

Gud handler ikke ondt!

Et opgør med Guds alvirksomhed i Gammel Testamente¹

Nicolai Winther-Nielsen

Fjellhaug International University College Denmark

nwn@dbi.edu

I Job 9,22-24 spørges udfordrende, om ikke Gud spotter mennesker ved at forårsage meningsløs død, give gudløse magten og pervertere retten. Men hvis Gud både er god og handler godt (Salm 119,68), må der gøres op med dette monistiske gudsbillede, som lokaliserer både det onde og det gode i Guds væsen, og der må argumenteres imod en teologi om Guds alvirksomhed, som gør Gud til årsag for det onde.

I denne artikel gives sproglige, narrative og eksegetiske grunde for at afvise guddommelig alvirksomhed som årsag til det onde. Først vises, at Gammel Testaments betegnelse for det onde ikke kun bruges om den ondskabsfulde holdning, men også om skadelig konsekvenser af afstraffende handlinger og om mangler i naturen. Når Gammel Testamente i få tilfælde betoner at Gud handler ondt, betyder det at han straffer Israel med ulykke som straf for dets synd, eller han gør ondt mod folkets fjender for at redde folket. Dette gudsbillede bekræftes også i fortællingerne, som skildrer mennesker som årsag til det onde, men samtidig som i tilfældet med Faraos forhærdelse fastholder, at den gode Gud straffer det onde. I dette tredje skridt introduceres en banebrydende doktorafhandling af Fredrik Lindström fra 1983 og i forlængelse af dette arbejde fastholdes, at Gud straffer de onde med ulykke, når han redder sit folk (Es 45,7. 5 Mos 32,39) og den enkelte (1 Sam 2,6-7). Jobs Bog viser ydermere, at Gud trods Satans ulykker har kontrol med naturen og straffer onde mennesker. Gammel Testamente hjælper os til at leve med dårligdomme i alderdommen (Præd 7,14).

Ud fra de sproglige, narrative og eksegetiske grunde i Gammel Testaments gudsbillede må der derfor opstilles et teologisk alternativ til teorien om Guds alvirksomhed. Derfor opstilles til slut med afsæt i den gammellutherske teologi fra 1500-tallets slutning en ny domæne-model, som kan skelne imellem hvad Gud er handlende årsag til i hans straf over de onde og den djævelske ondskab og de onde dårligdomme som han tillader så længe det eskatologiske håb om det ondes udryddelse endnu ikke er realiseret.

Nøgleord: Guds alvirksomhed, det onde, Gammel Testamente og dets gudsbillede, monisme, Faraos forhærdelse.

Det ondes problem

Let af de mest udfordrende udsagn om Gud i Gammel Testamente spørger den forpinte Job, om Gud i sit styre af verden ikke blot spreder død med sin tsunami, men også spotter den uskyldige ved at give tyranner uindskrænket magt og hindre en retfærdig retspleje:

22 Det er lige meget, jeg kan kun sige: Skyldig eller uskyldig, han udsletter begge!

23 Når en flodbølge spreder pludselig død, spotter han de uskyldige i deres fortvivlelse.

24 Landet lægges i hænderne på uretfærdige, dommerne giver han bind for øjnene.

Hvis ikke det er ham, hvem er det så? (Job 9,22-24)

Jobs angreb på Gud er formuleret som retoriske spørgsmål, og de forudsætter dermed en række udfordrende udsagn om Gud og det onde:

1. Gud beskytter ikke uskyldige, men er årsag til naturkatastrofer for at skade uskyldige ofre.
2. Gud er årsag til, at en *rāšāʿ*, dvs. en *ugudelig* (GT1871), *gudløs* (GT1931) eller *ond mand* (Bibelen på Hverdagsdansk 2007)² har herskermagten.
3. Gud perverterer retten, så dommere ikke afsiger retfærdige domme ud fra hans egen lov.

Over for Jobs Bogs lyttere og læsere aktualiseres hermed en række spørgsmål, som blev behandlet på en konference arrangeret af Fjellhaug International University College Denmark den 29.-30. november 2013. Konferencen tog afsæt i en forfærdelig storm i Harboøre i 1893, hvor 26 fiskere druknede.³ De efterladte rejste på Harboøre kirkegård et gravmæle over de døde og valgte skriftcitater ”Af Herren er

dette sket, det er underligt for vore Øjne” (Sl 118,23 GT1871), og de tolkede dermed ulykken som en uforståelig handling, som Gud var med i. Deres skriftbrug er dog en påmindelse om, at Bibelen skal bruges med forsigtighed, for verset er en taksigelse i anledning af den retfærdiges komme til Herrens tempel. Det er endog en fejloversættelse, da *hî? niflāʿt bʿʿênênu* ’det [er] underfuldt i vore øjne’ udtrykker *glæden* over Guds vidunderlige gerning.

Udfordringen i Jobs retoriske spørgsmål er, om Gud i sommeren 2011 på Utøya ikke bare undlod at stoppe Breivik med våben i hånd, men faktisk styrede Breiviks hånd på aftrækkeren, og om det var Gud, der var årsag til de norske myndigheders gøren og laden under massakren. Dette spørgsmål kan teologisk reformuleres til at handle om, hvorvidt Gud tilskrives *pankausalitet*, herefter oversat med Guds alvirksomhed og defineret som tanken om, at Gud som årsag til alt i verden også handler ondt og dermed set ud fra Jobs retoriske spørgsmål er utilregnelig, når han spotter de uskyldige. Fredrik Lindströms afhandling *God and the Origin of Evil* fra 1983 var det første store og grundlæggende opgør med dette monistiske gudsbillede, som ellers stort set var konsensus blandt de førende gammeltestamentlige forskere indtil da. Lindström afviste, at Israels monoteistiske tro på én Gud udviklede et dualistisk gudsbillede, som forener onde og gode træk.⁴

Det er dette opgør med den tidligere fageksege, som i denne artikel videreudvikles og appliceres i den aktuelle danske debat om Gud som årsag til det onde. Diskussionen om det ondes problem er dog også en højaktuel apologetisk udfordring. I nyateismen angribes Gammel Testaments Gud som den, der er årsag til en forfærdelig og frastødende ondskab i Gammel Testamente. Der er fire mulige

svar på disse nyateistiske angreb på Gud som årsag til det onde ifølge Murray, Bergmann og Rea:⁵ (1) afvisning af teksternes guddommelige inspiration; (2) benægtelse af at Gud var (eller er) fuldkomment god; (3) forsvar for ens opfattelse af teksterne ved at henvise til at de er inspirerede tekster eller er et mysterium; (4) revision af moralske værdier, intuitioner eller andet i lyset af teksten. I forhold til disse fire tilgange er sigtet her ikke at afvise bibeltekstens inspiration (1) eller Guds godhed (2), men i stedet dels at forsvare teksternes gudsbillede (3), og dels at bidrage til en opfattelse af Guds rolle i forhold til det onde, som kan forsvares over for de nyateistisk angreb (4). Feldmeier og Spieckermann påpeger at Guds almagt og dermed hans rolle i forhold til det onde er vor tids største udfordring, og de advarer eksplicit imod, at vi bare uden videre projicerer vor egen forståelse af Guds virke over på Bibelens tekster.⁶

Nærværende bidrag undersøger først brugen af de sproglige udtryk for det onde, specielt når det refererer til Guds handling. Dernæst undersøges billedet af Gud i fortællingerne med henblik på at undersøge, om han gøres til årsag til alt det onde. Det tredje skridt er at se på Lindströms opgør med Guds alvirksomhed i de nøgletekster, der bruges som bevis for, at Gud er årsag til det onde (Es 45,7, 1 Sam 2,6-7, Præd 7,14 og Jobs Bog). Efter denne sproglige, narrative og eksegetiske afvisning af Guds alvirksomhed vil der som alternativ til en ny kompatibilitetsmodel blive formuleret en ny domænemodel, der i forlængelse af gammelluthersk teologi afgrænser dæmonisk ondskab fra Guds straf over de onde og relaterer dette til Guds tilladelse af det onde under hans nådige og barmhjertige herredømme.

De hebraiske betydninger af ondskab, ulykke og dårlighed

Den første udfordring er at bestemme betydningen af de forskellige ordformer af det hebraiske *rāṣāʰ* 'ond', som forekommer 640 gange i den hebraiske bibel, men i 275 tilfælde ikke har betydningen 'ondskab', men snarere en betydning som kan gengives med noget ulykkeligt eller skadeligt og med noget dårligt.⁷ I første omgang er opgaven derfor at skelne mellem betydningen at påføre nogen en skade og bevidst at skade nogen i en ond hensigt. Der skelnes på denne måde i dansk mellem det onde som en ulykkelig handling (1a) og som noget, der ydermere også omfatter en ond holdning (1b):

Ond

(<http://ordnet.dk/ddo/ordbog?query=ond>)

Synonymer: ondsindet ondskabsfuld

Antonym: god

1 som søger at tilføje andre smerte, skade eller lidelse

1a som rummer eller indebærer fortræd, ulykke eller forringelse af nogens velfærd

1b som tyder på ondskab

For at oversætte det hebraiske ord skal der derfor i første omgang skelnes mellem en smertelig konsekvens af en handling, der kan have et ondt motiv, men ikke behøver at have det, mens den anden betydning er en handling motiveret af en ond holdning, som ytrer sig i en skadelig gerning. Denne distinktion er nødvendig for at forklare hele spændvidden af ordformerne af det hebraiske *rāṣāʰ*, som i betydningen spænder fra ondskabsfulde motiver til skadelige og smertelige ulykker eller katastrofer og endda har en betydning, som omfatter noget som dårligt og dermed ikke perfekt, men som er ondt eller smerteligt i naturen eller menneskelivet. Ud fra en rent sprogvidenskabelig

distinktion skelner vi mellem om den semantiske betydning af et ords forekomst er ”markeret” for et ondt motiv som holdning, eller om det blot er den mere almindelige betydning af en ’skade’ eller ’ulykke’, der jo kan skyldes en ondskabsfuld holdning, men også kan være en straf påført med den bedste præventive eller afstraffende intention.⁸ I dansk oversættelsestradition gengives denne betydning af det hebraiske ord med *ulykke*. I den følgende analyse skal vi dog også se en tredje betydning i ordformerne, som mest henviser til en dårlig tilstand – lidt i stil med, at udtrykket ”en ond tid” ikke i sig selv behøver at dække over andet og mere end ugunstige vilkår. Det følgende vil vise, hvordan der i sprogbrugen om det onde i Gammel Testamente kan skelnes mellem disse tre betydningsområder som ond holdning, ond handling og ond tilstand.

