

PATRISTIK 17 (2018)

*»Lad din egen vilje være loven«*

*Den gyldne regel i tidlige kristne moralfilosofier*

PH.D. CAND.MAG. I FILOSOFI  
JOHANNES AAKJÆR STEENBUCH

Patristik udgives i samarbejde med Forum for Patristik.  
Redaktion: Anders-Christian Jacobsen, Jesper Hyldahl  
og Holger Villadsen.

Seriens internetadresse: [www.patristik.dk](http://www.patristik.dk)  
Direkte adresse for nr. 17: [www.patristik.dk/Patristik17.pdf](http://www.patristik.dk/Patristik17.pdf)  
Alle rettigheder tilhører forfatteren  
ISBN 978-87-992407-7-7

Publiceret marts 2018

## RESUMÉ

”Den gyldne regel” er en nyere betegnelse for et velkendt princip, der blandt andet findes i Jesu bjergprædiken ifølge Matthæus: ”Alt, hvad I vil, at mennesker skal gøre mod jer, det skal I også gøre mod dem.” (Matt 7,12). I bjergprædikenen tillægges princippet med dets krav om gensidighed en central betydning i kraft af identifikationen med ”loven og profeterne”. Derfor kan det måske undre, at princippet ikke eksplicit spiller nogen større rolle i tidlige kristne moralfilosofier, hvor det ofte blot nævnes sammen med en række andre principper uden nogen videre systematisk refleksion. Især i de tidligste tekster findes princippet typisk i en negativ formulering (”gør ikke mod andre”, etc.). Efterhånden ser vi dog eksempler på mere omfattende refleksion over princippets positive betydning i en større moralfilosofisk ramme. Det gælder blandt andet hos Tertullian, Johannes Krysostomos og Augustin. Det interessante er, at disse tænkere – trods enighed om princippets grundlæggende positive formulering – har ret så forskelligartede bud på dets systematiske betydning og applikation. En sådan observation peger på, at princippet ikke uden videre kan tænkes uden for dets moralfilosofiske kontekst. Det er ikke mindst relevant i dag, hvor mange religionsfilosoffer peger på den gyldne regel som et universelt princip, der kan forene på tværs af kulturer og religioner.

## INDHOLD

Negative og positive formuleringer	5
Naturlig lov eller almen åbenbaring?	10
Tertullian	13
Lactantius	16
Basileios og Johannes Krysostomos	17
Augustin	19
Perspektiver	22
Primær litteratur	25
Sekundær litteratur	26

## »Lad din egen vilje være loven«

*Den gyldne regel i tidlige kristne moralfilosofier*

PH.D., CAND.MAG. I FILOSOFI  
JOHANNES AAKJÆR STEENBUCH

”Lad din egen vilje være loven. Ønsker du at modtage venlighed? Vær venlig mod andre. Ønsker du at modtage barmhjertighed? Vær barmhjertig mod din næste. Ønsker du bifald? Bifald andre. Ønsker du at blive elsket? Elsk! Ønsker du forrang? Giv først plads for andre. Bliv selv dommeren, selv lovgiveren, over dit eget liv.”

(Johannes Krysostomos, 4. årh. e.Kr.)

”Den gyldne regel” er en nyere betegnelse for et velkendt princip, der blandt andet findes i Jesu bjergprædiken ifølge Matthæus: ”Alt, hvad I vil, at mennesker skal gøre mod jer, det skal I også gøre mod dem” (Matt 7,12). I bjergprædikenen tillægges princippet med dets krav om gensidighed en central betydning i kraft af identifikationen med ”loven og profeterne”. Den gyldne regel findes også hos Lukas, hvor det lyder, at ”Som I vil at andre mennesker skal gøre mod jer, det samme skal I også gøre mod dem” (Luk 6,31).

I de første kristne moralfilosofier nævnes princippet ofte sammen med en række andre principper uden nogen videre systematisk refleksion. Især i de tidligste tekster findes princippet typisk i en negativ formulering (”gør ikke mod andre”, etc.), ofte uden videre bemærkninger om, hvad det principielt betyder. Efterhånden ser vi dog eksempler på mere omfattende refleksion over princippet betydning i en større moralfilosofisk og teologisk ramme. Det gælder blandt andet hos Tertullian, Johannes Krysostomos og Augustin, m.fl., som jeg vil komme ind på nedenfor. Uanset den præcise formulering blev princippet af tidlige kristne tænkere efterhånden forstået som et princip, der skulle gøre det muligt at lade menneskets egen vilje fungere som moralens grundlag.

Den kristne ethos er for så vidt ikke en udefra påduttet begrænsning af menneskets selvudfoldelse, men en fri, autonom handlen, der imidlertid sker i anerkendelse af andre menneskers fælles menneskelighed og lige værdighed. I teologisk tradition er princippet ofte blevet forstået som naturlig lov, og som mere eller mindre synonymt med kravet om at elske sin næste som sig selv. Således kan reglen forstås som et krav om at sætte sig i andres sted,

eller at tænke på andres ve og vel frem for sit eget.<sup>1</sup> Ingen af disse forståelser siger imidlertid noget om, hvad det i praksis indebærer at følge den gyldne regel. Det skyldes ikke mindst den semantiske fleksibilitet, som kendetegner mange af de begreber, der indgår i typiske formuleringer af reglen (hvad vil det fx sige at ”ville” og at ”gøre”?).

Især Augustin har peget på, at den gyldne regel kan bruges til at legitimere hvilken som helst umoralske handling, hvis den forstås uafhængigt af hvad det vil sige at elske Gud (*De Libero Arbitrio*). En beslægtet kritik findes i nyere tid hos Immanuel Kant, der omtalte den negative formulering af princippet (”quod tibi non vis fieri, etc.”) som ”das triviale”, der ikke kunne anvendes som etisk rettesnor eller princip.<sup>2</sup> I moderne moralfilosofi og psykologi er der imidlertid blevet givet en række nye bud på, hvordan den gyldne regel kan forstås som fundament for etikken. Den gyldne regel er blevet forstået udviklingspsykologisk (Erikson), som et redskab for moralsk dannelse (Singer), som et universaliserbarhedsprincip (Hare), som et konsistensprincip (Gensler), en etisk fordring som først bliver åbenbar når vi ikke følger vores moralske intuitioner (Løgstrup), eller et ideal om etisk reciprocitet, som i lyset af Jesu forkyndelse overskrider almindelig reciprocitet ved at erstatte moralske normer med en gaveøkonomi baseret på et supraetisk krav om næstekærlighed (Ricoeur).<sup>3</sup>

Ligeså væsentligt har flere religionsfilosoffer og teologer peget på den gyldne regel som et muligt grundlag for en universel, global etik, der kan samle kulturer og religioner på tværs af modsætninger. Det måske bedste eksempel er den franske religionsfilosof Olivier du Roy's omfattendes studie af den gyldne regel *La Règle d'or — Histoire d'une maxime morale univer-*

---

1 Jeffrey Wattles, *The Golden Rule* (Oxford: Oxford University Press 1996).

2 ”Man denke ja nicht, daß hier das triviale: quod tibi non vis fieri [was du nicht willst, dass dir geschehe ...] etc. zur Richtschnur oder Princip dienen könne. Denn es ist, obzwar mit verschiedenen Einschränkungen, nur aus jenem abgeleitet; es kann kein allgemeines Gesetz sein, denn es enthält nicht den Grund der Pflichten gegen sich selbst, nicht der Liebespflichten gegen andere (denn mancher würde es gerne eingehen, daß andere ihm nicht wohlthun sollen, wenn er es nur überhoben sein dürfte, ihnen Wohltat zu erzeigen), endlich nicht der schuldigen Pflichten gegen einander, denn der Verbrecher würde aus diesem Grunde gegen seine strafenden Richter argumentieren, usw.”. Immanuel Kant, *Ausgabe der Preußischen Akademie der Wissenschaften* (Berlin 1900), AA IV,430.

3 Erik H. Erikson, ”The golden rule in the light of the new insight” in *Insight and Responsibility* (New York: W. W. Norton 1963); Marcus George Singer, *The Ideal of a Rational Morality: Philosophical Compositions* (Oxford: Oxford University Press 2003); R.M. Hare, *Freedom and Reason* (Oxford: Clarendon Press 1963); Harry Gensler, *Formal Ethics* (London: Routledge 1996); Paul Ricoeur, ”Ethical and Theological Considerations on the Golden Rule” i *Figuring the Sacred: Religion, Narrative and Imagination* (Fortress Press 1995); K.E. Løgstrup, *Norm og spontanitet* (København: Gyldendal 1972).

selle fra 2012.<sup>4</sup> Interessen for den gyldne regel giver selvfølgelig god mening i en tid præget af religiøse og kulturelle modsætningsforhold og nye former for partikularisme. Der ligger jo en tiltalende optimisme i at kunne gøre det klart, at vi dog alle er enige om, at vi skal behandle andre som vi selv vil behandles – uanset hvor uenige vi ellers måtte være. Men for mig at se sker der ofte det, at man i forsøget på at finde et universelt princip i vidt forskellige traditioner nogle gange glemmer at tage højde for de partikulære sammenhænge, hvor princippet bliver formuleret.

Vi kan ikke bare nøjes med at konstatere, at en given tænker i en fjern historisk sammenhæng har formuleret et princip, der lyder som den gyldne regel, og så hævde, at vi dermed har et værdimæssigt fællesskab på tværs af tid og sted. Det kan selvfølgelig godt være, at det er tilfældet, men vi skylder dog at være opmærksomme på den konkrete kontekst og det mere omfattende værdimæssige verdensbillede, principperne formuleres i. Det er på den baggrund, at det bliver interessant at gå lidt mere i detaljen med, hvordan princippet er blevet formuleret og ikke mindst, hvordan det er blevet forstået i en tidlig kristen sammenhæng. Det er det vi skal se nærmere på i det følgende.

