

Teokratitankens betydning for gammeltestamentlig bibelbruk i kristen etikk

SVEIN OLAF THORBJØRNSEN
F. 1950. Dr.theol. Professor ved
Det teologiske Menighetsfakultet, Oslo.
svein.o.thorbjornsen@mf.no

Abstract

Theocracy was an important framing factor in Old Testament (OT) ethics. Does this have any importance for the present use of it in Christian ethics? The answer to this, given in this article, is a conditional no. Jesus' rejection of theocracy as a form of government does not justify that OT ethics, originally displayed in a theocratic context, can be set aside. The OT ethics are not tied to theocracy as a form of government. Parts of it are confirmed as valid also by Jesus, even if he relativizes and radicalizes it. In addition, it also has a distinctive general aspect. The Torah, including parts of the law of holiness, plays an important role in the New Testament (NT), even if the perspective on holiness in the NT differs from the one in the OT. Theocracy as such includes a commitment to the will of God as a normative basis for ethical practice and reflection. This commitment to the will of God is confirmed in the NT and is therefore also a basic presupposition in Christian ethics. Theocracy as a frame of OT ethics is no obstacle for the use of parts of this valuable ethical material even today. Such a use, however, must also be considered from other hermeneutical perspectives.

Keywords: *Ethics, theocracy, OT and NT, normativity, holiness*

Sammendrag

Teokratiet utgjorde en viktig rammefaktor for Det gamle testamentes (GT) etikk. Har dette noen betydning for en aktuell kristen bruk av dette etiske materiale? Svaret som gis i artikkelen, er et betinget nei. Jesu avvisning av teokratiet som styreform i samfunnet begrunner ikke at den etikken som i GT ble utfoldet i en teokratisk sammenheng, kan settes til side. GTs etikk er ikke bundet til teokratiet som styreform. Deler av den bekreftes som gyldig også av Jesus, selv om han både relativiserer og radikaliserer den. I tillegg har GTs etikk også et klart allment aspekt. Toraen, inklusive deler av hellighetsloven, spiller en viktig rolle i Det nye testamente (NT), selv om NTs perspektiv på hellighet skiller seg fra GTs. Teokratitanken inkluderer en forpliktelse på Guds vilje som normativt grunnlag for etisk praksis og refleksjon. Denne forpliktelse på Guds vilje bekreftes i NT og er derfor en grunnleggende forutsetning også i kristen etikk. Den teokratiske ramme omkring GTs etikk er ikke en hindring for at deler av dette verdifulle etiske stoffet kan brukes også i dag. En slik bruk må imidlertid i neste omgang også underlegges andre hermeneutiske vurderinger.

Nøkkelord: *etikk, teokrati, GT og NT, normativitet, hellighet*

I DEN GRAD EN ØNSKER å gi bibelmaterialet en funksjon i kristen etikk, hentes det både fra Det nye testamente (NT) og Det gamle testamente (GT). Det er lang tradisjon i luthersk sammenheng for å tenke at den åpenbaring av Guds vilje som en finner i GT, representerer noe foreløpig, som i lys av den endelige åpenbaringen i NT utdypes og klargjøres. GT er derfor ikke like normativt forpliktende som NT, etisk sett. I en kristen sammenheng vil det etiske materiale som finnes i NT, nødvendigvis spille en helt sentral rolle. Samtidig vet vi både at omfanget av etisk¹ materiale i GT er mye større enn i NT, ikke minst fordi GT er tre ganger større enn NT. I tillegg finnes det i GT spesielt mye sosialetisk stoff, særlig hos profetene (og fremfor alt hos Amos, Hosea, Jesaja og Jeremia), men også knyttet til selve skapertanken og i toraen. Dette er materiale som i høyeste grad er relevant, og som aktualiseres i forbindelse med problemstillinger vi står oppe i som mennesker og samfunn i dag: omsorg for fattige og undertrykte, behov for sosial rettferdighet og likhet i samfunnet, rettsikkerhet og samvittighetsfrihet, vern om skaperverket, oljeutvinning og klimakrise ofl.²

Det er nærliggende å tenke at de gammeltestamentlige etiske tekster også kan brukes og har sin aktualitet i kristen etikk i dag.³ Men hva innebærer det? Er det noe som følger med på kjøpet? Er det forutsetninger i GT som er vanskelige eller umulige å akseptere i dag, og som det derfor må tas hensyn til i anvendelsen? Forskjellene i samfunnsforhold og livserfaringer mellom GTs tid og vår er ett eksempel på hva som må tas hensyn til.

I denne sammenheng ønsker jeg imidlertid å gripe fatt i et annet forhold som aktualiseres i hele GT. Slik sett er det relatert til GTs etikk, men også til forholdet mellom GT og NT og i neste omgang også til bruk av GT-materiale i kristen etisk sammenheng: teokratitanken i GT. En vanlig definisjon av teokrati er at det dreier seg om en statsform der utøvelsen av den politiske makt skjer på basis av direkte guddommelig styring eller av prester eller embetsmenn som er forpliktet på guddommelige bud.⁴ Har denne tanke i GT noen betydning for vår bruk av gammeltestamentlig etikk i dag? Er det her inkludert noen forutsetninger som uforvarende følger med på kjøpet om vi i vår etiske refleksjon bruker en etikk som hører hjemme i en teokratisk kontekst?

Teokratiet spilte en rolle i hele Israelsfolketts historie. Formen varierte også i ulike tidsepoker. Teokratitanken med sin sammenkobling av Guds etiske vilje og den politiske praksis må ha influert den gammeltestamentlige etikk i betydelig grad.

Men hva med NT? Avviste Jesus teokratiet? Og hva med bruk av gammeltestamentlig etisk stoff i en kristen etisk sammenheng – med denne nære gammeltestamentlige kobling mellom Guds etiske vilje og teokratiet? Er det da problematisk?⁵

Artikkelens problemstilling kan på denne bakgrunn formuleres slik: *Hvilken betydning har det for en kristen bruk av gammeltestamentlig etisk materiale at teokratiet representerte en viktig kontekstuell forutsetning for dette?*⁶

Hva menes nærmere med «teokrati»?⁷ Med dette begrepet menes et system for å styre og utøve politisk makt i samfunnet og mellom mennesker der gudens vilje anses som den øverste og eneste rettesnor. Styresettet så vel som handlingene det foreskriver, er uttrykk for gudens vilje og nedfelles i lovgivningen. Her er det ingen forskjell på de religiøse og de politiske lover. Utøvelsen av styret skjer enten ved guden selv, ved kongen – noen ganger forstått som gud selv, andre ganger som hans guddommelige representant – eller ved mennesker (prester eller hellige personligheter) som representerer guden. Felles for alle teokratiske styreformer er at de skal bidra til at den guddommelige vilje blir realisert i det offentlige rom.⁸

Denne definisjonen åpner for en viss bredde i forståelsen av teokrati. Utøvelsen av den politiske makt kan i et teokrati skje via flere instanser, men alltid med en overordnet relasjon til en guddommelig vilje. Den er styrende. En slik ramme for forståelsen av teokrati korresponderer med situasjonen i det gammeltestamentlige Israel. Styret kunne skje ved utpekte ledere, konger, prester og stattholdere. Normen for styret var hele tiden Guds vilje, slik den kom til uttrykk i toraen.

1. Teokratitanken i GT

1.1. Teokrati og politikk

I definisjonen av teokrati ovenfor inngår spørsmålet om utøvelse av politisk makt. I den forbindelse er det nærliggende å spørre hvordan det politiske kom til uttrykk i det gammeltestamentlige Israel.

Den religiøse og politiske situasjon i Israel gir grunnlag for å hevde at teokratiet, riktignok i litt ulike former, er en del av hele Israelsfolkets historie. Daniel J. Elazar deler Israelsfolkets historie inn i fire konstitusjonelle epoker: fra stammekonføderasjon til monarki, monarkiets (monarkienes) epoke, Sørrikets epoke etter 722 f.Kr. og den statsløse epoke etter Sørrikets fall, da Juda var en persisk provins. Han hevder at et teokratisk prinsipp ligger under alle disse suksessivt fremtredende politiske epoker. I den første er Jahve sett på som lederen av folket og nasjonen. En person utvalgt av Gud – Moses, senere Josva, etter hvert dommere – formidlet hans vilje videre til autoritetene i stammene og familiene. I de to monarkiske epokene er hans styrende rolle delegert til kongene, og i den siste epoken styrer andre tjenere – stattholdere, prester og levitter – på Guds vegne. Esra og Nehemja gjorde toraen og tempeltjenesten til Israels konstitusjon, og øverstepresten ble etter hvert ansett som folkets leder, sammen med stattholderen eller en annen politisk skik-

kelse.⁹ Dette teokratiske prinsipp får for Elazar to konsekvenser for synet på politikk i Israel: For det første var ikke staten et mål i seg selv, men noe som skulle tjene guddommelige formål. I israelittisk tenkning, hevder Elazar, er ikke staten tenkt i likhet med byen i gresk politisk tenkning: som en politisk størrelse som eksisterte uavhengig av dens innbyggere. Statsbegrepet opptrer derfor ikke som en samle- eller fellesbetegnelse i GT. Vi finner kun betegnelser på forskjellige regimer. De politiske institusjoner hadde ikke som funksjon å tjene staten, men det folkefelleskap som eksisterte på basis av sin felles relasjon til Gud. For det andre hadde politikk som funksjon å skape et hellig samvelde («Holy Commonwealth»), senere kalt Guds kongedømme på jorden. Det var et primært mål for det jødiske samfunnet. Det var et mål gitt av Gud selv og fungerte som et overordnet kriterium som de ulike politiske institusjoner ble målt ut fra.¹⁰