Navneordet *rāṣāḥ* bruges omkring 300 gange (HALOT s. 1262-1264), og der henvises både til den onde holdning og den onde skade i *šʿtayim rāṣôt* ’to onder’ (Jer 2,13): det har dårlige konsekvenser at udhugge utætte vandreservoirer, men det skyldes onde motiver, at Israel forlader Herren. Det onde motiv er altid under anklage, mens dårlige konsekvenser enten kan være en straf eller neutrale hændelser eller uforklarlige lidelser.

Konsekvenserne ses ofte, hvor den retfærdige Gud straffer de onde. I Egypten ’gav’ han *ulykkebringende tegn* (5 Mos 6,22), og over israelitterne sender han *fire grimme Straffedomme* (Ez 14,21 DO 1931). Det er ikke kun en fremmed nation som Babylon, der lider under konsekvenserne af ondskab og derfor straffes med en *katastrofe* (Es 47,11), men også det frafaldne Israel, en hel stamme eller enkeltpersoner straffes med *ulykke* (5 Mos 31,29. Dom 20,34.41. 2 Sam 17,14. 1 Kong 22,23).

Derimod er det ondskab som motiv, Farao hentyder til, når han beskylder israelitterne for at have en ond vilje (2 Mos 10,10). Denne betydning kan bruges moralsk om sex med en andens hustru (1 Mos 39,9), voldtægt (2 Sam 13,16), blandede ægteskaber (Neh 13,27) og mord og mordforsøg (1 Mos 50,17. 1 Sam 23,9. Jer 41,11), som Gud fordømmer og aldrig beskyldes for at være direkte årsag til. En religiøs betydning i retning af ’ugudeligt’ eller ’oprør mod Gud’ foreligger, når folket forkaster Herren som konge (1 Sam 12,19-20) og synder mod Herren i templet (Jer 23,11.14; 44,3.5).

Når der er tale om en ulykke som konsekvens af Guds straf, fremhæves Guds handling som ond, men ikke hans motiv. Gud vil bringe ulykken over Jerusalem (Jer 21,10; 44,11.27), sådan som han tidligere bragte den over afgudsdyrkerne i Samaria (Am 9,4). Guds ”masterplan” er dog at gøre godt og skabe fremtid og håb (Jer 29,11; 31,28). Guds egentlige vilje er at *samle de bortkomne sammen, dem jeg har handlet ondt imod* (Mika 4,6). Nogle få vil i eksilet lære Gud at kende og indse, at det ikke var tomme trusler, når ’jeg truede med at gøre mod dem dette onde (=ulykke)’ (Ez 6,10).

Navneordet *rōaṣ* bruges på samme måde 19 gange om handlingers ondskab (5 Mos 28,20: *onde gerninger*) eller hjertets ondskab (1 Sam 17,28: *ondskabsfuld*), eller også dårlige resultater såsom de *grimme køer*, som Josef så i sit syn (1 Mos 41,19), og dårlige figurer (Jer 24,2-3.8).

Adjektivet *rāṣ* bruges 225 gange.⁹ Både den onde holdning og den skadelige handling findes hos den onde Haman (Est 7,6), som har en ond plan (9,25).¹⁰ Adjektivet refererer til en effekt, som kan være ringe, skadelig eller ubehagelig, såsom figurer af dårlig kvalitet (Jer 24,2), vilde dyr (1 Mos 37,20) og et mismodigt

ansigtsudtryk (40,7). Formændene følte, at de var i *knibe* (2 Mos 5,19 GT) eller *ilde stedt* (GT1931). Det kan også referere til en skade (1 Mos 44,29). Hyppigt bruges det dog om det moralsk onde eller ugudelige, eksempelvis det onde hjerte (1 Mos 6,5), onde mænd i Sodoma (1 Mos 13,13) og den onde menighed (4 Mos 14,37).

De danske oversættelser viser dog også tydeligt, hvor svært det kan være at skelne mellem de tre betydninger af adjektivet. Skal man oversætte anklagen i 2 Mos 33,4 med *denne onde Tidende* (GT1931), *denne svare Tale* (GT1871), *hårde ord* (DO92; NRSV) eller *disastrous word* (ESV)? Ligeledes har oversættelserne vekslet mellem at kvalificere Guds handling i Egypten som *ulykkebringende tegn* (DO92), *ødelæggende Undere* (GT1931) eller endog *fordærvelige Vidundere* (GT1871), så der tillægges en guddommeligt destruktiv intention.

Den største udfordring ligger imidlertid i brugen af verbet *rāṣāṣ*.¹¹ I 68 tilfælde bruges den leksikalske stamform *hifil* med betydningen ”forvolde skade” eller ”handle i ondskab”, og i 11 tilfælde er Gud subjekt for forårsagelsen af en ond handling. Afguder kan opfordres til at gøre noget godt eller ondt (Es 41,23), men duer ikke til det (Jer 10,5), men Judas syndere må ikke tro, at *Herren gør hverken godt eller ondt* (Sef 1,12. Sl 94,7). Ofte anklager mennesker Gud for at handle ondt i protest over de ulykker, der rammer dem (2 Mos 5,22. 4 Mos 11,11. 1 Kong 17,20.29. Rut 1,21). Denne brug af verbet kan dog også knyttes til Guds gerning i eksilet (Jos 24,20. Jer 31,28). Her er der tale om en ond handling (=straf/ulykke), der kunne undgås ved omvendelse (Jer 25,29), og den kan være koblet sammen med en opmuntring:

14 Ligesom jeg planlagde ondt (=ulykke) imod jer, da jeres fædre vakte min vrede, siger Herren, og jeg ikke fortrød det, 15 sådan planlægger jeg tværtimod at handle godt mod Jerusalem og Judas hus i disse dage. Frygt ikke! (Zak 8,14-15)

Gammel Testamente kan således tale om at Gud handler ondt, når der henvises til hans straf over synden, men typisk betones han godhed i konteksten. Noomi tror, at Herren handler ondt, men hun er jo tydeligvis nu genstand for Guds godhed. Selvom Gud er årsag til sit folks lidelse og ulykke, når han straffer deres synd, vil han det gode. Han handler ikke ud fra et ondt motiv, men i retfærdig vrede, og han alene definerer, hvad der er ondt i Herrens øjne (1 Mos 38,7), som det hedder mange steder i Gammel Testamente. Hans opgør med det gudsfjendske er med Livingstons ord udtryk for hans retfærdighed:

[H]is infliction of pain on people is not due to viciousness; it is the just judgment of sinners who do not respond to his call for repentance. In the Old Testament, God is not depicted as committing an immoral act when he does ra'a' to the wicked.¹²

I de forudgående eksempler har der været tale om Guds straf over Israels folk gennem eksilet og så enkelte tilfælde, hvor individer i stor nød kan anklage Gud for at handle ondt imod dem. I den personlige fromhed i salmerne er det dog mere hyppigt, at gudfrygtige beder den gode Gud om at redde dem fra deres onde fjender:

Herre, red mig fra onde mennesker, bevar mig for voldsmænd, der har ondt i sinde og daglig vækker splid. (Sl 140,2)

Dette sidste eksempel gennemhuller tanken om Guds alvirksomhed. Hvis der i

Gammel Testamente fandtes et monistisk gudsbillede, ville det betyde, at de troende bad Gud om at redde dem fra den ondskab, som Gud selv forårsager, at de onde gør. Enten er Gud nemlig den afgørende årsag til de ondes handlinger, eller også kan han som svar på de gudfrygtiges bønner redde dem fra de ondes handlinger.

Rent logisk betyder det, at ondskab kan straffes med ulykke og skade, men ikke al ulykke og skade skyldes onde motiver, og der er ikke dækning for pankausalitet i disse eksempler – Gammel Testamente viger tilbage for at beskyldte Gud for at være årsag til, at folket handler ondt. Der sker også ting i denne verden, som får ofrene til at tro, at Gud er ond, alt imens den gode Gud er gang med sin gode gerning. I denne diskussion har vi ikke fokuseret nævneværdigt på den dårlige og uhensigtsmæssige tilstand, som kan være et vilkår i denne verden.

Det første svar på Jobs retoriske spørgsmål er derfor, at der i oversættelsen fra hebraisk må skelnes mellem den onde holdning (ondskab) og den skadevoldende handling (ulykke), og at skade kan motiveres af ondskab, men også kan være en retfærdig og endog kærlig straf med et godt formål. Når Job retorisk forudsætter, at Gud handler ondt, kan der ikke bare svares ja, for der må skelnes mellem naturkatastrofer og lidelser, som den uskyldige ikke altid skånes for, og på den anden side herskeres og dommeres ondskab, som trues med Guds straf.

Bibeltjekster bruger ikke Gud som årsag til det onde

Jobs retoriske spørgsmål er dog ikke løst med en sådan sproglig analyse af de tre hovedbetydninger som ondskabsfuld holdning, ulykkelig handling og dårlig tilstand. Det kunne jo nemlig være, at andre udtryk eller fortællingerne skildrede Guds

alvirksomhed som årsagen til de onde begivenheder. I et næste skridt må bibeltjekterne derfor læses ud fra følgende spørgsmål:¹³

Er det rigtigt, at alt, hvad der sker i denne tekst, sker med nødvendighed, fordi Gud er almægtig?

