

Guds långa näsa och blödande hjärta Gränser för Guds makt i Gamla testamentet¹

FREDRIK LINDSTRÖM

Orden "Gud den Allsmäktige" finns inte längre i den svenska Bibeln, men väl "en svartsjuk Gud". Båda förändringarna har ansetts kräva en förklaring i uppslagsdelen till den nya översättningen. Ord är viktiga, även orden om Gud. Hur uttrycker sig de gammaltestamentliga texterna? Fredrik Lindström, professor i Gamla testamentets exegetik i Lund, redovisar här de olika slag av begränsningar av Guds makt som finns i de gammaltestamentliga utsagorna.

Många gånger och på många sätt har jag i forna tider talat i detta rum, men aldrig tidigare varit omgiven av en sådan sky av vittnen. Kräver stundens högtid något annorlunda av denna installationsföreläsning? Situationen kan istället tolkas så att jag på nytt får tillfälle att tala om det som engagerar mig som människa och teolog, nämligen mysteriet Gud.

Naturligtvis väljer jag att tolka bibeltexter. Att förstå dem utifrån deras egen intention är exegetens höga mål. Detta kräver en lyhörddhet för hur något uttrycks; detta *hur* blir lika viktigt som *vad* som uttrycks. Två saker är då speciellt angelägna. Först, bibeltexter är inga stilleben utan *passager*. Uppgiften kan inte vara att lyfta ut någon *ting* att föreläsa över, predika över eller söka anslag för, eller vad vi nu använder bibeltexter till. Istället gäller det att bli varse en rörelse, att vara observant på bibeltextens egen dynamik.² Alltför ofta behandlar vi vårt material som om det skulle innehålla t.ex. en teologisk lärosats som det gäller att frilägga genom dissektion. Mer än en akademisk lärare i exegetik har fått svaret «Jag kunde inte fortsätta med en vetenskap som var tvungen att döda för att objektivt kunna studera livet», från studenter

som lämnat biologin för teologin.³ Dessa svar oroar mig ständigt.

Lyhörddhet för *hur* bibeltexten uttrycker sig innebär för det andra att inte förakta dess emotionalitet, dess känsloläge. De flesta påstående består inte av en sanning draperad i en känslomässig dräkt som det gäller att dra undan. Klagoropet «Du har störtat mig i ned i graven» (Ps. 88:7) avser inte göra en sanning gällande utan vill ha bevis för motsatsen,⁴ i lika hög grad som hustruns klagan «jag ser inte klok ut i den här klänningen». — Som bekant räcker det inte med lexikon och grammatik för att klara sig i sådana situationer. Det emotionella i språket vill öppna en dialog och därmed förändra vår verklighetsuppfattning och vårt handlingsmönster. I likhet med tidigare adressater utmanas nutida läsare av bibeltextens känsloläge till lyhörddhet för dess inneboende inbjudan till dialog.

Som vanligt vill jag kommentera mer än *en* text. Att söka efter det som förenar, att tematisera, är en huvuduppgift för den gammaltestamentliga teologin. Den som vill tematisera utan att samtidigt tysta polyfonin i bibeltexterna blir snart varse det provisoriska i alla tematiseringar. En tematisering innebär med nödvändighet en

¹ Artikeln är en bearbetning av min installationsföreläsning vid Teologiska institutionen i samband med professorsinstallationen vid Lunds universitet den 13 oktober 2000. Bibeltexterna i svensk översättning citeras efter Bibel 2000 (SOU 1999:100) om ej annat anges.

² För några homiletiska konsekvenser av denna tolkningsuppgift se D.G. Buttrick, «Interpretation and Preaching», *Interpretation* 35. Richmond, Va. 1988, 46–58.

³ Formuleringen är hämtad från I. Baldermann, «Der leidenschaftliche Gott und die Leidenschaftslosigkeit der Exegese» i *Jahrbuch für Biblische Theologie* 2, Neukirchen 1987, 144. Artikeln illustrerar min nästa punkt.

⁴ Till den individuella klagans form och funktion i Psaltaren se F. Lindström, *Suffering and Sin. Interpretations of Illness in the Individual Complaint Psalms* (Coniectanea Biblica OT Series 37). Stockholm 1994, spec. 134–137.

reduktion, och ju högre grad av tematisering, ju högre grad av reduktion. Den gammaltestamentliga teologin står därmed i dialog med andra som tematiserar bibeltexter. Här finns en inomdisciplinär självkritik och en kritisk granskning av den systematiska teologin. Och samma kritiska fråga måste ställas till nutida judiska och kristna tolkningar: har man tematiserat dessa sina grundläggande traditioner på ett ansvarsfullt sätt? Jag vill kommentera några texter som problematiserar en typ av tematisering som är utbredd inom dessa tre tolkningstraditioner: exegetisk teologi, systematisk teologi och kristen dogmatik. Jag vill inte säga att denna tematisering finns överallt inom dessa tre, men den kan tydligt kännas igen inom dessa tre. Och den kännetecknas av (a) en hög grad av reduktion, (b) en främmande kategorisering och (c) ett negligierande av det dynamiska perspektivet i bibeltexterna, ofta just det emotionella, det utmanande. Och så har vi mannen utanför de teologiska och kyrkliga rummen: den Gud han väljer att tro på eller inte tro på är inte så olik den gud som kan känna sig hemma bland exegeter, i kyrklig förkunnelse och inom systematisk teologi. Denne Gud har de traditionella attributen: *omnipotence*, *omniscience* och *omnipresence*. Och ombord på denna omnibus finns de två medpassagerarna: oföränderlighet och *apatheia* (upphöjdhet över smärta och lidande). För så skall väl Gud vara om Gud är Gud.