Spørsmålet om de politiske realiteter i GT står også i sentrum i en bok av den politiske teoretiker Michael Walzer: *In God's Shadow: Politics in the Hebrew Bible*.¹¹ Selv om GT er full av politiske hendelser, inneholder det, hevder han, ingen politisk teori. GT taler ikke om noen idealstat og gir ingen positiv vurdering av politisk virksomhet som en livsform. Det inkluderer mye religiøs og etisk undervisning, men ikke noen politisk. Troen på hva mennesket kan utrette politisk, er meget begrenset. Folkets og nasjonens skjebne tenkes derfor å ligge i Guds hender. Det å søke makt, som er selve politikkenes kjerne, er også problematisk i et gammeltestamentlig perspektiv, særlig hos profetene og i deres budskap om den salvede kongen. Mennesker skal ikke søke å få makt over andre. Ideelt sett skal menneskelige fellesskap være basert på noe helt annet: tilbedelse av en Gud som har makt over alle. Bokens tittel reflekterer denne distanse til det politiske: I Guds skygge kan ikke en politikk i egentlig forstand utfolde seg. Den dypeste grunnen til dette ligger i tanken om den guddommelige suverenitet. Ethvert politisk regime var potensielle konkurrenter til Guds styre. I denne kontekst, også relatert til GTs sterke monoteisme, er det ikke rom for politisk autonomi. De politiske aktører har ingen vital rolle å spille.¹²

Begge disse bidrag viser, riktignok med noe ulik vektlegging, hvordan «det politiske» i GT i en viss forstand er underordnet noe som er viktigere og mer sentralt. Kraften i denne prosessen er tanken om Guds suverenitet og Guds styrende rolle på alle livets områder, også det politiske. Bidragene viser dermed hvordan teokratitanken i GT har en gjennomgripende og overordnet betydning. Den er bestemmende både for å forstå hvilken status det politiske område har i GT, og for hvordan en tenkte at folkefelleskapet eller nasjonen skulle styres.

1.2 Teokrati og monarki

Teokratitanken i GT er relatert til monarkiske forutsetninger. Det gjelder både tanken om Jahve som konge og det faktiske monarkiet i Israel. At guder ble betegnet som konger, var ikke spesielt i Israels omverden. Det spesielle med Israels tanke om Jahve som konge (jf. 2 Mos 15:18; 4 Mos 23:21; 5 Mos 33:5) var at den ifølge GT i utgangspunktet ekskluderte tanken om en menneskelig konge.¹³ I Dommerboken konstateres det at det på den tiden ikke var noen konge i Israel (Dom 17:6). Da folket etter Samsons seier over midjanittene ville gjøre ham til hersker, avstod han: «Herren skal herske over dere» (Dom 8:23). Folkets eksistens baserte seg på paktens med Jahve, inngått på Sinai. De funksjoner som vanligvis ble tilskrevet en konge – å føre krig og ta seg av lov og rett –, var i Jahves hender. Helligkrigstradisjonen spilte her en viktig rolle.¹⁴ Jahve selv førte krigen for Israel (2 Mos 14:14; 15:3; 5 Mos 20:1–4; Jos 23:10; Dom 7:22) og gav dem seier selv om de var underlegne tallmessig (Dom 7:1–9). Jahve var både øverstkommanderende, den som eide landet, og den øverste dommer. Riktignok kalte Jahve dommere ved spesielle behov for å ivareta folkets beskyttelse og en rettferdig ordening av det sosiale livet. Men de kom og gikk og var ikke konger (se Dom 6:1ff.; 11:1ff.; 13:1ff.). Jahve var fremdeles kongen. Folket var Jahves folk. Dette innebar, hevder Christopher J.H. Wright, en forpliktelse, knyttet til paktens og til å skape et samfunn som reflekterte Jahves karakter, verdier og mål. Jahves styre som konge var bestemt ut fra rettferd. Slik sett dreide det seg om et teokrati som var kvalifisert på en helt spesiell måte, knyttet til paktens på Sinai. Det var Jahves teokrati, det styret som folket var gjort kjent med gjennom hans åpenbaring av seg selv og sin vilje.¹⁵

Forestillingen om Jahve som konge gjorde teokratitanken alltid aktuell i GT. Den var levende så vel under monarkiet som i etterrettslik tid (2 Mos 15:18; Sal 47:9; Sal 93:1–5) og fikk etter hvert også en funksjon i eskatologisk sammenheng (Jes 24:23; 52:7; Sak 14:9–19; jf. også i NT Åp 11:17). Jahve er konge til evig tid (Sal 10:16; 146:10; Dan 7:18; jf. Luk 1:33).

I møte med nabofolkernes aggressivitet og trusler ble imidlertid folkets tillit til Jahves beskyttelse satt på prøve. Det var nærliggende å tenke at ved å kopiere fiendens måte å organisere samfunnet på, med et sentralisert og militarisert styre, ville de føle seg tryggere. På denne bakgrunn så monarkiet dagens lys (1 Sam 8). Monarkiet oppstod dels som et resultat av et guddommelig initiativ knyttet til folkets nød (1 Sam 9:16), dels som et resultat av et folkelig ønske (5 Mos 17:14f.) om rettferdighet og avskaffelse av korrupsjon og dels av et ønske om å være som andre folk. Ifølge John Goldingway aksepteres monarkiet av Jahve i erkjennelsen av at folket ikke klarer å leve opp til de ideelle fordringer. Når de ikke lar seg lede av Jahves ånd og lar andre ånder lede dem galt av sted, da bruker Jahve det vern om mennesket og det sikkerhetsnettet som er knyttet til monarkiet som institusjonell, juridisk og politisk

institusjon i samfunnet.¹⁶ En slik tenkning var definitivt utfordrende. Ifølge 1 Sam 8:7f. innebar et ønske om en jordisk konge et frafall fra Jahve som konge og en oppgivelse av Jahves teokratiske herredømme (jf. Dom 8:23; 1 Sam 10:19; 12:12, 17). At overgangen til monarki gikk lettere enn en kanskje kunne forvente, skyldes i noen grad at kongedømmet i Israel ble oppfattet som noe annet enn en tilsynelatende verdslig politisk institusjon. Salvelsen av kongen innebar at Jahve gjorde ham til fyrste over sin eiendom, og han fikk del i Jahves Ånd (1 Sam 10:1–9). Forestillingen om at kongen ble adoptert som Jahves sønn (2 Sam 7; Sal 2:7; 45:7), pekte i samme retning, dog uten at dette på noen måte førte til en guddommeliggjøring av kongedømmet.¹⁷

De kritiske perspektiver på kongedømmet forsvant imidlertid ikke. Bertold Klappert viser til forskjellen mellom Nordriket og Sørriket på dette punkt. Nordriket, som hadde revet seg løs fra Davidsdynastiet, tematiserte kongekritikken (Hos 3:4; 7:3; 13:9–11). Kongens legitimitet og stilling i Sørriket var annerledes positiv. Der var den knyttet til Juda og Davidstradisjonen med vekt nettopp på Jahves kallelse og adopsjon av kongen som sin sønn (jf. 1 Sam 7 og Sal 2:7).¹⁸ Tanken om Jahve som konge bidro imidlertid til å forhindre en mytologisering av kongedømmet. Samtidig hadde det også en midlertidig karakter. Etter bortførelsen til Babylon fikk ikke Israelsfolket noen ny konge (2 Kong 25:27ff.).

På en særlig måte kommer kongedømmets begrensninger til uttrykk i kongeloven i 5 Mos 17:14–20. Mange av de privilegier som konger tradisjonelt hadde tilgang til, ble her begrenset: hær, antall koner og rikdom. Det sies endatil at kongen i sitt hjerte ikke skal sette seg høyere enn sine landsmenn, noe som var atypisk for en konge i datidens omverden. Videre var kongen forpliktet på den lov som gjaldt for kongen, og som var meddelt ham av levittprestene. Han skulle holde fast på «hvert ord i denne loven og alle disse forskriftene og leve etter dem» (v. 19) og slik, hevder Christopher J.H. Wright, fremstå som et forbilde for folket.¹⁹ Kongen i Israel manglet dermed noe som var selvfølgelig for andre konger: retten til selv å gi lover. Kongens oppgave var som hyrde å lede folket og sørge for at loven ble overholdt, og at rettferdighet rådde. Denne oppgave og rolle var det flere av kongene som forsømte, noe som gjentatte ganger ble påpekt av profetene (Jes 1:10–17; Hos 4:1–6; Jer 22:1–5; Esek 34:1–10).²⁰ Med sin autokratiske holdning kom disse konger i konflikt med så vel det monarkiske ideal i kongeloven som de teokratiske forutsetninger for forholdet mellom Jahve og folket i Israel.²¹ Et ytterligere uttrykk for begrensningen i kongefunksjonen finner vi i profetenes benevnelse av kongene. Daniel J. Elazar peker på at de avstod fra å kalle dem «konger» (*melakhim*) og kalte dem isteden *negidim*. Dette kan best oversettes med «høvding» eller «fyrste». Trolig ligger det en polemisk brodd mot den aktuelle kongen i profetenes språkbruk her.²²

I relasjon til monarkiet i Israel kommer det teokratiske til uttrykk ved at kongene er underlagt Jahve og må styre i overensstemmelse med bestemmelser gitt av ham. Men strekker det teokratiske seg også ut over Israel, til andre konger og riker? På basis av Jahve-troen kritiserte profetene Israels nabofolk (Jer 46–51; Esek 25–32) for deres vanhelligelse av Israels helligdom (Esek 25:3ff.), for deres hovmod og synd mot Jahve (Jes 10:12; Jer 48:26; 50:14) og for deres moralske vandel (f.eks. Esek 28:18; Amos 1:11; Jes 14:3; 18:7; Jes 47:6).²³ Profetene synes også å tenke at alle konger og styresmakter i en forstand hadde sin autoritet fra Jahve. De ble sett på som Jahves tjenere²⁴ og var underlagt hans verdensstyre (Amos 9:7). Jahves styre, som skaper og hersker over verden, strakk seg for profetene ut over Israel. Han er konge over folkeslagene (Jer 10:7). I dette universalistiske perspektiv, knyttet til Jahve som konge for alle, ligger en teokratisk pretensjon. I praksis dreier det seg selvfølgelig ikke om teokrati: det forventes ikke at fremmede konger og riker er forpliktet på samme måte som Israel på å realisere Guds vilje og Guds styre i verden. Dette forhindrer likevel ikke profetene i å kritisere dem på basis av Guds, skaperens, vilje for verden og mennesket.

