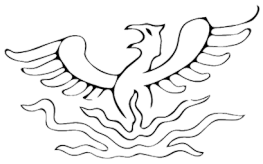
TIDSSKRIFTET FØNIX

Guds retfærdighed er ontologi

LARS PALUDAN
Tidl. sognepræst

FØNIX ÅRG. 2026, S. 156–165



Dette værk er licenseret under en Creative Commons-licens
CC BY-NC-ND 2.5 DK

www.foenix1976.dk

ISSN 2446-175X

Guds retfærdighed er ontologi

DEBATTEN OM FRELSE OG FORTABELSE er en debat, der med mellemrum dukker op og det er en vigtig debat, da den drejer sig om noget, der er centralt i kristendommen. Lige nu er vi midt i en sådan debat, som bogen *Et folkekirkeligt Genmæle* er anledning til. Bogen består af artikler skrevet af medlemmer af et pietistisk konvent. Den er en kritik af Lars Sandbecks bog *Når Kærligheden dømmer.* For ti år siden fandt en lignende debat sted, som Kaj Mogensens bog *Frelse og Fortabelse* var anledning til. Denne artikel er tænkt som et indlæg i den seneste debat, der har savnet det vigtigste argument mod en fortabelsesteologi, som er, at den nytestamentlige brug af begrebet 'Guds retfærdighed', som især Paulus gør brug af, er ontologi.

Hvad er ontologi? Kort defineret er det et filosofisk begreb, der anvendes til at beskrive en virkelighed, der er før mennesket (det skabte) og som mennesket derfor altid er i på samme måde, som vejret er en virkelighed, vi altid er i. Selv om mennesker er forskellige, er den menneskelige tilværelse noget, alle mennesker altid er i, og den kan beskrives litterært og filosofisk. 'Guds retfærdighed', som Paulus forstår det, er ontologi sådan forstået. Det vil sige et filosofisk begreb. Hvad der nu er afgørende for det, der er denne artikels anliggende, er, at hos Paulus er den virkelighed, vi er i, også en virkelighed, der er bestemt af Jesu liv, hans død og opstandelse. For Paulus er ontologi således ikke kun et filosofisk begreb, men også et teologisk begreb og der er hos Paulus en sammenhæng mellem den filosofiske og teologiske ontologi. Det er dog ikke noget, Paulus tematiserer i sine breve. Derfor følger nu med henblik på forståelsen af Paulus en skitsering af forholdet mellem filosofisk og teologisk ontologi hos teologer, der tænkte i paulinske baner og hos hvem sammenhængen mellem filosofisk og teologisk ontologi er klart udfoldet.

I. Om sammenhængen mellem filosofisk og teologisk ontologi hos Luther, Grundtvig, Løgstrup og Prenter

Hos Luther, Grundtvig, Løgstrup og Prenter er sammenhængen mellem filosofisk ontologi og teologisk ontologi klart udfoldet. Det redegøres der nu for. Der redegøres også for Kierkegaards syn på forholdet, da hans teo-

logi er et udtryk for, hvad det betyder for teologien, når sammenhængen mellem filosofisk og teologisk ontologi ikke indgår i den.

I sin Romerbrevskommentar siger Luther: "Jeg skylder Gud den lydighed at vende mig fra filosofi til den hellige skrift [...] Jeg har i mange år slidt med filosofi og gjort den erfaring, at det er et tomt og skadeligt studium. Derfor formaner jeg alle til hurtigt at forlade dette studium."[1] Hvis man udelukkende forholder sig til et sådant udsagn, vil man ifølge Lutherforskeren Gerhard Ebeling ikke forstå Luthers syn på forholdet mellem filosofi og teologi. Ordene i Romerbrevskommentaren er bestemt af det synspunkt, de er rettet imod, den senmiddelalderlige nominalisme, som var den filosofi, Luther som munk var blevet indført i. For nominalismen er de begreber, filosofien og teologien udtrykker sig i, kun etiketter, mennesket sætter på sin forståelse, hvorfor der i dem ikke er nogen virkelighedserkendelse. Nominalisme er ikke ontologi. Den filosofi afviste Luther. Ebeling henviser til en sermon fra 1536 om mennesket som udtryk for, at teologien og filosofien hos Luther ikke er modsætninger. I sermonen taler Luther om fornuften som guddommelig. Men den skal holde sig indenfor sine grænser og ikke sætte sig i Guds sted. Det var, hvad nominalismen ifølge Luther gjorde.

