

Moseloven som torn, form og norm: skitse til en etisk brugervejledning ¹

Nicolai Winther-Nielsen
Dansk Bibel-Institut
nwn@dbi.edu

Reference: Nicolai Winther-Nielsen, "Moseloven som torn, form og norm: skitse til en etisk brugervejledning." *SEE-J Hiphil* 1 [<http://www.see-j.net/hiphil>] (2004). Læst 9. september 2004.

De senere års samfundsmæssige værdidebat og en ny interesse for etik er en stor udfordring for en bibelsk profileret etik. En del af diskussionen omhandler forståelsen af Moseloven i Gammel Testamente og dens nutidige anvendelse. Er den overhovedet gyldig – og hvis den er, for hvem og hvordan så?

I en sådan situation er det vigtigt at gennemtænke mulige løsninger på lovens gyldighed. Mit eget bidrag er en kritik af en forståelse, der billedlig talt går ud på, at loven er som en smertefuld torn i en syg finger, som heldigvis nu efter Kristi komme er fjernet, så vi ikke længere forpligtes af Gammel Testaments strenge og fordømmende krav. Personligt foretrækker jeg Prædikerens billede af de vises ord som *pigge* og *søm*, hamret i på række af én Gud (Præd 12,11). På samme måde er loven både en hård og stikkende torn, men den har også en klar historisk form som en samling af love placeret i orden på rad og række. Den, der er stukket af tornen og har grebet formen, kan så finde normen og *drage den slutning: Frygt Gud, og hold hans bud, det skal alle mennesker!* (12,13).

Grundtanken i dette indspil er følgende: Moseloven er ikke gyldig for kristne, så de er de primære adressater for de konkrete og forpligtende formuleringer, for på den måde gælder Moseloven kun den direkte målgruppe, dvs. de første to generationer på vandring ud af Egypten. Derimod er Mosebøgernes åbenbaring af Guds væsen og vilje den første kanoniske gruppe i Guds autoritative og inspirerede vejledning for Guds folk (2 Tim 3,14-17). Som sådan har den også etisk autoritet for kristne, der lever i lydighed mod Guds mangfoldige ord i Gammel Testamente og hans endegyldige Ord i Ny Testamente (Hebr 1,1-3).

Efter et indledende afsæt i den aktuelle situation vil jeg som det første diskutere, hvordan åbenbaringen af loven på Sinaj dømmer Israels folk som en torn. Som det andet vil jeg karakterisere Mosebøgernes lovsamlinger som historisk forankrede tekster i konkrete kontekster. Som det tredje vil jeg overveje den bibelteologiske og hermeneutiske brug af loven i Ny Testamente. På den baggrund vil jeg til slut formulere et udkast for Moselovens brug som en vejledende norm for Guds folk i dag. Det er mit håb, at et kanonisk bidrag ud fra Gammel Testamente kan udpege nogle konkrete komponenter, som kan indgå i en brugervejledning for hvordan kristne kan anvende Moseloven i etikken fremover.

Problemet med Moselovens gyldighed

Efter et langt antifundamentalistisk forår i 2003 er det tydeligt, at den bredere samfundsdiskussion om værdier og normer nu ikke kun handler om en kritik af ungdomsoprøret, venstrefløjens stalinisme og den militante islamisme, men også – og måske i

¹ Artiklen er en stærkt revideret udgave af et foredrag på Tværfaglig Etikkonference på Dansk Bibel-Institut 18 – 19. september 2003 under hovedtemaet: *Moseloven tidsbestemt eller varig gyldig?* En stor tak for indspil fra Jens Bruun Kofoed, Carsten Elmelund Petersen, Nicolai Techow, Hans-Ole Bækgaard, Øjvind Hansen og andre, samt en suveræn sprogkorrektur fra Bjørn Carlsen.

et velmenende forsøg på at dele sol og vind lige – om frygten for konsekvenserne af kristen fundamentalisme. I mødet med islams tro på Koranen og krav om Sharia-lovgivning vendes blikket også indad til kristnes syn på Bibelen og loven.

Angrebene på Bibelen og anklagerne for fundamentalisme og lovreligion kommer i dag fra flere kanter. I den kontroversielle bog *En sten i skoen* (2003) reducerer Thorkild Grosbøll (2003:70-74) de ti bud til et dobbelt kærlighedsbud og derefter opløses det så i at man skal elske gud i sin næste og næsten som sin gud. Et mere målrettet angreb leveres af Egon Clausen, der i bogen *Øje for øje* (2003) bruger amerikansk fundamentalisme i sit livslange opgør med sine indremissionske rødder. Clausen spidder denne åndsretning ved at fortælle, hvordan amerikanske fundamentalistiske nævninge ude på "Bøhlandet i Bibelbæltet" dømmer en farvet morder til døden på grundlag af straffen for overlagt mord i 4 Mos 35,16. Så morderisk livsfarligt skal det angiveligt være, at fundamentalister læser deres hellige love bogstaveligt og forsvarer deres tro på Gud.²

Den galende kriger rammer dog langt ind i almindelig klassisk kristendoms rækker med sine antifundamentalistiske spredehagl. Clausen (2003:70-71) fortæller således dybt ironiserende om en gudstjeneste i Grace Bible Church, hvor prædikanten talte alvorligt om skilsmisse på den her måde: Der blev givet en tilladelse til skilsmisse hos Moses i Det gamle Testamente, men Jesus trak den gudske lov tilbage i Det Ny, så forbudet er gældende lov. Og så fulgte en lang remse må/må ikke, "en slags Emma Gad i kristelig indpakning" (2003:71). Der er aldrig mulighed for gengiftning, heller ikke for den bedragne part – "Det lød hårdt, men det stod altså i Bibelen".

Efter *Øje for øje* (2003) har Clausen nu vendt sit hævnerrige blik mod tidehvervsteologen og højrepolitiker Søren Krarup, der skal udstilles som den nye tids kristne fundamentalist.³ I den efterfølgende debat helgarderede Krarup sig mod denne anklage ved selv at angribe fundamentalistisk lov- og bogstavdyrkelse:

Enhver lovreligion aflæser fundamentet som en hellig tavle, hvis indhold er hævet over diskussion. ... Da kristendommen er opgøret med enhver lovreligiøsitet, er forholdet det modsatte for kristendommen. ... Der er ingen automatisk sandhed. Der er ingen hellig lov. Men der er en Sandhed, som drager den enkelte til ansvar for sit liv, og således er kristendommen opgøret med enhver fundamentalisme, enhver lov- og bogstavdyrkelse. Så enkelt er det. (Krarup 2003).

Fælles for den eksistentialistiske, kulturradikale og tidehvervske bibelforståelse hos folk som Grosbøll, Clausen og Krarup er derfor et fundamentalt antinomistisk opgør med Moseloven. Den fundamentalistiske Fanden males i dag på væggen som en bogtræl, der læser Bibelen som en hellig lovebog uden at tolke den. Bibelforskere med en baggrund i åbenbaringsteologien må se denne udfordring i øjnene og overveje Moselovens teologiske betydning og gyldighed.⁴

Opgaven er at formulere et konstruktivt og relevant svar på, hvordan loven både er et ord formidlet af Gud ind i historien og Guds gyldige og forpligtende tale til os i dag, både i forhold til et åbenbaringsontologisk bibelsyn med hele Skriften som Guds autoritative ord og i forhold til et deraf afledt og konsistent bibelbrug. En etik som inddrager Moseloven kan

² Clausen 2003 [10.5] skærer derfor fundamentalistiske kristne og muslimer over en kam: Begge parter tror på en bog, udnævner nogen til at være hellige og kræver kirkelige domstole svarende til Sharia-lovgivning. Ånden fra Texas er en åndelig svamp, som inficerer resten af verden – men (endnu?) er der kun "et lille mindretal af dem, der har skudt, kastet bomber og udøvet terror".

³ Clausen 2003 [10.6] identificerer Søren Krarups værdier med mentaliteten hos de få procent aktive kirkegængere, der har et fundamentalistisk verdensbillede, der skræmmer det store flertal væk fra kirken.

⁴ Hvis teologien vil forankre etikken i et kristent livssyn, må den inddrage "hele den kristne tro" og dermed "den kristelig-teologiske dogmatikk og tenkning på Bibelens grunn" (Valen-Sendstad 1984:23). Det stiller teologien over for grundlagsspørgsmålene, fx "forholdet mellem GT og NT i etiske spørgsmål" (26), og dermed også Moseloven.

aldrig blive en autonom etik, men må blive det udvalgte folks kald til tjeneste under Guds herredømme (Preuss 1992:200). Bibelsk etik handler om en levevis ("a way of life") i vandring på Guds veje (Scobie 2003:741). Den handler altid om konkrete afgørelser i bestemte situationer, men de kan dog aldrig udgøre normen, for det kan alene de bibelske skrifter (2003:793). Grundtanken i Gammel Testamente er, at "kendskab til det gode for menneskeheden ligger i at overholde de konkrete bestemmelser" (Barton 2003[E]:15). Det er på den baggrund, at vi her skal undersøge om Moseloven stadig kan være normgivende, og hvordan den eventuelt kan gøres gældende i dag.

Dette bidrag kan naturligvis ikke give en fuldstændig fremstilling af en kristen eller en almen etik, men er i stedet et forsøg på at redegøre for, hvordan der på baggrund af en kanonisk funderet teologi kan formuleres et syn på Moseloven som vejledning, samlinger af love, konkrete bud og etisk materiale.⁵ Som Tora er Femte Mosebog og resten af Moseloven

autoritativ vejledning for Israel's liv, grænsende til en lovgivning [*bordering on law*], der kan gøres gældende i retten (i nationens klassiske periode). Dens autoritet ligger i dens afledning fra Gud selv. Lovene i Femte Mosebog udfolder principper, der stammer fra Guds natur: Hvad Guds skabninger skylder ham i tilbedelse og lydighed, retsprincipper, menneskeværd, livets hellighed og gengældelse. (McConville 2002:43, min oversættelse).

Dette bidrag er baseret på den faglige diskussion af etikken i Gammel Testamente og er i særlig grad inspireret af de nyeste studier af loven i Mosebøgerne,⁶ etik i Gammel Testamente⁷ og bibelsk-teologisk refleksion over etikken.⁸ De vidt forskellige holdninger til Moseloven illustreres udmærket af en række evangelikale teologers diskussion i Bahnsen et al (1996).⁹ På den baggrund vil jeg overveje, hvordan Guds åbenbarede ord kan konkretiseres som en handlingsnorm ind i de mange valgsituationer af etisk art (Valen-Sendstad 1984:132-133) og jeg vil tage afsæt i en åbenbaringsontologi, der udfoldes inden for rammerne af en luthersk dogmatik, lov og evangelium og retfærdiggørelseslæren (189). Alligevel vil jeg ikke begrænse mig til de ti bud, men inddrage alle Mosebøgerne, og det er i den forstand at Moseloven er mit emne.¹⁰ Det skal ses som et bidrag til en bibelteologisk refleksion over, hvordan den kristne kan hente etisk vejledning gennem læsning af Mosebøgerne som foreliggende kanonisk skrift (jf Martens 2002). Gennem en læsning af Moseloven ud fra dens egen kontekst i Mosebøgerne vil jeg nå frem til at diskutere lovens rolle som norm i en kristen etik. Helt konkret bør en løsning opfylde følgende tre krav til kanonisk og kristen autenticitet,

⁵ Wright (2003:283) definerer Torah i Mosebøgerne som en vejledning eller instruktion og kalder dem "God's guidebook to life". Torah omfatter ikke bare lovene, men også fortællingerne med mange forskellige genrer, der skaber en vigtig ramme om loven.

⁶ Her skal særligt Wenham (2000) fremhæves, men se også Falk (1991) og de nye bidrag af Jackson (2000), Patrick (2002) og Philips (2002).

⁷ Kaiser (1983) og Wright (2004) er de to vigtigste bidrag fra evangelikalt hold. Otto (1994) var den første store modernistisk-videnskabelige fremstilling af Gammel Testaments etik i nyere tid, og han distancerer sig eksplicit fra en nutidig applikation (1992:11). Han kritiseres med rette på dette punkt af Barton (2003 [U]:162-175). Mange af de nyeste bidrag til etik i Gammel Testamente viser en alternativ tilgang, der lægger vægt på materialets fremmedartethed og partikularitet (Rood 2001; Friedman 2002), men der argumenteres dog også for, at de polyvalente tekster med "dialog, debat og diversitet kan danne grundlag for en vital nutidig bibelsk socialeetik" (Pleins 2001).

⁸ Således i særdeleshed Childs (1993) og Scobie (2003).

⁹ Uden at gå ind i nogen dybere debat vil jeg uden videre afvise det der går under betegnelser som *theonomy* eller *restoration*, og vil her henvise til kritikken i Bahnsen et al (1996:144-173). Hvis Clausen (2003) blot var en kritik af sådanne bevægelser, ville bogen have sin berettigelse, men som nævnt er det evangelikal, kirkelig og tidehvervsteologi i en stor samlet masse, der står for skud.

¹⁰ I den forstand er norminstansen ikke kun den saglige Guds lov (Valen-Sendstad 1984:182), som åbenbaring af Guds væsen (183), eller de ti bud og deres endegyldige tolkning i Ny Testamente (170-176). Af pladshensyn diskuterer jeg ikke lovens rolle hos Profeterne eller Mosebøgernes betydning for etikken i Ordsprogene eller Salmerne.

hermeneutisk relevans og kulturel anvendelighed:

1. Kanonisk og kristen autenticitet: Moseloven er grundsten og afsæt for den jødiske og kristne kanon og dermed den største udfordring for applicering af De hellige Skrifter. En kanonisk og kristen teologi fordrer en løsning på etikken, der ikke binder kristne i lovgerninger (legalisme), men heller ikke fjerner Guds tale i loven (antinomisme).
2. Hermeneutisk stillingtagen: Ingen kristen eller jøde vil i dag kunne efterleve hele Moseloven helt bogstaveligt. Vi udfordres alle til tolkning og etisk refleksion over Bibelen som norm for sandheden.
3. Kulturel anvendelighed: En åbenbaringsforpligtet teologi må kunne besvare en moderne tids udfordringer og formulere grundlaget for at finde bibelske normer og værdier, som kan gøres gældende for teologi og kirke i den nye postkristne tid.