Vi behöver inte läsa länge i våra biblar för att där finna en Gud som inte passar dessa kategorier. Människans tilldelade uppgift i Gen. 1 att härska över skapelsen är från Skaparens sida en självbegränsande handling som reducerar gudomlig *makt*.⁵ Dessutom är det väl mer än en bibelläsare som här har frågat sig: «*vet han egentligen vad han gör?*» Flodberättelsens Gud uttrycker både sorg och ånger. Dessutom förefaller denne Gud vara glömsk: «*Då kom Gud ihåg Noa*» (Gen. 8:1, egen övers.). Och för att sedan inte glömma vad han just lovat behöver Gud då och då se på regnbågen (Gen. 9:14–16). — Skapelsens fortbestånd hänger alltså på om Gud kommer ihåg eller inte. Och så var det en sak till: Gud luktar på Noas offer. En tillfällig

mänsklig gärning påverkar Gud, och inte bara för stunden, Gud lovar att aldrig någonsin göra om detta. Skaparen begränsar sig för all framtid när det gäller att reagera på ondskan. I patriarkberättelsen (Gen. 12–50) fortsätter det: I Gen. 22 sätter Gud en människa på prov eftersom Gud inte vet hur hon reagerar: «*Nu vet jag att ...*» (v. 12). — Gud undervisar inte, Gud lär sig av testen.⁶ Profetlitteraturen är rik på exempel på vilket inflytande Israel har över sin Gud. Relationen mellan Krukmakaren och leran i Jer. 18:5–11 är ömsesidig: «*Men om det folk jag hotat vänder om från sin ondskan, ångrar jag mig och gör inte det onda jag tänkt ...*» (v. 8). Vad det innebär för Israel ha att JHWH som Gud är en öppen fråga. Lika öppen är frågan för JHWH vad det innebär att ha Israel som sitt folk.

Dessa texter utgör inga undantag, de ger regeln. Jag vill alltså påstå att den Gud som vi möter i *de flesta* bibeltexter inte är allsmäktig, allvetande, allestädes närvarande, oföränderlig, upphöjd över smärta och lidande osv. — Åtminstone inte om dessa begrepp ska användas i någon konventionell mening. Svagheten i den traditionella hermeneutiska lösningen består genom teologihistorien. «*Detta är bara metaforer, blott antropomorfismer!*» kan inte lösa det grundläggande problemet med att transubstansiera «*orientaliska*» metaforer till begrepp som utvecklats inom grekisk filosofisk metafysik. Problematiken är tydligast när kategorierna oföränderlighet och *apatheia* skall tillämpas på bibeltexternas dynamiska gudsbild, för vilken Guds «*fullkomlighet*» snarare består i förmågan att förändras i harmoni med den gudomliga avsikten och i förenlighet med en föränderlig värld.⁷

I denna artikel vill jag problematisera begreppet *allmakt* som tillämpligt på Gamla tes-

⁶ Se F. Lindström, «*Utan orsak?* Påfrestande tester» i *Liksom regn och snö. Möten med den nya Bibeln*, Stockholm 1999, 136–143.

⁷ Se F. Lindström, «*Härlighetens Gud visade sig för vår fader Abraham*». Gudsbild i Gamla testamentet och i kristen teologi» i B. Olsson (red.), *Kristna tolkningar av Gamla testamentet*, Stockholm 1997, 122–141. Samt J.G. Janzen, «*Metaphor and Reality in Hosea 11*», *Semeia* 24, Chico, CA 1982, 7–44, spec. 17–18.

⁵ Se F. Lindström, *Det sårbara livet. Livsförståelse och gudserfarenhet i Gamla testamentet*. Lund 1998, 183–184.

tamentets tal om Gud genom att ställa frågan: Var går gränserna för Guds makt i den hebreiska bibeln? Mitt svar följer under fyra rubriker: (1) Regionala gränser, (2) Funktionella gränser, (3) Den svåraste gränsen, och (4) Den omöjliga gränsen.⁸

1. Regionala gränser

«Har du inte förstått, inte hört? Herren är en evig Gud, han har skapat jordens ändar» (Jes. 40:28, egen övers.). Detta profetord hör till den samling som utgör ett teologiskt högvattenmärke bland traditionsströmmarna i Gamla testamentet. I likhet med sina två kollegor Jeremia och Hesekiel är Deuterotesaja verksam under den djupaste av politiska och religiösa kriser, exilen på 500-talet. Israel befinner sig långt borta från sitt land och alla gudomliga löften som var knutna till detta land. Guds folk är i Babel vid jordens ändar. Som profet förkunnade han inget självklart, därav den polemiska tonen: «Har du inte förstått, inte hört?» Att Israels Gud skapat jordens yttersta gränser där Israel nu befinner sig, var ingen obestridd sanning utan en teologisk landvinning av högsta klass. JHWHs maktområde omfattar inte bara tiden, «Herren är en *evig* Gud», utan hela rummet, «jordens ändar». Inte bara Israels land.

Vägen hit var lång. Längre fick man bege sig till Israels land för att komma in i JHWHs maktområde. «... må Herren, Israels Gud, ge dig allt vad du förtjänar, när du nu har kommit för att söka skydd under hans vingor» (Rut 2:12). Så välsignar Boas från Betlehem Rut, flickan från grannlandet Moab, som gått över gränsen. Inte bara i geografisk mening, utan också i teologisk: Här i Juda ger Israels Gud skydd, här är denne Gud verksam. När en hedning gör den motsatta resan tar han med sig ett lass jord från det heliga landet. «Nu vet jag att det inte finns någon gud på hela jorden utom i Israel» (2 Kung. 5:15), säger arameernas ÖB, Naaman, efter att Elisha botat honom från hans spetälska. Profeten välsignar Naaman och hans jordtransport, hans

utgång från JHWHs maktområde. Även vägen västerut kunde leda bort:

Varför förföljer du din tjänare? ... Nu har de jagat bort mig och förmenat mig rätten att bo i Herrens arvedel och på så vis velat driva mig till att tjäna andra gudar. Men låt inte mitt blod utgjutas långt borta från Herrens ansikte.
(1 Sam. 26:18–20, egen övers.).

Detta är Davids förtvivlade ord till sin förföljare Saul när han jagas bort från Juda bergsbygd. «Långt borta från Herrens ansikte» är två-tre mil. Att leva här på kustslätten, på filisteernas område, betyder att förlora JHWHs närvaro. För JHWH är lika fixerad vid sin arvedel som en bonde är fäst vid sin ärvda åkerteg. Utanför finns det främmande, filisteernas gudar. På annat håll, i Mesopotamien, härskar Marduk. Men inte för alltid, Hesekiel flyttar gränstenarna för Israels Gud:

Människa! Om alla dina bröder och fränder, om hela Israels folk, säger invånarna i Jerusalem: «De är långt borta från Herren. Landet har givits åt oss som arv och egendom.» Säg därför: Så säger Herren Gud: Ja, jag har fört dem långt bort bland folken och skingrat dem i främmande länder. Men jag har varit något av en helgedom för dem i de länder där de befinner sig.
(Hes. 11:15–16).