#### *Negative og positive formuleringer*

Jeg skal skynde mig igen at bemærke, at den gyldne regel først har fået sit navn i nyere tid. Den tidligst kendte brug af betegnelsen findes muligvis hos de anglikanske præster Charles Gibbon og Thomas Jackson i 1604.<sup>5</sup> Det er altså en lettere anakronistisk samlebetegnelse for en række ens-klingende principper, som kendes tilbage fra antikken.<sup>6</sup> Det er væsentligt, at princippet

4 Olivier du Roy, *La Règle d'or — Histoire d'une maxime morale universelle, 1-2* (Paris: Cerf 2012).

5 Harry J. Gensler, *Ethics and the Golden Rule* (Routledge 2013), s. 84.

6 Vi har en tendens til, tror jeg, uden videre at identificere den gyldne regel med et teologisk bud om næstekærlighed. Men umiddelbart kan opfordringen til at behandle andre som man selv vil behandles jo sådan set bare forstås som et snusfornuftigt råd om, hvordan man får det bedste ud af sine relationer til andre. Det centrale i princippet synes at være gensidighed, altså at man behandler andre med respekt, fordi man selv ønsker at blive behandlet med respekt. Det forhold indfanges i positiv forstand i det tilsvarende princip *do ut des*, altså at ”jeg giver, for at du skal give”, som kendes fra fx Seneca, der i sin beskrivelse af rundhændethed eller *liberalis* som en dyd, opfordrer: ”Lad os give som også vi selv ønsker at modtage”. Seneca, *De Beneficiis* II,1. Princippet *do ut des* trækker tråde helt tilbage til ægyptiske formuleringer fra oldægyptisk mytologi, hvor det kendes fra historien om den veltalende bonde. Det bruges senere til at beskrive romersk religiøs kult, som selve princippet for offertjenesten, hvor man offerer for at modtage noget fra guderne. Georg Luck, *Arcana Mundi: Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds* (Johns Hopkins University Press, 1985, 2006), s. 479. Det er i parentes bemærket det grundprincip, der især i paulinsk teologi bliver erstattet af et begreb om nåde, *karis*, altså det, der gives gratis, uden noget forudgående offer. Også hos Johannes er tanken om *do ut des* som religiøst princip erstattet med den opfattelse, at ”vi elsker fordi vi han elskede os først” (1 Joh 4,19).

i en antik sammenhæng som regel forstås negativt, altså sådan, at vi *ikke* skal gøre mod andre, hvad vi *ikke* vil have, at de skal gøre mod os. Det samme gælder typisk formuleringer af princippet i fx østlig religion og filosofi.

Æsops velkendte fabel om ræven og storken bliver af den romerske digter Phaedrus (ca. 15 f.Kr.–50 e.Kr.) udlagt som en advarsel om, at da andre gør mod en som man gør mod dem, må man hellere behandle dem ordentligt.<sup>7</sup> I den forstand kan den gyldne regel siges at være et slags modstykke til *lex talionis*, altså det såkaldte talionsprincip, der kræver direkte proportionalitet mellem udåd og straf. Talionsprincippet kender vi bibelsk fra Moselovens princip om ”øje for øje” og ”tand for tand”, eller som det mere præcist hedder i sin sammenhæng i Tredje Mosebog: ”brud for brud, øje for øje, tand for tand. Den legemsskade, man påfører en anden, skal man selv påføres” (3 Mos 24,20). Deraf følger logisk, kunne man hævde, at man så skal afholde sig fra at gøre det mod andre, som man ikke selv vil udsættes for. Den erkendelse er selvfølgelig ikke specifikt jødisk, men fremstår snarere som en slags fællesmenneskelig common sense, som hos Æsop.

I en jødisk sammenhæng findes den gyldne regel som eksplicit princip i en negativ udgave i den apokryfe Tobits bog. Her bliver der opremset en række formaninger og principper, og blandt andet hedder det: ”Tag dig i agt, min dreng, i alt, hvad du foretager dig, og vis i al din færd, at du har taget mod belæring.” Og så kommer det: ”Gør ikke mod andre, hvad du selv hader [eller afskyr]. Lad aldrig det onde slå følge med dig på din vej! Del dit brød med den, der sulter, og dine klæder med den, der er nøgen.” (Tobits bog 4,14-16). Tobits formulering går igen i tidlig kristendom, fx hos Klemens af Alexandria, der bemærker, at ”skriften” siger, at ”det som du hader, må du ikke gøre mod andre”.<sup>8</sup> Der er nu ikke, for mig at se, i Tobit noget særligt spor af den opfattelse, at der her er tale om et fundamentalt princip, som de andre principper på en eller anden måde skal udledes systematisk af. Det er, som vi kan høre, ét blandt mange mere eller mindre konkrete retningslinier, hvoraf flere i øvrigt formuleres positivt.

Det nærmeste vi i en gammeltestamentlig sammenhæng kommer en positiv formulering af den gyldne regel kan være den meget interessante formulering i den apokryfe Siraks bog, hvor det hedder: ”Døm ud fra dig selv om, hvad din næste ønsker, og tænk dig om i alle forhold.” (Sirak 31,15). Det

7 ”Engang indbød ræven storken til middag. Ræven serverede suppe i en tallerken, men storken kunne ikke spise noget af det med sit lange næb, så ræven tog det hele. Kort efter indbød storken ræven til middag. Ræven var sulten og glædede sig, men middagen blev serveret i en høj krukke med smal hals. Storken kunne let spise maden, men ræven fik ingenting. Den, som narrer andre, bliver selv narret.” Parafraze over Æsop, Perry 426. I en nyere udgave af historien, som kan findes i børnebibliotekerne, hedder det i bagsideteksten, at ”Ræven kan godt lide at drille. Han driller alle. Også sine venner. Derfor må storken med list lære ræven, at man skal være sød mod andre.”

8 ”ὁ μισεῖς, ἄλλω οὐ ποιήσεις”. Klemens, *Str.* II,139.2-3.

lyder jo ikke præcist som den gyldne regel, men hos blandt andre Johannes Krysostomos bliver netop det her med at dømme ”ud fra sig selv” centralt i forståelsen af, hvad det er den gyldne regel kræver af os. Sjøvt nok optræder formaningen i Sirak som led i en række principper om god bordskik, hvor det følges op af en opfordring til at spise ”som et dannet menneske af det, der stilles frem for dig” (Sirak 31,16). Selvom der altså tales om at tænke sig om ”i alle forhold”, lægges der heller ikke umiddelbart her op til, at vi har at gøre med et fundamentalt princip for al handlen.

En mere central betydning får den gyldne regel hos den jødiske rabbiner Hillel den Ældre (ca. 30 f.Kr.-10 e.Kr.) omkring år nul. Hillel skulle angiveligt være blevet spurgt af en hedning om han kunne opsummere loven imens han stod på ét ben, hvortil Hillel svarede: ”Det, du afskyr, skal du heller ikke gøre mod din næste: Sådan er hele toraen, resten er kommentarer, gå hen og lær det.”<sup>9</sup> Især påstanden om, at princippet ”er” hele toraen lyder jo umiskendeligt som bjergprædikenens identifikation af den gyldne regel med ”loven og profeterne” (Matt 7,12). Men samtidig er der jo altså den klare forskel, at hvor Hillel formulerer princippet negativt, formuleres det i bjergprædikenen positivt.

I bjergprædikenen optræder den positive udgave af den gyldne regel for mig at se som konklusion på Jesu moralske formaninger om blandt andet ikke at dømme andre med den begrundelse, at ”den dom, I dømmes med, skal I selv dømmes med, og det mål, I måler med, skal I selv få tilmålt med” (Matt 7,1). Efter nogle ord om ikke at kaste perler for svin og om bønghørelse, kommer vi så til den gyldne regel: ”Derfor: Alt, hvad I vil, at mennesker skal gøre mod jer, det skal I også gøre mod dem. Sådan er loven og profeterne.” (Matt 7,12).<sup>10</sup>

I Lukas-evangeliets fremstilling er det buddet om at give enhver som beder, der opfølges af ordene: ”Som I vil at andre mennesker skal gøre mod jer, det samme skal I også gøre mod dem” (Lukas 6,31).<sup>11</sup> Trods de lidt forskellige formuleringer synes det rimeligt at hævde, at principperne her udtrykker det samme grundlæggende krav om det, vi måske kan kalde en positiv, hypotetisk eller anticiperende gensidighed, altså det, at man ikke bare gengælder det positive, som andre har gjort mod en, men at man gør det mod andre, som man ville ønske, at de gjorde mod én under ideelle omstændigheder – også selvom de er ens fjender, og derfor ikke faktisk behandler en, som man gerne ville behandles.

Den negative formulering af den gyldne regel findes interessant nok i Kodeks Beza-udgaven af Apostlenes Gerninger kapitel 15, hvor den optræ-

9 Hillel, *Babylonske Talmud, Shabbat* 31A.

10 ”Πάντα οὖν ὅσα ἐὰν θέλητε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, οὕτως καὶ ὑμεῖς ποιεῖτε αὐτοῖς: οὗτος γὰρ ἐστὶν ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται”.