Skabelsesberetningen i 1 Mos 1 ender med at konkludere, at Gud skabte alt såre godt, men alligevel forudses eksistensen af det onde i Eden, hvor Gud planter *עֵץ הַדַּבָּחַת* 'træet til kundskab om godt og ondt' (1 Mos 2,9). Adjektivet *רַע* kunne her sigte på noget skadeligt i naturen, som mennesket skal skærme haven imod (2,15). Mettinger har dog givet meget gode grunde for, at træet er sat i haven for at sætte menneskets lydighed mod Guds bud på prøve (2,17).¹⁴ I 1 Mos 3 introduceres slangen som et dyr, der er skabt af Gud. Som de fleste andre nutidige eksegeter tolker Mettinger beretningen mytologisk, men det er en vigtig pointe i hans religionshistoriske tolkning, at slangen bevarer rollen som en "antidivine" agent, der forleder mennesket til oprør mod Gud. Den klassisk-teologiske tolkning forsvares af Mathews med, at der fra svælget af dette skabte dyr høres en røst fra den Slange, som uden for Gammel Testamente identificeres som Satan.¹⁵ Denne onde røst forfører mennesket til at forveksle det onde med det gode (3,5), og fra 3,15 råder der i hele slangens liv en uindskrænket krig mellem slangen selv og kvindens efterkommere (3,14).

Guds gerning synes ikke at ændre sig i resten af Første Mosebog. Kain advares mod at undlade at gøre det gode (4,7), for det åbner for ondskabens kræfter. Det næste eksempel med menneskehjertets ondskab både som begrundelse for Guds udslættelse af menneskeheden (6,5) og som motiv for Guds barmhjertighed

(8,21. Jer 3,17; 7,2), så Guds straf overbydes af Guds barmhjertighed på trods af menneskets ondskab.¹⁶

Når vi læser frem i bibelteksterne, møder vi eksemplet med Dinas voldtægt (1 Mos 34). Fortælleren giver ikke Gud skylden for dette smertelige overgreb, men skildrer, hvordan Hamor, Simeon og Levi er årsag til ugerningerne. Det onde og uigennemskuelige udstilles i teksten. Først bagefter på rejsen, og efter renselsen for afguder, involveres Gud som den, der bruger ugerningerne til et helt andet formål for at beskytte familien mod blodhævn, og derfor forårsager han *en guds-rædsel* (1 Mos 35,5).

Josefhistorien er vigtig for forståelsen af, hvordan fortællingerne afviser Guds alvirksomhed. Fra begyndelsen i 1 Mos 37 styres familiemedlemmer af dårlige handlinger og onde motiver. Guds rolle er at åbenbare drømme (37,5), lede Josef til at møde et menneske, der kan hjælpe ham med at finde brødrene (1 Mos 37,15), og det er Guds redningsplan, at en karavane kommer forbi på rette tid og sted (37,25.28). Potifars hustrus sexchikane i 1 Mos 39 skildres som moralsk forkastelig, og fortællingen begrundet ikke dette brud på Guds lov med Guds alvirksomhed og skildrer heller ikke Potifar, mundskænken eller bageren som viljeløse marionetter. Fortællingens tydeligt udtrykte pointe er derimod, at *Herren var med Josef og viste ham godhed* (1 Mos 39,21), og han lod Josefs daglige dont lykkes (39,23) og lod ham åbenbare drømmetydning (40,9). Det er også klart, at Gud leder gennem det onde i naturen, da hungersnøden i Kanaan i 1 Mos 42 får en vigtig rolle i Guds plan for redningen af Jakobs familie i Egypten. Gud har tydeligvis kontrol over situationer, hvor mennesker gør onde ting, og han er nærværende hos ondskabens ofre, men till-

lægges ikke onde handlinger.

Et paradeeksempel på Guds reaktion over for onde fjender findes i Faraos forhærdelse (tabel 1). Fortællingen begynder med forudsigelsen *waʿanî ʔaḥazzēq ʔet-libbô* 'og jeg vil få gjort hans hjerte stærkt' (2 Mos 4,21) i *piel*-formen af et verbum, der alluderer til den stærke hånd, som Gud vil bruge (3,19). Lige før foretrædet for Farao forudsiger Gud igen, at *waʿanî ʔaqāšēḥ ʔet-lēv parʕōḥ* 'jeg vil gøre Faraos hjerte tungt' (7,3). Farao har allerede afvist Guds befaling i 2 Mos 5 og fortsætter nu med at være ulydig. I de første tre runder siges skiftevis, at Faraos hjerte er *kāvēd*, tungt og upåvirkeligt (7,12.22; 8,15), eller *ḥāzaq*, stærkt og modstandsdygtigt (7,14; 8,11.28). I fjerde runde er Faraos hjerte igen først upåvirkeligt (9,7), men langt om længe svarer Gud igen med intensiveret straf og gør hans hjerte stærkt (9,12).¹⁷ *Alligevel* følger en femte runde, hvor det igen er Faraos tunge (9,34) og stærke (9,35) hjerte, der er grunden til, at Farao fortsat forhærder sig. For de første ni undere gælder derfor, at Farao ni gange forhærder sig, og kun én gang siges det, at Gud gør gengæld ved at gøre ham forhærdet.

Med den tiende plage skifter alt, og nu indtræffer den afsluttende straf som kulmination på dommen over Faraos oprør. Endegyldigt besejrer Gud Farao ved at lade den ulydige få sin vilje, uden at Gud stopper ham, og Herrens forhærdelse nævnes tre gange. Det samme mønster gentager sig, da Farao efter folkets udvandring fortryder tilladelsen til udrejsen: én gang nævnes hans ulydighed (13,15), og igen tre gange, at Herren forhærder ham (14,4.8.17). Teksterne forudsætter alene forudviden om ulydighed og forudsigelse af følgen heraf, nemlig at Gud langsomt optrapper straffen over Faraos ulydighed. Til sidst får Farao sin vilje og

Tabel 1 Oversigt over forhærdelsesterminologi i 2 Mos 4-14

	<i>kāvēd</i>	<i>ḥazaq</i>	<i>qāše^h</i>	<i>ḥazzēq</i>	
	være tung	gør sig stærk	være/gøre tung	Herren gør stærk	
2 Mos DO92					
4,21				<u>x</u>	Forudsigelse
7,3			<u>x</u>		
7,13		x			Plage 1
7,14	x				
7,22		x			2
8,11	x				3
8,15		x			4
8,28	x				5
9,7	x				6
9,12				<u>x</u>	7
9,34		x			8
9,35	x				9
10,1					Påskén
10,20				<u>x</u>	
10,27				<u>x</u>	
11,10				<u>x</u>	
13,15			x		Sivhavet
14,4				<u>x</u>	
14,8				<u>x</u>	
14,17				<u>x</u>	

forhærdes som straf, men stadig som et tydeligt eksempel på Guds kærlige langmodighed.¹⁸ At Gud til sidst kan effektuere en straf som forhærdelse, kan også forklare hans gerning i Es 29,9-10, hvor Guds øjeblikkelige dom gør det umuligt for Israel at vende om.¹⁹ Noget lignende kan gøre sig gældende både ved forhærdelsestemaet i profetkaldelsen i Esajas 6 og i Jesus' brug af denne tekst til forklaring på effekten af hans lignelsestale (Mark 4,10-12).

Det er umuligt at behandle alle bibeltekster, men det onde spiller en central rolle i yderligere tre fortællinger, hvor Guds alvirksomhed ikke begrunder det onde. Dommerbogen fokuserer på det onde som en afgudsdyrkelse, som Gud forgæves bekæmper gennem dommerne. Bogen kulminerer i, at Benjamins stamme begår voldtægt (Dom 19,25), som fordømmes af levitten (20,6) og israelitterne (20,10), og det er ondt i Herrens øjne (21,25).

I fortællingen om David og Nabal i 1 Sam 25 vil David straffe Nabal, for trods Davids godhed *gengælder han mig godt med ondt* (1 Sam 25,21). Abigail fastholder tanken om retfærdig straf og ønsker for David, at det må gå *dine fjender og dem, der søger din ulykke, som Nabal* (v 26). Det fremhæves, hvordan Abigail redder David fra at begå blodskyld, så der *ikke har været noget ondt at finde hos dig* (v 28 GT1931). David takker derfor Gud for, at han har sendt Abigail (v 32), og at hendes dømmekraft har reddet ham fra selv-tægt (v 33), men han takker også Gud, *som har holdt mig fra at volde dig ulykke* (v 34). Da Nabal bliver ædru, får han et chok, og *Efter ti dages forløb ramte Herren Nabal, så han døde* (v 38). Gud bevirker ikke det onde, men straffer Nabals ondskab og redder David fra at begå ondskab.

Det sidste eksempel er fortællingen om Jonas' flugt for at undgå at skulle advare Nineve om konsekvensen af deres onde

oprør mod Guds krav (Jon 1,2), hvorpå han rammes af det onde i form af den *ulykke*, som stormen udgør (Jon 1,7-8). Gud styrer dog både storm og havdyr, så Jonas følger Guds kald og advarer Nineve om den *truende* ulykke (3,4). Det får kongen til at kalde Nineves befolkning til at gøre op med gudsoprøret (3,9), og Gud *fortryder* det onde (3,10; 4,10-11), til Jonas' store fortrydelse (4,2.8-9). Jonas har kun et overfladisk kendskab til Guds nådige væsen og handling i 2 Mos 34,6 og Jer 18,8. Alligevel rammer Jonas kernen i Guds væsen som fuld af nåde og *w^aniḥām ṣal-hārāṣā^h* 'han tilbagekalder *ulykken*' (4,2) – den sædvanlige gengivelse *fortryde* dækker slet ikke over kernen i begrebet, som Moberly kalder et "response-seeking" sprogbrug.²⁰ Brugen af pottemagerlignelsen i Jer 18 bekræfter til fulde, at Gud reagerer på, om Israel omvender sig eller svigter ham.

Der er således en række fortællinger, som tydeligt svarer Job, at Gud ikke aktivt i alvirksomhed udfører alt det moralsk onde. I teksterne tilskrives Gud ikke nogen rolle som en moralsk ond agent (holdning), men derimod nok som den der straffer retfærdigt (en skadelig handling), og så sker der dårlige ting, som Gud ikke afværger, fx uretfærdig fængsling og uforklarlig smerte. Det skaber håb om, at Gud kan redde igennem hungersnød og storme. Vi kan trøste Job med, at Gud i fortællingerne ikke præsenteres som årsagen til tyranners terror eller dommers lovbrud, om end den retfærdige Gud kan straffe sit onde folk ved onde fjender, der er gudløse og bryder loven.