Vi befinner oss efter den första deportationen till Babel år 597. De kvarvarande i Juda är kvar i JHWHs närhet, tror de. De deporterade är långt bort från JHWH, det tror alla. Utom Hesekiel: «jag har varit något av en helgedom». Lite försiktigt och famlande är detta «något av» (*me'at*). (Jfr skånskans «litta», och rikssvenskans «typ»!) Men ett brohuvud i främmande land är upprättat, Israels Gud är också där. Detta får de deporterade skriftligt på genom Jeremias brev: «När ni söker mig skall ni finna mig. Ja, om ni helhjärtat söker efter mig skall jag låta er finna mig, säger Herren» (Jer. 29:13–14). Israels Gud har lämnat sin åkerteg, och erövat Marduks, Mr. Bigs, territorium. Nu kan man ropa över Juda städer och Jerusalems ruiner: «Din befriare är Israels Helige, han som kallas hela jordens Gud» (Jes. 54:5). Gamla testamentets Gud kan verka utan regionala gränser. Men denna insikt fanns inte från begynnelsen. Bibeltexterna vittnar om att Israels teologer fann nya sidor av mysteriet JHWH.

⁸ Jag följer på denna punkt dispositionen i W. Dietrich. «Grenzen göttlicher Macht nach dem Alten Testament». *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 96. Tübingen 1999, 439–457.

2. Funktionella gränser

Han kom som en stormvind från öknen för att stegvis erövra kulturlandets åkrar. Från början känner sig Israels Gud hemma i Sydlandets ökenområden,⁹

Herre, när du drar ut från Seir,
går fram från Edoms nejder,
då skälver jorden ...

Bergen bävar
inför Herren, Sinais herre,
inför Herren, Israels Gud (Dom. 5:4–5).

Ända ner till «Sinais herre» flyr därför profeten Elia från Nordriket (1 Kung. 19).¹⁰ I öknen hade kringvandrande herdefolk med sina hjordar erfårit en gudomlig närvaro. Sedan gammalt hade Israels Gud ett speciellt intresse för folk som lever på den s.k. marginalen, också den geografiska. Men för kulturlandet och dess goda var sedan urminnes tider fruktbarhetsguden Baal ansvarig. Skulle Guden från öknen begripa sig på åkerbruk? «Hon förstår inte», invänder Hosea, «att det var jag som gav henne säden och vinet och oljan» (Hos. 2:8). Så står de där med lång näsa och hör hur JHWH numera förstår sig på lantbruk. Det beror på honom, inte Baal, om regnet faller, om träden och åkrarna bär frukt, om människor och djur förökar sig. Hoseas Guds verksamhet är inte begränsad till vissa funktioner på det politiska och sociala planet. Ungefär samtidigt, i Sydriket, beskriver Jesaja JHWH som en vingårdsägare (Jes. 5:1–7), en omöjlig bild om denne Gud skulle vara begränsad till vissa politiska och sociala funktioner. Så växer näsan på de exegeter som fått för sig att Israels Gud inte vill ha med «naturen» att göra.

Sådana bibeltexter väcker frågan om det särpräglade i Gamla testamentets gudstro. Om det

essentiella inte ligger i det differentiella, var ligger det då?¹¹ De substantiella skillnaderna är inte alltid de väsentligaste. Hosea, «kärlekens profet», påminner oss om att de som bekänner sig till Israels Gud nog inte är så annorlunda än andra som älskar och vill leva för detta de älskar. Inte för att det skiljer sig från annat som de inte älskar, utan för att det är deras. Det särskiljande i Israels gudstro skulle då bestå av en relation, snarare än i något essentiellt. Det som blev en bestämd grupp människors erfarenheter kom att älskas, inte för att det i något substantiellt avseende skiljer sig från det som andra har, utan för att dessa erfarenheter är deras egna.¹² För en sådan teologi blir historien viktig: relationen har en historia. Och det är utifrån denna relationshistoria som Gamla testamentets teologer profetiskt tolkar såväl samtiden som framtiden. Jag återkommer till detta.

Erövringen av kulturlandets funktioner var ingen promenadseger, dock kunde dessa gränser rivras helt och försvinna. En tuffare kamp stod på ett annat frontavsnitt: den svåraste gränsen att övervinna var den mellan JHWH och dödsriket.

3. Den svåraste gränsen

Dödsrikets portar var länge stängda för den Gud som levde i Israels erfarenhet. Därför är Gamla testamentets Gud en Gud, inte för de döda, utan för de levande. JHWHs verksamhet är vänd mot livets värld, mot dem som befinner sig i *de levandes land*. I dödsriket har man hamnat utanför JHWHs maktområde: «Ingen åkallar dig bland de döda. Vem lovsjunger dig i dödsriket?» (Ps. 6:6). Dödens boning är dödens boning eftersom JHWH inte finns där. Dödsriket och den levande Guden utesluter med nödvändighet varandra.¹³

⁹ Se L.E. Axelsson, *The Lord Rose up from Seir. Studies in the History and Traditions of the Negev and Southern Judah* (Coniectanea Biblica 25), Stockholm 1987.

¹⁰ Se L.E. Axelsson, «God Still Dwells in the Desert. A Conception Characteristic for North-Israelite Yahwism» i K.-D. Schunk (red.), «Wünschet Jerusalem Frieden». *Collected Communications to the XIIth Congress of the IOSOT, Jerusalem 1986*, Frankfurt am Main 1988, 17–20.

¹¹ Till den religionshistoriska frågan se T.N.D. Mettinger, «The Elusive Essence. YHWH, El and Baal and the Distinctiveness of Israelite Faith» i E. Blum m.fl. (red.), *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte*, Neukirchen 1990, 393–417.

¹² Se vidare H.J.L. Jensen, «Hvad drejer profetismen sig 'egentlig' om? Overvejelser over Hoseabogens teologi» i E.K. Holt (red.), *Alle der ånder skal lovprise Herren! Det Gamle Testamente i tempel, synagoge og kirke*, Frederiksberg 1998, 121.

¹³ Se vidare F. Lindström, *Det sårbara livet. Livsför-*

Gränsen kunde vara oproblematiske, döden är livets naturliga gräns. Livet är livet värt när man likt Abraham kan dö «gammal och mätt av år» (Gen. 25:8). Men den hebreiska bibeln har också bevarat erfarenheter av den onda döden, den för tidiga döden: «Låt mig inte somna in i döden, låt inte min Fiende säga att han besegrat mig» (Ps. 13:4–5, egen övers.). Denna personifierade död har hämtat drag från den kanaaneiska mytologin och dess kamp mellan Baal och döds-guden Mot. De mytologiska sammanhangen har förbleknat men dramat är lika verkligt: JHWH slåss mot Döden, försvarar sitt rike och människor mot denna onda makt. Men när Döden vinner så bär det av mot grav och undergång för människan.