Der er en række grunde til, at disse tre hovedkrav må indgå i en holdbar løsning. Det første og grundlæggende krav om kanonisk og kristen autenticitet er en udfordring til bibelsk teologi om at tage stilling til, om Jesus og Paulus afskaffede loven fuldstændig eller, om det trods alt er muligt at udpege særlige lovtyper, som alligevel er gyldige. Når jeg ikke finder det særligt tillokkende at fratage Mosebøgerne deres etiske autoritet, bliver det bare endnu mere påtrængende at kunne redegøre for, hvordan man bærer sig ad med at forpligte sig på hele loven uden at gøre den bogstavelig gyldig som Israels gamle pagtslov efter Kristi komme og i en anden tids kultur og samfund.

Hermeneutisk stillingtagen forudsætter en løsning på forholdet mellem Ny og Gammel Testamente. Hvis man deler Paulus' syn på Helligskrift som indblæst af Gud (2 Tim 3,15-16), og dermed også anerkender Mosebøgerne som et fuldgyldigt og sandt ord fra Gud, har jeg selv svært ved at se, at man kan afskrive dele af denne helligskrift, som en tidsbegrænset legalisme, der bekæmpes eller afskaffes i Ny Testamente. Personligt vil jeg bibelsk-teologisk orientere mig ud fra, at Paulus fremstiller begivenheder fra Mosebøgerne som advarsel for Israel og vejledning for os (fx i 1 Kor 10,11), og at han mener, at hele Skriften i øvrigt er gavnlig til frelse og nyttig *til undervisning, til bevis, til vejledning og til opdragelse i retfærdighed* (2 Tim 3,16) og til at udruste til al god gerning (3,17). Hvis Mosebøgerne karakteriseres som lovreligion kan vi få problemer med at skulle definere en kanon i kanon, og Mosebøgerne kan miste deres relevans for kristen etik.

Kravet om kulturel anvendelighed er et spørgsmål om aktuel stillingtagen efter holocaust og i et postkristent samfund. Skræmmende spor op igennem kirkehistorien viser, at Moseloven kan binde folk i lovtrældom, etisk bibliolatri og politisk konservatisme, men i dag er problemet i vor del af verden snarere, at kulturradikalisme, eksistentialisme og politisk teologi uden en bibelsk fundering savner autoritet og værdigrundlag. Den kulturoptimistiske liberalteologi brød sammen under Første Verdenskrig, og Anden Verdenskrig afslørede faren for, at toregimentelæren skulle kunne misbruges imod Gammel Testaments principper om respekt for liv, fremmede og retfærdighed. Den aktuelle debat viser, hvordan tidehvervsteologiens skarpe opgør med Moseloven gør det muligt at forkaste kravet om kærlighed til den fremmede (2 Mos 22,20; 23,9). På den modsatte fløj bryder den politiske befrielsesteologi med lovens retfærdighed ved at propagandere for, at den svage part altid har ret (23,1-3). I begge tilfælde udføres politisk handling uretfærdigt, fordi teologien har opgivet et bibelsk normgrundlag, der inddrager Moseloven i en etisk refleksion. På vej mod et nyt postkristent Europa, uden et kristent værdigrundlag, kan der kun gisnes om samfundsetikken, men minoritetsgruppen af bibelsk orienterede kristne står over for en stor udfordring i at formulere en etik med bibelsk autoritet, som kan bære ind i en sandhedsrelativistisk og modbibelsk kultur.

Med disse spørgsmål som ledetråd vil vi nu først give os i kast med Moseloven set indefra (Wright 2004:282), altså som torn og form for det gamle Israel, og derefter se på Moseloven som vejledende normgrundlag i lyset af Ny Testamente, så vi på den baggrund kan samle elementer til en brugervejledning for den kristne, der ønsker at forpligte sig på hele Bibelen, inklusive Mosebøgerne.¹¹

1 Moseloven som Israels torn: Lovens dom

Enhver der har prøvet at få en torn i fingeren ved, at tornen må skæres ud, selv om det svier, for ellers bliver problemet hurtigt værre. Ondets rod må fjernes, så man kan komme videre i sit havearbejde efter en smertefuld pause. Heldigvis kan skaden begrænses, hvis man bruger handsker eller helt undgå, hvis man udskifter sin tjørnehæk med et plankeværk.

Dette billede af loven som en torn, der bare kan fjernes, er besnærende, men dækker ikke Gammel Testamente, for det er at skære splinten ud af det forkerte øje. I Gammel Testamente er det ikke Moseloven, der er tornen, men nabofolkene, der kan blive en *torn i øjet* og en *brod i siden* på jer (4 Mos 33,55. Jos 23,13). De kan få folket til at glemme kærligheden til Gud (Jos 23,11-12), så Israel følger folkenes guder (Dom 2,3). Tornen sidder derfor ikke i loven, men i Israels kød, og Moseloven er den kniv, som skal skære afgudsdyrkelsen væk.

Men selv om der intet er galt med loven, men med Israel, er loven dog i en anden forstand netop en dræbende torn fra Gud vendt mod tornen fra Israels afgudsdyrkelse. Denne torn rammer Israels dybeste problem i sine første bud som det tydeligt fremgår af fortællingen om, hvordan Gud giver loven på Sinaj Bjerg i 2 Mosebog 19 - 4 Mosebog 9, og den dømmende lov introduceres i *dødens tjeneste* (2 Kor 3,7).¹² Da Israel ankommer til Sinaj, går Moses op på bjerget, og Gud tilbyder at gøre Israel til sit hellige folk, *hvis I adlyder mig og holder min pagt* (19,5). Folket forpligter sig til at holde Guds lov (19,8a) og Gud lader dem hellige sig, så hele folket kan *gå op på bjerget* (19,13b), *når vædderhornets lange tone lyder*. Indtil da udryddes enhver, der trænger sig frem til Guds nærhed (19,12), og som derved overtræder hans hellige forbud mod i utide at skaffe sig adgang til bjerget, hvor Gud giver sig til kende.

Israel skal så op på bjerget den tredje dag om morgenen (19,16). Moses fører folket ud af lejren, men de standser og stiller sig op neden for bjerget (19,17), tilsyneladende af angst for den torden, mørke, røg, rystelser og ild, som ledsager Guds komme til folket på bjerget (19,16.18; 20,18). Derfor må Moses gå alene op til Gud og fungere som folkets mellemmand (20,18-21). Gud holder efterfølgende bjerget afspærret for det folk, der afviste Guds invitation (19,13b.16), og han truer dem nu med død og ødelæggelse, hvis de bryder barrieren ind til Guds nærhed (19,21.23).

På dette dramatiske højdepunkt hedder det, at *mōšeh yaḏabbēr wāhāʾēlōhîm yaʿānennū bəqōl* 'Moses taler og Gud svarer ham i torden' (19,19; DO *så det kunne høres*). I 5 Mosebog husker Moses tilbage på denne situation og betoner, at han ved den lejlighed modtog de ti bud (5 Mos 5,6-21) og betoner da, at *Dengang stod jeg mellem Herren og jer for at forkynde jer Herrens ord, for I var bange for ilden* (5,4). Folket

Fig 1. Guds åbenbaring for Moses (2 Mos 19,19)

- Samtale om det afspærrede bjerg (19,20-24)
- Moses modtager og forkynner de ti bud (19,25-20,17)
- Herren åbenbarer ord og retsregler (20,22-23,33)
- Herren vejleder Aron og hans sønner om adgang (24,1-2)

hørte, hvordan *Gud taler med mennesker* (5,24), og har også *hørt den levende Gud tale inde fra ilden* (5,26). Herren talte de ti bud *til hele jeres forsamling på bjerget, inde fra ilden, omgivet af skyer og mulm, med høj røst* (5,22; *qōl gāḏōl* kan også oversættes 'højlydt

¹¹ At læse Mosebøgerne med primært adressaternes (Moses-generationens) øjne fører til en *emic* forståelse, mens en vurdering ud fra en moderne målestok med samfundskrav og filosofisk etik er en opgave af *etic* karakter.

¹² For det følgende se i særlig grad Sailhamer (1992:282-283; 1995:253-271).

torden'). Under dette besøg oppe hos Gud modtog Moses derfor som mellemmand for folket *alle Herrens ord og alle retsreglerne* (2 Mos 24,3). Det omfatter i hvert fald Herrens ord om alterloven (20,22-26) og erobringen (23,20-33) og *hammišpāṭīm retsreglerne* eller 'lovene' (21,1-23,19; se Figur 1). Men Moses' samtale med Gud i 19,19 omfatter også de ti bud, der så skal medregnes blandt *kol-dibrê yhwh alle Herrens ord* (24,3). Dem bragte Moses ned fra bjerget til folket og nedskrev i *pagtsbogen* (24,4), og de var med i det skriftlige grundlag for pagtsslutningsceremonien (24,7.8b).

Det dramatiske begivenhedsforløb på Sinaj viser, at folket ikke holdt deres løfte (19,7-8) og derfor ikke uden videre kan fungere som et præsteligt rige og et hellig folk (19,6). Gud forudså dog allerede på forhånd dette alvorlige problem ved folket og udvalgte derfor Moses som formidler af loven og lovede ham, at *Jeg vil komme til dig i en tæt sky, for at folket kan høre mig tale med dig og for al fremtid stole på dig* (19,9). Folket skal igennem Guds tale til Moses i loven lære Gud at kende og *frygte ham, så I ikke synder* (20,20). Loven har derfor i fremtiden en didaktisk funktion for det udfriede folk ved at lære dem ikke at sige nej til Gud, men frygte hans hellige dom over synd. Samtidig var det også en *prøve* (20,20), der skulle teste folkets lydighed og afsløre dets brud på dets løfte om at ville efterleve alle Guds ord (19,8.16-17; 20,18-19). Israel fortsætter desværre et kedeligt mønster med frafald på rejsen i ørkenen til Sinaj (15,25; 16,4; 17,2.7). To gange brød Israel straks Guds sabbatsbestemmelser (16,20.27-30), og alligevel opretholder Gud sabbatten som et positivt udsagn i centrum af de ti bud (20,8-11) og som et helligt tegn på selveste pagten mellem Gud og folket (31,13-17).

Efter pagtsslutningen på Sinaj fortsætter Israels prøve, mens Guds krav præciseres og udfoldes tydeligere. Folket fortsætter med at synde, mens Moses endnu er oppe hos Gud for at hente tavlerne med de ti bud (31,18; 24,12.14-18). Folket laver guldkalven (32,1.4), og de overtræder dermed straks de første bud (20,3-7.23). Det er kun på Moses' forbøn og gennem hans stedfortrædende mellemkomst, at Gud genbekræfter pagten og indskærper en række nøgleord fra pagtsbogen i 34,10-26. Moses skriver dem ned som tilføjelser til pagtsgrundlaget (34,27), og Herren skriver igen *pagtens ord, de ti bud*, på de to tavler (34,1.28).

Denne fortælling om lovens knusende dom i episoden med guldkalven følges op af nye tilfælde, og til sidst forkaster Gud det første slægtsled, som nu *for tiende gang har udæsket mig* eller 'sat mig på prøve' (4 Mos 14,22. jf 2 Mos 15,25; 16,4; 17,2; 20,20; 32,1. 3 Mos 17,7. 4 Mos 11,1.4; 12,2; 14,2). Synderne kan ikke holde loven, og den hellige Gud må dømme dem, men trofast mod sine løfter, og som svar på Moses' forbøn, fortsætter Gud med at give de to slægtsled i ørkenen yderligere vejledning gennem love og undervisning. Mosebøgerne betoner konstant, at Gud taler gennem mellemmanden Moses, og Gud bønholder ham og skaffer folket tilgivelse efter fald og straf. Selv med tornen i kødet er der en Gud, der heler frafald og opdrager et folk og dets efterkommere til et helligt liv.

Det er tydeligt, at Paulus læser beretningen om lovgivningen på Sinaj på denne måde i Gal 3,19-24. Loven blev *for overtrædelsernes skyld tilføjet* (Gal 3,19),¹³ og den hersker som sådan med henblik på, at løftet om Kristi komme kan opfyldes, og Gud gav loven til folket med Moses som mellemmanden (3,19-20).¹⁴ Loven annullerer ikke Guds løfter, for fortællingen viser, at den ikke *kunne levendegøre dem* (3,21), og denne virkning gælder 'ind til troens komme', altså at mennesker kommer til tro (3,23), og derfor er loven *vores opdrager* 'til'

¹³ Søes (1999:19) tolker dette om at loven intensiverer synden ved at gøre den bevidst (Rom 3,20; 4,15; 5,13-14.20), ikke om at budet vækker synden, og det svarer til fortællingen i 2 Mosebog 19-20.

¹⁴ Guds enhed og Moses' rolle som mellemmand følger umiddelbart ud fra 2 Mosebog 19-20 (jf Søes 1999:21). Det usædvanlige udtryk *di' angelōn* 'gennem engle' kan i lys af en tolkning i samtiden ud fra 5 Mos 33,2 og Sl 68,18 forstås om englenes medvirken ved lovgivningen (Søes 1999:20), men det er nok snarere en direkte brug af den hebraiske flertalsform *ʿēlōhîm* 'Gud', så Sinaj-teofanien dermed tolkes i lys af de andre gange, hvor Gud manifesterer sig synligt som Herrens engel over for Abraham (1 Mos 22,11.15), Hagar (1 Mos 16,7. 9.10.11) og Moses (2 Mos 3,2).

Kristus (3,24). Det viser guldkalvsepisoden til fulde gennem dommen over tornen fra afgudsdyrkelsen i det stivnakkede folk (2 Mos 32,9) og Moses fungerer som mellemmand for folket.¹⁵

Den samme læsning ligger bag sammenligningen mellem Moses' og Paulus' tjenester i 2 Kor 3,4-18 (jf Hafeman 1995). Moses knuste tavlerne i *dødens tjeneste* (3,7), dengang de fører til *fordømmelse* (3,9), og det var et tegn på at Gud suspendede pagten for synderne (2 Mos 32,19), men også på den guddommelige herlighed i Moses' tjeneste (2 Kor 3,7). Nu er så den nye pagt kommet med *Ånden som gør levende* efter profeternes løfte (3,6. Ez 11,19; 36,25-26. Jer 31,33). Paulus' tjeneste ved *Ånden fører til retfærdighed* (2 Kor 3,9), og denne tjeneste har en *alt overvældende herlighed* (3,10). Sløret over Moses' ansigt skjulte *Herrens herlighed* for folket, så det ikke kunne se det forsvindendes (lovens) *telos* eller egentlige sigte (3,13).¹⁶ Ved omvendelse fjernes sløret fra Moses tjeneste (3,16.18), og Israel ser da herligheden på Kristi ansigt (4,6. jf 2 Mos 33,4; 40,35-48).