Gud skaber ulykke

Det første eksempel fra Es 45,7 er et *locus classicus*.

⁶*ʔ^anī YHWH : ʔyōṣēr ʔōr ūvōrēʔ ḥōṣex ṣōṣeh ṣālōm ūvōrēʔ rāṣ*
Jeg [er] Herren formende lys og-skabende mørke gørende fred og skabende ulykke

Den gode Gud kan dog redde en David fra hans egen onde impulsive tilbøjelighed.

Nøgletekster i diskussionen om Guds alvirksomhed

Når hverken sprogbugen omkring det onde eller fortællinger om onde handlinger gør Gud til årsag til de gudsoprørske onde handlinger, er der god grund til at se nærmere på Lindströms afvisning af Guds alvirksomhed i nøgletekster, som ofte bruges som bevis for, at Gud handler ondt.

Gud skaber ulykke

I eksegesen findes to tilgange. En klassisk reformert eksegesis tolker Guds skabelse af det onde som forudbestemmelse. Således går Edward J. Young hermeneutisk ud fra, at "[t]he Bible teaches that there is a *decretum absolutum*, that God has foreordained whatsoever comes to pass".²¹ Da skabningen imidlertid ifølge Bibelen bærer det fulde ansvar for det forudbestemte, fordi alternativet er fatalisme eller arminianisme, vil Young fastholde, at både Gud og mennesker på en og samme tid gør det onde. Han vedgår dog, at begge aspekter hverken kan forenes eller harmoniseres, men mener så, at modsigelsen kan "be reconciled by God". Hans reformerte prædestinationslære fører til, at "God has included evil in his plan, and has foreordained its existence."²² Alternativet repræsenteres af eksegeter, som betoner, at mørket og det onde i Es 45,7 eksisterer, fordi "the one God permits them to exist. In that sense, he is re-

sponsible for their existence.”²³ Det er klart, at Gud i denne anden løsning ikke er skyld i det onde på samme måde, som hvis han forudbestemmer og skaber det onde.

Lindströms opgør med Gud som årsag til det onde i Es 45,7 tager afsæt i, at der er brugt 3 synonyme skabelsesverber.²⁴ Når Gud ifølge det første ordpar skaber lys og mørke, kan det ganske vist vise tilbage til skysøjlen (2 Mos 13,21), som ledte Israel under udvandringen,²⁵ og der var også mørke under overgangen over Sivhavet (2 Mos 14,20). Alligevel finder Lindström det mere sandsynligt, at ordparret henviser til, hvordan Gud gennem tjeneren Kyros bringer lys til folkene (Es 42,6; 49,6; 53,11), mens fangenskabets beskrives som et mørke, som Herrens tjener fører dem ud af (42,7; 47,5; 49,9). Det andet ordpar handler heller ikke om kontrasten mellem godt og ondt, men i stedet om modsætningen mellem fred og ulykke, og ondskab refererer til de historiske ulykker, som Kyros påførte folkene.²⁶ På den måde giver teksten intet grundlag for at hævde, at ”God causes people to make morally evil decisions”.²⁷ I konteksten binder Guds skabermagt og hans vilje

det hele sammen i en større litterær enhed.²⁸ Den Gud, som har skabt universet (44,24), bruger ikke blot Kyros til at få Jerusalem genopbygget (44,28), men også til at knuse fjendernes byporte (45,1-2). De danske bibeloversættelser har derfor alle gengivet udtrykket med *skaber ulykke*. Hvis udtrykket henviser til Kyros som Guds redskab i stedet for Guds ondskab er der ikke længere basis for en dybt problematisk forestilling om, at en god skabergud kan tillægges skabelse af ondskab.²⁹

Skabelsesterminologi i Es 45,6e-12

I forlængelse heraf er der et stort intertextuelt potentiale i brugen af de tre skabelsesverber i Es 45,7 (figur 1).³⁰ Lige forud bruges udtrykket *Jeg er Herren* (45,6e) som indledning til et nyt afsnit, der ikke længere handler om Kyros, men om Guds frelse som en fortsættelse af skabelsen. Gud formede mennesket (1 Mos 2,7), og nu former (yôšēr) han lys (Es 45,7), men også anklageren (45,9b), leret (45,9d) og Israel (45,11b). Gud skabte også verden, mennesket og hvilen (1 Mos 1,1.27; 2,1-3), og nu skaber han (bôrē?) mørke (Es 45,7b), ulykke/ondt (45,7d), alt fremspirende (45,8f) og Adam/mennesket (45,12b).

[6] Jeg er Herren, der er ingen anden!

[7] Jeg danner yôšēr lys
og skaber ūvôrē? mørke,
jeg frembringer šôše^h fred
og skaber ulykke, ūvôrē?rāš
jeg, Herren, frembringer alt dette. šôše^h xol-šēlle^h
[8] Lad det dryppe fra oven, himmel,
lad retfærd strømme ned fra skyerne!
Jorden skal åbne sig,
frelsen yifrû gro frem,
og retfærd skal spire. tašmīḥa
Jeg, Herren, skaber det. b^ara^atīw

[9] Ve den, der anklager ham,
der dannede yôšrô ham,
et potteskår blandt skår af ler.
Kan leret sige til ham, der former det: yôš^arô
Hvad er det, du laver? taš^aše^h
Kan dit værk ūfāšolxā sige:
Han har ingen hænder?

[10] Ve den, der siger til sin far:
Hvad er det, du avler? tōlīd
og til kvinden:
Hvad er det, du føder? t^ahīlīn

[11] Dette siger kôh-šāmar Herren, Israels Hellige,
som dannede det: w^ayôš^arô
Kræver I mig til regnskab for mine sønner?
Giver I mig besked t^ašawwunī

[12] Det er mig, der har frembragt šāšīti jorden
og skabt vārā^atī menneskene šādām på den.
Mine hænder har spændt himlen ud,
og jeg befaler over hele dens hær
. w^axol-š^avāšām šiwwētī:

Figur 1. Skabelsesterminologi i Es 45,6e-12

Han, som gjorde hvælving, lyskilder, dyr og mennesket (1 Mos 1,7.16.25.26), han gør (ʕōšē^h) fred (Es 45,7c) og alt det skabte (45,7e); han har lavet leret (45,9e) og gjort jorden (45,12a). Hertil kommer en række andre sproglige allusioner fra 1 Mos 1-3, således at skabelsesberetningen kan spores bag næsten hver eneste linje i Es 45,6e-12d.

I så fald er det ikke usandsynligt, at Es 45,7 indleder med at lovprise Gud som skaberen af lys og mørke (1 Mos 1,3-5), og at det at danne fred og skabe ondt også alluderer til samme kontekst i Første Mosebog. Når verbet om Guds skabende handling (ûvôrē^ʔ) meget overraskende her sammenstilles med rāʕ 'ondt/ondskab', kan det være en allusion til slangen, som forførte kvinden til oprør mod Gud. Esajas hentyder i så fald til, at Gud ikke alene formede freden i Eden, men også skabte slangen som et af markens dyr (1 Mos 3,1).³¹ Referencen til at de onde kræfter "bare" kommer fra en af Guds skabninger fører i konteksten i Es 45,8-12 til en lovprisning af skaberens overvældende magt gennem de talrige allusioner til grundfortællingen i Bibelens første kapitler. Med ordparret om skabelsen af nat og dag er skabelsesberetningen allerede kognitivt aktiveret, og det inspirerer til en skabelses-teologisk lovprisning af den Gud, der bliver far til sine børn ved at frelse dem ud af fangenskab (45,10-11). Alle de onde modstandere er blot skabte væsener, som er underlagt Guds fulde kontrol, så han kan sætte grænsen for ondskaben og lidelsen.

1 Sam 2,6-7

⁶YHWH mēmīt ûm^hhayye^h môrîd š^ʔôl wayyāʕal:
Herren slående.ihjel og-gørende.levende førende (i)graven og-han.bragte.op

⁷YHWH môrîš ûmaʕ^ʔšîr mašpîl ʔaf-m^rômēm:
Herren fjernende.besiddelse og-berigende ydmygende ja-ophøjende.
Herren dræber og giver liv, fører i graven og op af graven
Herren gør fattig og rig, ydmyger og ophøjer

Disse overvejelser udelukker ikke den alternative løsning, at Es 45,7 kan oversættes med *Gud skaber ulykke* gennem Kyros' sejr over fjenderne som led i hans frelse af de udfriede. Kyros er tjener for *Herren, Israels Hellige* w^ʔyōš^ʔrô 'og han som danner det' (45,11), og nu frelser Gud sine børn ved historiske handlinger. I det nye forslag alluderes direkte til slangen som symbol for de onde fjender, der reduceres til skabninger, der gør oprør mod Gud, men som Gud kan besejre. Tiden må vise, om denne sidste løsning finder tilslutning blandt eksegeter.

1 Sam 2,6-7

Et lignende eksempel findes i 1 Sam 2,6-7.

I Lindströms analyse af digtet i 1 Sam 2,1-10 står de to vers i centrum af digtet som et bindeled mellem dets to strofer.³² Han fokuserer på, at de positive verber normalt forekommer i klagesalmer, som skildrer redning fra sygdom, fangenskab og fjender (Sl 9,14; 82,3-5; 9,14). Lindström relaterer den dobbeltsidige beskrivelse af guddommelig udfrielse til klagesangenes billede af Gud som udfrieren (Sl 18,28; 75,8; 147,6). Hele digtet bruger den antitetiske guddommelige aktivitet til at lovprise Herrens magt som frelser, så Gud ikke fremstår som en despot, der handler uetisk, men som en frelser.³³ Sammenhængen i v 6-8 understreger aspekter af Guds domshandlinger gennem polære udtryk, således at v 7 med parallellen til Sl 75,8 understreger "the comprehensiveness of his rule",³⁴ for Gud har den totale autoritet over liv og død og hele livsforløbet.³⁵ Lindströms fortjeneste er, at han

her viser, hvordan Gud lovprises som de nødstedtes hjælper. Gud er årsag til de ulykker, som rammer fjenderne, når han reagerer på deres ondskab. I lys heraf er teorien om Guds alvirksomhed ”the pure nonsense. YHWH does not “cause” the enemies to oppress the faithful; quite the contrary, in fact... YHWH “causes” such oppression to cease.”³⁶ Guds ”omnipotence” betyder i denne kontekst, at han har magt til at fjerne alle modstandere for at frelse de trofaste! Det betyder så også, at Gud her ikke lovprises som årsagen til alt det onde, som rammer enkeltpersoner – altså, at han skulle få Peninna til at undertrykke Hanna.