Detta är ohållbart! Kampen leds av en som inte vill ha med detta område att göra. Israels Gud stänger dödsriket för teologerna, liksom för vanligt folk. Han vill inte själv gå in, och den som vill komma dit släpper han inte in. Därför sökte man vägar förbi honom. Förtvivlat försökte prästerna att täta dörrrens springor: «Vänd er inte till de dödas andar, och uppsök inte spådoms- andar, ty ni blir orena genom dem» (Lev. 19:31). Också kontakten med de dödas *kroppar* var förbjuden, både djurs (Lev. 11:31) och människors (Lev. 21:11). Den som kommit i kontakt med de döda kan inte ha någon kontakt med JHWH. Uppenbarligen är det omvända förhållandet det avgörande: Livets Gud har ingen förbindelse med de döda. Men gränsen var omöjlig att upprätthålla i längden. Döden gjorde ju sina angrepp på livets mark, dvs. JHWHs eget område. Döden kunde upplevas som en kraft som sträcker sig in i livet och infiltrerar det; död orsakar nöd av olika slag, död innebär livsfara. För oss är förhållandet det motsatta: vi måste dö när vi fått en allvarlig sjukdom, men i Gamla testamentet blir man sjuk eftersom man är död. Detta dynamiska perspektiv på döden innebär att det uppstår oklarheter om de två kompetensområdena, JHWHs och dödens. Men här rymms också erfarenheter av hur JHWH befriar från dödens makt. Dessa erfarenheter finns bevarade framför allt i Israels bönelitteratur: «Du lämnar mig inte åt dödsriket, du låter inte din trogne se graven» (Ps. 16:10). Den

strikt gräns mellan JHWH och döden blir all- mera perforerad. I Ps. 139 är den borta: Gud finns också i dödsriket: «Stiger jag upp till him- len, finns du där, lägger jag mig i dödsriket, är du också där» (v. 8). Segern är uppseendeväckande med tanke på det sega motståndet. Ändå är det *näst sista* steget (i teologiskt logiskt hänseende, ej kronologiskt) det mest fascinerande, eftersom det är det största.

Den förtröstansfulla människan i Ps. 23 lever både i dödsuggans dal och i templets skugga. Men det gäller också den gode Herdens villkor, han tvingas agera i ett livsfarligt område:

Herren är min herde, ingenting skall fattas mig.
Han för mig i vall på gröna ängar.

Vid lugna vatten låter han mig vila,
han ger mig ny kraft.

Han leder mig på rätta vägar,
sitt namn till ära.

Inte ens i den mörkaste dal
fruktar jag något ont,

ty du är med mig, din käpp och stav —
de tröstar mig.

Du dukar ett bord för mig
i mina fienders åsyn.

Du smörjer mitt huvud med olja
och fyller min bägare till brädden.

Godhet och nåd skall följa mig
varje dag i mitt liv.

Herrens hus skall vara mitt hem
för alltid. (egen övers.)

Rörelsen gör psalmen levande. — Det finns två stycken. Den ena rörelsen är lätt att upptäcka: Ps. 23 slutar vid JHWHs bord i hans eget hus, temp- let (v. 6). Den andra rörelsen slutar redan vid «lugna vatten» (v. 2). Vilket kreatur skulle längta till «stilla vatten»? Vilken fårskalle till herde skulle leda sin hjord till sådana, när det finns friska källor och levande vatten? Vi förväntar oss att målet är det samma: JHWHs hus och de stil- lade vattnen. Och så är det: utanför templet finns «havet av brons», symbolen för de stillade kaos- vattnen. I templets närhet påminns man om denna onda sfär, men som måste göra halt vid tröskeln till JHWHs hus. (Jfr «i mina fienders åsyn» i v. 5.) Bredvid templet är det onda ett «stillat» hav. Men människan befinner sig «i den

mörkaste dal» (v. 4). En sådan trakt är per definition inte Guds område; det gäller att komma därifrån. Från dödens område kan man inte rädda sig själv. — Kan Gud? Här gäller inte friskt vågat är hälften vunnet. Tvärtom, den som är för snabb med svaret riskerar att allt förlora. Bordet dukas inte i den mörkaste dal. Försiktig är skildringen i psalmens mittpassage av hur templets Konung vaksamt och varsamt leder människan till sitt eget maktområde. Redskapet är inte den *regerande* staven: nej, där härskar Konungen inte fullt ut. Där måste det vara med sin *tröstande* stav som Gud «är med». JHWH *är med* i döden som en dynamisk närvaro som leder därifrån, eftersom livets Gud inte kan trivas i döden. Denna hemlighetsfulla och uttrycksfulla bild av Guds makt är signerad av tempelteologerna.¹⁴

De gränser som satts runt Israels Guds verksamhet var inte absoluta. Men den hebreiska bibeln har *bevarat* de traditioner där dessa gränser finns kvar, och dessa är många och inflytelserika. Vill man säga något om Guds makt i bibeln kan man inte negligera dessa gränser och det motstånd de bjuder mot reduceringar av typen «Guds allmakt». De gränser jag hittills erinrat om sattes av förlorarna, dessa teologer led så småningom nederlag. De begränsningar vi har framför oss sattes av vinnarna. Därför kan vi säga att de är gränser som Gamla testamentets Gud gett sig själv. Inte heller här träffar senare teologers tal om allmakten något väsentligt. Tvärtom är nederlaget fullständigt.

4. Den omöjliga gränsen

I JHWHs relation till (a) skapelsen, till (b) Israel och till (c) världen finns fler begränsningar än vad som kan vara nyttigt för en omnipotent gud. Bibeltexterna kan påminna om paradoxen att bundenhet uppstår ur kärlekens fria val.

