



## Er lidelse og ondskab et bevis for Guds ikke-eksistens?



Michael Agerbo Mørch,  
adjunkt ved Dansk Bibel-Institut  
[mam@dbi.edu](mailto:mam@dbi.edu)

### Resumé

Lidelsens problem er en udfordring for klassisk teologi, der fastholder, at Gud er både god og almægtig. Men udgør det et logisk problem, som beviser Guds ikke-eksistens? I denne artikel gennemgås først den indvending, at Gud og det onde er logisk modstridende. Herefter gennemgås det svar, som Alvin Plantinga har givet på problemet. Derefter beskrives det evidentielle problem, som anerkender Plantingas løsning, men som stadig mener, at lidelse udfordrer troen på Guds eksistens. Herefter beskrives tre forskellige apologetiske svar på det evidentielle problem. Til slut argumenterer jeg for, hvorfor apologetikken ikke kan tage os hele vejen i dette spørgsmål, men at der måske er en teologiske pointe med det.

### Keywords

Lidelsens problem – Det logiske problem – Det evidentielle problem – Det eksistentielle problem – Kristen apologetik



## Indledning

Vi har kendt til problemet i flere tusind år. Hvordan kan Gud være både god og almægtig, når der er så megen lidelse og ondskab i verden? Allerede den antikke filosof Epikur sagde, at enten vil Gud eliminere ondskab, men kan ikke, eller han kan, men vil ikke, eller han hverken kan eller vil, eller han både vil og kan. Hvis han vil og ikke kan, er han svag, og det er ikke passende for Gud. Hvis han kan, men ikke vil, er han ond, og det er ikke passende for Gud. Hvis han hverken vil eller kan, er han både svag og ond, og derfor ingen Gud. Hvis han kan og vil, hvilket er det eneste, der er passende for Gud, hvorfra kommer så det onde, og hvorfor eliminerer han det ikke?<sup>1</sup>

Når problemstillingen har været debatteret så længe, er der mange indfaldsvinkler til debatten. I denne artikel vil jeg diskutere forskellige formuleringer af lidelsens problem og hvordan forskellige apologeter har forsøgt at svare på disse formuleringer. Jeg forholder mig derfor til det, der kaldes “det intellektuelle problem” og ikke “det eksistentielle eller emotionelle problem”, som behandles andre steder i dette særnummer.<sup>2</sup> Det intellektuelle problem inddeles normalt i to dele, dels et *logisk* problem, dels et *evidentielt* problem. Det logiske problem siger, at det er selvmodsigende, at Gud findes, når der er lidelse i verden, men det evidentielle problem siger, at det er meget usandsynligt, at Gud findes, fordi mængden af lidelse er så stor. Jeg begynder med at beskrive det logiske problem, som det er formuleret af J.L. Mackie, og derefter hvordan Alvin Plantinga svarer på Mackies argument. Derefter beskriver jeg det evidentielle problem, som det er formuleret af William Rowe, og derefter hvordan henholdsvis Stephen Wykstra, William Lane Craig og Adam Lloyd Johnson svarer på argumentet. Til slut laver jeg et kort udblik til det eksistentielle problem.

Inden jeg går i gang, har jeg to indledende bemærkninger. Den *første* er, at det begrebsligt er vigtigt at skelne mellem to typer af lidelse (Jonbäck et al. 2022; van der Lugt 2021, 5). Lidelse er en effekt af en årsag, som kan være enten naturlig eller moralsk. *Naturlig lidelse* angår naturkatastrofer, sygdomme og lignende, dvs. forhold som ikke umiddelbart har nogen agens bag og derfor ingen, som er direkte ansvarlig for lidelsen. *Moralsk lidelse* kaldes ofte også for ondskab, fordi der er et subjekt, der er ansvarlig for det onde og smertefulde resultat. Naturlig og moralsk lidelse refererer således til to forskellige problemer, men i denne artikel forholder sig mig til lidelse generelt, fordi mange diskussioner i religionsfilosofien forsøger at forholde sig til den samlede problemstilling, og derfor ikke anser det for nødvendigt at diskutere dem separat. Uanset om vi taler om erfaret lidelse fra en tsunami (*naturlig lidelse*) eller lidelse fra et mord eller et røveri (*moralsk lidelse*), så kan man spørge, hvorfor en god og almægtig Gud tillader, at det sker.

