyppigt i visdomslitteraturen, især Proverbia og Kohelet. Typisk står det i modsætning til *asîr* "rig", fx Prov 14,20; 18,23; 22,2.7; 28,6.

b) *dal* (af roden *dll* II) = "fattig" i betydningen "ringe, svag, tynd, mager". Ordet synes oprindeligt at have sigtet til den ydre, synlige ringhed. Jfr. Gen 41,19 om de magre (*dallôt*) køer i Faraos drøm; - eller Jonadabs spørgsmål til Amnon (2. Sam 13,4): "Hvorfor er du hver morgen så ringe, kongesøn?", dvs: "Hvorfor ser du så dårlig ud...?"

Ordet forekommer ofte i Proverbia og profetlitteraturen (hhv. 15 og 11 gange) - i retstexterne derimod kun 4 gange (Ex 23,3; 30,15; Lev 14,21; 19,15).

Ligesom *ras* står *dal* især i modsætning til *asîr* ("rig"), fx Ex 30,15; Prov 10,15; 22,16; 28,11; Ruth 3,10 - men også i modsætning til *gadôl* ("mægtig"), fx Lev 19,15; Jer 5,4f. - Ofte står *dal* parallelt og synonymt med *ani*, fx Am 2,7; Jes 10,2; 11,4; 26,6; Prov 22,22; Sl 82,3 - eller med *æbjôn*, fx Am 4,1; 8,6; Jes 14,30; 25,4; Prov 14,31; Sl 113,7.

NB! *dal* (såvel som *ras*) er aldrig forbundet med suffix. Den person, der betegnes som *dal*, stilles således aldrig rent grammatisk i umiddelbar relation til en anden person (fx den, som en retstext henvender sig til). Dette udelukker imidlertid ikke, at en sådan relation i virkeligheden meget vel kan være til stede.

c) *æbjôn* (muligvis af roden ' *bh* (verb. *abâ*) "at være villig, føjelig") = "fattig", navnlig i social betydning. Særlig hyppig i Salmerne (23 gange) og i profetlitteraturen (17 gange). I retslitteraturen findes ordet 9 gange, deraf de 2 i Pb (Ex 23,6.11) og resten i DtL ( - alene i Dt 15 findes ordet 6 gange samt 1 gang i Dt 24,14). Desuden er der en del eksempler i visdomslitteraturen (6 hos Job og 4 i Proverbia).

For *'æbjôn* er det karakteristisk, at det næsten aldrig står i kontrast til noget andet begreb (som fx *°asîr* eller *gadôl*). - Derimod er det ofte parallelt med *dal* (se under pkt. b) eller *°ani* (se under pkt. d). - Det er ligeledes betegnende for *'æbjôn*, at det ofte, enten direkte eller indirekte (via et andet, umiddelbart tilknyttet ord, fx *'ah* "broder" eller *°am* "folk"), er konstrueret med suffix (svarende til personligt pronomen) i 2 pers. sing. Denne grammatiske konstruktion, hvorved vedkommende, der betegnes som *'æbjôn*, relateres direkte til den person, som suffixet henviser til, forekommer bl.a. i nogle retstexter, som er vigtige for vort emne, nemlig Ex 23,6.11; Dt 15,7.9.11; 24,14.

d) *°ani* (eller *°anaw*, af roden *°nh* II, der i piel betyder "bøje, undertrykke") = "fattig" i betydningen "undertrykt". Den almindeligste af de fire nævnte betegnelser. Den forekommer hele 92 gange i GT, deraf halvdelen i Salmerne; også almindelig hos profeterne, men forholdsvis sjældent i visdomslitteraturen og så godt som helt fraværende i de historiske bøger. I retslitteraturen forekommer ordet 7 gange (Ex 22,24; Lev 19,10; 23,22; Dt 15,11; 24,12.14.15).

Kun ét sted er *°ani* konstrueret med suffix, nemlig Dt 15,11; men forbundet med præpositionen *'im* kan ordet indgå i en suffixforbindelse med samme betydning som de under *'æbjôn* nævnte tilfælde, således Ex 22,24: *hæ°ani °immak*. - Ofte står *°ani* parallelt og synonymt med et andet ord for "fattig", navnlig *'æbjôn*. Denne forbindelse forekommer især i Salmerne, men den markerer sig også stærkt i Dt 24,14 og Dt 15,11b (med flere sideordnede, suffixforbundne udtryk). Ligeledes er der som nævnt en række eksempler på parallelisme mellem *°ani* og *dal* (se under pkt. b). - Men som det er tilfældet med *'æbjôn*, nævnes også *°ani* kun sjældent i modsætning til et andet begreb.

Afsluttende skal det bemærkes, således som det også fremgår af foranstående, at tre af de i denne oversigt nævnte begreber for "fattig" optræder i Pb, nemlig *dal* og *'æbjôn* (hhv. Ex 23,3 og 6) samt *°ani* (Ex 22,24). Desuden bruges i Ex 22,21f det dermed beslægtede verbum *°aná piel* (*°innâ*) i betydningen "undertrykke", "behandle som retsløs".

Som nævnt er der en iøjnefaldende spænding mellem de to retssætninger, Ex 23,3 og 6. - Den bliver yderligere skærpet i betragtning af, at v.4-5 formentlig er sekundære i sammenhængen, således at v.3 og 6 oprindeligt har stået side om side.<sup>151)</sup>

*Gerstenberger* har underkendt betydningen af denne sandsynligvis tilsigtede, nære forbindelse, idet han tværtimod fjerner de to sætninger endnu mere fra hinanden, end den overleverede tekst allerede har gjort: "Vermutlich liegen in V.1-3 und V.6-9 zwei ehemals selbständige Prohibitivsammlungen vor." Endvidere mener han, at de formelt er så uensartede, at man ikke kan regne med nogen længere fælles traditionshistorie for de enkelte bud, som de hver for sig omfatter.<sup>152)</sup>

Over for en sådan opsplitting af teksten står *Schwantes'* nok så interessante opfattelse, at v.3 og 6 tværtimod beror på en fælles overlevering og netop kun kan forstås ret i deres indbyrdes modspil.

Derfor må *Schwantes* også tage afstand fra den almindelige korrektur af v.3, som vi finder bl.a. hos ældre forskere som *Baentsch* og *Jepsen*, der med henvisning til Lev 19,15 retter *dal* til *gadôl*, så at oversættelsen bliver "Den Vornehmen (*Jepsen*: "einen angesehenen Mann") sollst du in seinem Rechtsstreite nicht begünstigen." <sup>153</sup>) Jfr. også forslaget i BH.s noteapparat: "*dal* lapsus pro *gadôl*?" - Bedre bliver det ikke, når denne rettelse ydermere "forbedres" af *Gerstenberger*: "V.3 ... mag nur zur Hälfte überliefert oder aber in *dal wegadôl lo' tæhedar* zu verbessern sein (vgl. Lev 19,15)." <sup>154</sup>)

Som *Schwantes* fastslår, er disse ændringer af v.3 imidlertid helt unødvendige - så meget mere som *wedal* både i den hebraiske textoverlevering og iflg. de gamle oversættelser er "völlig eindeutig" <sup>155</sup>) - jfr. fx LXX: *πενητης* (= "den fattige, trængende").

Lev 19,15, som de nævnte korrekture flittigt søger støtte i, er i første halvvers (v.15a) et generelt forbud mod at øve uret i en (hvilken som helst) retssag: *bammispat*. Dette expliceres i et følgende, dobbelt prohibitiv (v.15b) således: "Du må ikke tage parti for den ringe (*dal*), og du må ikke begunstige den fornemme (*gadôl*) - og slutter så med den generelle befaling (v.15c): "Med retfærdighed skal du dømme din landsmand."

Denne klare understregning af principiel lighed for loven, uanset social status m.v., bliver imidlertid aldeles forplumret, når man under henvisning til dette sted i Leviticus foretager en tekstændring i Ex 23,3 og her oversætter: "Du må ikke begunstige den fornemme (*gadôl*)" (underforstået: på grund af hans høje status) - hvorefter det følgende v.6, "Du må ikke bøje din fattiges ret i hans retssag," uvægerligt vil blive forstået sådan, at der under hensyn til den fattiges ringe stand skal vises en særlig overbærenhed med ham i retsprocessen. - Men dermed bøjer man jo retten, så der netop ikke bliver lighed for loven.

Lader vi derimod de to sætninger stå, som de står, bliver det desto mere interessant at undersøge deres mulige indbyrdes forhold nærmere.

For det første er det betegnende for det gennemgående hovedtema i Pb, at der i den aktuelle sammenhæng (23,3.6) overhovedet ikke tales om rige og fornemme, men alene om fattige og ringe. Det er jo, som vi så ofte har set, alene disse sidste, Israels ældste retsbog har for øje. På ét eneste sted nær (Ex 22,27b) er samfundets magthavere simpelthen fraværende.

Men for det andet vil Pb netop som retsbog aldrig gå på akkord med retten. Derfor sigter hverken 23,3 eller 23,6 på den fattiges lavstatus som sådan, men derimod på den *ret* (v.6: *mispát*), som i hvert særligt tilfælde må tilkomme den fattige i hans proces. Den fattige skal ikke under et særligt hensyn til sin fattigdom begunstiges med nogen positiv særbehandling i sin proces (v.3); men han skal altså heller ikke ringeægtes for sin fattigdom og som følge af den krænkes i de rettig-



heder, som han har (v.6). "Die Parteilichkeit für den Schwächeren hat in der Unparteilichkeit des Rechts selbst seinen Grund" (Wolfgang Huber, a.a.s.162).

*Schwienhorst-S.* mener - i ø. med henvisning til Otto -, at *dal* og *'æbjôn* ikke er synonyme, men står for to forskellige kategorier af fattige. En *dal* skulle herefter være en fri småbonde med en meget beskeden jordejendom og i reglen beskæftiget som forpagter af en mere velbeslået bondes jord. *'æbjôn* derimod formodes at være en "proletar" uden grundbesiddelse og derfor afhængig af det langt mere usikre udkomme som lejlighedsvis lønarbejder. *Schwienhorst-S.* begrundes desuden den angivelige forskel deri, at *'æbjôn* i v.6 er forbundet med suffix i 2.pers.sing., hvilket derimod ikke er tilfældet med *dal* i v.3. Denne argumentation er imidlertid ugyldig, da ordet *dal*, som bemærket i ovenstående exkurs, slet ikke kan forbindes med suffix. Ikke desto mindre spinder *Schwienhorst-S.* videre på sin forkerte argumentation med en teori om, at denne "Kleinbauer" (*dal*) almindeligvis var mere accepteret i samfundet og således også stod sig bedre i retsprocessen end den forhutlede *'æbjôn*, som retsbogen åbenbart derfor måtte hjælpe med et suffix! Således må man i det mindste slutte af *Schwienhorst-S.*s udlægning (med et citat af Otto): "Der Kleinbauer wird im Rechtsverfahren gegenüber dem Armen häufig bevorzugt. Das soll nicht geschehen." <sup>156</sup>) - En sådan sondring forekommer aldeles vilkårlig.

Derimod kunne det tænkes - men det er dog langt fra givet - at der i v.3 med ordet *dal* specielt sigtes til *den skyldige fattige* - således som det helt sikkert er tilfældet i Jer 5,1-11, der imidlertid hører hjemme i en langt senere periode end Pb.<sup>157</sup>) - Profeten klager i den sidstnævnte text over, at der i hele Jerusalem næppe er "en eneste, som øver ret og søger efter sandhed" (v.1), men finder dog en slags undskyldning for det jævne folk deri, at det jo kun er en flok *dallîm* "fattige" - og at de tilmed er tåbelige! - Om en tilsvarende forståelse kan anlægges på Ex 23,3, er mere end tvivlsomt og i øvrigt af underordnet betydning, da det som sagt ikke er personens sociale status, sætningen fokuserer på, men derimod spørgsmålet om den ret, der tilkommer ham.

Det afgørende synspunkt, som *Schwantes* har begrundet med overbevisende klarhed, er, at begge de aktuelle retssætninger, Ex 23,3 og 23,6 bekæmper en rettergang, hvor der dømmes efter social status, og hvor man derfor ser stort på spørgsmålet om ret og retfærdighed. Således har disse to retssætninger - deres indbyrdes forskelligheder til trods - egentlig ganske det samme sigte.<sup>158</sup>) De stiler da også begge både sprogligt og sagligt mod det samme mål, nemlig den *mispat*, der tilkommer den fattige *berîbô*: "i hans retssag".

I dette sidstnævnte ord, som afslutter begge sætninger, bliver det igen med det personlige pronomen som suffix understreget, at det er dette bestemte menneskes sag, det hele nu handler om. Pb.s forfatter sætter dette vigtige suffix, hvor han kan. Derfor kan det for v.3.s vedkommende kun knyttes til ordet *rib* (*berîbô*), eftersom det jo rent sprogligt ikke kan forbindes med *dal*. Hvad der ovenfor er fastslået som det egentlige og fælles sigte for de to retssætninger, nemlig selve retssynspunktet, betyder derfor heller ikke - hverken i det ene eller det andet tilfælde - at den fattiges personlige nødssituation dermed er negligeret eller glemt. I disse retssætninger har vi på ingen måde

med retspositivismen at gøre. For dem begge er det *mennesket*, det gælder - altså ikke et overordnet humant princip, men just denne bestemte person, som "du" (dvs. hver eneste, der har medansvar for retsprocessen) er forpligtet overfor. "Du" er forpligtet til at give ham den *ret*, den *mispāt*, der tilkommer ham *b'ērîbô*: i hans retssag. Det drejer sig således i begge tilfælde, også hvor der bare står *dal*, om "din fattige" (*'æbjônka*).

### III.3.5.2.1. "Der vil aldrig mangle fattige i landet". - Fattigdommen som historisk betinget fænomen.

Fattigdommen med hele dens problematik, som i så udpræget grad behersker hele Pb.s disposition, har sin egen historie i Israel.

Der levede i folket en erindring om en *fortid* uden fattige. I den såkaldte "urhistorie" (Gen 1-11) findes begrebet "fattig" slet ikke. I den følgende patriarkhistorie er det ligeledes så godt som fraværende. Ganske vist finder vi dér begreberne træl og trælkvinde (hhv. *ʿæbæd* og *siphâ* eller *'amâ*), men dog fortrinsvis forstået som husslaver (fx den højt betroede Eliezer, Gen 15,2ff; 24,2ff) eller matriarkens personlige slavinde (Gen 16,1ff; 21,10.12). Abrahams unge karle (*necarîm*, Gen 18,7; 22,3. 5.19) hører vel også hjemme i denne sammenhæng - hvorimod notaterne om hans overvældende rigdom på bl.a. slaver og slavinder (Gen 12,16; 14,14f; 24,35) næppe kan passe sammen med tilværelsen som omflakkende nomade, men må forudsætte en langt senere periode i Israels historie.<sup>159)</sup> Egentlig fattige hører vi derimod ikke om i patriarkfortællingerne.

Dette forhold skulle til gengæld blive ganske anderledes i fortællingerne om folkets ophold i Egypten, hvor *ʿanâ* (piel *ʿinnâ*) = "at undertrykke" - den samme rod, som *ʿani* "fattig" jo er dannet af - er et nøglebegreb for de plager, som israelitterne måtte lide under (jfr. fx Gen 15,13b; Ex 1,11f).

At der var fattige i det historiske Israel, er helt evident. Det har vi talrige eksempler på i GT. *Schwantes* skriver om det vigtige afsnit vedrørende "din fattige broder", Dt 15,7-11, som vi i det følgende kommer nærmere ind på: "Der Prediger... weiss sich ganz am Anfang der Geschichte im Land, verarbeitet jedoch die Geschichte Israels im Kulturland."<sup>160)</sup> - Og at der allerede i det tidlige Israel fandtes mange fattige, lader sig slet ikke betvivle - de ligger jo i den grad Pb.s forfatter(e) på sinde.

Men ligesom Israel altså er sig bevidst om en *fortid* uden fattige, lever der tilsvarende i folkets tradition et håb om en *fremtid* uden fattige. Vi kender det ikke alene fra profeterne (fx Jes 11,4) og Salmerne (fx Sl 40,18; 70,6), men også - og tilmed tydeligst formuleret - i en retsbog, nemlig DtL, hvor det, henvendt til Israels folk, hedder: "Der skal ikke være nogen fattig hos dig" (Dt 15,4a).

I forhold til denne tradition tager *Schwantes* udgangspunkt i den sidstnævnte sammenhæng, der vedrører bestemmelserne om gældsslaveriet, Dt 15,1-11. Her forekommer ordet *'æbjôn* hele 6 gange, relateret til den (eller dem), som teksten henvender sig til.<sup>161)</sup> Relationen udtrykkes enten ved

direkte suffix, *'æbjonka* (v.11b), eller ved sideordnede bestemmelser, der så er forsynet med suffix: *b<sup>e</sup>ka 'æbjôn* "en fattig hos dig" (v.4a .7a); *'ahîka ha'æbjôn* "din fattige broder" (v.7b. 9).

I afsnittet Dt 15,4-11, som (til forskel fra v.1-3 og v.12-18) mere er en prædiken end en egentlig retstext, er tidsperspektivet på én gang "skruet tilbage" til situationen forud for "Landnahme" - men dermed tillige "skruet frem" til det herlighedsrige hinsides alle trængsler, som "Landnahme" i den deuteronomiske prædiken indebærer forjættelsen om. Derfor siges det til folket, at i det forjættede land, som det nu skal ind og tage i besiddelse, "det land, som Jahve din Gud vil give dig", dér skal der slet ikke være fattige (v.4). "Die Existenz der Armut widerspricht der Bruderschaft in einem geschenkten Land." <sup>162)</sup> Denne velsignelsesrige tilstand forudsætter imidlertid folkets lydighed mod Jahves befalinger (v.5), hvormed der i konteksten er tænkt på hele den deuteronomiske lov.

Fra og med v.7 er det imidlertid den nuværende situation, der er i fokus, dvs. den faktiske tilstand i kulturlandet. Schwantes tidsfæster den nærmere til: "nach der Katastrophe des nordisraelitischen Reiches und in den letzten Stunden Judas." Men han mener dog som ovenfor anført, at dette afsnit om "din fattige broder" tillige er en bearbejdelse af Israels situation i kulturlandet som sådan.

Konteksten angår som sagt gældsslaveriet. Men hele denne problematik om forarmede småbønder, der blev nødsaget til at sælge sig selv som slaver, kunne jo overhovedet ikke gøre sig gældende forud for den historiske proces, som man i den ældre forskning betegner med det tyske ord "Landnahme", men som dog snarere beskriver et nomadefolks langsomme og gradvise overgang til en mere konsolideret tilværelse som fastboende bonde- og bybefolkning. Det er under denne historiske udvikling, fattigdomsproblemet bliver aktuelt. I kulturlandets videre historie bliver det desto mere permanent og påtrængende. Her fristes den besiddende bestandigt til at gøre sit hjerte hårdt og lukke sin hånd for sin fattige broder (v.7b) - og opfordres derfor til tværtimod villigt at lukke sin hånd op, låne ham, hvad han behøver, og give ham af et godt hjerte uden fortrydelse (v.8-11). I modsat fald vil han "råbe om dig til Jahve, så det vil blive regnet dig til skyld" (v.9c - jfr. Ex 22,22f. 26bc).

Den sociale armod - i det hele taget - hører altså til i kulturlandets historie og kun dér. Teologisk udtrykt er den en følge af folkets ulydighed (jfr. Dt 15,5). Fattigdommen hører således netop den aktuelle virkelighed til. Det er dette stadigt påtrængende problem, den "deuteronomiske prædiken" i Dt 15,4-11 bearbejder, og som den udmønter i den realistiske erkendelse, der kommer til orde med v.11a: "Thi det vil aldrig skorte på en fattig i landet" - De mange fattige er her sammenfattet i én enkelt *'æbjôn*; for hver især er jo et menneske, en person. - Og dog bliver det ikke blot ved erkendelsen af forholdene, som de nu er; men denne erkendelse bliver tværtimod begrundelsen for den endelige opfordring i v.11b: "Derfor befaler jeg dig: Du skal villigt åbne *din hånd* for *din broder*, for *din trængende*, ja for *din fattige* i *dit land*." Med disse fem substantiver i umiddelbar rækkefølge, hver især forsynet med det indbyggede personlige pronomen som suffix, hamres det ind

i tilhørernes bevidsthed og hukommelse: Dette fattige menneske er *dit* ansvar. - Denne yderst stærke slutreplik med dens skærpede personlige adresse har i DO 92 fået en alt for svag og generaliserende omskrivning, malet med den brede pensel: "Der vil altid være fattige i landet; derfor giver jeg dig denne befaling: Luk din hånd op for din landsmand, for alle trængende og fattige i dit land."

Divergensen mellem v.4a " (der skal ikke være nogen fattig hos dig") og v.11a ("for der vil aldrig mangle en fattig i landet") ligger således i, at det første udsagn er en forjættelse, medens det sidste udspringer af konfrontationen med den forhåndenværende virkelighed.

Denne virkelighed, som den deuteronomiske parænese eller prædiken beskæftiger sig med, sandsynligvis i slutningen af det 8. årh. f.Kr. (efter 722), er imidlertid i det væsentlige den samme, som Pb.s forfattere forholder sig til et par hundrede år tidligere. Forarmelsen og nøden dengang har vel langt fra været så massiv som på Deuteronomiums tid. Men *fattigdommen* som den særlige udfordring i kulturlandet har man dog netop også stået overfor i den tidlige kongetid. - Det fremgår umiskendeligt af Pb.s grundtema.

Ligeledes har *gældsslaveriet* været et påtrængende problem i denne tidlige periode, hvorimod det næppe kunne komme på tale i en nomadebefolkning. Også det problem hører altså kulturlandet til. - Just derfor har det fået sin fremtrædende plads i det store, indledende afsnit (Ex 21,1-11) af Pb.s kasuistiske del.

Endelig kunne forholdet til de såkaldte *fremmede* også først blive en virkelig udfordring gennem den daglige samexistens i kulturlandet mellem israelitterne og "palæstinenserne", dvs. den kana'anæiske befolkning i landet (jfr. exkurs 6). - Derfor kom dette betydningsfulde forhold til at indramme hele afsnittet med de sociale beskyttelseslove, Ex 22,20 - 23,9 \*. I betragtning af den særlige rammefunktion kommer vi tilbage til temaet om de fremmede endnu en gang, nemlig som afslutning (jfr. III.3.5.4.) på hele det retsetiske afsnit.

Det er disse tre store problemkredse - repræsenteret ved hhv. slaverne, de fremmede og de fattige - der for Pb.s forfattere har haft helt afgørende betydning for kravet om en retfærdig retspraxis i Israel. Samtidig med at retsbogen hele vejen igennem fastholder dette tema, får vi i forhold til dens ret beskedne omfang et tydeligt indtryk af disse nederste samfundsgruppers livsvilkår i den tidlige historie i kulturlandet. Dette indtryk har vi fået uddybet med henvisning til andre gammeltestamentlige kilder, hvorved vi naturligvis må tage hensyn til historisk betingede ændringer. - For det meste har den sociale armod været et fælles træk for de tre nævnte grupper. Alligevel tegnes der et ret differentieret billede af dem. Men for Pb er det typisk, at de aldrig omtales eller beskrives som grupper, men uden undtagelse personificeres i det enkelte menneske. - Derved understreges retshåndhæverens personlige ansvar desto kraftigere.

Visse retsforskelle var der mellem de tre grupper, til dels også inden for dem. Medens fx gældsslaverne under deres midlertidige ufrihed *måske* ikke har mistet retten til at deltage i den offentlige retshåndhævelse (portretten), kunne dette privilegium under ingen omstændigheder komme på tale for en købt slave.

Og selv om *'æbjôn* i DtL, som vi har set, flittigt bruges om gældsslaven, så bruger Pb hverken dette ord om gældsslaver eller andre slaver, men betragter de fattige som en kategori for sig. *dal* (23,3) og *'æbjôn* (23,6.11) "erscheinen hier nicht als Sklaven, die von ihren Herren unmittelbar abhängig waren. Es sind die - im Gegensatz zum *gadôl* (Lev 19,15) - wirtschaftlich weniger Starken. Sie haben Zugang zur Rechtssprechung im Tor." Således udtrykker *Schwantes* de fattiges retsstilling, og han fremsætter samtidig den antagelse, at de for så vidt tilhører den frie del af befolkningen.<sup>163)</sup> Helt besiddelsesløse var de måske ikke. Den fattige bonde (*dal*), som er i stand til at ofre et lam og et par duer (Lev 14,21f), har dog en smule at disponere over; og det samme må trods alt også gælde de forarmede småbønder (*dallîm*), hvis sag Amos taler (5,11; 8,6), selv om netop hans fremstilling af den uret, der overgår dem, gør deres status som "frie" yderst problematisk. - Efter fuldbyrdelsen af katastrofen i Jerusalem og Sydrigets undergang år 587 beretter Kongebogens forfatter om "nogle af de fattigste i landet (*middallat ha'aræs*)", som anføreren for Nebukadnesars "livvagt" lod blive tilbage som vingårds- og markarbejdere, medens resten af folket blev ført i exil (2.Kg 25,11f). Antagelig skal det forstås sådan, at disse besiddelsesløse landarbejdere på den måde skulle udføre hoveri for babylonerkongens gesandt - eller foged. Meningen kan næppe være, hvad den senere Jeremias tekst giver indtryk af, at denne foged nærmest begunstigede dem ved at "give dem vingårde og marker". Derimod er det ganske rammende, når Jeremias teksten beskriver dem, som *haddallîm 'ascer 'ên-lahæm m'e'ûmâ*: "de fattige, der ikke ejede spor" (Jer 39,10). Her ser vi helt ned til bunden af fattigdommen. *Schwantes* gør opmærksom på, at bortset fra dette ene sted hos Jeremias findes udtrykket *m'e'ûmâ* som status over besiddelsesforhold kun hos Prædikeren, hvor det betegner de afdødes totale mangel på noget som helst (Koh 5,14; jfr. 7,14). Med andre ord: "Der *dal* ist genauso besitzlos wie der Tote!"<sup>164)</sup>

Og når vi i Pb opfatter de *fremmede* (Ex 22,20; 23,9) primært som efterkommerne af den kanaanæiske "urbefolkning" i Palæstina (jfr. III.3.1. og exkurs 6), så er der jo fortrinsvis tale om fastboende, der just som sådanne formodentlig både havde ejendomsret og ret til at tale i portforsamlingen (jfr. III.3.5.4.). Men alene som "fremmede" og "anderledes" har de ustandselig været ofre for forskelsbehandling og undertrykkelse - som det jo altid og allevegne er de "fremmedes" lod.

De betydelige udfordringer, som de pågældende problemkomplekser stillede, og som her til dels er blevet belyst ud fra senere og mere kriseprægede forhold, måtte dog uden tvivl også gøre sig gældende i den gamle nordisraelitiske portrets virke. I den korteste form har de fundet udtryk i den maxime, som Pb netop for dette forum vil indskærpe: "*Du må ikke bøje din fattiges ret i hans retsag*" (Ex 23,6). - Vi står her over for et helt centralt udsagn i Pb. Modsat *Jepsen*, der som tidligere nævnt anså det for en deuteronomistisk tilføjelse (jfr. I.2.1.4.), regner *Schwantes* Ex 23,6.11 tillige med Am 2,6 for de ældste vidnesbyrd om brugen af ordet *'æbjôn*.<sup>165)</sup>

### III.3.5.3. Solidaritet med den retslige modpart (23,4-5)

Som nævnt ovenfor anser *Schwantes* de to sætninger, Ex 23,4-5, for en senere interpolation,

der har adskilt de to oprindeligt sammenhørende v.3 og 6 (jfr. III.3.5.2.). I dette synspunkt kan han støtte sig til den ældre forskning, bl.a. *Baentsch*, der mener, at v.4-5 nok oprindeligt hører hjemme i Pb, men at de blot i en senere redaktion er kommet til at stå på deres nuværende plads, hvor de både efter deres form og indhold er fejlanbragt.<sup>166)</sup> En tilsvarende opfattelse findes hos *Noth*: v.4-5 kan oprindeligt ikke have haft nogen forbindelse til procesretslige forhold, idet de isoleret set handler om en mands helt udenretslige forhold til sin fjende, hhv. sin personlige modstander. Først ved versenes indføjelse i den nuværende sammenhæng må denne modstander forstås som hans retslige modpart, hvem han i hverdagens vanskeligheder skal være behjælpelig, ganske som han i lignende situationer måtte forventes at forholde sig til en ven.<sup>167)</sup>

V.4-5 er rent kasuistiske sætninger, meget lig dem, vi kender så godt fra Pb.s første del, men ganske atypiske her i den anden del, den etiske retsbelæring. Dertil kommer som sagt, at de to vers også indholdsmæssigt falder uden for de øvrige retsplejebestemmelser, i hvis midte de dog har fået deres plads. - At den kasuistiske stil i disse to sætninger ikke desto mindre er oprindelig, kan belyses ved en sammenligning med parallelteksten, Dt 22,1-4. Hvad denne angår, har *Eduard Nielsen* nemlig påvist, at den prohibitive form i v.1 og v.4 tydeligvis er sekundær, og at disse sætningers oprindelige stil også har været kasuistisk.<sup>168)</sup> Desuden har DtL ændret "din fjende / uven" til "din broder" - og har således taget brodden af den ældre text. Der er jo ikke noget særligt udfordrende i en henstilling om at opføre sig ordentligt over for sin broder – heller ikke når det er ens landsmand, man kalder sin broder.

Og selv om Ex 23,4-5 både mht. stil og indhold bryder med konteksten, må vi give *Halbe* ret i, at rent kompositorisk følger de sig smukt ind i deres nuværende sammenhæng: "Einander deutlich parallel werden sie ebenso deutlich von den gleichfalls einander parallelen Versen 3 und 6 gerahmt".<sup>169)</sup>

Inden for de seneste par årtier har v.4-5 imidlertid givet anledning til nogle karakteristiske mis- og overfortolkninger.

For det første *Crüsemann's* opfattelse, hvorefter disse to vers handler om kærlighed til dyr! Derom tales der ganske vist andre steder i GT, bl.a. også i Pb. Det kommer vi til i et af de følgende afsnit (III.4.1.1.). Men det emne er dog ikke sagen her i v.4-5. *Crüsemann* vrider teksten, når han om disse vers skriver: "Es geht um leidende Haustiere, die dem persönlichen Feind gehören." Og endnu mere grel bliver forvridningen, når han senere med udtrykkelig henvisning til disse to vers postulerer: "Vor allem werden die Tiere in die Regeln über das Verhältnis zu Armen und gesellschaftlichen Feinden mit einbezogen. Ihnen ist man alle Hilfe schuldig (23,4f)." <sup>170)</sup> Med hensyn til samhörigheden mellem omsorgen for dyrene og for de fattige andre steder i Pb vil dette synspunkt med rette kunne gøres gældende, men dog netop ikke her. Det er nok muligt – ja, det må man endda håbe - at den, der møder en vildfaren ox eller ser et æsel segne under sin byrde, får ondt af dyret. Men det er bare noget andet, teksten sigter på, nemlig at han skal gribe ind for dermed at hjælpe dyrenes *ejer*, der altså in casu er hans modpart i retsprocessen.

Meget bedre bliver det ikke, når *Otto* lægger langt mere i v.4-5, end teksten kan bære. Han hævder, at de handler om "das Gebot der Feindesliebe", og at de dermed udgør selve kernen i Pb.s anden hoveddel ("Sammlung II", som *Otto* benævner hele perikopen, Ex 22,28 - 23,12\*). "In diesen Sätzen der Feindesliebe hat die Sammlung II ihren Skopus," skriver han - og lidt senere: "Dieses Ethos der Feindesliebe ist... die Konsequenz der theologischen Begründung durch das Privilegrecht." <sup>171)</sup>

Det er ikke ualmindeligt, at man vil finde belæg for fjendekærlighed i GT. Det ville som bekendt allerede Paulus, jfr. Rom 12,20, hvor han citerer Prov 25,21f. Og han kunne med samme ret have citeret stedet her, altså Ex 23,4-5. - Kærlighed til *næsten*, både landsmanden og den fremmede, er som vi har set, udtrykkeligt påbudt i GT (jfr. exkurs 6). Men kærlighed til *ffjender*, som Jesus mener den (Mt 5,44), finder vi ikke i GT - selv om fx *Zenger* netop hævder dette, jfr. citatet s.202 (exkurs 6).

Derfor har *Houtman* i udgangspunktet ret, når han hævder, at "Ebensowenig wie für Prov. 25,21f. (vgl. Prov. 24,17) die Bezeichnung 'Feindesliebe' (Mt. 5,44) adäquat ist, ist sie es in bezug auf (Ex) 23,4-5. 23,4-5 zielen darauf ab, die Existenzgrundlage des Volksgenossen zu schützen." Og han anbefaler, at man i stedet for at udlægge disse sætninger som høje idealer om fjendekærlighed indser deres helt pragmatiske anliggende, "nämlich die Solidarität mit jedem Volksgenossen, insofern es dessen Existenzgrundlage betrifft." <sup>172)</sup> Dermed rammer han noget helt væsentligt i teksten, for så vidt som det jo er evident, at her i Pb.s miljø, samfundet af småbønder, udgør oxen og æslet menneskets nødvendige existensgrundlag.

Dog må jeg her tage ét forbehold over for *Houtman*, nemlig mht. hans understregning af, at 23,4-5 sigter på at beskytte existensgrundlaget for landsmanden som sådan, "der Volksgenosse", og i samme forbindelse udtrykkeligt taler om "Solidarität mit jedem Volksgenosse". En sådan generalisering kunne han med rette anvende på parallelstedet, Dt 22,1-4, hvor der netop står '*ahika* "din broder", altså din landsmand; men Ex 23,4f handler jo ikke om forholdet til "enhver landsmand", men til den bestemte, som er ens uven - og i den betydning ens "fjende". Denne uven kunne være en israelit, men kunne jo også være ens kana'anæiske nabo. - '*ojibka* "din fjende" (v.4) og *sona' aka* "din hader" (v.5), er her som så ofte synonyme (jfr. Lev 26,17; Dt 30,7; Sl 18,18; 21,9 m.fl.), og begge betegner i det foreliggende tilfælde den personlige uven i nærmiljøet (derfor 2.pers. suffix). I konteksten angår begge sætninger som sagt modparten i retsprocessen, men sådan forstået, at de handler om upartiskhed i forhold til ens modpart (også) uden for rettens forum.

*Halbe* formulerer det udmærket, idet han understreger, at v.4-5 paradigmatiske sigter på konfliktbegrænsning: procesparternes retslige modsætningsforhold skal indskrænkes alene til det mellemværende, som deres retssag handler om. Dette modsætningsforhold løser dem således ikke fra solidariteten inden for fællesskabet og de daglige udfordringer til praktiske håndsrækninger, som denne solidaritet naturligt indebærer. <sup>173)</sup>

Sprogligt har v.5 voldt visse vanskeligheder mht. forståelsen af verbet *ʿazab*, der i andet halvvers optræder to, ja faktisk tre gange, idet de sidste to dog udgøres af den i retssætningerne typiske dobbeltkonstruktion, inf.abs. + 2.pers. impf. - Hvis vi vælger den almindelige oversættelse af *ʿazab*, nemlig "forlade", så vil den nok give god mening i første omgang, nemlig mht. inf.cstr. *me<sup>ca</sup>zob* : "så skal du afstå fra (*w<sup>e</sup>hadalta*) at forlade ham (eller: *det*, nemlig æslet); men den følgende dobbeltkonstruktion bliver med den tilsvarende oversættelse helt umulig: "du skal ubetinget forlade ham (eller: *det*) sammen med ham (*ʿimmô*)". Man har derfor allerede med LXX rettet verberne i dobbeltkonstruktionen til *ʿazâr* "hjælpe" (*συνεργεῖς αὐτο*): "du skal ubetinget hjælpe *det* (eller: *ham*) sammen med ham (*μετ' αὐτου*)." – Der er dog grund til at være på vagt over for de nemmeste løsninger, som da heller ikke nødvendige til forståelsen af den foreliggende hebraiske text. *ʿazab* ("forlade") forekommer også i den nuancerede betydning: "løslade" eller "slippe løs", således to steder i Jobs Bog: i 10,1 om det at give sin klage frit løb, og i 20,13 om at slippe ondskaben løs. Forstår vi ordet i denne betydning i den afsluttende inf.abs. + impf., Ex 23,5, så opstår der en slags ordspil mellem den sidstnævnte kombination og det forudgående *me<sup>c</sup> azob*, hvorefter oversættelsen af hele sætningen bliver: "Hvis du ser din modparts æsel segnende under sin last, skal du afstå fra at lade ham i stikken, du skal ufortøvet sammen med ham lade *det* (æslet) slippe (dvs. befri *det* fra dets last)." Sidste halvvers kan så gengives mere mundret: " - du skal uden tøven bistå ham med at befri *det* for lasten (*ʿazob ta<sup>ca</sup>zob ʿimmô*) ." <sup>174)</sup>

Således forstået får v.5 vel et anstrøg af den "Tierliebe", som Crüsemann mener at finde i begge disse retssætninger (v.4-5), men som altså ikke er deres egentlige ærinde. I så fald ville disse to sætninger jo også ganske mangle hold i den nærmeste kontekst (23,1-9) om indbyrdes menneskelige forhold med relation til retsprocessen. Denne forbindelse er til gengæld tydelig nok, når vi fastholder sigtet med v.4-5: Konfliktbegrænsning i procesparternes indbyrdes forhold uden for rettens forum.