(a) *Skapelsens Gud*. — I det kristna credot är skapelsetro och allmaktslära synonyma begrepp: «Jag tror på Gud Fader allsmäktig, himmelens och jordens skapare.» I bakgrunden till denna bekännelse, de gammaltestamentliga skapelsetraditionerna, är Gud däremot bunden vid sin

skapelse på ett sätt som innebär att Gud avstår från väsentliga delar av makten över henne.¹⁵

I de mäktiga skapelsetexterna i avslutningen på Jobsboken är det visserligen en mäktig Skapare som talar, men påfallande stort utrymme ges här åt de skapelsevidriga områdena där Skaparen inte verkar fullt ut. Det dynamiska perspektivet i dessa två gudstal (Job 38–41) visar att hotet mot skapelsens liv är stort, och att detta hot åstadkommer mer ont i världen än Skaparen kan förhindra. Gudstalen korrigerar Jobs tal om JHWHs maktfullkomlighet genom bilden av den mot ondskan kämpande Guden. En sådan gudsbild förutsätter att det finns områden som inte är som Skaparen vill. — Allt är inte som Gud vill, allt som sker är därför inte «Guds vilja».¹⁶

I Urhistorien (Gen. 1–11) samsas Guds makt med mänsklig frihet. Genom att Skaparen ger oss del i sin egen kreativitet (Gen. 1:26–28) och så avstår från delar av makten över skapelsen uppstår ett frihetens spelrum. I Flodberättelsen blir konsekvenserna av friheten synliga: «JHWH såg att människans ondskas var stor på jorden och att *hennes hjärtas* alla uppsåt och tankar var alltid och alligenom onda. Då ångrade JHWH att han hade gjort människan på jorden, han blev bedrövd i *sitt hjärta*» (Gen. 6:5–6, egen övers.). Från två håll begränsas Skaparens makt. Först av det mänskliga hjärtat, det onda uppsåtet. Det allvarliga med människans frihet är inte att den tillåter sig att bryta mot vissa bud, utan att den mycket goda skapelsen ständigt hotas av en fördärvad vilja. Men människans hjärta ger också Gud hjärtproblem: sorg och ånger. Så begränsas inflytandet över skapelsen ytterligare, på Guds eget initiativ. Floden ändrar inte människans fundamentala problem: «... *människans hjärtas* uppsåt är ont allt från ungdomen. Jag skall aldrig mer förgöra allt levande ...» Så slutar berättelsen (Gen. 8:21, egen övers.): *Gud* blir annorlunda. Skaparen väljer bort förintelsens väg för

¹⁵ Se vidare F. Lindström, *Det sårbara livet. Livsförståelse och gudserfarenhet i Gamla testamentet*, Lund 1998, 174–186.

¹⁶ Se F. Lindström, *God and the Origin of Evil. A Contextual Analysis of Alleged Monistic Evidence in the Old Testament*, (Coniectanea Biblica OT Series 21), Lund 1983, 137–157.

¹⁴ Se vidare F. Lindström, «De bibelske salmer som Bibelsk teologi» i S. Pedersen (red.), *Bibelsk teologi*, Aarhus 2000, 75–96.

att istället välja lidandets väg. Världens smärta blir Guds egen.¹⁷

(b) *Israels Gud*. — Den statiska och omnipotenta gudsbilden lider här sitt största nederlag. Gamla testamentets Gud blir förälskad i ett folk, och detta folks öde blir Guds *via dolorosa* ut i världen. Den förste som baserar JHWHs relation till Israel på kärlek är profeten Hosea:

När Israel var ung fick jag honom kär,
och från Egypten kallade jag min son.

Men ju mer jag kallar på dem,
desto mer går de bort från mig ...

Ändå var det jag som lärde Efraim att gå
och jag som tog dem i mina armar,
men de förstod inte att jag botade dem.

Med trofasthetens band drog jag dem,
med kärlekens rep.

Jag var som den som lyfter upp ett barn till
kinder.

Jag böjde mig ner och gav dem att äta.

De skall vända tillbaka till Egypten,
och Assyrien skall regera över dem,
ty de vägrar att vända tillbaka till mig ...

Hur skulle jag kunna släppa dig, Efraim,
överge dig, Israel,

göra med dig som med Adma
och behandla dig som Sevojim?

Mitt hjärta vänder sig i mig,
all min barmhärtighet vaknar.

Jag skall inte låta min flammande vrede få utlopp,
jag skall inte ändra mig och förgöra Efraim,

ty jag är Gud och inte människa,
den Helige mitt ibland er.

Jag kommer inte med skräck.
(Hos. 11:1–9, egen övers.)¹⁸

I Jerusalem är kungen Guds son, men här uppe i Nordriket finns en mera folkkyrklig teologi: *Israel* är Guds son. «När Israel var ung fick jag honom kär». Från denna kärlek kan Hoseas Gud inte frigöra sig: «Hur skulle jag kunna ...» (v. 8). Självrespekten, Guds helighet, kräver Israels

förintelse. Men JHWH väljer självbegränsningens väg, Israels Gud *kan* inte annat. Detta emotionella språk betonar att JHWH är inkapabel att handla som han borde. Med sin titthållsteologi ser profeten in i Guds hjärta: «Mitt hjärta vänder sig i mig, kastas om». Detta uttryck används om en våldsamt omstörtning av upproriska städer, som Sodom och Gomorra, eller Adma och Sevojim i samma vers. Därifrån kommer ingen omvändelse, från Israel kommer ingen omvändelse. Det vet vi efter 10 kapitel, säkert profeten också. Men från Israels *Gud* kommer denna våldsamma omvändelse.

«Jag är Gud» (v. 9), så presenterar sig den Gud som genast betonar att han inte är människa. Ändå hopar sig omedelbart dessa antropomorfer med sitt känsloladdade språk: «*Hur skulle jag kunna ...?*» På nytt måste vi lägga märke till rörelsen. Den *inre* vändningen i Guds hjärta motsvaras av en *yttre*. Efter den långa anklagelsen inför rätten (v. 1–7), vänder sig nu domaren direkt till den anklagade för att tillkännage det välmotiverade straffet: förintelse, omstörtande. Vad ser han då? Och vad hör man då? Istället kommer självanklagan, «Hur skulle jag kunna ...?» Domaren ser där sin son; domaren är också förälder. Det är omöjligt att låta den älskade sonen dela dessa städers öde, det vänder sig i hjärtat. Men Fadern ser sig också om, ser *tillbaka*: «När Israel var ung fick jag honom kär» (v. 1). Relationen har en historia: «Jag lärde Efraim gå ... jag lyfte upp honom till kinden när han slagit sig ...» (v. 3–4).