Den *anden* indledende bemærkning er, at jeg ikke behandler det apologetiske svar, som siger, at lidelsens problem faktisk er et bevis for Guds eksistens, for hvis ikke Gud findes, så har vi ikke en forståelse af godt og ondt, og så er der slet ikke noget problem. Sådant argumenterer fx Peter Kreeft og Ronald Tacelli i deres bog *Handbook of Christian Apologetics* (Kreeft and Tacelli 1994, 122–23). Når jeg ikke diskuterer det, er det, fordi det ikke fjerner lidelsens problem. For lidelsens problem er et argument for en inkonsistens i kristendommen, som gør den intellektuelt utroværdig. Og det

---

<sup>1</sup> Lactans tilskriver det Epikur i sin *De ira dei*, kap. 13, som kan findes i engelsk oversættelse her: <https://www.newadvent.org/fathers/0703.htm> (Lactantius). David Hume skriver noget lignende i *Dialogues Concerning Natural Religion*: “Is he willing to prevent evil, but not able? Then he is impotent. Is he able, but not willing? Then he is malevolent. Is he both able and willing? Whence then is evil?” (Hume 2007, 74).

<sup>2</sup> Denne skelnen mellem et intellektuelt og et emotionelt problem er klassisk og findes fx hos William Lane Craig (Craig 2010, 152–53).



problem fjernes ikke *ad hoc* ved at pege på, at ateisten ikke har moralfilosofiske ressourcer til at skelne mellem godt og ondt.

Med det sagt vil jeg begynde min fremstilling ved at se på det logiske problem.

## Det logiske problem

*John Mackie*

Den australske filosof, J.L. Mackie, skrev i 1955 den berømte artikel, "Evil and Omnipotence", hvor han argumenterede for, at troen på den kristne Gud var "positivt irrationel" (Mackie 1955, 200).<sup>3</sup> Det betyder, at ondskabens problem rummer en logisk selvmodsigelse for kristendommen, som gør, at man må opgive gudstroen, hvis man vil være konsistent. Overfor dette problem kan kristendommen ikke forsvare sig ved at sige, at fornuften ikke kan forstå Gud eller at den slet ikke behøver rationel begrundelse. Det kan man ifølge Mackie kun gøre, hvis man ikke hævder positive udsagn om Gud, som er selvmodsigende. Og det er netop, hvad anklagen lyder på.

Mackie siger, at der er tre udsagn i kristendommen, som samlet set er uforenelige: Gud er almægtig, Gud er fuldstændig god, og dog eksisterer ondskaben. Hvis to af disse udsagn er sande, *må* den tredje være falsk. Og da kristendommen må fastholde alle tre for at være ortodoks, er kristendommen selvmodsigende.

Naturligvis må man forklare, hvad man mener med begreberne "almægtig", "god" og "ondskab". Mackie skriver, at det må forstås således, at "good is opposed to evil, in such a way that a good thing always eliminates evil as far as it can, and that there are no limits to what an omnipotent thing can do" (Mackie 1955, 201). Det følger heraf, at et godt og almægtigt væsen vil eliminere ondskab, og når så ondskab eksisterer i vores verden, er konklusionen, at et godt og almægtigt væsen er en logisk selvmodsigelse.

*Alvin Plantinga*

Mackies argument er stærkt, for med sin begrebsanalyse viser han, hvad man fornemmer intuitivt, nemlig at ondskaben er et problem for Guds troværdighed.

Mackies argument er logisk, og det betyder, at indsatsen er meget høj. For hvis man kan vise, at konklusionen ikke følger med logisk nødvendighed, så falder argumentet til jorden. Man behøver altså ikke engang at vise, at man i sit modargument refererer til, hvordan virkeligheden faktisk er. Hvis man blot kan vise, at man er i stand til at beskrive et konsistent modeksempel, har man afmonteret indvendingen.

Den amerikanske religionsfilosof, Alvin Plantinga, forsøgte at svare på Mackies argument på denne måde i bogen *God, Freedom, and Evil* (Plantinga 1974). Plantinga gør opmærksom på, at Mackie ikke hævder, at de tre udsagn er *eksplicit* kontradiktoriske, for ingen af de tre udsagn er en direkte benægtelse af en anden. De er heller ikke *formelt* kontradiktoriske, for vi kan ikke deducere en selvmodsigelse af ét af udsagnene frem ved hjælp af en skjult præmis, som i eksemplet:

- (a) Hvis alle mennesker er dødelige, så er Sokrates dødelig.
- (b) Alle mennesker er dødelige.