I artiklen *Om Luthers ontologi* siger Leif Grane, at mennesker ifølge Luther allerede ved at være menneske har med Gud at gøre og ikke først ved en særligt udformet inderlighed eller omvendelse. I Ebelings og Granes udsagn ligger, at Luthers tænkning om mennesket, hans filosofi, er ontologi og derfor brugte han den til at formulere sin kristendomsforståelse, hvilket nok klarest kommer til udtryk i de to katekismer.

Grundtvigs syn på forholdet mellem filosofisk og teologisk ontologi fremgår af artiklen *Det filosofiske Århundrede* i tidsskriftet Dannevirke (Dannevirke I s. 107-130). Artiklen rummer kort det, der er gennemgående i Grundtvigs syn på forholdet mellem filosofisk og teologisk ontologi. I artiklen fastslår Grundtvig, at filosofi er menneskets tanker om det timelige. Og selv om det timelige ikke kan forklare det evige, så har det en afgørende indflydelse på menneskets syn på det evige, da det evige åbenbarer sig i tiden, hvorfor historien og erfaringen kan give mennesket adgang til det evige. For så vidt, man kan kalde Grundtvigs virkelighedsopfattelse filosofi, er hans filosofi ontologi. Derfor brugte han den til at formulere evangeliet. Eksempler på det er julesalmen *Velkommen igen Guds engle små* og pinsesalmen *I al sin glans nu stråler solen.*

[1] Citeret efter Gerhard Ebelings oversættelse.

Det er tydeligt, at det er Kant, Grundtvig i artiklen polemiserer imod. Hos Kant er det sådan, at mennesket har to adgange til virkeligheden, erfaringen og fornuften, men det er fornuften, der er den afgørende, da det er den, der forstår det erfarede. Fornuften siger, hvad der er virkeligt. Virkeligheden er for Kant ikke den verden, mennesket er i, men den, det selv skaber. Kants filosofi er ikke ontologi.

Kierkegaard tog ikke som Grundtvig et opgør med Kants filosofi. Han tog den til efterretning og formulerede sin teologi på de betingelser, Kants filosofi stillede. Det kommer til udtryk i *Sygdommen til Døden,* hvor Kierkegaard taler om mennesket som en syntese af evighed og timelighed og om, at realiseringen af denne syntese stilles som fordring til den enkelte og at det er i opfyldelsen af fordringen, kristendommen bliver til virkelighed. Uden fordringen og opfyldelsen af den er kristendommen kun en historisk kuriositet. Fordi Kierkegaard tog Kants filosofi til efterretning, er hans kristendomsforståelse ikke ontologi. Kierkegaards forfatterskab rummer dog også skrifter, hvor kristendomsopfattelser er anderledes end i *Sygdommen til Døden*, f.eks. i *De opbyggelige Taler.* Men jeg tillader mig at gøre Løgstrups ord i forordet til *Opgør med Kierkegaard* til mine. Her siger Løgstrup, at det er tendensen i Kierkegaards kristendomsopfattelse, der er afgørende og ikke, hvad han også har sagt.

Forholdet mellem filosofisk og teologisk ontologi kan ligeledes belyses ved Løgstrups brug af Heideggers filosofi. Heidegger var ikke teolog, men hans filosofi var et opgør med Kant, hos hvem filosofiens emne som allerede anført er menneskets tænkning, mens for Heidegger filosofiens emne er menneskets tilværelse, som han beskriver i nogle træk, han kalder eksistentialier. Et af dem er, at menneskets tilværelse er en tilværelse i verden. Heideggers filosofi er ontologi. Derfor kunne Løgstrup i en tid, der var domineret af Kants filosofi, bruge Heideggers filosofi til at formulere sin kristendomsopfattelse, som det sker i *Skabelse og Tilintetgørelse,* 6. del, der har overskriften "Forholdet mellem skaberværket og gudsriget i kristendommen". Løgstrup taler her om ligheden og forskellen mellem skaberværket og gudsriget. Ligheden er, at Guds magt er i både skaberværket og i gudsriget. Forskellen er, at mens magten i skaberværket er forbundet med tilintetgørelsen, er den det ikke i gudsriget. Gudsriget blev til, da Gud i Jesu død gik ind i vor død og skabte et rige, hvor død og tilintetgørelse ikke findes. Det er teologisk ontologi.