Lindström argumenterer for en lignende løsning på det tilsvarende udtryk i 5 Mos 32,39, som anvendes om folket.³⁷ Her er der nemlig både i den forudgående og efterfølgende kontekst tale om Guds dom over folkets fjender.

Præd 7,13-14

En tredje nøgletekst i diskussionen om Guds alvirksomhed er Præd 7,13-14, hvor Gud giver en *yôm rāšā^h* ’ond dag’ (14a). Det fortolkes ofte sådan, at man bør nyde de gode dage, som Gud har givet, for Gud giver også dårlige dage, og ingen kan vide, hvad der venter i fremtiden.³⁸

En anden mulighed er dog at følge

Lindströms tolkning, som er illustreret i figur 2.³⁹ I bedste *carpe diem*-stil formuleres, at det er i dag, man skal nyde Guds gaver, for Gud har indrettet livet sådan, at det skæve ikke kan gøres lige, og hver ting har sin tid (jf. Præd 3,1). Aldring er en ufravigelig del af menneskets tilværelse som en Guds skabning med alderdommens skavanker som en del af livets vilkår. Når Gud giver både ungdom og alderdom, bør mennesket nyde de gode år, det har nu. Dette tema får betydning hen imod slutningen af bogen, hvor alderdommen igen tematiseres (11,9-12,7).

Jobs Bog

Herefter kan vi vende os direkte mod Job selv og hans retoriske spørgsmål i 9,24, som ser ud til at bekræfte Guds alvirksomhed, fordi Job forudsætter, at Gud spreder død over uskyldige i naturkatastroferne, og at han udfører ondt gennem onde herskere og perverterer retten gennem dommere.

Lindström tager her afsæt i, at den egentlige diskussion i Jobs Bog foregår mellem Gud og Satan for at forsvare Guds frihed over for gengældelseslæren.⁴⁰ Det handler om, hvorvidt der findes mennesker, som er retfærdige uden grund (1,9), så de frygter Gud, uden at det kan betale sig for dem. På den baggrund får

A:	13a	<i>r^aʔē^h ʔet-maʔāśē^h hā^{ʔe}lōhîm</i>	Existens:
		Se gerning Guds	bestemt tid
B:	13b	<i>kî mî yûxal l^aʔtaqqēn ʔēt ʔāšer ʔiw^aʔtô</i>	Ældning
		For hvem kan rette.ud [det]som han.bøjede.det?	uundgåelig
C:	14aa	<i>b^ayôm ʔôvāh h^eyē^h v^aʔtôv</i>	Nydelse
		På god dag vær i-god(t humør?)	
B:	14ab	<i>ûv^ayôm rāšā^h r^aʔē^h</i>	Ældning
		Og-på.dag ond se	indtræffer
A:	14ba	<i>gam ʔet-ze^h l^aʔummat-zeh ʔāśā^h hā^{ʔe}lōhîm</i>	Nutid & alderdom
		Også dette såvel.som-dette gjorde Gud	Guds bestemte tid
C:	14bb	<i>ʔal-divrat šellô^ʔ yimšā^ʔ hāʔādām ʔah^arā^yw m^aʔûmā^h</i>	Nydelse negeres
		Fordi at.ikke finder mennesket dets.eftertid noget	af fremtid/død

Figur 2. Lindströms tolkning af ‘ond dag’ som dårlig dag i alderdommen

Satan lov til at dræbe Jobs børn gennem naturkatastrofer og krige. Guds sejr gennem Job er da i første runde, at Job trods al lidelse lovpriser Gud som den suveræne giver af alle gaver (1,21). Da Job i anden runde selv rammes af sygdom, følger han ikke sin hustrus råd og forbander Gud, men minder hende i stedet om, at når vi lovpriser Gud for det gode, må vi også lovprise Gud, hvis han ikke beskytter os mod det onde (2,10). Job bevidner Guds frihed til at handle uden at skulle gengælde nogen noget for noget, og Jobs retfærdighed viser sig at være alt andet end gengæld for Guds gaver.

Denne læsning undgår, at Job her udtrykker en tro på Guds alvirksomhed. Den harmonerer med, at fortællingen forudsætter, at Gud tillader, at Satan dræber uskyldige under ulykker og udsætter dem for uforståelige lidelser, som ikke er straf for synd. Satans rolle er dog omstridt i forskningen. I det nyeste bidrag fastholder Laato, at Gud i begyndelsen havde magten over alle dæmoner og er øverste leder af et guddommeligt råd.⁴¹ Satan personliggøres først som selvstændig ondskab i mødet med eftereksilsk, persisk dualisme, om end han dog stadig er underlagt Gud. Walton derimod afskaffer helt Satan og tolker figuren som vennernes anklage.⁴² I teksten har han ikke et ondt motiv om at ødelægge Job, men vil snarere teste oprigtigheden af Jobs forhold til Gud eller granske Guds måde at virke på i verden. Walton får dermed lagt alt ind under Guds monistiske suveræniteten, men prisen er, at det bliver vanskeligt at forklare den dæmoniske ondskab.

Selv om Job ifølge Lindström altså ikke hylder Guds alvirksomhed i kapitel 1-2, mener han, at Job langsomt udvikler denne tanke hen imod hans grufulde deduktion i det retoriske spørgsmål i 9,22-24, og det er foranlediget af, at

Bildad i 8,3 benægter, ”that the world has been given into the hand of a criminal (i.e., God)”.⁴³ Plottet i Jobs Bog er imidlertid, at Gud i den afsluttende monolog udfordrer Job på hans egen anklage imod Gud (40,8) – skulle du kunne gøre det bedre?⁴⁴ Bogens definitive gudsbillede er det majestætiske nærvær, som i Elihutalens afslutning i 37,21-22 udfoldes som Stormvindens Gud, og den Gud, som Job i 9,24 kalder en forbryder, forsvarer sig nu i den anden af gudstalerne.⁴⁵ Gud præsenterer sig som en alt andet end lunefuld tyrann og storforbryder, for han har styr på naturens truende vande (38,8ff), og de onde udryddes (24,13-17; 38,12-15). Gud har også kontrol over de farlige dyr, som konger jager (38,29-39,40). Selv Behemot (flodhesten) og Leviathan (krokodillen), der i egyptisk mytologi er dæmoniske væsener, som bekæmpes af Horus, fremstilles her blot som Guds skabte og besejrede legedyr (40,19.29; 41,1-3).

Da Job dermed når til fuld erkendelse af, at Gud er almægtig, fortryder han i 42,6 ikke så meget et liv i en verden uden frelse.⁴⁶ Snarere angrer Job den grufulde anklage mod Gud for at udvirke det onde og altså også 9,22-24, som Lindström med et citat af Polzin omtaler som noget af det mest ”anti-Yahwist”, som findes i GT overhovedet.⁴⁷ Job selv ender dermed med at tro på, at Gud ikke er ond, men at han besejrer de onde kaosmagter.

Denne gennemgang af de mest omdiskuterede nøgletekster om Gud som årsag til det onde i Gammel Testamente har præsenteret Lindströms særlige og værdifulde bidrag til opgøret med Guds alvirksomhed. De problematiske nøgletekster findes i poetiske tekster, hvor der opstilles højstemte og meget usædvanlige modsætninger mellem Guds skabelse og det onde (Es 45,7), så poesien bryder med den normale skabelsesteologi. Det samme sker i

klagesangene, hvor død og liv modstilles som modpoler i lovprisningen af Guds redning på samme måde som i Hannas lovsang (1 Sam 2,6-7). Den tredje type tekst er Prædikerens Bog, hvor en dialektisk filosofi sætter kontrasten op mellem livets velvære og alderdommens dårligdomme (Præd 7,13-14).

Hvis vi skulle give Job et klart og utvetydigt svar på baggrund af disse få udfordrende nøgletekster alene, måtte vi advare ham mod at anklage Gud for at være årsag til despotiske og lovløse handlinger.

Fra kompatibilitetsmodel til domæne-model

Indtil nu har vi afvist, at Guds alvirksomhed kan forsvares ud fra de sproglige udtryk, fortællingerne og problematiske nøgletekster, fordi Gud ikke er årsag til alt det onde. Den semantiske, narrative og eksegetiske argumentation har udelukkende fokuseret på materialet i Gammel Testamente og Lindströms opgør med alvirksomhed, og dette argumentation skal nu kort relateres til den aktuelle danske teologiske debat, og der skal udstikkes en systematisk-teologisk ramme for forståelsen af Gud og det onde inden for en luthersk teologi.⁴⁸

Anliggendet er her at undersøge, om man i en luthersk teologi kan bekende at *Du er god, og du handler godt* (Sl 119,68), eller om man snarere med Young mener at det er et paradoks, at Gud kan beslutte onde handlinger uden at være ond, men han henholder sig til, at Bibelen lærer, at Gud detailstyrer alt, hvad der sker i verden, og han tolker derfor de eksegetiske nøgletekster ud fra et monistisk gudsbillede.⁴⁹

Tilgangen er inspireret af en ny kompatibilitetsmodel, som fastholder, at Gud gør onde gerninger, men uden at have onde motiver.⁵⁰ Den samme tilgang findes

også hos Olsen, der kobler kompatibilitetsmodellen til den unge Luthers synspunkt i *De servo arbitrio* fra 1525, at Gud også må gøre alt, når han på forhånd ved alt.⁵¹ Denne tilgang er på fremmarch i den neocalvinske bibelfortolkning, som Teigen karakteriserer som følger:

Guds forutviten [er] kausal. Det betyr at Gud ikke bare vet hvilke valg mennesker tar i fremtiden. Gud vet alt som kommer til å skje, fordi han på forhånd har bestemt hva som skal skje, og fordi han ved sin allmakt forårsaker at det skjer.⁵²

Alternativet er at fastholde med Sl 119,68, at Gud ikke handler ondt, og at Guds godhed kommer til udtryk i hans kamp mod de onde magter. Denne forståelse havde flere af oldkirkens teologer, som ikke mente, at Guds forudviden fører til en forudbestemmelse af menneskers handlinger.⁵³ Det er også den gammel-lutherske position som fastholder, at "Gud vil aldrig det onde, selv om han kan tillade det. Tværtimod viser hans ord, at han er det ondes absolutte modsætning."⁵⁴ Dette synspunkt blev udviklet af Melanchthon og Chemnitz i et opgør med Guds alvirksomhed,⁵⁵ og det fandt sit fulde udtryk i den grundige redegørelse i Konkordieformlens artikel 11 om "Det ondes oprindelse":

Begyndelsen og årsagen til det onde er imidlertid ikke Guds forudviden. For Gud hverken skaber eller virker det onde, eller hjælper og beforder det. *Det er Djævelens og menneskers onde, forventte vilje, der er årsag til det onde.*⁵⁶

Opgaven er på den baggrund ud fra det forudgående semantiske, narrative og eksegetiske opgør med Guds alvirksomhed at foreslå en logisk sammenhængende om end skitseagtig model for, hvordan ondskab (holdning) og ulykker (handling og

hændelser) kan relateres til Guds godhed og hans styre af verden, hvor det onde findes (tilstand).