---

<sup>3</sup> Mackie var langt fra den første, der hævdede en selvmodsigelse mellem Guds væsen og ondskabens eksistens, men hans artikel er blevet synonym med kritikken i moderne religionsfilosofi, hvorfor jeg tager udgangspunkt i den.



(c) Sokrates er ikke dødelig.

For ved at bruge *modus tollens* (hvis p, så q; p derfor q) så får vi følgende ekstra sætning:

(d) Sokrates er dødelig.

Og så er udsagnet samlet set selvmodsigende, fordi (c) og (d) er kontradiktoriske. Men man kan ikke finde frem til en formel selvmodsigelse i de tre sætninger i det ateistiske argument ved hjælp af fx *modus tollens*, fordi sætningerne er ikke forbundet på den måde. Men hvad mener Mackie så?

I stedet er det Mackies argument, at de tre udsagn er *implicit* kontradiktoriske, for når man tilføjer to udsagn – (a) Et godt væsen vil altid eliminere ondskab, så langt det formår, og (b) der er ingen grænser for, hvad et almægtigt væsen kan gøre – så bliver udsagnet en selvmodsigelse. Så langt så godt er argumentet gyldigt, men er det også holdbart? Det kræver at (a) og (b) er *nødvendigt* sande, men er de det?

Plantinga kvalificerer først (b) til at betyde, at Gud kan gøre alt, der ikke er ulogisk, såsom at skabe en rund firkant eller både eksistere og ikke eksistere på samme tid. Der er altså en begrænsning for et almægtigt væsen i en kvalificeret forstand.

Men det er (a), der får Plantingas opmærksomhed, for (a) er ikke nødvendigvis sand, for man kan afstå fra at gøre det gode, fordi man ikke kender til lidelsen eller ondskaben. Men kan man så ikke bare tilføje en præmis til (a) og skrive, at “et godt væsen vil altid eliminere ondskab så langt det formår og har erkendt eksistensen af ondskaben”? Nej, siger Plantinga, for der kan være situationer, hvor du kender til lidelse, og du har mulighed for at forhindre den, men du må vælge mellem at hjælpe to forskellige personer, som du ikke har mulighed for at hjælpe på én gang – eller måske kan du kun eliminere lidelsen ved at tilføje en *større* lidelse (Plantinga 1974, 18-19).

Plantinga spørger så igen, om man kan justere (a), så den nu lyder: “Et godt væsen eliminerer ethvert onde *E*, som det kender til og som det kan eliminere uden at frembringe et større onde eller eliminere en god tilstand, som overgår *E*” (Plantinga 1974, 20). Men det ændrer ikke på udfaldet af situationer, hvor du må vælge mellem at hjælpe én af to personer, som det står i din magt at hjælpe. Derfor er heller ikke den justerede version af (a) *nødvendigt* sand.

Men Mackie er jo primært interesseret i at få en kærlig og almægtig Gud modbevist på grund af lidelsens virkelighed. Plantinga siger, at så må vi udvikle følgende “sæt” af sætninger:

- (1) Gud er almægtig.
- (2) Gud er algod.
- (3) Gud er alvidende.
- (4) Ondskab eksisterer.
- (5) Et almægtigt og alvidende væsen eliminerer ethvert onde, som det kan eliminere på en korrekt måde (*properly*).
- (6) Der er ingen ikke-logiske begrænsninger på, hvad et almægtigt væsen kan gøre.
- (7) Hvis Gud er almægtig og alvidende, så kan han eliminere ethvert ondt forhold på en korrekt måde (*properly*) (Plantinga 1974, 21–22).

Men, indvender Plantinga, (7) er ikke nødvendigvis sand, for man kan forestille sig, at Gud ikke kan eliminere et onde, som indgår i frembringelsen af et større gode. Og fordi det er et tænkeligt scenarie, er Mackies argument ikke logisk tvingende.