Denne læsning bekræftes i Hebræerbrevet i forlængelse af en opfordring til de kristne om at leve et helligt liv, så de kan *se Herren* og være under hans *nåde* (Hebr 12,14-15). Er man troløs og vanhellig som Esau (12,16-17), rammes man af fordømmelsen på Sinaj (12,18-20) og truslen om at Gud ville udlette folket (12,21. 5 Mos 9,19. 2 Mos 32,11-13). Og selv om den nye pagt, *Zions bjerg*, er helt modsat og har større herlighed (Hebr 12,22-24), advares kristne dog mod at falde fra den der talte på Sinaj (12,25-26), for han er stadig en fortærende ild (12,29. 5 Mos 4,24).

Dermed er fordømmelsens tjeneste stadig gyldig efter Kristi komme, for loven afslører Guds hellige væsen og dom over synderne, sammen med hans nåde (2 Mos 20,5-6), og den advarer de gudfrygtige mod frafald. Loven skal føre til en syndsbeholdelse som under fasten på Nehemias' tid, hvor folket bekender, at de *adlød ikke dine bud. De syndede mod dine retsregler, som mennesket lever ved*, når det følger dem. *I trods vendte de ryggen til, de gjorde nakken stiv og ville ikke høre* (Neh 9,29).

2 Moseloven som historisk FORM: forankret vejledning

Hidtil er lovens funktion bestemt ud fra fortællingen om Israels prøve, men den narrative baggrund er også vigtig for at forstå Moselovens form som en historisk forankret samling af love, der er udviklet og tilpasset ganske bestemte og konkrete spørgsmål under Israels formative vandring med Gud. Israel skulle bevares som *Guds ejendom ene af alle folkene* (2 Mos 19,5) og derfor måtte det udfriede folk lære Gud at kende i en form, som kunne fungere religiøst og socialt for et teokratisk samfund i en bestemt historisk situation. Et folk der er frelst ud fra trældommen i Egypten skal nu smeltes sammen i en religiøs ramme, der kan skærme dets særlige relation til Gud (19,4) og det bekræftes højtideligt igennem en pagtsslutning, hvor vilkåret for Israels særstatus formuleres i klausulen *Hvis I adlyder mig og holder min pagt, skal I være min ejendom*

Figur 2. De ti bud før og efter 2 Mosebog 20

(se hertil Kaiser 1983:82)

De ti bud i ortodoks-calvinsk tælling	1 Mos	Senere
1 Du må ikke have andre guder (20,1)	35,2	Es 45,6,21
2 Du må ikke lave et gudebillede (20,4-6)	31,30	Dom 17,1
3 Du må ikke bruge Guds navn til løgn (20,7)	24,3	Mal 1,16
4 Husk sabbatsdagen (20,8-11)	2,1-3	Ez 22,8
5 Ær din far og mor (20,12)	27,41	2 Sam 15,3
6 Du må ikke begå drab (20,13)	4,9	2 Sam 12,9
7 Du må ikke bryde et ægteskab (20,14)	39,9	2 Sam 12,9
8 Du må ikke stjæle (20,15)	44,4-7	Dom 18,17
9 Du må ikke vidne falsk imod næste (20,16)	39,17	1 Kong 21,10
10 Du må ikke begære din næstes hus (20,17)	12,18	2 Sam 11,4

¹⁵ Loven tilsidesættes ikke, for den har forsat en funktion i retfærdiggørelseslæren til synderkendelse (Rom 3,20; Søes 1999:22). Modsat mener Moo (1996:338), at loven kun har tidsbegrænset gyldighed som *kustode/babysitter* for jøderne indtil Kristi komme.

¹⁶ Søes (1999:23) afviser derfor oversættelsen, *at det, der forsvandt, hørte op* (2 Kor 3,14 DO).

(2 Mos 19,5).¹⁷

Denne historiske situation præger helt ned i udformningen af de ti bud, der på hebraisk hedder *dibrê habbârît 'āšeret haddabārîm* 'de ti ord' (34,28), men bedre er kendt i den latinske fagterm Dekalogen, og her citeres de enkelte bud efter nummereringen i den gamle græsk-ortodokse og calvinske tradition (Figur 2).¹⁸ Budene sammenfatter kernen i Israels basale grundlov for et teokratisk samfund med klare basisprincipper om tyveri, mord og utugt (Barton 2003[E]:9-10).¹⁹ Det gælder både i forhold til deres udformning, deres historiske rødder og deres kontekstualisering i Moseloven.

For det første er de ti bud et prægnant udtryk for Guds vilje i en meget konkret og varierende historisk form. De første tre forbud udfolder det monoteistiske hovedkrav, at Gud alene skal dyrkes uden afgudsbilleder og uden falsk omgang med Guds hellige navn og væsen, og dertil føjes en væsenskaraktistik af Gud som lidenskabelig eller streng og kærlig (20,5-6). Det fjerde ord er en positiv opfordring til at helligholde sabbatten og påbudet knytter troen på den ene sande Gud og Skaber i de første tre bud sammen med omsorgen for medmennesket i de sidste seks bud. Sabbatsbudet forbinder også en religiøst motiveret sabbatsteologi med civilretslige krav til familiens, slavers og fremmedes arbejde og hviletid. Det femte og tiende bud styrer følelser og længsler i forhold til forældre og medmennesker, mens sjette til niende bud udformer Guds vilje for mennesket i samfundet. Den meget håndgribelige advarsel mod afgudsdyrkelse i de første bud fører således frem til en afdækning af begæret helt ind i den inderste tankeverden i det sidste bud, som snarere er vejledning end lov (Barton 2003[E]:10).

For det andet er budene i den kanoniske kontekst blot en inddragelse af Guds tidligere åbenbarede vilje i en højtidelig og ceremoniel pagtslutningskontekst. Guds bud har været kendt siden advarslen til Kain om at unnlade mordet på Abel, og de stadfæster en række eksempler fra patriarktiden (Kaiser 1983:82; se Figur 2). Forbudene vedrører endog de første to menneskers situation, for drab er et angreb på menneskets gudsbillede (1 Mos 1,26), ægteskabsbrud vedrører de tos forening som et kød (2,18-25), og tyveri er indgreb i medmenneskets arbejde med Guds jord (2,15), hvor menneskets virke bestemmes ud fra Guds konkrete befaling for brug og misbrug (2,16-17). Budene er også fra begyndelsen af knyttet til Guds gerning for Israel, for ligesom Abrahams kald førte frem til en lydighed i vandring og i ofring af et vædderlam på Guds befaling (1 Mos 22,2.11-14), således ledsages Israels udfrielse og udvandringen af Egypten også af befalinger og religiøse forordninger (2 Mos 12,22), som udtrykte Guds ejendomsret over Israels førstefødte i konkrete love (13,1.11-13. 4 Mos 8,16-19).

Figur 3. Pagtsbogens afsnit

- de ti ord (20,1-17)
- ordene i alterloven (20,22-26)
- retsregler (21,1-22,19)
- morallove og pligter (22,20-23,13)
- festkalenderen (23,14-19)
- formaninger og løfter (23,20-33).

Figur 4. Love i 2 Mos 22,17-30

- trolddom (2 Mos 22,17)
- parring med dyr (22,18)
- ofring til anden afgud (22,19)
- undertrykkelse af svage (22,20-23)
- renter og pantsætning (22,24-26)
- forbandelse af Gud og stormænd (22,27)
- tiende (22,28-29)
- hellighed og renhed (22,30)

¹⁷ Israel har dermed ifølge Wright (2004:318-321) også etisk set en mission for folkeslagene.

¹⁸ Den græsk-ortodokse og calvinske tælling afviger fra den katolske og lutherske ved at opfatte forbudet mod billeddyrkelse (2 Mos 20,4-6) som det andet bud og ved at samle de to sidste bud i ét, for i 5 Mosebog citeres de i omvendt rækkefølge (2 Mos 20,17 vs. 5 Mos 5,21; jf Nielsen 1965:13-18). Jackson (2000:51-52) følger den jødiske opdeling, hvor det første ord ikke er et bud, men frelsesudsagnet i 2 Mos 20,2). For den seneste diskussion af De ti Bud, se Freedman (2000), Graupner (2001), Hester (2003), Kuntz (2004), Barker 2004 [F] og Barker 2004 [U].

¹⁹ Philips (1970) har foreslået, at De ti Bud udgør det konstituerende for Israels unikke pagtsamfund og, at de som kriminallove alle var behæftet med dødsstraf. Philips (2002:2-24) fastholder stadig i hovedsagen denne tese med en række mindre justeringer. Rodd (2002:37-43) og Wright (2004:289-292) giver et overblik over denne diskussion.

For det tredje er budene nøje knyttet til vidt forskellige konkretiseringer i resten af Pagtsbogen (2 Mos 24,7. Figur 3). *Retsreglerne* eller lovene (21,1; se ovenfor) gælder for samfundsliv, retsvæsen, fattigforsorg og gudstjenestefejring i ganske konkrete retssagstyper med domsafsigelser, som skal vejlede folket og dommerne (18,17-26; jf udtrykket *føre frem for Gud* 21,6; 22,7-8). Disse love har en meget tydelig religiøs motivation ved at fordre hellighed (22,30), juridisk retfærdighed (23,6) og hensyntagen til Israels tidligere slavekår (23,9). De forudsætter at enhver israelit skal tilbede Gud alene (22,17.19.27-30; 23,13) og elske sin næste (22,20-26; 23,1-13). Hvile og sabbatsbestemmelser skal præge omgangen med svage medborgere og tilbedelsen ved højtiderne og i sabbatsåret (23,11-12; 20,11; 21,2).

Sammenfattende kan vi derfor sige, at de ti bud ikke er formuleret som filosofiske morallove, men som konkrete bud i varierende form og adresseret til et folk, som Gud har frelst ud af Egypten (20,2). De ti bud fremhæves i teksten som ti grundlæggende ord, der er foranstillet de øvrige love og givet på særlige tavler.²⁰ Denne særlige diskursstruktur fremhæver, at de er den grundlæggende udfoldelse af Israels status som pagtsfolk (19,4-6), og de kontekstualiseres fuldstændig i henseende til denne situation og adressat, og har derfor i netop denne form et budskab "om mennesket og dets etiske normer, som forsat kan lyde ind i vor egen, meget forskellige kultur" (Barton 2003[E]:5).²¹ Ingen anden nærorientalsk tekst har en sådan "samlet vision om hvordan man kan leve vel" (2003[E]:12). De ti bud følges af konkrete eksempler i *retsreglerne* (21,1-22,16) eller de såkaldte *kasuistiske love*, der er formuleret som retssager af typen *Når en mand køber...* (21,1 etc). De uddyber det kontekstuelle indhold af de korte og basale formuleringer i femte til niende bud. Dermed er ord, retsregler og andre love en integreret del af Guds første og grundlæggende pagtslutning med Israel om end de ti ord har særstatus som *pagtsens ord* (34,28).

Et andet vigtigt resultat er, at den klassiske skelnen ud fra Thomas Aquinas mellem *leges*, *morales*, *ceremoniales* og *judiciales*, eller moralske bud, civile love og offerlovgivning, ikke finder støtte i de ti buds form og kontekst.²² De fire første bud kan karakteriseres som ceremonielle love med kulturbestemte udtryk som *gudebillede* og sabbatsteologi, mens de sidste seks bud giver grundlaget for en civil lovgivning (VanGemerens 1996:53). På samme måde er de øvrige love i pagtsbogen heller ikke udtrykt i adskilte lovkatogier, som på det verbale og tekstlige plan skelner mellem straffelov, civil søgsmål, moralske bud og humanitær omsorg. Gudstro, offerbestemmelser, næstekærlighed og økonomiske hensyn hænger uadskilligt sammen i pagtsbogen (jf hertil den tydelige vekslen mellem vidt forskellige kategorier i 22,17-30 i Figur 4). Senere hen i Mosebøgerne er der eksempler på, at en overtrædelse af blasfemiforbudet i tredje bud afgøres ved en civil retssag med dødsstraf (3 Mos 24,16), mens civillovgivningen inkluderer lovgivning om urenhed fra uskyldigt blod (5 Mos 24,1-9).²³ Der er i mere eller mindre grad moralske principper i alle lovene (Wright 2004:301).

Disse to typiske træk ved *Herrens ord og alle retsreglerne* (24,3), deres historiske forank-

²⁰ For De ti Buds særstatus se fx Kaiser (1983), Childs (1985:69; 1993:680) og Wright (2004:284-285).

²¹ Kuntz' (2004) giver et overblik over de ti buds reception og konkluderer, at de "passer meget fint ind til menneskets natur og kan tilpasses ethvert stadie af kulturel udvikling" (214). De udvikledes op igennem historien, men ved at indeholde "en central kerne af moralprincipper, tilpasset i specifikke konkrete relationer, kunne teksten knyttes til en stor mængde fortolkninger realiseret gennem tre tusind års erfaring." (214). Modsat marginaliserer Rood (2002:77-93) fuldstændigt dekalogens betydning.

²² Se hertil Childs (1993:681), Moo (1996:336), VanGemerens i Bahnsen et al (1996:379) og Hayes (2001:22-24). Luther brugte denne skelnen i et brev til John Lang i Erfurt den 26 juni 1522 (se Frederick Mueller www.wls.wels.net/library/Essays/Authors/M/MuellerLaws/MuellerLaws.pdf læst 8. juli 2003; for den tilsvarende skelnen hos Calvin og i reformeret teologi, se VanGemerens (1996:47-55). Philips (1970) og efter ham Wright (2004:288-301) foreslår i stedet fem forskellige lovtyper (kriminallov, civillovgivning, familieret, kultlove og omsorgslovgivning) og udskiller ikke en særgruppe som morallov i modsætning til andre grupper.