1.3 Teokrati, tora og gammeltestamentlig etikk

Israelsfolkets eksistens, enten det dreier seg om tiden før kongedømmet, under det eller etter det, baserte seg på paktens inngått på Sinai. Jahve var folkets Gud, og folket var Jahves folk. Dette innebar en forpliktelse knyttet til paktens og etter hvert toraens som paktens moralske handlingsbasis. Denne forpliktelsen dannet grunnlaget for realiseringen av teokratiet som styreform og det etiske grunnlag som styret skulle virkeliggjøre i folket gjennom spesielt utvalgte tjenere eller konger. Kongelovens forpliktelse for den enkelte konge reflekterer denne forbindelsen mellom kongens styre og toraen. Statsstyret i Israel var således etisk sett knyttet til toraen og hadde paktens som overordnet ramme. Denne kontekst gir en grunnleggende forutsetning for å forstå den gammeltestamentlige etikk.

I denne sammenheng aktualiseres også et annet poeng. I GT er det ikke noen privat moral som ikke også har en offentlig karakter. Nestekjærlighetsbudet hører hjemme i en sammenheng med regler og formaninger der en er opptatt av respekt for og lydighet mot tanken om et rettferdig samfunn. Det innebærer i neste omgang at staten, eller det konkrete kongedømmet, med sine plikter og rettigheter, utgjør en meget viktig forutsetning for å forstå den gammeltestamentlige etikken.²⁵

Denne nære forbindelse mellom teokrati og tora kan peke i retning av at den gammeltestamentlige etikk er uløselig knyttet til teokratiske forutsetninger. Men er den det? Inkluderer ikke toraen allmenne etiske perspektiver som i realiteten er uavhengig av om de realiseres i den teokratiske kontekst som vi fin-

ner i det gammeltestamentlige Israel? Jeg vil trekke frem noen momenter som peker i den retning.

For det første er Jahve ikke bare Israels Gud, men også verdens skaper. Hans vilje gjelder ikke bare Israels folk, men også alle andre skapninger, uavhengig av om de aksepterer at så er tilfellet. For enten er Jahve skaper, og da gjelder hans vilje alle skapninger, eller så er han det ikke, og da er en slik pretensjon meningsløs. I dette ligger en allmenn etisk pretensjon i toraen som går langt ut over tanken om teokrati. Guds lov var noe som omfattet alt. Den angav hvordan en skulle innrette livet, uansett hvor det ble levd. Et uttrykk for dette finner vi i 5 Mos 4:5–8 (jf. 1 Kong 8:41–43). Når folket holdt loven, skulle andre folkeslag erkjenne klokskapen og det fornuftige i denne måten å leve på. Israelsfolkets lover og forskrifter er et forbilde for andre folk. Hos Deuteroteles fremheves det at fjerne kyster venter på Jahves lov. Hans tjener skal føre retten ut til folkeslagene (Jes 42:4, 12), den skal bli til lys for folkene (Jes 51:4).

For det andre er heller ikke Jahves *kongedømme* begrenset til Israel. Det har også en universell karakter. «Herren har reist sin trone i himmelen, han rår som konge over alt» (Sal 103:19, jf. 19–22). Dette kongedømme er noe som alltid består (Sal 145:11–13; 146:10) og er utbredt over hele jorden (Sal 47:3, 8). Selv på dette for teokratitanken helt vitale punkt – Jahve som konge – er det noe som sprenger rammene for teokratiet i Israel.²⁶

For det tredje er mye av profetenes kritikk av kongedømmet uavhengig av monarkiet (og teokratiet) som styringsform, selv om styringsformen hadde toraens etiske imperativ som utgangspunkt. Profetene knyttet an til toraens vern om den svake, om enker, farløse, innflyttere og fattige og det kravet om rett og rettferdighet som en kan finne der (2 Mos 22:21f.; 23:6; 5 Mos 10:18; 24:14ff.; jf. også beskrivelsen av den rette konge i Sal 72). Denne tilknytning gav profetenes etiske forkynnelse legitimitet. Noe av det samme gjelder også for en del salmer som både direkte og indirekte formidler etisk stoff (Sal 1; 10:18; 15; 24:3–6; 82:2–4; 146:7–9).

For det fjerde synes den delen av den gammeltestamentlige etikk som finnes i visdomstradisjonen, å være uavhengig av teokratiske forutsetninger. Mange av de etiske formaninger i visdomslitteraturen i GT korresponderer med formaninger som er direkte forankret i toraen. Det er imidlertid karakteristisk at ord som «Sinai», «pakt», «bud» og «lov» ikke spiller noen viktig rolle i visdomstekstene, selv om de forekommer (se f.eks. Ordsp 2:17; 6:20; 28:4; Fork 12:13). Noen steder motiveres de etiske krav ut fra skapertroen (Ordsp 14:31; 22:2; Job 31:15), men uten at dette er gjennomgående. Mer karakteristisk er det at den menneskelige erfaring er en viktig forutsetning for den etiske refleksjon (se f.eks. Ordsp 16:8). Perspektiver på etikken knyttet til teokrati, monarki eller Jahve som konge spiller ikke noen rolle i visdomstradisjonen. Etikken fremstår her i en mer allmenn etisk form.²⁷

Det gamle testaments etikk står i en nær relasjon til toraen, og toraen var en forutsetning for å utøve teokratiet, i dets ulike former. Både toraen og teokratiet hadde Jahve som «subjekt». Denne nære forbindelse innebar likevel ikke at toraen, og dermed den gammeltestamentlige etikk, bare hadde et sikte begrenset til Israel og til styringen av folket. Tekstene viser at toraen til dels også hadde en universalistisk pretensjon. Den gammeltestamentlige etikk var fremfor alt teonom. Men disse bud og lover, gitt av Jahve, alles skaper, de gav også uttrykk for hva som var et godt liv for andre, utenfor Israel. I Israel ble de anvendt i en teokratisk sammenheng, men de synes ikke avhengig av de forutsetninger som denne styringsform representerte.

2 Teokratitanken og kristen etikk

Kan så dette etiske materialet, som i GT er relatert både til toraen og teokratitanken, brukes i en kristen etisk sammenheng? Før jeg forsøker å besvare det spørsmålet, er det et annet som også må reises: Hvordan forholder NT seg til dette etiske materialet? Finnes det i NT reservasjoner mot GTs etiske materiale fordi dette er relatert til en teokratisk kontekst?

2.1 NTs forhold til og bruk av etisk stoff fra GT

Med denne artikkelens hovedfokus på teokratitanken i GT er det nødvendig aller først å stille spørsmålet: Avviste Jesus teokratiet på prinsipielt grunnlag? Særlig to skriftsteder er da aktuelle. Først: «Min kongsmakt er ikke av denne verden» (Joh 18:36). Og dernest: «Så gi keiseren det som tilhører keiseren, og Gud det som tilhører Gud» (Matt 22:21 par.). Ifølge Karl Olav Sandnes viser konteksten for ordet om keiseren at Jesus holder det for en plikt å betale skatt til keiseren, men at ordet også har en paradigmatiske betydning som går ut over akkurat denne forpliktelsen: Det dreier seg om kristnes forhold til politisk makt, generelt forstått. Samtidig understreker Sandnes at keiserens makt ikke er selvstendigjort, men må ses i sammenheng med Guds makt, han som er skaper av alt og som alt tilhører. Det betyr at de kristne har en forpliktelse overfor keiseren; de skal lojalt underordne seg den politiske myndighet. Forpliktelsen til lydighet mot Gud og hans vilje er imidlertid overordnet. Ordet om Jesu kongsmakt reflekterer et kritisk blikk på makt og maktutøvelse, men ikke slik at Jesu makt er utelukkende å forstå åndelig. Den utøves ikke gjennom å herske, men gjennom å tjene.²⁸ Med disse utsagn av Jesus merkes en kritisk holdning til at all legitim politisk virksomhet skal være styrt av eksplisitte guddommelige forutsetninger av teokratisk art. Kristne har en forpliktelse overfor keiserens styre. Den fordrer lojalitet. Dette gjelder selv om forpliktelsen til Gud er overordnet, og selv om keiseren representerer et hedensk politisk styre som på noen punkter var veldig problematisk for kristne. Det

kritiske blikk på maktutøvelse og fremhevelsen av tjeneridealet skaper også en avstand til tanken om teokrati.

Hvordan forholder så NT seg til bruk av etisk stoff fra GT? Umiddelbart synes det ikke som noe problem. Så vel Jesus selv som apostlene og evangelistene bruker etisk stoff fra GT i sin undervisning og formaning.²⁹ Det synes altså ikke som om bruken av det etiske stoff i GT i en teokratisk kontekst setter noen definitivt stopper for anvendelsen av etisk stoff fra GT i NT. Men hvordan skjer det? Er det hele den gammeltestamentlige etiske tradisjon som overføres, eller er det bare deler av den – og har denne differensiering noe med teokratitanken å gjøre?