#### III.3.5.4. Den fremmede i retsprocessen - og som exponent for alle de udstødte (23,9 - jfr. 22,20)

I det tidligere afsnit, III.3.1., og den dermed sammenhængende exkurs om fremmedloven i det gamle Israel (exkurs 6) er Ex 22,20; 23,9 ret udførligt behandlet; herunder er der lagt særlig vægt på den afgørende betydning, som Pb lægger i retsbeskyttelsen af de "fremmede", der bor side om side med israelitterne i kulturlandet. Vi har i samme forbindelse argumenteret for, at disse fremmede især repræsenterer den kana'anæiske urbefolkning - som i øvrigt er relativt sammenlignelig med den nuværende palæstinensiske befolkning i staten Israel og selvstyreområderne.

Allerede her i den ældste israelitiske retsbog er retsbeskyttelsen af disse fremmede, som naturligvis også i den tidlige historiske fase var til stede i betydeligt omfang, fremhævet som særdeles væsentlig, navnlig derved, at de to parallelle - men dog ikke ganske enslydende retssætninger - danner rammen om hele afsnittet med de sociale beskyttelseslove, 22,20 - 23,9\*. Og her er vel at



mærke ikke blot tale om en formel stilistisk ramme, men om to retssætninger, der i kraft af en tilsigtet placering kommer til at præge indholdet af hele det pågældende afsnit. Herom mere i slutningen af indeværende afsnit.

Når den sidste af de to rammesætninger har fået sin særlige formulering, beror det formentlig på, at denne sætning, altså 23,9, i sin nærmeste kontekst står som finalen på bestemmelserne om "retsplejen", 23,1-9. "Din fattige" (v.6) kunne jo netop også være den (din!) fremmede. Derfor kaldes han i et par vigtige forbindelser: *gerka 'asær bis'aræjka*: "din fremmede, som er i dine porte" (Ex 20,10; Dt 5,14), jfr. *tôsabka haggârîm 'immak*: "din tilflytter, der bor som fremmed hos dig" (Lev 25,6). I det sidstnævnte eksempel er den fremmede netop nævnt sammen med "din træl, din trælkvind og din daglejer (*s<sup>e</sup>kîrka*)". På samme måde er den fremmede (eller tilflytteren) nævnt sammen med *sakîr*, daglejeren, i Ex 12,45; Lev 22,10; 25,40. Meget tyder således på, at den fremmede var en af disse allerfattigste småbønder (*'ikkar*, som sådan en kaldtes, Am 5,16; Joel 1,11), som iflg. Amos på det groveste blev udnyttet af de rige (Am 5,11; 8,6). - Også dengang var det utvivlsomt især de fremmede, som måtte påtage sig det hårdeste og dårligst lønnede slid. Sikkert var den fremmede i de fleste tilfælde et menneske, hvis livsvilkår i det hele taget var betydeligt indskrænkede i forhold til dem, som var hans israelitiske medborgere beskåret. Ikke uden grund indskærpede en af de senere israelitiske retsbøger (HL): "Når en fremmed bor som fremmed (*jagûr ger*) i jeres land, må du ikke undertrykke ham" (Lev 19,33).

Den fremmede var ikke et menneske uden rettigheder. Sikkert var det - som ofte bemærket - i første række israelitiske frimænd, der indtog pladserne i portretten. Men så strikte skal vi vel ikke forstå dens sammensætning, at ikke også "den fremmede, som er i dine porte" (Dt 16,14) eller "i din midte" (Dt 16,11) kunne have både møde- og taleret i denne forsamling. Han kunne også have sin proces, *ribô* (jfr. Ex 23,3.6), hvor han havde krav på at få den ret, der tilkom ham. Derfor hører vi i den vægtige afslutning på DtL forbandelsen over den, der "bøjer den fremmedes ret" (Dt 27,19). I alle de her nævnte eksempler fra DtL er den fremmede nævnt sammen med enken og den faderløse - hvorved kravet om hans retssikkerhed understreges desto kraftigere.

Retsprocessen er en af de mest følsomme situationer, som et menneske kan befinde sig i. Det er derfor også med den allerdybeste indlevelse i den fremmedes særlige livsvilkår, at forbudet mod enhver form for undertrykkelse af ham - og det vil i særdeleshed sige enhver form for krænkelse af hans *ret* - bliver udtrykt og begrundet her i Ex 23,9: "I kender jo den fremmedes sjæl; for I har selv været fremmede i Egypten" - At kende den fremmedes *sjæl*, det vil sige at være fortrolig med hans "jeg", hans inderste personlighed såvel som hele hans livssituation, ja det hele menneske; så ved man, hvordan han under de givne omstændigheder er til mode; hans betrængte livshistorie er i grunden også ens egen. - Nogen stærkere henstilling til israelitterne om solidaritet med de fremmede i landet kan man vanskeligt forestille sig.

Med Ex 23,9 er vi nået til ende med det vigtige afsnit om de sociale beskyttelseslove, som dette vers sammen med 22,20 danner rammen om. "Fremmedloven" bliver dermed også en paradig-

matisk tydning af hele det afsnit, som den indrammer.<sup>175)</sup> Alt, hvad vi - som bagved liggende årsager til retsbestemmelserne i dette afsnit - kan slutte os til angående undertrykkelse af enker, misbrug af forældreløse børn som gratis arbejdskraft, udnyttelse i form af højtforrentede lån til ludfattige mennesker, eller udpantning af dem i en grad, at de ikke havde tøj på kroppen, samt diverse former for grov tilsidesættelse af de fattiges retssikkerhed, - alt dette skal ses i skyggen af den bitre skæbne, som efterkommerne af landets oprindelige befolkning, "de fremmede", i mangfoldige tilfælde har måttet lide. - I og med at fremmedloven danner ramme om retssætningerne vedrørende alle disse andre udstødte, bliver disse for så vidt anskuet som "fremmedgjorte": deres bitre livsvilkår ligner den fremmedes. - Det er denne undertrykkelse af den fremmede og alle de andre fattige, retsbestemmelserne sætter alt ind på at bekæmpe.

Der er for så vidt intet nyt i den aktuelle sociale situation i staten Israel. Men det er, som om man har glemt de bestemmelser om retsbeskyttelse af de fattige og fremmede, som retsbøgerne i det tidlige Israel prioriterer så højt.

#### **III.4. Landet tilhører Jahve - og de fattige. - Pagtsbogens kultret (Ex 23,10-19)**

Den første del af påstanden i denne overskrift, "Landet tilhører Jahve", kan stå som motto for hele den perikope, som vi nu skal beskæftige os med, og som omfatter, hvad vi kalder kultretten (Ex 23,10-19). Den angår jo det, som Horst, Halbe og Otto m.fl. har betegnet som Jahves "privilegieret", også kaldet "das soziale Privilegrecht Gottes". Sidstnævnte udtryk, formuleret af *Otto*, er netop anvendt på en del af denne perikope, nemlig v.10-12. Hvad *Otto* dermed især vil understrege er, at man egentlig slet ikke kan tale om Guds (eller Jahves) privilegieret uden samtidig at forstå den som den ret, han vil gøre gældende for de fattige (jfr. I.3.). - Og det er just, hvad der skal siges med de næste ord i overskriften: " - og de fattige". *Ottos* forståelse af privilegieretten falder således helt i tråd med det, der er *Pb.s* egentlige ærinde.

Perikopen 23,10-19 falder i to afsnit, nemlig sabbatsbestemmelserne (i udvidet betydning) v.10-12, og festlovene v.14-19. Disse to underafsnit forbindes med hinanden af v.13, hvorom *Halbe* bruger det udmærkede udtryk, "Wendepunkt-Satz", dvs. en sætning, der både viser bagud og fremad (jfr. I.3.).

Vedr. spørgsmålet om forbindelsen mellem hele den nævnte perikope og Ex 34,(17)18-26, den såkaldte "kultiske dekalog", henvises til afsnit I.3. Som dér anført har *Wellhausen* og andre siden ham regnet med, at Ex 23,10-19 er en senere udvikling af Ex 34,18-26 - en teori, som dog allerede *Jepsen* og *Alt* bestred, idet de argumenterede for, at det snarere forholdt sig omvendt (jfr. ligeledes I.3.).

*Halbe* har imidlertid med sin omfangsrige afhandling bygget videre på den wellhausenske tese og betragter væsentlige dele af Pb.s religiøse og retslige belæring (nemlig alterloven Ex 20,24-26 samt afsnittene 22,27-29; 23,10-12.14-19) som en videreudvikling af Ex 34,18-26. Desuden anser han den forudgående del af sidstnævnte kapitel, nemlig Ex 34,10-16, som forlæg for Pb.s epilog (Ex 23,20-33), jfr. I.3. samt IV; IV.1.).

Som det ligeledes er omtalt i afsnit I.3., følger både *Schwienhorst-S., Otto* og *Crüsemann* hver på sin måde i Halbes spor. Disse forskeres arbejde, som jeg ofte har henvist til, har fået betydning for min forståelse af det afsnit af Pb, som vi nu står overfor, Ex 23,10-19. Tillige står jeg også her særligt i gæld til *E. Nielsens* klassiske afhandling om Dekalogen og den ligeledes citerede disputats af *Schwantes*.

### III.4.1. Sabbaten er til for de umyndiges skyld (23,10-12)

I oversigten over Pb.s komposition, s.49, har jeg markeret forbindelsen mellem slaveretten, Ex 21,2-11, og bestemmelserne om brakår og sabbat, Ex 23,10-12. Begge afsnit indeholder bestemmelser med et klart formuleret socialt sigte, og begge er de kendetegnet af 6/7-motivet.

Sabbatsbegrebet skal her forstås i udvidet betydning, dels om gældsslavenernes frigivelse efter seks års trældom (21, 2ff), dels om "landets" hvile i brakåret hvert syvende år (23,11), og endelig i den sædvanlige betydning om syvendedagen til hvile efter de seks arbejdsdage (23,12). I denne 6/7-rytme for kulturlandet og alle dets dyr og mennesker ser Pb det socialetiske hensyn som selve formålet med sabbatsbestemmelserne: Seks år skal gældsslaven arbejde for sin kreditor, men frigives i det syvende (21,2ff). - Seks år skal bonden tilså og afhøste sin mark, vingård og olivenlund; men i det syvende skal jorden ligge brak "for at (*w<sup>e</sup>-consecutivum*) dit folks fattige kan spise (hvad jorden af sig selv frembringer), og hvad de levner, må markens vilde dyr spise" (23,10f). Måske skal dette *w<sup>e</sup>* foran '*âklû*' dog snarere forstås additivt i betydningen "og" eller "og så". Dermed får sætningen denne ordlyd: "men i det syvende (år) skal landet ligge brak, og så kan de fattige i dit folk spise...". Forstået på den måde er braklægningen ikke alene tilsigtet for de fattiges og dyrenes skyld, men i første række af hensyn til "landet", dvs. marken, der jo også selv har brug for hvile. - Senere, i de efterexilske love, får "landets hvile" en vigtig, men fremfor alt religiøs betydning som dets sabbatshvile "for Jahve" (jfr. Lev 25,4). Men her i Pb (Ex 23,11) kan der udmærket - netop med den dobbelte formulering: *tism<sup>e</sup>tännâ ûn<sup>e</sup>tastah* "du skal lægge det brak og lade det ligge" - være tænkt *både* på den hvile, som Jahve vil, at landet skal have for dets egen skyld, og på de fattiges og dyrenes behov for at mættes. - I det følgende sabbatsbud (Ex 23,12) er formålet udelukkende socialt bestemt med henblik på arbejdsdyr og -mennesker: Seks dage skal mennesket udføre al sin gerning; men på den syvende skal det holde sabbat, "for at (*l<sup>e</sup>ma<sup>c</sup>an*) din ox og dit æsel kan hvile og din trælkvindes søn og den fremmede kan puste ud" (23, 12).

Dermed fremtræder henholdsvis slaveretten (21,2-11) og sabbatsbestemmelserne (23,10-12) som den kompositoriske ramme omkring såvel den straffe- og civilretslige del (21,12 - 22,19) som

den retsetiske del (22,20 - 23,9\*), jfr. oversigten s. 49. Begge disse hoveddele er dermed stillet ind under det overordnede tema, som *Otto* formulerer således: "Unter dem Aspekt des Armenschutzes schliessen sich Ex 21,2-11 und Ex 23,10-12 als Rahmen zusammen." <sup>176)</sup>

Hvis Halbe m.fl. har ret i, at Ex 34,17-26 er forlægget for Pb.s kultiske afsnit, må vi konstatere, at sabbatsbestemmelserne i hvert fald er kommet bedre på plads i Ex 23,10-12. I Ex 34,21 kommer sabbaten ind som et fremmedlegeme midt i festlovene, hvorimod det i Ex 23 "står i den smukkeste parallelisme med budet om brakåret," som *E. Nielsen* udtrykker det, idet han i samme forbindelse også placerer disse kultiske bestemmelser i Pb i deres historisk-kulturelle kontekst: "Begge disse love, om sabbaten og brakåret, er motiveret med socialt-karitative hensyn, de fattige skal have føden, og de ufrie og husdyrene skal puste ud. Kulturlivet, det kana'anæiske, med vinhave og olivenlund, med okser og æsler, er tydeligt forudsat i disse begrundelser." <sup>177)</sup>

I bestemmelserne om brakåret og sabbaten er hensynet til markjorden, dyrene og de fattige budenes egentlige formål, hvilket er et særkende for Pb. Også hensynet til marken er socialt bestemt: den er jo ligesom dyrene og slaverne bestandig udsat for at blive udnyttet og udpint. Dette énsidigt økologisk-socialt sigte er imidlertid så specielt, at vi må antage, at det med fuldt overlæg er formuleret af Pb.s forfatter(e). Til forskel fra alle andre sabbatsbestemmelser i GT har disse bud i Pb.s version ikke nogen hellighedskaraktér, men netop alene dette forannævnte sigte. Om ikke det er det oprindeligste formål med brakår og sabbat, hvad det måske ikke er <sup>178)</sup>, så er det ikke desto mindre på et meget tidligt tidspunkt, nemlig her i Israels ældste retsbog, blevet fastslået som selve formålet med disse hviletider. - Brakåret og sabbaten er slet og ret til for de undertrykte og umyndiges skyld.

Dette særkende for sabbatsbestemmelserne i Pb træder desto tydeligere i karakter, når vi ser dem i forhold til deres nærmeste paralleller, nemlig i Leviticus og Deuteronomium. - Også andre tekster om sabbaten skal inddrages i denne undersøgelse, bl.a. Ex 31,13-17 og ikke mindst de første vers af Genesis kap.2.

Vedtægten om *brakåret* kendes som sagt også fra *HL*, men her vel at mærke med den karakteristiske ændring, at det nu er året med "den fuldkomne sabbatshvile" (*sabbat sabbatôn*), en sabbat for Jahve: "Når I kommer til landet, som jeg (Jahve) vil give jer, skal landet holde sabbatshvile for Jahve. I seks år skal du tilså din mark, og i seks år skal du beskære din vingård og samle udbyttet deraf. Men i det syvende år skal der være fuldkommen sabbatshvile for landet, det er sabbat for Jahve; din mark må du ikke tilså, og din vingård må du ikke beskære... Og når landet holder sabbat, skal det (som det af sig selv frembringer) være til føde for jer: for dig selv og for din træl og din trælkvind og for din daglejer og for din tilflytter, der bor som fremmed hos dig; også for dit kvæg og for de vilde dyr, som er i dit land, skal alt dets udbytte være til føde" (Lev 25,2b-4.6-7).

I denne sikkert efterexilske tekst er formålet med brakåret eller rettere sabbatsåret primært religiøst bestemt som den "fuldkomne sabbatshvile" for landet, en "sabbat for Jahve". - Det sociale motiv er efterhængt som noget sekundært - men dog ikke glemt. Det er ikke som i Pb selve begrund-

delsen for brakåret, men en yderligere tilføjet bestemmelse om det. Strengt taget er der i Lev 25,2-7 kun tale om bestemmelser vedr. sabbatsåret, ikke nogen egentlig begrundelse for det. Det er så at sige begrundet i sig selv, nemlig i, hvad det iflg HL er: den fuldkomne sabbatshvile, sabbat for Jahve.

*Schwantes* har forsøgt at forene Pb.s sociale brakårsbegrundelse med HL.s religiøse bestemmelse. Den forbindelseslinje, som han trækker fra Ex 23,11, går imidlertid ikke til Lev 25, men til Lev 19,9f, der pålægger bonden at efterlade høstens efterslæt på marken og i vingården til den fattige og den fremmede.<sup>179)</sup> I den sociale motivation har dette sted i HL da også en væsentlig lighed med Pb.s bestemmelse om brakåret, Ex 23,11, og *Schwantes* argumenterer overbevisende for, at de to steder historisk ligger tæt på hinanden. Om Lev 19,9f bemærker han: "Für eine späte Datierung gibt es... keine Anhaltspunkte." Han afviser med rette den "rationelle" begrundelse for brakåret, som han citerer G. Beer for, nemlig at det skulle opretholde og øge markens udbytte. For Israel ligger begrundelsen helt sikkert et andet sted, understreges det. Landets hvile betegner, at Jahve er "Geber und bleibender Besitzer des Landes"; og med en henvisning til Lev 25,23b, "for landet er mit; thi fremmede og tilflyttere er I hos mig", fortsætter *Schwantes* sin udlægning af Ex 23,10-11: "Aber das Gebot kümmert sich weniger um die Begründung der Brache als um deren Verwendung. In dem Jahr, in dem Jahwe wieder demonstrativ Eigentümer des Landes wird, ernten es Arme - ein Teil des Volkes - und Tiere ab. Sie nehmen es an Jahwes Stelle in Besitz und rücken damit ganz in die Nähe Gottes."

Der er en klar theologisk sammenhæng i *Schwantes*' udlægning. Svagheden i den er imidlertid netop sammenligningen mellem Pb.s bestemmelse om *brakåret* (Ex 23,10f) og HL.s om efterslættet af den årlige høst (Lev 19,9f). Det ville være anderledes relevant at sidestille den første text med HL.s forskrifter om *sabbatsåret*, Lev 25,2-7. Så bliver forskellen ganske vist det mest iøjnefaldende, selv om det jo begge steder handler om den samme begivenhed, syvendeåret. Men der er noget, der tyder på, at *Schwantes* alligevel medtænker den sidstnævnte sammenhæng (altså Lev 25) i sin argumentation, idet han nemlig udtrykkeligt bruger ordet "sabbatsår" i forbindelse med Ex 23,11, hvor det slet ikke findes. Til forskel fra HL bruger Pb nemlig i denne forbindelse ikke verbet *sabat* eller det tilsvarende substantiv *sabbat*, hhv. *sabbatôn* (Lev 25,2.4), men et andet verbum, nemlig *samat* med betydningen "give afkald på noget", "lade ubenyttet" (her altså om agerjorden), og sideordnet dermed verbet *natas*, som her har den tilsvarende betydning. Samtidig med at *Schwantes* om det pgl. sted i Pb bruger betegnelsen "sabbatsår", fastholder han dog udsagnets primære sociale sigte: "Obwohl das Sabbatjahr sicher nicht in der sozialen Zweckbestimmung seinen Ursprung hat, ist es hier eine soziale Institution der Armenfürsorge." Alligevel forekommer det, at han overfører HL.s eksklusivt theologiske begrundelse af *sabbatsåret* på Pb.s udpræget karitativt orienterede bestemmelse om *brakåret*.<sup>180)</sup> Det eneste, der til nød kunne forsvare en sådan jævnføring af de vidt forskellige motiver, er at Pb.s bestemmelse om brakåret selvfølgelig også hviler på en theologisk

basis. Netop i Pb.s kultiske afsnit er det jo Jahve selv, der giver bestemmelserne, som et *jeg*, der henvender sig til et *du*.

I *DtL* er de gamle vedtægter om brakåret blevet skiftet ud med bestemmelserne om gælds-eftergivelse hvert syvende år, jfr. *Dt* 15,1-3. Denne væsentlige ændring afspejler naturligvis udviklingen fra jernalderens agerbrugskultur til den senere kongetids driftige handelsliv med en deraf følgende optrapning af pengeøkonomien - på godt og ondt. Men det er interessant, at det udtryk, der her betegner gældseftergivelsen, er det samme, som i *Ex* 23,11 anvendes om markens, vingårdens og olivenlundens braklægning, nemlig verbet *samat*. *Dt* 15 anvender tillige det deraf dannede substantiv, *s<sup>e</sup>mittâ*, der betyder "løsladelse", "frigivelse" eller "eftergivelse" (af gæld). Så sprogligt set er forbindelsen tilbage til *Ex* 23,11 i det mindste bevaret. - I den med *Dt* 15 korresponderende text, *Jer* 34, bruges der derimod et helt andet udtryk om frigivelsen (af gældsslaver), nemlig *d<sup>e</sup>rôr* (*Jer* 34, 8.15.17). - Men i *Neh* 10,32 er begge dele, brakår og gældseftergivelse, forenede i én kort sætning: "Vi vil braklægge i det syvende år og eftergive al gæld." Om braklæggelsen bruges her verbet *natas*, det samme som i *Ex* 23,11 supplerer *samat*. Så selv i den sene Nehemias tekst er der altså en reminiscens af den gamle retsbog fra Nordriget.

Forskellen mellem Pb.s sociale og HL.s religiøse motivation gentager sig endnu tydeligere i deres respektive udgave af *sabbatsbudet*. *Pb* (*Ex* 23,12) har igen den rent sociale begrundelse: " - men på den syvende dag skal du høre op (*tisbot*) (med arbejdet), for at (*l<sup>e</sup>macan*) din ox og dit æsel kan hvile (*janûah*), og din trælkvindes søn og den fremmede kan puste ud (nif.: *w<sup>e</sup>jinnapes*). " Typisk for *Pb* indledes begrundelsen med hensynet til de mindst beskyttede, nemlig *arbejdsdyrene*, derefter følger den ringeste og svageste af slaverne, trælkvindens søn, altså *barneslaven*, og så *den fremmede*. Flere nævnes ikke, for flere skal ikke nævnes - nu hvor de for *Pb* vigtigste er nævnt. - Vi kalder denne begrundelse social; for i den gamle bondekulturs "societas" hørte jorden, dyrene og menneskene uløseligt sammen - som en symbiose. - Schwantes har som nævnt ret i, at det sociale motiv ikke er sabbatsbestemmelsernes oprindelige begrundelse. Måske er vi nærmere ved kildens udspring i det helt ubegrundede sabbatsbud i *Ex* 34,21: "Seks dage skal du arbejde, men på den syvende dag skal du hvile (*tisbot*), både ved pløjning og høst skal du hvile." Den afsluttende bemærkning understreger, at selv under agerbrugets spidsbelastning må sabbaten ikke forsømmes - eller måske skal pløjning og høst som to "modsatte" årstider snarere betegne hele årets gang; altså: sabbaten må aldrig forsømmes. - Vedrørende spørgsmålet om sabbatens oprindelse henvises i øvrigt til note (III) 178.

I *HL* bliver sabbatens motivation imidlertid udelukkende religiøs (*Lev* 23,3). Ligesom i *Pb* er sabbaten her stillet lige foran de tre store valfartsfester, dog med en anden betydning; for nu er den blevet en højtid helt på linje med dem. Sabbaten er i *HL* ligesom valfartsfesterne en *mô<sup>c</sup>ed Jhwh*, "Jahves festtid", eller en *miqra' qodæs*, "hellig festforsamling", jfr. *Lev* 23,2. Her er ikke det fjerneste tilbage af den sociale begrundelse, som dog var bevaret i den efterhængte bestemmelse, *Lev* 25,6. - Nu hedder det: " - men på den syvende dag skal der være fuldkommen sabbatshvile (*sabbat*

*sabbatôn*) med hellig festforsamling; intet arbejde må I udføre, det er sabbat for Jahve i alle jeres bosættelser" (Lev 23,3).

En lignende eksklusiv religiøs motivation har helligholdelsen af syvendedagen - som velsignet og helliget af Gud - fået i slutningen af skabelsesberetningen iflg. P, her dog naturligvis som en tydelig markering af skaberværkets fuldendelse - hvormed der både er tænkt på alt "det arbejde, som Gud havde gjort" de første seks dage, men især på hans hvile den syvende dag (Gen 2,2-3). - På samme måde er den yderst strenge overholdelse af sabbatsloven begrundet i Ex 31,13-17, jfr.35,1-3 (begge P); i den førstnævnte text kaldes sabbaten et "tegn" mellem Jahve og israelitterne (Ex 31,13), og dette tegn er nærmere begrundet i de seks skabelsesdage og syvendedagen, hviledagen (Ex 31,17). Både i Ex 31 og 35 er forbudet mod arbejde indskærpet under dødsstraf. - Num 15,32-36 fortæller om et eksempel, hvor den blev exekveret som sanktion for overtrædelse af dette forbud (jfr. note (III) 178). - I disse sene tekster er vi kommet virkelig langt bort fra Pb.s opfattelse af sabbaten.

Den i de forannævnte P-tekster anførte begrundelse har sabbaten og navnlig forbudet mod enhver form for arbejde på sabbatsdagen også fået i Exodusdekalogen, Ex 20,10-11. - Begrundelsen (indført med *kî*) er givet i v.11 med udtrykkelig reference til skabelsen iflg. Gen 1,1 - 2,4.

Der er en ganske lang udviklingshistorie fra jernalderbøndernes sociale fællesskab, som netop også i kultbestemmelserne afspejles så smukt af Pb, til jødedommens dybt religiøse og strengt legalistiske koncentration, der præger de efterexilske sabbatsregler. Efter de store katastrofer, først året 722, siden årene 597-587, fulgte delvis deportation af den judæiske befolkning, og for de tilbageblevne, især de mange fattige, en kummerlig tilværelse under fremmedherredømmets åg. Under disse barske betingelser måtte det sociale sammenhold gå i opløsning. Det var vilkårene, da der efter exilet dog skete en vis stabilisering. Egentlig havde jøderne under disse forhold alene fordybelsen i religionen - og det vil jo især sige lovstudiet, gudstjenesten og ikke mindst helligholdelsen af sabbatten - at samle sig om.

Imellem disse to yderpositioner – på den ene side det tidlige Israels Jahvekult med dens sociale, symbiotiske fællesskab i en primitiv bondekultur og på den anden jødedommens strenge religiøse sammenhold - har vi den deuteronomiske mellemposition i begrundelsen til dekalogens fjerde bud, som det formuleres i Dt 5,12-15: Først den omhyggelige understregning af *jôm hassabbat* som den religiøse begivenhed, der skal overholdes *leqaddesô*, "for at holde den hellig" (v.12), hvilket yderligere understreges i v.14: "men den syvende dag er en sabbat for Jahve din Gud". - Derpå følger indskærpelsen af det strenge forbud, som omfatter alle storfamiliens medlemmer inklusive trællene, husdyrene og "din fremmede", nemlig forbudet mod en hvilken som helst form for arbejde eller beskæftigelse. - Men mod slutningen kommer dog den omsorgsfulde sociale begrundelse i v.14c: "for at (*lema<sup>c</sup>an*) din træl og din trælkvind kan hvile ud ligesom du selv" - efterfulgt af en yderligere motivation i v.15 med den karakteristiske erindring: "for du skal huske, at du selv har været træl i Egypten, og at Jahve din Gud førte dig ud derfra...". - Det hele afsluttes med

den sammenfattende påmindelse (v.15b): "Derfor har Jahve din Gud befalet dig at overholde sabbatsdagen."

Måske skal Dt 5,15a ikke blot forstås som en "historisk" erindring. E. Nielsen kan have ret i, at der snarere er tale om en aktualisering af folkets historie. Han formoder, at vi med dekalogen, som den er udformet i Dt 5, befinder os i en tid, hvor man i det forarmede Judæa sukker under det babyloniske fremmedåg, men hvor en tilskyndelse i lighed med den profetiske forkyndelse hos Deuteroprofeta, inspireret af de historiske omvæltninger, måske også kommer til orde her i v.15: Nu er tiden inde til "den nye udvandring af slavehuset." <sup>181)</sup>

Den foranstående "omvendte" kronologi i forholdet mellem hhv. Exodus' og Deuteronomiums version af dekalogens fjerde bud angår imidlertid ikke just budet som sådan, men især dets *begrundelse*, hvor jeg som sagt mener, at Dt 5,14c (den sociale begrundelse) repræsenterer et stadium mellem Pb.s sabbatsbegrundelse (Ex 23,12b) og Exodusdekalogens eksklusivt religiøse begrundelse i Jahves skaberakt (Ex 20,11). - Jeg skylder dog at bemærke, at E. Nielsen nok ikke kan være enig med mig heri. Han går imod den bl.a. fra litterærkritisk side fremsatte påstand om, at sabbatsbegrundelsen i Ex 20,11 forudsætter P.s skabelsesberetning i Gen 1,1 - 2,4, og at sabbatsbudet i Ex 20 følgelig må anses for yngre end dets version i Dt 5, der jo ikke indeholder nogen henvisning til skabelsen.

Heroverfor klandrer E. Nielsen imidlertid den klassiske litterærkritik for dens "utilstrækkelighed og til tider uanvendelighed". Hans egen fremstilling af dekalogen viser, at denne både i Exodus og Deuteronomium er bygget op over det samme grundskema: 1) Selve budet om helligholdelse af sabbaten, 2) en sætning om seks arbejdsdage, og 3) fremhævelsen af sabbaten som dagen, hvor alt og alle skal hvile. - Men hvor begrundelsen for budet i Exodus-udgaven knytter til både ved punkt 2 og 3 (jfr. Ex 20,11), står begrundelsen i Deuteronomium angiveligt svagere, idet den alene refererer til punkt 3 (jfr. Dt 5,14c-15). Deuteronomisterne har således ønsket at begrunde helligholdelsen af sabbaten, ikke ud fra skabelsen, men ud fra historien (udfrielsen), jfr. Dt 5,15 samt det ovenanførte om den deuteronomistiske aktualisering af historien i denne sammenhæng.

Med rette hævder E. Nielsen, at de sidste ord i Ex 20,11 "og han helligede den" (*wajeqaddesehû*) viser tilbage til den indledende formulering i v.8: "Kom sabbatsdagen i hu for at holde den hellig (*leqaddesô*)". Men hans argumentation bliver for mig at se lidt uklar i konklusionen: "Altså må 2 Mos. 20,11 være før-deuteronomistisk og må være uafhængig af den nuværende formulering af skabelsesberetningen i 1 Mos.1,1 ff., hvis samtidig den præstelige kildes datering skal holdes til efter-deuteronomistisk tid." - Med hvilken ret kan E. Nielsen nemlig afvise, at hele den sidste sætning i Ex 20,11 - "derfor har Jahve velsignet hviledagen, og han har helliget den" er et ret præcist citat af Gen 2,3a: "og Gud velsignede den syvende dag, og han helligede den (*wajeqad-des 'otô*)"? Det er for énsidigt at hævde, at slutningen af Ex 20,11 alene refererer til 20,8.

E. Nielsen erkender selvfølgelig "den påfaldende lighed mellem 2 Mos. 20,11 og 1 Mos. 2,3", men mener, at den kun lader sig forklare med, at det er dekalogen, der har påvirket skabelsesberet-



ningen - og altså ikke omvendt.<sup>182)</sup> - Det får stå som en påstand. Så vidt jeg kan se, har E. Nielsen dog ikke givet tilstrækkeligt belæg for den. - Men bortset fra det, så er spørgsmålet om, hvilken af disse to tekster, der er primær i forhold til den anden, vel ikke særligt afgørende i forhold til, at de efter alt at dømme begge hører hjemme i samme efterexilske tradition.

I spørgsmålet, om sabbatsbudet iflg. Ex 20,8-11 går forud for varianten i Dt 5,12-15 eller omvendt, er det derimod værd at lægge mærke til, at den sociale *begrundelse* i Dt 5,14c - udtrykkeligt indført med det finale *l<sup>e</sup>ma<sup>c</sup>an janûah* osv.: "for at din træl og din trælkvinde kan hvile ud ligesom du selv" - lægger sig ganske tæt op ad sit formentlige forlæg i Pb, nemlig Ex 23,12b, der indledes med nøjagtig den samme begrundelse (her blot med husdyrene som subjekt). Og der kan næppe være tvivl om, at denne begrundelse er langt ældre end sabbatsbudets rent theologiske begrundelse i Ex 20,11. Herudfra kan vi formode, at *begrundelsen* af sabbatsbudet i Dt 5 må være førdeuteronomisk og altså ældre end begrundelsen i Ex 20. Ligheden mellem sidstnævnte begrundelse (Ex 20,11) og Præsteskriftets ord om hviledagen (Gen 2,2-3) synes at bestyrke denne formodning - og ligeså den antagelse, at Ex 20,11 ligesom Gen 1,1 - 2,4 hører hjemme i efterexilsk tid. - Det, som diskuteres her, er altså ikke de forskellige versioner af sabbatsbudet som sådan, men i særdeleshed forholdet mellem deres *begrundelser*. - Da det imidlertid forholder sig sådan, at begrundelsen netop i Pb.s version (Ex 23,12b) knytter sig ganske tæt til selve budet (23,12a), forekommer det mest sandsynligt, at budets formulering og dets begrundelse i dette tilfælde er samtidige.

Vi kan dermed sammenfatte disse overvejelser i følgende punkter, som er væsentlige for nærværende undersøgelse:

- 1) Pb.s bestemmelser om brakår og sabbat (Ex 23,10-12) er nogle af de ældste sabbatsforskrifter i GT. - Måske er kun det helt ubegrundede sabbatsbud, Ex 34,21, endnu ældre.
- 2) I Pb.s version adskiller begge bud (Ex 23,10-12) sig fra alle andre sabbatsbestemmelser i GT ved udelukkende at være socialt-karitativt begrundede og rodfæstede i et primitivt palæstinensisk bondesamfund i jernalderen (jfr. symbiosen mellem jorden, dyrene og menneskene).
- 3) Formodentlig er disse socialt-karitative begrundelser formuleret af Pb.s forfatter(e) i overensstemmelse med hele denne retsbogs særlige sigte.

I de senere gammeltestamentlige retsbøger (DtL og HL) såvel som i brudstykker af lovsamlinger uden for disse kan vi følge en udvikling, hvor sabbaten i stadig højere grad bliver omgærdet med og gennemtrængt af en religiøs og legalistisk formalisme, der nærmest bliver et mål i sig selv.

I Pagtsbogen fra det tidlige Israel er sabbatsbudet og dets begrundelse uløseligt forbundne. Her har det sin egentlige mening, som Jesus fastholdt, da han sagde de ord: "Sabbaten blev til for menneskets skyld, og ikke mennesket for sabbatens skyld" (Mk 2,27).