Et af de omdiskuterede eksempler er fra Josefhistorien. Den er ifølge Longacre (1989: 43) en fortælling om Guds forsyn og bygget op på følgende makrostruktur: (1) Brødrenes vilje til at skade Josef, (2) salget til Egypten, (3) guddommelig vilje til at gøre Josef til frelser fra hungersnød, (4) familiens frelse, og (5) hungersnødens alvorlige trussel. Disse elementer styrer ikke blot hele historien, men også dialogen med brødrene i de to fortættede højdepunkter, dels Josefs afsløring af sin identitet (1 Mos 45,4b-8) og dels den afsluttende morale (50,20). Brødrene er fuldt ud skyldige, fordi de i deres ondskab solgte Josef (45,4b; 50,15.20a). Gud kender på forhånd til naturens skadelige kræfter (45,6), og han kan bruge både menneskers ondskab og naturens katastrofer til at sende Josef som redningsmand: Gud vil gøre det gode, at holde folket i live (45,7), og verdens Herre har ledt Josefs liv, fra han kom til Egypten, og til han blev gjort til herre i Faraos hus (45,7-8). Den skarpe skelnen mellem de onde brødrers handling og den gode Guds handling udtrykkes meget tydeligt på hebraisk i en kontrast mellem foranstillet *wʔattem* 'Og.[det.var].jer' og *ʔlōhîm* 'Gud.[derimod]' og en kontrastering med fokus på de onde og den gode handlende.

Tilhængere af kompatibilitetsmodellen har fremhævet, at Gud er årsag til brødrenes synd, men for den bibelske fortælling er det vigtigt at betone kontrasten mellem de onde brødre, der vil skade, og den gode Gud, der vil give liv, så Gud her med salmistens ord ikke blot er god, men også handler godt. Se tekst nedan.

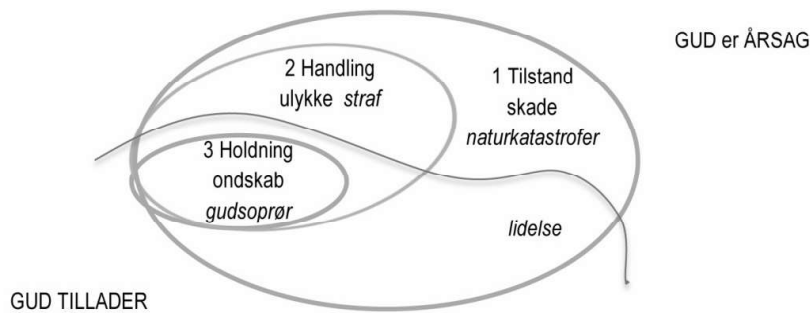
Med afsæt i denne teksts skarpe skelnen mellem brødrenes beslutning om at gøre det onde og Guds beslutning om at gøre det gode er det forståeligt, at Wright ud fra Es 5,20, Hab 1,13 og 5 Mos 32,4 insisterer på, at den gode Gud aldrig gør det onde.⁵⁷ Wright opstiller tre parallelle udsagn, som uden videre og uafkortet må gøres gældende: (1) det onde er helt igennem ondskab; (2) Gud er helt igennem god; (3) Gud er fuldt ud suveræn. I sin suverænitet kan Gud beslutte eller tillade at "encompass even the alien force of evil, ruling and overruling it in such a way that in the end God's will prevails."⁵⁸

I stedet for at opfatte ondskab, godhed og suverænitet som tre parallelle og helt uforbundne størrelser, vil jeg her tage afsæt i den semantiske, narrative og eksegetiske afvisning af Gud som årsag til alt det onde og foreslå en model med tre domæner af forskellig rækkevidde (figur 3).

I den bredeste og helt uspecificerede forstand findes det onde i verden som en til-

²⁰ *wʔattem* *hʔšavtem* *ʕālay* *rāʕāh*
Og.[det.var]jer I.udtænkte mod.mig onde

ʔlōhîm *hʔšāvāh* *lʔōvāh lʔmaʕan ʕʔšōh* *kayyôm hazzeʕ lʔhahʔyōt ʕam-rāv:*
Gud.[derimod] han.udtænkte.det til-gode for.at han(kunne) i.dag dette at.give.liv folk.stort
Og I udtænkte ondt mod ham, men Gud udtænkte det til det gode, for at han i dag kunne give liv til et stort folk. (1 Mos 50,20)



Figur 3. Domænemodellen for ondskab, straf og lidelse

stand eller et vilkår, så længe Gud ikke har besejret alt det onde og opfyldt Israels eskatologiske håb om det ondes ophør (Es 65,19b-20; 66,14-16). I den forstand er det onde negeringen af skaberens gode gerning og omfatter dårligdom, mangel og hændelige skader. Gud tillader denne tilstand som led i naturens og verdens gang, uden at det kan tolkes som straf, men det kan ofte virke til påmindelse og optugtelse. Naturkatastrofer sker i verden og hører ind under Guds opretholdelse af verden, men kan ikke uden videre forklares som straf. Gud har dog i et bibelsk verdensbillede kontrol over naturen og kan hindre naturens ulykker, hvis han vil, og han synes at tillade pludselig død, sygdom eller lidelse, uden at vi forstår hvorfor. Det er det første uspecificerede domæne. Et mere snævert andet domæne defineres af de situationer, hvor ulykker, krig og katastrofer sendes af Gud som straf. Den gode Gud udfører her skadelige handlinger, fordi han kæmper mod ondskaben i retfærdighed, men også af kærlighed til ofrene for de ondes overgreb. Den snævrere definition af ondskab findes i det tredje og snævrere domæne, hvor den onde holdning styrer onde handlinger. Den intentionelle ondskabs domæne defineres helt igennem af en moralsk og djævelsk ond vilje, som gør oprør mod Gud.

Denne tredelte hierarkiske domæne-

model undgår at tillægge Gud onde holdninger og handlinger, for han kan ikke være årsag til det onde, men bekæmper det tværtimod i sin vrede. Guds straffende vrede begrænses af det inderste i åbenbaringen af Guds navn og væsen, for hans barmhjertighed er meget mere omfattende i sit aktionsfelt, da han er *sen til vrede og rig på troskab og sandhed* (2 Mos 34,6. 4 Mos 14,18. Sl 103,8. Nah 1,3. Klag 3,31-32). Det giver grundlag for at have tillid til, at den gode Gud ikke selv i sin handling udøver noget, som er ondt i forhold til pagtens nedskrevne forbandelser (5 Mos 29,20. jf. 2 Mos 32,12.14). Det kan ind i mellem være svært for fortolkeren eller oversættereren at afgøre, om en situation er villet som straf eller blot tilladt af Gud, så længe denne verden består, men de konkrete eksempler forklarer sammenhængen mellem betydningsområderne. Domæne 3 findes fra og med oprøret i 1 Mos 3, domæne 2 eksemplificeres af Es 45,7, og domæne 1 omtales i Præd 7,13-14. I Jobs Bog findes domæne 3 i Sattans angreb, domæne 2 i Guds kamp mod fjenderne i Job 38-42 og domæne 1 i den retfærdiges lidelse, som Gud tillader. I Ny Testamente er beskrivelsen af området for de dæmoniske og gudsoprørske kræfter meget mere omfattende, mens straffen over Israel eller individer er et mere begrænset domæne; kristendomsforfølgelserne og lidelserne spiller en stor rolle

som Djævelens og de ondes angreb, men også som noget, som Gud tillader og bruger.⁵⁹

Guds styre i verden er i denne gammel-luthersk inspirerede domænemodel ikke bestemt prædeterministisk, så en alvirkende Gud forudbestemmer at udføre alt det onde og gode på forhånd, og vi må derfor undersøge alternativerne til et monistisk gudsbillede. I Israel blev Guds kongedømme ikke formuleret ud fra den despotiske herskermodel, som fandtes i samtidskulturen. Mettinger udfolder forestillingen om Herren som konge ud fra en overtagelse af kanaanæiske forestillinger, men i en ”medveten konfiskation”,⁶⁰ så det blev til en protestbevægelse. Levenson tolker Guds gerning i historien i lyset af den fortidige urtid eller den eskatologiske fremtid, og dramatisk vækkes Gud stadig til live for at ”respond to the anguished cry of his cultic community to effect together a new victory”.⁶¹ Særlig interessant er Bermans egalitære samfundsmode, hvor hver enkelt israelit tilskrives en værdi som skabt i Guds billede og lyd-konge under den velgørende storkonge. Denne teologi blev formuleret som et fundamentalt brud med det feudale klasse-samfunds magtstrukturer og et opgør med de guder, som cementerer en fatalistisk tilværelsesforståelse. Denne teologi tilkender mennesket værdighed og selvstændighed under den gode herskers overherredømme, og hans holdninger og handlinger hviler på både et moralsk og et lovfæstet grundlag.⁶²

Hvis Bermans herskermodel bruges om den evige og almægtige Hersker, er det forståeligt, at han ved alt om sine undersåtter, inklusiv deres overtrædelser, for ”Herrens øjne er alle vegne, de overvåger onde og gode” (Ordspr 15,3). Israels skabelsesinspirerede herskerteologi defineres i øvrigt først i royale termer, da Gud

for første gang i Gammel Testamente kaldes konge efter hans sejr over den onde Faraos i 2 Mos 15,18. Gennem udfrielsen og overgangen over Sivhavet har Gud nedkæmpet modstandere (v 7) og fjender (v 9), og nu forløser han sit folk i kærlighed og leder dem til landet (v 13 og 16).