Toraen inneholder ulike typer etisk stoff. Noe er eksplisitt etisk, som for eksempel budene i lovens andre tavle (2 Mos 20:12–17; 5 Mos 5:16–21). Noe annet knytter en forbindelse mellom det etiske og det kultiske. Lovens første tavle (2 Mos 20:3–11; 5 Mos 5:7–15) er her et eksempel, sammen med utallige bud og forskrifter i 3. og 4. Mosebok, mest eksplisitt i den såkalte hellighetsloven (3 Mos 17–26).

Hvilken funksjon får disse typer stoff i NT? Deler av det etiske stoffet i toraen spiller en viktig rolle i NT. Går vi til evangeliene, ser vi det tydelig. Dette gjelder særlig budene, både slik vi finner dem i 2 Mos 20:12–17 og i 5 Mos 5:16–21. De fleste av disse overtas og bekreftes i NT (Mk 10:19 par.; Rom 13:8–10). I Bergprekenen i Matt 5:21–48 gir Jesus budene en meget radikal tolkning. Henvisning til budene finner vi også mange andre steder, for eksempel der ekteskap og sabbat tematiseres (Matt 19:18f.; Matt 12:1–8). Videre finner vi stoff fra profetenes etiske forkynnelse (eksempelvis Luk 4:18; Matt 9:13) og fra de etiske formaninger i Salmenes bok (eksempelvis Matt 7:23; jf. 1 Pet 3:10–12).

For evangeliene del er det nødvendig å peke på en viss forskjell de ulike evangelier imellom når det gjelder hvordan de forholder seg til lovstoffet i GT.³⁰ Hos Markus skapes det inntrykk av at Jesus har et mindre forpliktende forhold til loven,³¹ eksemplifisert med forholdet til sabbaten (Mk 2:23–3:6) og lover om renhet og urenheter (Mk 7). Matteus fremstiller en Jesus som er forpliktet på loven og er dens ypperste tolker (Matt 12:7). Han fordrer imidlertid en rettferdighet som går ut over loven, men uten å gå imot den (Matt 5:17–20). Lukas differensierer i sitt dobbelverk (Luk og Apg) mellom jødekristerne og hedningekristerne når det gjelder forpliktelsen på loven, noe som særlig kommer til uttrykk i Apg 15:28f., og som springer ut av Lukas' understrekning av Jesus som universell frelser – det er rom for begge typer kristerne, jøder og hedninger. På apostelmøtet som omtales i Apg 15, finner en frem til et kompromiss: De hedningekristerne skulle forplikte seg på noen få jødiske forbud, av hensyn til de jødekristerne. De jødekristerne selv følte seg forpliktet på loven slik de kjente den fra tiden før de ble kristerne. Hos Johannes får loven (Moses) mer

funksjon av å være et vitnesbyrd om Jesus *for sin tid* (Joh 5:39–47) enn at den får en moralsk handlingsstyrende funksjon i de kristne fellesskap som Johannes henvendte seg til i sitt evangelium. Det etiske imperativ hos Johannes er fremfor alt knyttet til kjærligheten, ikke så mye til budene.

I sin etikk bekrefter Jesus sentrale elementer i lovstoffet fra GT. Det er imidlertid karakteristisk at han legger visse restriksjoner på bruken av det. For det første: Loven og budene har gyldighet inntil «alt er skjedd» (Matt 5:18). For det andre: Jesus gir en meget radikal tolkning av budene (Matt 5:21–48). Tolkningen og anvendelsen av nestekjærlighetsbudet tegner dette bildet aller skarpest: Det inkluderer på den ene side endog fiendekjærligheten (Matt 6:43f.; Luk 6:27, 35), på den andre side utvides det til å gjelde i universell forstand (Luk 10:25–37), ikke som i GT begrenset til det jødiske folkefellesskapet og innflytterne som bodde sammen med dem (3 Mos 19:33). I dette bildet hører det også med at Jesus inkluderer nestekjærlighetsbudet i det dobbelte kjærlighetsbud. Kjærligheten til Gud og nesten er selve sammenfatningen av Guds åpenbarte lov (Matt 22:34–40; Mk 12:28–34; jf. Luk 10:27). Gjennom å kombinere 5 Mos 6:5 og 3 Mos 19:18 skjer det en radikal oppvurdering av nestekjærligheten. For det tredje: Jesus kritiserer fariseernes tolkninger av budene. De gir dem et innhold som er preget av deres religiøse interesser (Matt 5:20; 6:5; 12:9–15). For det fjerde: Jesus innfører et prinsipp som tilsier at budene ikke alltid står på lik linje, og at konflikter dem imellom må vurderes i lys av overordnede bud, fremfor alt nestekjærlighetsbudet og vernet om menneskelivet. I særlig grad ble sabbatsbudet gjenstand for disse to strids-spørsmål i Jesu forkynnelse og undervisning (Matt 12:1–15). For det femte er Jesu etikk fremfor alt innrettet mot og konsentrert om det å følge etter Jesus og få del i Guds rike.³² Det kunne også medføre at leveregler som kunne vise til en bred bibelsk tradisjon fra GT, for eksempel forholdet til familie og slekt, ble relativisert (jf. Luk 14:26f.; Matt 12:46–50). I denne forstand er Jesu etikk mindre av en allmenn etikk. Den er en etikk for Jesu etterfølgere, en disippel- og etterfølgelsesetikk.

Om vi går til NT for øvrig, spiller også budene en rolle. Paulus sammenstiller budene og nestekjærlighetsbudet (Rom 13:8–10) og fremhever på den måten budenes rolle. Men budene aktualiseres også direkte og indirekte i tilknytning til konkrete etiske spørsmål som tematiseres: drap, mann/kvinne, sex, tyveri (1 Pet 4:14; 1 Kor 7; Ef 4:28). Også spørsmål knyttet til rettferdighet, gjestfrihet og undertrykkelse tematiseres (1 Tim 6:11; Rom 12:13; Jak 2:6). Samtidig som budene gjøres gjeldende i møte med slike konkrete problemer, finnes det også eksempler på at en har et friere forhold til bud fra Det gamle testamente, for eksempel når Paulus i et brev omtaler slaven Onesimus og – *mot* forskriften fra GT – sender ham tilbake til hans herre, Filemon (jf. Filem 12 og 5 Mos 23:15f.). I flere av Paulus' brev, men særlig i Galaterbrevet, fin-

nes det også reflekser av konflikten mellom hedningekristne og jødekristerne når det gjaldt hvordan en skulle forholde seg til gammeltestamentlige bud. For Paulus var det her mye som stod på spill (Gal 2f.).

I denne sammenheng er det imidlertid også nødvendig å reflektere over om andre deler av toraen, og da særlig deler av hellighetsloven, har en funksjon i NT. Rammen for hellighetsloven er konstateringen av at Israelfolket skal være hellig fordi Jahve er hellig (3 Mos 19:1; jf. 20:7f.). Ifølge Markus Bockmuehl dreier dette seg om at Israelfolket skal bidra til å fremme det hellige på det profanes bekostning og slik utvide området for det rene.³³ Samtidig er Israel selv i utgangspunktet hellig. Den hellige Gud utvelger selv Israel og legger grunnlaget for et hellig folk (2 Mos 19:6). Dette gir en ramme for så vel de ti bud (2 Mos 20) som for andre bud. I hellighetsloven tematiseres særlig omsorgen for de fattige (3 Mos 19:9). Det er i denne sammenheng (3 Mos 19:18) vi også finner den gammeltestamentlige formulering av nestekjærlighetsbudet. Ut over dette er det også bestemmelser om andre forhold, blant annet om hvilke plagg en skal ha på seg, om seksualpraksis, bestemmelser om blodmat og om hvordan en skal behandle innflytterne. Mange av bestemmelsene reflekterer behovet for renhet og avvisning av urenheter. Urenhet er uforenlig med det hellige, særlig relatert til den Guds hellighet som er knyttet til telhellighdommen, senere til tempelet (jf. 3 Mos 20–22). Dette foranlediget også spesifikke bestemmelser for de ulike høytider og for hvordan de skulle feires (3 Mos 23–25). I NT finner vi tekster som tar opp tema og bud fra disse tekstene, for eksempel Luk 17:3; Matt 22:39; jf. også 1 Kor 6:9; 1 Tess 4:7. Hellighetslovens utgangspunkt, at Israel er og skal være et hellig folk, gjøres også direkte gjeldende overfor den kristne menighet ved å sitere 3 Mos 19:2 (1 Pet 1:16; jf. 2:9f.). Den grunntanke som overføres, er tanken om et hellig folk og et hellig liv og noen av de etiske konkretiseringene av det, ikke alle konkretiseringer som hadde med den tids urenheter å gjøre. Ei heller spiller de konkrete straffer for overtredelse av budene noen rolle i NT.³⁴

Hva har vi å gjøre med her? I toraen er det en tett forbindelse mellom det etiske og det kultiske, særlig tydelig i hellighetsloven. Fordi Gud var hellig og Gud var til stede i hellighdommen, kunne en ikke nærme seg denne som uren.³⁵ Hellighet og urenheter var som ild og vann. Avgudsdyrkelse og urenheter medførte eksklusjon fra gudsfolket. I mange tilfeller var det også forbundet med dødsstraff (3 Mos 20). Slike konsekvenser viser hvordan det etiske og det kultiske var nært forbundet med en teokratisk maktutøvelse.