²³ Således Bahnsen (1996:64).

ring og deres sammenblanding af religion, moral og jura, gælder også i den efterfølgende historiske videreudfoldelse af lovgivningen i Mosebøgernes senere lovsamlinger (se oversigten over materialet i Figur 5). Inden for Moseloven opdateredes lovene i historiske situationer som svar på konkrete behov under ørkenvandringen (4 Mosebog 19) eller som forberedelse af den fremtidige situation i landet (5 Mosebog 12) og tidligere bestemmelser annulleres (3 Mosebog 17). Selv det fjerde bud får nu uden videre en ny motivation (5 Mos 5,15), og leddene kan nu udtrykkes i en anden rækkefølge (5,21). Hensigten er tydeligvis, at senere slægtled med nye og andre erfaringer stadig skal kunne høre og tilegne sig ordene i den oprindelige lov (5,3), der nu fornyes og tilpasses nye slægters konkrete behov. Lovene bevarer deres betydning ved at blive forankret i en ny konkret og skiftende verden, der inddrages under den nye fremtidige applicering af Guds oprindelige vilje i de oprindelige bud.

Kontekstualiseringen af den første af lovsamlingerne, Præstelovgivningen i 2 Mosebog 25-3 Mosebog 16, fremgår af, at det historiske forløb afbrydes midt i det hele af guldkalvsepisoden,

Figur 5. Tre store lovsamlinger

- Præsteloven (2 Mosebog 25-3 Mosebog 16)
- Hellighedsloven (3 Mosebog 17-26)
- Moabloven (5 Mosebog 12-17).

som fører frem til en suspension og en genbekræftelse af pagten og en indskærpelse af de dele af pagtsbogen, som blev overtrådt eller havde været draget i tvivl af Gud (2 Mos 34,10-26). Derfor bekræftes løfterne (34,10-11), advarslen mod afgudsdyrkelse i det andet bud, og i Herrens øvrige ord (34,12-17) og festerne (34,18-26). Offerbestemmelserne i 3 Mosebog 1-7 fører frem til præsternes første offerhandling i 3 Mosebog 9, men handlingsforløbet stopper brat midt i de to Aron-sønners synd med den vanhellige ild (3 Mos 10,1-2). Derfor indføres de nye renhedskrav i 3 Mosebog 11-15 og en helt ny forsoningsfest i 3 Mosebog 16. Renhedsbestemmelserne skal bøde på præsternes overtrædelse og indskærpe alvoren i kravet om hellighed, renhed og forsoning (10,10.17), så Guds bolig ikke gøres uren ved israelitternes synd (15,31). Israel skal afsondres fra dets nabofolk som et helligt folk gennem deres spisevaner (11,44-45; 20,24-26). De kodificerer en skelnen fra Noas tid, hvor de rene dyr skal bruges til ofring og derfor skal medbringes i arken i syv par, så disse arter ikke udryddes (1 Mos 7,2; 8,20). Spisereglerne skal endvidere bestandigt minde Israel om, at dyrene i deres daglige føde og i ofrene afspejler det fuldkomne og naturlige i skaberværket, syndens fordærv og Herrens redning (11,39.45).²⁴ Renhedsbestemmelserne i 3 Mosebog 12-15 skal sikre, at rene ting som den skabte menneskekrop ikke gøres uren ved besmittelse med blod, lig eller sygdom.²⁵

Hellighedsloven i 3 Mosebog 17-26 skal vejlede den enkelte i folket og blandt præsterne om livet i et helligt folk. Den indledende alterlov gør al slagtning af hornkvæg eller får og geder til en hellig handling, der skal foretages ved boligen under ørkenvandringen (3 Mos 17,3-4), men denne lov ophæves igen af en ny alterlov for livet i landet, som tillader profan slagtning hjemme i byerne (5 Mos 12,15.-17.20-23).²⁶ Særloven om ofring under ørkenvandringen skal begrænse kultisk anarki i forhold til ofring til bukketrolde (3 Mos 17,7) og nydelse af blod (17,12; Sailhamer 1992:342-345). Senere lovgivning forbyder al nydelse af blod i enhver situation (5 Mos 12,16.24-25), men fremmede uden for pagten må godt spise selvdøde dyr, der ikke er tømte for blod (5 Mos 14,21. Wenham 2000:139).

²⁴ Sammenfatningen af rene dyr (11,46-47) hentyder til skaberværket (Mos 1,24-30; se hertil Averbek i NIDOTTE 4,483). Derfor har urene fisk ikke normale finner og skæl (11,10). Insekter med vinger og to ben er, ligesom fuglene, rene (11,20-23). Syndefaldet inddrages i og med, at Israel bliver uren af at spise af eller røre ved ådsler (3 Mos 11,40) og lig (21,1-12. 4 Mos 6,1-12), fordi død er en følge af synd (3 Mos 10,1-2), og rovdyr er urene som blodspisende dyr.

²⁵ Urenhed skyldes unormal sædafgang eller blødning (3 Mosebog 12; 15,1-15) og smitsom hudsygdom fører til karantæne (3 Mosebog 13-14). Landet forurennes ved afgudsdyrkelse og seksuelle overtrædelser (18,24-25. Wenham 2000:135-136). En præst kan være hellig, men bliver uren ved sex (3 Mos 15,16) og må da renses (22,7-10).

²⁶ For kontrasten mellem 3 Mosebog 17 og 5 Mosebog 12 se McConville (1984:39-67).

Bestemmelserne i denne alterlov skal følges op af et etisk rent liv, som er udskilt fra kana'anæisk ideologi (3 Mos 18,1-5). Præsterne skal være hellige (22,32-33), så de ikke kommer Gud nær med fejl og dermed vanhelliger helligdommen (21,23). Præster skal vare sig for at omgå helliggaverne lemfældigt (22,15-16). Hellighedskravet er dog ikke begrænset til præsternes tjeneste ved Guds bolig, for det skal gennemsyre hele folkets seksualitet, samfund og arbejdsliv. Israel advares mod en opløsning af familiestrukturen gennem en egyptisk eller en kana'anæisk kultur i 3 Mosebog 18 og 20. Israels hellighed udtrykkes dog allerstærkest i etisk vejledning i 3 Mosebog 19, der tager afsæt i de første tre bud (3 Mos 19,3-9), mens de øvrige bud sammenfattes som tyveri, løgn og bedrag (19,11). Denne lovgivning sammenfatter essensen i etikken i et dobbelt kærlighedskrav, der fordrer et helligt liv med Gud, fordi *jeg, Herren jeres Gud, er hellig* (19,2; 20,7) og *har skilt jer ud fra folkene, for at I skulle være mine* (20,26), og *du skal elske din næste som dig selv* (19,18).²⁷

Resten af hellighedslovgivningen kombinerer i endnu højere grad etik med renhedsbestemmelser og offerlove (3 Mosebog 21-22).²⁸ Derefter kobles den civile og religiøse forordning for sabbatten sammen med ofre ved valfartsfesterne (3 Mosebog 23-25) og taksering af offerdyr til tienden (3 Mosebog 27) og det hele bindes sammen af velsignelsen og forbandelsen, der også inddrager sabbatsteologien (3 Mos 26,34-35.43). Den øvrige lovgivning omhandler en række særlige ofre og gaver og indvielser før afrejsen fra Sinaj (4 Mosebog 5-8). Senere følger nogle enkelte bestemmelser om ofring, når folket ankommer til Kanaan (4 Mosebog 15).

Efter Josvas indsættelse, og lige før Moses' død fyre år senere, gentages og uddybes hele offersystemet med henblik på bosættelsen (4 Mosebog 28-30). Alt tyder i øvrigt på, at hele offersystemet var suspenderet under de fyre års straf for den første generations utroskab (4 Mos 14,33-35), og ritualerne genoptages først ved ankomsten til Kana'an, da den nye generation omskæres og fejrer sin første påske inde i Guds land (Jos 5,2-12). Under de fyre års vandring var der kun brug for at indføre en enkelt ny lov om et renselsesmiddel sammensat af blodet fra en lydefri rød ko (4 Mosebog 19), og det er beregnet til at rense det nye slægtsled fra ligene af den frafaldne forældregeneration, der måtte dø under ørkenvandringen.

Den deuteronomiske lovsamling i 5 Mosebog 12-26 kroner Mosebøgernes lovgivning ved at reformulere Moseloven for livet i landet. Som afslutning på Mosebøgernes fortælling forudsiger Moses i klare ord, at folket vil svigte Gud i landet og opleve straffen for frafald (5 Mos 31,16-18). Han lægger lovbogen ved siden af arken med de ti ord som et vidne imod folket (31,26) og tager himlen og jorden til vidne på, at det genstridige folk vil svigte Gud (31,27-29). Denne forventning ligger i forlængelse af 5 Mosebog 27, som opregner en række hemmelige synder (27,15.24), ender med forbandelse for de lovbrud, som er forudset i *ordene i denne lov* (5 Mos 27,26; Barker 1998:279-280). Det eneste håb for Israel er Guds nåde på grundlag af ofrene, som kan sone synden (27,5-7) og løfterne til Abraham (Barker 1998:294-295). Dette håb holder hinsides dommen, når Israel igen vender om og adlyder ham (30,1-2), og når Herren igen griber ind (32,36.43). Bogen giver dermed en løsning på forholdet mellem lov og nåde ved at skildre folkets fald og på den baggrund anføre, at Gud en dag vil gøre det muligt for folket at holde loven under den nye pagt (5 Mos 30,8. Jer 32,33. McConville 2002:20-21.43).

Det er derfor en vigtig pointe i 5 Mosebog, at Moses tegnes som en profetisk skikkelse, der fastlægger lovens rolle i Israel (5 Mos 16,18-18,22) og kræver fuld social retfærdighed (16,19-20) og troskab mod Herren (29,58. McConville 2002:34). Derved kulminerer Mosebøgerne med at fremhæve loven som et vidnesbyrd for nabofolkene om Guds visdom og

²⁷ Tilsvarende motiveres skelnen i rene og urene dyr med, at de skal leve et helligt liv, fordi Gud er hellig (3 Mos 11,44-47; 20,22-26. 5 Mos 14,21), og for ørkenvandringen tilføjes kvasterne med samme motivation (4 Mos 15,39-41).

²⁸ For renhedsbestemmelser se i øvrigt 3 Mosebog 21-22. 4 Mosebog 5-6; 19; 35,9-34. 5 Mosebog 14,1-21; 21.

indsigt (4,6). Det er et eksempel på Guds nærhed og hjælp (4,7) –*hvor er det folk ... der har så retfærdige love og retsregler som hele denne lov, jeg i dag lægger frem for jer?* Og denne lov blev gjort gældende for næste generation, der *lyttede til Josva og fulgte de befalinger, Herren havde givet Moses* (34,9).

På baggrund af denne karakteristik af lovstoffet i Mosebøgerne kan vi nu overveje, hvordan vi skal forstå Moseloven som en større kanonisk helhed. Mosebøgerne kan læses som fortællingen om lydigheden mod Gud før Sinaj, på Moses' tid og i fremtiden. Abraham levede i tro (1 Mos 15,6) og fik pagten bekræftet for sine efterkommere gennem omskærelsen (17,1-14). Abraham skulle virkeliggøre Guds kald og velsignelse (12,1-3; 18,18), og det indebar helt konkret, at han skulle *pålægge sine sønner og sin slægt at følge Herren og øve ret og retfærdighed* (18,19)²⁹ Gud åbenbarede sig siden for Moses for at folket skulle tro på Gud og Moses (2 Mos 4,5.30; 14,31; 19,9), så de også kunne lære at frygte Gud og undfly synden (20,20). Loven blev derfor givet både til dom og til opøvelse i gudsfrygt.

Sailhamer (1995:258.260-270) går imidlertid et skridt videre og læser Mosebøgerne som en fortælling om Abrahams lydighed forud for loven i modsætning til Israels ulydighed under loven. Abraham troede Gud og holdt loven i lydighed (1 Mos 26,5), selv om han levede, før loven blev givet. Han skulle adlyde pagten (17,1-14), og han gjorde det (22,1-19). Moses derimod levede under loven, men overholdt den ikke (4 Mos 20,12). Mosebøgerne underbygger i så fald lovens dømmende funktion ved at vise, hvordan kontinuerlig og tiltagende synd fører til, at Guds konkrete lovgivning viderefoldes og skærpes, og selv en Moses rammes af Guds dom over de ulydige. Imod en sådan narrativ modstilling af løftet under Abraham og loven under Moses kan dog anføres, at Moses tydeligvis fortsætter med at udfolde Guds ord til Abraham. Moses tegner billedet af Abraham som et eksempel for et folk, der skal undgå at synde som Abraham og skal tro som Abraham. Loven står kanonisk set placeret i en nådes- og troskontekst fra og med 2 Mos 20,2 (Kaiser i Bahnsen et al 1996:394-395. Kaiser 2001:189). Moses' fald havde folkets synd som årsag (1,37; 3,26),³⁰ og faldet hindrede ham ikke i fortsat at lede folket og vejlede det ved nye love fra Gud, så den næste generation også gennem hans ord i lovbogen kan høre, at Gud *talte til jer inde fra ilden* (4,12) og befalede jer at følge *sin pagt...de ti bud* (4,13). Selv om den første generation ikke holdt loven som Abraham (5 Mos 9,24), og selv om kommende generationer også vil være genstridige (31,27), så fastholder Moses dog alle israelitter på hele loven med deres liv som indsats (32,45-47). Kanonisk set dadler Gud *dem under den første pagt* (Hebr 8,6), og på grund af folkets synd kan Moseloven derfor kun udrykke en "symbolsk hellighed", der afspejler Guds nærvær i pagtsfolket (Hafeman 2001:192),³¹ men denne første åbenbaring indeholder kimen til den fuldstændige åbenbaring i Jesu hellige liv og offer for sit folk.

Når vi i dag skal tage stilling til Moselovens gyldighed, må vi derfor forholde os til Moselovens form som et konkret og historisk forankret og successivt udfoldet udtryk for Guds oprindelige vilje for Israel. Tre vigtige pointer må spille en rolle for den måde, vi løser spørgsmålet på:

²⁹ Se Kaiser (2001:189) for sammenhængen mellem løfte og befaling i 1 Mosebog 12-50.

³⁰ I den forstand var 4 Mosebog 20 et svigt i tjenesten og skal ses i lyset af det større ansvar for lærere i Jak 3,1-2 (Kaiser 2001:191).