För Hosea är frågan om Gud, utan denna historiska relation, över huvud skulle vara Gud. «Den Helige mitt ibland er». — Heligheten har sin boning i Israels mitt, den är relationell. Om heligheten gör vad självrespekten kräver, fördärvar sitt folk, upphör då inte Gud att vara Gud, *den Helige*? Kan Gud då fortsätta att säga «Jag är Gud»? Kan Gud vara den Helige om inte *mitt ibland er*? Något teologiskt avgörande står på spel. Liksom i Hoseabokens inledning kan vi här bli varse en teologisk interpretation av gudsnamnets existentiella innebörd, «jag är den jag är» (Exod. 3:14): «ni är inte mitt folk, och jag vill inte höra er till» (Hos. 1:9). Men i Hos. 11 har Gud tänkt om: JHWH kan inte fördärva sitt folk eftersom JHWH är Gud, och eftersom Gud vill fortsätta att vara JHWH. Med tanke på den

¹⁷ Till den lidande Guden i GT, se spec. T.E. Fretheim, *The Suffering of God. An Old Testament Perspective*, Philadelphia 1989.

¹⁸ Till denna text se J. Jeremias, *Der Prophet Hosea übersetzt und erklärt* (ATD 24.1), Göttingen 1983, *ad loc.*

hotade relationen mellan Gud och folket gäller det inte bara Israels framtid utan i lika hög grad JHWHs framtid. Därför rörelsen från rådvillhet, «Vad skall jag göra med dig, Efraim» (6:4), via självklagan, «Hur skulle jag kunna släppa dig, Efraim» (11:8), till beslut: «Jag skall inte låta min flammande vrede få utlopp ...» (11:9a). Beslutet motiveras i tre s.k. nominalsatser som tillkännager något förblivande: «Jag är Gud, inte människa, den Helige mitt ibland er» (11:9b). JHWH har beslutat sig för att vara *Gud*, «den Helige», och JHWH har beslutat sig för vilken Gud han vill vara: «den Helige *mitt ibland er*». Beslutet innebär att JHWH inte *kan* vara Gud annat än i denna relation. I det Gud *inte* kan avslöjas vem Israels Gud är. Denne Gud kan inte *vilja* vara annat.¹⁹

Vilket är syftet med att avslöja denna passion för sitt folk? Kan det vara att genom detta sårbara och därför mest övertygande sätt förmå Israel att ta ställning till relationens fortlevnad, att förmå *Israel* att vända om? (Jfr Hos. 14:2–9.)²⁰ I så fall förutsätter Guds omvändelse inte Israels, utan gör denna möjlig.

Ett omvälvande perspektiv möter vi också ungefär 200 år senare hos profeten Jeremia. Åter är Israels inflytande över sin Gud större än vad som kan vara hälsosamt för en allsmäktig gud. Att livet och dess relationer är för ömtåliga för att kunna anförtros en machogud som kan allt blir uppenbart under exilens religiösa kris. Vid sidan om de deuteronomistiska teologerna som stannat vid sina skrivbord för att kunna ostört och omsorgsfullt foga in folkets historia i sitt schema om skuld och straff står profeterna mitt i verkligheten, i sorgen och i lidandet. Där behövs

en annan teologi, andra ord om Gud. «Glömmer en kvinna sitt lilla barn, bryr hon sig inte om den hon själv har fött?» (Jes. 49:15), frågar Deuterotesaja. Hos Jeremia möter vi en mor som *för-söker* glömma, men som inte kan. En mor som överväldigas av kärleken till sitt barn, Israel:

Är Efraim min käraste son,
är han mitt älsklingsbarn?

Han förblir i mina tankar,
trots att jag ofta gått till rätta med honom.

Mitt hjärta blöder för honom,
jag måste förbarma mig över honom,
säger Herren. (Jer. 31:20)

Lägg märke till rörelsen! Hon gör verkligen sitt bästa: «Skulle Efraim vara min käraste son?» En distanserande känslolös fråga, men som avslöjar tvekan, obeslutsamhet. Fast också ömhet, närhet: «mitt älsklingsbarn». Rakels barn är också Guds barn:

Så säger Herren:
Rop hörs i Rama,
klagan och bitter gråt:

Rakel gråter över sina barn.
Hon låter inte trösta sig,
ty hennes barn finns inte mer. (Jer. 31:15)

Kan Gud låta bli att identifiera sig med Rakels sorg och kärlek? Nej, «han förblir i mina tankar». Efraim är Guds sorgbarn och har för stor makt över henne, känslorna tar överhand. Är Gud förvånad över att finna hos sig själv något som Gud inte visste fanns där? «Mitt hjärta blöder för honom». *Mitt hjärta, mitt inre* används om kvinnan i Höga v. som hör sin älskade fumla vid dörren: «mitt sköte skälver» (Höga v. 5:4). Gud känner igen sig i Rakels sorg och kärlek till sina barn. Därför beslutet: «Jag måste *förbarma* mig över honom». Återigen används ett ord som är besläktat med kvinnans sköte. Rakel sörjer förlusten av sina barn, så sörjer Israels Gud i sitt inre samma barn. Kvinnliga röster omger Efraim, en moders ord omfamnar honom.²¹ Guds folks lidande blir Guds eget. Tröstar detta Rakel? Det ger henne inte hennes barn tillbaka, men att dela sorgen i en relation som är körd i

¹⁹ «In a process which is veiled from our view within the mystery of the divine freedom, God's heart — God's complete affective, cognitive, pu[r]positive self — displays a transformation which pervades the totality of the divine life», J.G. Janzen, «Metaphor and Reality in Hosea 11», *Semeia* 24, Chico, CA 1982, 37.

²⁰ Så Janzen, a.a., 25 och J.L. Mays, «Response to Janzen: «Metaphor and Reality in Hosea 11»», *Semeia* 24, Chico, CA 1982, 48. Till Hoseas teologi i ett vidare bibelteologiskt sammanhang se O. Hofius, ««Recht-fertigung des Gottlosen» als Thema biblischer Theologie» i *Jahrbuch für Biblische Theologie* 2, Neukirchen 1997, 91–100.

²¹ Se P. Tribble, *God and the Rhetoric of Sexuality*, Philadelphia 1985, 43–45.

botten kan vara ett första steg till försoning. I solidariteten med Rakels lidande visar JHWH att relationen är värdefullare än upprätthållen självrespekt. Så kan kanske kärleken bevara en relation som syntes dömd att ta slut. Gud försonade Israel med sig själv och väntar på svar. Efraims klagan i versen innan,

Jag vände mig bort,
men nu ångrar jag mig.

Jag kom till insikt,
och nu slår jag mina låar i sorg.