Når det i NT snakkes om hellighet, er perspektivet noe forskjellig. Særlig gjelder det spørsmålet om det kultiske. I GT var folket som Guds utvalgte folk i utgangspunktet hellig (det indikative). Samtidig lå det et etisk og et kultisk imperativ i forlengelsen av denne status. Folket skulle handle slik at det kunne være hellig fremfor Gud. Det gjaldt så vel forholdet til medmennesket som

hensynet til kultisk renhet når en kom frem for Gud. Her er det etiske og kultiske knyttet sammen.³⁶

I NT finner vi det samme forholdet mellom indikativ og imperativ, spesielt fremtredende hos Paulus. Den kristne så vel som den kristne menighet (jf. 1 Kor 1:2) er i utgangspunktet hellig. Det er en gave som er gitt gjennom Kristus, han som ved sin død er blitt vår helliggjørelse (1 Kor 1:30).³⁷ Den inkluderer renselsen fra og tilgivelsen av synd. Gaven er utgangspunktet, men impliserer også her, som i GT, en oppgave (Rom 1:7), forstått som en konsekvens av det livet den kristne har fått i dåpen (Rom 6:4). Helligheten som gave innebærer slik sett en kamp mot synden og for et nytt liv i lydighet mot Guds vilje (Rom 6:19, 22). Helligheten er derfor også et kall, et kall som hviler på den nyskapelse som skjer med det mennesket som av Gud blir erklært rettferdig for Jesu skyld (1 Kor 1:2). Hva som menes med et slikt liv, konkretiseres blant annet i 1 Tess 4:3–8; jf. 1 Kor 6:9–11.³⁸ Det dreier seg om et liv hvor en er kjøpt fri fra «det tomme livet dere overtok fra fedrene», om et liv i gudsfrykt der en lyder sannheten (1 Pet 1:14–16). Helligheten i NT er ikke moralsk indifferent (Ef 4:24). Kristne skal stille sine lemmer til tjeneste for det som er rett, «så dere kan bli hellige» (Rom 6:19).³⁹

Finnes denne forbindelsen mellom hellighet og etikk også hos Jesus? I et trinitarisk perspektiv, fremholder Markus Bockmuehl, fremstår Jesus som Guds hellige (Mk 1:24 par.; Joh 6:69).⁴⁰ Denne hellighet reflekteres også i Jesu virke. I sin undervisning fastholder han lovens skille mellom hellig og profant (Matt 7:6). Han har ikke noe imot at det gis gaver til tempelet (Mk 12:41–44), og forsvarer tempelets hellighet mot dem som hadde kommersialisert det og gjort det til en røverhule (Mk 11:15–17). Når han underviser, driver ut onde ånder og har bordfelleskap med andre, forutsetter han Israels hellighet og renhet. Der den ikke finnes, skaper han den ved Guds finger (Luk 11:20), når han fremstår som Guds hellige. Endatil i spørsmålet om sabbaten fastholder han dens hellighet. Det som står til debatt i hans strid med fariseerne, er ikke sabbatens hellighet, men hvordan den skal forstås. For Jesus dreier sabbatens hellighet seg om å redde liv og å gjøre godt (jf. Luk 13:16), ikke bare å hvile, men å gi hvile til andre.

Dette viser at det er en forbindelse mellom det kultiske og det etiske også i NT. Er det en rest av den gammeltestamentlige teokratitanke? Neppe. I GT fungerte teokratiet som den rammen som etikken ble forstått innenfor, knyttet til gudstroen, forpliktelsen på lovens kultiske og etiske sider og styringen av samfunnet på dette grunnlag. Koblingen mellom det kultiske og etiske i NT er ikke relatert til en politisk styring. I tillegg er også vektleggingen mellom helligheten og renheten annerledes i NT enn i GT. Utgangspunktet i NT er i større grad enn i GT at helligheten og renheten er en gave.⁴¹ Det er på dette grunnlaget det spørres etter en hellighet som integrerer det etiske og det kultiske.

I budene kommer Skaperens allmenne vilje til uttrykk. Men disse bud blir også relatert til det livet som kristne var kalt til på basis av den hellighet de hadde fått i dåpen. Den renhet som var et krav i GT, var ikke lenger noe kristne måtte streve etter. Det var noe de allerede hadde (1 Kor 6:11), og som i neste omgang skulle reflekteres i deres etiske praksis.

Som i GT er etikkens normative instans også i NT Gud. I GTs teokratiske kontekst ble dette spesielt tydelig: Jahve var den som gav lovene, den som styrte, eller den de som styrte, skulle innrette seg etter. Denne autoritet settes det ikke spørsmålstegn ved i NT. Loven og budene og de etiske forskrifter henter sin autoritet fra Gud. Det gjelder så vel det som åpenbares for menneskene gjennom Jesus, som det Jesus henter opp fra GT og gir sin legitimitet. Forståelsen av Jesus som Guds sønn og i enhet med Gud Fader understreker autoriteten ytterligere. Samtidig gjelder autoriteten også det mennesket har tilgang på av etisk erkjennelse gjennom sin fornuft, sin samvittighet og sin erfaring. Slik har Gud som skaper åpenbart sin vilje (Rom 2:14f.; 1 Pet 2:12; jf. Fil 4:8). Denne vilje lar seg også erkjenne i hedenske sammenhenger. Også der har Gud latt sin vilje bli kjent. Slik sett får loven en viss universell funksjon og autoritet løst fra den teokratiske ramme den fungerte innenfor i Israel, selv om vi også i GT har sett at slike allmenne perspektiver finnes, både hos profetene og i visdomslitteraturen. I NT er det i særlig grad Jesu bekreftelse av de sentrale gammeltestamentlige bud og tradisjoner som gir dem legitimitet. Det som bekreftes, er ikke teokratiet, ei heller den kultiske omramming som forholdet mellom Jahve og Israel var preget av. Det Jesus bekrefter og legitimerer, er en rekke etiske bud og normer som er uttrykk for Guds varige vilje for mennesket, normer som er uavhengige av spesifikke kultiske forutsetninger knyttet til GTs gudstjenestep praksis og forutsetninger knyttet til en særlig styreform i Israel.

Ut fra dette kan vi konstatere at bruken av gammeltestamentlig etisk materiale i NT ikke er relatert til spørsmålet om det er belemret med teokratiske forutsetninger, kultiske eller etiske. Hva det spørres etter, er hvorvidt det inngår i den etiske rammen som Jesus gir legitimitet gjennom sin forkynnelse, først og fremst bestemt av kjærligheten og av det som tjener til det gode for mennesket og skaperverket. I de første kristne menigheter ble dette også satt inn i en spesifikk kristen sammenheng av hellig liv og hellighet forstått som en guddommelig gave.

2.2 Teokrati, gammeltestamentlig etikk og kristen etikk

Da er vi kommet til det siste spørsmålet i denne sammenheng: Hvordan skal kirken og kristen etikk i dag forholde seg til et etisk materiale fra GT som baserte seg på at Jahve-tro og teokrati hørte sammen og også var knyttet til kulturn?

Vi har konstatert at NT i betydelig grad bekrefter gyldigheten av etisk stoff fra GT. Unntaket er mye av det kultisk-etiske stoffet. Tanken om hellighet, og i forlengelsen av dette også renhet, finnes imidlertid også i NT, men står da i en annen sammenheng og har en annen forutsetning. Det som videreføres og legitimeres av etikk fra GT, er særlig budene. Denne legitimering er imidlertid betinget, bestemt særlig av hvordan Jesus forholdt seg til dette stoffet. Jesu holdning er preget så vel av en anerkjennelse, en viss radikaliserings og en viss relativisering av de sentrale sider ved den gammeltestamentlige etiske forpliktelse.

Kristen etikk i dag må derfor gi NTs bekreftelse av og Jesu holdning til GTs etikk betydelig vekt. Denne vektlegging må samtidig ta hensyn til at deler av NTs etikk befinner seg i en kontekst av nærforventning, med de konsekvenser det får for hvordan en tenker om etikk. De første kristne levde i verden, men også i oppbrudd og i forventning om en ny tidsalder som hørte den nærmeste fremtid til. I dette perspektivet ble normer og ordninger relativisert (jf. 1 Kor 7:26ff.). Denne nærforventning medførte en større vektlegging av det individuelle, det menighetsorienterte og det foreløpige ved en kristen eksistens enn ved det sosialetiske og mer varige. Det sosialetiske var ikke borte (jf. f.eks. Rom 13:1–7 og Jesu solidaritet med de utstøtte og nødlidende), men det forsvant noe bak de individuelle, ekklesiologiske og eskatologiske etiske perspektiver som hørte sammen med et liv i konkret etterfølgelse av Jesus. En sammenligning med GT på dette punkt viser en annen vektlegging. Her er sosialetikken mer i sentrum, selv om også det individuelle får sin plass. I denne forstand bidrar GT til å utvide det tilfanget av bibelsk stoff som kan inngå i kristen-etiske vurderinger. Det gjelder etisk stoff fra toraen og profetektene, så vel som fra visdomslitteraturen.

Denne relative kristne legitimering av en etikk som engang eksisterte i en teokratisk ramme, har sammenheng med to grunnleggende teologiske forhold, gudstroen og skapertroen. Begge faktorene er grunnleggende i kristen tro, og slik sett er de overordnet den ramme for etikken som teokratiet representerte i Israel. Samtidig er de også grunnleggende forutsetninger for den etikken som ble utviklet innenfor denne teokratiske ramme, og utgjør således en del av broen mellom etikken den gang og etikken i dag. Denne broen er imidlertid ikke ahistorisk. En etikk som har sin forankring i gudstroen og skapertroen, er også relatert til en historisk utvikling som innebærer at en anvendelse av etisk stoff fra GT (og NT) ikke kan skje i form av en lettvinnt overføring fra en tid til en annen. Guds fortsatte skapergjerning inkluderer muligheter for tilpasning til ulike og nye forutsetninger, samtidig som også troen på Gud gir seg ulike uttrykk til forskjellige tider. Begge deler er relatert til etikken. Slike perspektiver medfører nødvendigheten av alltid også å ha et kritisk perspektiv på hva som kan overføres og anvendes i dag av bibelsk materiale.