#### **III.4.1.1. Naturen under Guds beskyttelse og dyrene i hans nærhed (23,10-12 forts.; 23,19b)**

En katolsk theolog og forfatter ved navn *Eugen Drewermann*, som læses i vide kredse i Tysk-

land, har bl.a. skrevet en bog med titlen, "Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums" (- man merkt die Absicht!). Heri retter han især sit angreb imod, hvad han kalder "die biblische Antropozentrik" og dens angivelige afmagt mht. at begrunde "eine umfassende nicht nur auf den Menschen bezogene *Ethik* der Natur." I den forbindelse påstår han, at Bibelen, "ausser einer einzigen kümmerlichen Stelle, dass der Gerechte sich seines Viehs erbarmt, und dem Gebot, dem dreschenden Ochsen nicht das Maul zu verbinden", ikke indeholder én eneste sætning, hvor der er tale om en ret for dyrene til beskyttelse mod menneskenes råhed og begær eller blot til at få medlidenhed og skånsel i nød. <sup>183)</sup>

Bortset fra den ubeherskede tone i Drewermanns udfald er hans anliggende vel repræsentativt for de tanker, som mange andre også har gjort sig om den sag. Selv *Eduard Nielsen* - uden sammenligning i øvrigt! - har i sit bidrag til festskriftet for Noack erklæret sin usikkerhed over for spørgsmålet, om Skriften er dyrevenlig - eller om Moseloven er det - selv om hans tilgang til emnet unægtelig er nok så seriøs. <sup>184)</sup> Og man må selvfølgelig give ham medhold i, at spørgsmålet i hvert fald ikke lader sig besvare så generelt, som det er stillet - hvorfor han da også i det pågældende essay med udgangspunkt i "oxeorde", Dt 25,4, har udforsket en række steder, især i Deuteronomium, med henblik på spørgsmålet om "humanity towards the animals". Undersøgelsen af de pgl. steder er foretaget med tabubegrebet som overordnet tema og inddrager bl.a. en interessant sammenligning med bondekalendarer fra Gezer (fra anden halvdel af 10. årh. f.Kr.). <sup>185)</sup>

*Drewermann*, som åbenbart mener, at Bibelen stort set savner forståelse for "naturen" og derfor har overladt denne til menneskenes (især de kristnes) hæmningsløse trang til ødelæggelse, kender som sagt kun to "dyrevenlige" eksempler i hele Bibelen, nemlig foruden det nævnte bud i Dt 25,4, dette ene sted, Prov 12,10a. Begge steder citerer han for øvrigt efter Luther-bibelen. Hvis han havde gjort sig den ulejlighed at læse det sidste i BH, ville han have konstateret, at den på dette sted om bondens forhold til sine dyr bruger ganske det samme udtryk, hvormed Pb (Ex 23,9) begrundet forbudet mod enhver undertrykkelse af hans fremmede nabo: *j<sup>e</sup>da<sup>c</sup>tæm 'æt-næpæs hagger* "for I kender jo den fremmedes sjæl...". Præcis tilsvarende hedder det i Prov 12,10a: *jôde<sup>e</sup>a saddîq næpæs b<sup>e</sup>hæmtô* "Den retfærdige kender sine dyrs sjæl." Just deri består altså bondens retfærdighed: i hans fortrolige kendskab til og omsorg for sine daglige arbejdsfæller, oxen og æslet. - Så vidt dette såkaldt "kummerlige sted". Så kummerlig bliver theologien, når en forsker forsømmer sine kilder. Og der kunne da sagtens nævnes flere eksempler, som *Drewermann* også må have overset. - *E. Nielsen* anfører som sagt nogle fra Deuteronomium - som man kan diskutere, hvad han derfor også gør. Bl.a. Dt 22,1-4, som vi jo også kender fra den ældre version i Pb, nemlig Ex 23,4-5, hhv. om den vildfarne ox (eller det vildfarne æsel) og æslet, der er segnet under sin byrde. Som tidligere nævnt betegner *Crüsemann* disse steder som eksempler på "Tierfreundlichkeit", hvilket de jo kun indirekte kan være, da de som sagt er påbud om at hjælpe dyrets ejer, hhv. forbud mod at undlade en sådan hjælp (jfr. III.3.5.3.).

Det er mærkværdigt, at *Drewermann*, der i litteraturlisten til sin ovenfor citerede bog også optræder som forfatter til et trebindsværk om "den jahvistiske urhistorie" <sup>186)</sup> tilsyneladende slet ikke er opmærksom på et så betydningsfuldt skrift som Pagtsbogen.

I Pb finder vi jo både i brakårsbestemmelserne (Ex 23,11) og i sabbatsloven (23,12) de smukkeste eksempler på en fornem prioritering af selve naturen ("marken"s krav på hvile) og på en særlig omsorg for de umyndigste i verden, nemlig dyrene (Ex 23,12 nævner med omhu arbejdsdyrene i første række!) og de socialt undertrykte mennesker. Det er i den forbindelse, *Schwantes* skriver, at her rykker de fattige og dyrene helt ind i Guds nærhed.<sup>187)</sup> - Om Guds omsorg for naturen og dyrene, se endv. Sl 104,10-28; Job 38,39ff; 39,1-30.

I brakåret (hvert syvende år) voxede der i jernalderbondens mark en betragtelig mængde selvsået korn efter de forrige års høst. Og trods manglende beskæring og pasning gav vingård og olivenlund også det år frugt - af sig selv. *Hvert* år havde de fremmede, de faderløse og enkerne tillige med andre fattige retten til at høste efterslæt, jfr. Dt 24,19-22; Lev 19,9-10. Om denne regel allerede har været i kraft på Pb.s tid, ved vi ikke; men det må formodes. I *brakåret* var alt, hvad mark, vingård og olivenlund kastede af sig, overladt til føde for "de fattige i dit folk" (Ex 23,11). Og hvad de levnede, måtte markens vilde dyr æde. - Disse bestemmelser var vel at mærke budets *begrundelse*, hvad enten vi forstår *w<sup>e</sup>* foran '*åklû* consecutivt eller additivt, jfr. III.4.1. (første afsnit), og den gav ikke plads til nogen bekymring for den frygt, som vi senere hører om i epilogen, frygten for at markens vilde dyr skulle blive for talrige (jfr. Ex 23,29). Tværtimod var det begrundelsens ærinde at sikre deres fortsatte existens. Den forskel må for øvrigt være ét af argumenterne for, at Pb.s epilog, Ex 23,20-33, er sekundær.

I *sabbatsbudet*, Ex 23,12, stilles som nævnt hensynet til dyrene i første række som dets primære begrundelse: "for at din ox og dit æsel kan hvile." Derpå kommer så trælkvindens søn, som vi iflg. formuleringen må forestille os som en umyndig i dobbelt forstand: både træl og barn, dvs. barneslave. - I den kasuistiske retsbog så vi, at barnets ret (til livet) sidestilles med de voxnes (Ex 21,31, jfr. II.5.4.2.). Men her i den etiske del af Pb hævdes denne ret altså med det aldeles forarmede og undertrykte slavebarn som paradigme (23,12; jfr. tillige 22,21-23). - Desuden nævnes udtrykkeligt den fremmede - som her typisk kunne være en palæstinensisk løsarbejder.

I Pb.s sabbatsbestemmelser (Ex 23,10-12) har således både "slaveloven" fra denne retsbogs første del (21, 2ff) og "fremmedloven" fra den sidste (22,20 - 23,9\*) sat deres tydelige aftryk.

Det er for disse umyndiges skyld, og altså i første række for arbejdsdyrenes skyld, at der skal holdes sabbat. - Når køerne er fredede i hinduismen, er det som bekendt begrundet i, at de anses for hellige. Hensynet til husdyrene i det tidlige Israel er derimod socialt bestemt. Husdyrene var jo en del af samfundet, og deres arbejdskraft var en betingelse for menneskenes existens. I jernalderens israeltiske landbrug levede menneskene, dyrene og "marken" således i en nødvendig symbiose. Deraf følger det naturlige behov for at hvile og "puste ud", der i Pb er sabbatens begrundelse - og vel at mærke dens *eneste* begrundelse. Det er en retsbeskyttelse, der på ingen måde lader sig sam-

menligne med senere tiders humanistisk orienterede menneskerettigheder, følelsesbetonede dyreetik eller "globalt" orienterede økologi. Og *Noth* har sikkert ret i, at man i hele den antikke verden ikke kan finde eksempler på bestemmelser om dyrebeskyttelse svarende til dem, vi møder i Pb. - Derimod skal vi måske ikke, som han gør det, lægge skabelsesteologien til grund for det særlige hensyn til dyrene, som vi møder her i Pb.s vedtægter om brakår og sabbat.<sup>188)</sup> Netop dette, at dyrene nævnes sammen med de fattige, slaverne og de fremmede, indicerer, at begrundelsen er rent social-karitativ.

Disse gamle beskyttelseslove synes Drewermann som sagt slet ikke at kende. Hans læsning af GT ligger meget fjernt fra den forståelse, som *Otto* siden har udtrykt med begrebet "den sociale privilegieret", som mht. Ex 23,10-12 formuleres således: "Ruhetags- und Brachejahrinstitution unterstellen Mensch und Natur der Gottesherrschaft, indem sie der organisierten Nutzniessung von Arbeitskraft und Fruchtbarkeit des Feldes eine Grenze setzen." Jahve har dermed begrænset tingsliggørelsen af menneske og natur, siger *Otto* og sammenfatter disse synspunkter med ordene: "Die durch das Privilegrecht gesetzte Begrenzung der Verfügung des Menschen über Mensch und Natur zieht darauf, den Schwachen und Armen in der Gesellschaft und auch die Tiere zu schützen." <sup>189)</sup>

Om end det er lidt perifert, kan vi i denne forbindelse desuden minde om en retssætning, som ganske vist slet ikke har med sabbatsbestemmelserne at gøre, nemlig Ex 21,35 - om den gale ox, der slap for at blive stenet (jfr. II.6.1.).

Endnu en af Pb.s kultiske retssætninger er måske af interesse her, hvor der er tale om beskyttelse af dyr. Det er det mærkelige udsagn, Ex 23,19b, som almindeligvis oversættes: "*Du må ikke koge et kid i dets mors mælk.*" - Sætningen findes tillige i Ex 34,26b, altså i den såkaldte "kultiske dekalog", hvor den muligvis har sin oprindelse, og citeres siden også i Dt 14,21d.

Der er stor usikkerhed om budets oprindelige betydning - såvel som dets mening i den form, vi kender. Konteksten i Dt 14,21d kunne måske antyde, at det har været en taburegel (jfr. den foregående del af v.21). *Noth* formoder, at det er et forbud mod en gængs skik i fremmede kulturer.<sup>190)</sup> Denne formodning præciseres lidt nærmere i *Durham's* kommentar, der giver belæg for tre muligheder, nemlig at der enten er tale om et prohibitiv med baggrund i primitiv magi, eller at det er en reaktion mod en dionysisk eller kana'anæisk religiøs praxis. I samme forbindelse bemærker *Durham* imidlertid, at det er lettere at forklare stadigt gældende jødiske diætforskrifter ud fra dette vers end at gøre rede for dets oprindelse, der angiveligt fortaber sig i det dunkle.<sup>191)</sup>

Også *Houtman* henviser til den stadigt gældende jødiske skik, at under samme måltid må ingen retter, som er tilberedt med mælk, serveres sammen med kød. Den beror på rabbinske fortolkninger af 23,19b (samt parallellerne Ex 34,26b; Dt 14,21d). Så vi kan konstatere, at dette mærkelige skriftsted har fået langtrækkende konsekvenser. - Mht. spørgsmålet om oprindelsen til forbudet refererer han i øvrigt til ugaritiske tekster, som er fundet ved udgravninger i det 20. årh., og som måske kan bekræfte den antagelse, at forbudet er rettet mod kultiske skikke, der ikke lod sig forene med israelitisk religion. *Houtman* nævner tillige de mange arkæologiske fund af gammelorientalske

afbildninger, som fremstiller en diegivende ko eller ged og muligvis betyder, at sådanne dyr var omgivet med tabuforestillinger. Disse kunne så i sin tid være overtaget af israelitterne - uden at de forstod den nærmere betydning deraf. Han undlader dog selv at drage bestemte slutninger på grundlag af de omtalte fund, men konkluderer blot med den hypotese, at der i 23,19b (og par.) er tale om oprindelige taburegler, hvis mening ikke mere lader sig rekonstruere.

Særlig interessant er måske Houtmans henvisning til *Philo*, som han dog anfører uden tilslutning. Den drejer sig om, at Philo i *De virtibus* (§ 124-144) hævder, at bestemmelserne i Ex 22,29 (hvorefter det førstefødte af hornkvæg og småkvæg skal forblive hos moderen den første uge og først på ottendedagen må anvendes til offerformål) og Lev 22,27 (med den tilsvarende forordning) skyldes hensyn til moderdyret: det må ikke tilføjes unødigt yversmerte ved at blive forhindret i diegivning. På samme måde forstår Philo også Ex 23,19b og Lev 22,28 (forbudet mod samtidig slagting af et moderdyr og dets afkom) i moderdyrets favør. Det er en spændende oplysning, at allerede Philo (i tiden omkr. Kristi fødsel) har anlagt en sådan dyreetisk tolkning af de her anførte skriftsteder. Houtman beskriver - måske lidt for psykologisk - Philos forståelse af disse steder således, at de "tragen den Gefühlen des Tieres Rechnung".<sup>192)</sup> - Vedr. Ex 23,19b skal vi i det følgende fra en anden vinkel se på spørgsmålet om, hvor vidt dette sted siger noget om dyrebeskyttelse.

I afsnit I.3. (jfr. note (I) 118) har jeg nævnt *Wellhausens* tese fra 1876 om, at Ex 34 indeholder den såkaldte "jahvistiske" (også kaldet "kultiske") dekalog, hvoraf Ex 23 skulle være videreudviklet. Wellhausen var imidlertid ikke den første, der blev opmærksom på en sådan oprindelig lovsamling. - En ung advokat i Frankfurt am Main, *JohannWolfgang von Goethe*, var allerede godt 100 år tidligere, nemlig i 1773, kommet ham i forkøbet med en lille afhandling, *Zwo wichtige bisher unerörterte biblische Fragen...*, hvori han beskæftiger sig med to theologiske emner, af hvilke kun det første vedrører denne sammenhæng.<sup>193)</sup> Han bevæger sig ind på det theologiske fagområde med største forsigtighed, forklædt under den pseudonyme forfattertitel, "en landsbypræst i Schwaben" - og præsenterer sig indledningsvis endda yderst beskedent i denne rolle: "...da ich niemals ein Freund von Büchern, am wenigsten von Exegetischen war, bleib ich meistentheils zurück, wenn meine Gesellen einen Ausritt in das so verwachsene Dickicht wagen." - Afhandlingens første spørgsmål lyder: "*Was stund auf den Tafeln des Bunds?*" - Og svaret kommer prompte: "Nicht die zehen Gebote, das erste Stück unsers Katechismus!" - Da Goethe ikke benytter sig af nogen tekstkritisk metode, men læser bibeltexterne efter deres pålydende og rækkefølge, begrunder han sin påstand med det helt selvfølgelige argument, at der i den sammenhæng, hvori de ti bud er anført (Ex 19 - 20), intet nævnes om tavlerne - de omtales jo første gang i Ex 24,12. Og efter at Moses som bekendt havde knust de oprindelige stentavler (Ex 32,19), tilhuggede han på Guds befaling to andre "som de forrige" (Ex 34,1). På dem skrev han pagtens ord, "die zehen Worte", hvormed Gud ganske særligt forpligtede Israels folk; og det er disse ti ord, som "der schwäbische Landgeistliche", alias J.W. Goethe, finder i samme kapitel, nemlig i Ex 34,14-26, hvorpå han rekonstruerer samlingen af dem i smuk overensstemmelse med denne text.<sup>194)</sup>

Goethe betegner dem ikke som en "kultisk dekalog" (det udtryk er af langt senere dato), men som grundsætningerne for Guds særlige pagt med Israel, "der partikularste Bund" (jfr. Ex 34,10) - til forskel fra, hvad han forklarer som "Universalverbindlichkeiten (denn das sind doch die meisten der sogenannten zehen Gebote)". Med de sidstnævnte sigter han altså til den "traditionelle" dekalog i Ex 20,3-17.<sup>195)</sup>

Grunden til, at den unge Goethe inddrages netop i denne del af undersøgelsen, er imidlertid ikke hans mageløse opdagelse af *de* ti bud (altså fra den "kultiske" dekalog), som han anså for de oprindelige, men derimod alene hans interessante oversættelse af det sidste af dem.

I Goethes gengivelse er det tiende, ægte israelitiske bud nemlig prohibitivet om gedekiddet, som han oversætter således: "*Du sollst das Böcklein nicht kochen, wenns noch an seiner Mutter Milch ist*" (Ex 34,26b). Rent sprogligt er der intet i vejen for denne oversættelse af den hebraiske sætning, som altså findes enslydende i Ex 23,19b: *lo'-t<sup>e</sup>bassel g<sup>e</sup>dî bah<sup>a</sup>leb 'immô*, - og det bør i den forbindelse bemærkes, at Goethe siden sin barndom var fortrolig med hebraisk sprog og grammatik.<sup>196)</sup> - Grammatisk er der jo kun sket det, at præpositionen *b<sup>e</sup>* foran *halab* har fået betydningen "an" (= "ved") i stedet for "in" (= "i"); men meningen er jo dermed blevet en ganske anden. Goethes oversættelse kan måske kaste lys over denne mærkelige retssætning. Så hører vi nemlig et bud, der handler om, at man ikke må slagte og tilberede et kid, så længe det endnu "er ved sin mors mælk", dvs. så længe det endnu dier, altså en bestemmelse om, at et sådant kid ikke må skilles fra modergeden - jfr. også den nogenlunde tilsvarende forordning i 22,29 vedrørende førstefødselsofre af oxer og får: "Syv dage skal det (førstefødte) blive hos sin mor, på den ottende dag skal du give det til mig." Således kan der i 23,19b muligvis være tale om en retsbeskyttelse, som tilgodeser dyrene (moderdyr såvel som kid) - og som dermed falder udmærket i tråd med den, der fremgår af Pb.s begrundelser for sabbat og brakår. At 23,19b - ligesom parallellen 34,26b - står i en anden kontekst, i øvrigt meget lig den, hvori 22,29b befinder sig, skulle næppe kunne modsige en sådan forståelse af verset.

Goethes ligeså geniale som enkle oversættelse af dette vanskelige sted (Ex 34,26b = 23,19b) er både fin og meningsfuld. Kan man overhovedet indvende andet imod den, end at den er helt enestående i en meget lang tradition for en anderledes gengivelse, - som imidlertid har det imod sig, at den er komplet uforståelig? - For, alvorligt talt, hvem skulle dog komme på den absurde idé at koge et gedekid i dets mors mælk? Trods alle forsøg på at forklare den gåde, fortaber den sig som sagt i det dunkle. - Så noget kunne tyde på, at den unge advokat - og digter - måske alligevel havde ret.

### III.4.2. Jahves privilegium - de fattiges ret.

**Ex 23,13 - det fælles pejlingsmærke for den ret, som Jahve kræver for sig selv (23,14-19) og for de fattige (23,10-12).**

Som før nævnt har *Halbe* betegnet Ex 23,13 - i lighed med 22,30 - som en såkaldt "Wendepunktsatz". Dermed mener han, at den hverken afslutter et foregående afsnit eller danner begyndelsen på et nyt, men at den på én gang vil orientere om den umiddelbart forudgående og den påfølgende sammenhæng (jfr. I.3. og III.3.4.).

Især må denne dobbeltfunktion gælde om 23,13. - Versets to sætninger er en indskærpelse af det første bud: "Du må ikke have andre guder ved siden af mig" - som det må lyde i den antagelig ældste version, hvori vi kender det, nemlig Pb.s "alterlov", jfr. III.2.2.

Med 23,13 er Jahves ubetingede krav på enedyrkelse især fremhævet som et bud, der sigter på den rette gudstjeneste: "Andre guders navn må I ikke bringe i erindring", dvs. påkalde (*zkr* hif.). Dette forbud understreges yderligere med det følgende prohibitiv: "Det (navn) må ikke høres i din mund."

Den overordentlig strenge fremhævelse af det første bud er et klart orienterende signal for det direkte påfølgende og sidste afsnit af selve Pb, nemlig perikopen med bestemmelserne for de tre store årlige fester (23,14-19). Ingen skal være i tvivl om, at 23,13 præciserer Jahves krav på enedyrkelse, altså hans "privilegieret", som den egentlige mening med disse fester. - Den samme ret fremhæves igen i selve festtexterne med det gentagne "Tre gange om året skal du holde festforsamling (*tahog*) for mig", og: "Tre gange om året skal alle mænd hos dig vise sig for mit åsyn" (v.14.17). Ligeledes understreges Jahves privilegium i og med, at ofringen er festernes ubetingede vilkår: "Og ingen må vise sig tomhændet for mit åsyn" (v.15d, jfr. v.18-19a).

Under dette "jahvistiske" lag ligger et andet og sikkert ældre lag i disse love, nemlig bestemmelserne om tre årlige agerbrugsfester med baggrund i Palæstinas førisraelitiske, kana'anæiske kultur.

Årets første fest, *hag hammassôt* blev fejret i syv dage (fra sabbat til sabbat) i "aksmåned" *'abîb* (svarende til marts / april). Dette gamle månedsnavn finder vi også i festkalenderen i Ex 34 (v.18). Og det er bevaret endnu i den deuteronomiske tradition (Dt 16,1-3), der imidlertid markerer festen som "påske (*pæсах*) for Jahve din Gud". Tilsvarende er de usyrede brød her blevet til "trængselsbrød (*læhæm ʿonî*), fordi du i hast drog ud af Egypten".

I HL.s efterexilske kalender er det gamle månedsnavn, *'abîb*, derimod helt forsvundet til fordel for den præcise fastsættelse af den jødiske påske til den fjortende dag i den første måned lige før mørkets frembrud - og de usyrede brøds fest fra dagen derpå og de følgende syv dage (Lev 23,5ff). - Det efterexilske navn på den første måned, *nîsan*, et babylonisk låneord, optræder først i Neh 2,1 og Est 3,7.

I Pb.s festkalender er påsken derimod helt fraværende - hvilket har sin naturlige forklaring. Vedr. Ex 23,15 lyder *Durham's* kommentar: "The absence of any mention in this verse of Passover is entirely logical, since the point of reference here is the agricultural festival from which the feast of unleavened bread cakes was taken." <sup>197)</sup>

Til gengæld er de førisraelitiske spor i denne gamle festkalender (såvel som i den tilsvarende i Ex 34) ganske tydelige. De kendes for det første i bestemmelserne om *massôt*-festen, agerbrugsfesten i "aksmåned" *'abîb*, sandsynligvis ved indledningen til byghøsten, jfr. Durham's oversættelse og forklaring: "The first of the three festivals..., the feast of unleavened bread cakes, was set 'in the month of the green grain' (*hodæs ha'abîb*), the time of the earliest harvest, the harvest of barley planted in winter." <sup>198</sup>) Når man ved den anledning spiste brødkager, bagt af usyret dej, havde det, som *Noth* bemærker, rimeligvis sin baggrund i, at disse, uberørt af surdejen, var nærmest ved deres oprindelse (det ubehandlede korn).<sup>199</sup>) - Begrundelsen i 23,15c, "for i den (måned) drog du ud af Egypten", hører naturligvis ikke hjemme i Pb.s oprindelige skikkelse, men er en senere, "historiserende" forklaring.<sup>200</sup>)

Dernæst kan det også anses for givet, at festen for kornhøsten *qasîr* (23,16a) ligeledes har været skik i Palæstina længe før israeliternes bosættelse. Kornhøsten omfatter både byg- og hvedehøsten; men festen i den forbindelse har antagelig fundet sted ved afslutningen af sidstnævnte. - Når denne fest i Ex 34,22a betegnes som "ugefesten for førstegrøden af hvedehøsten" er denne præcisering helt sikkert af senere oprindelse end den unøjagtige datering i Pb. Ligeledes må 34,24 naturligvis anses for sekundært, når det dér fastslås, at reglen for alle israelitiske mænd om fremmøde for Jahves åsyn tre gange årligt skal sikre landbesiddelsen.<sup>201</sup>) - Således hører Ex 34,22a.24 til de udsagn, der er med til at rokke ved den tese, at Ex 34,17-26 er ældre end de tilsvarende afsnit i Pb, - jfr. også III.3.4.3. vedr. forholdet mellem Ex 22,28b og 34,20c.

Som den sidste af agerbrugsfesterne nævnes i 23,16b (jfr. 34,22b) frugthøstfesten ved årets udgang.

Om disse tre oprindelige fester gælder det, at de blev holdt lokalt i klanen eller storfamilien. Tillige er de sikkert blevet fejret ved de gamle helligdomme i Nordriget; det er givetvis festerne ved disse, der understreges både med 23,14 og især med 23,17: "Tre gange om året skal alle mænd hos dig vise sig for Herren Jahves åsyn" (23,17, jfr. 34,23) - Først med Deuteronomium kommer kravet om centraliseringen af al kult i Jerusalems tempel.

I den gamle festkalender, Ex 23,14-19 (jfr. 34,22-26) er der ingen antydning af det sociale fællesskab, der i så udpræget grad indgår i DtL.s festforordning. I denne lyder bestemmelsen vedr. årets anden fest: "Du skal holde ugefesten for Jahve din Gud med det frivilligoffer (*neḏabâ*), som du kan give, eftersom Jahve din Gud har velsignet dig," hvorefter det strax forklares, hvad offeret skal bruges til: "og du skal glæde dig for Jahve din Guds ansigt - du og din søn og din datter og din træl og din trælkvind og levitten, som er i dine porte, tilligemed den fremmede og den faderløse og enken, som er i din midte - på det sted, som Jahve din Gud har udvalgt for at lade sit navn bo dér" (Dt 16,10-11). - Tilsvarende lyder bestemmelserne vedr. den tredje årlige højtid, de syv dages *sukkot*-fest, "når du indsamler udbyttet fra din tærskelplads og din vinperse," - her med den karakteristiske afsluttende opfordring: "Derfor skal du være glad!" (Dt 16,13-15). Ved storfamiliens glædesfest



i templet skal i særdeleshed "die sozialen Problemgruppen" tilgodeses med markens og vinpersens overflod. - *Crüsemann* betegner disse tekster fra DtL - og især dens tiendelovgivning - "als Anfang einer wirklichen Sozialgesetzgebung". <sup>202)</sup>

Den slags forordninger kan vi næppe spore i bestemmelserne om de gamle agerbrugsfester i Nordriget - selv om *Schwantes* som nævnt (jfr. III.4.1.) allerede i Pb.s bestemmelse Ex 23,11 om brakåret ville se "eine soziale Institution der Armenfürsorge". Disse oprindelige agerbrugsfester er desto mere behersket af Jahves privilegieret, således som den er signaleret i Ex 23,13 med indskærpelsen af det første bud - af Halbe defineret som "das Privilegrecht, das in Gebot und Verbot, Mahnung und Argument den persönlichen Anspruch des Herrn... festsetzt und begründet." <sup>203)</sup> - Den sociale forpligtelse over for slaverne, de fremmede, de uforsørgede og fattige var i det tidlige Israel ikke specielt knyttet til festlige lejligheder og var ikke, hvad vi ville kalde en "institution". I Pb er denne forpligtelse derimod fastholdt som hver mands daglige og ufravigelige ansvar; dette fremgår explicit af Ex 22,20-26 og 23,1-9, men er jo, som vi ofte har set, grundforordningen i hele denne gamle retsbog.

Imidlertid er den såkaldte "Wendepunktsatz", 23,13, jo ikke kun fremadrettet, men i lige så høj grad bestemmende for det, der siges i de umiddelbart foregående afsnit, dvs. både i de retsetiske anvisninger (23,1-9) og i sabbatsbestemmelserne (23,10-12) med det for begge afsnits vedkommende udpræget socialt-karitative sigte. Også for disse udsagn er 23,13 altså pejlingsmærket.

I den henseende er Halbe's rent religiøse definition af privilegieretten dog utilstrækkelig. Desto mere er der grund til at inddrage *Otto's* perspektivrige forståelse af dette guddommelige retskrav som "*das soziale Privilegrecht Gottes*". Det skal ikke eksklusivt forstås som en "Akt der Aussonderung", men skaffer ved sin begrænsning af den menneskelige magtudøvelse over mennesket og naturen plads til det mål, som Jahve har sat: solidariteten med samfundets svageste og dyrene. Det er i dette perspektiv, *Otto* i første række ser procesretssamlingen (23,1-9\*) og sabbatsforskrifterne (23,10-12), men egentlig også hele det mangfoldige kompleks af retssætninger, der med slaveretten (21,2-11) og sabbatsreglerne (23,10-12) som ramme sammenfattes "unter dem Aspekt des Armenschutzes". Dermed anskues praktisk talt hele Pb under denne synsvinkel. <sup>204)</sup>

Det betyder, at det privilegium, Jahve fordrer som sin egen personlige og uindskrænkede ret, under ingen omstændigheder lader sig adskille fra den ret, som han kræver for de fremmede, de fattige og undertrykte - og for dyrene og naturen. (Det, som *Otto* m.fl. kalder "naturen", hedder i Pb "landet", *ha'aræš*, jfr. 23,10.29). - Sætninger som 22,22f og 22,26, der hører med i denne sammenhæng, er markante eksempler på, hvad det vil sige, at Jahve gør sit eget personlige retskrav gældende på de fattiges og undertryktes vegne. Det sker, når han taler den fremmedes, enkens og det uforsørgede barns sag imod deres plageånder - og henvendt til disse siger: "Hvis du virkelig behandler ham (eller hende) som retsløs, ja hvis han råber til mig, så vil jeg visselig høre hans røb. Og min vrede vil flamme op, og jeg dræber jer med sværd, så *jeres* hustruer bliver enker og *jeres* børn faderløse"

(22,22f). - Eller som det hedder, hvor Jahve går i brechen for den fattige, der er blevet udpantet til sit nøgne skind: "Når han råber til mig, vil jeg høre, for jeg er barmhjertig" (22,26).

I disse stærke udsagn fra Pb om den ret, som Jahve kræver for sig selv - på de fattiges og undertryktes vegne - kan vi udmærket se en parallel til Kristi ord: "Alt, hvad I ikke har gjort mod en af disse mindste, det har I heller ikke gjort mod mig!" Også i hans straffetale til dem, der har svigtet hans "mindste" er ligheden med Pb.s tankegang åbenbar: "Gå bort fra mig, I forbandede, til den evige ild..." (Mt 25,45.41) - Der er naturligvis den vigtige forskel, at det nytestamentlige udsagn er eskatologisk, hvad Pb.s ikke er. Den forskel er imidlertid ikke afgørende i nærværende sammenhæng, hvor pointen er *Guds solidaritet med de svageste og de udstødte*. Solidariteten er den samme begge steder - kun med den forskel, at i Pb er også de umælende værgeløse skabninger, dyrene og "naturen", inddraget under Guds beskyttende privilegieret.

#### KAPITEL IV: EPILOGEN (Ex 23,20-33)

Denne del af Pb har tilsyneladende kun ringe forbindelse med retsbogens indhold i øvrigt. Påfaldende er det unægteligt, at disse sidste fjorten vers slet ikke synes at referere til, endsige insistere på lydighed mod hele den forudgående samling af retssætninger. Heri adskiller Pb.s epilog sig fra såvel HL.s, jfr. Lev 26 (særligt v.3.14.46), som DtL.s epilog, jfr. Dt 26,16 - 27,26 (især 26,16f; 27,1.10.15-26). Også epilogerne til gammelorientalske retsbøger som CLI og CH har trods betydelige stilmæssige og traditionshistoriske forskelle i forhold til selve de respektive lovsamlinger helt tydelige referencer til disse.<sup>1)</sup> - Men fremfor alt er det påfaldende, at epilogen i Pb ikke på nogen som helst måde har interesse i det, som er denne retsbogs gennemgående og egentlige ærinde, nemlig retsbeskyttelsen af de fremmede og fattige. For de førstes vedkommende må man sige sige: tværtimod!

Der er da også flere forskere, bl.a. *Jepsen*, *Cazelles* og *Boecker*, som slet ikke regner epilogen med til Pb, men mener, at denne slutter med 23,19 (jfr. I.2.). Iflg. *Otto* slutter den egentlige Pb allerede med 23, 12(13), idet han mener, at festloven, 23,14-19, er overtaget fra Ex 34 og først indføjet i Pb.s endelige korpus af "der Pentateuchredaktor".<sup>2)</sup> - Andre betragter epilogen som løst tilknyttet; fx *Noth*, der typisk kalder den et "Anhang".<sup>3)</sup>

Det skal dog ikke underkendes, at der vitterligt er forbindelsesled mellem Pb.s primære dele og dens epilog. På skemaet s.49 har jeg markeret, at dette helt tydeligt fremgår af forholdet mellem prologen (Ex 20,22-26) og epilogen (23,20-33). Grundtemaet, nemlig understregningen af dekalogens 1. og 2. bud, er fælles for disse to perikoper. Ligeledes viser den grafiske fremstilling, at begge de pgl. afsnit indholdsmæssigt hænger sammen med festloven (23,14-19) og dens indledning (23,13), - den indledning, som Halbe jo i stedet betragter som en "Wendepunktsatz". - Der er tillige tydelige stikordsforbindelser mellem alle de tre nævnte perikoper, nemlig i ordet *sem* (20,24c og 23,

21c - begge steder med 1.pers. suffix: *s<sup>e</sup>mî*) som betegnelse for Jahves navn til forskel fra andre guders navn (23,13). Stikordsforbindelsen er også tydelig i ordene *maqôm* (20,24 og 23,20) og *brk, piel*, (20,24 og 23,25). Dertil kommer, som det også er vist på oversigten s.49, at hhv. prologen med alterloven (20,22-26) og hele perikopen med sabbatslovgivning, festlove og epilog (23,10-33) udgør to kultretslige afsnit, der indrammer de øvrige retslige afsnit. - Og som vi ofte har iagttaget, har Pb.s rammesætninger og rammeafsnit en vigtig betydning både for dens struktur og indhold.

Medens Pb.s hoveddele blot indledningsvis præsenteres som bestemmelser, der er givet ved Moses (20,22; 21,1), hvorimod vi med selve retsreglerne i alle henseender tydeligvis befinder os i Nordriget længe efter israeliternes bosættelse i landet, så er scenen i hele epilogen imidlertid lige så åbenbart flyttet tilbage til situationen umiddelbart forud for "Landnahme". Forudsat at epilogen hører med til Pb, vil dette efterskrift dermed knytte udgivelsen af Pb umiddelbart til Sinajbegivenheden. Netop dette sidste ville være en nærliggende årsag til den tidsforskydning, som ligger i selve teksten, 23,20-33, og som derfor ikke i sig selv er noget sikkert argument imod denne perikopes sammenhæng med de foregående dele af Pb.

Men når alt dette er sagt, bliver den almindelige antagelse dog stående, at epilogen som helhed er af forholdsvis sen dato, og at den i stil og indhold overvejende er deuteronomistisk præget, en opfattelse, som vi fx møder hos *Noth*,<sup>4)</sup> der da også anser epilogen som et åbenbart sekundært "Anhang" i forhold til den egentlige retsbog (20,22 - 23,19).<sup>5)</sup> Det synspunkt støttes i øvrigt af de fleste forskere. Vi finder det således helt klart begrundet i en af de nyeste og grundigste afhandlinger om Pb, nemlig *Houtmans*, som vi om lidt vender tilbage til.

Opfattelsen bestrides imidlertid grundigt af *Halbe*, der lægger særlig vægt på epilogens reference til prologen, specielt til Ex 20,24b. Om dette vigtige sted i alterloven udtaler han: "Ex 20,24b ist in seiner Zentralisationsferne, wenn nicht -feindlichkeit ein spezifisch und anerkannt undeuteronomisches Element." Historisk placerer han det i sammenhæng med Jeroboam I.s politisk-religiøse modspil til Sydrigets bestræbelser på at gøre Jerusalem til det fælles samlingspunkt: "Die Stelle formuliert sozusagen die nicht-monarchische Alternative zur 'Gegenzentralisierung' Jerobeams... Die Frage des wahren Kultorts wird programmatisch jeder administrativ dekretierten Lösung entzogen. Hier hat kein König das letzte Wort, sondern Jahwe das erste." <sup>6)</sup> - På denne baggrund trækker Halbe så forbindelseslinjen fra alterloven til epilogen: Jahves ord, 20,24b, '*azkîr 'æt s<sup>e</sup>mî*' ("Jeg vil kundgøre mit navn") forudsætter en kultisk person, der som en *mazkîr* (ptc.) forkynder hans navn. - Begrebet *mazkîr* kendes i verdslig betydning om en højtstående embedsmand, der optræder med fuldmagt fra kongen (2.Sam 8,16; 20,24; 1.Kg 4,3; 2.Kg 18,18.37 = Jes 36,3.22). Halbe påviser imidlertid - med en religionshistorisk undersøgelse ved *S. Morenz* som kilde - at udtrykket er overtaget fra egyptisk forbillede, hvor det står for en guddommelig midlerskikkelse, som kundgør mennesker den højeste guds vilje. Det er så *Halbes* mening, at det just er en sådan guddommelig *mazkîr*, der i Ex 23,20ff optræder som Jahves *mal'ak* (dvs. en "forkynder", "engel") med fuldmagt fra Jahve selv. - Men denne første del af epilogen er iflg.