11 ”καθὼς θέλετε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, ποιεῖτε αὐτοῖς ὁμοίως”.



der som et af de principper, som apostlen Jakob nævner bør overholdes af hedninger, der bliver kristne, efter opfordringen til, at ”de skal holde sig fra besmittelse med afguder og fra utugt og fra kød af kvalte dyr og fra blod (ApG 15,20). Irenæus citerer tilsvarende en udgave af Apostlenes Gerninger 15,29, hvor der til forbuddet mod at spise offerkød, blod og kød fra kvalte dyr samt utugt lægges kravet om, at ”hvad I ikke vil, at andre skal gøre mod jer, det skal I heller ikke gøre mod dem”.<sup>12</sup>

Lignende negative formuleringer findes i en række tidlige kristne tekster. Blandt eksemplerne kan nævnes det apokryfe *Epistula Apostolorum* (muligvis 2. årh.),<sup>13</sup> hvor en opfordring til fjendekærlighed opfølges af buddet om ikke at gøre det mod andre, som du ikke vil have gjort mod dig. Hos Aristides af Athen hedder det i hans apologi mere konstaterende, at ”det som [kristne] ikke vil, at andre skal gøre mod dem, gør de ikke mod andre”.<sup>14</sup> Også Thomas-evangeliet indeholder noget, der ligner en negativ formulering af den gyldne regel, omend i en kompakt udgave af princippet fra Tobit som en opfordring til ikke at gøre det, du afskyr.<sup>15</sup> Hos Teofil formuleres princippet sådan, at ”alt det et menneske ikke ønsker skal ske med ham selv, bør han heller ikke gøre mod andre”.<sup>16</sup> Bemærk den noget upersonlige formulering i ”det du ikke ønsker skal ske” (γίνεσθαί), som lægger op til, at det ikke nødvendigvis er noget andre gør ved en, men noget, der mere sådan luftigt ”sker”. I Didakê optræder en lignende formulering af princippet meget væsentligt i forlængelse af det dobbelte kærlighedsbud, der sluttes af med en opfordring til, at ”alt det du ikke vil skal ske med dig selv, skal du heller ikke gøre mod andre”.<sup>17</sup>

I overensstemmelse med Didakê's tilnærmelsesvise identifikation af anden del af det dobbelte kærlighedsbud med en negativ formulering af den gyldne regel, har blandt andre G.B. King hævdet, at buddet om at elske sin næste indebærer det han kalder en ”negative command” som implicit basis eller forudsætning.<sup>18</sup> Den positive og den negative formulering af den gyldne regel skulle så tilsvarende have en fælles oprindelse eller det samme grundlag. Paul Ricoeur har også argumenteret for, at den positive formulering af den gyldne regel følger logisk af den negative (ved en simpel dob-

12 ”et quecunque non vultis fieri vobis, aliis ne faciatis”. Irenæus, *Adv. haer.* III,12.14. Den samme udgave af Apostlenes Gerninger citeres i Fabians breve fra det tredje århundrede. Fabians breve II,2.

13 For datering se Charles E. Hill, ”The Epistula Apostolorum: An Asian Tract from the Time of Polycarp” i *Journal of Early Christian Studies* 7:1 (1999), s. 1-53.

14 Aristides Ath., *Ap.* 15 (D.M. Kay).

15 Thomas-evangeliet 6.

16 ”πάντα ὅσα ἂν μὴ βούληται ἄνθρωπος ἑαυτῷ γίνεσθαι ἵνα μὴδὲ ἄλλω ποιῆ”. Teofil, *Ad Autolyc.* II,34.

17 ”πάντα δὲ ὅσα ἐὰν θελήσης μὴ γίνεσθαί σοι, καὶ σὺ ἄλλω μὴ ποίει”. *Didakê* 1,5.

18 G.B. King, ”The 'Negative' Golden Rule” i *The Journal of Religion* 8.2 (Chicago 1928), s. 268-279.



belt-negation – fx ønsker du ikke, at andre ikke hjælper dig, og derfor skal du lade være med ikke at hjælpe dem, altså hjælpe dem).<sup>19</sup> På samme måde har Bruce Alton i sit studie fra 1966 argumenteret for, at den udbredte brug af den negative formulering af den gyldne regel i tidlig kristendom tyder på, at den er blevet forstået som mere eller mindre ækvivalent med den positive formulering.<sup>20</sup>

Det forekommer mig dog at være en utilstrækkelig forklaring på, hvorfor vi mest finder den negative formulering i tidlige kristne tekster. Det er meget muligt, at det abstrakt-logisk giver mening at identificere de to formuleringer af den gyldne regel. Men faktisk er der flere eksempler på, at der skelnes mellem den negative og den positive formulering i patristisk tænkning. Fx kan nævnes Johannes Krysostomos, hvor Tobits princip om ikke at gøre det mod andre, som du selv afskyr, forstås som et forbud mod synd, mens buddet i bjergprædikenen om at behandle andre, som man selv vil behandles, af Krysostomos forstås som en opfordring til dyd – de to ting hænger måske nok sammen, men de angår dog forskellige sider af etikken.<sup>21</sup> Noget lignende kan siges om Tertullian og Lactantius, der også skelner.<sup>22</sup>

Om Hillels negative formulering af den gyldne regel har Richard Hugh Connolly i et studie fra 1934 bemærket, at præcis den samme negative formulering af den gyldne regel som findes hos Hillel kan genfindes hos kristne forfatter på syrisk.<sup>23</sup> Den for mig at se mest oplagte forklaring på, at den negative formulering var så udbredt i tidlig kristendom, trods de nytestamentlige teksters positive formulering er simpelthen, at princippet i den negative udgave har været almenkendt – både i en hedensk og en jødisk sammenhæng – og at den positive formulering fra Matthæus og Lukas kun efterhånden er blevet den udbredte i en kristen sammenhæng. Om det betyder, at vi ligefrem kan bestemme den gyldne regel i den positive formulering som ”genuine” Jesus-ord skal jeg ikke kloge mig på, men der er dog tale om noget relativt nyt. Ifølge William Barclay findes der simpelthen ingen rabbiniske eller hellenistiske paralleler til den positive formulering af den gyld-

---

19 Paul Ricoeur, ”Ethical and Theological Considerations on the Golden Rule” i *Figuring the Sacred: Religion, Narrative and Imagination* (Minneapolis: Fortress Press 1995), s. 293-302.

20 Alton foreslår samtidig, at den positive formulering i Matthæus og Lukas skyldes et ønske om at distancere sig fra jødedom og hellenistisk tænkning, som jo først og fremmest gjorde brug af den negative formulering af princippet. Bruce Alton, *An examination of the golden rule* (upubliceret ph.d.-afhandling tilgængelig på mikrofilm) (Stanford University 1966), s. 32.

21 Krysostomos, *Ad pop. Ant.* 8 (PG 49.139-40).

22 Lactantius, *Ep. div. Inst.* 60.

23 R.H. Connolly, ”A Negative Form of the Golden Rule in the Diatessaron?” i *Journal of Theological Studies*, XXXV (1934), s. 351-57.

ne regel i bjergprædikenen, hvilket i hvert fald kan tyde på, at den er unik for tidlig kristendom.<sup>24</sup>

*Naturlig lov eller almen åbenbaring?*

Der forekommer mig at være forholdsvis stor enighed i tidlig kristendom om, hvad den gyldne regel kræver i konkret praksis. Mere interessant er spørgsmålet om, hvilken principiel status reglen har i forhold til andre principper, samt hvordan vi overhovedet erkender den gyldne regel på den ene side, og hvordan vi ved, hvad den gyldne regel kræver af os i praksis på den anden side. Altså, hvad er, kunne vi spørge, den gyldne regels principielle, systematiske og epistemiske status?

Det kan godt være, at man ikke skal lægge for meget i et enkelt *oüv*, altså det indledende ”Derfor:” i bjergprædikenens udgave af den gyldne regel. Men det forekommer mig dog alligevel at pege i den retning, at i hvert fald væsentlige dele af bjergprædikenen bør forstås ud fra den gyldne regels principper om gensidighed.<sup>25</sup> Den efterfølgende identifikation af den gyldne regel med ”loven og profeterne” peger jo også i den retning. Derfor kan det måske undre, at der i Det Nye Testamente kun findes en indirekte identifikation af den gyldne regel med buddet om at elske sin næste som sig selv, gennem identifikationen af begge med ”loven og profeterne”.<sup>26</sup> I Matthæus 22 finder vi det dobbelte kærlighedsbud, hvor buddet om at ”elske din næste som dig selv” siges at være et af de bud, hvorpå ”hele loven og profeterne” hviler (Matt 22,40). Men nogen direkte identifikation af den gyldne regel og kærlighedsbuddet finder vi ikke i Det Nye Testamente. Så vidt jeg kan se er det først i Didakê, at den identifikation optræder mere direkte, for så vidt den gyldne regel nævnes umiddelbart efter det dobbelte kærlighedsbud – omend i en negativt formuleret udgave.

24 ”It is possible to quote rabbinic parallels for almost everything that Jesus said in the Sermon on the Mount; but there is no real parallel to this saying. This is something which had never been said before. It is new teaching, and a new view of life and of life's obligations. [...] In its negative form this rule is in fact the basis of all ethical teaching, but no one but Jesus ever put it in its positive form.” Se William Barclay, *The Gospel of Matthew, Vol. 2* (Westminster John Knox Press 1957), s. 314ff.