Gudstroen og skapertroen finnes både i GT og i NT. Relasjonen mellom skapertro og etikk bekreftes for eksempel av Jesus i hans bruk av skapelses-tekstene om mann og kvinne som normative tekster for hvordan mennesker skal innrette sine liv (Mk 10:1–12 par.). Gudstroens normative status i etisk sammenheng bekreftes gjennom Jesu etiske veiledning, både hans henvisning til Guds bud og hans egen veiledning med guddommelig autoritet. Han som veiledet folket i GT, han er også den som veileder mennesker i den nye pakt.

Teokratitanken i GT utgjorde en ramme for den politiske, etiske og kultiske praksis i Israel. Samtidig var det noen forutsetninger som var overordnet denne ramme. Forestillingen om Gud som skaper var en slik forutsetning. Mennesket var skapt av Gud, og Skaperen hadde en vilje for hvordan menneskelivet skulle leves. Denne vilje gjaldt menneskene som levde i den nære trosrelasjonen til Jahve, men den gjaldt også alle andre mennesker, mennesker som også under teokratiets tid levde under andre forhold enn Israelfolket, både politisk, sosialt og individuelt. Alle var skapt i Guds bilde og hadde fått i oppdrag å «dyrke og passe» hagen (1 Mos 1f.). Deler av den lovgivning som så dagens lys i en teokratisk kontekst, som vi finner nedfelt i toraen, og som senere ble gjort gjeldende i profetenes forkynnelse, den var forankret i Skaperens vilje for sin skapning. Derfor kunne den også konkretiseres i andre sammenhenger enn den jødiske. Den måtte ikke nødvendigvis være identisk, men den hadde klare likhetstrekk, noe også sammenligninger med annen etikk og lovgivning i Midtøsten på den tiden viser.⁴² Som lov var den også i noen grad tilgjengelig for mennesket via de redskaper Gud hadde utstyrt mennesket med – fornuft, samvittighet og erfaring. Her trengtes ikke nødvendigvis en skriftlig kilde som grunnlag for erkjennelsen. Det er denne sammenheng som reflekteres hos Paulus når han i Romerbrevet taler om loven som skrevet i menneskets hjerte og samvittigheten som en etisk erkjennelsesinstans i mennesket (se ovenfor).

Denne relasjonen mellom Guds skapergjerning og etikk gir grunnlag for å tenke at deler av den lovgivning som gjaldt alle mennesker en gang, den gjelder også mennesker i dag. Mye er annerledes, men noen grunnleggende menneskelige forutsetninger er de samme, og mennesket eksponeres for noen av de samme trusler og utfordringer, selv om disse i dag er kledd i en annen drakt. Noe av den etikk som i GT var forankret i en teokratisk kontekst, har relevans og aktualitet også i en demokratisk, til dels sekulær kontekst som vår. Også her er det behov for etisk veiledning for å realisere et rett og godt styre i samfunnet. Undertrykkelse, manipulasjon og manglende vilje til å ta seg av innvandrere, enker og farløse, er ikke ukjent i vårt samfunn, selv om det betegnes som et velferdssamfunn. I konkret forstand selges naturligvis ikke den rettferdige for penger, den fattige for et par sandaler. De svakes hode blir ikke trampet ned i støvet, og de hjelpeløse blir ikke trengt bort fra veien (jf. Amos

2:6f.). Hos oss skjer ikke overgrepene så direkte. De er mer skjult og til dels mer beregnende og utspekulerte. Men de er der. Troen på at Skaperen har skapt alle mennesker og har en vilje som inkluderer alle, etablerer på denne måten en bro mellom to etiske univers eller kontekster som i én forstand er helt ulike, men i en annen forstand ikke så ulike likevel. I begge tilfeller dreier det seg om mennesker skapt av Gud og om etiske utfordringer som strukturelt sett, om ikke alltid konkret, inkluderer i seg noen av de samme forutsetninger.

Den andre overgripende forutsetning er gudstroen. Gudstroen er selvfølgelig en helt sentral forutsetning i en teokratisk sammenheng. Tilliten til Gud var forutsetningen for at folket i første omgang ikke ønsket seg en jordisk hersker eller konge, men lot Gud være den som styrte, og anerkjente ham som det. Troen på Gud som den allmektige, den allvitende, den rettfærdige og den som viste omsorg for Israel, gjorde det nærliggende for folket å akseptere teokratiet, selv om det også noen ganger satte spørsmålstegn ved Guds styre og ledelse. Det skjedde særlig under ørkenvandringen, men også når kongene i monarkiets tid ville gå sine egne veier og ikke innrette seg etter Guds vilje for mennesket og samfunnet.

Gudstroen var en av teokratiets forutsetninger. I historiens løp og i overgangen mellom GT og NT skjedde det noe med forbindelsen mellom gudstroen, teokratiet, etikken, kulten og praksisen i tempelet. Forbindelsen mellom Guds vilje og etikken, som også var karakteristisk for teokratiet, ble ikke brutt. Etikens basis var også i NT Guds vilje. Derimot ble forbindelsen mellom kulten og etikken, som var grunnleggende i teokratiet, nå tenkt på en annen måte. Jeg har ovenfor pekt på de linjer som finnes mellom hellighetsloven i GT og NTs etikk. I denne forstand er det forbindelseslinjer mellom etikk og kult også i NT. Det som er vesensforskjellig, er tilbedelsens rammer og praksis. Mens den i GT var knyttet til tabernaklet og de to templer – med den vekt på renhet/urenhet som det innebar –, skulle nå tilbedelsen skje i ånd og sannhet (Joh 4:23f.). Tempelkulten var ikke lenger noen nødvendig del av gudstilbedelsen og dermed heller ikke av gudstroen.

Hva innebar denne nyorientering av tilbedelsen for etikken? Kan også skapertroen, med sin betydning for etikken, kombineres med tanken om hellighet og tilbedelse i ånd og sannhet? Med disse spørsmål er vi midt inne i debatten om forholdet mellom en skapelsesorientert universalistisk etikk og en komunitaristisk partikularistisk etikk. Drøftingen ovenfor av forholdet mellom teokrati og etikk i GT tilsier ikke at disse to måter å tenke på er eksklusive i forhold til hverandre. Det er heller ikke tilfellet i NT. I det gammeltestamentlige Israel eksisterte de ved siden av hverandre. Slik synes det også å være i NT. Tanken om tilbedelse i ånd og sannhet fremtrer i én forstand som mer fleksibel og med mindre vekt på den ytre lovoppfyllelse enn hva som er tilfellet i GT. Det åpner i en annen grad enn i GT for å integrere også mer allmenne

og fellesmenneskelige perspektiver i den etikk som er forankret i tanken om et hellig liv. Her møtes det kommunitaristiske og det skapelsesteologisk-universalistiske, og forbindelseslinjen utgjøres av den skaper som er Herre både i verden og i menigheten.

I overgangen mellom GT og NT skjer det også noe med forbindelsen mellom det politiske og det religiøse. I et land okkupert av en stormakt som Romerriket var ikke tanken om et teokrati realpolitikk. Det som slik sett var praktisk umulig, blir av Jesus utlagt i form av en oppfordring til å gi keiseren hva keiserens er, og Gud hva Guds er (Matt 22:21 par.). Kristne skulle vise keiseren lojalitet, blant annet ved å betale skatt. Dette betød at verden og den politiske arena ikke var Gud uvedkommende, men hadde sin funksjon og legitimitet i Guds plan for verden og mennesket. Her aktualiseres igjen forestillingen om at Gud kunne bruke verdslige, også hedenske, myndigheter for sine formål. Disse myndigheter var i nytestamentlig sammenheng heller ikke fristilt fra forpliktelsen til å realisere Guds vilje. Deres legitimitet som styre var knyttet til deres evne til å realisere det gode og være en trussel for den onde gjerning (Rom 13:1–7; 1 Pet 2:13f.). De politiske myndighetenes etiske og moralske basis var knyttet til en allmenn etisk erkjennelse, ikke til en spesifisert religiøst forankret etisk basis. Denne måten å tenke om forholdet mellom gudstro og politikk på var det urkirken og store deler av oldkirken forholdt seg til og var forpliktet på. At utviklingen senere gikk i ulike retninger, der noen fastholdt skillet, mens andre knyttet forbindelser mellom det religiøse og politiske som gikk i teokratisk retning, viser at dette i kirkens historie er blitt tolket og konkretisert ulikt. I en luthersk sammenheng har læren om de to regimenter vært en måte å forsøke å fastholde så vel det religiøses som det politiskes integritet ved hverken å adskille dem helt eller blande dem sammen på en måte som går i teokratisk retning.⁴³

3 Konklusjoner

Også i en faglig argumentasjon kan en noen ganger ha følelsen av å slå inn åpne dører. Til en viss grad er dette tilfellet i denne sammenheng. Teokratiet, forstått som religiøs styring av det politiske liv, hører en annen tid til. Heller ikke kristen etikk og en kristen forståelse av staten bygger i dag på teokratiske forutsetninger. Hvorfor da tematisere teokratiet i relasjon til kristen etikk? Noen ganger kan det selvfølgelig oppfattes som så selvfølgelig at det unndrar seg behovet for en faglig begrunnelse. Men krever ikke også det selvfølgelig en faglig begrunnelse?

De i en forstand selvfølgelig konklusjoner som kommer ut av drøftingen er disse: Teokratiet spiller ikke noen rolle i kristen etikk, hverken som legitimert samfunnsform eller som en kultisk-moralsk ramme omkring den politiske virksomhet. At teokratiet spiller en rolle for den gammeltestamentlige etikk

og kultus, impliserer likevel ikke at den etikken som i GT ble utfoldet i en teokratisk sammenheng, kan settes til side på grunn av sin relasjon til teokratiet. Etikken i GT er på en særlig måte knyttet til toraen og den videreføring som denne får i den profetiske forkynnelse. Toraen er gitt av Gud og representerer en åpenbaring av hans vilje. Slik sett er GTs etikk en teonom form for etikk, selv om den også gjøres gjeldende – og forutsettes å være delvis mulig å erkjenne – allment.