Halbes fremstilling vel at mærke *forudsætningen* for Ex 20,24b (alterloven) og må således være endnu ældre end denne - "wenn man eben diesen Engel im Hintergrund des *hizkîr sem* von Ex 20,24b sieht." <sup>7)</sup>

Baggrunden for alterloven i Pb.s begyndelse skal altså iflg. Halbe findes i dens epilog; for her står jo "der prägnant zum Königs-Delegierten stilisierten 'Engel Jahwes'", som nævnes to gange i denne text (23,20.23).<sup>8)</sup> Halbe mener, at det er en person med funktion i kulten, der som et led i denne optræder som Jahves udsendte. Som den kultiske person, i hvem Jahves *navn* er til stede, repræsenterer "englen" *Jahve selv* (23,21c).<sup>9)</sup>

Parallelt med "englen" som Jahves delegerede (v.20) udgår Jahves "rædsel" (*'êmâ*) som delegering af hans magt, der får fjenderne til at flygte (v.27, jfr. Jos 2,9-11), samt den "modløshed" eller "hvepsesværn" (*sir'â*), som han sender over de flygtende (v.28). - Det første af disse udtryk (*'êmâ*) har også egyptisk forbillede.<sup>10)</sup>

Under den forudsætning, at Pb.s epilog har sit forlæg i Ex 34,10-16, afviser Halbe den almindelige sendatering af Ex 23,20-33. Bortset fra v.28-31a, som han regner for en senere tilføjelse, "erweist sich Ex 23,20-33 als planvoll gefügte Einheit, ausgezeichnet durch die zentrale Stellung des Segens v.25-26." At de fleste forskere med vished sendaterer epilogen, anfægter ikke Halbe: "Zunächst ist die nachgerade kanonisierte These aufzugeben, der Text sei deuteronomisch – deuteronomistischen Kreisen des 7. Jhs. oder noch späterer Zeiten zu verdanken." I samme forbindelse gør han opmærksom på, at allerede den ældre litterærkritik i det mindste antog en førdeuteronomisk tradition som textens grundlag. Men netop de dele af epilogen, der af denne forskningsgren blev strøget som senere tilføjelser, nemlig v.23-24. 31b-33, er efter Halbes opfattelse endnu ældre end konteksten i øvrigt. - Udover den nævnte forbindelse bagud til alterloven bygger argumentationen især på epilogens angivelige afhængighed af Dom 2,1-5 (straffetalen af *mal'ak Jhwh* i Bokim) og navnlig Ex 34,10-16. - De to første "dekalogbud", der som sagt forbinder Pb.s epilog med dens prolog, er jo også stærkt fremhævet i Ex 34 (v.14.17). - Sammenfattende hævder Halbe, at Ex 23,20-33 "ist also kein gewuchertes Agglomerat aller möglichen Einzelmotive, sondern eine durchgestaltete Einheit... kontrollierbar nicht deuteronomisch, erst recht nicht deuteronomistisch verfasst".<sup>11)</sup>

Halbe argumenterer grundigt for sine teser. - Men for det første forekommer det mig, at ordet *maqôm* netop i 23,20 - til forskel fra 20,24c og 21,13 - grangiveligt peger hen mod Jerusalem som det sted, hvortil Jahves engel vil føre sit folk. Den forskel viser for øvrigt igen, at vi skal være varsomme med at lægge alt for megen vægt på betydningen af stikordsforbindelser (jfr. II.4.4.6. og note (II) 106) - For det andet er det vanskeligt at følge Halbe i den påstand, at passagerne om fordrielsen af Israels fjender samt ødelæggelsen af deres gudebilleder og forbudet mod dyrkelse af deres guder (23,23-24. 31b-33) skulle være ældre end alt andet i epilogen. Det er desto mere sandsynligt, at netop disse vers såvel som deres parallel i Ex 34,11ff må forstås på baggrund af nederlaget i 587 f.Kr. Som vi skal se, passer de endda særdeles dårligt ind i Pb.s sammenhæng. - Og det imponeren-

de udsyn i v.31a (som dog iflg. Halbe er senere tilføjet) over det enorme område, som israelitterne med indvandringen kan se frem til at erobre, ligner mest af alt en fremtidsvision, undfanget under exilet - hvor alt var tabt. *Durham* betegner dette vers som "a description of the territorial limits of Israel in the days of Davidic-Solomonic glory." <sup>12)</sup> Snarere er her dog tale om en langt senere glorificering af det fordums storrige, som efter dette idealbillede skulle have strakt sig fra *jam-sûf*, dvs. "Sivhavet" i øst (formentlig identisk med El'akaba Golfen på østsiden af Sinajhalvøen) til *jam p<sup>e</sup>listîm*, dvs. Middelhavet i vest, og fra ørkenen i syd helt op til "Floden", *hannahar*, nemlig Eufrat, i nord. - *Noth* ser sagen nok så realistisk an: "Dazu ist es freilich in der Geschichte nie gekommen, weder in Palästina selbst noch erst recht in dem grossen, wesentliche Teile von Syrien mit einschliessendem Gebiet, das in V.31 Israel zugewiesen wird." <sup>13)</sup>

*Houtman* er da heller ikke i tvivl om, at epilogen må tilskrives den deuteronomisk-deuteronomistiske litteratur. Han henviser navnlig til textens meget nære forbindelse med Dt 7, hvor vi finder de samme ingredienser i samme rækkefølge: Fordrivelsen af "Kana'ans" 7 folk - i Pb.s epilog dog kun 6 (Ex 23,23 = Dt 7,1), ødelæggelse af deres religiøse symboler (Ex 23,24 = Dt 7,5), velsignelse af dagligt brød og befrielse fra sygdom og misfødsler (Ex 23,25f = Dt 7,13ff), *hassir<sup>c</sup>â* ("modløsheden" eller "hvepsesværmen"), som Jahve vil sende over fjenderne (Ex 23,28 = Dt 7,20), fordrivelse af fjenderne lidt efter lidt, for at de vilde dyr ikke skal blive for talrige (Ex 23,29f = Dt 7,22), advarsel mod afgudsdyrkelsen som en "snare" (Ex 23,33 = Dt 7,16.25).<sup>14)</sup> - Men den væsentligste grund til, at vi nødvendigvis må skelne afgørende mellem selve Pagtsbogen og dens epilog, og at den sidste må anses for betydeligt senere end den første, ligger dog på det indholdsmæssige plan. Herom handler det følgende afsnit.

#### **IV.1. Her skilles vejene! - Forholdet mellem epilogen (23,20-33) og den egentlige Pagtsbog (20,22 - 23,19).**

I den forudgående del af undersøgelsen er der - ikke mindst i betragtning af Pb.s formodentlige tilblivelsessted og -tid i Nordriget i den ældre kongetid (10.-9. årh. f.Kr.) - argumenteret for den tese, at de mennesker, der af Pb præsenteres under (kollektiv)betegnelsen "den fremmede" (22,20; 23,9.12) for det meste er identiske med de blandt israelitterne boende palæstinensere (jfr. især exkurs 6).

Forholdet til de fremmede er et af Pb.s vigtigste hovedtemaer, hvilket navnlig fremgår af, at 22,20 og 23,9, som vi har set, udgør forståelsesrammen omkring hele det af disse to vers omfattede retsetiske afsnit. Ganske givet er de fremmede - uden at selve udtrykket direkte nævnes - tillige inde i billedet i mange af de kasuistiske retsregler (21,2 - 22,19), som jo fremfor alt går ud på at udjævne konflikter i naboforhold.

Når den forsker, der på fornemste vis har gjort Pb til genstand for sin undersøgelse, nemlig *Alfred Jepsen*, har betegnet "das Bundesbuch" som "Bundesurkunde zwischen Israeliten und Palästinern" - altså et pagtsdokument mellem israelitterne og de landsmænd, som stod uden for Pagten,

nemlig kana'anæerne - og i samme forbindelse har kaldt dette dokument "ein Vermittlungsversuch zwischen Israel und Palästina" (jfr. I.2.1.5.), så har han utvivlsomt dermed formuleret, hvad der for Pb.s forfattere var det noget af det allervigtigste.

Så meget desto mere påfaldende er det, at *epilogens* holdning netop til disse "fremmede" er så éntydigt fjendtlig, som det fremgår fra først til sidst i denne afsluttende text. De må dog helt sikkert have hørt hjemme i landet ulige meget længere end de israeltiske nomader og halvnomader, der siden hen også blev fastboende i det

Medens forholdet til de fremmede i selve retsbogen er bestemt af budet: "Den fremmede må du ikke udnytte, og du må ikke undertrykke ham", og af solidariteten i dets begrundelse: "I kender jo den fremmedes sjæl, for I har selv været fremmede..." (22,20; 23,9), så har epilogen gjort de samme mennesker til de argeste fjender, som med vold og magt skal fordrives og udslettes fra jordens overflade. Og Jahves engel vil selv gå foran folket i denne skånselsløse udryddelseskrig. *Houtman* bemærker ganske vist her en vis forskel på Pb.s epilog og Dt 7. Iflg. epilogen er fordrivelsen (Ex 23,27-30) og udslettelsen (23,23b) af Kana'ans oprindelige befolkning en opgave, som Jahve i første række har forbeholdt sig selv, medens Israel kun får tildelt en marginal rolle (23,31b). I Dt 7 er det derimod Israel selv, der skal gennemføre den "etniske udrensning" af Kana'an (Dt 7,2.16.22.24).<sup>15)</sup> - Ordene om, at den trods alt ikke skal foregå i ét hug eller i løbet af et enkelt år, men "lidt efter lidt" (Ex 23, 29f, jfr. Dt 7,22), røber den exilsk-efterexilske vurdering af historiske kendsgerninger i forholdet mellem jøderne og deres naboer. Det kan i hvert fald næppe være assyrerne eller babylonerne, der er tænkt på her; for de blev jo aldrig på længere sigt talrige i Palästina. Nej, det er netop "kana'anæerne", der sigtes til med disse 6 folkeslag i Ex 23,23, selv om kun ét af dem betegnes med dette navn.

*Houtman* rejser spørgsmålet, hvorfor holdningen til dem nu skærpes til det yderste. Var landet måske ikke stort nok til, at der også kunne blive plads til Israel? - Det klare svar finder han i v.32f: "Die Bewohner Kanaans bilden eine Gefahr für Israel, nicht etwa weil eine Überbevölkerung drohte (vgl. 23,29) oder weil sie Israel nach dem Leben trachteten. Sie bedrohen die Reinheit von Israels Religion." Deres tilstedeværelse vil i længden føre til, at der knyttes for stærke bånd mellem dem og israeltterne; Ex 23,33 advarer iflg. *Houtman* mod den samme fare, som i Dt 7,3f (jfr. Ex 34,15f) får udtryk i forbudet mod blandingsægteskaber, der uvægerligt vil resultere i afgudsdyrkelse. Sådan ræssonerede i det mindste de efterexilske jøder. På den tid var det kommet dertil, hvor "Tod und Vernichtung als ein probates, in jedem Fall unvermeidliches Bekämpfungsmittel betrachtet wurde und das Schwert als adäquates Mittel, die Reinheit der Religion zu bewahren." Sammenfattende siger han, at de tre indbyrdes beslægtede (deuteronomisk-deuteronomistiske) tekster, Ex 23,20-33; Ex 34,11-17; Dt 7 "sind von der Sorge beherrscht, die Identität Israels als Volk JHWHs sicherzustellen. Die Bewohner Kanaans tauchen nur als grosse Verführer auf."

*Houtman* understreger dog samtidig, at dermed er jo ikke alt sagt om forholdet mellem israeltter og kana'anæere. Genesis fx kaster et ganske anderledes lys over det. Her lever patriarkerne i

fredelig samexistens med deres palæstinensiske naboer; ja, disse bliver endda på flere måder forbil- leder for Israels forfædre.<sup>16)</sup>

Det samme positive forhold til palæstinenserne forudsættes af begge Pb.s hoveddele - uudtalt, men underforstået gennem hele den kasuistiske retsbog, og udtrykkeligt påbudt i den religiøs-etiske del, hvor det, som vi har set, er et hovedtema. Det er værd at lægge mærke til, at selv dér, hvor den kultiske afgrænsning trækkes skarpest op, nemlig i den indledende "alterlov" (20,23-26), indskær- pes det nok, at israelitterne i deres egen gudsdyrkelse skal holde sig til Jahve alene; men der er ikke det mindste spor af nogen fjendtlig holdning til kana'anæerne som sådan, ej heller noget påbud om at ødelægge deres religiøse symboler. Generelt kendes en sådan holdning åbenbart ikke i det tidlige Israel - og altså netop ikke i den retsopfattelse, som var rådende dér. Den fjendtlige holdning til de fremmede kommer derimod for alvor på banen i Pb.s epiløp – men hvori ligger forklaringen?

Den retsbeskyttelse af de fremmede, som selve Pb prioriterer, udtrykker hvad vi kunne kalde en "normaltilstand", hvis ellers det at leve i fred med hinanden er normalt. I det mindste var denne retstilstand kulturbetinget og forekom for så vidt helt naturlig. Fredelig samexistens var en nødven- dig forudsætning for daglig trivsel i datidens bondesamfund. En sådan tilstand gjaldt det om at bevare.

Politiske omvæltninger, ofte forårsaget af, at Palæstina blev involveret i konflikter mellem datidens stormagter eller selv blev direkte part i sagen, har imidlertid uvægerlig medført opbrud, ikke alene i de større politiske sammenhænge, men helt ned i nære forhold, der før havde beroet på naturligt og fredeligt naboskab.

Det er sikkert en sådan situation, der afspejles, når epiløpet til Pb skærper tonen til det yder- ste over for seks af jødernes nabostammer, som vi under ét kalder kana'anæerne eller palæstinenser- ne. Det kunne *muligvis* hænge sammen med, at vi her har med en langt senere tid at gøre, nemlig den efterexilske. Her, hvor det jødiske folk havde tabt al politisk magt, koncentrerede man sig i stedet om religionen og kampen mod alt, hvad der kunne true dens renhed. Vi kan sagtens forestille os – hvad der også er velbevidnet - at forholdet til de fremmede i en sådan situation har tilspidset sig fx i det følsomme problem om blandede ægteskaber – ja, tilmed i det radikale krav om etnisk udrensning.

I det mindste er den antagelse nærliggende, at årsagen til det markante skift i forholdet til de fremmede må søges i politiske forhold. De kan forklare, om end næppe forsvare den ændrede rets- tilstand. Der er *ikke nødvendigvis* tale om en senere situation som Jerusalems ødelæggelse og exilet i Babylon eller efterexilske tid - modsat en tidligere nok så fredelig epoke. For hvornår har der mon i Mellemøsten været en sådan fredetid af længere varighed? Ligesom i nutiden har det område jo også førhen været kendetegnet af, at den politiske situation kan ændre sig *übernacht* – eller endnu mere brat. - Og disse hurtige skift lader sig meget vel illustrere med de tidligere nævnte eksempler i 3.Mos 25 (hhv. v.39-43 og v.44-46), hvor vi så to diametralt modsatte holdninger til de fremmede, en udpræget positiv og en helt igennem negativ, stå klos op ad hinanden (jfr. exkurs 6, s.202).

Det er muligt, at den egentlige Pb og dens epilog tidshistorisk skal placeres hver for sig - og og dette i sig selv forklarer de to texters indholdsmæssige afstand fra hinanden. - Som anført argumenterer en række forskere, blandt dem særlig klart *Houtman*, for dette synspunkt, hvorimod det for *Halbe* tilsyneladende ikke spiller nogen rolle; han interesserer sig jo mest for det kultiske perspektiv og det eksklusive "Privileganspruch Jahwes".<sup>17)</sup> Men som vist ovenfor er det også i et historisk perspektiv usikkert, om Houtmans argumentation holder i dette tilfælde.

Vi vil afrunde disse overvejelser med at konstatere, at kun rent kompositorisk hører selve Pb og dens epilog sammen, jfr den skematiske fremstilling s.49. Meget kan fortsat tyde på, at epilogen er en efterretilsk tilføjelse, hvorimod det er ret sikkert, at Pb.s to hoveddele i det væsentlige må føres tilbage til den tidlige kongetid i Nordriget.

Også på andre måder forekommer selve Pb uforenelig med epilogen. Det gælder således i forholdet mellem de to Jahve-udsagn, 22,26c og 23,21c. - Det første, der så at sige er omdrejningspunktet og begrundelsen for hele Pb.s religiøs-retsetiske del (20,22-26; 22,20 - 23,19) lyder: "*thi jeg er barmhjertig*", - og det andet, som i epilogen begrundet befalingen til lydighed mod Jahves engel (dvs. Jahve selv): "*thi han tilgiver ikke jeres synd, for mit navn er i ham.*" - Udtrykket "synd" (*pæsa<sup>c</sup>*) i det sidste udsagn (23,21c) må naturligvis i konteksten betyde "afgudsdyrkelse" eller "frafald". Denne synd, som altså er en tilsidesættelse af 1. og 2. bud, hverken vil eller kan Jahve affinde sig med (jfr. især afsnit III.2.2. og III.2.2.1.). Men frafaldet fra Gud får uvægerlig også alvorlige konsekvenser i forholdet mellem mennesker. Også her gælder det, at den barmhjertige Gud ikke ser "gennem fingre" med synd og uret. Netop som den barmhjertige vil han heller ikke frikende den skyldige i en retsproces - det kunne jo koste den uskyldige livet, som vi hørte i 23,7 (jfr. III.3.5.1.). - Den samme skelnen finder vi også i tekster, der taler stærkt om Jahve som den, der bevarer sin troskab mod mennesker i tusind slægtled og tilgiver al deres overtrædelse og synd - men samtidig fastholder den skyldige på skylden endnu i tredje og fjerde slægtled, jfr. Ex 20,5-6; Ex 34,6-7; Num 14,18.

Men har vi dermed fået klarhed over den tilsyneladende modsætning mellem de to Jahveord, Pb.s centrale: "*thi jeg er barmhjertig*" (22,26) og epilogens udsagn: "*thi han tilgiver ikke jeres synd*"?

Som allerede antydet har man med dette spørgsmål ikke begrebet, hvad der i 22,26c menes med Jahves *barmhjertighed*. Den har nemlig i sammenhængen intet at gøre med det, vi som kristne forstår ved "syndernes forladelse". Derom taler vel andre steder i GT - fx Ex 34,6-7a; Num 14,18a; Jer 31,34; Sl 32; 51; 103 m.fl. - men ikke Pb; det budskab hører vel egentlig heller ikke hjemme i en retsbog.

At Jahve er barmhjertig, det betyder i Pb, som vi før har påvist, at han helt og ubetinget stiller sig på de fremmedes, de fattiges og uforsørgetes side for at skaffe dem ret, og at han derfor vender sin vrede mod enhver, som vil krænke og tilsidesætte deres ret (jfr. især Ex 22,20-26). - Det nævnte



udsagn i epilogen, 23,21c, modsiger på ingen måde dette kardinalpunkt i Pb - men er snarere en bekræftelse af det.

I relationen mellem selve Pb (Ex 20,22 - 23,19) og dens epilog (23,20-33) er det derfor vigtigt, at vi ikke ser skillelinjen de forkerte steder, men erkender, hvori den afgørende forskel mellem disse to tekster består. Tydeligst giver den sig som sagt til kende i deres vidt forskellige syn på de "fremmede". Det står helt klart, at den egentlige Pagtsbogs holdning i dette spørgsmål som i alle andre forhold har sit udgangspunkt i det, der er hele retssamlingens centrum, nemlig Jahves barmhjertighed, dvs. hans solidaritet med de udstødte.

## KONKLUSION

Det må her være vigtigst at samle opmærksomheden om det, som fra begyndelsen og hele vejen igennem har været formålet med denne forskningsopgave, nemlig at undersøge og fremstille den formentlig ældste af Israels lovsamlinger, Pagtsbogen (her betegnet: Pb), som udtryk for retsopfattelsen i det tidlige Israel. Med denne tidsangivelse sigtes til kongetiden i det nordlige Israel, det såkaldte Nordrige, omkring rigsdelingen år 935 f.Kr. og i de første godt hundrede år derefter. Vi vil senere her i konklusionen vende tilbage til betydningen af dateringsspørgsmålet, men understreger, at der kun kan være tale om en omtrentlig tidsramme.

Indledningsvis har jeg bemærket, hvad der særligt har ansporet mig til dette projekt, nemlig mødet og samværet med fangerne i det fængsel, hvor jeg fik mine sidste 25 år som præst - indtil efteråret 2000. Mange af disse mennesker var jo på det nærmeste helt opgivet af "normalsamfundet". Vore fængsler er i særlig grad opsamlingssteder for marginaliserede personer. Og selv om det ville være urigtigt at hævde, at alt dermed er sagt om vort retssystem eller den lovgivning, der er dets grundlag, så siger denne udstødningspraxis dog noget væsentligt om selve retsopfattelsen i vort samfund. I stadig højere grad udvikler det sig til en sammenhæng, hvor de stærke har ret - alene i kraft af deres fremgang og succes - og hvor de svages ulykke for det meste betragtes som selvforskyldt - hvorfor de kommer til at sidde tilbage som de udstødte med uretten og skammen.

Set på den baggrund har det været særligt spændende at studere den helt modsat orienterede retsopfattelse, der kommer til udtryk i den henved 3000 år gamle retssamling, som vi traditionelt kalder "Pagtsbogen". (Vedr. selve navnet henvises til indledningen samt afsnit I.2.1.1.). Denne retsbog taler nemlig fremfor alt de fattiges og foragtedes sag.

Det er ikke egentlig kodificerede lovparagraffer, der er dette skrifts indhold, hvorfor vi heller ikke skal betegne det som en lovsamling. Ganske vist kunne en sådan betegnelse med nogen ret bruges om Pb.s ene hoveddel, *den kasuistiske retssamling* (Ex 21,1 - 22,19), også kaldet "mishpatim" efter dette hebraiske ord i overskriften, Ex 21,1. Denne del består nemlig hovedsagelig af en lang række præcedenstilfælde, anført efter det fra de gammelorientalske retssamlinger kendte mønster, idet retssætningerne - som *Alfred Jepsen* udtrykker det - er ordnet i "kapitler" og "paragraf-

fer" med konditionelt formulerede hovedtilfælde og ligeledes konditionelle undertilfælde (jfr. I.2.1.2.). - Den anden hoveddel, *den religiøs-etiske retsbelæring* (Ex 20,22-26; 22,20 - 23,19),<sup>1)</sup> er derimod væsentligst af israelitisk herkomst og består mest af parænetiske anvisninger, som vi her hovedsageligt også vil betragte som retssætninger. Som det fremgår af skemaet s.49, omslutter denne del faktisk den første - og er i væsentlig grad også en theologisk bearbejdning af retsmaterialet i denne.

I den forbindelse må det være på sin plads at anføre formhistorikeren *Albrecht Alt's* velkendte sondring mellem de to genrer (eller "Gattungen"), nemlig den *kasuistiske ret* og den *apodiktiske ret*. Hans afhandling fra 1934, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts*, kom til at præge forskningen i resten af det 20. århundredet, og diskussionen derom er næppe afsluttet (jfr. I.2.1.6.-9.).

I mange tilfælde vil en *retssætning* kunne defineres som et udsagn, der fremsætter både retstilfælde (kasus) og retsfølge (sanktion), typisk i den nævnte rækkefølge. Det gælder en "klassisk" kasuistisk retssætning, men undertiden også de såkaldt apodiktiske sætninger. - Som almindeligt gældende karakteristisk af en retssætning vil denne definition dog være for snæver. Fx kan en vedtægt eller et forbud udmærket være en retssætning, selv om den ikke explicit indeholder nogen retsfølge eller sanktionsbestemmelse. Således kan sætningen "Den fremmede må du ikke udnytte, og du må ikke undertrykke ham" (Ex 22,20) høres som en etisk anvisning, men tillige som en egentlig retssætning. Eksempelvis henvises til fortællingen i 1.Kg 21, hvor Nabot (ganske vist på falsk anklage) blev dømt ved portretten i Samaria for krænkelse af to af de etiske anvisninger i Pb (Ex 22,27), der altså i denne situation blev brugt som egentlige retssætninger, jfr. III.1. s.184.

Den *kasuistiske* genre er behersket af retssætninger i den konditionelle "Wenn-Stil", formuleret nøgternt i 3. pers. sing. Forsætningen (indledet med *kî* eller *w<sup>e</sup>kî*), der gør rede for det pgl. retstilfælde, kan efterfølges af et eller flere subsidiære tilfælde (indledet med *'im* eller *w<sup>e</sup>'im*), hvorpå retsfølgen fastslås i en kort eftersætning, typisk formuleret med konstruktionen, inf.abs. + impf. - Disse retssætninger står under overskriften *mispatîm* (Ex 21,1), der iflg. Alt kun kan dække den kasuistiske del af Pb. De er væsentligt inspireret af mesopotamisk ret, og Alt sammenfatter dem under tre hovedpunkter: 1) Ved deres objektive "*Wenn-Stil*" røber de deres gammelorientalske herkomst og adskiller sig dermed fra al ægte israelitisk retstradition. - 2) Indholdsmæssigt er de *tilpasset de kulturelle forhold* i Palæstina efter israelitternes bosættelse. - 3) De har karakter af en *profan retskultur* uden folkelig og religiøs binding.

For de *apodiktiske* retssætninger opstiller Alt fire kriterier: 1) Det er korte sætninger i *rytmisk* form. - 2) De er ubetingede, *kategoriske*. - 3) De optræder typisk i *rækker*. - 4) De er, som han udtrykker det, "*volksgebunden israelitisch und gottgebunden jahwistisch*".<sup>2)</sup>

De kasuistiske retssætninger findes iflg. Alt ikke kun, men dog mest udpræget i Pb.s første hoveddel, som ifølge ham omfattede Ex 21,1 - 22,16. De apodiktiske sætningsrækker findes i alle de gammeltestamentlige retssamlinger; men for at kunne kaldes "apodiktisk", skal en retssætning iflg. Alt opfylde samtlige fire kriterier - hvilket nogle af hans kritikere f.ø. ikke har forstået, idet de

fx kan betegne prohibitive i almindelighed som apodiktiske sætninger. - På tre steder i det materiale, vi her har betegnet som den kasuistiske retssamling i Pb (21,1 - 22,19), brydes dens typiske stil af korte sætningsrækker, der af Alt betegnes som typisk apodiktiske. Det drejer sig om de to *môt jûmat*-rækker om forbrydelser, der kræver dødsstraf, Ex 21,12.15-17; 22,17-19. Andre forskere vil dog med føje hævde, at retssætningerne i disse to grupper udmærket kan betragtes som kasuistiske, idet den indledende participialkonstruktion præsenterer retstilfældet, *kasus*, hvorefter *môt jûmat*-formlen fastslår sanktionen. (Ex 22,17-19 er denne faste formel dog i to af de tre sætninger erstattet med andre lignende udtryk). - Den tredje "apodiktiske" række i den i øvrigt kasuistiske samling er iflg. Alt "talionsloven", Ex 21,23b-25; <sup>3)</sup> men om den kan opfylde kriteriet om den folkelig-israelitiske og jahvistiske bundethed må dog - trods Alts påstand - anses som tvivlsomt under hensyn til dens umiskendelige slægtskab med talionsbestemmelser bl.a. i Hammurapis lov.

Selv om de korte sætningsrækker med strenge bestemmelser om dødsstraf måske er det, der først fanger en nutidig læsers opmærksomhed, skal vi være desto mere opmærksomme på den *kasuistik*, der indtager en ulige større plads i Pb.s første hoveddel. Den viser os nemlig en retskultur, der især var indrettet på udjævning af stridigheder i lokalsamfundet, altså konfliktløsning, som først og fremmest sigtede på, at den svagere part ikke kom til kort i sin sag. En sådan målsætning ville imidlertid ikke kunne fastholdes uden den retsetiske gennemtænkning, der udmærker den anden hoveddel, hvori den første er integreret.

Om begge de hoveddele, der tilsammen udgør Pb, altså hhv. den kasuistiske retsbog og den religiøs-etiske retsbelæring, gælder det, at de fortrinsvis har karakter af praktisk vejledning for retshåndhæverne i den israelitiske portret. Derfor vil vi – trods Alfred Jepsens ordvalg - ikke betragte Pb som en decideret lovsamling med "paragraffer", beregnet til grundlag for domfældelser, men snarere som en normgivende retsbog. Dens systematisk disponerede struktur, til dels opbygget efter stikordsprincippet, er anskueliggjort med den skematiske oversigt s.49.

Pb.s hovedinteresse er at sikre menneskerettighederne for de socialt svageste og mest udsatte personer i det samfund, som retsbogen er relateret til. I hovedtræk samler dens opmærksomhed sig om fire grupper, nemlig *slaverne*, *kvinderne*, *de fremmede* og *de fattige*. Imidlertid er det vigtigt at være opmærksom på, at ingen af disse i Pb præsenteres kollektivt som "grupper". De fremstår altid som enkeltpersoner; - men netop således er de hver især repræsentative for en større gruppe. Dette gælder de netop nævnte, hvis "sag" retsbogen som sagt især interesserer sig for; men det samme må siges om modparten, der i det forhold kan betegnes som tiltalte. Blot er det her vigtigt at huske, at egentlig er det ikke alene lovovertræderne - bedrager, tyve, voldsmænd, drabsmænd osv. -, men det er tillige alle retshåndhæverne, altså alle personer med sæde i portretten, der er under "tiltale" i Pb.s retssætninger. Dette er særlig udpræget i den del af Pb, der her er betegnet som den religiøs-etiske retsbelæring (Ex 20,22-26; 22,20 - 23,19), hvor de tiltales personligt som "du" - i nogle tilfælde dog i plur. som "I". Derfor udtrykker denne del sig typisk i 1.pers. (hvor det er Jahve, der

taler) og i 2.pers. (nemlig om den eller dem, som Jahves ord er rettet til). Tillige er det her karakteristisk, at de socialt svage enkeltpersoner, hvis sag det hele jo drejer sig om, på en særlig og for det hebraiske sprog typisk måde relateres umiddelbart til den person, som bærer ansvaret for, at det pågældende svage og undertrykte menneske kommer til sin ret. Der tales ikke neutralt og uvedkommende om de fattiges ret, men om *mispāt 'əbjonəka*: "din fattiges ret" (Ex 23,6) og om *həʿani ʿimmak*: "den fattige hos dig" (22,24). - Men også i den kasuistiske retsbog (Ex 21,1 - 22,19), der med sin mangfoldige variation af præcedenstilfælde – i lighed med sit litterære forbillede, de gammelorientalske retssamlinger - typisk udtrykkes i 3.pers., er det enkelte menneske og dets retssag i fokus. <sup>4)</sup> Kun således kan alle disse enkelttilfælde tjene som præcedens-forhold - til rettens brug i lignende tilfælde.

Den socialt svagt stillede repræsenterer i første række det betydelige antal af *slaver*, især gældsslaver, der åbenbart fandtes i Nordriget, givetvis som følge af de politisk og økonomisk trange forhold allerede i den tidlige kongetid. Den situation blev siden skæbnesvangert forværret. Det er for det første betegnende, at den kasuistiske retssamling, altså hele første hoveddel af Pb, indledes med et stort afsnit om gældsslaver (Ex 21,2-11). Dette afsnit angår især begrænsningen af slaveriet. Uanset gældens omfang skulle en gældsslave kun arbejde for sin kreditor i 6 år, for så i det syvende at skulle frigives vederlagsfrit. Det underforstås, at dermed var gælden naturligvis slettet. - Den langt ældre CH fastsætter ganske vist en gældsslaves arbejdspligt over for sin kreditor til kun 3 år - med frigivelse i det fjerde. Men til denne i forhold til Pb betydelig mildere fordring skal bemærkes, at CH.s § 117, der omhandler den pgl. bestemmelse, findes i en kontekst, der éntydigt betragter gældsslaven som slaveholderens ejendom og som et handelsobjekt eller pant mod udestående gældsfordring (jfr. CH §114-119). I Israel derimod var en slave (uanset af hvilken art) aldrig sin herres ejendom, som denne herre efter forgodtbefindende kunne skalte og valte med. Derfor kaldes slavens herre konsekvent *'adôn*, og aldrig *baʿal*. Af disse to ord betegner kun det sidste en "ejer" - fx af en ox eller en brønd (jfr. Ex 21,29.34 samt afsnit II.1.2.). - Dernæst er det betegnende, at det er slaveproblematikken, der - som påvist af *Frank Crüsemann* - strukturerer stort set hele kapitlet, Ex 21. Han bemærker, at v.18-32 behandler tre på hinanden følgende delikter mod frie personer, hver gang efterfulgt af lignende forseelser rettet mod slaver; men medens det for de frie borgeres vedkommende drejer sig om "ganz singuläre Präzedenzfälle", er de analoge retssætninger vedrørende slaverne helt anderledes generelt udformet: "Hier werden viel abstrakter und in völliger Klarheit alle wichtigen Fragen der Verletzung von Sklaven mit und ohne Todesfolge abgehandelt." <sup>5)</sup> - Også i Pb.s anden hoveddel finder vi et bemærkelsesværdigt eksempel på særlig retsbeskyttelse af slaverne. Retskravet drejer sig her om den hviletid, der - næstefter arbejdsdyrene - tilkommer den allermundigste og fattigste slave, "din trælkvindes søn", samt fremmedarbejderen. Særlig interessant er det, at dette retskrav udgør Pb.s eneste begrundelse for sabbatsbudet (Ex 23,12), jfr. III.4.1.

Nogen blot tilnærmelsesvis så høj prioritering af slavernes (og de fremmedes) menneskerettigheder forekommer ikke inden for hele den gammelorientalske retslitteratur - og f.ø. heller ikke i nogen af de andre gammeltestamentlige lovsamlinger.

En anden hovedgruppe af mennesker, som i antikken (men jo ikke bare dengang!) generelt blev undertrykt, var som sagt *kvinderne*. - Det er for en antik retssamling som Pb bemærkelsesværdigt, at som udgangspunkt er mænd og kvinder om ikke ligestillede, så dog ganske ligeværdige (jfr. Ex 21, 2-11.15.17.20.26f.28.31.32 samt afsnit II.5.2.2.). Ikke desto mindre er Pb specielt opmærksom på at sikre kvindernes rettigheder. Indledningsvis er således et særligt afsnit af "slaveloven", nemlig Ex 21,7-11, reserveret slavinderne. Det er her, vi møder den karakteristiske formulering, at hvis en husbond (*'adôn*) har bestemt en slavinde til konkubine for sin søn, så har hun dermed krav på "døtrenes ret": Husbonden skal behandle hende *ke'mispat habbanôt*, som det med en gængs juridisk formel udtrykkes. Hun skal følgelig i enhver henseende respekteres som en datter af huset (Ex 21,9), jfr. II.2.1. - Vi skal også bemærke den ubetingede bestemmelse om dødsstraf over den, som ved uagtsomhed forvolder en gravid kvindes død (21,22f). Og her drejer det sig vel at mærke ikke om det tab, der derved påføres hendes mand på grund af det mistede foster og de dermed forringede muligheder for slægtens fortsættelse. Det tab får han nemlig iflg. sammenhængen kompensation for i form af den bøde, som han har ret til at pålægge skadevolderen. Nej dødsstraffen bliver sidstnævnte alene hjemfalden til, hvis hans (endog utilsigtede!) voldshandling for *kvindens* eget vedkommende medfører en såkaldt *'asôn*, dvs. en ulykke med dødelig udgang. - Nogen tilsvarende bestemmelse i offerets favør gælder netop ikke ved uagtsomt drab på en mand - hvor der tværtimod tilbydes drabsmanden en speciel asylbeskyttelse (sammenlign Ex 21,23 med 21,13, jfr. II.5.2.2.). - Endnu et karakteristisk eksempel på den særlige retsbeskyttelse af kvinder findes i slutningen af den kasuistiske retsbog, nemlig i afsnittet om en mands betydelige erstatningspligt og fortsatte moralske ansvar over for en ung pige, som han har forført (22,15-16). - DtL anfører et nogenlunde lignende tilfælde, der imidlertid handler om voldtægt (Dt 22,28-29). Præcedenstilfældet Ex 22,15f drejer sig om noget andet, nemlig forførelse. Her er retsbestemmelsen, at forføreren bliver pligtig til at gifte sig med pigen, dog under den udtrykkelige forudsætning at hendes far vil billige det. Finder denne derimod ikke partiet passende, kommer forføreren alligevel til at udrede brudesummen, som han altså under alle omstændigheder skal betale. Igen drejer det sig vel at mærke ikke primært om at tilgodese faderens rettigheder, men desto mere om de alvorlige følger af at krænke "en jomfru i Israel", som en sådan pige kaldes i en anden sammenhæng (Dt 22,19, jfr. Gen 34,5-7; 2.Sam 13,12f - og afsnit II.7.2.).