25 Lidt kontroversielt kunne man jo hævde, at Jesu belæring om ægteskabsetik skal forstås som et udtryk for den gyldne regels betydning for, hvornår skilsmisse kan tillades, snarere end at være skabelsteologisk funderet. Hvis du, lidt populært sagt, ikke vil smide på porten af din kone, skal du heller ikke smide din kone på porten. Bemærkningerne om skabelsesordenen er kun til for at understøtte den egentlige pointe, kunne man hævde, nemlig at det også i ægteskabet gælder, at man skal behandle andre, som man selv vil behandles. Om vi virkelig kan læse bjergprædikenen sådan, skal jeg lade ubesvaret, men vi kan i hvert fald konstatere, at der i tidlig kristendom efterhånden formuleres nogle bud på, hvordan den gyldne regels krav om gensidighed kan forstås som fundament for moralloven.

26 Fx Kyprian (ca. 200-258) forstår den gyldne regel som identisk med kærlighedsbuddet og som en opsummering af ”loven og profeterne”. Kyprian, *De dom. or.* 6.28.

Et oplagt spørgsmål er, hvad det nærmere vil sige, at den gyldne regel er ”loven og profeterne”, som det hedder i bjergprædikenen. Olivier du Roy har hævdet, at alle græske, syrisk og latinske kirkefædre anså den gyldne regel for at være indholdet af naturlig lov.<sup>27</sup> Her bør vi dog være opmærksomme på, at der er forskel på naturlig lov forstået som en iboende, medfødt viden, og så en almen åbenbaring, som alle har adgang til – altså om moralloven er *apriori* eller *aposteriori* funderet, for at bruge et senere begrebspar. Det er rigtignok en udbredt opfattelse i tidlig kristendom, at alle mennesker kender den gyldne regel, men det betyder ikke nødvendigvis, at den opfattes som ”naturlig lov”. Interessant nok findes der i blandt andet de pseudoklementinske homilier den opfattelse, at den gyldne regel ligefrem strider mod naturen: Af naturen elsker vi kun dem, der elsker os, men den gyldne regel kræver i overensstemmelse med guddommelig fornuft, at det retfærdige menneske elsker både fjender og venner. Det svarer jo egentlig meget godt til Jesu ord til sine disciple om, at de i modsætning til hedningerne skal elske deres fjender, men det lægger også klart op til, at vi ikke kan tale om den gyldne regel som ”naturlig lov”.<sup>28</sup>

Hos Justin Martyr finder vi i dialogen med jøden Tryfon imidlertid en opfattelse af den gyldne regel, som noget vi nok kan kalde ”naturlig lov”. Ifølge Justin Martyr er det som ”altid er retfærdigt” givet hele menneskeslægten (*παρέχει ἐν παντὶ γένει ἀνθρώπων*), sådan at alle slægter ved (*πᾶν γένος γνωρίζον*), hvad der er ondt, også selvom de praktiserer det, der er ondt.<sup>29</sup> De, der gør ondt, ved at de gør det – med mindre de altså er forblændede, skriver Justin, af en uren ånd eller dårlig moral og onde skikke (*ἑθῶν φαύλων καὶ νόμων πονηρῶν*), som på en eller anden måde har udvisket og ødelagt det, som Justin omtaler som vores ”naturlige forestillinger” (*τὰς φυσικὰς ἐννοίας*) om godt og ondt. Men selv dem, der gør ondt, er uvillige til at lide de samme ting, som de udsætter andre for, forklarer Justin.

Justin citerer derpå det dobbelte kærlighedsbud, som han forstår som en opsummering eller fylden af ”al retfærdighed og fromhed”. Og så forklarer han, at kærlighed til næsten består i at ønske det gode for andre, som man ønsker for sig selv. Altså nu en positiv formulering af den gyldne regel.

27 Olivier du Roy, ”The Golden Rule as the Law of Nature, from Origen to Martin Luther” i Neusner & Chilton (ed.), *The Golden Rule: The Ethics of Reciprocity in World Religions* (London: Continuum 2008), s. 97.

28 Der synes måske i nogen grad at være en gnostisk baggrund for modstillingen mellem det naturlige på den ene side og så åbenbaringen, hvorfor teksten ikke er relevant for hvad ”kirkefædrene” måtte mene om den gyldne regel. *Klementinerne, Homilier 32*. Se Mogens Müller, ”»Menneskesønnen« – en søn af et menneske eller af Mennesket” i *Patristik #8* (2008), s. 21. At afvise fx de klementinske homilier som vidnesbyrd om den gyldne regels status fordi de er ”gnostiske” med deres afvisning af naturlig lov, indebærer dog for mig at se en cirkelslutning, eller i hvert fald en selektiv brug af kilderne.

29 Justin, *Dial. Tryph.* 93 (PG 6).

Man elsker sin næste, når man ønsker det samme gode for ham, som for sig selv (ἄπερ ἑαυτῷ βούλεται ἀγαθά), og ingen ønsker noget ondt for sig selv. Den, der elsker sin næste, beder og arbejder for, at hans næste skal omfattes af samme kærlighed som ham selv (ἄπερ καὶ ἑαυτῷ, ὁ τὸν πλησίον ἀγαπῶν). Menneskets næste er intet andet end det tænkende liv, der har de samme følelser, nemlig mennesket.

Man kunne måske sige, at for Justin handler det at lære at opføre sig i overensstemmelse med den gyldne regel om at aflære det, han kalder dårlig moral og onde skikke. Partikulære, menneskeskabte normer skal altså på en eller anden måde skrubes væk, så der tilbage står en universel, almengyldig morallov. Kravet om gensidighed forstås af Justin ud fra en forestilling om fælles menneskelighed – at vi som mennesker deler de samme følelser, og derfor også kan sætte os i andres sted.<sup>30</sup>

Hos Teofil (Theophilus) af Antiokia (d. ca. 185) synes den gyldne regel snarere at være givet med en slags partikulær åbenbaring. Teofil forklarer, at Gud – altings fader og skaber – ikke lod menneskeheden i stikken, trods menneskers afgudsdyrkelse. I stedet gav han en lov som han formidlede gennem hellige profeter, der skulle lære mennesker, at der kun er én Gud. Disse profeter lærte os at afstå fra afgudsdyrkelse, men også utugt, mord og så videre. Og så lærte de os, forklarer Teofil, at ”hvad end et menneske ikke ønsker skal gøres mod ham selv, skal han heller ikke gøre mod andre”.<sup>31</sup> Den gyldne regel i den negative formulering er med andre ord ifølge Teofil åbenbaret af Gud og givet gennem profeterne. Her synes der altså at være tale om det, vi kunne kalde en partikulær åbenbaring. Det bør måske nævnes, at Teofils profet-begreb er bredt – blandt andre de sibyllinske orakler omtales som profeter.

Teofils tankegang minder på nogle punkter om Klemens af Alexandria, som i sit hovedværk *Stromataen* forstår de bidder af moralsk indsigt, som hedningerne besidder, som delvise åbenbaringer fra Gud, snarere, vil jeg mene, end som ”naturlig lov”. I sin *Paedagogus* citerer Klemens Lukas 6,31 som han omtaler som et altomfattende princip og formaning for livet, fordi det er givet af den ene Gud, som instruerer alle mennesker gennem forskel-

---

30 Som en sidebemærkning kan vi notere os, at der har været teorier fremme, om hvorvidt Justin Martyr kunne være forfatteren til Lukas-evangeliet. Jeg skal ikke gøre mig klog på, om det kan være tilfældet, men skal man sandsynliggøre den teori skylder man dog en forklaring på, hvordan det kan være, at Justins formulering af den gyldne regel er så relativt forskellig fra den vi finder hos Lukas. Det taler dog for teorien, at Justin er blandt de første, der formulerer den gyldne regel positivt (omend han taler om at ’ønske’ snarere end at ’gøre’), som i Matthæus og Lukas, hvilket i hvert fald kunne tyde på, at der er en forbindelse.

31 Teofil, *Ad Autolyc.* II 34.

lige formidlere.<sup>32</sup> Umiddelbart efter forklarer Klemens, at Guds bud kan udtrykkes i to, hvorpå han citerer det dobbelte kærlighedsbud fra Matthæus 22.

Der sker, tror jeg, i nogen grad et skifte fra Klemens til Origenes. Ifølge Origenes er den ånd, som ligger bag Moseloven, naturligt til stede i mennesker. I sin kommentar til Paulus' romerbrev forklarer Origenes, at hedningerne har skrevet loven i hjertet, ”for hvad kunne være nærmere den naturlige moralske dømmekraft end at de ting, som mennesker ikke ønsker gjort mod sig selv, skal de heller ikke gøre mod andre?”<sup>33</sup>. Om Origenes her mener, at det kun er den negative udgave af den gyldne regel, som kendes som naturlig lov, er ikke klart, for han forstår senere i romerbrevskommentaren Paulus' opfordring til at være af ét sind, som en opfordring til kristne om at ønske det for deres næste, som de ønsker for sig selv, hvilket Origenes derpå illustrerer med en henvisning til Lukas 6,31.<sup>34</sup> Pointen kunne jo være, at den almene, negative formulering af den gyldne regel for kristne er blevet suppleret specifikt af den positive formulering.