³¹ Ifølge Hafeman (2001:193) skulle Moseloven afsondre Israel fra de andre folk gennem symbolhandlinger som omskærelse, spiselove og renhedsbestemmelser, der i et forhærdet og stivnakket folk kun kunne få en symbolsk betydning. Omskærelsen udskilte Israel fra andre folk, men skulle vise til et omskåret hjerte (5 Mos 10,16. Rom 2,25-29). Renselse var et krav for adgang til Guds bolig, men skulle betegne hjertets renhed over for Gud (3 Mos 10,9. Sl 24,3-6. Hebr 10,22). Ofrene pegede på Kristus og påsken viste frem til det nye eksodus (Es 43,1-3.14-21). Civile love om stangende okser (2 Mos 21,28-36), kontraktbrud (22,9-10) eller fattiges ret til at samle korn på høstmarker (3 Mos 19,9) regulerede det sekulære samfund, men skulle vise en model for næstekærlighed i økonomiske affærer. Teokrati og kongedømme havde et messiansk sigte, og landet var blot et springbræt for Guds universelle herredømme.

1. Moseloven er begrundet i Guds væsen og vilje og kravet om at Guds folk skal afspejle hans hellighed (2 Mos 19,4-6. 3 Mos 19,1-2). Den er Guds *hellige lov* ved at åbenbare en hellig Guds vilje.
2. Moseloven er historisk forankret i begivenheder, pagtsslutningsdokumenter og uddybende lovsamlinger og pagtsformaning. Den er Guds ord i *konkrete love* om alt fra monoteistiske grundkrav og religiøse hviletidsbestemmelser til særlovgivning om hellig slagting som i 3 Mosebog 17.
3. Moseloven udtrykkes i de fem Mosebøger som en integreret helhed af De ti bud, ord og love i pagtsbogen, som sammenfatter Guds tidligere vilje og forudgriber de efterfølgende lovsamlinger, der alle hver for sig udfolder Guds gyldige vilje for Israel på Moses' tid og med henblik på senere generationer. Moseloven er dermed *en fleksibel applicering af Guds vilje* i nye situationer, en situationsbestemt og reviderbar lovgivning som i 5 Mosebog 12.

Eller helt kort udtrykt: Moseloven er Guds hellige, konkrete og fleksible norm for Israel fra begyndelsen af dets formative historie. Den er adresseret til dette historiske Israel under ørkenvandringen med henblik på, at Mosebøgernes love og fortællinger kan dømme og vejlede Guds folk i kommende generationer.

3 Moseloven som norm: Dens gyldighed i Ny Testamente

Hvis loven således fra begyndelsen af er en gennemgribende kontekstualiseret og historisk forankret norm, der åbenbarer Guds væsen og vilje for det tidlige Israel i konkrete udtryk af vidt forskellig art, er opgaven nu at overveje om denne konkrete åbenbaring stadig gælder som en gyldig norm for kristne i en eller anden forstand.³² Det kræver da, at vi først redegør for Jesu og apostlenes syn på Moseloven, men vi skal her indskrænke os til at undersøge Moselovens status i Ny Testamente på baggrund af en bred bibelteologisk læsning, der på ingen måde kan tage højde for den detaljerede faglige problematik i Ny Testamente.

I udgangspunktet er det tydeligt, at Moseloven fungerer som en bred referenceramme i Ny Testaments etik og som konsekvens af en ny pagt på grundlag af den gamle. Jesus udfolder Moseloven, da han selv samler sit folk til sin bjergprædiken i Matthæus-evangeliet 5, og dér konkretiserer vejledningen i Moseloven, og til slut kræver at hans disciple skal være fuldkomne som Gud (Matt 5,48). Paulus udfolder billedet af de kristne som et Guds tempel for Helligånden og beskriver dem som bundet i et pagtsforhold til Gud (1 Kor 6,17-18. 2 Kor 6,16-18), og på den baggrund advarer han kristne mod utugt (1 Kor 6,16; 7,2). På samme måde forankrer Peter den etiske fordring i Israels pagtsterminologi, for som Israel *skal også I være hellige i hele jeres livsførelse, for der står skrevet: »I skal være hellige, for jeg er hellig.«* (1 Pet 1,15-16). Peter taler også om, at *I er en udvalgt slægt, et kongeligt præsteskab, et helligt folk, et ejendomsfolk* (2,9), og han drager straks etiske konsekvenser af denne status for Guds folk, fx *I er jo frie, ikke til at bruge friheden som et dække for ondskab, men som Guds trælle* (2,16). Det er i endnu højere grad udfoldet i indledningen i 2 Pet 1,3-11 (Hafemann 2001:181-182).

Den kristne holdning til Moseloven tilspidses i Paulus' klare afvisning af Moselovens rolle i retfærdiggørelsen og hans lige så klare tilslutning til dens brug i den kristne etik. Kristne retfærdiggøres af tro, som en gave, uden lovgerninger (Ef 2,8-9), men troen udvirker gode gerninger, som Gud lægger til rette (2,10). Den store ændring under den nye pagt er, at den realiserer Moselovens løfte om internaliseringen af Guds ord i hjerte og mund (5 Mos

³² I så henseende er opgaven ikke anderledes end i Ny Testaments skrifter, der også er lejlighedsskrifter (Rooker 2000:73).

10,12.16; 26,17-19; 30,14), ikke kun på hånd og pande (5 Mos 6,6-9; 11,18-21). Den opfylder den eskatologiske forventning om, at Gud vil forny pagten, så Israel ikke længere bryder den (Jer 31,32), fordi Gud nu gør noget nyt: *Jeg lægger min lov i deres indre og skriver den i deres hjerte* (31,33).³³ Den gamle pagtsterminologi virkeliggøres, når han er *deres Gud* og de er *mit folk* (31,33b), og på den dag kender de Gud, og deres synd er tilgivet (31,34).³⁴ Paulus forventer, at håbet om den posteksilske genoprettelse går i opfyldelse, når Israel vender om og igen adlyder Guds ord (2 Kor 3,14.16. Hafemann 1995:391-392).³⁵

Paulus advarer i sit opgør med loven de kristne mod at stræbe efter en jødisk identitet og livsstil og opfatter sit tidligere liv i stræben efter egen retfærdighed som skarn i sammenligning med et liv i retfærdigheden fra Kristus (Fil 3,6.8-11). Det nye liv i Kristi retfærdighed står dog på ingen måde i modsætning til lovens krav om kærlighed til Gud og næsten: *For i Kristus Jesus gør det hverken fra eller til, om man er omskåret eller ej, men det gør tro, virksom i kærlighed* (Gal 5,6) eller *lydighed mod Guds lov* (1 Kor 7,19) og en *ny skabelse* (Gal 5,16).³⁶ Den kristne lydighed er en frugt af Åndens virke på det omskårne og nyskabte hjerte (Gal 5,22; 6,15), og denne nye frugt står ikke i modsætning til loven (5,23).³⁷ Ved Ånden er det muligt at opfylde lovens krav (Rom 8,4), og teologisk må det betyde, at Ånden tolker hele Skriften, inklusive Moseloven, og meddeler Den treenige Guds nærvær til at leve et liv efter hans åbenbarede vilje.

Paulinsk etik hviler derfor ikke blot på en ret anvendelse af loven som et dømmende ord over ugudelige (1 Tim 1,8-11), men også som en inspireret norm til *vejledning og opdragelse i retfærdighed* for gudsmennesket (2 Tim 3,14-17). Paulus illustrerer denne vejledende funktion ved at vise, hvordan de ti bud kan appliceres i konkrete tilfælde (Gal 6,1-4) og helt generelt (Ef 4,17-6,9. Kol 3,5-11). De ti bud kan sammenfattes i kravet om at elske næsten (Rom 13,8-10. Gal 5,14). Det udelukker dog ikke anliggendet i de første tre bud (1 Joh 4,19-21) eller konkret vejledning ud fra hvert enkelt bud (2,14.16-17). Sabbatsbudet citeres dog aldrig i Ny Testamente, og det skyldes sikkert, at Moseloven gør sabbatten til et så entydigt pagtstegn, at det ikke var muligt for de kristne at hentyde til sabbatten uden at så tvivl om den kristne frihed (Rooper 2000:70 og n.194). I så henseende er sabbatsteologien det eneste indirekte ekko af det fjerde bud i Ny Testamente (Hebr 3,7-4,11).

Paulus nøjes dog ikke med de ti bud som vejledende norm, når han skal tage stilling til en mands samliv med sin fars hustru i menigheden (1 Kor 5,1. 3 Mos 18,8). Han afviser denne praksis ved at benægte at *utugtige eller afgudsdyrkere eller ægteskabsbrydere eller mænd, der ligger i med mænd* kan arve Guds rige (1 Kor 6,9-10), og det er en nøjagtig eksegetisk applikation af hellighedslovens dom over ægteskabsbrud, børneoffer og homoseksualitet i 3 Mos 18,20-22. Ligesom 3 Mosebog anfører Paulus, at de kristne nu er *helliget*, men de er

³³ Israel mistede pagten på grund sin ulydighed (Jer 7,25-26; 15,1), og derfor oprettede Gud en hel ny pagt (Jer 31,31-33; Hafemann 1995:130-135), som ikke er ny i type eller indhold, men i dens holdbarhed, fordi det stivnakkede Israel nu er ændret.

³⁴ I den forstand har den nye pagt samme form og indhold, men der er forskel i dens holdbarhed (Hafemann 1995:130-135; 2001:196-201. Kaiser 2001:191).

³⁵ Hafemann (1995) argumenterer for, at Paulus i 2 Kor 3,7-8 bruger modsætningen mellem Ånd og bogstav som sit indspil til fortolkningen af 2 Mos 34,29-35. På den ene side opfatter Paulus det sådan, at hans apostolske tjeneste har en model i Moses' eksempel, og han er *duelig* i sin tjeneste, som Moses selv var det i sin (2 Kor 2,16b; 3,5.6 tolket ud fra 2 Mos 4,10 i græsk oversættelse (LXX). 1995:29-35). På den anden side argumenterer Paulus med, at hans egen tjeneste overgår Moses' (2 Kor 3,7-18), for i modsætning til 2 Mos 32-34 er han en tjener for en ny pagt til liv, ikke den gamle til død.

³⁶ Hafemann (2001:196) sammenstiller 1 Kor 7,19, Gal 5,6 og 6,15, fordi de alle som forudsætning har relativeringen af omskærelsen.

³⁷ For Gal 5,18.23 som etisk rettesnor, se Søes (1999:23). Som frugt af Åndens gerning gælder almisse og gode gerninger over for kristne brødre (Gal 6,9), og at ære Kristus og gøre godt (2 Kor 5,9-10). Der advares mod, at man unddrager sig lovens forbud mod bagtalelse af brødre (Jak 4,11). Bemærk også de positive udtryk om, at gøre loven i Rom 2,5.27.29 (Hafeman 2001:181).

også *vasket rene*, og det er sket ved Kristi retfærdighed og Guds Ånd (6,11. 2 Kor 7,1). I samme kontekst forankres etikken også i Gammel Testaments offersprog (1 Kor 5,6-8).³⁸

Diskussionen om Moseloven skærpes i Ny Testaments opgør med de jødiske spiseregler, *kosher*-bestemmelserne, der udfolder lovene i 3 Mosebog 11 og 17, og i Gammel Testamente knyttes tæt til de jødiske fester og renhedsbestemmelser.³⁹ De kristne afviser spisebestemmelserne af samme grund som offerlovgivningen afvises (Hebr 9,9-10), for spiseregler hører ind under Moselovens bestemmelse om, at de fremmede i Israel og udlændinge kan spise urene dyr, eksempelvis de selvdøde (5 Mos 14,21). Kristne forholder sig til dem på samme måde som til ethvert andet krav om retfærdighed i Gammel Testamente og finder også renhedsteologiens sigte (*telos*) i Kristus (Rom 10,4). Derfor kan jødiske *kosher*-lovgøringer heller ikke føre frem til en retfærdighed hos Gud (Rom 9,31-10,3).

Renhedsbestemmelserne overholdes ved Jesu fødsel under loven (Luk 2,22-24. 3 Mos 5,7. Gal 4,4). Selv henviser Jesus en spedalsk til at blive synet af præsterne (Luk 17,14). Jesus bryder dog radikalt med denne grundnerve i jødisk livsstil ved at ophæve spisereglerne (Mark 7,19-23) og ved at have fysisk kontakt med en spedalsk (Luk 5,14), en blødende kvinde (15,25-30; Mark 5,25-34) og et lig (Luk 7,14). I forlængelse af Moseloven og den profetiske forkyndelse bekæmper Jesus i stedet den urenhed, der stammer fra afgudernes dæmonbesættelse (Mark 1,23-28) og etiske overtrædelser (Mark 7,21. Matt 15,19).⁴⁰

Paulus viderefører dette opgør med samtidens jødiske renhedsforestillinger (Gal 2,12; Rom 14,2-4.14.20. Tit 1,15. 1 Tim 4,3-5). Opgøret var også nøglen til hedningemissionens begyndelse, da Peter i et syn af en dug med urene dyr fik åbenbaret, at også en Cornelius uden jødisk afstamning og levevis er omfattet af evangeliet (ApG 10,9-20, 11,2-10). Det viste, at ikke-jøders hjerter renses alene ved tro på Kristus (15,9). Apostelmødet vedtog på den baggrund, at kristne af hedensk herkomst ikke skal konvertere, men bør undlade at spise kød, der ikke er drænet for blod eller blod af hensyn til Moseloven og dens status i det jødiske liv ude i diasporaen. Derfor sammenfatter de Moselovens, profeternes og Jesu etiske renhedsforståelse i en vedtagelse om at de kristne skal *holde sig fra besmittelse med afguder og fra utugt* (15,20). Vedtagelsen viser tydeligt, at de første kristne ikke kun overholdt de ti bud, men også reflekterer over en kristen etiks krav til renhed ud fra alterloven i 3 Mosebog 17, der er relevant på denne tid i en ny menighed sammensat af jøder og kristne.