I blygsel och förödmjukelse
bär jag skammen för min ungdoms synd.
(Jer. 31:19)

avslöjar att Guds solidaritet med det lidande Israel är mer än ett medlidande. Gud tvingas av sin kärlek till sonen bära också sorgens orsak. Den japanske teologen Kitamori har påmint om varför det gör ont att förlåta. Den som förlåter måste överta syndarens ansvar för sina handlingar och därigenom lida smärta.²²

Enligt vår Jeremiapassage kan JHWH genom själva krisen i relationen med sitt folk upptäcka en hängivenhet som inte fanns där tidigare. Hos Deuterotesaja finns också en passage som betyder att JHWH måste ändra sig eftersom hängivenheten till Israel var större än JHWH själv kunde föreställa sig:

Herren kallar på dig,
övergivna och olyckliga kvinna.

Inte sviker man sin ungdoms hustru,
säger din Gud.

Ett kort ögonblick övergav jag dig,
men i stor kärlek tar jag dig åter.

Jag dolde mitt ansikte för dig
i häftig vrede ett ögonblick,

men evigt trofast visar jag dig nu min kärlek,
säger din befriare, Herren.

Det är som på Noas tid,
Då jag svor att Noas flod

aldrig mer skulle dränka jorden.

Så svär jag nu att inte mer vredgas och inte mer
rasa mot dig.

Om än bergen rubbas
och höjderna vacklar,

skall min trohet mot dig inte rubbas
och mitt fredsförbund inte vackla,
säger han som älskar dig, Herren. (Jes. 54:6–10)

Här möter bilden av en annan kärleksrelation, den mellan man och kvinna. Passagen följer omedelbart på utsagan om Den lidande tjänaren (Jes. 52:13–53:12). Oavsett om det gäller skuld eller kärlek är tanken på en ställföreträdare problematisk.²³ Sion är en kvinna med en historia och relationen med henne är djupare än JHWH själv förstod. Även om denne Gud är «hela jordens Gud» (Jes. 54:5) så är Guds kärlek riktad exklusivt mot Israel, sin första kärlek. Passion är ett dubbelbottnat fenomen. Våldsamma känslor, «stor kärlek», binder Israels Gud vid detta folk, Guds patos hindrar Gud från att göra slut med Israel. JHWH kan inte detta. Men *Israel* kunde överleva exilen eftersom JHWHs känslor för henne djupnade.²⁴ Men passion har också en otrevligare sida: «häftig vrede». Förstörelsen av Juda är en försmädd älskares verk som bestämt sig för att förödmjuka och förgöra sin första kärlek. Det är en obehaglig bild av den Gud som varit en förälskad tok och som blir galen av denna kärlekshistoria. Ändå är det just i detta patos som profeten finner hoppet om en ny framtid för den havererade relationen. Precis som Jeremias ord till Rakel är detta ett svar på Israels klagan. «Varför har du övergivit oss, varför döljer du ditt ansikte för oss?» hörs från folkets liturgi. Profeten ger Israel rätt: «ett kort ögonblick övergav jag dig, men ... Jag dolde mitt ansikte för dig i häftig vrede ett ögonblick, men ...» För ett ögonblick gjorde JHWH vad han menade vara hans rätt. Domen var ingen strategisk plöj som skulle följas av en förutsägbar passionsfylld kärlek. Gud ville inte fostra och pröva, Gud ville inte längre ha med Israel att göra. Men Israel väntar sig mer av JHWH än JHWH själv. Genom sin klagan övertalar man sin Gud att

²³ Se F. Lindström, ««Han bar de mångas skuld». Profetia och uppfyllelse utifrån Jes. 53», *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 75, Lund 1999, 98–109.

²⁴ Se vidare W. Brueggemann, *Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy*, Minneapolis 1997, 298–299, 384.

²² K. Kitamori, *Theologie des Schmerzes Gottes*, Göttingen 1972, 56–58, 152–169.

handla på ett sätt som Gud själv aldrig föreställt sig. Israel får JHWH att upptäcka nya djup i relationen med sin älskade. Men hur stor är skadan? Kan vi här höra hur Gud försiktigt ber sitt folk om ursäkt? Önskar Gud försoning? Att lova att aldrig göra så mer (v. 9) brukar betyda början på något sådant. Som «på Noas tid» har Gud blivit annorlunda, genom att finna något nytt, inte hos skapelsen, inte hos sitt folk, utan hos sig själv.

(c) *Hedningarnas Gud*. — Jonaboken innehåller en pregnant tematisering av Israels gudserfarenheter: «Jag visste ju att du är en nådig och barmhärtig Gud, sen till vrede och rik på kärlek, beredd att ångra det onda du har hotat med» (Jon. 4:2). Denna s.k. nådformel kritiseras utan nåd av den högaktige profet som bär namnet *Duva*. Det hebreiska uttrycket «sen till vrede» är «har långa näsborrar» (אָס אַרְבֵּי אָפֶרַח) och framkallar bilden av Guds långa näsa som får vreden att kylas av innan den når människor. *Sen till vrede* uttrycker på en gång Guds självbehärskning och självbegränsning. Som externa kylaggregat fungerar också nåden, barmhärtigheten och kärleken. I ett sådant sällskap kan inte vreden bli långlivad.

Nådformeln förekommer sju gånger i den hebreiska bibeln, dessutom anspelas det på den i ett tjugotal fall.²⁵ I Jonaboken har den för första gången berikats med *Guds ånger*: Gud ångrar det onda Gud tänkt. Just detta är problemet i boken, och detta sätter den gamla nådformeln på förnyade prov. Gäller nåden även andra folk och mest av allt det folk som minst av allt förtjänar någon sådan, assyrierna, som gjort det egna folket så mycket ont? «Vem vet?» är den försiktiga frågan från Nineves kung (Jon. 3:9). I Jonas vredesutbrott formuleras svaret: «Jag visste ju!» (Jon. 4:2). En protest som avvisas stillsamt likt det sus som Elia erfor nere i Sinai (1 Kung. 19:12): «Skulle då inte jag bekymra mig om Nineve, den stora staden ...?» (Jon. 4:11). Eftersom Israels Gud har skapat nineviterna är Gud en nådig Gud också för dem. Skaparen låter sin kär-

leksrelation med Israel omfatta dessa förhatliga assyrier. De vänder om, inte från sina gudar, utan från sina onda *vägar*. Då vänder Israels Gud om. Denne Guds nåd tycks omfatta alla, oavsett deras religiösa tradition. (Jfr nådformeln i Ps. 145:8–9: «... barmhärtig mot allt han har skapat».) Därför ville Jona fly västerut när han kallades österut, till Tarshish vid jordens ändar. Men det finns inga regionala gränser för den Gud som gjort både hav och land. Där ytterst i havet blir Jona nådd av Guds hand. Ingen kan lämna JHWHs verksamhetsområde, ingen kan fly från denne Guds sätt att vara Gud. Allra minst denne Gud själv.