### *Tertullian*

Flytter vi blikket vestpå vil vi se, at også Tertullian viser den gyldne regel en smule interesse. Det sker især i forbindelse med polemikken mod markionismen. Som bekendt var Markion groft sagt af den opfattelse, at kristendommens gud var en anden end Det Gamle Testaments. Det betød blandt andet, at den morallov, som Jesus forkynder, ifølge markionismen skal forstås i modsætning til Moseloven, snarere end i forlængelse af den. Det synes at indebære, at princippet om at behandle andre som man selv vil behandles, skal forstås som noget nyt – både i forhold til Moseloven og i forhold til naturlig lov.<sup>35</sup>

Den gyldne regels status som naturlig lov blev derfor en del af polemikken mod gnosticiseringen og markionismen. I fjerde bog af *Mod Markion* lægger Tertullian ud med at forklare kontinuiteten mellem loven i Det Gamle Testamente og Det Nye Testamente. I løbet af en længere gennemgang af Lukasevangeliet, hvor Tertullian polemiserer mod Markions udgave af teksten, kommer Tertullian så til bjergprædiken.<sup>36</sup> Når Jesus her formaner til fjendekærlighed, siger han ikke derved noget radikalt nyt, forklarer Tertullian. Det gammeltestamentlige princip om ”øje for øje” (det såkaldte *lex talionis*) skal i virkeligheden ikke forstås som et princip om gengældelse,

32 Klemens, *Paed.* III 52.1.

33 Origenes, *In Rom.* 2.9.9 (tr. Scheck 2001).

34 Origenes, *In Rom.* 9.16.

35 I parentes bemærket var det jo den opfattelse vi i nogen grad fandt i de pseudoklementinske homilier, som da også er blevet beskrevet som i hvert fald delvist gnostiske.

36 Tertullian, *Adv. Marc.* 4.16.

men snarere som et princip, der overhovedet skal forhindre vold i første omgang ved at gøre det klart for den potentielle voldsmand, at hans udåd vil blive hævnnet. Det er ifølge Tertullian det, som Jesus gør klart, når han forklarer, at hans disciple skal vende den anden kind til. Den gyldne regel er med andre ord allerede implicit tilstede i talionsprincippet.

Tertullian kritiserer Markion for at afvise, at der skulle være et universelt kendskab til den gyldne regels moralske krav. Når Kristus forkynder kærlighed til alle mennesker, fjender inklusive, står det ikke i modsætning til Moseloven, men i forlængelse af den. Tertullian må dog indrømme, at der er forskel på at elske sin næste forstået som sine brødre og landsmænd på den ene side og så at elske alle mennesker på den anden side. Tertullian synes egentlig at være i god overensstemmelse med fx de pseudo-klementiske homilier, når han hævder, at det var i overensstemmelse med naturen, at skaberen først krævede af mennesker, at de skulle vise venlighed mod deres nærmeste, for så først senere at kræve, at de skulle vise venlighed mod fremmede. Det første skridt i kærlighed har at gøre med ens nærmeste, mens det næste skridt har at gøre med fremmede, forklarer han. Pointen er ifølge Tertullian, at Gud havde en plan om først at give jøderne indsigt i sin lov om kærlighed, men derefter, med Kristus, at gøre den kendt for alle. Jesu moralske forkyndelse skal altså med andre ord forstås som en slags universalisering eller almengørelse af den etik, der før kun gjaldt jøderne.<sup>37</sup>

Og så er det, at Tertullian citerer den gyldne regel, som den findes i Lukasevangeliet. Markions gud ville have overladt mig til mine egne tilfældige lyster, forklarer Tertullian, hvis princippet først var kommet fra en helt ny og hidtil ukendt gud. Var princippet først kommet for nylig, havde jeg ikke før haft nogen vejledning i, hvad jeg burde vælge eller fravælge for mit eget vedkommende, og heller ikke at gøre mod andre som jeg ønsker de skal gøre mod mig, så jeg ikke gør mod dem, hvad jeg er uvillig til skal gøres mod mig. Og igen: Hvis Markions gud ikke før havde givet mig nogen definition på, hvad jeg burde ønske eller ikke ønske for mig selv og andre, så havde det ikke stået i min magt at gøre mod andre, som jeg ville at andre skulle gøre mod mig og ikke at gøre, hvad jeg ikke ønskede andre skulle gøre. Hedningerne, der ikke er blevet undervist af Gud, handler netop ud fra sådan en uoverensstemmelse mellem deres handlinger og deres ønsker. Men det gør de imidlertid på trods af, at Gud til alle tider og alle steder har gjort det klart, at de fattige, de faderløse og enkerne skulle beskyttes og hjælpes,

---

37 Bemærk at Tertullians pointe næppe er, at det også nu individuelt gælder, at vi først skal elske de nærmeste, før vi elsker fremmede. Snarere er universaliseringen af kærligheden og den gyldne regel en del af et historisk narrativ, som jo altså udspiller sig i historien om Israel for at kulminere i åbenbaringen af et universelt kærlighedsbegreb i Kristi forkyndelse. Gud har helt fra begyndelsen igennem profeterne lært os, at vi skal hjælpe fattige, faderløse og enker, at vi ikke må slå ihjel, stjæle og så videre. Og nu lærer han så alle mennesker, at vi også skal elske fremmede.



mens mord, utugt og tyveri er forbudt – hvilket altså synes at være det konkrete indhold af den gyldne regel i dens positive og negative former, som man tilsyneladende ifølge Tertullian kan kende uden nødvendigvis at vide noget om den eksplicite formulering af princippet.

I sin *Scorpiacae* gør Tertullian det også klart, at Kristus refererer til alle mennesker, og altså ikke kun hans disciple, når han siger, at de skal gøre mod andre som de vil, at andre skal gøre mod dem.<sup>38</sup> I polemikken mod Markion forklarer Tertullian, at selvom godt og ondt kendes naturligt, så gælder det ikke for Guds regel for handlen. Men efterhånden som mennesker lærer det at kende, virker det gudgivne princip om overensstemmelse mellem vilje og handling, men altså i kraft af troen. Som jeg forstår det, er pointen altså, at hedningerne nu efterhånden lærer at handle i overensstemmelse med de principper, der før kun har været kendt af jøderne. Man kan så undre sig over, hvordan det for Tertullian kan hænge sammen, at moralloven både er alment kendt på den ene side, men samtidig noget, der er åbenbaret historisk og først rigtigt forklares med Jesu forkyndelse på den anden.<sup>39</sup> Tertullian abonnerer på en til dels stoisk forestilling om en naturlig lov (*naturale iuri*), som binder mennesker sammen. Hedningerne kender denne naturlige lov, men den giver egentlig ingen videre indsigt i Guds vilje. Kun i kraft af åbenbaringen gives en frelsende indsigt i Guds lov.<sup>40</sup>

Meget interessant taler Tertullian om at forme sin adfærd ifølge ”min viljes lov”. Den gyldne regel er ikke så meget selve indholdet af loven, som den er princippet for, hvordan det er muligt at lægge sin egen vilje til grund for loven. Når man lader sin egen vilje forme af den gyldne regel, ved man også, hvordan man bør behandle andre. Den gyldne regel handler med andre ord om overensstemmelse mellem vilje og handling ud fra et princip om gensidighed. Ifølge Tertullian indebærer den positive formulering den negative. Om det omvendte er tilfældet giver han intet bud på, men han skelner flere gange mellem den positive udgave af den gyldne regel, som fordrer kærlighed og respekt på den ene side, og den negative udgave af den gyldne regel, som forbyder vold og ondskabsfuldhed på den anden side. Det er ikke indlysende, at der af det sidste følger det første. For mig at se er de to udgaver i hvert fald ikke for Tertullian identiske i deres praktiske krav.

---

38 Tertullian, *Scorp.* §10.

39 Det kunne eventuelt hænge sammen med Tertullians begreb om troen som det, at sjælen, der allerede er disponeret for at kende Gud, dog alligevel lærer Gud at kende ved at genkende (*recognoscere*) Gud. Tertullian, *Adv. Marc.* 1.18; 3.2.4; 4.1; *Ap.* 17.3; 20.3; 39.3; *Praescr.* 27.6; *Jud.* 9; etc. Se også Eric Osborn, *Tertullian, First Theologian of the West* (Cambridge: Cambridge University Press 2003), s. 83.

40 Tertullian, *De spect.*, II.4-5. Marcia L. Colish, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages* (Leiden: E. J. Brill 1985), s. 16-17.



*Lactantius*

Hos Lactantius (ca. 250-325), som blandt andet var rådgiver for kejser Konstantin, bliver den gyldne regel også tillagt en principiel rolle. Den første pligt, hvad angår retfærdighed, er at anerkende, frygte og elske Gud, den anden er at anerkende mennesket som broder. Den samme Gud skabte alle mennesker på lige vilkår til retfærdighed og evigt liv. Derfor er det klart, at vi er forbundne i et fælles broderskab. Men når det gensidige fællesskab mellem mennesker er blevet brudt, skyldes det uvidenhed om den sande Gud som alle menneskers fælles ophav. Den naturlige følge af, at mennesker hver især begyndte at dyrke en mængde forskellige afguder var, at det retfærdige fællesskab mellem mennesker blev brudt.<sup>41</sup>

For at redde os ud af moradset har Gud åbenbaret sig selv, så vi ved at følge hans guddommelige lov, kan blive forenet med ham igen. Det er i den forbindelse Lactantius taler om den gyldne regel. Det vi skylder mennesker er nemlig foreskrevet af den samme guddommelige lov, som lærer os, at det vi gør mod andre mennesker, gør vi mod Gud, og at vi ikke skal gøre det mod den anden, som vi ikke vil lide fra den anden (*ut non facias alteri, quidquid ipse ab altero pati nolis*). Det princip er, forklarer Lactantius, simpelthen *radix iustitiae*, altså roden til retfærdighed samt hele fundamentet for lighed (*omne fundamentum aequitatis*).<sup>42</sup> For at nå dertil, skal vi måle andres følelser eller sind ved hjælp af vores eget (*alterius animum de tuo metiaris*).