På den baggrund må vi også forstå udtryk som, *Han slettede vort gældsbevis med alle dets bestemmelser imod os* (Kol 2,14) som et udsagn om, at ingen kan fordømme den kristne for ikke at efterleve *en skygge* (2,17), der omfatter spisebestemmelser, festlovgivning og sabbatsbestemmelser (2,16) og kan føre ind i falsk fromhed og mystik (2,18).⁴¹ Tilsvarende tilbageviser Paulus, at overholdelse af ceremonielle love kan udgøre retfærdiggørende *lovgøringer* (Gal 2,16). De kristne er ikke forpligtet til at overholde omskærelse (2,1-10), spiseregler (2,11-14) eller udskillelse fra hedninger (2,15. Fuller 2001:243). Som værn om den kristne frihed må ingen hedninger tvinges til at leve efter sådanne symboler, som er knyttet til den rituelle fromhed i Gammel Testamente (2,14). Denne frihed kan i konteksten dog kun gælde de jødiske spiseforskrifter, ikke hele Moseloven. Ellers måtte der stilles det

³⁸ Stolthed sammenlignes med rituel urent surbrød (1 Kor 5,6), som gennemsyrrer påskemåltidet, men bør renses ud, så der kan fejres (5,8), for *vort påskelam er slagtet, Kristus* (5,7). Surdejsbilledet bruges også af Jesus og Paulus som billede på farisæernes, saddukæernes og judaisternes lære (Matt 16,6. Luk 12,1. Gal 5,9).

³⁹ Adskillelsen af mælk og kød i det jødiske køkken hviler på forbudet mod at koge et kid i dets mors mælk (2 Mos 23,29; 34,26) og står i forlængelse af pagtsbogens bestemmelser for valfartsfesterne. Senere knyttes dette forbud til renhedsbestemmelserne (5 Mos 14,21), og det står her som optakt til omsorgen for de førstefødte dyr, der indgår i tienden (14,23). Det kan også være et led i 5 Mosebogs humanistiske indstilling (McConville 1984:80-81. Wenham 2000:139).

⁴⁰ Se Wenham (2000:136.141-142), der henviser til afgudsdyrkelse (3 Mos 18,21; 20,2-5. Es 30,22. Jer 2,7; 7,30. Ez 20,7.18; 22,26), mord (Hos 6,7-10) og hor (Ez 22,3-4.11.27; 33,25-26;36,17-18).

⁴¹ Modsat Moo (1996:167), der tolker Kol 2,14 som en afskaffelse af hele Moseloven.

absurde krav til Peter, at han skulle tage afstand fra hyklerisk og legalistiske lovgerninger, som truede den kristne frihed fra loven, ved at begå mord eller hor eller tilbede et afgudsbillede (!). Tilsvarende kæmper Paulus mod, at omskærelsen gøres til et nyt slaveri (Gal 5,1-4), bruges i kødelig stolthed (Gal 5,13) eller sætter skel i kirken mellem jøder og hedninger (Gal 6,15).⁴² Under den gamle pagt opbyggede Gud en grænse om sit folk gennem omskærelsen (Ef 2,11). Den er nu sat ud af kraft (2,15), og den må ikke splitte det nye Guds folk, som er skabt på profeternes og apostlenes grundvold (2,15-19).⁴³

Alt i alt er det derfor tydeligt, at Jesus og apostlene holdt fast ved Guds bud til Israel og fandt vejledning for de kristne i Moseloven. Jesus og Paulus brød radikalt med den jødiske samtids legalistiske og etniske afgrænsning af Moseloven for at genfinde kernen i loven og applicere den i konkrete hellighedskrav til det nye kristne fællesskabs etik.

Udkast til en brugervejledning: Gyldighed og anvendelse i nutiden

Den forudgående undersøgelse af Moseloven på tre felter som torn, form og norm – altså som dom og vejledning i Mosebøgerne og som etisk kilde i Ny Testamente – taler for, at Moseloven må indgå i en kristen etik som kildegrundlag og en vejledende del af dens autoritative normgrundlag. Det stiller os dog over for udfordringen til at tage stilling til, hvordan loven eventuelt kan gælde uden for rammerne af Israel i Gammel Testamente og, hvordan loven kan "oversættes" til det 21. århundrede.

Mange lutherske teologer har som udgangspunkt, at "hele Moseloven" er opfyldt i Kristus, så "denne lov er ikke længere en direkte og umiddelbar kilde til, eller dommer over Guds folks livsførelse" (Moo 1996:343) og heller ikke udtrykker "Guds fuldkomne vilje" (1996:356).⁴⁴ Der er ganske givet vigtige pointer i den seneste luthersk inspirerede Paulusforskning,⁴⁵ men her vil vi søge efter en bredere bibelteologisk løsning og forsøge at gøre Moseloven gældende som en vejledende norm for Guds folk i en betydning, der minder mest om en doktors råd til en syg patient (Fuller 2001:245-246).

Den kristne finder konkrete udtryk for Guds vilje i Moselovens pagts-, præste- og hellighedslove og kan læse og efterleve Moseloven som helhed i al dens mangfoldighed, uden at skulle følge den i samme bogstavelige forstand som de første tilhørere, loven var adresseret til på Moses' tid. Den store udfordring er derfor at formulere en kanonisk, kristen og aktuel hermeneutik, der kan styre en sådan læsning i samklang med Ny Testamente og give vejledning for Guds folk i et postkristent samfund.

For at kunne skitsere nogle elementer i en sådan brugervejledning kan vi som udgangspunkt prøve at sammenligne Moselovens brug med den måde, den almindelige dansker anvender Det danske Riges Grundlov. Denne gamle historisk kontekstualiserede forfatning er efterfølgende blevet revideret et par gange, og dog forestiller vi os, at den er en bindende og gyldig lov for det danske samfunds indretning. De fleste danskere er i bedste fald kun fortrolige med et mindre antal af dens paragraffer og lever i dagligdagen med nye love og cirkulærer, som vi forventer ikke er i modstrid med grundloven. Et andet godt billede kunne være Den augsburgske Bekendelse, der formuleres i en bestemt situation med konkrete udfordringer, og som uddybes i Apologien, der mere præcist udtrykker indholdet i sammen-

⁴² Således Søes (1999:24) og de øvrige referencer til omskærelsen (Gal 2,3-9; 5,2.6.12; 6,12f.15. 1 Kor 7,18f. Rom 3,30; 4,9-12. Fil 3,2-3. Kol 2,11; 3,11. Ef 2,11. Tit 1,10)

⁴³ Tolkningen af loven her i Ef 2,15 skal kunne forenes med Paulus' moralske anvendelse af det femte bud i Ef 6,2 (Kaiser 1983:310).

⁴⁴ Moo 1996:336-337.343) forudsætter, at man enten bogstaveligt må følge Moseloven som helhed eller også afskaffe den som helhed, men indser selv, at han nemt kan beskyldes for antinomisme (1996:367).

⁴⁵ Westerholm (2004:22-41) gennemgår Luthers syn og nævner også, at loven kan opfyldes ved tro og Helligånd (2004:39). Se også hans gennemgang af den lutherske Paulus-læsning hos C.E.B.Cranfield, Thomas Schreiner, Andrew Das og Mark Seinfeld (2004:201-223).

fatningen, og dog ikke fungerer på helt samme niveau som et bekendelsesskrift. Med disse billeder kan brugen af Moseloven vel forklares som opgaven med at oversætte og omsætte de grundlæggende udtryk for Guds væsen og vilje til konkret vejledning og nutidige situationer. Budenes kontekstualiserede form er en hjælp for Guds folk til, at det kan identificere sig med budene på en mere praktisk måde (Kaiser 2001:192).

Derfor er Moselovens anvendelse et vigtigt anliggende for bibelteologisk refleksion, fortolkning og forkyndelse. Childs (1993:671) afviser med rette, at der findes en simpel teknik til at applicere Guds vilje i en konkret historisk situation. Man kan ikke bare ty til et isoleret tekstbevis (Scobie 2003:793). Ifølge en kanonisk teologi må hver enkelt kristen og hele menigheden kæmpe i bøn og praksis for at finde Guds vilje, der dog ikke er arbitrær, fordi den er endegyldigt åbenbaret i Kristus (Childs 1993:672. Goldingay 1990:54-55). Etisk applikation er således altid en følge af eksegese og prædiken.

Når den bibelske og praktiske teolog skal formulere en brugervejledning må den pågældende tage højde for, at love har en saglig begrænsning, en gyldig adressat og en principiel kerne. Den saglige begrænsning ligger i, at der i Moseloven må skelnes mellem lov og etisk vejledning. Love kan kun udstikke reglerne og minimumskravene for samfundslivet og definere en ydre civil lydighed, som samfundet kan håndhæve (Falk 1991:4. McConville 2002:4). Det gælder selv om lovene indeholder høje etiske idealer.⁴⁶ Budene og lovene i Pagtsbogen kan afstikke de sociale rammer for ægteskabet som institution, men ikke en moral for samlivet mellem ægtefællerne (Wenham 2000: 80). Love kan udformes med henblik på at beskytte den svage part i bigami, men det betyder ikke, at denne institution som sådan finder etisk støtte i Gammel Testamentes fortællinger (Goldingay 1981:44.59).⁴⁷ Sådanne love giver alene vejledning i, hvordan man skal håndtere tilfælde med brud på Guds vilje. Desuden er Mosebøgerne heller ikke en lovbog i snæver forstand, for selv om de rummer store samlinger af love, er de på ingen måde et historisk komplet arkiv over samtlige retsafgørelser, så mange loves rækkevidde må afgrænses til spørgsmål om retsbevidsthed og præcedens for retspraksis.

For det andet må den gyldige adressat altid afgrænses ved, at der skelnes mellem lovenes autoritet som Guds ord og deres konkrete adresse. Dermed menes, at Moseloven indeholder bud, der gør krav på en konkret handling, som Moses og israelitterne skulle udføre, men som ikke nødvendigvis har autoritet over senere slægter i Israel eller over Guds folk efter Kristi komme. Således gives der detaljerede regler for præstedøtres nydelse af kødet fra offergaverne (*helliggaver*) i 3 Mos 22,12-13, men denne lov kan ikke direkte gøres gældende i et samfund uden Gammel Testamentes tiende og den fælles offertjeneste.

For det tredje, og som det vigtigste, må man være bevidst om, at Mosebøgernes gyldighed og autoritet må begrænses til de enkelte loves principielle sigte, dvs "der er en moralsk dimension i alle dens love på det principielle niveau, og det kræver en undervisning og læsning af lovene, som ikke længere er direkte forpligtende for den kristne." (Rooker 2000:74).⁴⁸ Fordi der er så store forskelle mellem lovene indbyrdes, og de har så vidt forskellige individuelle historiske kontekstualiseringer, må eksempelvis brugen af civillovgivning i etikken formuleres som følger:

⁴⁶ Wenham (2000:80 n. 25) gør med rette opmærksom på, at lovene i Bibelen er gennemsyret af opfordringer til venlighed og omsorg (fx 2 Mos 22,20-26. 3 Mos 19,14-18. 5 Mos 15,10-15). Se endvidere på det seneste Pleins (2001:65.67-68) og Wright (2004:309.313-314).

⁴⁷ Scobie (2003:746) ser dette som en konflikt mellem en visionær etik og en pragmatisk etik. Moseloven er kompromisløs i forhold til kultprostitution, heksekunst og børneofre, men tolererer visse skikke og forsyner dem med "juridiske *safeguards*, så de opbløder eller fjerner de værste følger". Se også Wright (2003:325).

⁴⁸ "At forstå den kontinuerlige applikation af Loven som en helhed forekommer at være mere gyldig end ... at kun en del af loven (den moralske lov) gælder kirken som en reduceret lov. Hele loven gælder kirken, men på forskellige måder og forskelligt fra den måde, den gjaldt Israel." (Rooker 2000:75). Efter Kristus fik loven en ny status som "superseded or transformed but not abrogated." (ibid, med henvisning til Poytress).

nogle bestemmelser er brede og kan appliceres generelt på de fleste samfund, mens andre er mere specifikke og rettet mod et specielt socialt problem i det gamle Israel. ... Principperne, som ligger neden under Gammel Testamente, er gyldige og autoritative for kristne, men de specielle applikationer i Gammel Testamente er det ikke nødvendigvis. De moralske principper er de samme i dag, men i det omfang at vor situation ofte adskiller sig fra konteksten i Gammel Testamente, kan applikationen af disse principper i vort samfund meget vel være forskellig. (Wenham 1979:35)

Tilsvarende gælder også ceremoniallovgivningen, for "ved at opdage principperne for Gammel Testaments gudstjeneste kan vi lære noget om den måde, vi kan nærme os en hellig Gud på" (Wenham 1979:37). Wrights (2004:320-321) variant af denne tilgang er måske at foretrække, for han opfatter Israel og dens lov som paradigmatiske i den forstand, at lovene allerede fra begyndelsen af blev formuleret med et bestemt sigte. Dermed repræsenterer de "et paradigme, der var intenderet til at have relevans og applikation hinsides de geografiske, historiske og kulturelle grænser for Israel" (2004:320), så principperne på forhånd havde universel gyldighed (2004:321).⁴⁹ Endelig kan der også være god grund til at overveje, om det er tilstrækkeligt at orientere sig ud fra principper, fordi de overser forankringen i fortællingen ("the storied setting") og står i fare for at ende op i abstraktioner der er skilt fra Guds person" (Martens 2002: 203), og kan blive alt for selektive ved at undlade substansen i de konkrete love (213).

Når man skal finde de etiske principper eller idealer, gælder det med Scobie (2003:743-745) om at søge i "et bredt spektrum fra generelle etiske principper som den ene yderlighed, og meget specifikke love (*prescriptions*) som den anden yderlighed samt med, hvad man kan kalde moralske regler (*precepts*) midt imellem" (2003:744). Principper hviler på teologisk forkyndelse (fx 3 Mos 19,18 og Am 5,24), moralregler eller generelle morallove, foreskriver en konkret handling (fx 2 Mos 20,12. Es 1,17. Ordsp 12,17), mens konkrete love er vejledning for aktuelle tilfælde (5 Mos 22,8. Am 1,6. Ordsp 11,1). Deres brug er derfor også vidt forskellig, for principper kan inspirere uden at give konkret vejledning om, hvordan de kan appliceres i dag, hvorimod morallove kan anvendes direkte, og herved adskiller de sig fra de konkrete love, der "altid bygger på underliggende etiske og i sidste instans teologiske principper" (2003:745), eller "den teologi, der giver indhold i (*informs*) teksten" (Goldingay 1990:54).