Den tredje gruppe - rækkefølgen underordnet - af udpræget upriviligerede mennesker, som har Pb.s særlige bevågenhed, er *de fremmede*. Hermed sigtes der formentlig især til Palæstinas oprindelige og på Pb.s tid fremdeles fastboende befolkning af såkaldte "kana'anæere" (svarende til nutidens

palæstinensere). Selv om Pb strax fra begyndelsen, nemlig med alterloven (Ex 20,22-26), bevidst afgrænser sig i forhold til kana'anæernes religion og kultur, er det bemærkelsesværdigt, at netop denne alterlov er ganske fri for den senere deuteronomisk-deuteronomistiske litteraturs aggressive udfald mod de "fremmede" og deres religiøse symboler, jfr. Dt 7,1-6; Dt 12,29-31; Ex 34,11b-16 - og tilsvarende passager i den senere påhængte "epilog" til Pb, jfr. Ex 23,23f.28-33. Dette anses f.ø. i nærværende afhandling som den væsentligste grund til, at epilogen ikke kan være en oprindelig del af Pb (jfr. IV.1). Helt modsat sådanne fjendtlige holdninger, der kom til at præge eftertiden, er Pb.s forhold til landets oprindelige beboere kendetegnet ved en udpræget mæglende og formidlende holdning. Dette har fremfor alle *Alfred Jepsen* understreget, jfr. I.2.1.5.: "Das Bb (Bundesbuch, m.a.) ist ein Vermittlungsversuch zwischen Israel und Palästina". I samme forbindelse betegner Jepsen den som "Bundesurkunde zwischen Israeliten und Palästinern". Denne holdning kommer nok tydeligst til udtryk i de empatiske og dybt solidariske retsbestemmelser vedr. den fremmede (Ex 22,20; 23,9). - Oprindeligt har kana'anæerne (palæstinenserne) utvivlsomt i kulturel henseende været betydeligt overlegne i forhold til de israelitiske nomader og halvnomader. Det er jo fra kana'anæerne (og for så vidt kun indirekte fra babylonerne), israelitterne har overtaget den kasuistiske ret, som de derefter har bearbejdet til grundstammen i deres egen retssamling (Pb). Senere har rollefordelingen og navnlig styrkeforholdet ændret sig afgørende, så at det må antages, at på den tid, hvor Pb blev til, har israelitterne forlængst konsolideret sig som fastboende bønder, der nu udgjorde den herskende del af landets befolkning. Ud fra denne position har de i forhold til deres egen kultur og navnlig i forhold til Jahverreligionen karakteriseret deres palæstinensiske naboer som "fremmede" og har sikkert også i vid udstrækning udnyttet dem til billig arbejdskraft - som fremmedarbejdere. Et tydeligt fingerpeg i den retning får vi i Pb.s sabbatsbestemmelse (Ex 23,12), hvor den fremmede nævnes sammen med trælkvindens søn - næstefter oxen og æslet, der i fællesskab med dem måtte døje det hårde slid i marken og ved kværnen. - Tilsyneladende fylder retsbestemmelserne til beskyttelse af de fremmede ikke særlig meget i Pb. Men trods stoffets ringe omfang er deres rettigheder prioriteret særlig højt netop i denne retsbog, hvilket vi navnlig kan slutte deraf, at fremmedloven udgør rammen om hele det vigtige retsetiske afsnit, 22,20 - 23,9. Den afgørende betydning, som netop rammeudsagnene i det hele taget får i Pb, har vi søgt at anskueliggøre grafisk i oversigten s.49. Også i sig selv betragtet er de to indrammende vers, 22,20 og 23,9 særligt sigende. De fremhæver israelittens forpligtelse i forhold til den fremmede som et krav om ubetinget solidaritet: Ham må du ikke undertrykke eller udnytte! I har jo selv været fremmede og kender derfor bedre end nogen den fremmedes "sjæl", dvs. hele hans livssituation, jfr. ekskurs 6.

Den sidste store gruppe af undertrykte repræsenteres af "*din*" *fattige*, *'æbjon<sup>e</sup>ka*, som der står i Ex 23,6. Denne gruppe er ikke umiddelbart sammenfaldende med nogen af de tre foran nævnte og behandles derfor i et selvstændigt afsnit - der ganske vist markeres af rammebestemmelserne vedr. de fremmede. Det pgl. afsnit findes ligeledes i Pb.s anden del, nemlig i perikopen Ex 22,21-26.

Denne perikope omfatter bl.a. enkerne og de forældreløse børn (igen nævnt udtrykkeligt i 3.pers. *singularis*), men også den helt ind til sin nøgne hud udpantede skyldner. Dybere og mere indfølelse kan den materielle armod næppe skildres, end det sker i 22,25f. Det er derfor også i dette afsnit (22,21-26), vi finder de stærkeste udtryk for Jahves ubetingede solidaritet med de undertrykte. Jahves barmhjertighed (22,26c) viser sig fremfor alt deri, at han utvetydigt har valgt side: Han stiller sig helt på de fattiges og foragtedes side, som deres ufravigelige retsbeskytter - og vender derfor sin ødelæggende vrede mod de plageånder til velbjergede borgere, der undertrykker, udpanter og udpiner disse arme. - Desuden indtager retsbestemmelserne vedrørende de fattige en fremtrædende plads i den særlige perikope om retsplejen, 23,1-9, jfr. v.3 og v.6 <sup>6)</sup> - og endelig i Pb.s helt unikke brakårs- og sabbatsbegrundelse, 23,10-12: Både brakåret og sabbaten er til for de fattiges skyld - og så for dyrenes, ikke at forglemme. I begrundelsen for sabbaten er disse sidste endda nævnt først (jfr. III.4.1.). - Det er kort sagt hele vejen igennem retsbeskyttelsen af de mest umyndige, der er denne retsbogs fornemste ærinde.

Tre forhold, der ligeledes har været genstand for undersøgelse i afhandlingen, har tillige betydning for konklusionen. Det første angår *dateringsspørgsmålet*. - Dernæst er der spørgsmålet om *rettens udgangspunkt*: hvorfor er det netop de undertryktes retsbeskyttelse, Pb er optaget af? - Endelig må vi til afklaring opsummere, hvad vi har undersøgt vedr. *rettens forum*, herunder dens sanktionsformer samt forbindelsen mellem portret og helligdom.

*Dateringsspørgsmålet* har interesse, for så vidt som Pb jo her er anvendt som kilde til oplysning om retsforståelsen i det tidlige Israel. Spørgsmålet er behandlet i det særlige afsnit om Pb.s tilblivelsestid og -sted, I.3.1, og er siden blevet berørt ved flere anledninger. Det har været vigtigt for mig at undgå alle "argumenta e silentio". I stedet for har jeg søgt at pejle mig ind på dateringen ved hjælp af kendemærker, i det foreliggende materiale. - Eftersom hele den kasuistiske retsbog har sit umiddelbare forlæg i gammelorientalsk kileskriftsret, er denne helt enestående del af GT i sig selv et vidnesbyrd om Pb.s høje alder. Det er mest sandsynligt, at den hører hjemme i tiden snart efter, at israelitterne havde konsolideret sig i Palæstina. Væsentlige dele af den religiøs-etiske retsbelæring peger i samme retning. Både den indledende alterlov (Ex 20,22-26) og de afsluttende kultbestemmelser (23,10-19) er ligesom hele den kasuistiske retssamling blevet til med en primitiv agerbrugskultur som scene. Og trods alterlovens nok så bevidste afgrænsning over for den kana'anæiske religion, kan sporene derfra selv i denne korte text ikke skjules (som det bl.a. fremgår af *Diethelm Conrads* afhandling, der væsentligt bygger på arkæologiske undersøgelser, jfr. III.2.3.). - Med det her sagte er vi naturligvis opmærksomme på, at den endelige samling af Pb, som den nu foreligger, meget vel først kan have fundet sted senere i kongetiden, dog formentlig endnu medens Nordriget bestod, altså før 722 f.Kr.

Alterloven og dens plads i sammenhængen understreger, hvad Pb ser som *rettens udgangspunkt*. - Fjernt fra en senere tids kultcentralisering omkring Jerusalem viser alterloven snarere hen til den gamle nordisraelitiske og f.ø. også førisraelitiske hovedhelligdom, Sikem, en forbindelse, som især *Eduard Nielsen* har undersøgt i sin disputats af samme navn, *Shechem*, jfr. nærv. afh. I.2. og III.2.1. Og dog bærer alterloven heller ikke i det forhold præg af nogen form for centralisme. Tværtimod understreger den, at "på ethvert sted", hvor Jahve vil "kundgøre" (dvs. åbenbare) sit navn, vil han komme med sin velsignelse. Alterets lokalitet er altså ikke altafgørende; der kan være tænkt på forskellige lokalhelligdomme i Nordriget. Det afgørende er derimod denne gamle kult-anvisnings stærke understregning af stedet eller stederne, hvor Jahve selv har besluttet at åbenbare sig og velsigne israelitterne (jfr. III.2.3.1.).

En sikkert ganske tidlig redaktion har lagt den allerstørste betydning i at anbringe den gamle israelitiske alterlov som prælude til den umiddelbart følgende kasuistiske retsbog af kana'anæisk-babylonisk oprindelse, da denne skulle finde praktisk anvendelse som rettesnor for den israelitiske portret. Dermed har man villet fremhæve Jahves velsignelse som rettens udgangspunkt. Og deri finder vi den egentlige grund til, at Pb fremfor alt sigter på retsbeskyttelsen af de fattige og ringe. Det er ganske enkelt begrundet i Jahve-troen. Dette genuint israelitiske aktstykke, alterloven, har da også sat sit tydelige spor i selve den kasuistiske retsbog, nemlig i Ex 21,13-14, som er et fortræffeligt eksempel på sammensvejsningen af de to religiøst, kulturelt og litterært vidt forskellige hoveddele, der tilsammen udgør Pb.

*Hassa<sup>c</sup>ar*, byporten, som *rettens forum* er ikke udtrykkeligt nævnt i Pb, men der er ingen tvivl om, at den er "Sitz im Leben" fx for retsplejebestemmelserne i Ex 23,1-9 - og for Pb.s retsbestemmelser i det hele taget, jfr. exkurs 7. Retsforsamlingen har bestået af byens frie mænd, hvorimod kvinder og slaver ikke havde sæde i den; men formodentlig havde de adgang til fremmøde, når deres egen sag blev behandlet (jfr. fx Ruts Bog kap.4).

Den langt overvejende *sanktionsform* var erstatning eller bøde, både i tilfælde af legemsbeskadigelser (typisk som følge af vold), personlige krænkelser og materielle skader. Denne udbredte praxis, som jo især fremgår af hele den kasuistiske del af Pb, udtrykker på smukkeste måde den for hele retsbogen karakteristiske intention i retning af mægling og konfliktløsning. Langt de fleste retssager blev ordnet i mindelighed og løst ved udjævning af konflikten mellem parterne, jfr. især afsnittene II.6. og II.7. (incl. underafsnit). Dette retsprincip viser sig tydeligt fx i hele perikopen, Ex 21,33 - 22,14 med den gennemgående brug af verbet *slm* (piel) i betydningen "erstatte" eller "godtgøre" - af samme rod som substantivet *salôm*. Men også uden for denne perikope er økonomisk skadeserstatning den almindeligt gældende retssanktion, ja, faktisk i hele afsnittet, 21,18 - 22,16. *Ludwig Köhler* har da også meget træffende betegnet "die hebräische Rechtsgemeinde" som "das Institut der Friedlichlegung" og udtrykt dens retspraxis med ordene "Richten heisst für sie Schlichten." 7)



Foruden denne almindeligste sanktionsform har man egentlig kun haft dødsstraffen, som blev exekveret enten af retsforsamlingen ved henrettelse (i reglen stening) eller af offerets nærmeste mandlige slægtning ved blodhævn (typisk med kniv eller sværd). Men sandsynligvis er dødsstraffen i et lille samfund som det nordisraelitiske kun yderst sjældent blevet anvendt - og i givet fald fortrinsvis i tilfælde af drab, hvor den endda så vidt muligt blev undgået, jfr. Ex 21,12-14. Og det er vigtigt at notere, at dødsstraffen i det tidlige Israel principielt har været forstået som den ultimative beskyttelse af livet, jfr. hele afsnit II.4. (incl. underafsnit). Selv tyvens liv var beskyttet af dødsstraffen, nemlig ved bestemmelsen om at den skulle ramme den (bestjålne!), der med overlæg dræbte tyven under pågribelse af ham på fersk gerning (Ex 22,2a), jfr. II.4.1.1.- Som det konkluderende fastslås med underafsnit II.4.4.6., er det den marginale retsbeskyttelse, der er dødsstraffens grundlæggende motiv. Med udtrykket "den marginale retsbeskyttelse" mener vi netop beskyttelsen af de fattige og foragtede.

Gengældelses- eller talionsloven, som bl.a. kendes fra CH og formentlig derfra er overtaget - i væsentligt ændret skikkelse - af Pb, er næppe i den tidlige israelitiske retspraxis blevet anvendt som egentlig talion (dvs. lige-for-lige gengældelse), sådan som det bogtaveligt kunne forstås af Ex 21,24-25: "øje for øje, tand for tand, hånd for hånd... osv"; derom har vi i det mindste ingen vidnesbyrd i øvrigt. Lemlæstelsesstraf kendtes overhovedet ikke som retslig sanktion i det tidlige Israel - og forekommer som sådan kun i ét eneste tilfælde i senere gammeltestamentlig retslitteratur (Dt 25,11f), jfr. II.5.2.; II.5.3.; II.5.3.3. og exkurs 5. Dog er der måske også en antydning af en sådan form for straf i den ligeledes sene version af talionsloven, som findes i HL (Lev 24,19f). Men i Pb.s udgave har meningen med talionsloven snarere været den at bremse eller helt forhindre den blindt og hæmningsløst eskalerende hævn, som i Israel har været kendt lige siden Lemekvisen i Gen 4,23f - men som dog i fredstid næppe har været anvendt i et omfang som dér. Og det er især betegnende, at Pb med reference til talionslovens indledende ord ("øje for øje og tand for tand") har sublimeret denne gamle lov - til en retsbestemmelse om ubetinget frigivelse af den slave eller slavinde, der under voldeligt overgreb fra sin herres side har mistet et *øje* eller en *tand* (Ex 21,26f) jfr. II.5.3.4.

I afhandlingens første del har jeg lagt særlig vægt på et forskningshistorisk perspektiv, idet enhver seriøs nutidig undersøgelse af et materiale som det foreliggende står i gæld til især form- og traditionshistoriens betydelige gammeltestamentlige forskere. Udover det allerede nævnte vedr. Pb.s strukturelle opbygning samler opmærksomheden sig her særligt om, hvad jeg ser som kvintessensen af denne forskning, nemlig at der allerede i denne tidlige periode af Israels historie har været en levende *forbindelse mellem de gamle nordisraelitiske helligdomme og portretten*, jfr. især afsnit I.2. samt III.2. (incl. alle underafsnit). Nærværende undersøgelse vender ofte tilbage til denne forbindelse, som bekræftes dels af, at Pb formentlig er forfattet af personer med den nærmeste kontakt til helligdommen, og dels af selve skriftets komposition, jfr. oversigten s.49. Af denne fremgår det, at

hhv. den civilretslige, den strafferetlige og den retsetiske del af Pb er indrammet af de kultretslige afsnit med relation til helligdommen.

Hvad enten retssætningerne og anvisningerne refererer til portretten eller lokalhelligdommen, gælder det imidlertid, at det ikke er det kultiske, men derimod det *retslige* perspektiv, der er hovedsagen. Dog ingenlunde sådan forstået, at det religiøse er underordnet. Tværtimod kan der kun med Jahvetroen som udgangspunkt og grundlag gives en autentisk fremstilling af retsforståelsen i Pb og dermed i det tidlige Israel. Det er Jahve selv, der står frem som de fattiges og foragtedes retsbeskytter. Derfor skal retsforsamlingen, portretten, "dømme" dem, dvs. skaffe dem ret. Denne domspraxis indbefatter naturligvis samtidig, at retten skal straffe de skyldige. - Derfor må vi gentage som det alt afgørende: *Jahves barmhjertighed* er - som det så tydeligt understreges med Ex 22,21-23.25-26 - barmhjertigheden, der har valgt side: Jahve har stillet sig på de fornedredes og underkuedes side med front imod dem, der foragter, plager og udsuger disse fattige (jfr. bl.a. III.3.3.2. og III.4.2.). Derfor skal den israelitiske retsforsamling, portretten, indtage den samme konsekvente holdning.

Den sociale og retsetiske indignation, som vi møder i Pb, svarer ganske til den, som omtrent på samme tid kom så stærkt til udtryk hos det 8. århundredes profeter i Nordriget - jfr. Hos 4,1-2; Am 2,6-8; 4,1; 5,10-15; 8,4-6; Jes 1,17.23; 5,8.23; 10,1-2; evt. også Mika 2,1-2; 3,1-4.9-12; 6,10-12.

Konklusionen af denne undersøgelse af Pagtsbogen som udtryk for retsopfattelsen i det tidlige Israel må derfor blive, at udgangspunktet, tesen, står fast: Pagtsbogen sigter primært på retsbeskyttelsen af og solidariteten med de fattigste og mest magtesløse mennesker i det israelitiske samfund. Med Jahve-troen som grundlag fastholder den deres retskrav og dermed tillige det personlige medmenneskelige ansvar i retssamfundet. Denne genuine israelitiske retsopfattelse var normen for den gældende retspraxis. - Pagtsbogen er ligesom ellipsen med de to brændpunkter: Det ene er Jahves barmhjertighed, som han selv begrundes med ordene i Ex 22,26c: *kî-hannûn'anî* "for jeg er barmhjertig." - Det andet, dermed uløseligt forbundne, er den menneskelige forpligtelse til solidaritet, som retsbogen indprenter med sætningen, Ex 23,6: *lo' tattêh mispat 'æbjon<sup>e</sup>ka b<sup>e</sup>rîbô*, "Du må ikke bøje *din fattiges* ret i hans retssag."

SLUT

## DIN FATTIGES RET

NOTER (s.1-35) - LITTERATURLISTE (s.35-45) - FORKORTELSER (s.46-48)

### NOTER

NB: Når en forfatter er repræsenteret ved flere udgivelser, er ved de gentagne henvisninger det pågældende værks udgivelsesår tilføjet i parentes efter forfatterens navn.

### INDLEDNING

- 1) Britta Kyvsgaard: *...og fængslet ta'r de sidste. Om kriminalitet, straf og levevilkår*, Jurist- og Økonomforbundets Forlag, København 1989.
- 2) Erhard S. Gerstenberger: *Theologien im Alten Testament, Pluralität und Synkretismus alttestamentlichen Gottesglaubens*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2001, s.198.  
NB: Gerstenberger fremsætter ganske vist det citerede udsagn retrospektivt "vom Endpunkt der Theologie der exilisch-nachexilischen Gemeinde" - hvilket dog ikke forhindrer os i at finde det passende som karakteristisk af Pagtsbogen fra det tidlige Israel.
- 3) Eckart Otto: *Theologische Ethik des Alten Testaments*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1994, s.85 f.
- 4) Eckart Otto: *Wandel der Rechtsbegründungen in der Gesellschaftsgeschichte des antiken Israel. Eine Rechtsgeschichte des "Bundesbuches" Ex XX 22 - XXIII 33*, Studia Biblica, E.J. Brill, Leiden 1988, s.43 f.
- 5) Milton Schwantes: *Das Recht der Armen*, Peter Lang, Frankfurt a.M 1977.
- 6) *Die Bibel - nach der deutschen Übersetzung D.Martin Luthers*.  
Nach dem 1912 vom Deutschen Evangelischen Kirchenausschuss genehmigten Text.  
Privilegierte Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart.
- 7) *TANAKH, A New Translation of the Holy Scriptures according to the Traditional Hebrew Text*, The Jewish Publication Society (JPS), Philadelphia 1985.  
  
Nahum Sarna: *Exodus, The JPS Torah Commentary*: JPS, Philadelphia 1991.  
  
*The New Revised Standard Version Bible*, HarperCollins, London 1993.
- 8) *La Bible de Jerusalem*, Les Éditions du Cerf, Paris 1974.
- 9) Shalom M. Paul: *Studies in the Book of the Covenant in the Light of Cuneiform and Biblical Law*, E.J. Brill, Leiden 1970, s.1.
- 10) Otto (1994), s.10 ff.
- 11) *Verdenserklæringen om Menneskerettighederne*, vedtaget og offentliggjort den 10. december 1948 af De forenede Nationers Generalforsamling (overs. af Udenrigsministeriet efter den

officielle text "Universal Declaration of Human Rights"), De Forenede Nationers Informationskontor for de Nordiske Lande, København.

- 12) *Danmarks Gamle Love*, overs.v. Erik Kroman og Stig Iuul, 3.hæfte., Gads Forlag, København 1945, s.136.

## KAPITEL I: PAGTSBOGENS LITTERÆRE ART, BAGGRUND OG OPBYGNING

- 1) Eduard Nielsen: *De ti Bud. En traditionshistorisk skitse*, Københavns Universitets Festskrift i anledning af H.M. Kongens fødselsdag 11. marts 1965, s.49 note 18.
- 2) Hans-Wilhelm Hertzberg: "Die Entwicklung des Begriffes *mispat* im Alten Testament", *ZAW* 40/1922, s.256-287 og 41/1923, s.16-76.
- 3) W. Gesenius: *Handwörterbuch über das Alte Testament*, 14. Aufl., Verlag von F.C.W. Vogel, Leipzig 1905, art. om *spt*, s.782f.
- 4) James Luther Mays: *Psalms, Interpretation*, John Knox Press, Louisville 1994, s.236ff.
- 5) do. s.268 ff.
- 6) Hertzberg, s.272 f.
- 7) Klaus Koch: *Sdq im Alten Testament. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung*, Disputats ved Universitetet i Heidelberg 1953, ikke-udgivet manuskripttryk., s.79 f.
- 8) Eckart Otto: *Rechtsgeschichte der Redaktionen im Kodex Esnunna und im "Bundesbuch". Eine redaktionsgeschichtliche und rechtsvergleichende Studie zu altbabylonischen und altisraelitischen Rechtsüberlieferungen*, OBO 85, Universitätsverlag, Göttingen 1989, s.181 f.
- 9) Eckart Otto (1994), s.23.
- 10) *Gads Bibel Leksikon (GBL) I-II*, red. Geert Hallbäck og Hans Jørgen Lundager Jensen, Gads Forlag, København 1998.  
John Strange, "Arkæologi", *GBL* I, s.45-47.
- 11) Ludger Schwienhorst-Schönberger: (fork.: Schwienhorst-S.): *Das Bundesbuch (Ex 20,22 - 23,33), Studien zu seiner Entstehung und Theologie*, W. de Gruyter, Berlin 1990, s.260-268.
- 12) Schwienhorst-S., s.280.
- 13) Jfr. nærv. afh. s. 24: oversigten over de gammelorientalske retssamlinger.
- 14) Schwienhorst-S., s.281.
- 15) Frank Crüsemann: *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, Chr. Kaiser, Gütersloher Verlagshaus, 2. opl., Gütersloh 1997, s.195 note 284.
- 16) Schwienhorst-S., s.265.

**(Kap. I)**

- 17) Albrecht Alt: *Die Ursprünge des israelitischen Rechts*, 1934 (I nærv. afh. betegnet med forfatternavn og 1934 <sup>1</sup>) - genoptrykt i A. Alt: *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel I*, s.278-332, Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1953, s.290.
- 18) Alt (1934 <sup>1</sup>), s.284.
- 19) H.J. Boecker: *Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1984, s.132 f.
- 20) Erhard Gerstenberger: *Wesen und Herkunft des "Apodiktischen Rechts"*, WMANT 20, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1965, s.24 note 2.
- 21) Dette blev allerede fastslået af Anton Jirku i *Das weltliche Recht im Alten Testament* 1927, hvor han undersøgte de forskellige stilarter, som benyttes i de gl.test. lovsamlinger, jfr. Ed. Nielsen (1965), s.56.
- 22) Martin Noth: "Die Gesetze im Pentateuch. Ihre Voraussetzungen und ihr Sinn", 1940. ThB 6, s. 9-141, Chr. Kaiser Verlag, München 1957, s.16 f.
- 23) Gerhard von Rad: "Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch", 1938. ThB 8, Chr. Kaiser Verlag, München 1958, s.9-86.
- 24) Sigmund Mowinckel: *Psalmestudier II, Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie*, Kristiania 1922, forlag: Jacob Dybwad, s.83 f.
- 25) v. Rad (1938), s.29.
- 26) Alt (1934 <sup>1</sup>), s.327; v. Rad (1938), s.43.
- 27) Alt (1934 <sup>1</sup>), s.327 f
- 28) do. s.326f.
- 29) do. s.326.
- 30) do. s.327 note 1.
- 31) do. s.329.
- 32) Sigmund Mowinckel: *Psalmestudier V. Segen und Fluch in Israels Kult und Psalmdichtung*, Kristiania 1924, forlag: Jacob Dybwad, s.107-109.
- 33) Ed. Nielsen (1965), s.95.
- 34) Alt (1934 <sup>1</sup>), s.324.
- 35) v. Rad (1938), s.45.
- 36) Alt (1934 <sup>1</sup>), s.330.
- 37) v.Rad (1938), s.42.
- 38) Eduard Nielsen: *Shechem. A Traditio-Historical Investigation*, G.E.C Gad, København 1955, s. 349 og s.33 note 2.
- 39) do. s.57 f.
- 40) Jfr. Alt (1934 <sup>1</sup>), s. 330 note 2.

**(Kap. I)**

- 41) Crüsemann (1997), s.82.
- 42) Det er, så vidt jeg kan se, ikke muligt at gennemføre Alt.s skarpe *redaktionelle* adskillelse mellem de kasuistiske og apodiktiske retssætninger ved Pb.s tilblivelse. Derimod er hans sondring mellem de to begreber vigtig for forståelsen af såvel Pb som den gltst. lov-litteratur i det hele taget.
- 43) Friedrich Horst: "Bundesbuch", *Die Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG) I-VI* (samt registerbind), J.C.B. Mohr, Tübingen 1957-1965, - bd. I, sp.1523.
- 44) Gerh. v. Rad: *Theologie des Alten Testaments I*, Chr. Kaiser, München 1957, s.39.
- 45) H. Cazelles: *Etudes sur le Code de l'Alliance*, Gabalda, Paris 1946.
- 46) Idet Ex 23,20-33 (Jahves udsendelsestale til folket) af mange betragtes som et sekundært anhang, og nogle desuden anser de kultretslige bestemmelser, Ex 23,10-19, som en sen tilføjel-se, opstiller Boecker tre muligheder for PB.s omfang: 1) Ex 20,22 - 23,33; 2) Ex 20,22 - 23,19; 3) Ex 20,22 - 23,9. - Selv foretrækker han den anden af disse; udsendelsestalen er sekundær, mens det om kultbestemmelserne hedder: "Es spricht aber mehr für die Einbeziehung dieser Verse in das Bundesbuch als dagegen, so dass Ex 20,22 - 23,19 als Text des Bundesbuches angesehen werden kann." - Jfr. Boecker (1984), s.117
- 47) Ed. Nielsen (1965), s.11. - Senere i samme afh. (s.49) lader forf. dog spørgsmålet stå åbent: "Lige så tydeligt det er, at en selvstændig litterær sammenhæng sætter ind med 21,1ff., lige så vanskeligt er det at afgøre, hvor 'pagtsbogen' holder op."
- 48) Bent Mogensen: *Israelitiske leveregler og deres begrundelse*, G.E.C. Gad, København 1983, s.92.
- 49) Cornelis Houtman: *Das Bundesbuch. Ein Kommentar*, Brill, Leiden 1997, s. vii -ix.
- 50) John I. Durham: *Exodus. -World Biblical Commentary (WBC)*, bd. 3, Word Books, Publisher, Waco,Texas 1987, s. 305 ff.
- 51) H. Holzinger: *Exodus, KHCAT*, Tübingen 1900, s.98 f.
- 52) Bruno Baentsch: *Das Bundesbuch Ex XX 22 - XXIII 33*, Verlag von Max Niemeyer, Halle 1892, s.27 ff.
- 53) do. s.34
- 54) do. s.54.
- 55) do. s.34.
- 56) do. s.37.
- 57) do. s.36-38.
- 58) do. s.38.
- 59) do. s.35.
- 60) do. s.122.

**(KAP. I)**

- 61) do. s.97 ff. (citat s.99).
- 62) Crüsemann (1997).s.138 ff.
- 63) Vedr. tidsfæstelsen af de arkæologiske fund og de tidspunkter, hvor de blev opdaget, henvises til James B. Pritchard: *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament (ANET)*, 3. udg., Princeton University Press, Princeton 1969.  
Ved dateringen af MAL bemærker Pritchard, at "the tablets themselves date from the time of Tigrat Pilezar I in the 12th Century BC, but the laws on them may go back to the 15th Century," s.180
- Se endv. oversigten i W. Kornfeld: *Studien zum Heiligkeitsgesetz*, Verlag Herder, Wien 1952, s.27,
- Endv. N.P. Lemche: "Assyrien og Babylonien", *GBL I*, s.54 ff,  
samt Pernille Carstens:"Hittitiske love og historieskrivning", *GBL* bd. 1, s.308.
- 64) Alfred Jepsen: *Untersuchungen zum Bundesbuch*, Verlag von W. Kohlhammer, Stuttgart 1927, s.55 ff og oversættelsen s.1 ff.
- 65) do. s.57ff.
- 66) do. s.80.
- 67) do. s.68 ff.
- 68) Ex 22,19 hører naturligt til "mot jumat-gruppen", selv om retsfølgen i det pgl. vers er en bandlysning - udtrykt ved *hrm* i hofal impf. (*jåh<sup>å</sup>ram*) uden inf.abs. - åbenbart fordi det her drejer sig om en forbrydelse mod Gud. - Jfr. Jepsen, s.86.
- 69) Jepsen, s.86.
- 70) do. s.62.
- 71) do. s.88.
- 72) do. s. 9. - De angivelig senere tilføjelser (af "der Bearbejter") markerer *Jepsen* i oversættelsen ved at sætte de pgl. sammenhænge i *alm. kursiv*. - De religiøse og etiske forbud (også kaldet "die israelitischen Sittengesetze" s.1 note 1) anbringer han derimod i *spærreret kursiv*.  
- I modsætning til Jepsen, der anser Ex 23,6 for en deuteronomistisk tilføjelse, regner en nyere forsker som *Schwantes* Ex 23,6.11 og Amos 2,6 til de ældste vidnesbyrd om ordet '*æbjôn*', jfr. *Schwantes*, s.32.
- 73) Jepsen, s.91 og 95.
- 74) do. s.98 f.
- 75) do. s.99 ff.
- 76) do. s.101.
- 77) do. s.90, jfr. s.11 f.
- 78) do. s.101.

**(Kap. I)**

- 79) Houtman, s.25 note 43.
- 80) Alt (1934 <sup>1</sup>), s.284.
- 81) do. s.286.
- 82) do. s.285 ff.
- 83) do. s.294.
- 84) do. s.296.
- 85) do. s.302 ff.
- 86) Ed. Nielsen (1965), s.11 note 6.
- 87) Alt (1934 <sup>1</sup>), s.323.
- 88) Det forhold, at prohibitiverne ikke først og fremmest er grammatisk, men derimod formalt bestemt, understreges også af Gerstenberger, der påviser, at rækkedannelsen er konstitutiv for de israelitiske prohibitiver, jfr. Gerstenberger (1965) s.77-88 . Jfr. også Mogensen, s.210. - Den formale bestemmelse ligger således ikke i selve udtrykket "du må ikke..."(der jo i sig selv er helt konturløst!), men derimod i den sammenhæng, hvori det står.
- 89) 'al i Ex 23,1b regner Alt for en fejlskrivning af lo' . Han mener, at stedet ganske som 23,1a skal forstås som lo' + impf., altså som et prohibitiv, ikke som et helt isoleret 'al + jussiv (det i Ordspr. og Præd. almindeligt anvendte vetitiv). - Dog forekommer der et sådant vetitiv med 'al + jussiv igen allerede i Ex 23,7b - så måske var der alligevel ikke grund til at antage fejl-skrivning i Ex 23,1b? - I stedet for den positivt formulerede formaning Ex 23,7a har dog også denne sætning efter Alts opfattelse opr. været formuleret som et prohibitiv. - Jfr. Alt (1934 <sup>1</sup>), s.315 note 2.
- 90) Det er en åbenbar fejlskrivning, når Alt (1934), s.317 note 1, afgrænser Dekalogen i Deuteronomium til "Deut. 5,6-18". Der må skulle stå: Deut. 5,6-21.
- 91) Mogensen, s.218ff. 221ff. 229ff. - Jfr. også note 88.
- 92) Alt (1934 <sup>1</sup>), s.313.
- 93) do. s.330 f.
- 94) Sigmund Mowinckel: "Zur Geschichte der Dekaloge", ZAW 55, 1937 (s. 218-235), s. 219 note 1.
- 95) Gerstenberger (1965), s.24 f.
- 96) Volker Wagner: *Rechtssätze in gebundener Sprache und Rechtssatzreihen im israelitischen Recht*, BZAW 127, W. de Gruyter, Berlin 1972.
- 97) Wagner, s.17 ff.
- 98) Alt (1934 <sup>1</sup>), s.324.
- 99) Martin Noth: *Das zweite Buch Mose, Exodus*, ATD bd. 5, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1959, s.145.



**(Kap. I)**

Martin Noth: *Das dritte Buch Mose, Leviticus*, ATD bd. 6. , Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1962, s.127.

Mht. Lev 20 gælder Noths kultiske tolkning naturligvis også de med *môt jûmat* sidestillede (og formentlig yngre) formler af tilsvarende stereotype karakter: "udryddelsesformlen" (nif. af *karat*) og "blodformlen" (*d<sup>e</sup>mêhæm bam* = "deres blod skal komme over dem selv!").

- 100) Wagner, s.27 ff.
- 101) do. s. 29.
- 102) Ed. Nielsen (1965), s.33.
  
- 103) Georg Fohrer: "Das sogenannte apodiktisch formulierte Recht und der Dekalog", *KuD 11*, 1965, s.49-74, jfr. s.51, - citatet findes samme side, note 11.
- 104) Wagner, s.29 og 31.
- 105) do. s.33-39 (citat s. 39).
- 106) Alt (1934 <sup>1</sup>), s.324.
- 107) Wagner, s.3-15.
- 108) do. s.62 f.
- 109) do. s.69. - Mogensen tilråder ligeledes, at man afskaffer udtrykket "apodiktisk", især fordi det bruges i flere forskellige betydninger. Jfr. Mogensen, s. 238
- 110) Alt (1934 <sup>1</sup>), s.281.
- 111) do. s.307 og 331.
- 112) Jepsen, s.101.
- 113) Jörn Halbe: *Das Privilegrecht Jahwes, Ex 34,10-26, Gestalt und Wesen, Herkunft und Wirken in vordeuteronomischer Zeit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1975.
- 114) "Das Privilegrecht Jahwes" er udtrykket for Jahves krav på enedyrkelse, som udelukker enhver form for tilbedelse af andre guder. Begrebet udtrykker dermed tillige Israels særstilling frem for alle andre folk. Disse to sider sammenfattes, idet Halbe definerer privilegieretten som den ret, der "in Gebot und Verbot, Mahnung und Argument den persönlichen Anspruch des Herrn denen festsetzt und begründet, denen das Vorrecht zuteil wird, im Bereich seiner Herrschaft zu leben." - Jfr. Halbe, s. 459.
- 115) do. s.254 f.
- 116) do. s.448 ff.
- 117) do. s.483 ff.
  
- 118) J. Wellhausen: *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, (1876-77), 3. oplag, Berlin 1899, Verlag Georg Reimer, s.83-86.
- 119) Jepsen, s. 93 f.