Uden at gøre brug af Heidegger – med brug af sin egen filosofi – taler Regin Prenter i *Skabelse og Genløsning* i afsnittet 'Filosofi og Dogmatik', der har undertitlen 'Fornuft og Åbenbaring' om sammenhængen mellem filosofisk og teologisk ontologi på denne måde: "I filosofien søger fornuften

i retning mod det trancendente og grundlægger dermed metafysikken som filosofiens hoveddiciplin. Åbenbaringen, som den er bevidnet i de profetiske og apostolske skrifter, forudsætter fornuften." (s. 151).

II. Paulus

Efter skitseringen af forholdet mellem filosofisk og teologisk ontologi hos de nævnte teologer vender jeg mig nu mod det, der er artiklens egentlige anliggende, fremstillingen af Paulus' forståelse af Guds retfærdighed som filosofisk og teologisk ontologi. I Romerbrevet, der er det sidste af Paulus' breve, antagelig skrevet i år 55, har Paulus givet en samlet redegørelse for sin forståelse af Guds frelseshandling og gør her som anført brug af begrebet 'Guds retfærdighed'.[2] I gammeltestamentlig-jødisk sammenhæng er 'Guds retfærdighed' forstået som Guds fællesskabstroskab og retfærdiggørelse er forstået som genoprettelse af fællesskabet med dem, der har svigtet fællesskabet. Et eksempel på det er fortællingen i 5 Mos.33, hvor Moses i sin afskedstale 'retfærdiggør' Israels tolv stammer. 'Guds retfærdighed' er således i gammeltestamentlig-jødisk sammenhæng ikke en gengældende handling, men Guds frelsende indgriben. Den opfattelse viderefører Paulus i Romerbrevet. Men mens genoprettelsen af Guds fællesskab i gammeltestamentlig-jødisk sammenhæng er Guds genoprettelse af fællesskabet med Israel, er retfærdiggørelse i Romerbrevet forstået som Guds genoprettelse af fællesskabet med alle mennesker, som det fremgår af retfærdiggørelseslæren, som den er formuleret i Rom 3,21-31 og koncentreret udtrykt i v. 23-24: "*Alle* har syndet og mistet herlighed fra Gud og ufortjent gøres de retfærdige af hans nåde ved forløsningen i Jesus Kristus." Det samme er udtrykt i modstillingen af Adam og Kristus i Rom 5: "Ligesom en enkelts fald blev til fordømmelse for *alle* mennesker, sådan er en enkelts retfærdige gerninger også blevet retfærdighed og liv for *alle* mennesker" (Rom 5,18). 'Guds retfærdighed' er gave, men som anført i gammeltestamentlig-jødisk sammenhæng kun for Israel, hos Paulus for alle mennesker.

Men 'Guds retfærdighed' er i Romerbrevet mere end den relation til Gud, som mennesket i retfærdiggørelsen genindsættes i. 'Guds retfærdighed' er ikke kun gave; den er også magt. "Afgørende når man vil forstå

[2] I fremstillingen af stoffet fra Romerbrevet har jeg gjort brug af Ernst Käsemanns og Mogens Müllers kommentarer.