Plantinga har allerede vist, at Mackies argument ikke er logisk tvingende. Men han har mere interessant at sige. For han udvikler også sit modargument ved at henvise til sit arbejde med



modaliteter, dvs. forsøget på at fastlægge filosofisk, hvad der er logisk muligt eller nødvendigt. Plantinga siger, at man ved hjælp af modallogik kan udvikle et forsvar (*defense*) for troen ud fra menneskets frie vilje. Det er ikke så ambitiøs en påstand som de klassiske teodiceer, vi kender fra fx Augustin, hvor fri vilje bliver brugt som en begrundelse for, *hvorfor* Gud tillader ondskab. I sit *free will-defense* afviser Plantinga at forklare Guds grunde, men giver et bud på, hvad disse grunde *kunne* være. “A world containing creatures who are significantly free (and *freely perform* more good than evil actions) is more valuable, all else being equal, than a world containing no free creatures at all” (Plantinga 1974, 30). At være fri betyder at være fri til at vælge mellem to forhold, så i en verden, hvor fri vilje findes, *kan* Gud ikke skabe frie væsener, der er *tvunget* til kun at gøre det gode.<sup>4</sup> Og det er her, verdens moralske ondskab kommer fra (jf. 1 Mos 3). Moralsk ondskab kompromitterer derfor hverken Guds almagt eller godhed, for menneskelig frihed er et større gode end en determineret verden, hvor menneskers handlinger er styret af Gud. Plantinga hævder ikke, at det er sådan det *er*, men alene at sådan *kunne* det være – hvilket er nok til at afmontere styrken i Mackies argument (Plantinga 1974, 31).

Plantinga bruger en del tid på at vise, at Gud slet ikke *kan* skabe en verden, hvor det både gælder, at mennesket er frit til at foretage moralske valg, og hvor ondskab ikke findes. Han kalder sit argument for “transworld depravity”, som betyder, at i enhver mulig verden med fri vilje, vil en person, der er moralsk fri, gøre en umoralsk handling. Et længere citat forklarer hans tanke:

Obviously it is possible that there be persons who suffer from Transworld depravity. More generally, it is possible that *everybody* suffers from it. And if this possibility were actual, then God, though omnipotent, could not have created any of the possible worlds containing just the persons who do in fact exist, and containing moral good but *no* moral evil. For to do so He'd have to create persons who were significantly free (otherwise there would be no moral good) but suffered from Transworld depravity. Such persons go wrong with respect to at least one action in any world God could have actualized and in which they are free with respect to morally significant actions; so the price for creating a world in which they produce moral good is creating one in which they also produce moral evil” (Plantinga 1974, 48–49).

Så hvis det at være et menneske betyder, at man både har moralsk frihed og lider af “transworld depravity”, så *kan* Gud ikke skabe en verden, hvor ondskab ikke findes (Plantinga 1974, 53). Igen må det understreges, at Plantinga ikke hævder, at det er sådan, virkeligheden er, men det er *muligt*, at det er sådan, og derfor er det muligt, at Gud ikke kunne skabe en verden med moralsk godhed (der kræver frie væsener) uden moralsk ondskab, og at det ikke er inkonsistent med Guds godhed, alvidenhed og almagt. Og derfor er Mackies kritik ikke logisk tvingende (Plantinga 1974, 54 og 64).

## Det evidentielle problem

*William Rowe*

I slutningen af Plantingas bog kommer han ind på en mulig tilføjelse fra ateisten, som kan omforme hele debatten: “Perhaps the atheologian can regroup; perhaps he can argue that at any rate God’s

---

<sup>4</sup> I en nyere meget omdiskuteret artikel kritiserer den amerikanske religionsfilosof, James P. Sterba, fri vilje-argumentet for at sige, at Gud prioriterer onde menneskers frie vilje over ofrenes lidelser (Sterba 2020). Men det gør problemet til et evidentielt problem, for logisk holder Plantingas argument stadig, at Gud ikke kan tvinge nogen, der har en fri vilje. Det ville være selvmodsigende. I forhold til det evidentielle problem, vender jeg tilbage til det nedenfor.



existence is not consistent with the vast *amount* and *variety* of moral evil the universe actually contains” (Plantinga 1974, 55). Det er netop denne vej den amerikanske ateist og religionsfilosof, William Rowe, går nedad i sin berømte artikel “The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism” fra 1979 (Rowe 1979). Ligesom Mackie ikke var den første til at hævde det logiske problem, var Rowe heller ikke den første til at hævde det evidentielle eller probabilistiske problem, men Rowe er – som Mackie – blevet synonym med den kritik, og derfor er det ham, jeg trækker frem i det følgende.