GTs etikk og da særlig dekalogen i toraen spiller en viktig rolle i NT. De gammeltestamentlige etiske bud legitimeres av Jesus og i den apostoliske tradisjon. Samtidig inkluderer denne videreføringen av toratradisjonen i NT både en radikaliserings og en relativisering. Heller ikke den kobling mellom det kultiske og det etiske som vi finner i GT, og som er en refleks av etikkens teokratiske kontekst, er helt fremmed for NT. Tanken om hellighet videreføres, men får et annet utgangspunkt og vektlegging. Helligheten er en gave som er gitt før det lyder et kall til et hellig liv. Vekten i kulten og tilbedelsen legges på en tilbedelse i ånd og sannhet.

Kristen etikk er forpliktet på den åpenbaring av Guds vilje som vi finner i GT og NT, om GT leses i lys av NT. NT gir et nytt perspektiv på GT som innebærer at en teokratitanke som setter likhetstegn mellom det religiøst-etiske og det politisk styrende, ekskluderes. Viktige deler av det religiøst-etiske i GT, som der har en funksjon i en teokratisk kontekst, utgjør et normativt grunnlag så vel i en kristen som i en mer allmenn etisk sammenheng.

For kristen etikk er mye av det stoffet som i GT har en teokratisk innramming, nødvendig. Her finnes et sosialetisk materiale som vi ikke finner i NT, men som har vist seg både å være viktig og nyttig i en kristen refleksjon omkring aktuelle sosialetiske spørsmål. Teokratitanken forhindrer oss ikke i å trekke veksler på det. Dette fritar oss imidlertid ikke fra en videre hermeneutisk refleksjon over innholdet i dette etiske grunnlaget (både fra GT og NT). Det er definitivt en viktig og nødvendig oppgave i kristen etikk.

Noter

- 1 Mens det i dagligspråket ofte ikke er noen forskjell i bruken av begrepene «etikk» og «moral», forutsettes i denne sammenheng en faglig differensiering. Med «etikk» menes en teoretisk refleksjon omkring hva som er rett og galt, mens «moral» har en mer praktisk betydning. Vi handler moralsk, men tenker etisk. Med «etisk materiale» menes dermed det materiale som kan gjøres til gjenstand for refleksjon om hva som er rett og galt.
- 2 Under den sosialetiske vekkelsen i kristne miljøer i Norge på 1970-tallet ble samfunnskritiske

tekster fra de nevnte profeter brukt i en kristen etisk argumentasjon mot undertrykkelse og for rettferdighet. Som eksempel kan nevnes Mellomkirkelig råd for den Norske kirke – Komiteen for internasjonale spørsmål, og Stig Utne, *Rettferdigheten kan ikke vente* ([Oslo]: Distribusjon ved Triangelforlaget, 1976), 18; Torleiv Austad, *Ansvar for andre: Om grunnlaget for kristen sosialetikk* (Oslo: Luther, 1971), 23f., og Helene Valvatne et al. og Sosialistisk valgforbund: *Mellom Luther og Marx: Ei utgreiing frå kristne i Sosialistisk valgforbund i Stavanger*

- ger (Oslo: Samlaget, 1972), 22f. Liknende anvendelser finnes innen frigjøringsteologien, se for eksempel Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1988), 165–73.
- 3 For en oversikt over ulike bruk av GT i kristen etikk, se John Rogerson, «The Old Testament and Christian Ethics», i *The Cambridge Companion to Christian Ethics* (2. utg.; red. R. Gill; Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 28–40. Se til dette også Christopher J.H. Wright, «The Ethical Authority of the Old Testament: A Survey of Approaches; Part II», *Tyndale bulletin* 43 (1992): 203–31.
 - 4 For en slik forståelse, se <http://www.merriam-webster.com/dictionary/theocracy> (lest 22.12.2015). Se også Per Kværnes definisjon i *Store Norske Leksikon*: «statsform der den politiske makt i teorien er tillagt en gud, men i praksis utøves av presteskaper» (<https://snl.no/teokrati>, lest 22.12.2015).
 - 5 Generelt spiller teokratitanken bare en begrenset rolle i kristen sammenheng. Reformerte kirkesamfunn utgjør her et visst unntak. Dette henger sammen med at disse ikke på samme måte som de lutherske ser GT som en foreløpig åpenbaring og NT som en endelig. I reformert sammenheng brukes derfor mer etisk stoff fra GT, særlig i tilknytning til paktstanken. Denne fungerer som en ramme for forståelsen av den kristne kirkes liv og praksis i verden. Et eksempel på teokratitankens innflytelse i reformert sammenheng er Calvins «Gudsstat» i Genève og senere reformert tenkning og praksis i Ny-England-statene i Nord-Amerika. Se til dette David van Drunen, *Natural Law and the Two Kingdoms: A study in the Development of Reformed Social Thought* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2010), 67–93, 212–29, og Jürgen Moltmann og Margaret Kohl, *Ethics of Hope* (Minneapolis, Minn.: Fortress, 2012), 19f. Hos en moderne reformert teolog som Karl Barth er teokratiet målet for den politiske etikk, forstått som realiseringen av Guds rike gjennom Guds kraft, uavhengig av all menneskelig historie og av kristnes innsats. Se *ibid.*, 20–24, og Jesse Couenhoven, «Law and Gospel, or the Law of the Gospel? Karl Barth's Political Theology Compared with Luther and Calvin», *Journal of Religious Ethics* 30 (2002): 181–205 (197–202), doi: 10.1111/1467-9795.00103.
 - 6 I denne sammenheng er hovedfokuset på teokratitankens betydning for bruk av gammeltestamentlig etisk materiale i kristen etikk. I en mer generell etisk kontekst finnes det også andre grunner til å reise problemstillingen, sett i lys av hvordan den har fungert i kirken historie. Viktige stikkord i den sammenhengen er det middelalderske ideal om et *corpus christianum*, Augustins *Civitas Dei*, pavedømmet i middelalderen og Luthers torementslære. Se til dette van Drunen, *Natural Law*, og Tarald Rasmussen, «Luther og politikken: En historisk innledning», i *Martin Luther: Verker i utvalg*, bd. 3 (red. I. Lønning og T. Rasmussen; Oslo: Gyldendal, 1980), 7–39. I den aktuelle politiske situasjon i verden aktualiseres spørsmålet om teokrati på en særlig måte i relasjon til islam: En kan tenke på prestestyret i Iran, Taliban i Afghanistan, IS-grupperingen i Irak/Syria og i noen grad også deler av Det muslimske broderskapet i Egypt.
 - 7 Teokrati er sammensatt av to greske ord: *theos* ('gud') og *kratein* ('herske'). Direkte oversatt dreier det seg altså om «gudsstyre», til forskjell fra for eksempel «demokrati» (av *dēmos*, 'folk'), som vi kjenner som «folkestyre». Ordet «teokrati» ble antakeligvis skapt av Josefus i hans verk *Contra Apionem* (2.17) i tilknytning til hans forsvar for den jødiske tro. Se <http://www.gutenberg.org/files/2849/2849-h/2849-h.htm> (lest 25.06.15).
 - 8 Jf. Dietrich Pirson, «Theokratie», i *Evangelisches Staatslexikon*, bd. 2 (3. utg.; red. R. Herzog, H. Kunst og S. Grundmann; Stuttgart: Kreuz Verlag, 1987), 3608–12. Teokratibegrepet kan også brukes om en styreform der guds vilje på en mer middelbar måte blir forpliktende for hvordan forholdene i verden tenkes ordnet. Der verdslige makthavere forpliktet til å handle etter guddommelig rett (*ius divinum*) og kontrolleres og dirigeres av religiøse ledere, får de verdslige rettsforholdene et teokratisk preg. Forholdet mellom keiser og pave i middelalderen kan ses i sammenheng med denne siste variant av teokratitanken.
 - 9 Jf. Daniel J. Elazar, «The Polity in Biblical Israel: Authority, Power and Leadership in the Jewish Polity; Cases and Issues – Chapter 1», Jerusalem Center for Public Affairs: Jewish Political Thought, 1991, 1–12 (2–5, 7f.), <http://www.jcpa.org/dje/articles3/apl-ch1.htm> (lest 29.12.15).
 - 10 *Ibid.*, 8.
 - 11 Michael Walzer, *In God's Shadow: Politics in the Hebrew Bible* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 2012).