Paulus' opfattelse af 'Guds retfærdighed', er den uløselige sammenhæng mellem magt og gave. Den er et grundfænomen i Paulus' teologi".[3]

Baggrunden for Paulus' brug af magtbegrebet i forståelsen af 'Guds retfærdighed' er ifølge Käsemann apokalyptikken, der er en tænkning om de sidste tider, hvori indgår den endelige kamp mellem Gud og Satan, verdens undergang og en ny verdens tilblivelse. Disse begivenheder rykker Paulus frem til det, der skete med Jesu liv, hans død og opstandelse. Her satte Guds magt sig igennem og noget nyt blev til. Dette nye er det, Paulus betegner 'Guds retfærdighed', der er virkeliggørelse af Guds magt.

Mogens Müller gengiver Käsemanns forståelse af 'Guds retfærdighed' som magt på denne måde: "Käsemann forstår 'Guds retfærdighed' som et magtområde, d.v.s. som en kosmologisk virkeliggørelse af Guds magt. Det vil sige, 'Guds retfærdighed' er en virkelighed, der omfatter alle mennesker. Det bekræfter paralleliteten med 'Guds magt' (Rom 1,16)." (s. 96).

Ifølge Käsemann er ikke kun ordene 'magt 'og 'gave' vigtige, når man vil forstå Paulus' brug af begrebet 'Guds retfærdighed', men også som citeret sammenhængen mellem dem. I Romerbrevet kommer det til udtryk i kap. 8,39, hvor det hedder, at Guds kærlighed er den magt, som intet kan skille os fra. I 'Guds retfærdigheds' magtkarakter ligger, at den er filosofisk ontologi. I gavekarakteren, der er begrundet af Kristus-begivenheden, ligger, at 'Guds retfærdighed' også er teologisk ontologi.

Fordi 'Guds retfærdighed' er en virkelighed, mennesker er i, taler Paulus om den i indikativ. Men i Romerbrevet er der også formaninger, i kap. 6 i forbindelse med talen om dåben, hvor formaningerne er formuleret i almindelige vendinger. I det lange afsnit 12,1-15,13 er formaningerne formuleret konkret. At Paulus, når han taler om 'Guds retfærdighed', bruger både indikativ og imperativ, stiller spørgsmålet, hvordan man skal forstå forholdet mellem de to måder. Er der tale om et modsætningsforhold? Trækker Paulus med imperativen indikativen tilbage? Formuleret med denne artikels vokabular: Trækker Paulus med formaningerne forståelsen af 'Guds retfærdighed' som ontologi tilbage? Det spørgsmål svarer Paulus selv på i kap. 6: "Sådan skal I se på jer selv: I er døde fra synden, men levende for Gud i Kristus [...] stil jer til rådighed for Gud som levende, der før var døde, så I bruger jeres lemmer for Gud som redskab for retfærdigheden" (Rom 6,11-13). Vær dem, I er. Da Romerbrevet har karakter af Paulus' redegørelse for sin teologi, er det noget, han ikke kun siger til den romerske menighed, men principielt til alle.

[3] Käsemann 1970, s. 187.

I redegørelsen for Paulus' forståelse af 'Guds retfærdighed' som ontologi har jeg kun gjort brug af Romerbrevet, da det er her, Paulus sammenhængende udfolder sin forståelse, men den indgår også i de to Korintherbreve, i Galaterbrevet og i Filipperbrevet. Andet Korintherbrev er det eneste sted udenfor Romerbrevet, hvor Paulus bruger selve betegnelsen 'Guds retfærdighed': "Ham, der ikke kendte til synd, har han gjort til synd for os, for at vi kunne blive 'Guds retfærdighed' i ham." (2 Kor 5,21).