«Jag visste ju ...!» Protesten riktas till en Gud som låter sig påverkas av folks ånger. Men Guds ånger är ingen gudomlig nyck, en plötslig lust att göra som Gud vill. Jona visste att Gud *alltid* är nådig och *alltid* ångrar det onda.²⁶ För Jona är det inte fråga om «amazing grace», utan om förutsägbar nåd. För Jonaboken är det en *pålitlig* nåd, Jonabokens JHWH vill vara sig själv trogen. Jonas kritik av JHWHs sätt att vara Gud är djupgående, han kan och vill inte förstå varför JHWH är en barmhärtig Gud. Att Gud är nådig mot just assyrierna är ett delproblem. Huvudproblemet gäller den barmhärtige Gudens väsen. Det gäller inte *vårt* huvudproblem: gränserna för Guds makt. Visserligen kan en Gud som alltid är nådig och alltid ångrar sig beskrivas med bättre ord än *allsmäktig*. Men här finns en radikalare fråga om Guds väsen än de som har med gränser, makt och inflytande att göra.

Den kritiska frågan till en Gud som ångrar sig och är begränsad av sin barmhärtighet är hur det står till med denne Guds frihet och suveränitet. En allsmäktig gud kan göra som han vill, kan JHWH detta? Jona visste att Gud var tvungen att ångra sig, att Gud inte kunde annat. Däri hade profeten rätt: Gud är bunden av sin barmhärtighet eftersom Gud i frihet väljer att leva i relation med sin skapelse. Men Jonaboken inskräper att det inte är *människors* ånger som sätter gränserna för Guds sätt att vara Gud. Nej, hedningarna kan inte profitera på Guds benägenhet att ångra sig. Sådant teologisk kritik av Guds ånger avlivs i Jonaboken med hjälp av nådformeln.

²⁵ Se H. Spieckermann, ««Barmherzig und gnädig ist der Herr ...», *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 102, Berlin 1990, 1–18, och Spieckermann, H., «God's Steadfast Love. Towards a New Conception of Old Testament Theology», *Biblica* 81, Rom 2000, 305–327.

²⁶ Se L. Schmidt, «*De Deo*». *Studien zur Literaturkritik und Theologie ...* (Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 143), Berlin 1976, 87.

JHWH är bunden, men inte av människors ånger, utan av sin egen barmhärtighet. Det är ett nederlag för rättvisan, friheten *och* makten, det är en nådens triumf.

Sammanfattning

När Gamla testamentets teologer tematiserar Israels gudserfarenheter ställer de frågor av dogmatisk natur. Våra texter placerar Guds väsen i fokus: från Hoseas «den Helige mitt ibland er» till Jonas «en nådig och barmhärtig Gud». Både sättet att tematisera och att tala om Guds väsen är oftast annorlunda än vår egen traditions teologi och texttolkning. I bibeltexterna finner vi perspektiv som är dels mera levande och dynamiska, dels mera personliga och relationella. Begrepp som *allmakt* och ordstudier av termerna «helighet» eller «förbund» når inte långt när det gäller att fånga detta teologiska panorama. *Det dynamiska* perspektivet är speciellt synbart i passagera om Guds ånger. Vi kan beskriva detta som ett resultat av gudsbildens utveckling eller som framsprunget ur pragmatisk pastoralteologi. Men bibeltexterna själva låter oss vara närvarande när Gud under en djup kris och under största emotionella stress bestämmer sig för vilken Gud Gud vill vara. Vi har ett teologiskt ansvar för detta sätt att tala om Guds väsen och verksamhet. Annars missar vi den andra punkten. *Det relationella* perspektivet har jag velat belysa genom de bibeltexter som uttrycker Guds patos. Gamla testamentets Gud väljer att bli djupt

involverad i sin relation med skapelsen, Israel och världen. Med ett emotionellt språk skildras hur JHWH blir ett offer för detta förhållande. Guds passion kan vara mera djupgående än ett medlidande: solidariteten med det lidande Israel tvingar Gud att bära också ansvaret för hennes handlingar och därigenom själv lida smärta.

Men man såg gränsen! Båda dessa perspektiv, det dynamiska och det relationella, visar hur Gamla testamentets teologer reflekterade över Guds väsen och var gränsen gick för möjligheterna att tala om ontologi. Man kunde bara tala om Guds väsen utifrån de erfarenheter som bevarats och nytolkats utifrån relationen med denne Gud. Nutida teologer är hänvisade till samma gräns. En liknande begränsning finns för de vetenskaper som sysslar med människan. Och för vem som helst som lever i en relation. Vi kan knappast tränga oss in i en annan persons väsen, all kunskap om hans eller hennes personlighet och karaktär får vi genom de ord och handlingar som vår relation ger upphov till. Det som den gammaltestamentliga teologin avslöjar om Gud är inte mysteriet Guds väsen, utan denne Guds relation till oss.

Bibeltexterna påminner om att den teologiska uppgiften är motsägelsefull. Då som nu. Vi vill göra det åskådligt som måste förbli ett mysterium. Två ting är nämligen lika viktiga: att bevara mysteriet, annars vore det inget mysterium längre, *och* att påminna om mysteriets närvaro i våra egna liv, annars vore mysteriet meningslöst.

Summary

This article deals with the limits of divine power in the OT. The aim is to show how one of the traditional attributes from ancient philosophical metaphysics, namely *omnipotence*, does not fit the depiction of YHWH in the Hebrew Bible. The biblical traditions know of several limitations of divine power that must be reconciled to regional and functional limits, and the one most difficult to overcome, that is, the border of the realm of death. Those limits were not absolute but the OT has preserved those traditions were they are at hand, and they are not without influence. There are, however, also limits of a still more severe kind: in YHWH's relation to creation, to Israel, and to the world, we see more limitations than can be healthy to an omnipotent god. In YHWH's dealing with evil we find anything but a static perspective: life is threatened continually by hostile realms. YHWH's love history with Israel reveals a divine pathos that, at the same time, limits his attitude and actions and opens up new dimensions in the mystery YHWH. In Jonah, the Creator extends his love relation to the hated Assyrians: since YHWH is attached to his creation he is restricted by his steadfast love.

The dynamic and relational perspectives in the biblical texts should prevent us from limiting their theological panorama by traditional word-studies of e.g. *holiness* and *covenant*, as well as by traditional philosophical categories, such as *omnipotence*, *omniscience*, and *apatheia*.