*Alt* skriver om Ex 34,10(14)-26 , at denne text såvel i sit litterære forhold til Pb, som i sin formhistoriske ("gattungsmässige") beskaffenhed viser sig som sekundært blandingsgods,

**(Kap. I)**

- ved hvis opbygning præsteligt formulerede bestemmelser har været stærkt medvirkende. -
- Jfr. Alt (1934 <sup>1</sup>), s.317 note 1.
- 120) Halbe, s.460.
- 121) do. s.460.
- 122) do. s.421 (skematisk fremstilling af Halbes komposition).
- 123) do. s.460.
- 124) Alt (1934 <sup>1</sup>), s.316, note 2.
- 125) *m<sup>e</sup>kassepâ* (Ex 22,17) er piel ptc. fem., så at denne sætning altså, ganske som de to følgende, indledes med en participialkonstruktion. - Udtrykket *m<sup>e</sup>kassepâ*, der for det meste (fx. DO 92) oversættes ved "troidkvinde", skal formentlig snarere forstås som en "forførrerske", jfr. min afh. s.104.
- "Band" i Ex 22,19 er en form for dødsstraf (jfr. afsnit II.4.4.1., s. 98 ff) - hvorved denne sætning, således som det også signaleres med dens indledende participialform, helt selvfølgelig hænger sammen med de to foregående.
- 126) J. Halbe, s.425.
- 127) Crüsemann (1997), s.136 f.
- 128) do. s.138 ff og 170 ff.
- 129) do. s.195 f.
- 130) do. s.179.
- 131) E. Otto (1994), s.99-103.
- 132) Jfr. Halbe, s. 227 note 15, hvor der henvises til Friedrich Horst: *Das Privilegrecht Jahwes. Rechtsgeschichtliche Untersuchungen zum Deuteronomium*, FRLANT 45, Göttingen 1930. - Genoptrykt i ThB 12, Chr. Kaiser Verlag, München 1961, s.17-154.
- 133) Schwienhorst-S., a.a.s. 22f.
- 134) J.A. Thompson: "The Book of the Covenant Ex 21-23, in the Light of Modern Archaeological Research". *Australian Biblical Review, Official Organ of the Fellowship for Biblical Studies, Melbourne* (ISSN: 00450308), ABR 2, 1952, s.97-107. - Jfr. C. Houtman, s.24, note 42.
- 135) Alt (1934 <sup>1</sup>), s.330.
- 136) do. s.299.
- 137) Baentsch (1892), s.119-123.
- 138) Jepsen, s.97 og 100.
- 139) do. s.99.
- 140) v. Rad (1957), s.39.
- 141) F. Horst (1957), sp.1523-1525.
- 142) Herbert Niehr: *Rechtsprechung in Israel. Untersuchungen zur Geschichte der Gerichtsorganisation im Alten Testament*, StB 130, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1987, s.39 f.

**(Kap. I)**

- 143) Schwienhorst-S., s.416.
- 144) do. s.285.
- 145) do. s.367 og 416 f.
- 146) Der skelnes i forskningen som bekendt mellem *Deuteronomium* (5. Mos.) og den senere *deuteronomistiske redaktion* samt den dermed forbundne samling af det såkaldte *deuteronomistiske historieværk*, omfattende Dt, Jos, Dom, 1-2.Sam og 1-2.Kg (dvs. fortællingerne om Israels historie fra Moses' sidste levedag til babyloniernes indtagelse af Jerusalem). Jfr. J. Høgenhaven: "Deuteronomisme" og "det deuteronomistiske historieværk", *GBL I*, s.129 f.
- 147) Schwienhorst-S., s.412.
- 148) do. s. 415-417. - Med stednavnene Horeb og Sinaj sigtes formentlig til samme lokalitet. Som stedet for Jahves åbenbaring og lovgivningen er *Horeb* særligt knyttet til *Deuteronomium* (Dt 1,2. 6.19; 4,10.15; 5,2; 9,8; 18,16; 28,69. - Jfr. endv. Ex 3,1; 17,6; 33,6; 1. Kg 8,9; 19,8; Sl 106,19; Mal 3, 22). - *Sinaj* som åbenbaringsstedet, er især knyttet til *Exodus* (Ex 19,1-25; 24,16; 31,18; 34,2 - men forekommer også Lev 7,38; 25,1; 26,46; 27,34; Num 3,1.4; 9,1; Dt 33,2; Dom 5,5; Sl 68,9.18; Neh 9,13.
- 149) Crüsemann (1997), s.44-52.
- 150) do. s.230.
- 151) do. s.215.
- 152) do. s.231.
- 153) F. Crüsemann: "Das Bundesbuch - historischer Ort und institutioneller Hintergrund", *VTS* 40, 1988, s.27-41. - Om slavetemaet: jfr. især s.30-32 (citat: s.32) og om fremmedproblematikken: s.33-35 (citat: s.35).
- 154) do. s.34.
- 155) C. Houtman, s.26, 27 og 38.
- 156) A. Jepsen, s.99ff.
- 157) Crüsemann (1988), s.35-41. - Det skal bemærkes, at Crüsemann her ansætter kong Josafats regeringsår til perioden, 868-851 f.Kr., jfr. Crüsemann (1988), s.36 - til forskel fra fx. *Holm-Nielsen*, der regner med, at Josafat regerede i tiden 873-849 f.Kr. Jfr. Sv. Holm-Nielsen: *Det gamle Testamente og det israelitisk jødiske folks historie*, Gads Forlag, København 1987, s.139.
- 158) P. Welten, *Geschichte und Geschichtsdarstellung in den Chronikbüchern*, Neukirchen 1973, s.193 f - her citeret efter Crüsemann (1988), s.37.
- 159) Crüsemann (1988), s.37.
- 160) M. Noth (1959), s.120.
- 161) Crüsemann (1988), s.38 f.
- 162) do. s.40.

## KAPITEL II: DEN KASUISTISKE RETSBOG (Ex 21,1 - 22,19)

- 1) Jfr. Schwantes, s.91 f.
- 2) Cardellini, s.245
- 3) The Mari Letters, d.10, *ANET*, s.483.  
The Amarna Letters, EA 289,20, *ANET*, s.489.
- 4) Jepsen, s.76 ff.
- 5) Alt (1934<sup>1)</sup>), s.291 ff.
- 6) Paul, s.46 f. (Citatet i slutningen af det anførte, 'belonging to the class of freedmen', er et citat, oversat fra H. Cazelles: *Études sur le Code de l'Alliance*, s.45).
- 7) N.P. Lemche: "The Hebrew Slave," *VT* XXV, 1975, s.129-144.  
- Jfr. endv. N.P. Lemche: "Habiru" og "Hebræer" *GBL* I, s.273 f og s.286 f.
- 8) Otto (1994), s.85 f.
- 9) Crüsemann (1997), s.183 ff og note 242 (s.184).
- 10) Paul, s.50 f.
- 11) Houtman, s.92 ff.  
- Helt umuligt er det her at følge følge *Baentsch*, der hævder, at *ha<sup>w</sup>lohîm*, Ex 21,6, skal forstås "von den am Heiligthum Recht sprechenden Priestern", nemlig "vermøge des Sprachgebrauchs, nach dem die Obrigkeiten als Träger der höchsten Macht und gottverliehenen Autorität als *lohîm* bezeichnet werden". - Jfr. *Baentsch* (1892), s.61.- Senere ændrede *Baentsch* da også dette synspunkt til følgende: "*ha<sup>w</sup>lohîm* sind hier die Hausgötter oder Penaten, deren Bilder an der Thür aufgestellt waren, und die man sich an der Thürgegend oder in den Thürpfosten hausend vorstellte... Indem dem Sklaven das Ohr an der Thür durchbohrt wurde, wurde er in ein Hörigkeitsverhältnis zu der Gottheit gebracht und so der Cultgemeinschaft der Familie einverleibt." - Jfr. B. *Baentsch*: *Exodus, Leviticus und Numeri, übersetzt und erklärt*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1903, s.190.
- 12) Crüsemann (1997) s.187.
- 13) do. s.185.
- 14) *awêlum* betyder ordret blot "mand". Men i de gammelorientalske retssamlinger betegner det undertiden en mand af høj rang, en adelig, i andre tilfælde en mand af en hvilken som helst klasse, høj eller lav. Hvor på rangstigen en *awêlum* befinder sig, må forstås ud fra den sammenhæng, hvori ordet optræder. Jfr. *ANET* s.166, note 39.
- 15) *Baentsch* (1892), s.37.
- 16) Crüsemann (1997), s.187.
- 17) Jepsen, s.25 ff. - Cardellini, s.60.
- 18) Først i en langt senere tradition, nemlig i HL kan slaver også på israelitisk (eller jødisk) grund betegnes som ejendom, jfr. Lev 25,45f. Stedet handler om slaver, som israelitterne køber af fremmede folkeslag eller af tilflyttere derfra. Om sådanne slaver hedder det, at israelitterne må beholde dem som ejendom: *huzzâ*, endog som evig ejendom: *huzzâ lecolam*

**(Kap. II)**

- <sup>a</sup>*huzzâ* er en i P ofte forekommende betegnelse for besiddelse, især af land. - Det forudsættes åbenbart også (v.46), at kun de udenlandske trælle måtte bruges til det virkelig hårde slavearbejde, ligesom det var tilladt husbonden at bruge vold over for dem. Derimod var det også i denne sene retsbog udtrykkeligt forbudt at anvende vold (bortset fra den tilladte revselse) mod israelitiske trælle, ligesom de heller ikke måtte gøres til genstand for handel (v.43.46). - Men uanset hvilken herkomst slaven måtte have, så fremtræder hans herre dog intetsteds i GT som hans *ba<sup>c</sup>al*. Husbonden kan i forhold til slaven kun være dennes *'adôn*.
- 19) Jepsen, s.25 ff.
- 20) S.M. Paul, s.54.
- 21) *Juridisk Ordbog*, 3.udg. ved O.A. Borum og W.E. v.Eyben, Gads Forlag, København 1970, s.227.
- 22) Således efter Ketib: *'asær-lo' j<sup>ec</sup>adah* . - DO 92 følger her LXX, den aramaæiske oversættelse og Vulgata, der har *lm.* efter Qere: *'asær-lô j<sup>ec</sup>adah* = "som har bestemt hende for sig selv." - Den sidstnævnte *lm.* er *lectio faciliior*, hvilket er en god grund til med BH at følge Ketib.
- 23) Således *Baentsch* (1892), s.15: "an ein fremdes Volk"; ligeledes *Crüsemann* (1997), s.185, og *Schwienhorst-S.*, s.315 f. - Sidstnævnte støtter denne oversættelse med henvisning til Dt 14,21; 15,3; 17,15; 23,21, hvor *nâkrî* éntydigt betegner en udlænding. - Ligeså *Cardellini*, (s.254f, jfr. s.23), der henviser til parallel i slavehandelskontrakter fra 3.dynasti i Ur (slutn. af 3.årt. f.Kr), hvor det heller ikke var tilladt at sælge borgere, der var blevet slaver, til udlændinge. - Derimod oversætter *Jepsen*, s.2: "einer fremden Familie darf er sie nicht verkaufen". Samme forståelse har *Casuto*, s.268, *B.S. Childs*, s.469, og *S.M. Paul*, s.54, anm.6). Disse forskere ser sætningen som en nærmere bestemmelse til det foregående *w<sup>e</sup>hæpdâh*, altså løskøbelsen: "så skal han lade hende løskøbe (nemlig af hendes egen familie), til en fremmed familie må han ikke sælge hende."
- 24) *bgd b<sup>e</sup>* om en mands utroskab mod sin hustru, jfr. Mal 2,14.15.16. - Durham, s.307, har den mærkelige eufemisme: "because he has served his relationship with her." - Andre forstår i nærv. tilfælde *bgd b<sup>e</sup>* som betegnelse for brud på en ægteskabskontrakt, således *Cardellini*: "...nachdem er den (Ehe)Vertrag mit ihr gebrochen hat" s.254 f; jfr. *Paul*, s.54, note 7.
- 25) *°onâ* (hapax leg.) gengives af de fleste oversættere og fortolkere ved "ægteskabelig omgang", "Beiwohnen", "ehelicher Verkehr", "intercourse" o.l. Således *Baentsch* (1892), s.15; *Jepsen*, s.2 og 28; *Noth* (1959), s.136; *Durham*, s.307; *DO 92* m.fl.
- Crüsemann* (1997), s.185, oversætter ved "bolig" (formentlig p.gr.a. det hebr. udtryks lighed med *m<sup>ec</sup>onâ* og *ma<sup>c</sup>ôn*). - *Paul* oversætter som nævnt *°onâ* ved "olie", jfr. *Paul*, s.56-61.
- 26) *Crüsemann* (1997), s.187.
- 27) do. s.186 f.
- 28) do.s.181 ff.
- 29) *Schwienhorst-S.*, s.70-74.

**(Kap. II)**

- 30) Noth (1959), s.146.
- 31) R.Westbrook: *Studies in Biblical and Cuneiform Law*, CRB 26, Gabalda, Paris 1988, s.89ff
- 32) Schwienhorst-S., s.74.
- 33) Houtman, s.152 f.
- 34) Schwienhorst-S., s.64.
- 35) Jepsen, s.32 f.
- 36) Crüsemann (1997), s.182.
- 37) Jepsen, s.3 og 32 f.
- 38) Cardellini, s.259f. - Houtman, s.148.
- 39) Noth (1959), s.146.
- 40) Durham, s.307 og 323.
- 41) Westbrook, s.99 f.
- 42) I Mesopotamien var erstatningskravet i en helt tilsvarende situation (altså hvor en oxer har stanget en slave ihjel) kun godt halvdelen af de 30 sekel, der iflg. Pb forlangtes i Israel. Jfr. CH § 252, hvor erstatningskravet er 1/3 mine sølv, hvilket svarer til ca. 16,5 sekel (idet en mine svarede til 50 sekel, dvs. ca. 700 g sølv). - Jfr. N. Hyldahl: "Mål og vægt", *GBL* II, s.99. - Forskellen mellem de to kulturer i dette stykke kan, alt efter om man fokuserer på gerningsmanden eller offeret, udlægges som et vidnesbyrd om mildere straf i Mesopotamien - eller om højere værdsættelse af menneskeliv i Israel. - Men vi ved dog meget lidt om sølvets nøjagtige værdi på hhv. Hammurapis og Pb.s tid. Det kan ikke udelukkes, at valutaen i mellemtiden på knap 1000 år kan have bevæget sig så meget, at en sammenligning slet ikke er relevant.
- 43) W. Grundmann: *Das Evangelium nach Matthäus.*, 4. Aufl., Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1975, s.533.  
E. Schweizer: *Das Evangelium nach Matthäus.*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1977, s.319.
- 44) Paul Leer-Salvesen: *Menneske og Straff. En refleksjon om skyld og straff som et bidrag til arbeidet med straffens etikk.* Manuskripttryk. Det juridiske fakultet, Oslo 1991, s.3 og 83 ff.
- 45) Gerhard v. Rad: *Das Erste Buch Mose, Genesis*, ATD, Teilband 2/4, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1953, s.109.
- 46) Således oversætter fx Noth (1959), s.136: "Wenn ein Mann seinen Sklaven - oder seine Sklavin - mit einem Stock schlägt, so dass er unter seiner Hand stirbt, so soll er unbedingt gerächt werden. Falls er jedoch einen oder zwei Tage am Leben bleibt, so soll er nicht gerächt werden...". - De fleste oversættelser og kommentarer lader ganske vist de to passivformer i v.20f gå på handlingen, jfr. fx *DO* 92: så "skal det hævnes / ikke hævnes." (Understreget af mig). - Andre, fx *Luther*-oversættelsen, *DO* 31 og *Durham*, s.307, omskriver passivformerne, så at gerningsmanden bliver subjekt: så "skal han straffes / ikke straffes." Denne omskrivning (omtolkning!) kan støtte sig til Samaritanus, som i stedet for *naqom*

**(Kap. II)**

*jinnaqem* og *lo' juqqam* i v.20f har hhv. *môt jûmat* og *lo' jûmat*, der naturligvis kun kan gå på gerningsmanden. - Houtman, s.149, konstaterer uden betænkning, at "Subjekt von *jinnaqem* und *naqom* in 21,20 ist offensichtlich nicht der Täter und ebensowenig das Opfer..., sondern die Tat = der Tod des Sklaven...". - Jeg finder ikke desto mindre *Noths* oversættelse rigtigst, netop fordi det er slavens, altså offerets krav på retsbeskyttelse, der er v.20's anliggende. - Denne gengivelse bekræftes f.ø. også af Gen 4,15.24, hvor det er Kain, hhv. Lemek, der i givet fald skal hævnnes - og altså ikke det evt. drab på (eller overgreb mod) ham. Gen 4,24 *juqqam-qajin* kan kun oversættes således.

- 47) ANET, s.167. - Men der er uenighed om oversættelsen af CH § 21 b. *Richard Haase* oversætter: "... vor diesem Loche töten sie ihn und durchbohren ihn." Jfr. *Richard Haase: Die keilschriftlichen Rechtssammlungen in deutscher Übersetzung*, Wiesbaden 1963, s.26. - *Paul*, s.87, mener, at der er tale om "hanging of the thief in front of the breach which he made."
- 48) ANET, s.162.
- 49) K.Hj. Fahlgren: *sêdaka, nahestehende und entgegengesetzte Begriffe im Alten Testament*, Almqvist & Wiksells Boktryckeri-A.-B., Uppsala 1932, s.50 ff.
- 50) Koch, s.94 f.
- 51) Houtman, s.187.
- 52) I den senere præstelige lovgivning er blodhævnen ikke længere begrænset til et personligt mellemværende mellem blodhævner og drabsmand. Den dræbtes blod vanhelliger hele landet, hedder det i Num 35,33 f. Den samme forestilling findes i Dt 19,13b og formentlig også i Gen 4,11. - Under disse forudssætninger kan der kun skaffes landet soning ved blodet af den, der udgød det.
- 53) E. Nielsen hævder, at Dekalogens bud "Du må ikke slå ihjel" (Ex 20,13; Dt 5,17) er en afkortning af et oprindeligt længere bud. Han anfører, at dette iflg. K. Rabasts forsøg på en rekonstruktion af "urdekalogen" har været formuleret således: "Du må ikke ihjelslå et menneske, en person" (jfr. Ex 21,12). Nielsen argumenterer selv for, at den oprindelige formulering har været: "Du må ikke udgyde din næstes blod." - Jfr. E. Nielsen (1965) s.71 og 73.
- 54) Jfr. Crüsemann (1997), s.207: "In Ex 21,13 f wird mit "Du" die Instanz angeredet, der die Rechtsprechung obliegt, also ein Richter, die Ortsgemeinde oder jeder freie Israelit, der an solchem Verfahren teilnehmen kann. Für ihn wird Gott einen "Ort"(*maqom*) bereiten (*sîm*), an den der Täter fliehen darf. Und die Flucht erfolgt vor einem Dritten, der hier nur vorausgesetzt ist und erst in den späteren Paralleltexen explizit genannt wird (z.B. Num 35,12; Dtn 19,6; Jos 20,3 u.a.), dem Bluträcher (*go'el haddam*)."
- 55) Paul, s.63
- 56) Niehr (1987), s.45.
- 57) Gerhard Liedke: *Gestalt und Bezeichnung alttestamentlicher Rechtssätze. Eine formgeschichtlich-terminologische Studie*, WMANT 39, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1971, s.133 f.

**(Kap. II)**

- 58) Jepsen, s.29 f.
- 59) I nærv. afhandlings referencer til Dekalogen vil rækkefølgen af de ti bud svare til Ex 20,3-14 (jfr. Dt 5,7-21), hvor billedforbuddet jo har sin selvstændige plads som det andet bud (Ex 20,4-6, jfr. Dt 5,8-10). - I Luthers katekismer blev dette bud som bekendt udeladt, hvorved rækkefølgen blev forskudt og tallet kun opnået ved, at det tiende bud (Ex 20,17; Dt 5,21) blev delt i to.
- 60) Alt (1934 <sup>1</sup>), s.317-320.
- 61) E. Nielsen (1965), s.91 f.
- 62) W.E. Mühlmann: "Blutrache", RGG I, sp.1331 f.
- 63) G. Liedke, s.131 f.
- 64) Schwienhorst-S., s.218.
- 65) Liedke, s.40.
- 66) F. Horst: "Gerichtsverfassung in Israel", RGG II, sp.1428.
- 67) E. Nielsen (1965), s.73 og 76 f. - E. Nielsen følger også budenes orden i Ex 20; Dt 5 - dog med den undtagelse, at han lader 6. og 7. bud (hhv. om drab og ægteskabsbrud) bytte plads. - Jfr. ovenstående note (II) 59.
- 68) R. Albertz: "Hintergrund und Bedeutung des Elterngabotes im Dekalog", ZAW 90 / 1978, s.348-374, jfr. s. 365.
- 69) A. Jepsen, s.29 og 31.
- 70) Liedke argumenterer for, at hele sammenhængen Ex 21,12-17 refererer til pater familias som retshåndhæveren. Jfr. Liedke, s.132 f.
- 71) Schwienhorst-S., s.232 f.
- 72) Jepsen, s.31.
- 73) Alt (1934 <sup>1</sup>) s.308-310.
- 74) do. s.310, note 1.
- 75) Liedke, s.132 f.
- 76) ANET, s.166. - Jfr. desuden Paul, s.65.
- 77) A. Alt: "Das Verbot des Diebstahls im Dekalog" 1949. Genoptrykt i A. Alt: *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel* I, 1953, s.333-340.
- 78) E Nielsen (1965), s.42.
- 79) do.
- 80) Franz Delitzsch: *Sifrê Habberît Hæh<sup>a</sup>dasâ*, Printed for British and Foreign Bible Society, Trowitzsch & Son, Berlin 1886.



**(Kap. II)**

- 81) Alt (1949), s.333 f og 334 note 1; E. Nielsen (1965), s.42 og 79.
- 82) E. Nielsen (1965), s.73 og 76 ff. - Jfr. nærv. afh., note (II) 67.
- 83) Alt (1949) s.336.
- 84) *Hermann Schulz: Das Todesrecht im Alten Testament*, BZAW 114, Töpelmann, Berlin 1969, s.61 og s.113-117.  
NB: Når Schulz i det anførte citat fra s.61, ikke tager Ex 21,15 med i den første række (21, 12.15-17), skyldes det, at han ikke anser dette vers for "social-etisk". Han hævder derimod, at v.15 ganske på linje med v.12 utvivlsomt handler om drab, hvilket begrundes (dårligt!) med et argumentum e silentio: Hvis *makkeh* i v.15 havde betegnet en mishandling af forældre, måtte denne have været nærmere specificeret, eller der måtte - i det mindste udtalt - herske klarhed over følgen af den. - Jfr. Schulz, s.51.  
Vedr. Gerstenbergers kritik af Schulz henvises til: *Gerstenberger* (2001), s.59, note 149.
- 85) Schwienhorst-S., s.23.
- 86) Alt (1934 <sup>1</sup>), s.311 note 2.
- 87) Baentsch (1903), s.201.
- 88) Alt (1934 <sup>1</sup>), s.315f.
- 89) Durham, s.327f.
- 90) N. Lohfink: "*hrm*", ThWAT III, sp.191-213, citat: sp.197.
- 91) Johannes Pedersen, *Israel III-IV, Hellighed og Guddommelighed*, Povl Branner, København 1934 (i nærv. afh. betegnet: 1934 <sup>2</sup>), s.207.
- 92) Schwienhorst-S, s.318-320.
- 93) Lohfink, sp.211f.
- 94) Baentsch (1903), s.201.
- 95) Lohfink, sp.206f.
- 96) do., sp.201.
- 97) Halbe, s.154f.
- 98) do., s.155.
- 99) Schwienhorst-S, s.319.
- 100) do., s.325.
- 101) Halbe, s.416 note 18.
- 102) Houtman, s.220.
- 103) Schwienhorst-S. betegner forholdet mellem de tre sætninger Ex 22,17-19 som en "asyndetisk forbindelse": "Die asyndetische Verbindung der drei Sätze kann als Hinweis darauf verstanden werden, dass hier eine Reihenbildung beabsichtigt ist. Auf der anderen Seite weisen die semantischen und formalen Unterschiede auf eine relative Eigenständigkeit der drei Verse hin. In 22,17-19 liegt sehr wahrscheinlich keine ursprüngliche, sondern eine

**(Kap. II)**

redaktionelle Reihenbildung vor." - Desværre forklarer Schwienhorst-S. ikke nærmere, hvad hensigten med denne "relativt selvstændige" rækkedannelse måtte være - selv om han ganske vist med et større stikordsskema viser dens sammenhæng med Pb som helhed. - Jfr. Schwienhorst-S., s.27.

- 104) Jepsens oversættelse er interessant, men dog næppe gangbar: "*Einer Zauberin sollst du keinen Unterhalt gewähren.*" - Noget inkonsekvent trækker han den da også senere tilbage: "Die Vorschrift 22,17 lässt zwei Deutungen zu: <sup>1)</sup> Eine Zauberin sollst du nicht am Leben lassen, d.h. töten. <sup>2)</sup> Du sollst einer Zauberin nicht die Möglichkeit geben, länger im Lande zu bleiben dadurch, dass du sie mit deinen Gaben unterstützt. Doch dürfte wohl die erste Erklärung vorzuziehen sein..." - Jfr. Jepsen, s.8 og 41.
- 105) Jfr. Tilde Binger: "Ba'al" og "Ugarit", *GBL* I, s.62 og II, s.401ff.  
 " Pernille Carstens: "Ashera", *GBL* I, s.51.  
 " N.H. Gadegaard: "Mot", *GBL* II, s.89.
- 106) Med rette gør Schwienhorst-S. opmærksom på, at Ex 22,17-19 afgrænser sig relativt stærkt fra den umiddelbart foranstående textenhed. Til gengæld er hans fortrinsvis sproglige argumentation for den korte dødsstrafrækkes sammenhæng først og fremmest med det følgende afsnit ("der starke Bezug auf 22,20ff"), men også med andre dele af Pb, næppe holdbar. Han henviser til prohibitiv både i 22,17 og 22,20ff; *kål* både i 22,18 og 22,21 + "Syndese in 22,20". - Desuden henviser han til stikordsforbindelser med *sakab* i hhv. 22,18 og 22,15.26 samt især *zabah* i 22,19, 20,24 og 23,18). Med yderligere henvisning til paralleliseringen med 21,12-17 mener han det herefter sandsynliggjort, at 22,17-19 strukturelt udfylder den samme funktion: "So wie Ex 21,12-17 den kasuistischen Teil (21,18 - 22,16) des Bundesbuches einleitet, so leitet Ex 22,17-19 den prohibitiven Teil (22,20 - 23,9) des Bundesbuches ein." - Det kan dog umuligt i sig selv være noget bæredygtigt "bevis", at der i meget ulige forbindelser er anvendt en prohibitiv form. Og især er det tvivlsomt at se glosen *sakab* som stikordsforbindelse, når den de anførte steder er anvendt i vidt forskellige sammenhænge og betydninger. Det anførte *kål* kan næppe heller gælde som nogen egentlig stikordsforbindelse. Dertil er dets anvendelse alt for almindelig. - Jfr. Schwienhorst-S., s.27f.
- 107) Frank Crüsemann: "'Auge um Auge...' (Ex 21,24f) Zum sozialgeschichtlichen Sinn des Talionsgesetzes im Bundesbuch." *EvTh* 47/5, 1987, s.411-426.  
 - Idet Crüsemann her, s.421, gør opmærksom på bestemmelserne vedr. slaver i slutningen af de tre afsnit Ex 21,18-21. 22-27. 28-32 og sammenholder disse bestemmelser med det indledende afsnit Ex 21,2-11, betegner han "das Sklavenrecht als das strukturierende Prinzip" for hele kapitlet, Ex 21.  
 Andetsteds giver han den nærmere forklaring, "dass der gesamte Abschnitt über Körperverletzungen (xxi 18-32) durch das Thema 'Sklaven' strukturiert wird. In v.18-32 werden dreimal nacheinander Delikte gegen Freie abgehandelt, jedesmal gefolgt von analogen oder doch verwandten Fällen für Sklaven." - Men medens det, hvad de frie borgere angår, hver gang drejer sig om "ganz singuläre Präzedenzfälle", forholder det sig helt anderledes med retssætningerne vedr. slaverne: "Im Grunde wird in dieser ganzen Passage allein das Rechtsgebiet der Körperverletzungen an Sklaven einigermaßen abgehandelt... Hier werden viel abstrakter und in völliger Klarheit alle wichtigen Fragen der Verletzung von Sklaven mit und ohne Todesfolge abgehandelt. - Jfr. Crüsemann (1988), s.30f.

**(Kap. II)**

- 108) Jepsen foreslår *ægrop* (kun her og Jes 58,4) oversat ved "karst", dvs. en togrenet hakke. Jepsen henviser til stamverbet *grp*, der betyder feje, vende (jord). Jfr. Jepsen, s.34 note 1, og Noth (1959) s.136. - En anden mulighed er med LXX at gengive glosen i overensstemmelse med græsk *pygmæ* = næve (således DO 31). I den betydning forekommer den i nyhebraisk. Men det er dog ikke nogen særlig realistisk antagelse, at en mand, der først er kommet i gang med at bruge sten som våben, derefter skulle gå over til den nok så harmløse brug af de bare næver! - DO 92 gengiver her ved "jordknold" - synonymt med "sten" i Jes 58,4; men denne oversættelse er meget usikker.
- 109) Crüsemann (1987), s.418.
- 110) ANET, s.175 og 189.
- 111) Crüsemann (1987), s.413 og s. 421.
- 112) Kun hvor drabsofferet var en slave, kunne der ved *uagtsomt* manddrab kompenseres med en bod (Ex 21. 32). I princippet gjaldt det samme åbenbart også, hvor slaven var offer for vold med døden til følge (Ex 21,21), jfr. den nærmere redegørelse i min afh. s.72 ff. *Mord* på en slave var derimod behæftet med ubetinget dødsstraf, evt. blodhævn (21,20 ), idet slaven iflg. ældre israelitisk retsopfattelse (således i Pb) agtes for et menneske og derfor aldrig kan betragtes eller vurderes som en handelsvare.
- 113) M. Noth (1959), s.137.
- 114) E.A. Speiser: "The Stem *PLL* in Hebrew", *JBL* 82/1963, s.301-306, især s.302f.
- 115) Denne iagttagelse røber, at Speiser (jfr. foregående note) har en meget tidlig tidsansættelse af Pb, formentlig kort efter "Landnahme", hvorimod vi i nærværende undersøgelse regner med, at retsbogen snarere er blevet til i den ældre kongetid (10.-9. årh. f.Kr.). Men selv med Speiser's beregning vil der dog være en betragtelig tidsafstand mellem Pb og de Hittitiske Love, som formodentlig er samlet allerede o. 1500 f.Kr. - Jfr. Pernille Carstens: "Hittitiske love og historieskrivning", *GBL* I, s.308.
- 116) Jepsen, s.4.
- 117) Durham, s. 308; s. 312 note 22d; s.323.
- 118) Ludwig Köhler: "Die hebräische Rechtsgemeinde." (Under dette tema holdt Köhler som rektor ved Zürichs universitet sin festtale ved universitetets årsfest 1931). Talen er optrykt i Ludwig Köhler: *Der hebräische Mensch*. J.C.B. Mohr, Tübingen 1953, s.143-171. - Citat: s.150.
- 119) Liv Mørland: *Megling i konfliktråd*, Høyskole Forlaget, Kristiansand 1995, s.15-20.
- 120) Paul, s.74.
- 121) Jfr. Fatma Nur Kizilok: "'Auge um Auge - macht alle blind'. Die Anschläge in den USA, die Reaktionen der Welt", *Die Zeit*, 20080 Hamburg, nr.40, 27. september 2001, s.17.
- 122) Jepsen, s.62, - jfr. oversættelsen s.3. - Jepsens forståelse af *'asôn* Ex 21,23 - ikke som en dødsulykke, men blot som "ein dauernder Schade" - er forkert, hvilket er påvist i nærv. afh.

**(Kap. II)**

- s.114, jfr. de dér anf. henvisninger til Gen 42,4.36.38; 44,29 (Jakob ville ikke nøjes med at betegne sin adskillelse fra sønnen Benjamin som en "varig skade", når han samtidig siger, at den vil gøre ham selv barnløs og bringe ham i dødsriget med sorg!).
- 123) ANET, s.189.
- 124) do. s.163 og 524 f.
- 125) A. Alt: "Zur Talionsformel", 1934. Genoptrykt i *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel* I, München 1953, s.341-344. (I nærværende afhandling betegnet: 1934 <sup>2</sup>)
- 126) do. s. 343.
- 127) ANET, s.175.
- 128) Dette *retsprincip* fra DtL (jfr. 2.Kg 14,6; Ez 18,20) må ikke forveksles med den religiøse forestilling Ex 20,5; 34,7 - i tilknytning til Dekalogens 1. og 2. bud - om Jahve som 'el qanna' (DO 92: "den lidenskabelige Gud"), der hjem søger fædres skyld på børn i tredje og fjerde slægtled over for dem, der hader ham - og som viser nåde i tusind slægtled mod dem der elsker ham og holder hans befalinger. - Dt 7,9-10 og Jer 31,29-30 kan muligvis læses som et tilsigtet opgør med dette gudsbegreb.
- 129) Crüsemann (1987), s.414 f.
- 130) A. Alt (1934 <sup>1</sup>), s.303 f.
- 131) Paul, s.73 ff.
- 132) Wagner, s.3 ff.
- 133) Jfr. Gesenius, s.71: *b<sup>el</sup>*, B 3 b.
- 134) Crüsemann (1987), s.413.
- 135) do. s.415.
- 136) Schwienhorst-S., s.100 ff.
- 137) do. s.105.
- 138) I erstatningsspørgsmål af forskellig art er *ntn* og *slm* i øvrigt ikke eksklusivt alternative, som Schwienhorst-S. tilsyneladende mener. Crüsemann gør opmærksom på, at der i Pb tværtimod foreligger en ret differentieret terminologi for finansielle udligninger: *ntn* i Ex 21, 19, *ns* i v.22, *kpr* i v.30 - og derudover de mange eksempler på *slm* piel i hele perikopen 21,33 - 22,14. Angående det sidste udtryk fremhæver han, at det sikkert ofte betegner naturalydelse, hvilket dog netop ikke udelukker forud indgåede betalingsaftaler ("einvernehmliche Geldzahlungen"). - Jfr. Crüsemann (1987), s.418 f.
- 139) Schwienhorst-S., s.102.
- 140) Crüsemann (1987), s.415.
- 141) Schwienhorst-S., s.99 og s. 122 ff.
- 142) E. Lipinski: "ntn", ThWAT V, s.696.
- 143) Schwienhorst-S., s.126.
- 144) Crüsemann (1987), s.415 ff.

**(Kap. II)**

- 145) J.D. Michaelis: *Mosaisches Recht*, 5.Theil, 2.Ausgabe, Reutlingen 1792. - Her citeret efter Crüsemann (1987), s.420.
- 146) "*óntos gàr autóthi nóμου, eán tis ophthalmòn ekkópsæ, antekkópsai paraskeîn tôn heautoû kai ou kræmátân timæseás ouðemiâs...*", her cit. efter Crüsemann (1987), s.419, som henviser til M. Mühl: "Die Gesetze des Zaleukos und Charondas", *Klio* 22, 1929, s.105-124. 432-463.
- 147) Crüsemann (1987), s.418.
- 148) do. s.420 f.
- 149) do. s.415 og 419.
- 150) Paul, s.75 (incl. note 3).
- 151) do. s.76.
- 152) C. Houtman, s.156 f.
- 153) Maskulinsuffixerne i de to retsfølgesætninger v.26b og 27b er anvendt inklusivt, så at de der både trællen og trælkvinden.
- 154) Jfr. Paul, s.78, - som i ø. udtrykker slavens retsstiling temmelig restriktivt: "A master may correct his slave, but he may not treat him as mere chattel to be maimed at his own caprice. The slave is a person in his own right and must be treated with proper restraint." - Altså: En herre har nok ret til at revse sin slave, men må ikke bare behandle ham som et stykke kvæg, som han kan mishandle efter sine egne vilkårlige luner. Slavens personlige ret skal respekteres og han skal behandles med "rimelig tugtelse"!
- 155) *ANET*, s.175 og s.189, jfr. Paul, s.78 (incl. note 4), og Cardellini, s.259-261.
- 156) At *gælds*slaver iflg. CH 117 skulle frigives efter tre års tjeneste (jfr. min afh. s.62-66) er jo en anden sag, der ikke vedrører den her omhandlede problematik.
- 157) Paul, s.78.
- 158) R. Smend: "Die Bundesformel" 1963. - Genoptrykt under titlen "Die Mitte des Alten Testaments", *Gesammelte Studien I*, BEvTh 99, 1986, s.11-39.
- 159) Crüsemann (1997), s.316-322.
- 160) Smend, s.16f.
- 161) Jfr. v. Rad (1957), s.218ff.
- 162) W. Grundmann, s.154.
- 163) *Der TALMUD*. Ausgewählt, übersetzt und erklärt von Reinhold Mayer, Wilhelm Goldmann Verlag, München 1980, s.333-342.
- 164) Baentsch (1903), s.195. - Cassuto, s.279. - Cardellini, s.266 note 105.
- 165) Jepsen, s.35.
- 166) Paul, s.79.
- 167) Schwienhorst-S., s.133 f.