III. Paulusskolen. Kolossenserbrevet og Efeserbrevet

Spørgsmålet om eksistensen af en Paulusskole har været et tema i nytestamentlig forskning siden slutningen af 20. årh.. Hans Conzelmann lancerede teorien i *Paulus und die Weisheit*, hvor han siger, at det må anses for at være en selvfølge, at Paulus efter sin omvendelse har startet en lærevirksomhed, som Conzelmann mener har hørt hjemme i Efesus, hvor Paulus har virket og skaffet sig efterkommere. Conzelmanns hovedargument for eksistensen af en Paulusskole er, at afsnit af de autentiske Paulusbreve f.eks.1 Kor 13 har været nedskrevet, allerede før de blev nedskrevet i de nu foreliggende dokumenter. Peter Müller viderefører i *Anfänge der Paulusschule* tanken om en Paulusskole, men han forstår ikke Paulusskolen som en lærevirksomhed, men som et virke, der bestod i at overlevere og aktualisere arven efter Paulus og der er tale om et virke, der ikke er organiseret og derfor ikke hører hjemme et bestemt sted. Hans Hübner tilslutter sig i *An Philemon, An die Kolosser, An die Epheser* tanken om en Paulusskole, men overtager ikke nogen af de to nævnte opfattelser. Hübner forestiller sig, at Paulus' medarbejdere i livet sammen med ham har levet sig ind i hans tanker, en indlevelse, der ikke ophørt med Paulus' død i 64-65. Men medarbejderne har ikke kun levet sig ind i Paulus' tanker. De har også tænkt videre og videretænkning vil sige i en ny historisk situation at nyformulere det, det lå i udgangspunktet. Kolossenserbrevet og Efeserbrevet er resultatet af denne videretænkning. Udgangspunktet er dog fastholdt, idet forståelsen af 'Guds retfærdighed' som filosofisk og teologisk ontologi indgår i både Kolossenserbrevet og Efeserbrevet.[4]

[4] I fremstillingen af stoffet fra Kolossenserbrevet og Efeserbrevet har jeg i overvejende grad gjort brug af Hans Hübners og Andreas Lindemanns kommentarer.

Kolossenserbrevet

Kolossenserbrevet er skrevet kort efter det jordskælv, der år 61 ramte Kolossæ. De medlemmer af menigheden, der overlevede jordskælvet, flygtede til en by i nærheden, hvor brevet er skrevet. Hvilken by, der er tale, oplyser forfatteren til brevet ikke og det er heller ikke afgørende. Hvad, der derimod blev afgørende for menigheden, var, at i den by, den flygtede til, blev den konfronteret med en opfattelse, som forfatteren til Kolossenserbrevet fandt det nødvendigt at advare menigheden mod: "Se til, at ingen forfører jer med filosofi og tomt bedrag, der bygger på menneskers overlevering, på verdens magter og ikke på Kristus" (Kol 2,8). Det, menigheden advares imod, er ikke den antikke filosofi og heller ikke en bestemt filosofisk skole. Det er den opfattelse, som den blev konfronteret med i den by, den flygtede til. Den bedste kilde til besvarelse af spørgsmål, hvad den opfattelse gik ud på, er de argumenter, forfatteren til Kolossenserbrevet fremfører mod opfattelsen. Argumenterne henter han i en oldkirkelig hymne (Kol 1,15-20). I den forekommer vendingen 'Guds retfærdighed' ikke, men der tales om Kristus som Guds usynlige billede og som den, i hvem hele gudsdomsfylden har taget bolig. Den er den kolossensiske menighed i. Der tales om Kristus, ved hvem Gud ved Kristi død på korset har forsonet sig med alt på jorden og i himlen. Det er "Guds retfærdighed" forstået som teologisk ontologi. Forfatteren til Kolenssenserbrevet sætter denne overskrift over den oldkristne hymne: "Tak vor Fader. Han friede os ud af mørkets magt og førte os over i sin elskede søns rige" (Kol 1,13). Af det fremgår, at 'Guds retfærdighed' også er filosofisk ontologi. Den forståelse af kristendommen, hvormed han argumenterer mod den "filosofi", menigheden var blevet konfronteret med, er en nyformulering af Paulus' teologi, men grundliggende i overensstemmelse med den.

Som anført bruger Paulus både indikativ og imperativ, når han taler om "Guds retfærdighed". Det samme er tilfældet med forfatteren til Kolossenserbrevet. Som hos Paulus er indikativen det primære og imperativen en følge af indikativen: "Når I har taget imod Kristus Jesus, Herren, så lev i ham" (Kol 2,6). Vær dem I er. Som Paulus tænker i magtsfærer, gør forfatteren til Kolossenserbrevet det også. Hans forståelse af 'Guds retfærdighed' er ikke kun teologisk ontologi, men også filosofisk ontologi.