Rowe anerkender, at Plantinga har svaret på det logiske problem (Rowe 1979, 335, fn. 1).<sup>5</sup> Men han udfordrer teisten ved at hævde, at den samlede sum af lidelse i verden svækker sandsynligheden for, at der findes en god og almægtig Gud. Han kalder sit argument det “evidentielle” problem, som han definerer således: “the variety and profusion of evil in our world, although perhaps not logically inconsistent with the existence of the theistic God, provides, nevertheless, *rational support* for atheism” (Rowe 1979, 335, fn. 1).

Rowe opstiller følgende gyldige argument.

- 1) Der eksisterer tilfælde af intens lidelse, som et almægtigt, alvidende væsen kunne have forhindret uden derved at miste et større gode eller tillade et onde af samme karakter eller større.
- 2) Et alvidende, fuldgodt væsen ville forhindre ethvert tilfælde af intens lidelse, medmindre det ikke kunne gøre det uden dermed at miste et større gode eller tillade en større ondskab.
- 3) Der eksisterer ikke et almægtigt, alvidende og fuldgodt væsen (Rowe 1979, 336).

Holder præmisserne? Rowe mener, at 2) er indlysende. Det er om 1), striden står. Og her mener Rowe, at det er umuligt at forestille sig, at Gud ikke kunne forhindre bare en del af den omfattende lidelse og smerte, som er i verden, uden at et større gode går tabt: “It seems quite unlikely that *all* the instances of intense suffering occurring daily in our world are intimately related to the occurrence of greater goods or the prevention of evils at least as bad” (Rowe 1979, 337). Rowe hævder ikke at have *bevist* 1), men at det er *mere rationelt* at hævde 1) end at afvise det, hvorfor også 3) er underbygget som et rationelt forsvar for ateisme.

### *Stephen Wykstra*

William Rowes kritik er stærk, men der har været forsøg på svar fra teister. Jeg vil gennemgå tre responser, som viser tre forskellige muligheder for svar på det evidentielle problem.

Først Stephen Wykstra, der repræsenterer den “skeptiske teist”.<sup>6</sup> Ordet kan forekomme spøjst, da det intet at gøre med at være skeptisk overfor teisme. Wykstra foreslår selv, at positionen kaldes “sensibly humble theism”, men siden “skeptisk teisme” har slået rod, vil jeg benytte det her (Wykstra 2017, 111).

Skeptisk teisme er blevet udformet på flere måder, men består minimum af to påstande: (1) Hvis Gud eksisterer, så kan mennesker ikke forvente at forstå ret meget af Guds hensigter for sine handlinger. (2) Hvis (1) er sand, så er mange indvendinger imod teismen ikke særligt stærke (Wykstra 2017, 99–100). Flere mener, at Jobs Bog ender med at udtrykke “skeptisk teisme”, når Gud tilsyneladende svarer på Jobs klager med en henvisning til sin alvidenhed og almagt, som helt overgår

<sup>5</sup> Der er generelt konsensus blandt akademiske religionsfilosoffer – teister som ateister – om, at det logiske problem er løst, jf. Craig 2017, 44.

<sup>6</sup> Andre “skeptiske teister” inkluderer William Alston, Alvin Plantinga, Nicholas Wolterstorff og Peter van Inwagen.



Jobs forstand (Job 38-42; se fx Selander 2024). Det kaldes “the disproportionality thesis” (Wykstra 2017, 111), fordi der er en disproportionalitet mellem menneskets erkendelsesevne og Guds handlinger.

Rowe beskrev, at den eneste grund til, at en kærlig og almægtig Gud kan tillade lidelse, er, hvis det medfører et større gode, men også at det er umuligt at forestille sig, at omfanget og intensiteten af lidelse i verden er nødvendig for realiseringen af dette større gode. Wykstra mener, at det er forkert. Der er andre svar end “større gode”-argumentet.