Domænemodellen har et stort og afgørende potentiale i forhold til Kristi korsfæstelse, hvor der ifølge Stott (1984) skelnes skarpt mellem den menneskelige ondskab og den guddommelige plan i korset:

For the cross which, as we have particularly considered in this chapter, is an exposure of human evil, is at the same time a revelation of the divine purpose to overcome the human evil thus exposed.⁶³

Det er konklusionen, efter at Stott har beskrevet Judas' rolle på en måde, som kan sammenlignes med Faraos rolle som ond og ansvarlig, men også brugt af den gode Gud i hans større plan. Både Moses og Jesus advarer forgæves de ulydige mod at gøre oprør mod Gud. Gud følger planen om at udlevere Jesus til de onde mennesker, så de kan handle frit i deres oprør mod Gud (domæne 3). Gennem Gethsemanefortællingen bliver det klart, at Kristus følger sin vilje under Gud og derefter skilles fra Gud da han lydigt vælger korsdøden, så Gud kan overlade ham til gudsforldtheden og døden som straf under lovens forbandelse (domæne 2). Selv om Kristus dør ved at vælge at lade sig udsætte for den sataniske ondskab, er både han og Gud involveret i bekæmpelsen af det skadelige i skabelsens verden, der en dag skal fornyes (domæne 1).

Domænemodellen kan også med fordel bruges til forsvar for klassisk teisme imod nyateismens angreb. Forsvaret for Guds absolutte godhed i både holdning og handling er her ikke forklaret som et ”Greater Good” eller en ”meticulous pro-

vidence”,⁶⁴ og ødelæggelsen af Sodoma og Gomorra er et eksempel på, at den retfærdige Gud kan straffe ondskab helt absolut og i ubetinget forstand. Det onde har i denne model ikke Gud som årsag, men syndige og faldne skabninger ”who are the self-determining agents responsible for turning away from God. God is not the cause of creaturely actions – even if God’s overarching, glorious purposes include creaturely sin and failure”.⁶⁵

I kompatibilitetsmodellen er Guds forudviden begrundelsen for hans alvirksomhed. Domænemodellen sikrer menneskets personlige valg uden at udelukke den faldne natur og de dæmoniske kræfters rolle. Guds forudviden må da defineres i relation til Guds kongemagt, og Molinas løsning på Guds forudviden og menneskets frihed kan meget vel være en farbar løsning.⁶⁶ En populariseret og pædagogisk forenklet udgave af Molinas model for Guds forudviden og magt og menneskets frihed kan være følgende: Gud er ligesom den landstræner, der kun vil det gode med det hold, som han udvælger til kampen mod fjenden. Han vælger den optimale startopstilling og placerer hver enkelt spiller på den plads, som landstræneren har trænet ham til, sådan at denne kan bruge sine evner til at udføre store præstationer. Landstræneren kender konsekvenserne af enhver spillers træk og kan læse spillet mange taktiske træk frem. Han dirigerer spillet med det store overblik ude fra sidelinjen og straffer en spiller, som tages af banen, eller skåner en spiller, som er skadet. Landstræneren kan dog ikke selv gå ind og besejre modspillerne. – Den hidtil uhørte kristne fortælling går dog ud på, at landstræneren i den afgørende kamp til sidst valgte at sætte sig selv ind på banen og stå på mål ved det sidste afgørende straffespark, hvor

han tog bolden, men det kostede ham hans liv! Denne lignelse halter naturligvis på mange led, men den kan illustrere et alternativ til guddommelig alvirksomhed.

Endelig kan jeg på et personligt plan som en praktiserende kristen teolog ud fra domænemodellen og med Israels vidner takke Gud for, at han hverken er ond eller handler ondt, selvom han tillader meget uforståeligt, som gør ondt. Jeg kan trygt i Fadervor bede om, at Gud vil fri mig fra det/den onde og ikke vil lede mig ind i en prøvelse, som jeg ikke kan klare. Og ud fra Konkordieformlen kan jeg nu meget bedre forstå mit konfirmationsvers fra Rom 8,28.

Hermed kan vi så en sidste gang tage Jobs retoriske spørgsmål op. Vi kan nu forklare Job, at han skal holde fast ved troen og tilliden til, at Gud både vil og gør det gode. Gud har kontrol over verden og har også en forudviden, der respekterer og tager højde for et menneskes frihed, da fatalisme, astrologi, skæbnetro og andre former for filosofisk determinisme ikke har nogen berettigelse inden for en jødisk-kristen tilværelsesforståelse. Job må regne med, at Gud kan både tillade og bruge det skadelige, som Gud gør eller tillader (domæne 1), og Gud kan bekæmpe gudsoprør gennem straf (domæne 2). Job må samtidig lære, at den retfærdige sjældent får løsningen på lidelsens gåde, endsige da forstår det destruktive og diabolske onde (domæne 3). Opgøret mellem Gud og Satan om Guds frihed og om den rene ulønnede retfærdighed er hverken en trøst for Job eller en forklaring for vennerne. Job vil aldrig kunne forstå, hvorfor uskyldige rammes af tsunamier, men han får til sidst i bogen klart at vide, at Gud bekæmper de onde tyranner og de uretfærdige dommere.

Afslutning

Job 9,22-24 er et angreb på Gud for ikke blot at forårsage meningsløs død i naturkatastrofer, men også at give onde herskere magten og forårsage lovløshed. Vi har taget Jobs retoriske spørgsmål op og har besvaret det med, at de onde tillades en vis magt, men at Gud ikke er den handlende årsag til brud på hans egen gode lov i retssalen. Ligesom Job undres vi over ofrene for naturens onde kræfter.

Denne erkendelse har vi nået ved at vise, at Guds rolle er forskellig over for ondskab som holdning i gudsoprøret i den snævrreste domæne 3, ulykke som handling og hændelse i straf i den ret omfattende reference til Guds straf over folket i domæne 2 og det onde som en tilstand i en meget bred brug af ordet i domæne 1. I fortællingerne bliver Gud heller ikke beskrevet som havende en ond holdning, men de skildrer både Guds retfærdige straf i vrede over Israel og den uforklarlige og uforskyldte lidelse for de gudfrygtige, som den gode Gud tillader. En Faraos forhærdet sig selv, selv om Gud forsøger at bremse ham. Gud forudbestemmer ikke onde handlinger, men straffer de onde med ulykke, når han redder sit folk (Es 45,7. 5 Mos 32,39) og den

enkelte (1 Sam 2,6-7). Trods Satans ulykker har Gud styr på naturen, og onde herskere vil blive straffet. Derfor kan retfærdige, som lider, takke Gud for, at han ultimativt giver gode gaver (Job 1,21 og 2,10), og vi må forberede os på skavanker i vor alderdom (Præd 7,14).

For at forklare dette har vi udviklet domænemodellen, der indsnævrer det ondes domæne, så Guds godhed er en reaktion på det/de onde. Gud er den evigt kærlige storkonge, der styrer retfærdigt ifølge sin åbenbaring om det onde og det gode, men han selv er uberørt og ubesmitet af det onde, også hans hænder – lige med undtagelsen af hans korsdød under alle synderes straf til frelse for hele verden. Selv om de onde kræfter har en vis magt i denne verden, kan vi søge tilflugt hos den almægtige og alvidende Gud og håbe og tro på hans redning i vor kamp mod de onde kræfter. Den nye model er derfor et første forsøg på en skitse til en løsning på spørgsmålet om Gud og det onde ud fra Guds kongedømme i Gammel Testamente. Over for nyateismens angreb fastholder modellen lidt populært udtrykt, at Gud er lige så lidt ansvarlig for det onde, som brødrene Wright er ”authors of airplane crashes”!⁶⁷

Noter:

1. Jeg skylder sognepræst Jørgen Sejergaard min største tak for mange input, men har desuden fået værdifuld respons fra adjunkt Jakob Olsen, førsteamanuensis Arne Helge Teigen og professorerne Peter Øhrstrøm, Trygve Mettinger, Jens Bruun Kofoed og Asger Højlund. Også tak til sognepræst Karsten Christensen og sekretær Carsten Kofoed Espersen for materiale, og cand. theol. Morten Møller for materiale og korrektur.

2. Artiklen bruger de autoriserede danske oversættelser fra 1871 (GT1871), 1931 (GT1931), samt *Bibelen på Hverdagsdansk* (København: Scandinavia, 2007), men ellers bare den nuværende autoriserede oversættelse fra 1992, hvor intet andet er nævnt. Hebraisk gengives med translitterationen fra online-udgaven <http://bibleol.3bmoodle.dk>

3. Se nærmere på <http://dbi.edu/Default.aspx?tabid=165&mid=533&ItemID=475>. For baggrundsmateriale om gravmælet: http://danmarkskirker.natmus.dk/uploads/tx_tcchurchsearch/Ringkobing_1247-1312.pdf (s. 1299).