Lars Paludan

Efeserbrevet

Efeserbrevet, der antages at være skrevet engang i 90'erne, indledes med en kort adressering (1,1-2), der efterfølges af en lovprisning af Guds frelsesplan (1,3-14), der af fagfolk betegnes Eurologien. Som i Kolossenserbrevet forekommer vendingen 'Guds retfærdighed' ikke i Efeserbrevet, men som i Kolossenserbrevet er der i Efeserbrevet formuleringer, der udtrykker det, Paulus betegner "Guds retfærdighed", således i disse udsagn fra Eurologien: "Før verden blev grundlagt, har Gud i ham udvalgt os til at stå hellige og uden fejl for hans ansigt i kærlighed. I sin gode vilje forudbestemte os til barnekår hos sig ved Jesus Kristus" (Ef 1,4-5). I v. 7-10 bliver denne forudbestemmelse konkret udtrykt med centrale teologiske begreber som korset, syndernes forladelse, forløsning, indsigt i Guds mysterium, der i Efeserbrevet er et udtryk for Guds vilje. Hvad Gud har besluttet, før verden blev til, har han nu åbenbaret. Efeserbrevet er således ikke et apokalyptisk skrift. Vi lever i frelsens tid.

I Eurologien forekommer i den græske tekst εν Χριστώ (i Kristus) og lignende ni gange. Eurologien beskriver en verden, vi er i. Den er teologisk ontologi. Som i Kolossenserbrevet fylder den filosofiske ontologi (skabelsen) fylder mindre i Efeserbrevet, end den gør hos Paulus. Helt fraværende er den dog ikke. Den indgår i den bøn for menigheden, der følger efter Eurologien (Ef 1,13-23), hvor der bedes om, at den magt, Gud virkede med, da han oprejste Kristus fra de døde, må være i menigheden.

Efeserbrevet består af seks kapitler og de sidst tre kapitler er formaninger. Forholdet mellem den teologiske beskrivelse af og begrundelsen for frelsen og formaningerne er det samme som hos Paulus og i Kolossenserbrevet: I skal være dem, I er. Her omtales kun nogle af de mange formaninger. "Engang var I mørke, men nu er I lys i Herren. Lev som lysets børn; for lysets frugt er lutter godhed, retfærdighed og sandhed (Ef 5,8-10).

Nogle af formaningerne er såkaldte husordner. Det er formaninger, som de fleste i dag mener, har mistet deres indhold, fordi de refererer til et samfund, der ikke længere eksisterer. Men de har også en teologisk begrundelse og refererer derfor ikke udelukkende til et antikt samfund. De siger også: I skal være dem, I er. Derfor omtales de her. I 5,23 opfordres kvinden til at underordne sig sin mand, Det er en opfordring, der svarer til kvindens stilling i det antikke samfund. Det vil forfatteren til Efeserbrevet ikke ændre på, som Paulus og forfatteren til Kolossenserbrevet heller ikke vil. Men menneskets egentlige virkelighed er ikke, hvordan det er stillet i samfundet, men hvordan det er stillet overfor Gud. Og her kommer det ikke an på at være mand eller kvinde; for alle er ét i Kristus (Gal 3,23). Det udsagn

henviser forfatteren til Kolossenserbrevet til (Kol 3,11). Forfatteren til Efeserbrevet argumenterer anderledes. En kvinde skal underordne sig sin mand, fordi en mand er sin ægtefælles hoved, ligesom Kristus er kirkens hoved og mænd skal elske deres ægtefæller, ligesom Kristus har elsket kirken og givet sig hen for den (Ef 5,25). Den kærlighed, mænd skal elske deres hustruer med, er således den, der kom til udtryk i Jesu død på korset. Af manden kræves der således mere end af kvinden. Han skal være villig til at dø for sin ægtefælle. Af kvinden kræves 'kun', at hun skal være sin mand lydig.

Det antikke samfund var et slavesamfund. Det ville Paulus og forfatterne til Kolossenserbrevet og Efeserbrevet ikke ændre på. Slaver skal adlyde deres herrer. Men slaveejerne skal være dem, de er. Derfor skal tage sig af deres slaver. De har jo samme Herre i himlen som slaveejerne og hos ham er der ikke personsanseelse (Ef 6,5-9).