Men kan er udsagn (1) i den skeptiske teists respons virkelig være et godt svar på Rowes sofistikerede kritik? Det mener Wykstra. Den skeptiske teisme er underbygget af problemet med rækkefølgen i Rowes evidentielle problem. Rowe går fra (i) vi kan ikke *se* nogen grund til den smertefulde begivenhed A, over (ii) der synes (*appears*) ikke at være nogen grund til A til (iii) der er sandsynligvis ikke nogen grund til A. Wykstra forklarer, at vi bliver forledt af vores *common sense* til at antage, at bevægelsen fra (i) til (ii) er oplagt, men det er den ikke. I nogle tilfælde kan vi lave denne slutning, fx hvis jeg kigger rundt i et rum og konstaterer, at når jeg ikke ser nogen giraf, så forekommer der ikke at være nogen giraf i rummet. Men hvis jeg rører ved noget sterilt, og så konstaterer, at da jeg efterfølgende ikke ser nogen bakterier på genstanden, forekommer det, at der ikke er nogen bakterier på genstanden, så er det meget svagt begrundet. Så slutningskraften mellem (i) og (iii) varierer ganske meget alt efter hvilket forhold, man undersøger (Wykstra 2017, 114). Hvor på det kontinuum må vi så placere Rowes argument? Kriteriet for at vurdere det må være, at jo mere “synlig” noget er, des bedre kan vi lave slutningen fra “ikke at se” til “det forekommer ikke at”.

Wykstra formulerer det principielt som “the condition of reasonable epistemic access” (CORNEA). Han definerer CORNEA således: “On the basis of cognized situation *s*, human *H* is entitled to claim ‘it appears that *p*’ only if the following condition is met: *it is reasonable for H to believe that given her cognitive faculties and the use she has made of them, if p were not the case, s would likely be different than it is in some way discernable to her*” (Wykstra 2017, 115, original kursivering). Hvis vi tager eksemplet med at røre ved noget sterilt, så kan vi se, at slutningen er ugyldig ud fra CORNEA, fordi min perception ikke ville være ændret, *hvis* der faktisk er kommet bakterier på (fordi det blotte øje ikke kan se dem). Med eller uden bakterier vil genstanden se ens ud for det menneskelige øje.

I Rowes bevægelse fra (i) til (ii) bliver “the disproportionality thesis” relevant, for her kan vi se, at menneskets erkendelsesmæssige begrænsninger gør, at vi ikke kan foretage en vurdering, der lever op til CORNEA, når det kommer til at vurdere Guds hensigter med sine handlinger. Fordi mennesket ikke kan se, om en tragisk begivenhed har nogen dybere mening, betyder det filosofisk set ikke, at den så ikke har det.

### *William Lane Craig*

William Lane Craig har også forholdt sig til det evidentielle problem, men han forsøger at svare på Rowes indvending på en anden måde.

For det første, skriver Craig, er Guds eksistens sandsynlig, når al evidens tages i betragtning. Hvis vi kun forholder os til ondskab og lidelse, har det evidentielle problem en vis vægt, men det er slet ikke alt, vi må medregne. Vi må også medregne universets begyndelse, fine-tuning, objektiv moral, Jesu historiske opstandelse og alle de andre velbegrundede argumenter *for* kristendommen (Craig



2017, 44–45), og når alt dette medregnes, så opvejer lidelsens problem ikke styrker ved argumenterne for kristendommen.

For det andet pointerer Craig (lidt a la Wykstra), at vi mangler erkendelsesevnen til at vurdere, om det er passende for Gud at tillade ondskab og lidelse i verden. Gud *kan* have sine gode, moralske grunde til at tillade lidelsen. Gud “sees the end of history from its beginning and providentially orders history so that his purposes are ultimately achieved through free decisions by humans” (Craig 2017, 45). Det er ikke et argument for mysticisme, men et argument fra de epistemologiske begrænsninger, der følger med at være begrænsede væsener i tid og rum.

For det tredje er der dogmer i kristendommen selv, som hæver sandsynligheden for, at Gud og det onde begge eksisterer. Craig nævner særligt, (a) hovedmålet for livet er ikke lykke, men kendskabet til Gud, (b) menneskeslægten er i oprør mod Gud på grund af synden, (c) Guds hensigt med mennesket er ikke begrænset til dette liv, men må ses i evighedens perspektiv, og (d) kendskabet til Gud er et umåleligt gode (Craig 2017, 47).