**(Kap. II)**

- 168) *ANET*, s.163 og 176.
- 169) Liedke begrunder denne påstand således: Hvor subjektet som her står foran verballeddet, *b<sup>ec</sup>alajw jumat*, udelades inf. abs.. Følger subjektet derimod efter verballeddet, består dette af inf. abs. med påfølgende impf. - således v.28: *saqôl jissaqel hassôr*, og v.29 og 32: *hassôr jissaqel*. - Jfr. Liedke, s.50 f.
- 170) Medens udtrykkene *kopær* og *pidjôn napsô* i retssætningen Ex 21,30 anvendes på forholdet "inter homines", er de i Sl 49,8 f møntet på menneskets forhold "coram Deo": "En broder kan man under ingen omstændigheder løskøbe (*ah lo'-padoh jipdæh 'îs*), man kan ikke give Gud sonpenge for ham (*kâprô*), løsesummen for deres liv (*pidjôn napsam*) er for kostbar, så man må opgive det for evigt."
- 171) 'ô, der indleder v. 31, kan sammen med det næste 'ô i samme vers forstås som en dobbeltkonjunktion, sådan som *Gesenius* gør det: "sei es - sei es". *Gesenius* forklarer det sådan: "In der casuistischen Gesetzesspr. führt es vor einem selbständigen Satze d. versch. Unterfälle d. Hauptfalles ein", jfr. *Gesenius*, s. 12. - Men 'ô i indledningen af v. 31 kan også med *Schwienhorst-S.* forstås i betydningen "eller" i fortsættelse af 'ô mellem 'îs og 'issâ i v. 29 og fulgt af ô mellem *ben* og *bat* i v.31. "ô fungiert also in v.31 als disjunktive Konjunktion." - Jfr. *Schwienhorst-S.*, s.137.
- 172) *Schwienhorst-S.*, s.142.
- 173) *ANET*, s.163 og 176.
- 174) Talmud, Berakoth 63b. - Her citeret fra *The Talmud. With an English Translation and Commentary. Berakoth*. Ed.: Rabbi Dr. A. Zvi Ehrman, Jerusalem 1976, s.1144.
- 175) *Reinhold Mayer*, s.333.
- 176) *Köhler*, s.145.
- 177) do. s.150 f.
- 178) *Crüsemann* (1997), s.195 ff.
- 179) do. s.196 f.
- 180) *Aage Bentzen: Jesaja*, Gads Forlag, København 1944, bind I, s.84.
- 181) *Juridisk Ordbog*, s.45.
- 182) *E. Otto* (1989), s.153.
- 183) *ANET*, s.163.
- 184) *Paul*, s.85.
- 185) Talionsudtryk som "oxe for oxe" o.l. forekommer flere gange i CH.s erstatningbestemmelser, jfr. § 245, 246 og 263: "...he shal make good ox for ox, sheep for sheep to their owner." - Jfr. *ANET*, s.176 f.
- 186) Selv om præpositionen *tahat* anvendes som term. tech. i talionssætninger (jfr. Ex 21,23-27), kan brugen af dette ord i sig selv naturligvis ikke indicere, at der er tale om en talionssætning. Det findes jo i mange andre forbindelser med omtrent samme betydning ("i stedet for" eller "til erstatning for") uden at der af den grund er tale om en talionsbestemmelse; jfr. brugen af *tahat* i v.37. - En talionsbestemmelse har vi derimod, når *tahat* står mellem to ens nomina.

**(Kap. II)**

*sôr tahat hassôr* (v.36) kan således - trods artiklen foran det sidste *sôr* - paralleliseres med "liv for liv, øje for øje, ..." osv. (v.23 ff).

187) Schwienhorst-S., s.160.

188) E. Otto (1989), s.153 (jfr. note (II) 182). - Schwienhorst-S., s.156.

189) Houtman, s.190.

190) S.M. Paul, s.86.

191) Jepsen, s.5 og 37.

192) Baentsch (1903), s.197.

193) Baentsch (1892), s.42.

194) Jepsen, s.37 note 3.

195) E. Otto (1989), s.76 og s.s. note 2.

196) B.S. Childs: *The Book of Exodus. A Critical Theological Commentary*, OTL, Westminster Press, Philadelphia 1974, s.474.

197) Schwienhorst-S., s.178 ff.

198) S.M. Paul, s.86.

199) Når kongen i 2.Sam 12,5 indleder sin dom over den rige bonde med ordene: "Så sandt Herren lever, den mand, der gør sådan, skal dø...", så er der ikke tale om nogen egentlig dødsdom. I så fald ville det jo være meningsløst derefter at fastsætte den dømtes erstatningspligt! Der er derimod tale om fortællekunstens understregning af kongens vrede. Den pgl. sætning anvender da heller ikke den for dødsstraf sædvanlige formular *môt jûmat* eller blot *jûmat*, men derimod det episke udtryk: "han er en dødens søn (*bæn-mawæt*)".

200) Houtman, s.191.

201) *ANET*, s.192.

202) Crüsemann (1997), s.193.

203) Houtman, s.188 f.

204) do. s.89.

205) Baentsch (1892), s.23; Jepsen, s.6.

206) Houtman, s.198 f.

207) Crüsemann (1988), s.32.

208) *kî-hû' zæh*, v.8a, skal enten forstås som en identifikation af det deponerede gods: "det er det dér!" - eller som en udpegning af den formodede gerningsmand: "det er ham dér!" Den, der retter beskyldningen, altså subjektet for det foranstående *jo'mar*, kunne i den generaliserende retssætning, v.8, være et upersonligt "man"; men for så vidt verbet *jo'mar* viser tilbage på v.7, må subjektet naturligvis være deponitor.

209) Houtman, s.200.

210) Lodderne "Urim og Tummin" blev iflg. P opbevaret i ypperstepræstens "domsbrystskjold" og anvendtes af præsterne (eller ypperstepræsten alene) til lodkastning ved domsafgørelser (jfr. Ex 28,30; Lev 8,8; Num 27,21; Dt 33,8). Men fænomenet kendes også fra 1.Sam 14,36-46;

**(Kap. II)**

28,6, og lodkastning med U. og T. går sikkert langt tilbage i tiden, muligvis som en arv fra kanaanæerne - ligesom selve udtrykkene måske er kana'anæiske eller akkadiske fremmedord. - Jfr. B. Otzen: "Urim og Tummim", *GBL* II, s.411.

- 211) Jfr. Baentsch (1892), s.61: "22,7.8 finden sich die Redewendungen *bô' ad ha'elohîm*, *nigrab 'æl ha'elohim*, die so viel bedeuten als zum Heiligthum gehen, vor der Gottheit erscheinen, die vermöge der ihr wesentlichen Eigenschaft der Allwissenheit eine sichere Entscheidung in streitigen Rechtsfällen herbeiführt und durch ihre am Heiligthume fungierenden Organe, die Priester, das Urtheil sprechen und den Schuldigen als solchen bezeichnen und herausstellen lässt (*jarsûun* in 22,8)."
- 212) Jfr. E. Otto (1989), s.78-98.
- 213) Schwienhorst-S., s.199f; Houtman, s.205.
- 214) Jepsen, s.68.
- 215) Baentsch (1903), s.199.
- 216) Udtrykket "gudsed" (*s<sup>e</sup>bu<sup>c</sup>at 'elohîm*) i visdomsordet Qoh 8,2 kan vi i denne forbindelse se bort fra.
- 217) *ANET*, s.163.
- 218) Schwienhorst-S., s.202 f.
- 219) do. s.205.
- 220) Paul, s.93 note 1.
- 221) Houtman, s.202.
- 222) Paul, s.93.
- 223) Baentsch (1903), s. 200.
- 224) I de to undertilfælde (af retssætningen Ex 22,9-10), hhv. 22,11 og 22,12 står de indledende konditionspartikler *w<sup>e</sup>'im* og *'im* mod sædvane i omvendt rækkefølge - jfr. beskrivelsen af de kasuistiske retssætningers konstruktion, s.22 og 25.
- 225) Crüsemann (1997), s.194.
- 226) *ANET*, s. 176 f og 192. - Jfr. Paul, s.93 f.
- 227) Det manglende objekt for verbet *jis'al* (*sa'al* i betydningen "udbede sig noget", "låne") må iflg. sammenhængen være et træk- eller lastdyr (*b<sup>e</sup>hemâ*, jfr. *LXX ktênos*).
- 228) En tredje mulighed, som vi må lade ude af betragtning, er den aut. Lutheroversættelse, der gør *sakîr* (v.14a) til en verbalform (hvilket næppe skulle være muligt - en uregelmæssig hifil?) - og lader v.14b stå som nærmere forklaring dertil: "Ist aber sein Herr dabei, soll er's nicht bezahlen, so er's um sein Geld (*biskarô*) gedingt hat" (i v.14b bliver *sakîr* således i modsætning til 14a forstået substantivisk).
- 229) Alfred Jepsen bestrider med god grund, at *hasskîrâ* (fem.), Jes 7,20, kan være et adjektiv, da det jo lægger sig til det foranstående *ta<sup>c</sup>ar* ("ragekniv"), der er mask. Han mener derfor, at *hasskîrâ* er et substantiv i fem., svarende til mask. *sakîr*, og at den eneste mulige oversættelse af det pgl. sted er: "- mit dem Messer der Tagelöhnerin." - Jfr. Jepsen, s.40 note 2.



**(Kap. II)**

- 230) Baentsch (1903), s.200.
- 231) Jepsen, s.40 f.
- 232) Eckart Otto (1988), s.16.
- 233) Schwienhorst-S., s.209.
- 234) Houtman, s.206.
- 235) Jepsen, s.41.
- 236) Dette er måske ikke den bedste oversættelse af verbet *slh* piel, der med det følgende substantiv som objekt snarere betegner en tilsigtet handling: "og han antænder en brand, så den afbrænder..." Derfor er der i v.4 en langt skrapere retsfølge end i v.5, der åbenbart handler om et tilfælde af almindelig ildløs.
- 237) Meningen kan ikke være, som *DO 31* lader forstå, at den skyldige skal erstatte skaden ved at give modparten det bedste stykke af sin egen mark og vingård, men derimod, at han, som det fx fremgår af *DO 92*, skal erstatte med det bedste af udbyttet fra sin egen mark og vingård. Jfr. Samaritanus (og LXX): "Han skal ubetinget yde erstatning fra sin egen mark svarende til dens udbytte" - hvilket formentlig betyder: svarende til udbyttet af den mark, der blev ødelagt.
- 238) Jepsen, s.6.
- 239) Baentsch (1903), s.197f. - Houtman, s.197.
- 240) Jfr. Schwienhorst-S., s.189 note 13 og 15.
- 241) Baentsch (1903), s.198.
- 242) Paul, s.88. - Childs, s.475. - Schwienhorst-S., s.189. - Houtman, s.197.
- 243) Crüsemann (1997), s.192.
- 244) do. s.237.
- 245) Baentsch (1903), s.200.
- 246) Paul, s.96.
- 247) Schwienhorst-S., s.212 f.
- 248) Halbe, s.416.
- 249) Alt (1934<sup>1</sup>), s. 286.
- 250) Eckart Otto: "Zur Stellung der Frau in den ältesten Rechtstexten des Alten Testaments (Ex 20, 14; 22,15 f) - wider die hermeneutische Naivität im Umgang mit dem Alten Testament", *ZEE* 26/1982, s.279-305, jfr. s. 284 f. Schwienhorst-S., s.211 f.
- 251) E. Otto (1982), s.286 f.
- 252) E. Otto (1994), s.51-54.
- 253) Jfr. *Juridisk Ordbog*, s.218.
- 254) Schwienhorst-S., s.213.  
E. Otto (1994), s.54.
- 255) Paul, s.96 note 5.

**(Kap. II- III)**

- 256) M. Noth (1940), s.39.
- 257) Ex 22,17-19 regnes i denne afhandling med til den kasuistiske retsbog, men er tidligere gjort til genstand for undersøgelsen (jfr. II.4.4., II.4.4.1.-5., s.99-106).
- 258) P. Scharff Smith: "Det moderne fængselsvæsens gennembrud i Danmark. - Opdragelse, moral og Fængselskommissionen af 1840." *Fortid og Nutid, Tidsskrift for kulturhistorie og lokalhistorie*, 2. juni 2002, s.103-132, s.103.
- 259) *Kriminalforsorgens Statistik 2004*, Justitsministeriet, Direktoratet for Kriminalforsorgen, København, jfr. hjemmesiden [www.kriminalforsorgen.dk](http://www.kriminalforsorgen.dk) med link til statistik /statistisk materiale. Her opgives 39,2 % som samlet recidivtal for personer idømt ubetinget fængselsstraf. En særlig opgørelse for recidiv for personer, der er løsladt fra lukket anstalt, foreligger ikke siden 1999, hvor recidivtallet for denne gruppe var 67 %
- 260) Niehr (1987), s.25 f.
- 261) Baentsch (1903), s.420 f og s.538.
- 262) Jfr. B. Otzen: "Artaxerxes", *GBL I*, s.48.
- 263) Claus Westermann: *Der Prophet Jesaja Kap.40-66*, ATD 19. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1966, s.205.
- 264) Liedke, s.87 (og s.s. note 5).

**KAPITEL III: DEN RELIGIØS - ETISKE RETSBELÆRING****(Ex 20,22-26 og 22,20 - 23,19)**

- 1) Walter Beyerlin. "Die Paränese im Bundesbuch und ihre Herkunft", *Gottes Wort und Gottes Land*, Hans-Wilhelm Hertzberg zum 70. Geburtstag. - Udg. af H. Graf Reventlow, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1965, s.9-29.  
(NB: Indledningsvis giver Beyerlin til kende, at Pb. efter hans opfattelse kun omfatter Ex 20,22 - 23,19, så at epilogen altså ikke medregnes. (Jfr. nærv. afh. s.24 og 266 ff).
- 2) Beyerlin, s.9-11.
- 3) do. s.22 f. - Jfr. *ANET*, s.524 sp.1, s.164 sp.1 og s.178 sp.1.
- 4) Beyerlin, s.20 f.
- 5) do. s.28.
- 6) do. s.23 f. - Beyerlin vil således knytte "lovforedraget" til alle de tre store valfartsfester. - Modsat Mowinckel, v. Rad og Ed. Nielsen, der mener, at det alene hørte løvhyttefesten til, jfr. nærv. afh. afsn. I.2).
- 7) Beyerlin, s.12 f.
- 8) do. s.19 f.
- 9) Jfr. Baentsch (1903), s.201 ff. (og oftere); Jepsen, s.8 ff og s.43 ff; Noth (1959), s.151 ff; Schwienhorst-S., s.284-417.
- 10) Crüsemann (1997), s.231.
- 11) Beyerlin, s.14 ff.

**(Kap. III)**

- 12) do. s. 26 f.
- 13) do. s.21, 23, 25 og 28. Jfr. især s.23: "Dass diese Zusammenstellung (nemlig af påbuds- og forbudsrækker i Pb) erfolgt ist, um dem sakralen Stämmeverband, der sich nach der Landnahme zur gemeinsamen Verehrung Jahwes unter dem Namen Israel zusammengeslossen hatte, ein allgemeinverbindliches Amphiktyonenrecht zu geben, hat M. Noth überzeugend gezeigt."
- 14) Mogensen, s.245-248.
- 15) F.M.Th. de Liagre Böhl: "Hammurabi", *RGG* III, sp.51 f.
- 16) Hugo Winckler: *Die Gesetze Hammurabis*, J.C. Hinrich'sche Buchhandlung, Leipzig 1902, s.3.
- 17) N.P. Lemche: "Hammurapi, Hammurapis lov", *GBL* I, s.278.
- 18) Jepsen, s.53, jfr. s.90.
- 19) Alt (1934<sup>1</sup>), s.331.
- 20) do., do.
- 21) Diethelm Conrad: *Studien zum Altargesetz Ex 20:24-26*, disputats ved universitetet i Marburg, manuskripttryk, Marburg 1968, s.12 og 19.
- 22) E. Nielsen (1955), s.57 f.
- 23) K.T. Andersen: "Abimelek", *GDB* I, sp.5.
- 24) A. Alt: "Die Landnahme der Israeliten in Palästina. Reformationsprogramm der Universität Leipzig 1925." - Optrykt i *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel* I, s.89-125, - citat: s.93.
- 25) Jfr. E. Nielsen (1965), s.36.
- 26) Conrad, s.126.
- 27) do. s.102 og s.s. note 7.
- 28) Martin Ehrensverd: "Navne, personer og steder", *GBL* II, s.110.
- 29) Jfr. Conrad, s.128.
- 30) v. Rad (1953), s.150f.
- 31) John Strange: "Quntillet Ajrud", *GBL*, II, s.205 f.
- 32) Alt (1934<sup>1</sup>), s.331.
- 33) Noth (1940), s.40.
- 34) Baentsch (1903), s.187.
- 35) Jfr. E. Nielsen (1955), s.19.
- 36) Conrad, s.28 f.
- 37) do. s.27.
- 38) do. s.39f og s.42.
- 39) do. s.43.
- 40) do. s.39-41.

**(Kap. III)**

- 41) do. s.44 f.
- 42) do. s.45-50.
- 43) Oplyst mundtligt af seniorforsker Jan Skamby Madsen, Moesgård Museum, Højbjerg.
- 44) Conrad, s.51.
- 45) De to sidste (måske senere tilføjede) led i v.24b kan enten forstås appositionelt som nærmere forklaring til brænd- og måltidsofferne: "du skal ofre på det (alteret) dine får og dine oxer." Eller de kan opfattes som en partitiv genitiv: "du skal ofre... dine brænd- og måltidsoffer af dine får og dine oxer." - Måske er også de to første led af v.24b, altså om offerarterne, sekundære i sammenhængen. Begge offerarter hører hjemme i den litterære tradition om pagtslutningen, jfr. E. Nielsen (1955), s.61, og Conrad, s.61.
- 46) Jfr. Conrad, s.32f.
- 47) Baentsch (1903), s.188.
- 48) Conrad, s.35f.
- 49) do. s.16.
- 50) do. s.18 og 55f.
- 51) do. s.78.
- 52) do. s.85-89 og s.96.
- 53) Johs. Pedersen (1934<sup>2</sup>), s.167.
- 54) *ANET*, s.524 sp.1, s. 164 sp.1 og s.178 sp.1.
- 55) Således Baentsch (1903), s.187. - Jfr. Jepsen, s.12: "an jedem Ort..." - Samaritanus udelader *kâl* tillige med den flg. bestemte artikel og har altså blot *bammakôm*. Peshitta nøjes med at sløjfe artiklen, så der kommer til at stå *b<sup>e</sup>kâl-makôm*: "på ethvert sted" - og har dermed den text, som de fleste oversættelser har valgt at følge, men som dog også kan forsvares ud fra MT.
- 56) Conrad, s.6.
- 57) E. Nielsen (1955), s.57 note 1.
- 58) Conrad, s.11. - Jepsen, s.53.
- 59) Johann Jakob Stamm: "Zum Altargesetz im Bundesbuch", *ThZ* 1/1945, s.304-306.
- 60) HL.s "alterlov" (Lev 17) indeholder (i modsætning til alterloven i Pb og DtL) ikke noget sådant velsignelsesmotiv.
- 61) Det kan diskuteres, om det er berettiget at regne Ex 22,28-30 med til "de sociale beskyttelseslove", Ex 22,20 - 23,9\*, hvorfor den sidstnævnte større perikope markeres med \*. - Begrundelsen for, at jeg regner v.28-30 med i denne sammenhæng, gives i afsnit III.3.4.1.
- 62) Crüsemann (1997), s.214.
- 63) do. s.215.
- 64) Baentsch (1903), s.206.
- 65) D. Kellermann: "gûr", *ThWAT* I, sp.983-991. - Jfr. især sp.983-986.

**(Kap. III)**

- 66) do. sp.983f, jfr. C. Berg: *Græsk-Dansk Ordbog*, Gyldendals Forlag, København 1885, s.479 (art.om *métoikos*).
- 67) Kellermann, sp.985.
- 68) do. sp.990.
- 69) do. sp.985.
- 70) Martin Buber: *Zwei Glaubensweisen*, (1. opl. 1950), 2. opl., Verlag Lambert Schneider GmbH, Gerlingen 1994, s.73 ff.
- 71) do. s.75f.
- 72) Th.C. Vriezen: "Bubers Auslegung des Liebesgebots, Lev. 19,18 b", *ThZ* 22/1, 1966, s.1-11, s.7.
- 73) do. s.5 f.
- 74) V. Tranholm-Mikkelsen: "Du skal elske din næste *i stedet for dig selv*", Præsteforeningens Blad (Rosenvængets Hovedvej 19, 2100 København Ø), 2002/28, s.645 f.
- 75) Udtrykket "etnisk" er her anvendt i snæver betydning som en racemæssig bestemmelse. Jeg medgiver, at det almindeligvis tillige indbefatter et folks kulturelle særpræg og dets sprog.
- 76) Geert Hallböck: "enker", *GBL* I, s.175.
- 77) *ANET*, s.173 f og s.197 f. - En del af de pgl. love i CH, navnlig § 178-184, gælder dog ikke enker i egentlig betydning, men ugifte præstinder, nonner og tempelskøger.
- 78) Jepsen, s.42.
- 79) do. s.43.
- 80) Houtman, s.227.
- 81) Schwienhorst-S., s.336 f.
- 82) do. s.342 f.
- 83) Desuden er *jnh* hif. karakteristisk i forbindelser som Lev 25,14.17, hvor det angår det indbyrdes forhold mellem israelitiske landsmænd, samt Dt 23,17, der handler om, hvordan man skal forholde sig til en tilløben slave, der er rømmet fra sin tidligere herre.
- 84) *Houtman*, s.229. - Jfr. *Schwantes*, s.62 note 3: oversigt over ændringsforslag i Ex 20,24.
- 85) *Houtman*, s.233.
- 86) *Schwantes*, s.63.
- 87) Jfr. do. s.64.
- 88) Job 24,9b: *w<sup>ec</sup>al-anî jahbolû* ("mod den fattige laver de udpantning") ændres af de fleste oversættelser (bl.a. DO 31 og 92) til: *w<sup>ec</sup>ul-anî jahbolû* ("hjælpeløse spædbørn tager de som pant"). - Lutherbibelen er blandt de få, der holder sig til MT, med gengivelsen: "und macht die Leute arm mit Pfänden."
- 89) *salmâ* (overbeklædning, kappe) er en ret ofte forekommende variant af *simlâ*. - I Ex 22,25 f findes begge udtryk.

**(Kap. III)**

- 90) H.J. Boecker: *Redeformen des Rechtslebens im Alten Testament*, WMANT, bd.14, 2.opl., Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1970, s.61-66.
- 91) v.Rad (1953), s.86.
- 92) do. s.179. - Jfr. også v.Rad (1957), s.161 note 31.
- 93) Boecker (1970), s.64. - v.Rad (1953), s.86.
- 94) Boecker (1970), s.64-66.
- 95) O. Grether: "Die Bezeichnung 'Richter' für die charismatischen Helden der vorstaatlichen Zeit", ZAW 57/1939, s.110-121.
- 96) Boecker (1970), s. 65 note 6.
- 97) Mogensen, s.97.
- 98) do. s.98.
- 99) Hvor vi i oversættelsen af Ex 22,22 bruger plur. "dem / de", har MT distributiv sing.: "ham / han".
- 100) Mogensen, s.101 f.
- 101) Når afsnittet 22,20 - 23,9 mærkes med \*, skyldes det, at det måske ikke er umiddelbart indlysende, hvordan man kan henregne de kultisk orienterede vers, Ex 22,27-30, til denne retsetiske perikope. At det ikke desto mindre også her giver god mening at følge den overleverede text i dens disposition, begrundes i det flg. afsnit, III.3.4.
- 102) Baentsch (1903), s.203.
- 103) Jepsen, s.11.
- 104) Niehr (1987), s.52.
- 105) Noth (1959), s.152.
- 106) Schwienhorst-S., s.362 ff.
- 107) do. s.364-366.
- 108) Crüsemann (1997), s.253 f.
- 109) do. s.252.
- 110) do. s.254.
- 111) Schwienhorst-S., s.369 - med henvisning til Cazelles, s.85.
- 112) Baentsch (1903), s.203 og s.89 f.
- 113) Mika kan regnes med til profeterne i Nordriget, for så vidt som en del af hans virke har fundet sted dér i tiden før Samarias fald 722.  
Mika 6,6-8 er næppe et principielt "antikultisk" udsagn. Det er iflg. sammenhængen vendt imod den énsidige og overdrevne tillid til kulten ("væddere i tusindtal og oliestrømme i titusindtal") - på bekostning af den retskaffenhed og kærlighed, som Jahve frem for alt kræver. - Men netop i den forbindelse nævnes ofring af den førstefødte (søn) som den helt utænkelige mulighed.

**(Kap. III)**

- 114) H. Niehr: "*nasî*", *ThWAT* V/1986, sp.650. - Her dokumenteres det i ø., at *nasî* er bevidnet i et brev fra Hammurapi til hans vasal, Samas-Hazir, at der i Mari optræder flere personer, der betegnes som *nasî*, og at ordet desuden forekommer i assyriske lovtexter fra 11. årh. f.Kr.
- 115) Jepsen, s.45.
- 116) G.A. Chamberlain: *Exodus 21-23 and Deuteronomy 12-26: A Form Critical Study*, Dissertation, trykt som manuskript, Boston 1977, s.140.
- 117) Otto (1988), s.10f. og s.82 note 43.
- 118) Schwienhorst-S., s.368.
- 119) do. s.372.
- 120) Jfr. Houtman, s.259; endv. Noth (1959), s.152.
- 121) Schwantes, s.57 f.
- 122) Gesenius, art. om *sa<sup>c</sup>ar* I, s.781 sp.1.
- 123) do. s.781.
- 124) Schwantes, s.110.
- 125) Niehr (1987), s.108 f.
- 126) Kirsten Nielsen: *Ruth - A Commentary*, OTL, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky 1997.  
 Det er Kirsten Nielsens pointe vedr. den afsluttende slægtstavle, Ruth 4,18-22, at denne faktisk er fortællingens udgangspunkt: "It must further be emphasized that the story of Ruth has not been supplementet with a genealogy, as many scholars believe. The genealogy is in fact its basic premise and starting point." Jfr. s.27 og s.96. - Den vigtigste begrundelse er, at velsignelsen af Boaz i sidste del af fortællingen, udtrykker ønsket om, at hans slægt må blive som Perez' slægt (Ruth 4,12). Dermed bliver Perez' slægtstavle (v.18-22) udgangspunktet for hele Ruthnovellen, jfr. s.97. - Fortællingens hovedtema, nemlig Guds udvælgelse af Davids moabitiske formor, Ruth, og dermed af David selv, samt slægtstavlen, der fremhæver Boaz og især David, begrunder den antagelse, at hensigten med Ruths Bog er at forsvare Davidsdynastiets position i en politisk krise, hvor den blev draget i tvivl, jfr. s.25-28. - Kirsten Nielsen argumenterer for den *mulighed*, at bogen derfor må dateres til tronfølge-striden mellem Rehabeam og Jeroboam I (1.Kg 11,26 - 12,33), jfr. s.25f og s.99. Jfr. tillige Kirsten Nielsen: "Ruth, Ruths Bog", *GBL* II, s.235.
- 127) Jfr. Köhler, s.149 - hvor han oversætter Sl 1,5a "Die Gottlosen dürfen in der Rechtsgemeinde nicht aufstehen." - Köhler tager dermed afstand fra Luthers (eskatologiske) oversættelse, "sie bestehen nicht im Gericht", som DO 31 fulgte. (DO 92 har den noget slørede formulering: "Derfor står de ugudelige ikke fast ved dommen".)
- 128) Jfr. Kirsten Nielsen (1997), s.84-90.  
 " Otto (1994), s.57-61.
- 129) Jfr. Liedke, s.84.
- 130) Jfr. Köhler, s.151 - og Koch, s.77.
- 131) Jfr. v. Rad (1957), s.368 ff.

**(Kap. III)**

- 132) Koch, s.76-78, jfr.s.41. - Jfr. Johs. Pedersen: *Israel I, Sjæleliv og Samfundsliv*, Povl Braner, København 1934 (i nærv. afh. betegnet med forfatternavn og 1934<sup>1</sup>), s.262 ff, hvor Johs. Pedersen udvikler sin tese om retfærdigheden som "den sjælelige Egenskab i Kraft af hvilken Freden hævdes". Tesen hviler på, hvad Pedersens selv kalder sin "psychologiske Grundopfattelse", hvorefter den rette handling med retfærdigheden som forudsætning skabes af "Sjælens Helhed".  
NB: Koch har dog ikke ret i, at GT aldrig bruger udtrykket *sopet saddîq*, men kun *sopet sædæq*, dvs. "Richtender in Gemeinschaftstreue" (jfr. Koch, s.78). Sl 7,12 betegner nemlig Gud som en *sopet saddîq*, altså "en retfærdig dommer". I Sl 9,5, som Koch bruger til begrundelse for sin påstand, skriver MT rigtignok *sopet sædæq*, men Peshitta derimod *sopet saddîq*. I dette tilfælde bør man dog nok med Koch foretrække MT som lectio difficilior.
- 133) v.Rad (1957), s.373-375. - I samme forbindelse retter også v.Rad - ligesom Koch (jfr. nærv. afh. s.217 samt foranstående note) - sin kritik imod Johs. Pedersens opfattelse af sjælen som sæde for retfærdigheden; "denn Pedersens Grundthese von der *nəpəʿs* als dem Sitz der *sədaqâ* lässt sich so aus dem AT nicht beweisen." s.373f note 13.
- 134) Jfr. Köhler, s.151.
- 135) Vedr. den her anvendte rækkefølge af de ti bud, se note (II) 59.
- 136) Mogensen, s.93.
- 137) Schwienhorst-S., s.380 f.
- 138) Houtman, s.259.
- 139) Jfr. Mogensen, s.104.
- 140) Jfr. Gesenius, s.753 sp.1.
- 141) Mogensen, s. 99.
- 142) Koch, s.76-78
- 143) Det sidste udtryk i Sl 35,12, *səkôl lenapsî* er helt uklart. - Oversættelsen i DO 92 "de lurer på mit liv" er vel en mulighed - jfr. versio syriaca, der gengiver verbet ved et udtryk svarende til *perdiderunt*: "de ødelægger / dræber (mit liv)". - Det bedste bud på en oversættelse af stedet har dog nok Jerusalembibelen, der fastholder betydningen af *səkôl* = "barnløshed", men bruger det i overført betydning: "ma vie devient stérile" ("mit liv bliver goldt").
- 144) Mogensen gør opmærksom på, at *rabbîm*, som vi her har valgt at oversætte ved "flertallet", også kan betyde "store", "mægtige", således Job 35,9. - Jfr. Mogensen, s.146 note 48.
- 145) Gerstenberger (1965), s.83.
- 146) *dəbar-səqər* (23,7a) er her gengivet ved "løgnagtig procedure". Advarslen kan nemlig ikke betyde, at man skal holde sig borte fra retssagen som sådan, hvorved man jo kun ville lade den uskyldigt anklagede hjælpeløs i stikken. - Det første *w<sup>e</sup>* i 23,7b er forstået explikativt, da den sætning, som det indleder, følger sig som en forklaring til den foregående.
- 147) v. Rad (1957), s.371 note 10.
- 148) E. Otto (1994), s.68.



**(Kap. III)**

- 149) Schwantes, s.56 og s.s. note 7.
- 150) Jfr. do. s.16 ff ("Begriffuntersuchung").
- 151) do. s.56.
- 152) Gerstenberger (1965), s.83.
- 153) *Baentsch* (1903), s.205, hvor det om Ex 23,3 hedder: "Forderung der *Unparteilichkeit*, vgl. Lev 19,15, wo der entsprechende Passus sich jedoch nicht auf den *dal*, sondern den *gadôl* bezieht, der möglicherweise auch hier gemeint war..."  
Samme korrektur (men uden spørgsmålstegn) hos *Jepsen*, s.9 og (s.s.) fodnoten til Ex 23,3.
- 154) Gerstenberger (1965), s.83.
- 155) Schwantes, s.55.
- 156) Schwienhorst-S., s.382 f. - Han støtter sig her til Otto (1988), der fremsætter den samme påstand. - Jfr. Schwienhorst-S. s.383 note 24.
- 157) Schwantes, s.60 og s.118-122.
- 158) do. s.56.
- 159) Jfr. v.Rad (1953), s.149 f - især vedr. Gen 14,14 f.
- 160) Schwantes, s.71.
- 161) Jfr. Schwantes, s.66-75.
- 162) do. s.73.
- 163) do. s.60.
- 164) Jfr. do. s.159-164 (citater: s.163).
- 165) do. s.32.
- 166) *Baentsch* (1892), s.43 og 53.
- 167) *Noth* (1959), s.153.
- 168) E. Nielsen har påvist, at forbudsstilen i Dt 22,1.4 er sekundær: "Den apodiktiske form ser ud til at være disse love påtvungen; for efter sit *indhold* er v.1 såvel som v.4 kasuistisk.... At den kasuistiske stil er den oprindelige, ses for v.1's vedkommende også deraf, at dette vers efterfølges af en række nærmere bestemmelser, som det så ofte er skik i kasuistiske lovparagraffer, i modsætning til hvad der præger den apodiktiske ret med dens rækker af ligestillede, korte sætninger." - Jfr. E. Nielsen: "Du må ikke binde munden til på en okse, når den tærsker." *Hilsen til Noack* (festskrift til B. Noack, 22. aug. 1975), red. af N. Hyldahl og E. Nielsen, G.E.C. Gad, København 1975, s.181-193, s.182 f.
- 169) Halbe, s.430.
- 170) *Crüsemann* (1997), s.223 og 306, jfr. s.220.
- 171) *Otto* (1994), s.100 f.
- 172) *Houtman*, s.265.
- 173) Halbe, s.431.
- 174) *Houtman*, s.268.

**(Kap. III)**

- 175) Vedr. spørgsmålet, om Ex 22,28-30 kan regnes med til de "sociale beskyttelseslove", Ex 22,20 - 23,9 \*, henvises til afsnit III.3.4.1., s.212-214.
- 176) Otto (1994), s.101.
- 177) E. Nielsen (1965), s. 95.
- 178) I sin tidligste skikkelse har sabbaten formentlig været en lunarisk fest, en fejring af nymånen,  
 som sabbaten derfor ofte nævnes sammen med, jfr. 2.Kg 4,23; Jes 1,13; Am 8,5; Ez 46,3. Om det oprindelige *formål* med sabbaten skriver *Baentsch*, at det i hvert fald ikke var hvilen (fra arbejdet), og da slet ikke hos de hebraiske nomader, hvis disse i det hele taget havde kendt sabbaten, hvad han betvivler. Han mener derimod, at israelitterne snart efter bosættelsen i Kana'an har indført sabbaten som en kultisk festdag, der ikke i sig selv indebar noget påbud om hvile. Tværtimod kan man konstatere, at det i den ældste tid har været skik og brug at benytte sabbaten fx til rejser, som der jo ikke var tid til i hverdagen (2.Kg 4,23). - Jfr. Baentsch (1903), s.182.  
*E. Nielsen* gør opmærksom på den vigtige skelnen mellem *helligdag* (dvs. festdag) og *tabudag* og mener, at sabbatens oprindelse snarere skal søges i tabu-forestillinger. Han erklærer sig som tilhænger af den tese, som Eerdmann og Budde fremsatte, at sabbaten i forhistorisk tid var en tabudag hos den kenitiske stamme, der iflg. traditionen fortrinsvis bestod af smede. Herefter skal det oprindelige sabbatsbud have bestået i forbudet mod at tænde ild (Ex 35,3: "I må ikke tænde ild på sabbaten i nogen af jeres bosættelser"; jfr. Num 15,32ff - om manden, der blev dødsdømt for at samle brænde på sabbaten). - Den tidligste formulering af det fjerde bud har derfor iflg. E. Niensens rekonstruktion lydt således: "Du må ikke udføre arbejde på sabatten." - E. Nielsen (1965), s.86, jfr. s.73.  
 Baentsch.s og E. Niensens opfattelser udelukker ikke nødvendigvis hinanden. Sidstnævnte er således åben for tanken om sabbatens "oprindelige sammenhæng med månens faser og den babyloniske *sjapattu*-dag" (jfr. E. Nielsen (1965), s.86). - Men hvis sabbatens oprindelse skal søges i tabu-forestillingen og dermed i forbudet, må man sige, at denne opfattelse har holdt sig stærkt i live endnu i efterretid, hvor forbudet mod enhver form for beskæftigelse er det mest fremtrædende motiv i sabbatsbestemmelserne og indskærpes med dødsstraf som sanktion for overtrædelse (Ex 31,13-17; 35,2; Jer 17,21-27; Neh 13,15-22).
- 179) Schwantes, s.75 f.
- 180) Schwantes anser 'əbjonê *cammæka*, Ex 23,11 for en partitiv genitiv, jfr. a.a. s.76 note 2.
- 181) Jfr. E. Nielsen (1965), s.40.
- 182) do. s.39 f.
- 183) E. Drewermann: *Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums*, 2. opl., Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1982, s.100.  
 Trods Drewermanns generelle afvisning af, at Bibelen befatter sig med et etisk forhold til naturen og især til dyrene, er der dog én væsentlig bibelsk scene, der i så henseende finder nåde for hans aggressive kritik, nemlig den fortælling, som han kalder "den jahvistiske urhistorie". Med udgangspunkt i Gen 2,15 ff skriver han bl.a.: "An dieser Stelle des Schöpfungsanfangs greift der Jahwist das weltweit verbreitete Mythem von der Einheit zwischen Mensch und Tier auf... (Gen 2,19)." Dette tema i den bibelske skabelshistorie betegner Drewermann til gengæld som "deutlich unhebräisch"! - Jfr. Drewermann, s.104.
- 184) Eduard Nielsen (1975), s.181 f.