Kaiser (2001:193) sammenligner den etiske applikation af principperne med en *ladder of abstraction*, eller en kombistige med to ben. For at finde frem til principperne skal man begynde i bunden af det ene af stigenes ben, altså i et bud fra Moseloven, og så kravle op til stigenes fælles top, som er det generelle princip i moralloven eller pointen med et prototypisk bud. Man må så kravle over på stigenes andet ben og bevæge sig nedad mod en ny konkret, individuel og specifik handling inden for Ny Testaments etiske bud, eller som en vejledning ind i en moderne nutidig kontekst, hvor dette princip – set i lyset af Ny Testamente – stadig må gælde. Billedet kan virke som en usikker og livsfarlig akrobatik, men øvelse gør mester – enhver øvet og åbenbaringsforpligtet bibellæser foretager den slags overvejelser mere eller mindre regelmæssigt og intuitivt.

Den konkrete fremgangsmåde kan illustreres med et bibelsk præcedens og en konkret test-case. Til første kategori hører den konkrete lov om, at *Du må ikke binde munden til på en okse, der tærsker* (5 Mos 25,4), der i Ny Testamente bruges til at indskærpe, at et slid for evangeliet også bør betales (1 Kor 9,9), og forkyndere og undervisere bør æres (1 Tim 5,18). Det kan kun opfattes som vilkårlig applikation, hvis man ikke forstår, at Paulus her finder frem til et bagvedliggende princip om, at både dyr og mennesker er deres løn værd, og så

⁴⁹ Rodd (2002:318-319) afviser Wrights løsning, fordi applikationen er alt for kompleks. Problemet er bare, at han selv helt opgiver enhver objektiv applikation og ender med at gøre en dyd ud af at der ikke findes nogen autoritet for etikken (Rood 2002:325).

bruger dette på et konkret problem i menigheden (Kaiser 1985:203-220).⁵⁰ Eksempelvis hedder det *Når du bygger et nyt hus, skal du sætte rækværk om taget* (5 Mos 22,8). Princippet bag denne case må forstås i lyset af, at man i samtidens kultur har flade tage, og ud fra normen om at et menneskeliv er helligt. Fra denne lov kan man så udlede et princip om, at "ethvert medlem i lokalsamfundet (*the community*) er ansvarlig for andre medlemmers helbred og sikkerhed" (Scobie 2003:795). Omvendt kan det naturligvis godt føre til rene arbitrære tolkninger, som når hellighedskrav med advarsel mod berøring med lig og smitsom sygdom (4 Mos 5,2) kobles sammen med et utvivlsomt velment og i øvrigt relevant råd om at undgå internet pornografi (Hayes 2001:33-35).⁵¹

Disse eksempler illustrerer det deskriptive, syntetiske og hermeneutiske arbejde i læsningen, der må følges op af et sidste skridt, hvor "den pragmatiske opgave involverer det at foretage etiske afgørelser" (Scobie 2003:793).⁵² Det betyder da, at man altid først må finde frem til en lovs historiske forankring og dens intention i den oprindelige situation. Således er beskyttelsen af kvindelige slaver placeret først iblandt retsreglerne (2 Mos 21,1-11; jf Jackson 2000:193-196). Israel er selv et frigivet og magtesløst slavefolk (20,2) og må derfor afspejle Gud i dets etiske love og beskytte kvinder i svage situationer. Det kan være grunden til, at denne case følger lige efter alterloven (20,23-26), og som den første af retsreglerne, forud for dødsstraffen (21,12ff). En forgældet israelit kan i Israels naturalieøkonomi kun afvikle sin gæld ved at arbejde den af, og det sker da ved, at han selv og eventuelt også hans familie sælges som slaver til kreditor. Slavelovgivningen indskærper da omsorgen for mennesket ved at bestemme, at enhver slave efter syv år skal have ret til at vælge sin frihed (21,2). I de tilfælde, hvor slaveeieren har investeret i køb af en hustru til slaven med henblik på at skaffe sig selv hjemmefødte slaver, kan slaven ikke få sin familie med ud i frihed af hensyn til ejerens investering, men kvindens rettigheder skal beskyttes (21,7-11; 22,15-16). Der udstikkes også regler for, hvordan en slave kan opnå retten til at forblive slave på livstid sammen med sin kone og børn. Andre love beskytter slavers liv (2 Mos 21,20-21. Wright 2003:309) og pointerer, at en hebraisk slave er en bror (5 Mos 15,7.11-18; 23,19. Scobie 2003:751). Denne lovgivning kan i dag appliceres ved, at man fokuserer på omsorgen for slaven, og derfor vælger at gå ind for slaveriets ophævelse af humane hensyn. Eller man kan tage stilling til nutidens sexslaveri ud fra forbud mod utugt og kravet om omsorg for fremmede slaver. En kristen kan også gennemtænke principper for ejere og ansatte i virksomheder ud fra sådanne konkrete tilfælde og må da argumentere for beskyttelse af den svage part uden at begunstige ham uretfærdigt (2 Mos 23,3). Gammel Testaments underminering af monarkiet og slaveriet indefra kan give materiale til en mindre undertrykkende forståelse af styreformer og arbejde end i mange moderne kapitalistiske og demokratiske traditioner (Goldingay 1990:62).

Et andet eksempel kan være det sjette bud om, at du ikke må *begå drab* (20,13). Bibelen fastholder livets ukrænkelighed for mennesket, som er skabt i Guds billede (1 Mos 9,4-6),⁵³ og i pagtsbogen fastholdes dette i bestemmelser for straffesager med dødsstraf (21,12-17).⁵⁴ Forbudet mod drab udmøntes så i de nærmere regler for oprettelse af tilflugtsbyerne, hvor manddrabere kan finde beskyttelse mod lynjustits, indtil deres sag kommer for en domstol

⁵⁰ Se også samme eksempel hos Scobie (2003:795) og Wright (2004:316).

⁵¹ Teksten handler snarere om "en ordnet verden og et folk beredt til gudstjeneste" (Pleins 2001:63). Det illustrerer faren for, at vage principper "kan udfyldes med næsten ethvert moralsk eller politisk program" (Rodd 2002:322).

⁵² Se også det lidt mere omstændelige metodeforslag i Hayes (2001:30-33).

⁵³ Se forbudet mod overlagt mord (Es 1,21. Jer 7,9. Hos 4,2; 6,9. Sl 94,6), som har været gældende fra begyndelsen af (1 Mos 4,9; 9,5-6). David dømmes skyldig (2 Sam 12,9), fordi han har det indirekte ansvar for, at israelitter myrdes af fjenderne.

⁵⁴ Dødsstraf omfatter her også at forbande eller slå sine forældre (2 Mos 21,15.17; =5. bud) og kidnapning af et menneske (21,16; = 8 bud).

(21,13. 4 Mos 35,6-29. 5 Mos 4,41-44). Dødsstraffen gælder også fosterdrab (2 Mos 21,22) og groft uansvarlig omgang med farlige okser (21,29).

På Moselovens tid eksisterede der ikke noget system for idømmelse af livslang fængselsstraf for mordere. Derfor havde et samfund af denne type kun dødsstraf som sanktion. Helt i modsætning til nærorientalske love var der ikke dødsstraf for overgreb på andres ejendom (Kaiser 1983:92).⁵⁵ Faktisk var kravet om, at der kun kunne idømmes dødsstraf i to vidners nærvær (4 Mos 35,30) adskilligt strengere end bevisbyrden i mange moderne retssager, hvor indicier tillægges en meget større rolle; i Israel skulle vidnet bagefter selv konfronteres med den anklagede, se ham i øjnene og selv kaste den første sten (5 Mos 17,7. Scobie 2003:751). Når det desuden også ved dødsstraf for overlagt mord udelukkes, at der kan betales en løsesum (4 Mos 35,31), sikrer det alles lighed for loven (Wright 2004:308), for retspraksis er ikke som i moderne tid afhængig af økonomisk og politisk magt til at købe det bedste forsvar. Endelig er der en række klare indicier for, at dødsstraffen ikke altid håndhæves (1 Mos 4,10-15; 50,15-21. 2 Sam 12,13).⁵⁶ Lovgivningen giver derfor overraskende nok langt større retssikkerhed end de senere hekseprocesser, den franske revolutions offentlige henrettelsesmaskineri og de stalinistiske skueprocesser og ligger tættere på en moderne demokratisk forståelse af retsprincipper.

Derfor kan vi i dag vælge at efterleve denne lovs principper ved at idømme fængsel på livstid, men forpligtes under alle omstændigheder til at finde frem til en strafudmåling, som sikrer retstilstanden. Wright (2004:311-312) konkretiserer overvejelserne i forbindelse med bestemmelsen om den oprørske søn i 5 Mos 21,18-21: (1) I konteksten beskyttes den førstefødte søn; her skildres nu hans pligter. (2) Ansvar for opdragelse ligger alene hos familien. (3) De ældste kan dog blive inddraget i afgørelse af særligt alvorlige tilfælde, hvis den går ud over familieretten. (4) Der må være tale om en trussel mod landsbyfællesskabet. (5) Begge forældre må rejse anklagen, ikke bare faren. (6) Det må være et særligt alvorligt tilfælde med følger for den øvrige families formue og velfærd. (7) Der er tale om en pagtsovertrædelse, et brud på det femte bud. I tiden efter Israels pagtssamfund eksisterer der ikke længere en sådan teokratisk straf, men loven og dens alvorlige strafudmåling kan vise os noget om alvoren i ungdomskriminalitet. I forlængelse af sådanne overvejelser vil åbenbaringsorienterede kristne sagtens kunne sidde med som lægdommere i retssager uden at falde for Clausens anklage mod kristne, at de går rundt og dømmer folk til døden.

Et sidste eksempel er ægteskabslovgivningen, hvor Clausen som nævnt ironiserer over, at Jesus skærper loven. Jesus taler om en ny tid med åben adgang ind i Guds rige (Luk 16,16), men fastholder samtidig loven til sidste tøddel (16,17), så han skærper Moses og den rabbiniske ægteskabsteologi radikalt i forhold til skilsmisse (16,18).⁵⁷ I dette tilfælde polemiserer Jesus i Luk 16,18 mod en kvindeundertrykkende og skabelsesfjendtlig jødisk praksis ved at fastholde mænd på, at blive gift igen er utugt, helt i strid med jødisk lovgivning, og manden er også skyldig ved utroskab.⁵⁸ Jesus afskaffer derfor ikke loven, men

⁵⁵ Det er i denne sammenhæng vigtigt at fastholde, at øje for øje er et basisprincip og alene beregnet på dommerne, der skal dømme retfærdigt efter dette princip, og der var måske mulighed for at yde en erstatning, hvis offerets familie ønskede det (Jackson 2000:271-297). Kaiser (1983:165-67) gennemgår 17 forbrydelser om overtrædelser i forhold til Gud, familie og andre mennesker og mener at der kun er dødsstraf ved overlagt mord.

⁵⁶ Tilsvarende indskrænkes den etniske udrensning eller bandet fra 5 Mosebog 7 og 20 allerede i Josva 7-9 på grund af Israels synd og uformåen. Israel måtte også opgive befalingen om udryddelse af afgudsdyrkere (2 Mosebog 32, 5 Mosebog 13 og Dom 3,1-6).

⁵⁷ Se hertil Søes (1999:114).

⁵⁸ Som bekendt spiller Jesus Skaberens oprindelige vilje ud mod Moses' opblødning i skilsmisselovgivningen (5 Mos 24,1-4) af hensyn til *jeres hårdhertethed* (Matt 19,3-9). Denne skærpelse afbøder ifølge Wenham (2000:84) en ulighed mellem mænd og kvinder, idet mænd kunne have flere koner og en gift mand kunne tiltvinge sig sex med en ung pige, som var jomfru, uden at idømmes dødsstraf – om end det var et meget marginalt problem og forbundet med store omkostninger (2000:84-86). Jesus gør op med, at det kun er kvinden,

"transformerer" og viser tilbage til Guds oprindelige intention i loven på et dybere niveau (Wenham 2000:141.145).

Til slut skal vi kort berøre udfordringen fra en ny sekulær og pluralistisk tid. Kristne kan nemlig kun ud fra Gammel Testamente med bibelsk autoritet tage stilling til vigtige aspekter af almenmenneskelige spørgsmål om menneskeværd, social retfærdighed, økologi og samfundsliv.⁵⁹ Derfor bør de også inddrage Moselovens vejledning for menneske og samfund i deres personlige etiske refleksioner.⁶⁰ I Moselovens fremmedartede verden med renhedsbestemmelser kan vi finde moralske aspekter af omgagen med dyr, mad og klæder og dermed kan vi hente "potentielt frugtbare ideer til den økologiske debat" (Barton 2003[E]:44). Sabbatsteologien i 3 Mos 26,34-35 idealiserer en ubearbejdet tilstand, som ikke længere er plettet af synd og "uden menneskelige indgreb" (2003[E]:43). Det kunne også godt være en etisk interessant vinkel på land og ejendom i en teknologisk genmanipulerende tidsalder. Der ligger derfor et stort potentiale i, at "Gammel Testamentes etik for en stor del er for et almindeligt folk, der lever i denne verden" (Goldingay 1990:59).

Hermed kan vi sammenfatte denne diskussion af Moselovens gyldighed i forhold til Ny Testamente og nutiden i nogle enkelte hovedkomponenter, der bør indgå i udformningen af en brugervejledning for Moselovens anvendelse i kristen etik:

1. Ny Testamentes forfattere og Jesus selv holdt fast ved Guds bud til Israel og fandt vejledning for de kristne i Moseloven. Ny Testamente brød med den jødiske samtids legalistiske og etniske afgrænsning af loven for at genfinde kernen i loven og applicere den på det nye kristne fællesskab.
2. Moseloven er stadig kildegrundlag og en vejledende norm som en del af Den hellige Skrift og kan for den kristne bedst sidestilles med en doktors råd til en syg patient.
3. Opgaven i dag er at finde ud af hvordan Guds oprindeligt åbenbarede vilje skal oversættes til nye situationer og udfordringer i det nye postkristne samfund.

Det skulle gøre det muligt for den kristne i dagens situation at bruge det kontekstuelte forankrede og historisk gyldige ord fra Gud i Moseloven som en del af det vejledende normgrundlag for en kristen etik, der er funderet på hele Bibelen. Efter at Moseloven ikke længere gælder i dens bogstavelige adressering til Guds folk i Gammel Testamente, som skulle helliges som et udskilt ejendomsfolk, er det nu vigtigt, at vi i det nye Guds folk af jøder og hedninger anvender Moselovens principper om, hvad det betyder at leve et liv for Gud i den nye pagt (Rooker 2000:69). Kristnes opgave er at oversætte og omsætte de vejledende principper i Moseloven ind i det nutidige samfunds konkrete udfordringer. På den måde – og inden for en sådan hermeneutisk tilgang – kan man håbe, at kristne kan gøre Moselovens gode værdier og principper gældende i et sekulært og pluralistisk samfund, som står uden kendskab til Bibelens Gud og hans væsen og vilje.

der er eksklusivt bundet til sin mand (2000:143-144). Manden er også bundet i sit ægteskab, uden adgang til skilsmisse, polygami eller mandlig utroskab.