Man kan spørge, om det er legitimt at trække interne ressourcer frem, når der skal svares på en ateistisk kritik. Men kritikken går netop på, at den *kristne* Gud er usandsynlig givet ondskaben, og så bliver det et internt problem, som godt må forløses løst med interne midler.<sup>7</sup>

Men hvad nu hvis man gør problemet eksternt, fx ved at sige, at kristendommens Gud er uforenelig med eksistensen af ubegrundet eller ufortjent ondskab? Kristne er ikke forpligtet af deres verdensbillede til at hævde, at ubegrundet ondskab findes, kun at ondskab findes. Men findes ubegrundet ondskab? Kan man underbygge den påstand? Det er oplagt, at der *forekommer* os at være ubegrundet ondskab i verden, men vi er faktisk ikke i stand til at vide det, jf. punkt to ovenfor. Måske vil tilsyneladende ubegrundet ondskab på den lange bane vise sig at være nødvendig for at et større gode kan opnås: frelsen for flest mulige (Craig 2017, 53). Og så findes ubegrundet ondskab ikke.

#### *Adam Lloyd Johnson*

Den amerikanske religionsfilosof, Adam Lloyd Johnson, holdt i november 2024 et oplæg på *Evangelical Philosophical Society's* årsmøde i San Diego, Californien. Johnson er mest kendt for at udvikle det moralske argument for Guds eksistens, så det ikke alene er et argument for generisk teisme men for den treenige Gud (Johnson 2023). I sit oplæg udlagde han, hvordan hans “divine love theory” også kan anvendes som svar på det evidentielle problem, en såkaldt “divine love theodicy”. Johnson kalder sin teori for en teodicé og ikke et forsvar (som Plantinga), fordi han mener, at teorien er tæt på, hvad der faktisk skete i virkeligheden og derfor ikke blot et muligt svar, sådan som Plantinga forstår sin position.<sup>8</sup>

Johnson tager ikke stilling til, om der er et formål med alt ondt. For det er i hvert fald ikke den overordnede årsag til, at Gud overhovedet tillader ondskab. Så hvorfor *tillader* Gud lidelse og ondskab?

---

<sup>7</sup> Kreeft og Tacelli forsøger noget lignende i *Handbook of Christian Apologetics*, hvor de forsøger at vise, at fra kristendommens perspektiv er der ikke noget *problem*, for kristendommen kan selv forklare både den fysiske og åndelige ondskabs natur, oprindelse og mål (Kreeft and Tacelli 1994, 142).

<sup>8</sup> Johnson er ved at publicere sin artikel, men da det stadig er under udgivelse, henviser jeg til det handout, han udleverede ved sit oplæg (Johnson 2024).





Ifølge “divine love theory” er fri vilje nødvendig for ægte kærlighed. Du kan ikke have ægte kærlighed uden også at have fri vilje til at vælge den til eller fra. Men fri vilje åbner også døren for ondskab (eller giver i det mindste mulighed for det).

Med den erkendelse har Gud nu tre muligheder: (1) Han kan vælge slet ikke at skabe noget. (2) Han kan skabe et univers med marionetter, der alene parerer ordre fra Gud. (3) Han kan skabe et univers med genuin frihed. Mulighed (1) og (2) er ikke gode muligheder sammenlignet med tre, så det ser ud til, at Guds vilje til at skabe en verden, hvor ægte kærlighed forekommer, indebærer at skabe en verden med mulighed for lidelse. (3) indebærer, at vi lever i den bedst *mulige* (viable) verden, som ikke er det samme som den bedst *tænkelige* (imagined) verden, men den bedst tænkelige verden (en verden uden ondskab og lidelse) er slet ikke mulig at realisere i (3) på grund af den frie vilje.

Overvejelserne mellem mulige og tænkelige verdener er en såkaldt molinistisk forklaring, som betyder, at ud af alle de tænkelige universer, Gud kunne vælge at skabe, realiserer Gud kun et univers, hvor alt, der sker, er efter hans vilje eller accept. Der er altså tænkelige universer, der ikke er med i puljen af mulige universer. De forskellige universer, som Gud kan vælge at realisere, er universer, hvor der genuin frihed og derfor også både ægte kærlighed og ondskab. I det univers er det logisk muligt, at Gud accepterer ondskab som en konsekvens af menneskets frie vilje, fordi det bringer det større gode at ægte kærlighed mellem mennesker og mellem mennesker og Gud kan forekomme. Hvis det er korrekt, og det stemmer umiddelbart godt med det portræt, vi har af Gud i Bibelen, så er det et godt svar på Rowes evidentielle problem.