**(Kap. III)**

- 185) do. s.185 ff og s.191 f.
- 186) E. Drewermann: *Die jahwistische Urgeschichte I-III* (hhv. i exegetisk, psykoanalytisk og filosofisk perspektiv), 1. og 2. opl., Paderborn 1977-1980. - (Med udtrykket "den jahvistiske urhistorie" mener forf. Gen 2,4b-25).
- 187) Schwantes, s.76.
- 188) Noth (1959), s.154.
- 189) Otto (1994), s.101 f.
- 190) Noth (1959) s.156.
- 191) Durham, s.334.
- 192) Houtman, s.323-325.
- 193) J.W. Goethe (under pseudonymet, "en landsbypræst i Schwaben"): *Zwo wichtige bisher unerörterte biblische Fragen, zum erstenmal gründlich beantwortet von einem Landgeistlichen in Schwaben. Lindau am Bodensee. 1773.* - Her citeret efter Goethe-udgaven, *Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gespräche*, 28. august 1949, bd.4, *Der junge Goethe*, v/ Ernst Beutler, Artemis-Verlag, Zürich 1953, s.139-149.
- 194) do. s.143 f.
- 195) do. s.144 f.
- 196) Vedr. Goethes hebraiskkundskab henvises til *P. Boerners* Goethe-bog, hvor det oplyses, at Goethe (f. 1749) allerede fra 1755 modtog privatundervisning af huslærere i barndomshjemmet i Frankfurt a.M. Her blev han først og fremmest oplært i "die Schönen Wissenschaften", dvs. latin og græsk, dernæst fransk, engelsk og italiensk, siden tillige *hebraisk*, således at han allerede som 10-årig beherskede alle disse sprog. Hånd i hånd med denne omfattende uddannelse gik en intensiv religiøs opdragelse, hvortil naturligt hørte regelmæssig deltagelse i gudstjenesten og især daglig læsning i Bibelen, Gammel såvel som Ny Testamente.  
- Jfr. Peter Boerner: *Johann Wolfgang Goethe in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Rowohlts Monographien, Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH, Reinbek bei Hamburg 1964, s.15 f og s.152.
- 197) Durham, s.333.
- 198) do. s.333.
- 199) Jfr. Noth (1959), s.154.
- 200) do. s.155.
- 201) do. s.217.
- 202) Crüsemann (1997), s.254.
- 203) Halbe, s.459.
- 204) Otto (1994), s.99-103.

**KAPITEL IV: EPILOGEN (Ex 23,20-33)**

- 1) ANET, s.161 og s.177-180.
- 2) Otto (1989), s.7; (1994), s.102 og 232.
- 3) Noth (1959), s.156.
- 4) do. s.156.
- 5) do. s.140.
- 6) Halbe, s.377 ff.
- 7) do. s.371-373.
- 8) do. s.379.
- 9) do. s.375f. 379.
- 10) do. s.373-375.
- 11) do. s.492 f.
- 12) Durham, s.336.
- 13) Noth (1959), s.157.
- 14) Houtman, s.339. - H. forsvarer f. ø. den traditionelle oversættelse af *hassir<sup>c</sup>â*, nemlig "gedehamse" (koll.), idet han henviser til, at en særlig stor hvepseart (*Vespa orientalis*) forekommer hyppigt i Palæstina såvel som i Orienten i øvrigt. Han anfører desuden vidnesbyrd om, at den i oldtiden har været anvendt i krigsførelse - fx ved at man har kastet et helt hvepsebo ind i fjendens lejr! - Dog vil han ikke helt udelukke oversættelsen "Bestürzung" (eller "modløshed", som der står i DO 92). - Jfr. Houtman, s.333ff.
- 15) do. s.339. (hvor Houtman f.ø. selv bruger udtrykket "ethnische Säuberung").
- 16) do. s.340.
- 17) Halbe, s.485.

**KONKLUSIONEN**

- 1) Vi lader i denne forbindelse den uægte afslutning, "epilogen" Ex 23,20-33, ude af betragtning (jfr. afsnit IV.1, s.266 ff).
- 2) Jfr. afsnit I.2.1.6.
- 3) Vedr. diskussionen om talionslovens rette afgrænsning i Pb henvises til II.5.3.2.
- 4) Der kan nok i et par afsnit af den kasuistiske retsbog (jfr. Ex 21,18.22) indledes generelt med vendingen: "Når mænd kommer op at slås...", men en sådan udtryksmåde er undtagelsen, og strax når der i det følgende er tale om hhv. voldsoffer og gerningsmand, præsenteres personerne typisk singulært.
- 5) Jfr. II.5. s.111 samt note (II) 107.
- 6) Vedr. den tilsyneladende spænding mellem disse to vers, Ex 23,3 og 6 henvises til afsnit III.3.5.2., s.237ff.
- 7) Jfr. s.148.

## LITTERATURLISTE

### I. MONOGRAFIER OG KOMMENTARER

- Baentsch, Bruno  
1892 *Das Bundesbuch Ex xx 22 - xxiii 33.* Halle 1892, Verlag von Max Niemeyer.
- Baentsch, Bruno  
1903 *Exodus, Leviticus und Numeri, übersetzt und erklärt.* Göttingen 1903, Vandenhoeck und Ruprecht.
- Bentzen, Aage  
1944 *Jesaja, fortolket. Bind I, Jes. 1-39.* København 1944, Gads Forlag.
- Bentzen, Aage  
1939 *Fortolkning til de gammeltestamentlige Salmer.* København 1939, Gads Forlag.
- Boecker, Hans Jochen  
1984 *Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient.* Neukirchen-Vluyn 1984, Neukirchener Verlag.
- Boecker, Hans Jochen  
1970 *Redeformen des Rechtslebens im Alten Testament.* WMANT 14, 2.opl., Neukirchen-Vluyn 1970, Neukirchener Verlag.
- Boerner, Peter  
1964 *Johann Wolfgang Goethe in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten.* Rowohlts Monographien, Reinbek bei Hamburg 1964, Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH.
- Buber, Martin  
1994 *Zwei Glaubensweisen.* 1.opl.1950. 2.opl.: Gerlingen 1994, Verlag Lambert Schneider.
- Cardellini, Innocenzo  
1981 *Die biblischen "Sklaven"-Gesetze im Lichte des keilschriftlichen Sklavenrechts. Ein Beitrag zur Tradition, Überlieferung und Redaktion der alttestamentlichen Rechtstexte.* (Dissertation an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn). Bonn 1981, Peter Hanstein Verlag.
- Cassuto, U.  
1967 *A Commentary on the Book of Exodus.* - Translated from the Hebrew by Israel Abrahams, First English Edition, Jerusalem 1967
- Cazelles, Henri  
1946 *Études sur le Code de l'Alliance,* Paris 1946, Gabalda.
- Childs, Brevard S.  
1974 *The Book of Exodus. A Critical Theological Commentary.* OTL. London 1974, SCM Press Ltd.

- Chamberlain, G.A.  
1977 *Exodus 21-23 and Deuteronomy 12-26: A Form Critical Study.* Dissertation. Boston 1977, manuskripttryk.
- Conrad, Diethelm  
1968 *Studien zum Altargesetz Ex 20:24-26.* Disputats ved universitetet i Marburg. Marburg 1968, manuskripttryk.
- Crüsemann, Frank  
1997 *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes.* Gütersloh 1997, Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus.
- Drewermann, Eugen  
*Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums.* 2.opl., Regens- burg 1982, Verlag Friedrich Pustet.
- Durham, John I.  
1987 *Exodus.* WBC, bd.3. Waco, Texas 1987, Word Books Publisher.
- Fahlgren, K.Hj.  
1932 *sedaka, nahestehende und entgegengesetzte Begriffe im Alten Testament.* Uppsala 1932, Almqvist & Wiksells Boktryckeri, A-B.
- Gerstenberger, Erhard S.  
2001 *Theologien im Alten Testament, Pluralität und Synkretismus alttestamentlichen Gottesglaubens.* Stuttgart 2001, W. Kohlhammer.
- Gerstenberger, Erhard S.  
1965 *Wesen und Herkunft des "Apodiktischen Rechts".* WMANT 20. Neukirchen-Vluyn 1965, Neukirchener Verlag.
- Goethe, Johann Wolfgang von  
er-  
1773 *Zwo wichtige bisher unerörterte biblische Fragen, zum stenmal gründlich beantwortet von einem Landgeistlichen in Schwaben. Lindau am Bodensee 1773.* Genudgivet i Ernst Beutler: *Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gespräche, 28. August 1949*, bd.4, *Der junge Goethe*, s.139-149. Zürich 1953, Artemis-Verlag.
- Grundmann, Walter  
1975 *Das Evangelium nach Matthäus.* 4.opl., Berlin 1975, Evangelische Verlagsanstalt.
- Haase, Richard  
*Die keilschriftlichen Rechtsammlungen in deutscher Übersetzung.* Wiesbaden 1963, Harrassowitz.
- Halbe, Jörn  
1975 *Das Privilegrecht Jahwes, Ex 34,10-26, Gestalt und Wesen, Herkunft und Wirken in vordeuteronomischer Zeit.* Göttingen 1975, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Huber, Wolfgang  
1996 *Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik.* Gütersloh 1996, Chr. Kaiser

- Holm-Nielsen, Svend  
1987  
*Det gamle Testamente og det israelitisk jødiske folks historie*. København 1987. Gads Forlag.
- Houtman, Cornelis  
1997  
*Das Bundesbuch. Ein Kommentar*. Leiden 1997, Brill.
- Jepsen, Alfred  
1927  
*Untersuchungen zum Bundesbuch*. Stuttgart 1927, W. Kohlhammer.
- Koch, Klaus  
1953  
*Sdq im Alten Testament. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung*. Disputats ved Universitetet i Heidelberg. Heidelberg 1953. Ikke-udgivet manuskript.
- Kornfeld, Walter  
1952  
*Studien zum Heiligkeitsgesetz (Lev 17-26)*. Wien 1952, Verlag Herder.
- Kyvsgaard, Britta  
1989  
*... og fængslet ta'r de sidste. Om kriminalitet, straf og levevilkår*. København 1989, Jurist- og Økonomforbundets Forlag.
- Leer-Salvesen, Paul  
1991  
*Menneske og Straff. En refleksjon om skyld og straff som et bidrag til arbeidet med straffens etikk*. Disputats ved det juridiske fakultet, Oslo 1991. Manuskripttryk.
- Liedke, Gerhard  
1971  
*Gestalt und Bezeichnung alttestamentlicher Rechtssätze. Eine formgeschichtlich-terminologische Studie*. WMANT 39. Neukirchen-Vluyn 1971, Neukirchener Verlag.
- Mays, James Luther  
1994  
*Psalms, Interpretation*. Louisville 1994, John Knox Press.
- Mogensen, Bent  
1983  
*Israelitiske leveregler og deres begrundelse*. København 1983, G.E.C. Gad.
- Mowinckel, Sigmund  
1922  
Jacob Dybwad.  
*Psalmestudier II. Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie*. Kristiania 1922,
- Mowinckel, Sigmund  
1924  
*Psalmestudier V. Segen und Fluch in Israels Kult und Psalmdichtung*. Kristiania 1924, Jacob Dybwad.
- Mørland, Liv  
1995  
*Megling i konfliktråd*. Kristiansand 1995, Høyskole Forlaget.
- Niehr, Herbert  
*Rechtsprechung in Israel. Untersuchungen zur Geschichte*

- 1987 *der Gerichtsorganisation im Alten Testament*. StB 130. Stuttgart 1987, Verlag Katholisches Bibelwerk.
- Nielsen, Eduard  
1965 *De ti Bud. En traditionshistorisk skitse*. Københavns Universitets Festskrift i anledning af H.M. Kongens fødselsdag 11. marts 1965. København 1965, Bianco Lunos Bogtrykkeri A/S.
- Nielsen, Eduard  
1955 *Shechem. A Traditio-Historical Investigation*. Disputats. København 1955, G.E.C. Gad.
- Nielsen, Kirsten  
1997 *Ruth - A Commentary*. OTL. Louisville Kentucky 1997, Westminster John Knox Press.
- Noth, Martin  
1959 *Das zweite Buch Mose, Exodus*. ATD 5. Göttingen 1959, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Noth, Martin  
1962 *Das dritte Buch Mose, Leviticus*. ATD 6, Göttingen 1962, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Otto, Eckart  
1989 *Rechtsgeschichte der Redaktionen im Kodex Esnunna und im "Bundesbuch". Eine redaktionsgeschichtliche und rechtsvergleichende Studie zu altbabylonischen und altisraelitischen Rechtsüberlieferungen*. OBO 85. Göttingen 1989, Universitätsverlag.
- Otto, Eckart  
1994 *Theologische Ethik des Alten Testaments*. Stuttgart 1994, W. Kohlhammer.
- Otto, Eckart  
1988 *Wandel der Rechtsbegründungen in der Gesellschaftsgeschichte des antiken Israel. Eine Rechtsgeschichte des "Bundesbuches" Ex XX 22 - XXIII 33*. Studia Biblica. Leiden 1988, E.J. Brill.
- Paul, Shalom M.  
1970 *Studies in the Book of the Covenant in the Light of Cuneiform and Biblical Law*. Leiden 1970, E.J. Brill.
- Pedersen, Johannes  
1934<sup>1</sup> *Israel I, Sjæleliv og Samfundsliv*. København 1934, Povl Branner.
- Pedersen, Johannes  
1934<sup>2</sup> *Israel III-IV, Hellighed og Guddommelighed*. København 1934, Povl Branner.
- Rad, Gerhard von  
1953 *Das erste Buch Mose, Genesis*. ATD 2/4. Göttingen 1953, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Rad, Gerhard von *Theologie des Alten Testaments I. Die Theologie der ge-*



- 1957 *schichtlichen Überlieferungen Israels*. München 1957, Chr. Kaiser Verlag.
- Sarna, Nahum  
1991 *Exodus. The JPS Torah Commentary*. Philadelphia 1991, Jewish Publication Society.
- Schulz, Hermann  
Disputats 1969 *Das Todesrecht im Alten Testament*. BZAW 114. ved universitetet i Marburg. Berlin 1969, Verlag Alfred Töpelmann.
- Schwantes, Milton  
Heidel-  
1977 *Das Recht der Armen*. Disputats ved universitetet i ber. Frankfurt a.M. 1977, Peter Lang.
- Schweizer, Eduard  
1977 *Das Evangelium nach Matthäus*. Berlin 1977, Evangelische Verlagsanstalt.
- Schwienhorst-Schönberger, Ludger  
1990 *Das Bundesbuch (Ex 20,22 - 23,33). Studien zu seiner Entstehung und Theologie*. Disputats ved det katolsk-theologiske fakultet i Münster. Berlin 1990, Walter de Gruyter.
- Wagner, Volker  
1972 *Rechtssätze in gebundener Sprache und Rechtssatzreihen im israelitischen Recht*. BZAW 127. Disputats 1968 ved Karl-Marx-Universitetet i Leipzig. Berlin 1972, Walter de Gruyter.
- Wellhausen, Julius  
1885 *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*. 1.udg. 1885. 3.opl., Berlin 1899, Verlag Georg Reimer.
- Westbrook, Richard  
1988 *Studies in Biblical and Cuneiform Law*. CRB 26. Paris 1988, Gabalda.
- Westermann, Claus  
1966 *Der Prophet Jesaja Kap.40-66*. ATD 19. Göttingen 1966, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Zenger, Erich  
1998 *Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen*. Freiburg i.B. 1998, Herder.

## 2. ARTIKLER I FAGTIDSSKRIFTER, HÅNDBØGER, LEXICA m.v.

- Albertz, Rainer  
1978 "Hintergrund und Bedeutung des Elterngebotes im Dekalog", ZAW 90/1978, s.348-374.
- Alt, Albrecht "Das Verbot des Diebstahls im Dekalog", 1949 (ikke offentliggjort). Senere udg. i A. Alt: *Kleine Schriften*

- 1949 *zur Geschichte des Volkes Israel I*, s.333-340 (hvortil der henvises i nærv. afh.). München 1953, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.
- Alt, Albrecht  
1925 "Die Landnahme der Israeliten in Palästina". Reformationsprogramm der Universität Leipzig 1925. Genudgivet i A. Alt: *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel I*, s.89-125 (hvortil der henvises i nærv. afh.). München 1953, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.
- Alt, Albrecht  
über 1934 <sup>1</sup> "Die Ursprünge des israelitischen Rechts". Berichte die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, 86.Band,1.Heft,1934. Genudg. i A. Alt: *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel I*, s.278 - 332 (hvortil der henvises i nærv. afh.), München 1953, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.
- Alt, Albrecht  
1934 <sup>2</sup> "Zur Talionsformel". *ZAW* 11/1934, s.303-305. Genudgivet i A. Alt: *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel I*, s.341-344 (hvortil der henvises i nærv. afh.). München 1953, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.
- Andersen, Knud Tage  
1965 "Abimelek". *GDB I*, 1965, sp.5.
- Beyerlin, Walter  
*Got-* "Die Parænese im Bundesbuch und ihre Herkunft". *tes Wort und Gottes Land*. Festschrift til Hans-Wilhelm Hertzberg den 16. januar 1965, udg. ved Henning Graf Reventlow, s.9-29. Göttingen 1965, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Binger, Tilde  
1998 "Ba'al". *GBL I*, 1998, s.62.
- Binger, Tilde  
1998 "Ugarit". *GBL II*, 1998, s.401-404.
- Böhl, F.M.Th. de Liagre  
1959 "Hammurabi". *RGG III*, 1959, sp.51-52.
- Carstens, Pernille  
1998 "Hittitische love og historieskrivning". *GBL I*, 1998, s.308
- Carstens, Pernille  
1998 "Ashera". *GBL I*, 1998, s.51.
- Crüsemann, Frank  
" 'Auge um Auge ...' (Ex 21,24 f). Zum sozialge-

- 1987 schichtlichen Sinn des Talionsgesetzes im Bundesbuch" *EvTh* 47/5, 1987, s.411-426.
- Crüsemann, Frank  
1988 "Das Bundesbuch - historischer Ort und institutioneller Hintergrund". *VTS* 40/1988, s.27-41.
- Ehrensverd, Martin  
1998 "Navne, personer og steder". *GBL* II, 1998, s.110.
- Fohrer, Georg  
1965 "Das sogenannte apodiktisch formulierte Recht und der Dekalog". *KuD* 11/1965, s.49-74.
- Gadegaard, Niels Hemming  
1998 "Mot". *GBL* II, 1998, s.89.
- Grether, Oskar  
"Die Bezeichnung 'Richter' für die charismatischen Helden der vorstaatlichen Zeit". *ZAW* 57/1939, s.110-121.
- Hallbäck, Gert  
1998 "Enker". *GBL* I, 1998, s.175.
- Hertzberg, Hans-Wilhelm  
1922 / 1923 "Die Entwicklung des Begriffes *mispāt* im Alten Testament". *ZAW* 40/1922 s.256-287 og 41/1923, s.16-76.
- Horst, Friedrich  
1957 "Bundesbuch". *RGG* I, 1957, sp.1523.
- Horst, Friedrich  
1958 "Gerichtsverfassung in Israel". *RGG* II, 1958, sp.1428.
- Høgenhaven, Jesper  
1998 "Deuteronomisme" og "det deuteronomistiske historieværk". *GBL* I, 1998, s.129 f.
- Kellermann, D.  
1973 "*gûr*". *ThWAT* I, 1973, sp.983-991.
- Kizilok, Fatma Nur  
2001 " 'Auge um Auge - macht alle blind'. Die Anschläge in den USA, die Reaktionen der Welt". *Die Zeit*, 20080 Hamburg, nr. 40, 27. september 2001.
- Köhler, Ludwig  
Rektors  
1931 "Die hebräische Rechtsgemeinde". Festrede des an der 98. Stiftungsfeier der Universität Zürich, 29.4. 1931. Udgivet som "Anhang" til L. Köhler: *Der hebräische Mensch*, s.143-171. Tübingen 1953, J.C.B. Mohr.
- Lemche, Niels Peter  
1998 "Assyrien og Babylonien". *GBL* I, 1998, s.54-57.
- Lemche, Niels Peter  
1998 "Habiru". *GBL* I, 1998, s.273 f.
- Lemche, Niels Peter  
"Hammurapi, Hammurapis lov". *GBL* I, 1998, s.278.

- 1998
- Lemche, Niels Peter  
1998 "Hebræer". *GBL I*, 1998, s.286 f.
- Lemche, Niels Peter  
1975 "The Hebrew Slave". *VT XXV / 1975*, s.129-144.
- Lipinski, F.  
1986 "*ntn*". *ThWAT V*, 1986, sp.694-712.
- Lohfink SJ, Norbert  
1982 "*hrm*". *ThWAT III*, 1982, sp.191-213.
- Mühlmann, W.E.  
1957 "Blutrache". *RGG I*. 1957, sp.1331 f.
- Mowinckel, Sigmund  
1937 "Zur Geschichte der Dekaloge". *ZAW 55/1937*, s.218-235.
- Niehr, Herbert  
1986 "*nasî*". *ThWAT V*, 1986, sp.647-657.
- Nielsen, Eduard  
1975 "Du må ikke binde munden til på en okse, når den tærsker". *Hilsen til Noack*. Festskrift til B. Noack den 22.8.1975, s.181-193. København 1975, G.E.C. Gad.
- Nielsen, Kirsten  
1998 "Ruth, Ruths Bog". *GBL II*, 1998, s.235 f.
- Noth, Martin  
1940 "Die Gesetze im Pentateuch. Ihre Voraussetzungen und ihr Sinn", *Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft*, 17. Jahr, Heft 2, 1940. - Genudgivet i M. Noth: *Gesammelte Studien zum Alten Testament. ThB 6*, s.9-141 (hvortil der henvises i nærv. afh.). München 1957, Chr. Kaiser Verlag.
- Otto, Eckart  
1982  
herme-  
Testament" "Zur Stellung der Frau in den ältesten Rechtstexten des Alten Testaments (Ex 20,14; 22,15f) - wider die neutische Naivität im Umgang mit dem Alten  
*ZEE 1982*, s.279-305.
- Otzen, Benedikt  
1998 "Artaxerxes". *GBL I*, 1998, s.48.
- Otzen, Benedikt  
"Urim og Tummim". *GDB II*, 1965, sp.1082 f (jfr. 1965 *GBL II*, 1998, s.411)
- Rad, Gerhard von  
1938 "Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch". *BWANT*, 4. Folge Heft 26. Stuttgart 1938, W. Kohlhammer. - Genudgivet i G. v.Rad: *Gesammelte Studien zum Alten Testament.ThB 8*, s.9-86 (hvortil der henvises i nærv. afh.). München 1958, Chr. Kaiser Verlag.

- Smith, Peter Scharff  
2002 "Det moderne fængselsvæsens gennembrud i Danmark. Opdragelse, moral og Fængselskommissionen af 1840". *Fortid og Nutid. Tidsskrift for kulturhistorie og lokalhistorie*, 2. juni 2002, s.103-132.
- Smend, Rudolf  
1963 "Die Bundesformel", ThSt 68/1963. Genudgivet under titlen "Die Mitte des Alten Testaments". *Gesammelte Studien I, BEvTh* 99/1986, s.11-39 (hvortil der henvises i nærv. afh.).
- Speiser, E.A.  
1963 "The Stem *PLL* in Hebrew". *JBL* 82/1963, s.301-306.
- Stamm, Johann Jakob  
1945 "Zum Altargesetz im Bundesbuch". *ThZ* 1/1945, s.304-306.
- Strange, John  
1998 "Arkæologi". *GBL* I, 1998, s.45-47.
- Strange, John  
1998 "Quntillet Ajrud". *GBL* II, 1998, s.205 f.
- Thompson, J.A.  
1952 "The Book of the Covenant Ex. 21-23 in the Light of Modern Archaeological Research", *ABR* 2/1952, s.97-107.
- Tranholm-Mikkelsen, Verner  
2002 "Du skal elske din næste *i stedet for dig selv*", *Præsteforeningens Blad* (Rosenvængets Hovedvej 19, København Ø), 28/2002, s.645 f.
- Vriezen, Theodor C.  
1966 "Bubers Auslegung des Liebesgebots, Lev. 19,18". *ThZ* 22/1 1966, s.1-11.

### 3. TEXTUDGAVER, HÅNDBØGER OG LEXICA m.v.

NB: Anvendte forkortelser er tilføjet i parentes. Se desuden listen over forkortelser.

#### a) Textudgaver og oversættelser af Bibelen.

*Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 5. opl., Stuttgart 1997, Deutsche Bibelgesellschaft. (BH)

Septuaginta. *Vetus Testamentum Graece*, ed. Alfred Rahlfs. 5. opl., Stuttgart 1952. Privilegierte Württembergische Bibelanstalt. (LXX)

*Novum Testamentum Graece*. 21. udg. 1952, v. Eberhard Nestle, Stuttgart 1952, Privilegierte Württembergische Bibelanstalt.

Franz Delitzsch: *Sifré Habb<sup>e</sup>rît Hæh<sup>a</sup>dasâ*. Berlin 1886, Trowitzsch & Sohn.

*Det Gamle Testamente*. Autoriseret oversættelse af 1931 med tekstkritisk noteapparat ved Flemming

Friis Hvidberg, København 1942, Det Danske Bibelselskab, P. Haase & Søn. - (DO 31).

*Bibelen*. Autoriseret oversættelse af 1992, København 1992, Det Danske Bibelselskab. - (DO 92).

*Die Bibel - nach der deutschen Übersetzung D. Martin Luthers*. - Nach dem 1912 vom deutschen

Evangelischen Kirchengemeinschaft genehmigten Text. Stuttgart, Privilegierte Württembergische Bibelanstalt. - (Lutherbibelen).

*La Bible de Jerusalem. La Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem.* Nouvelle édition revue et augmentée, Paris 1974, Les Éditions du Cerf.

*TANAKH, A New Translation of the Holy Scriptures according to the Traditional Hebrew Text.* The Jewish Publication Society, Philadelphia 1985. (TANAKH)

*The New Revised Standard Version Bible.* London 1993, HarperCollins.

*The revised English Bible,* Oxford & Cambridge 1989, Oxford & Cambridge University Press.

**NB!** Når afhandlingen gengiver bibeltexter efter en af de autoriserede danske oversættelser, er dette markeret ved *DO 92* eller *DO 31*. - Hvor sådan markering ikke er anført ved en dansk oversættelse, er denne foretaget af afhandlingens forfatter.

#### **b) Textudgaver og oversættelser af Talmud**

*Der Talmud.* Ausgewählt, übersetzt und erklärt von Reinhold Mayer. München 1963/1980, Wilhelm

Goldmann Verlag. - (Talmud).

*The Talmud. Berakoth.* With an English Translation and Commentary. Ed.: Rabbi A. Zvi Ehrman, Jerusalem 1976. - (Berakoth).

#### **c) Kilder til antikke orientalske retssamlinger**

*Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament.* Third Edition with Supplements by James B. Pritchard. Princeton, New Jersey 1969, Princeton University Press. - (ANET).

Richard Haase: *Die keilschriftlichen Rechtsammlungen in deutscher Übersetzung.* Wiesbaden 1963.

#### **d) Gamle danske lovsamlinger**

*Danmarks Gamle Love I-IV* - i oversættelse ved Erik Kroman og Stig Iuul. København 1945-1948, G.E.C. Gads Forlag.

#### **e) Håndbøger og lexica m.v.**

af Wilhelm Gesenius: *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch.* 14. opl., Leipzig 1905, Verlag von F.C.W. Vogel. - (Gesenius).

Johannes Pedersen: *Hebræisk Grammatik.* 3. opl., København 1950, Branner og Korch.

*Die Religion in Geschichte und Gegenwart I-VI* (samt Registerband). 3. opl., udg. af Kurt Galling, Tübingen 1957-1965, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck). - (RGG).

*Gads Bibel Leksikon I-II.* Redigeret af Geert Hallböck og Hans Jørgen Lundager Jensen, København

1998, Gads Forlag. - (GBL).

*Gads Danske Bibelleksikon I-II.* Redigeret af Eduard Nielsen og Bent Noack, København 1965, G.E.C. Gads Forlag. - (GDB).

*Juridisk Ordbog.* 3. reviderede udgave ved O.A. Borum og W.E. von Eyben, København 1970, G.E.C. Gads Forlag.

*Kriminalforsorgens Statistik 2001*. København 2001, Direktoratet for Kriminalforsorgen.

*Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament I-VI*. 3. opl. udg. ved G.J. Botterweck og H. Ringgren, Stuttgart 1973-1989, W. Kohlhammer. - (ThWAT).

## ANVENDTE FORKORTELSER

### 1. Almindelige forkortelser

a.a. - anførte arbejde	inf. - infinitiv
a, b, c eller d. efter en versangivelse betegner versdel, medens f i sådanne tilfælde altid betegner inkludering af det (ff: de) følgende vers.	inf.abs./cstr.-absolutus/constructus
afh. - afhandling	i ø. - i øvrigt
anf. - anførte	jfr. - jævnfør
bd. - bind	lm. - læsemåde
do. - ditto (fx: samme forfatter som foran nævnte)	m.a. - min anmærkning
dvs. - det vil sige (- i citater forekommer: i.e.= id est)	m.a.o. - med andre ord
ed. - edidit / editio	mask. - maskulinum
endv. - endvidere	m.fl. - med flere
fem. - femininum	mht. - med hensyn til
f - følgende vers (eller side)	MT - den masoretiske text
ff - de følgende vers (eller sider)	m.v. - med videre
flg. - følgende	nif. - nifal
forts. - fortsat / fortsættelse	NT - Ny Testamente
forf. - forfatter	ntl. - nytestamentlig
fx - for eksempel	nærv. - nærværende
f.ø. - for øvrigt	opl. - oplag
Gesenius - Wilh. Gesenius: <i>Hebr. und aram. Handwörterbuch über das AT</i> (se litteraturliste)	osv. - og så videre
GT - Gammel Testamente	par. - parallel(ler)
gtl. - gammeltestamentlig	pass. - passiv
hap.leg. - hapaxlegomenon	perf. - perfektum
hebr. - hebraisk	pers. - person (grammatisk)
hif. - hifil	pgl. - pågældende
hhv. - henholdsvis	p.gr.a. - på grund af
hof. - hofal	ptc. - participium
iflg. - ifølge	red. - redigeret / redaktion
imp. - imperativ	s. - side / s.s. - samme side
impf. - imperfektum	sing. - singularis
	sp. - spalte
	udg. - udgivet / udgave
	v. - vers
	vedr. - vedrørende

### 2. Betegnelser for videnskabelige tidsskrifter og samleværker

ABR - Australian Biblical Review

ANET - Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament

ATD - Das Alte Testament Deutsch

BEvTh - Beiträge zur Evangelischen Theologie

BWANT - Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament

BZAW - Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft

CRB - Cahiers de la Revue biblique  
 EvTh - Evangelische Theologie  
 FRLANT - Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments  
 GBL - Gads Bibel Leksikon I-II (1998)  
 GDB - Gads Danske Bibel Leksikon I-II (1965)  
 JBL - Journal of Biblical Literature and Exegesis  
 JPS - Jewish Publication Society  
 KHCAT - Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament  
 Klio - Klio. Beiträge zur Geschichte  
 KuD - Kerygma und Dogma  
 OBO - Orbis biblicus et orientalis  
 OTL - Old Testament Library  
 RGG - Die Religion in Geschichte und Gegenwart I-VI (samt registerbind)  
 StB - Stuttgarter Bibelstudien  
 TANAKH - TNK = *tôrâ nebi'îm ketûbîm* (JPS-oversættelsen af den hebraiske bibel)  
 ThB - Theologische Bücherei  
 ThZ - Theologische Zeitschrift  
 ThWAT - Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament I-VI  
 VT - Vetus Testamentum  
 VTS - Vetus Testamentum Supplements  
 WBC - World Biblical Commentary  
 WMANT - Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament  
 ZAW - Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft  
 ZEE - Zeitschrift für evangelische Ethik

**NB:** Vedr. forlagsoplysninger om fagtidsskrifter henvises til S. Schwertner: *Abkürzungsverzeichnis, Theologische Realenzyklopädie (TRE)*, Berlin / New York 1994.

### 3. Betegnelser for de gammelorientalske lovsamlinger

CE - Codexn Eshnunna	GAL - den gammelassyriske lov
CH - Codex Hammurapi	HtL - de hittitiske love
CLI - Codex Lipit Ishtar	MAL - de midtassyriske love
CU - Codex Urnammu	SL - de sumeriske love

### 4. Betegnelser for gammeltestamentlige lovsamlinger og retsbøger

Dekalogen - De ti Bud (Ex 20,3-17; Dt 5,7-21)  
 DtL - Deuteronomium-loven (Dt 12 - 27)  
 HL - Hellighedsloven (Lev 17 - 26)  
 Pb - Pagtsbogen (Ex 20,22 - 23,33)

### 5: Betegnelser for hebraisk bibeludgave og klassiske bibeloversættelser samt for de enkelte bibelske skrifter



BH - Biblia Hebraica Stuttgartensia

LXX - Septuaginta

Peshitta - den syriske bibeloversættelse

Samaritanus - Den samaritanske Pentateuk

Gen - Genesis (1. Mosebog)

Ex - Exodus (2. Mosebog)

Lev - Leviticus (3. Mosebog)

Num - Numeri (4. Mosebog)

Dt - Deuteronomium (5. Mosebog)

Jos - Josvabogen

Dom - Dommerbogen

Ruth - Ruths Bog

1.Sam - 1. Samuelsbog

2. Sam - 2. Samuelsbog

1.Kg - 1. Kongebog

2.Kg - 2. Kongebog

1.Kr - 1. Krønikebog

2.Kr - 2. Krønikebog

Ezra - Ezras Bog

Neh - Nehemias' Bog

Est - Esters Bog

Job - Jobs Bog

Sl - Salmernes Bog

Prov - Proverbia (Ordsprogenes Bog)

Qoh - Qohelet (Prædikerens Bog)

Cant. - Canticum (Højsangen)

Jes - Jesajas' Bog

Jer - Jeremias' Bog

Thr - Threni (Klagesangene)

Ez - Ezekiels Bog

Dan - Daniels Bog

Hos - Hoseas' Bog

Joel - Joels Bog

Am - Amos' Bog

Ob - Obadias' Bog

Jon - Jonas' Bog

Mi - Mikas Bog

Nah - Nahums Bog

Hab - Habakkuks Bog

Sef - Sefanias' Bog

Hag - Haggajs Bog

Zak - Zakarias' Bog

Mal - Malakias' Bog

Mt - Matthæusevangeliet

Mk - Markusevangeliet

Lk - Lukasevangeliet

Acta - Apostlenes Gerninger

(NB: Fra Ny Testamente er kun  
citerede skrifter nævnt)

**P.s.:**

- \* ved en perikope i indholdsoversigter m.v. betegner, at den pgl. perikopes indhold ikke fuldt ud svarer til det (eller dækkes af det), som dens overskrift eller betegnelse angiver.

=/= paralleltegn.