- 12 Ibid., 202, 66.
- 13 Christopher J.H. Wright, *Old Testament Ethics for the People of God* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2004), 217 (til det følgende jf. 224–39).
- 14 Til spørsmålet om helligkriststradisjonen, se Karl William Weyde, «Holy War, Divine War, YHWH War – and Ethics: On a Central Issue in Recent Research on the Hebrew Bible», i *Encountering Violence in the Bible* (red. M. Zender og H. Hagelia; Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2013), 235–52.
- 15 Wright, *Old Testament Ethics*, 228. Se også Walter Brueggemann, *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy* (Minneapolis, Minn.: Fortress, 1997), 239; Berthold Klappert, «Reich», i *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, bd. 2 (red. L. Coenen, E. Beyreuter og H. Bietenhard; Wuppertal: Theologischer Verlag R. Brockhaus, 1977), 1023–36 (1024f.), og Gerhard von Rad, *Der Heilige Krieg im alten Israel* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1958), 6ff., 14ff.
- 16 Se John Goldingway, *Theological Diversity and the Authority of the Old Testament* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1987), 85f., jf. 72f.
- 17 Michael Walzer hevder at tanken om et guddommelig kongedømme, som fantes i Israels omverden, ikke passet inn i en kontekst hvor grunnlaget var den mosaiske paktstanke, basert som den var på samtykke. Kongedømmet i Israel inkluderer i seg slektskapsmodellen og gjør familienivået til det herskende, ikke nasjonsnivået. Kongedømmet i Israel var «a political routinization of charismatic rule» (Walzer, *In God's Shadow* [se n. 11], 67).
- 18 Klappert, «Reich», 1025. Se også Wright, *Old Testament Ethics*, 236.
- 19 Wright, *Old Testament Ethics*, 232.
- 20 Profetenes kritikk av kongene inkluderte i hovedsak bare deler av den etiske tora-tradisjonen. Det har sammenheng med at kritikken i vesentlig grad omhandlet urettferdige samfunnsforhold som kongen unnlot å gjøre noe med. I overraskende liten grad tematiseres de kultisk-etiske forskriftene (særlig renhetsforskriftene), som er sentrale i toraen og viktige også i en teokratisk kontekst. Derimot er profetene meget opptatt av å kritisere det misbruk av kultisk praksis som medførte at det kultiske fikk fortrinnsrett fremfor ansvaret for medmennesket (Jes 1:10–17; Am 5:21–24).
- 21 I kontrast til denne svikt tegner imidlertid også GT et bilde av en ny konge som skal lede Israel på en ny og bedre måte. Den eskatologiske tanken om Jahve som Israels hyrde er et uttrykk for dette og samtidig en understreking av den vedvarende forpliktelsen på teokratiet (Esek 34:11ff.).
- 22 Se Elazar, «The Polity in Biblical Israel» [se n. 9], 9.
- 23 Wright, *Old Testament Ethics* [se n. 13], 237f.
- 24 Det finnes eksempler i GT på at jødiske profeter salvet fremmede konger i Jahves navn (1 Kong 19:15). Fremmede makter og konger var redskaper som Jahve brukte (Jes 10:5–7; Jes 45:1–7), og en konge som Nebukadnesar ble gitt en meget omfattende autoritet og makt av Jahve, betegnet endatil som hans tjener (Jer 27:1–11; jf. Dan 2:37f.). Se Wright, *Old Testament Ethics*, 237f.
- 25 Se til dette R.E. Clements, *Loving One's Neighbour: Old Testament Ethics in Context; The Ethel M. Wood Lecture 4 March 1992* (London: University of London, 1992), 13f.
- 26 Se Ludvig Schmidt, «Königtum II», i *TRE 19* (red. Gerhard Müller; Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1990), 331. Etter hvert som det ble en diskrepans mellom troen på Jahves makt og dens manglende manifestasjon, ble tanken om Jahves universelle kongedømme eskatologisert (se Sak 14:9, 16f.; Jes 24:21–23).
- 27 Det finnes også eksempler på at visdomslitteraturen i GT korrigerer den allmenne visdom, hentet for eksempel fra Egypt, og understreker Jahve-troen som øverste norm for etikken. Se til dette Ordsp 10:22, som korrigerer den allmenne maksimen i Ordsp 10:4.
- 28 Karl Olav Sandnes, «Makt, eiendom og rettferdighet – noen nytestamentlige perspektiver», i *Makt, eiendom, rettferdighet: Bibelske moraltradisjoner i møte med vår tid* (red. J.-O. Henriksen; Oslo: Gyldendal akademisk, 2000), 139–85 (148–50).
- 29 John Rogerson påpeker likevel at det er påfallende få referanser i NT til GT når det gjelder etikk. Se Rogerson, «The Old Testament and Christian Ethics» [se n. 3], 31.
- 30 Jf. Allen Verhey, «The Gospels and Christian Ethics», i Gill, *The Cambridge Companion to Christian Ethics* [se n. 3], 41–53 (43f.).
- 31 I en nytestamentlig sammenheng er det mer nærliggende å betegne tora som «lov» i og med at det er det greske ord for «lov» (*nomos*) som brukes i denne sammenheng. I NT brukes lov-begrepet også i en mer omfattende forstand, særlig knyttet til soteriologiske kontekster (f.eks. Gal 3:12f.).

- 32 Karl Olav Sandnes, «Det nye testaments etiske materiale: En oversikt», i Henriksen, *Makt, eiendom, rettferdighet* [se n. 28], 83–97 (84).
- 33 Jf. Markus Bockmuehl, «‘Keeping it Holy’: Old Testament Commandment and New Testament Faith», i *I Am the Lord Your God: Christian Reflections on the Ten Commandments* (red. C.E. Braaten og C.R. Seitz; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2005), 95–124 (104).
- 34 I den såkalte teonomismen, derimot, som hevder at toraens bud gjelder også i dag, bortsett da fra de seremonielle delene av dem – de er oppfylt av Kristus –, inkluderes også lovens straffer. Moseloven sees her som en perfekt modell for utøvelse av rettferdighet, ikke bare i Israel, men i alle samfunn. Se Wright, «The Ethical Authority of the Old Testament» [se n. 3], 214.
- 35 Markus Bockmuehl («‘Keeping it Holy’», 97–99) peker på hvordan denne koblingen mellom Jahve og det hellige, og i neste omgang hellighetens betydning for etikken, i moderne tid er blitt nedtonet ved en psykologisk og emotiv bestemmelse av det hellige, særlig knyttet til Rudolf Ottos bok *Das Heilige* fra 1917: Det hellige representerer noe numinøst som inkluderer både fascinasjon og frykt. Helligheten blir hverken bestemt som en egenskap ved Gud eller noe som har et etisk innhold. Slik blir det uten betydning for kristen praksis. Bockmuehl eksemplifiserer dette ved å henvise til et arbeid av L. William Countrymans og hvilke konsekvenser det får for ham at han helt ekskluderer spørsmålet om renhet og urenheter fra kristen etikk (ibid., 99–103).
- 36 Med bakgrunn i et arbeid av Jacob Neusner hevder Oskar Skarsaune at denne koblingen i GT må ses i sammenheng med at urenheter er forbundet med alt som bidrar til å svekke livskraften, inklusive døden, og at renhet er forbundet med livet og alt levende. Det som verner livet, er rent; det som truer livet, er urent. I dette ligger enhet mellom etikk og kult. Kult og etikk møtes i motivet liv. Budene er gitt for å verne om livet (jf. 3 Mos 18:5). Se Jacob Neusner, *Judaism, the Evidence of the Mishnah* (Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 1981), 50f., og Oskar Skarsaune, «Det glemte motiv i Paulus’ etikk», del I og II, *Luthersk Kirketidende* 123 (1988): 304–7, 325–29 (305f.).
- 37 En sammenligning mellom evangeliene og Paulus viser at Paulus bruker hellighetsbegrepet dobbelt så mye som alle fire evangeliene til sammen. Hans ordvalg og språk er ikke de-judaisert til tross for at han henvender seg i hovedsak til hedninger. Israels Gud er for Paulus all hellighets kilde, til tross for at dette måtte lyde noe merkelig i greske ører. Se Bockmuehl, «‘Keeping it Holy’» [se n. 33], 108f.
- 38 Jf. koblingen mellom dåp og helliggjørelse i 1 Kor 6:11: «Men nå er dere vasket rene, dere er gjort hellige, dere er gjort rettferdige i Herren Jesu Kristi navn og ved vår Guds Ånd.»
- 39 Oskar Skarsaune går lenger enn dette når han hevder at den gammeltestamentlige kobling mellom kult og etikk (jf. n. 36) også er karakteristisk for Paulus. I tråd med at GTs etikk er en etikk for Jahves folk, er Paulus’ etikk en etikk for et nytt, helligt og annerledes gudsfolk. Alle «hans formaninger av etisk art er rettet til et helligt folk [...], et folk som er tempel for Guds Ånd, den som ikke tåler urenheter og vanhellighet» (Skarsaune, «Det glemte motiv», 307). At dette nye gudsfolk fremdeles er i den gamle verden, selv om Paulus lever i en nærforventning om noe nytt, innebærer ikke en avskrivning av den skapte verden og dens ordninger. Skaperverket er Guds og ordningene tjener livet. Som i GT ser Paulus at livets videreføring kan spoles om en livstruende urenheter gis rom. Dette nødvendiggjør et særlig vern om seksualiteten, der mennesket kommer i nærkontakt med Guds skapergjerning. Et nytt folk som lever i renhet, er for Skarsaune et grunnmønster i Paulus’ etikk. Kristen etikk er derfor også en gudsfolksetikk og samtidig en livets etikk som verner om menneskelivet i alle dets dimensjoner. Se ibid., 306f., 327–29. Se til dette også Oskar Skarsaune, «Gudsfolkets renhet og hellighet i Det gamle testamente: Relevant i etikken?», i *Teologi for kirken: Festskrift til professor dr.theol. Torleiv Austad på 65-årsdagen* (red. G. Heiene, J.-O. Henriksen og S.O. Thorbjørnsen; Oslo: Verbum, 2002), 269–79.
- 40 Bockmuehl, «‘Keeping it Holy’», 112–17.
- 41 Denne forståelsen av hellighet som gave og som forutsetning for all tilbedelse av den hellige Gud reflekteres ved en sammenligning av lovprisningene i Jes 6:3 og Åp 4:8. Budskapet er det samme i GT og NT. Se ibid., 108.
- 42 Se f.eks. Leo G. Perdue, *Wisdom Literature: A Theological History* (Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 2007) og Claus Westermann, *Wurzeln der Weisheit: Die ältesten Sprüche Israels und anderer Völker* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990).
- 43 Se igjen van Drunen, *Natural Law* [se n. 5], 55–65.