Roden til retfærdighed og hele fundamentet for lighed er, at du ikke må gøre det mod andre, som du selv er uvillig til at lide. I stedet skal du måle den andens sind ved dit eget. Hvis det er surt at lide skade, og hvis den, der er skyld deri forekommer dig at være uretfærdig, så prøv at overføre det til den anden, som du føler for dit eget vedkommende, og til dig selv det, som du dømmer den anden for, og så vil du forstå, at du handler ligeså uretfærdigt som dem, der skader dig, hvis du skader andre. Vi er uden skyld, så længe vi er opmærksomme på de ting, hvori det første skridt til retfærdighed så at sige findes. For det første er at undlade at gøre skade, det næste er at gøre godt.<sup>43</sup>

For Lactantius drejer det sig altså heller ikke bare om en banal gensidighed, som handler om ”noget for noget”, men om at sætte sig selv i andres sted. I forbindelse med sin diskussion af ægteskabsetik forklarer Lactantius på samme måde, at vi skal tænke på ”os selv i den andens sted” (*Nos ipsos in*

41 Lactantius, *Ep. div. Inst.* 59.

42 Lactantius, *Ep. div. Inst.* 60.

43 Lactantius, *Ep. div. Inst.* 60.

*altero cogitemus*), og at vi ikke skal gøre det, vi ikke selv vil udsættes for.<sup>44</sup> Når vi handler i overensstemmelse med det princip, udrydder vi lasterne fra sjælen, så vi derved kan berede grunden for, at dyderne kan vokse op, når Guds ord sås i sjælen. Igen er der altså en intim sammenhæng mellem forholdet til næsten og forholdet til Gud.

Igen er det for mig at se uklart, om den gyldne regel skal forstås som naturlig lov eller som mere eller mindre almen åbenbaring. Trods en stor forkærlighed for stoiske tænkere, som Lactantius nærmest omtaler som profeter, der havde en delvis, omend dunkel, indsigt i Guds vilje, forekommer det mig, at Guds åbenbaring af sig selv i Kristus dog for Lactantius alligevel er en klar forudsætning for kendskabet til Guds lov. Gud åbenbarede sig netop i Kristus for at frelse mennesker fra synden. Mennesker har måske nok kendt loven naturligt, men i så fald har vi i hvert fald glemt den igen, så den skulle åbenbares på ny.

#### *Basileos og Johannes Krysostomos*

Hos Johannes Krysostomos og især hos Basileos af Cæsarea optræder den gyldne regel i en klart mere skabelsesteologisk sammenhæng, end det var tilfældet hos fx Tertullian og Lactantius. Basileos omtaler den gyldne regel som ”naturens ulærte lov”. Ligesom dyr intuitivt ved, hvad der er godt for dem, ved vi også uden videre spekulation og undervisning, hvordan vi bør behandle vores næste. Tanken introduceres i Basileos’ homilier over skabelsesberetningen (*In Hexaemeron*), hvor Basileos forklarer, at Gud skabte dyrene med den samme irrationelle sjæl, men at de dog alligevel adskiller sig ved at have forskelle egenskaber, der er tilpasset deres naturer. Som konklusion på nogle lidt besynderlige betragtninger over de forskellige dyrs særkender, gør Basileos det klart, at de alle naturligt ved, hvordan de skal sørge for sig selv: Får æder sig tykke, når vinteren er ved at komme, pindsvinet lægger sig i sin hule alt efter, hvordan vinden blæser, kører kigger længselsfuldt ud fra stalddøren, når det er ved at blive forår, og så videre. Pointen er, at mennesket på samme måde af naturen ved, hvad der er godt for det.

Vi kan ikke selvtilstrækkeligt komme og påstå at have lært, [det vi ved], fra skrevne kilder, for det er naturens ulærte lov (ὃ ἀδιδάκτω τῆς φύσεως νόμῳ), der viser os, hvad der er det nyttige valg. Ved du, hvad godt du bør gøre for din næste? Det gode, som du ønsker for dig selv. Ved du, hvad der er ondt? Det, du ikke vil vælge (ἔλοιο) at lide fra andre.<sup>45</sup>

44 Lactantius, *Div. Inst.* VI 23.

45 Basileos, *In Hex.* 9.3 (PG 29).

Det er ikke ved hjælp af ”botaniske observationer”, at de irrationelle dyr har lært, hvad der er nyttigt, men hver især ved af naturen, hvad der er godt for det. Det samme gælder for mennesket, synes pointen at være.

Hos Johannes Krysostomos finder vi en lignende tanke. I sine homilier til det antiokænske folk forklarer Krysostomos, at en ”naturlig lov om det, der er godt og det, der ikke er det, er indplantet i os”. Da Gud formede mennesket, gjorde han det i stand til at skelne mellem de to. Det viser sig blandt andet, når vi skammer os over at gøre noget ondt, og når vi irttesætter hinanden. Kristus indførte altså ikke nogen ny, fremmed lov, som på en eller anden måde gik ud over det naturlige. Tværtimod taler han om en lov, som han fra evighed har lagt ned i vores samvittighed.<sup>46</sup>

Krysostomos citerer efterfølgende den gyldne regel, som den findes i bjergprædikenen. Pointen er at vi ikke behøver nogen kompliceret undervisning for at vide, hvad der er rigtigt og forkert. Krysostomos uddyber:

Lad din egen vilje være loven. Ønsker du at modtage venlighed? Vær venlig mod andre. Ønsker du at modtage barmhjertighed? Vær barmhjertig mod din næste. Ønsker du bifald? Bifald andre. Ønsker du at blive elsket? Elsk! Ønsker du forrang? Giv først plads for andre. Bliv selv dommeren, selv lovgiveren over dit eget liv. Og igen: ’Gør ikke mod andre, hvad du afskyr.’ (Tobit 4,16) [...] Afskyr du at blive fornærmet? Lad være med at fornærme andre. Afskyr du andres misundelighed? Lad være med at misunde andre. Afskyr du at blive snydt? Lad være at snyde andre.<sup>47</sup>

Vi behøver altså ikke anden vejledning, hvis vi holder fast i de to principper: På den side ikke at gøre mod andre, hvad vi selv afskyr, og på den anden side at gøre mod andre, hvad vi vil, at andre skal gøre mod os.

Hvor formaningen til ikke at gøre, hvad vi afskyr, lyder som en reference til Tobits bog, forekommer især opfordringen til at ”lad din egen vilje være loven” at bære præg af Siraks formaning: ”Døm ud fra dig selv” (Sirak 31,15). Krysostomos slår efterfølgende fast igen, at alle mennesker besidder denne viden naturligt. Men i modsætning til dyrene gør vi ikke af os selv, hvad der er naturligt. At regulere vores adfærd i overensstemmelse med vores moralske viden er nemlig overladt til vores eget valg. Samvittigheden dikterer handlinger til valget. Gud har lagt indsigt i det, der er dydigt, ned i vores natur, men han har ladet den faktiske udøvelse af dyden op til vores moralske valg.<sup>48</sup>

46 Johannes Krysostomos, *Ad pop. Ant.* 8 (PG 49.140).

47 Johannes Krysostomos, *Ad pop. Ant.* 8 (PG 49.139-40).

48 Johannes Krysostomos, *Ad pop. Ant.* 8 (PG 49.139-40).

Et tilsvarende ræsonnement findes i Krysostomos' homilier over Matthæus, hvor det også bliver slået fast, at dyd er overskueligt og let, da det kendes af alle mennesker. Krysostomos bemærker her, at Jesus i bjergprædikenen introducerer den gyldne regel med et ”derfor”, altså et *oūv*. Pointen er ifølge Krysostomos, at den gyldne regel skal forstås i forlængelse af Jesu ord om bønnehørelse. Når Jesus siger, ”Når da I, som er onde, kan give jeres børn gode gaver, hvor meget snarere vil så ikke jeres fader, som er i himlene, give gode gaver til dem, der beder ham!” (Matt 7,11), så viser hans efterfølgende ord, der jo altså indledes med et ”derfor”, at Gud bønnehører os, for så vidt vi gør mod andre, som vi vil, at andre skal gøre mod os. Man kunne indvende, at det passer dårligt sammen med Jesu beskrivelse om, at Gud også giver ”I, som er onde” gode gaver, men det synes altså ikke at bekymre Krysostomos.

Samtidig slår Krysostomos fast, at buddet om at gøre mod andre, som vi vil, at andre skal gøre mod os, ikke siger noget om vores relation til Gud: ”Han sagde ikke, hvad du vil, at Gud skal gøre mod dig, skal du gøre mod din næste, for så måtte du jo spørge, hvordan er det muligt, når han er Gud, og jeg er menneske?”<sup>49</sup>. Den gyldne regel er altså et rent horisontalt princip, kunne vi sige. Bemærk, at Krysostomos derved adskiller sig klart fra fx Lactantius, der jo hævdede, at ”det vi gør mod andre mennesker, gør vi mod Gud”. Ikke desto mindre er den rette handlen i overensstemmelse med den gyldne regel for Krysostomos forudsætningen for, at Gud hører vores bønner.

### *Augustin*

Forståelsen af den gyldne regel som naturlig lov dukker igen op hos Augustin, der så vidt jeg kan se, omtaler den gyldne regel betydeligt flere gange end de tænkere jeg har omtalt ovenfor. Det skyldes nu ikke, at Augustin var entydigt glad for den gyldne regel. Snarere synes han at have haft en del anfægtelser ved at forstå den som indbegrebet af loven, hvilket især fremgår af hans dialoger om viljens frihed. Augustins forsøg på at forstå den gyldne regel i lyset af en fordring om at elske det højeste gode, siger for mig at se noget om, at vi hos Augustin finder en nyorientering i synet på den gyldne regel. Det kommer vi tilbage til.