⁵⁹ Den kristne må dog udforme sådanne vejledninger i lyset af en skelnen mellem individetik og sociaetik, så man ikke blander de to regimenter (verdsligt-åndeligt) eller binder næstens samvittigheder i spørgsmål, der er underlagt den enkeltes fornuft og samvittighed bundet til Skriften som norm og etisk vejledende (således Valen-Sendstad 1984: 198-223 og Hans-Ole Bækgaard i personlig kommunikation).

⁶⁰ Scobie (2003:797) fremhæver i denne sammenhæng, at bibelsk etik er rettet mod Guds folk i Gammel og Ny Testamente og derfor er etikken mere radikal end en universel morallov. Den er nemlig funderet i Kristi gerning som en særlig kraftkilde for etikken. Derfor må kristne på den ene side kæmpe for "de højeste etiske værdier i det samfund, de lever i, selv om det stort set er et post-konstantinsk sekulært samfund", men samtidig må de også være bevidste om, at de kan nå til et punkt, "hvor de ikke har ret til at påtvinge deres værdier på andre, der ikke deler det kristne fællesskabs tro og teologiske forudsætninger". Det problem kræver dog en meget mere omfattende behandling, end denne artikel tillader.

Konklusion

I dette bidrag argumenteres for, at Moseloven er tornen, som stikker og piner os med sin dømmende anklage, men også er Guds lov for det gamle Israels gudstjeneste og hellige livsførelse. Som sådan spiller den en rolle efter Kristi komme, både for normgrundlaget for Ny Testaments etik og for appliceringen af dette normgrundlag af kristne i en postkristen tid.

Moseloven er gyldig som en historisk forankret og kontekstualiseret lovgivning for Israel, fordi den er det første og fundamentale udtryk for Guds væsen og vilje i hans krav og vejledning til sit udvalgte folk. Guds etiske åbenbaring i Skriften, og dermed også i Mosebøgerne, er stadig rettesnor for os, når vi ud fra Bibelen skal formulere etiske normer for Guds folk i dag. Moseloven er tydeligvis en grundlov for et samfund, der er styret af humane og religiøse hensyn og for et folk, der skal leve som Guds udvalgte folk blandt andre nationer. Det er vores opgave at udmønte og applicere denne historisk forankrede vejledning fra Gud i stadigt nye sammenhænge. De er led i en åbenbaring af Gud på vej frem mod Kristi komme. De skal vejlede os i at forstå de stadigt nye udfordringer i samfundskulturen, men således, at vi tager stilling på et bibelsk-teologisk grundlag, som *også* gør Mosebøgerne gældende i etikken på et åbenbaringsontologisk og hermeneutisk forsvarligt grundlag.

På den baggrund må vi formulere en nutidig brugervejledning for Moseloven ud fra den erkendelse, at budene ikke er afskaffet, men det er derimod det gamle stivnakkede Israel fra Moses' tid. Renhedsbestemmelser og offerlove er "*instruktive for den troende, men ... sådanne bestemmelser er ikke instruktion til os*", for at citere Martens (2002:214) formel. En anden måde at sige det på er, at efter Kristus er loven *ikke gyldig over os* (som den var over Israel i den gamle pagt), men den *gælder for os* (på samme vis som alt andet i De hellige Skrifter).

Derfor må det nye kristne fællesskab efter Kristi komme ikke ophæve Guds vejledning i Moseloven, fordi den er en del af De hellige Skrifter, men må i stedet oversætte og omsætte den i sit eget liv efter Israels Guds åbenbarede vilje og med kendskabet til De hellige Skrifter som normerende vejledning ud fra Moses og profeterne. I den forstand gælder hele Moseloven som en åbenbaringskilde for Guds folk i vor tid. Det kræver dog, at Guds folk finder frem til principperne i loven, der er udtrykt på en konkret kulturel baggrund og i en specifik historisk kontekst, og så omsætter dem til en ny tid og i nye situationer via Jesu og apostlenes forkyndelse. På den måde kan det nye kristne fællesskab adlyde Guds vejledning for stadigt nye kontekster i et postkristent samfund.

SUMMARY

The law of Moses as thorn, form and norm: an outline of a user guide for ethics.

The current debate in Danish society and theology (e.g. Thorkild Grosbøll, Egon Clausen and Søren Krarup) challenges us to consider whether the Law of Moses is completely done away with as far as Christians are concerned. The author rejects the view that the law metaphorically speaking is like a thorn in a finger to be removed, and instead on the basis of Qohelet 12 compares the law to nails arranged in a row – like thorn in a form – that teaches us to fear God and keep his commandments – the form. The law, which served as judgment on Israel, is thoroughly contextualized in the Pentateuch, and is acknowledged in the ethical teaching of the New Testament. The author then proposes guidelines for ethical interpretation of the Pentateuch that are genuinely canonical and Christian, hermeneutically valid and culturally relevant for a postmodern society where Christians live lives shaped by the Scriptures.

The law is first described as a condemning thorn in the setting of the revelation at Sinai in Exodus 19-24 and onwards, where it functioned as test and teaching and this is confirmed in Galatians 3, 2 Corinthians 3, and Hebrews 12. Second, the law is explained as a contextualized and historically situated form. In the Decalogue, as well as in the other more elaborate corpora, the laws are expressed in response to specific situations, and it is impossible to sort their content into groups of moral, religious and civil laws. Rather all the laws are elaborations in different ways of God's nature and will from the creation to the future life in the land and beyond. The law is a flexible application of God's will which is constantly addressed to new situations. Third, the law is traced into the New Testament as a norm for Christian ethics within a biblical-theological reading of Paul and his use of the Decalogue and the Pentateuch in its entirety.

From this follows ethical advice for Christians who are guided by canonical Scripture. After Christ the law functions as instruction on the basis of a responsible exegesis that (a) distinguishes between the function of laws for the courts and the role of ethics in individual lives; (b) recognizes who were addressed in the original situation; (c) looks for principles to be applied in a later situation. The idea of a ladder of abstraction from Walter Kaiser is proposed along with the notion of paradigm (Christopher Wright) and the importance of biblical theology (Elmer Martens). The user guide is exemplified in cases like women slaves (Ex 21:1-11), death penalty (20:13) and marriage. It is possible then to set out ways to read the Pentateuch for instruction on issues of personal ethics once we realize that this contextualized and canonical instruction is given to Israel in the desert – not as instruction to Christians today, but as instructive for Christians.

KEY-WORDS:

Law – Pentateuch – Biblical ethics – principles – hermeneutics – Christian living in a postmodern world – cleanness laws – women slaves – death penalty

Bibliografi

- Averbeck, Richard A. 1997. Clean and Unclean. *NIDOTTE*. 4:477-486.
- Bahnsen, Greg et al, ed. 1996. *Five Views on Law and Gospel*. Grand Rapids: Zondervan.
- Bahnsen, Greg. 1996. The Theonomic Reformed Approach to Law and Gospel. I Bahnsen et al 1996: 93-157.
- Baker, David L. 2004[F]. The Finger of God and the Forming of a Nation: The Origin and Purpose of the Decalogue. Manuskript indsendt til offentliggørelse.
- . 2004[T]. From Tablets of Stone to Traditions and Texts. The shaping of the Decalogue. Manuskript indsendt til offentliggørelse.
- Barker, Paul A. 1998. The Theology of Deuteronomy 27. *Tyndale Bulletin* 49.2:277-303.
- Barton, John. 2003[E]. *Ethics and the Old Testament*. 2nd ed. [1998] London: SCM Press
- . 2003[U]. *Understanding Old Testament Ethics: Approaches and Explorations*. Louisville/London: Westminster John Knox.
- Childs, Brevard S. 1985. *Old Testament Theology in a Canonical Context*. Philadelphia: Fortress.
- . 1993. *Biblical Theology of the Old and New Testaments*. Minneapolis: Fortress.
- Clausen, Egon. 2003[10.6]. Fundamentalisternes tid er forbi (kronik i *Berlingske Tidende* 10. juni 2003).
- . 2003[10.5]. Tag fundamentalister alvorligt (kronik i *Berlingskes Tidende* 10. maj 2003)
- . 2003. *Øje for Øje. En beretning fra det modernes bagside*. København: Gyldendal.
- Goldingay, John. 1990. *Approaches to Old Testament Interpretation*. Downers Grove: Inter Varsity Press.
- Falk, Ze'ev. W. 1991. *Religious Law and Ethics: Studies in Biblical and Rabbinical Theonomy*. Jerusalem: Mesharim.
- Fuller, Daniel P. 2002. Progressive Dispensationalism and the Law/Gospel Contrast. A Case Study in Biblical Theology. I Scott Hafemann, *Biblical Theology. Retrospect and Prospect*. Downers Grove, Il and Leicester, England: InterVarsity Press and Apollos.
- Freedman, David Noel. 2000. *The Nine Commandments: Uncovering a hidden pattern of crime and punishment in the Hebrew Bible*, The Anchor Bible Reference Library. New York.
- Friedman, Daniel. 2002. *To Kill and Take Possession. Law, Morality and Society in Biblical Stories*. Peabody, Mass: Hendrickson Publishers.
- Goldingay, John. 1990. *Approaches to Old Testament Interpretation*. Leicester: Apollos.
- Graupner, Andreas. 2001. Die Zehn Gebote im Rahmen Alttestamentliche Ethik. I H. Graf Rewentlow, ed. *Weisheit, Ethos und Gebot*, 61-96. Neukirchen: Neukirchener.
- Grosbøll, Thorkild. 2003. *En sten i skoen*. Frederiksberg: Anis.
- Hafeman, Scott J. 1995. *Paul, Moses and the History of Israel. The Letter/Spirit Contrast and the Argument from Scripture in 2 Corinthians 3*. Peabody, MA: Henrickson Publishers.
- . 2001. *The God of Promise and the Life of Faith. Understanding the Heart of the Bible*. Wheaton: Crossway.
- Hester, Joseph P. 2003. The Ten Commandments. a handbook of religious, legal and social issues (Jefferson, N.C. : McFarland and Co.
- Hays, J. Daniel. 2001. Applying The Old Testament Law Today. *Biblioteca Sacra* 158, 2001, pp. 21-35.
- Jackson, Bernard S. 2000. *Studies in the Semiotics of Biblical Law*. JSOT Suppl. Ser. 314. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Kaiser, Walter. 1983. *Toward Old Testament Ethics*. Grand Rapids: Zondervan.
- . 1996. The Law as God's Gracious Guidance for the Promotion of Holiness. I Bahnsen et al 1996: 177-199.
- . 2001. *The Old Testament Documents: Are They Reliable & Relevant?* Downers Grove: Inter Varsity Press.
- Krarp, Søren. 2003. Min gamle ven blev propagandist. Kronik i *Berlingske Tidende* 30 maj 2003.
- Kuntz, Paul Grimley. 2004. *The Ten Commandments in history: Mosaic paradigms for a well-ordered society*. Grand Rapids, Mich: Eerdmans.
- Martens, Elmer A. 2002. How is the Christian to Construe Old Testament Law? *Bulletin for Biblical Research* 12.2: 199-216.

- Nicolai Winther-Nielsen. 2004. "Moseloven som torn, form og norm: skitse til en etisk brugervejledning." *SEE-J Hiphil* 1 [<http://www.see-j.net/hiphil>] (2004). Publiceret 9. september 2004.
- McConville, J. Gordon. 1984. *Law and Theology in Deuteronomy*. JSOT SupSer 33. University of Sheffield: Sheffield.
- . 2002. *Deuteronomy*. AOTC. Leicester: Apollos.
- Moo, Douglas J. 1996. *The Law of Christ as the Fulfillment of the law of Moses: a modified Lutheran View*.
- Nielsen, Eduard. 1965. *Die Zehn Gebote. Eine traditions-geschichtliche Skizze*. København: Munksgaard.
- Patrick, Dale (ed.). 2003. *Thinking Biblical Law*. Semeia 45. Atlanta, Ga.
- Phillips, Anthony. 1970. *Ancient Israel's Criminal Law: A New Approach to the Decalogue*. Oxford: Blackwell.
- . 2002. *Essays on Biblical Law*. (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series (JSOTS), 344. London, New York: Continuum International Publishing Group.
- Pleins, J. David. 2001. *The social visions of the Hebrew Bible: A theological introduction*. Louisville: Westminster John Knox.
- Preuss, Horst Dietrich. 1992. *Theologie des Alten Testaments. Bd. 2 Israels Weg mit JHWH*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Rodd, Cyril S. 2001. *Glimpses from a strange land: Studies in Old Testament Ethics*. London: Clark.
- Rooker, Mark F. 2000. *Leviticus*. NAC. Nashville, TN. Broadman and Holman.
- Sailhamer, John H. 1992. *The Pentateuch as Narrative*. Grand Rapids: Zondervan.
- . 1995. *Introduction to Old Testament Theology*. Grand Rapids: Zondervan.
- Scobie, Charles H.H. 2003. *The Ways of Our God: An Approach to Biblical Theology*. Eerdmans.
- Søes, Peter. 1999. *Kompendium til nytestamentlig bibelteologi*. Århus: Kolon.
- Valen Sendstad, Aksel. 1984. *Innføring i Kristen Etikk*. Oslo: Luther forlag.
- VanGemeren, Willem. 1996. *The Law is the Perfection of Righteousness in Jesus Christ: A Reformed Perspective*. I Bahnsen et al 1996: 33-58.
- Wenham, Gordon. 1979. *The Book of Leviticus*. NICOT. Grand Rapids: Eerdmans.
- . 2000. *Story as Torah*. Edinburgh: Clark.
- Westerholm, Stephen. 2004. *Perspectives old and new on Paul the 'Lutheran'. Paul and his critics*. Grand Rapids, Mich. Cambridge, U.K.: Eerdmans.
- Wright, Christopher J. H. 2004. *Old Testament Ethics for the People of God*. Leicester: IVP.