IV. Afslutning

Som anført i indledningen er debatten om frelse og fortabelse en vigtig debat, fordi den drejer sig om noget, der er centralt i kristendommen. Som også anført har den seneste debat savnet det vigtigste argument mod en fortabelsesteologi, som er, at 'Guds retfærdighed', som Paulus bruger begrebet, er ontologi. Det samme er den teologi, der i Kolossenserbrevet og Efeserbrevet beskrives med andre teologiske begreber. De synoptiske evangelier og Johannesskrifterne er her ikke inddraget i argumentationen, men de ville kunne inddrages, da også de, ganske vist med et andet vokabular, taler om den virkelighed, Paulus bruger vendingen 'Guds retfærdighed' om som ontologi. Således er den virkelighed, mange af Jesu lignelser taler om teologisk ontologi. F.eks. lignelsen om den fortabte søn. Det, han kom hjem til, var ikke fortabelse, men genoptagelse i familien. At han hørte til i familien kunne det liv, han havde ført, ikke sætte over styr. Det er ontologi. Fortabelsesteologi indgår således ikke i Ny Testamentes vigtigste skrifter. Den afvises.

I en religionsteologisk artikel taler den katolske teolog Karl Rahner om forskellen mellem kristendommen og de ikke-kristne religioner. I beskrivelsen af forskellen bruger han denne vending: "I kristendommen kommer der ikke mere, ingen ny tid, ingen anden æon, ingen anden frelsesplan, kun opfyldelsen af, hvad der *er* indtruffet som Guds nutid over menneskers udstrakte tid". Forskellen mellem kristendommen og de ikke-kristne religioner er, at i kristendommen er frelsen ontologi.

Anvendt litteratur

Bibelen 1992.
Den Danske Salmebog, 2003.
Hans Conzelmann, "Paulus und die Weisheit", i *Theologie als Schriftauslegung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1974.
Gerhard Ebeling, *Luther. Einführung in sein Denken*. Tübingen: Mohr 1964.
Leif Grane, "Om Luthers ontologi", i *Kristendommen i historien*. København: Reitzel 1997.
N.F.S. Grundtvig, *Dannevirke, et Tidsskrift, første og andet bind,* København 1816, 1817.
Niels Hyldahl, *Die Paulinische Cronologie*. Leiden: Brill 1986.
Hans Hübner, *An Philemon, An die Kolosser, An die Epheser*. Tübingen: Mohr 1997.
Ernst Käsemann, *An die Römer*. Tübingen: Mohr 1974.
Ernst Käsemann, *Gottesgerechtigkeit bei Paulus, i Exegetischer Versuche und Besinnungen, bd.2*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1970.
Søren Kierkegaard, *Sygdommen til Døden*. København: Gyldendal 1982.
Andreas Lindemann, *Die Aufhebung der Zeit. Geschichsverständnis und Eschatologie im Epheserbrief*. Gütersloh: Mohn 1975.
K.E. Løgstrup, *Martin Heidegger*, Aarhus: Klim 2008.
K.E. Løgstrup, *Opgør med Kierkegaard*, København: Gyldendal 1967.
K.E. Løgstrup, *Skabelse og Tilintetgørelse*, København: Gyldendal 1978.
Kaj Mogensen, *Frelse og Fortabelse*, Frederiksberg: Aros 2012.
Mogens Müller, *Kommentar til Romerbrevet,* København: Eksistensen 2025.
Peter Müller, *Anfänge der Paulusschule, i Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments,* Zürich: Theologische Verlag 1988.
Regin Prenter, *Skabelse og Genløsning,* København: Gad 1962.
Karl Rahner, *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen, i Schriften zur Theologie,* Freiburg: Herder 1964.
Lars Sandbeck, *Når Kærligheden dømmer,* København: Eksistensen 2024.
Steen Skovsgaard (red.), *Et folkekirkeligt Genmæle*. Christiansfeld: ProRex 2025.