I mange tilfælde er Augustins forståelse af den gyldne regel dog forholdsvist traditionel. I *De Doctrina Christiana* dukker den gyldne regel op i forbindelse med en afvisning af det, vi i dag kalder relativisme, altså den opfattelse, at der ikke findes nogen absolut moralsk sandhed, men at rigtigt og forkert er bestemt af lokale skikke, som er forskellige fra folkeslag til folkeslag. Men med den opfattelse overser man ifølge Augustin, at selvom der måske nok findes en mangfoldighed af nationale traditioner, så kan det

49 Johannes Krysostomos, *Hom. in Matt.* 23.6.

ikke kan rokke ved, at det er et almengyldigt princip, at ”alt hvad du ønsker at mennesker skal gøre mod dig, skal du også gøre mod dem.”<sup>50</sup>

I en kommentar til salme 57 (LXX) forklarer Augustin, at skaberens hånd har skrevet i vores hjerter, at det du ikke ønsker skal gøres mod dig, skal du heller ikke gøre mod andre.<sup>51</sup> Når mennesker fejler i at holde loven, er det altså ikke, fordi den ikke står skrevet i deres hjerter, men fordi de ikke vil læse, hvad der står skrevet. Men, forklarer Augustin, fordi mennesker har eftertragtet det ydre, og fordi mennesker har villet have en ”ydre lov” og derved er blevet fremmede for sig selv, har Gud givet en ydre lov for at føre mennesker tilbage til en opmærksomhed på den indre lov: Med den ydre lov fanger ham, der er overalt, dig, og fører dig tilbage til dit hjerte. Den gyldne regel er som et eksplicit formuleret princip altså et tegn, kunne vi sige, på et indre princip.<sup>52</sup> Som hos fx Basileos er den gyldne regel altså i første omgang noget intuitivt, noget vi ved uden videre refleksion. Refleksionen kommer først ind, når vi glemmer at følge det, vi egentlig godt ved. For Augustin har princippet som hos Justin at gøre med den fælles menneskelighed, som vi naturligt deler med hinanden.

Tror du, at du er det eneste menneske, der betyder noget? Lever du ikke som del af et fælles samfund? Den, der er skabt sammen med dig, er dit medmenneske, og alle dine medmennesker er blevet skabt i Guds billede, selvom nogle af dem har forvrænget den form, han gav dem, med jordiske lyster. Men derfor skal du ikke gøre mod andre, hvad du ikke vil have, at andre gør mod dig. Du dømmes om, hvorvidt noget er ondt, fra det forhold, at du ikke vil have, at det skal gøres mod dig. Og det er den skjulte, indre lov, skrevet i dit hjerte, som har lært dig at se det sådan.<sup>53</sup>

Augustin forklarer videre, at det samme princip gælder positivt, altså for venlighed. Hvis andre har brug for din hjælp, skal du forestille dig selv i samme situation som dem. Igen findes der altså en skelnen mellem den negative og den positive formulering af den gyldne regel, men begge synes for Augustin at pege tilbage på det samme fundamentale indre og uskrevne princip om at sætte sig i andres sted.

Augustin synes som nævnt ovenfor at have haft visse anfægtelser ved forståelsen af den gyldne regel som fundamentet for hele moralloven. Det kommer til udtryk allerede i dialogen *Om viljens frihed*, som formentlig er

50 Augustin, *De doc. Chr.* III 14/§23.

51 Augustin, *Enarr. in Psalm. 57,1*.

52 Augustin, *Enarr. in Psalm. 57,1*. I moderne termer kan vi sige, at den gyldne regel er et kognitivt erstatningsprincip for en indre intuitiv erkendelse af moralske principper. Det stemmer i øvrigt godt med Løgstrups forståelse af princippet.

53 Augustin, *Enarr. in Psalm. 57,1*.

skrevet i slutningen af 380'erne. Her diskuterer Augustin med Evodius, hvorfor ægteskabsbrud betragtes som moralsk forkasteligt. Evodius' første svar er, at ægteskabsbrud jo er ondt, fordi han ikke selv vil bryde sig om, hvis nogen forsøgte at begå utroskab med hans kone. Altså er ægteskabsbrud forkert, fordi det strider mod den negative formulering af den gyldne regel.<sup>54</sup>

Men derved har man ikke ifølge Augustin fået fat i sagens kerne, for ”hvad nu, hvis nogens begær var så stort, at han tilbyder sin egen kone til en anden mand, for at få lov at være sammen med hans kone?” Konebyt, med andre ord. Også selvom alle parter var med på den, ville det ifølge Augustin være moralsk forkasteligt. Det er altså ikke nok, at en handling er i overensstemmelse med den gyldne regel. Det, der gør utroskab – eller i det her tilfælde konebyt – ondt, er at det følger af uordnet begær, *cupiditas*. Den gyldne regel er altså ikke hele loven, eller i hvert fald siger den ikke noget i sig selv om, hvad der er godt at efterstræbe eller at ”ville”.

I *De Trinitate* diskuterer Augustin, hvordan den gyldne regel, som den optræder i bjergprædikenen, dog kan være identisk med ”loven og profeterne”, som der jo lægges op til i Matthæus 7,12. I det hele taget er der jo mange passager i skrifterne, som lader til kun at kræve kærligheden til næsten og ikke kærlighed til Gud og dyd. Men det har altså at gøre med selve kærlighedens væsen, forklarer Augustin, for den, der elsker sin næste må også elske kærligheden selv. Og da Gud er kærlighed, må næstekærlighed også indebære kærlighed til Gud.<sup>55</sup> For så vidt ligger buddet om at elske Gud altså med lidt finesse implicit i buddet om at elske næsten, og for så vidt kærlighedsbuddet kan siges at være identisk med den gyldne regel, ligger buddet om kærlighed til Gud altså også implicit i den gyldne regel.

En beslægtet, tilgang findes i *De Civitate Dei*, hvor Augustin et sted hævder, at ordet ”godt” ligger implicit i ordet ”vil”, sådan, at den gyldne regel skal forstås som en fordring om at gøre alt det gode mod andre, som man vil have, at andre gør mod en selv. Derfor er ordet ”godt” tilføjet i den latinske oversættelse af Matthæus 7,12, forklarer Augustin.<sup>56</sup> I sine prædikener over Matthæus gør Augustin det klart, at det hænger sammen med, at når vi taler om vilje, taler vi strengt taget kun om viljen til det gode, for ellers ville der være tale om uordnet begær i forstanden *cupiditas*.<sup>57</sup>

Det bør bemærkes, at allerede Justin taler om at ønske ”det samme gode” for sig selv som for sin næste, og at tilføjelsen i den latinske oversættelse af Matthæus 7,12 altså ikke kommer ud af det blå. Samtidig gør Justin det dog klart, at ingen jo ønsker noget ondt for sig selv – og det er jo nok det, der er

54 Augustin, *De Lib. Arb.* 1.3-5.

55 Augustin, *De Trin.* VII 7/10.

56 Augustin, *De Civ. Dei* XIV 8.

57 Augustin, *De serm. Dom. in mont.* II 22, 74.



det springende punkt, at for Augustin er mennesket så fordærvet, at vi på grund af arvesynden netop begærer ting, der ikke er gode for os. Den gyldne regel gælder med andre ord kun for det menneske, der af nåden er sat fri fra arvesynden.

Hvor Krysostomos jo understregede, at den gyldne regel alene handler om forholdet mellem mennesker, og altså ikke om forholdet mellem mennesker og Gud, så gælder det i højere grad for Augustin, at de to ting ikke kan skilles ad. Som vi så ovenfor, hænger vores pligter over for vores medmennesker sammen med menneskets gudbilledlighed. I forbindelse med polemikken mod manikæerne bemærker Augustin, at kærlighed til Gud og kærlighed mennesker ikke skilles ad, da mennesket er skabt i Guds billede.<sup>58</sup> Kærlighed til mennesker, som Augustin altså her identificerer med den gyldne regel i dens positive form, er det sikre skridt på vejen til kærlighed til Gud.<sup>59</sup> Af den gyldne regel springer de pligter, der har at gøre med menneskelige fællesskaber, men samtidig er kærligheden til næsten en slags vugge for kærligheden til Gud.<sup>60</sup>

Den højeste lykke er som bekendt ifølge Augustin at elske det gode, som vi ikke kan miste mod vores vilje. Den gyldne regel skal derfor forstås som en fordring om at hjælpe andre til at elske det højeste gode, som vi jo selv efterstræber.<sup>61</sup> Principielt betyder Augustins forståelse af den gyldne regel jo egentlig, at man bør hjælpe andre til at elske det, man anser for at være det højeste gode, uanset, hvad man måtte mene det højeste gode er. Men Augustin forstår dog mere specifikt den gyldne regel som et spørgsmål om at hjælpe andre til at elske det, der faktisk er det højeste gode, nemlig Gud.

I et brev til Hieronymus forklarer Augustin, at det var den forståelse, der lå til grund for Paulus' missionsarbejde. Paulus ønskede at befri jøderne fra deres fejl fordi han ikke bare så dem, men på en måde sig selv, indfanget i vantro. Når han missionerede for jøderne var det simpelthen ”fordi han elskede sin næste som sig selv og derfor gjorde mod andre, som han ville have ønsket, at andre gjorde mod ham, hvis han havde brug for hjælp”.<sup>62</sup> For den kristne følger missionsiver altså med andre ord logisk af den gyldne regel.