### **Det eksistentielle problem**

Hvis man selv har fået livet i klemme og gjort sig erfaringer af smerte og tab, så er det langt fra sikkert, at de ovennævnte filosofiske overvejelser og argumenter kan hjælpe. Alvin Plantinga minder i hvert fald sine læsere om, at argumenter ikke hjælper på vores konkrete møder med lidelse og ondskab (Plantinga 1974, 28–29). De gør noget andet på et andet plan. Argumenterne kan hjælpe med at gøre os mere robuste overfor vantroens snigløb, når lidelsen sætter ind. En gennemtænkt teologi om Guds forsyn og almagt sat overfor menneskets frihed og syndighed kan være med til at afbøde de mest intense troskriser, når livets skyggesider kigger frem (se fx Carson 2006 for en grundig behandling af denne pointe).

Argumenter er altså vigtige, men de har også en grænse overfor de emotionelle og eksistentielle problemer i mødet med lidelsen. Og hvorfor det er sådan, hvorfor Gud tillader os at have lidelse i vores liv, som vi ikke umiddelbart kan finde tilfredsstillende svar på, det ved vi ikke. Men der er en vis visdom i, hvad den katolske klummeskribent på *New York Times*, Ross Douthat, skriver i sin nye bog *Believe*: “If God exists, He seems to want us to have this argument, not just with each other but with Him” (Douthat 2025, 154). Job talte sandt *til* (hebr. “el”, לֵאלֹהִים) Gud (Job 42,7-8), og lidelsen ser ud til at være et kald til os alle om at gå ind i den samtale med Herren selv.



## Litteratur

- Carson, D. A. 2006. *How Long, O Lord?: Reflections on Suffering and Evil*. Baker Academic.
- Craig, William Lane. 2010. *On Guard: Defending Your Faith with Reason and Precision*. With Lee Strobel. David C. Cook.
- Craig, William Lane. 2017. "A Molinist View." In *God and the Problem of Evil. Five Views*, edited by Chad Meister and James K. Dew Jr. Spectrum Multiview Books. IVP Academic.
- Douthat, Ross. 2025. *Believe. Why Everyone Should Be Religious*. Zondervan.
- Hume, David. 2007. *Hume: Dialogues Concerning Natural Religion: And Other Writings*. Edited by Dorothy Coleman. Cambridge University Press.
- Johnson, Adam Lloyd. 2023. *Divine Love Theory. How the Trinity Is the Source and Foundation of Morality*. Kregel Academic.
- Johnson, Adam Lloyd. 2024. "A Divine Love Theodicy: Addressing James Sterba's and Erik Wielenberg's Problem of Evil Arguments." Paper presented at Evangelical Philosophical Society, San Diego, CA. November.
- Jonbäck, Francis, Lina Langby, and Oliver Li, eds. 2022. *Vidgade Perspektiv På Lidandets Problem. Dialogos*.
- Kreeft, Peter, and Ronald K. Tacelli. 1994. *Handbook of Christian Apologetics: Hundreds of Answers to Crucial Questions*. IVP Academic.
- Lactantius. n.d. "On the Anger of God (De Ira Dei)." Accessed August 7, 2025. <https://www.newadvent.org/fathers/0703.htm>.
- Lugt, Mara van der. 2021. *Dark Matters. Pessimism and the Problem of Suffering*. Princeton University Press.
- Mackie, J.L. 1955. "Evil and Omnipotence." *Mind* 64 (254): 200–212.
- Plantinga, Alvin. 1974. *God, Freedom, and Evil*. Eerdmans.
- Rowe, William L. 1979. "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism." *American Philosophical Quarterly* 16 (4): 335–41.
- Selander, Mats. 2024. "Ondskans Och Lidandets Problem Utifrån Jobs Bok." In *Gudsargumenter*, edited by Michael Agerbo Mørch and Emil Børtv Nielsen. Nordisk Serie for Kristen Apologetik



Og Religionsfilosofi 1. Kolon.

Sterba, James P. 2020. "Is a Good God Logically Impossible?" *International Journal for Philosophy of Religion* 87: 203–8. <https://doi.org/10.1007/s11153-020-09755-x>.

Wykstra, Stephen. 2017. "A Skeptical Theist View." In *God and the Problem of Evil. Five Views*, edited by Chad Meister and James K. Dew Jr. Spectrum Multiview Books. IVP Academic.