4. Fredrik Lindström, *God and the Origin of Evil: A Contextual Analysis of Alleged Monistic Evidence in the Old Testament* (Glerup: Lund, 1983). Lindströms første skridt var at afvise, at der skulle findes dæmoniske træk i gudsbilledet i en række omdiskuterede tekster (1 Mos 32,23-33. 2 Mos 4,24-25; 12,23. 1 Sam 16,14ff. 1 Kong 22,19-23). I det næste skridt gik Lindström videre til det fundamentale opgør med *pancausalitet*, eller læren om Guds alvirksomhed, som indebærer, at Gud er årsag til alle onde gerninger. Lindströms banebrydende arbejde blev fulgt op af Trygve N. D. Mettinger, *Namnet och Närvaron: Gudsnamn och Gudsbild i Böckernas Bok* (Örebro: Bokförlaget Libris, 1987), 190-191 og Trygve N. D. Mettinger, ”Bibels Gud i lidandets värld. Ett

- perspektiv på Jobsboken”, i Göran Bexell (red.) *Gud. Sju Lundateologer föreläser* (Stockholm: Stehag, 1997), 9-21.
5. Michael J. Murray, Michael Bergmann og Michael C. Rea (red.) *Divine Evil? The Moral Character of the God of Abraham* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 12.
6. Reinhard Feldmeier og Hermann Spieckermann, *God of the Living. A Biblical Theology* (Waco, TX: Baylor University Press, 2011), 149.
7. De engelske termer hos J. Alec Motyer, *The Prophecy of Isaiah* (Leicester: InterVarsity Press, 1993), 359 er “trouble” og “calamity”, når der ikke er tale om ”moral evil”.
8. Den lingvistiske betegnelse ”markeret” (fra engelsk markedness) er her brugt i den betydning, at en mere markeret form tilføjer et mere distinkt indhold.
9. Ludwig Koehler, Walter Baumgartner, Johan Jakob Stamm og M. E. J. Richardson. 1999. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (Leiden; New York: E.J. Brill), 1250-53. Herefter forkortet HALOT
10. David W. Baker, i Willem A. VanGemeren (red.) *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, Vol. IV (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1997), 1154-1158, s. 1155
11. Se nærmere hertil i HALOT, 1269-1270.
12. Herbert G. Livingston i Robert Laird Harris, Gleason L. Archer og Bruce K. Waltke (red.), *Theological Wordbook of the Old Testament* (Chicago, MI: Moody Press, 1980), 855.
13. Jakob Olsen formulerede dette spørgsmål for mit undervisningshold i efteråret 2013 ud fra tanken om, at der kan gives ”et akkumulerende argument” imod Guds alvirksomhed, men det samme kunne formuleres ud fra Luthers *De servo arbitrio*. Jørgen Sejergaard tilføjer, at dette spørgsmål handler om *necessitas consequens*, dvs. om et årsags- og virkningsforhold, så Guds alvirksomhed er årsagen til alt, som sker, ikke om *necessitas consequentiae*, dvs. den logiske sammenhæng mellem Guds forudviden om en begivenhed, som han ikke derved forårsager.
14. Dette argument udfoldes i Tryggve N. D. Mettinger, *The Eden Narrative: A Literary and Religio-Historical Study of Genesis 2-3* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2007), og særskilt henvises til s. 82-83.
15. Kenneth A. Mathews, *Genesis 1-11:26* (Vol. 1A). (Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1996), 234
16. Baker, ”עֵרָ”, 1155.
17. Denne analyse har jeg efterfølgende set bekræftet af Victor P. Hamilton, *Exodus: An Exegetical Commentary* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2011), 145: ”[W]e have now moved from promise (4:21; 7,3) to performance... God will put his promise on hold, keeping the door open, if only a bit, thus extending Pharaoh's chance to act responsibly”.
18. Det er samme position i Rom 9,22. Morten Kock Møller, *Frihed, forudbestemmelse og forudviden - en undersøgelse af patristisk eksegese af Rom 9* (Speciale ved Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet, 2013), 13, 29, 37 og 42 har påvist, at Origenes, Chrysostomos og Augustin i deres eksegese også afviser, at Gud tog initiativet til eller forårsagede Faraos forhærdelse.
19. Se Lindström, *Evil*, 104.
20. Se Walter Moberly, *Old Testament Theology: Reading the Hebrew Bible as Christian Scripture* (Grand Rapids: Baker Academic, 2013), 121-122, 193.
21. Edward J. Young, *Isaiah, Vol. III*. (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1972), 200.
22. Young, *Isaiah*, 201.
23. John N. Oswalt, *Isaiah: NIV Application Commentary* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2003), 513
24. Lindström, *Evil*, 178-199.
25. Lindström, *Evil*, 184.
26. Lindström, *Evil*, 188; Motyer, *Isaiah*, 359.
27. John N. Oswalt, *The Book of Isaiah* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998), 204.
28. Brevard S. Childs, *Isaiah* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2001), 350.
29. Paul Copan, “Evil and Primeval Sin: How Evil Emerged in a Very Good Creation”, i Chad Meister og James K. Dew Jr. (red.), *God and Evil: The case for God in a world filled with pain* (Downer's Grove, IL: InterVarsity Press, 2013), 109-123.
30. Der er ikke her taget stilling til kildekritiske eller traditionshistoriske overvejelser – der er tale om kanonisk læsning, som forudsætter, at Esajas 45 kan alludere litterært til Genesis 1-3 som helhed.
31. Jeg takker for følgende personlige kommentarer: Jørgen Sejergaard overvejer, om at skabe ondt henviser til skabelsen af ”træet til kundskab om godt og straf” (2 Mos 2,9), men ordparret hos Esajas er *fred* og *ond*. Jens Bruun Kofoed overvejer, om at skabe mørke kan hentyde til mørket over urdybet, men ordparret er *lys* og *mørke* som på første skabelsesdag.
32. Lindström, *Evil*, 126-130.
33. Lindström, *Evil*, 135.
34. Ralph W. Klein, *Word Biblical Commentary: 1 Samuel* (Waco, TX: Word Books, 2002), 18.
35. David T. Tsumura, *The First Book of Samuel* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2007), 146-147.

36. Lindström, *Evil*, 135.
37. Lindström, *Evil*, 167-177.
38. Craig G. Bartholomew, *Ecclesiastes* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2009), 254.
39. Lindström, *Evil*, 165-166.
40. Lindström, *Evil*, 142-143.
41. Antti Laato, "The Devil in the Old Testament" i Ida Fröhlich og Erkki Koskenniemi (red.), *Evil and the Devil* (London Bloomsbury: T & T Clark International, 2013), 1-22.
42. John H. Walton, *Job: NIV Application Commentary Series* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2012), 64-67.
43. Lindström, *Evil*, 151.
44. Lindström, *Evil*, 151-156. Mettinger, *Namnet*, videreførte denne analyse i en forkyndelse af Herrens sejr over de kaosmagter, som truer Guds skaberværk.
45. Lindström, *Evil*, 179-180.
46. Således Feldmeier og Spieckermann, *God*, 169.
47. Lindström, *Evil*, 151.
48. Dette arbejde er nødvendigt, fordi Lindströms arbejde tages til indtægt for Open Theism af John Sanders, *The God who Risks: A Theology of Providence* (Downers Grove, IN: InterVarsity Press, 1998), 81.
49. For en diskussion af dette, se Jens Bruun Kofoed, "Gud er god, men bruger det onde" *Budskabet* 150.1 (2014): 4-9, p 8.
50. Donald A. Carson, *Divine Sovereignty and Human Responsibility: Biblical Perspectives in Tension* (Eugene, OR: Wipf and Stock, 2002), 36-37.
51. Peter Flemming Olsen, *Open Theism on Providence and Theodicy. An Arminianized Evangelicalism* (Ph.d.-afhandling fra Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet, 2009), 108-109 ud fra Weimar Ausgabet 18, 709.
52. Således Arne Helge Teigen, "Uimotståelig nåde - udødelig tro. Presentasjon og vurdering av to kalvinske dogmer" *Innsyn* 50, under udgivelse. Den neocalvinistiske bibelfortolkning beskrives i Arne Helge Teigen, "Limited Atonement – døde Jesus bare for de som blir frelst? - til belysning af et centralt lærepunkt i nykalvinismen", *Innsyn* 49.1 (2013): 5-15, p 5-6. Se endvidere analysen af alvirksomhed i Olav Valen-Sendstads teologi hos Arne Helge Teigen, *Gudserkjennelsens problem i Valen-Sendstads teologi* (Doktorafhandling ved Det teologiske Menighedsfakultet i Oslo, 2006), 199-205.
53. Se tidligere reference til Møller, *Frihed*
54. Asger Højlund, "Luthersk syn på Guds almægt og det onde", *Budskabet* 150.1 (2014): 14-17, p 16. Denne position uddybes i Sejergaards artikel i dette temanummer.
55. Luther regnede også med en vis frihed, og Chemnitz betoner Guds tilladelse og forudviden, men afviser ud fra Jak 1,13, at Gud forårsager det onde ifølge Bengt Häggglund, *Chemnitz-Gerhard-Arnt-Rudbeckius* (Waltrop: Hartmut Spenner, 2003), 72-73.
56. Her citeret efter <http://www.lutherdansk.dk/konkordieformlen/default.htm> (set 19. september 2014). Min narrative argumentation bekræftes i øvrigt også af samme artikels afsnit om "Fortabelsens årsag skal findes i det enkelte menneske".
57. Christopher J. H. Wright, *The God I Don't Understand: Reflections on Tough Questions of Faith* (Grand Rapids: Zondervan, 2008), 56, 59.
58. Wright, *God*, 60.
59. En tak til min kollega Torben Kjær, som har påpeget denne forskel til Ny Testamente.
60. Mettinger, *Namnet*, 97.
61. Jon D. Levenson, *Creation and the Persistence of Evil. The Jewish Drama of Divine Omnipotence* (San Francisco, CA: Harper & Row, 1988), 50.
62. Joshua Berman, *Created Equal* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 28, 31-33.
63. John Stott, *The Cross of Christ* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1984), 61. Den vigtige diskussion af korset omfatter s. 55-62.
64. Bruce Briddle, "God and Gratuitous Evil", i Chad Meister og James K. Dew Jr. (red.), *God and Evil: The case for God in a world filled with pain* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2013), 39; for Sodoma se s. 49.
65. Copan, "Evil", 110.
66. Peter Øhrstrøm, "The Doctrines of Divine Foreknowledge and Human Freedom: A Logical Analysis", *HIP-HIL Novum* 1.1 (2014): 35-43.
67. Copan, "Evil" 111.