### *Perspektiver*

Det er vist populært for tiden at give Augustin skylden for alverdens forvanskninger af såkaldt ”oprindelig” kristendom, fx i forhold til synet på magtanvendelse, staten og lignende. Det kan måske virke lidt unuanceret, men i hvert fald sker der hos Augustin også en delvis omfortolkning af

---

58 Augustin, *De Mor.* 49.

59 Augustin, *De Mor.* 48.

60 Augustin, *De Mor.* 50.

61 Augustin, *De Mor.* 49.

62 Augustin, *Ep.* 82.



rammerne for den gyldne regel. Hvor den før blev forstået som et selvberende princip, der i sig selv kunne regulere forholdet mellem mennesker, forstås den hos Augustin i højere grad som underordnet princippet om at elske det højeste gode.

Hvor den gyldne regel før Augustin nærmest udelukkende blev forstået som et almenmenneskeligt princip om, hvordan man skal behandle andre, bliver den hos Augustin forstået mere kontekstafhængigt, som noget der i lyset af kristendommen fordrer arbejde for andres omvendelse. Man skal selvfølgelig passe på, hvad man drager af konklusioner fra den slags trods alt spredte udsagn, men det hænger for mig at se godt sammen med Augustins delvise forsvar for magtanvendelse i trosanliggender. Hvis den gyldne regel primært fordrer os at arbejde for andres omvendelse, så må det formål trumfe den gyldne regels tilsyneladende krav om ikke at bruge vold mod andre.<sup>63</sup>

Man kan hævde, at Augustin forvansker pointen med den gyldne regel, men hans overvejelser synes i lige så høj grad at afdække nogle problematikker, der allerede er indbygget i princippet. Den opløsning af den gyldne regel, der efterhånden sker med især Augustin, afslører for mig at se så småt dens mangler som enkeltstående moralsk princip. Det er fx ikke nok at tale om, hvad vi ”vil” og ”ønsker” uden videre kvalifikation. Der må også være principper, der regulerer, hvad der er ønskværdigt, og hvad vi bør stræbe efter.

Som nævnt indledningsvis var det den gyldne regels tilsyneladende utilstrækkelighed som selvstændigt princip, der fik Immanuel Kant til helt at afskrive det som fundament for moralloven. Ifølge Kant kunne den gyldne regel legitimere alverdens umoralsk adfærd. I stedet måtte vi have det kategoriske imperativ. Men sådan behøver vi kun at tænke, hvis vi partout kræver, at der skal være ét princip, som al moral kan reduceres systematisk til. Sådan behøver det dog ikke at være. I nyere tid har blandt andre Paul Ricoeur vist, hvordan den gyldne regel udmærket kan fungere som moralsk ledetråd, hvis bare den ikke får lov at stå alene. Den gyldne regel skal suppleres af det narrative, der med Jesus har Guds nåde som tema.<sup>64</sup> Det er kun i lyset af et teologisk begreb om nåde, at den gyldne regel kan identificeres med et bud om ligefrem at elske andre.

---

63 Ifølge R.B. Forbes var forsvaret for magtanvendelse mod kættere for Augustin et ærligt forsøg på at gøre brug af den gyldne regel i praksis. Robert Pierce Forbes, ”Augustine and the Question of Grace” på [https://www.academia.edu/5380884/Augustine\\_and\\_the\\_Question\\_of\\_Grace](https://www.academia.edu/5380884/Augustine_and_the_Question_of_Grace) (24/10-2016).

64 Paul Ricoeur, ”Ethical and Theological Considerations on the Golden Rule” i *Figuring the Sacred: Religion, Narrative and Imagination* (Minneapolis: Fortress Press 1995), s. 293-302.

Det er for mig at se rimeligt at hævde, at det netop var det narrativ, der som oftest blev forudforstået i mange af de første kristnes brug af den gyldne regel. Der er stor forskel på at høre den gyldne regels fordring om gensidighed som konklusion på Æsops fabel om ræven og storken på den ene side, og Matthæus' beretning om Jesu bjergprædiken på den anden. Det er muligt, at det abstrakt-logisk set er det samme princip (trods forskellene på den negative og den positive formulering), men det betyder noget andet i Jesu mund end det gør i Æsops. Som vi har set, blev den gyldne regel da også i tidlig kristendom som oftest forstået på teologisk baggrund.

Det er værd at gøre sig klart, når religionsfilosoffer i dag forsøger at løfte den gyldne regel ud af dens historiske sammenhænge fx i forsøget på at formulere universelle etikker. Det er muligt, at det kan lade sig gøre fra et moralfilosofisk synspunkt, men for teologien må det til stadighed være opgaven at pege på, at også etikken skal have evangeliet om Jesus Kristus som sit omdrejningspunkt. Når det sker, går den gyldne regel fra at være et snusfornuftigt råd om at behandle andre ordentligt for selv at blive behandlet ordentligt, til at være et langt mere radikalt princip om at sætte sig i andres sted i anerkendelsen af andres fælles menneskelighed og værdighed.

**Primær litteratur**

Forkortelsen PG henviser til J.P. Migne, red., *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca* (1857-1866).

Aristides Athen, *Apologia* (*Ap.*) (oversat af D.M. Kay).

Augustin, *De doctrina Christiana* (*De doc. Chr.*).

Augustin, *Enarrationes in Psalmos* (*Enarr. in Psalm.*).

Augustin, *De libero arbitrio* (*De Lib. Arb.*).

Augustin, *De trinitate* (*De Trin.*).

Augustin, *De civitate Dei* (*De Civ. Dei*).

Augustin, *De Sermone Domini In Monte Secundum Matthaeum* (*De serm. Dom. in mont.*).

Augustin, *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum* (*De Mor.*).

Augustin, *ad Hieronymum, Ep. 82* (*Ep.*).

Basileos, *In Hexaemeron* (*In Hex.*).

*Didaké*

Hillel den Ældre, *Babylonske Talmud*.

Irenæus, *Adversus haeresis III* (*Adv. haer.*)

Johannes Krysostomos, *Ad populum Antiochenum* (*Ad pop. Ant.*).

Johannes Krysostomos, *Homiliae in Matthaeum* (*Hom. in Matt.*).

Justin, *Dialogos cum Tryphone* (*Dial. Tryph.*).

Klemens af Alexandria, *Stromata II* (*Str.*).

Klemens af Alexandria, *Paedagogus III* (*Paed.*).

Klementinerne, *Homilier*.

Kyprian, *De dominica oratio* (*De dom. or.*).

Lactantius, *Epitome Divinarum institutionum* (*Ep. div. Inst.*).

Lactantius, *Divinarum Institutionum VI* (*Div. Inst.*).

Origenes, *In Rom.*

Seneca, *De Beneficiis*.

Thomas-evangeliet.

Teophilus Antiochia, *Ad Autolykos (Ad. Aut.)*.

Tertullian, *Adversus Marcionem (Adv. Marc.)*.

Tertullian, *Scorpiacae (Scorp.)*.

### Sekundær litteratur

Bruce Alton, *An examination of the golden rule* (upubliceret ph.d.-afhandling tilgængelig på mikrofilm) (Stanford University 1966).

William Barclay, *The Gospel of Matthew, Vol. 2* (Westminster John Knox Press 1957).

Marcia L. Colish, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages* (Leiden: E. J. Brill 1985).

R.H. Connolly, "A Negative Form of the Golden Rule in the Diatessaron?" i *Journal of Theological Studies*, XXXV (Oxford: Oxford University Press 1934).

Erik H. Erikson, "The golden rule in the light of the new insight" in *Insight and Responsibility* (New York: W. W. Norton 1963)

Robert Pierce Forbes, "Augustine and the Question of Grace" på [https://www.academia.edu/5380884/Augustine\\_and\\_the\\_Question\\_of\\_Grace](https://www.academia.edu/5380884/Augustine_and_the_Question_of_Grace) (24/10-2016).

Harry J. Gensler, *Ethics and the Golden Rule* (Abingdon: Routledge 2013).

Harry Gensler, *Formal Ethics* (London: Routledge 1996)

R.M. Hare, *Freedom and Reason* (Oxford: Clarendon Press 1963).

Charles E. Hill, "The Epistula Apostolorum: An Asian Tract from the Time of Polycarp" i *Journal of Early Christian Studies*, 7:1 (Chicago: University of Chicago Press 1999).

Immanuel Kant, *Ausgabe der Preußischen Akademie der Wissenschaften* (Berlin 1900).

G.B. King, "The 'Negative' Golden Rule" i *The Journal of Religion* 8.2, s. 268-279 (Chicago: University of Chicago Press 1928).

Georg Luck, *Arcana Mundi: Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds* (Baltimore: Johns Hopkins University Press 1985, 2006).

K.E. Løgstrup, *Norm og spontanitet* (København: Gyldendal 1972).

Mogens Müller, ”»Menneskesønnen« – en søn af et menneske eller af Mennesket” i *Patristik* #8 (2008).

Jacob Neusner & Bruce Chilton (ed.), *The Golden Rule: The Ethics of Reciprocity in World Religions* (London: Continuum 2008).

Eric Osborn, *Tertullian, First Theologian of the West* (Cambridge: Cambridge University Press 2003).

Paul Ricoeur, ”Ethical and Theological Considerations on the Golden Rule” i *Figuring the Sacred: Religion, Narrative and Imagination* (Minneapolis: Fortress Press 1995).

Olivier du Roy, *La Règle d'or — Histoire d'une maxime morale universelle, 1-2* (Paris: Cerf 2012).

Marcus George Singer, *The Ideal of a Rational Morality: Philosophical Compositions* (Oxford: Oxford University Press 2003).

Jeffrey Wattles, *The Golden Rule* (Oxford: Oxford University Press 1996).