

Generøsitetens teologi¹

Professor Niels Henrik Gregersen

Abstract:

The article, „A Theology of Generosity“, aims to reinterpret the doctrine of grace in the light of postmodern discussions on gift and giving. It is argued that the idea of a divine-human reciprocity is already entailed in the Old Testament term *berakah* (blessing/thanking) as well as in the New Testament concepts of *eulogéo* (blessing/praising) and *cháris* (grace). The concept of reciprocity, however, is in need of a phenomenological clarification. Three conditions for a suitable concept of divine generosity and giving are identified: (1) God must be able to carry the risk of being the first donor without receiving returns; the almighty God is not in need of returns. (2) Grace should not be seen as mere object; rather the self-giving God is present in the gift of grace. (3) The God-human relation should not be conceived of as merely a bilateral relation (with immediate or postponed counter-gifts); rather the grace of God facilitates a wider circulation of gifts. With the gift of grace, human beings receive an impulse to pass on the gifts of grace to other creatures within a multilateral network of giving and receiving. Never, however, should the human ability to do so be seen as a condition for divine generosity.

Key words: Generosity – grace – gift and giving – Bourdieu – Derrida – Emerson – Marion – Nietzsche.

Generøsitet er ikke et af de ord, der normalt optræder i teologiske leksika eller bruges i bibeloversættelser. Indtil for nylig har der endda klæbet noget fremmedsprogligt til ordet. I hvert fald kan *Ordbog over*

1. Det følgende bygger på min tiltrædelsesforelæsning til professoratet i dogmatik på Københavns Universitet d. 20. februar 2004 og er i denne reviderede form fremlagt på FKK-projektet “Reformatorsk teologi – reception og transformation”, d. 6. december 2007, Aarhus Universitet. Tak til Bo Holm for både indbydelse og inspiration til tema og til Trine-Amalie Fog Christiansen for kritisk gennemlæsning af manuskriptet.

det danske Sprog fra 1924 fortælle, at ordet generøsitet bruges “i det dannede talesprog” og at være generøs betyder så meget som at være “ædel, ædelmodig, højsindet”, især for så vidt som man lægger “sin ophøjede tankegang for dagen ved gavmildhed, gæstfrihed og lignende”.²

Sådan skifter ordene karriere. For i dag vil ord som ædelmodighed og højsindethed opleves som gammeldags og aristokratiske, mens generøsitet er blevet et almindeligt begreb, der ikke behøver nærmere forklaring. Generøse vil vi alle gerne være, men er det ikke altid. Og mens ædelmodighed er noget, man kan have som karakteregenskab, er generøsiteten altid forbundet med sin handling, nemlig at skænke ud til andre, måske endda overdådigt.

Generøsiteten indgår da også som et tema i nyere filosofiske og antropologiske diskussioner om gavegivningens sociale orden. Men desværre kun på en underordnet plads, eftersom diskussionen har kredset om gaveobjekterne – og dermed om gave og gengæld, om gaven som tuskhandel – snarere end om personernes generøsitet. Dermed har man stort set overset det træk, som har at gøre med selve gavegivningens initiering, ligesom man ikke har interesseret sig for, hvordan generøsiteten igangsætter en cirkulation i et bredere socialt felt, der ikke lader sig reducere til to over for hinanden stående parter, som skiftevis giver gaver og gør gengæld. I det følgende vil jeg således argumentere for, at der netop i generøsiteten ligger en kim til at forstå den særlige menneskelige måde at skænke gaver på. I hvert fald tyder meget på, at homo sapiens ikke blot er en beregnende *homo oeconomicus*, men også en *homo generosus*, der formår at skænke uden at lade den ene hånd vide, hvad den anden gør.³

Aspekter af generøsitet er dog ikke enestående for mennesker. Etolegen, den sammenlignende udforskning af dyrenes adfærd, peger således på, at den gensidige deling af mad og bytte er ganske udbredt blandt menneskeaber. Mens man i mere primitive abesamfund finder princippet om den stærkeres ret, så finder man hos både chimpanser og hos den lidt mindre bonobo sociale regler for at tigge. Om tiggeriet bliver imødekommet, afhænger som regel af, hvem der kommer først i rækken, uafhængigt af hvem der er stærkest og hvem der er nærmest beslægtet. Eksemplerne på byttedeling under betingelse af et

2. *Ordbog over det danske Sprog* (København: Gyldendalske Boghandel 1924), bind 6, sp. 792f.
3. Dette er også hovedtesen i Tor Nørretranders' *Det generøse menneske. En naturhistorie om at umage give mage* (Viborg: People's Press 2002), der dog foreslår den noget forenkende forklaring på generøsitet, at al menneskelig kulturudøvelse kan reduceres til ønsket om at imponere andre mennesker for at opnå seksuel adgang til det andet køn.

tiggeri ("passive sharing") er almindelig udbredt hos chimpanser og bonoboer, om end forskellig fra individ til individ, hvorimod eksemplerne på spontan gavegivning ("active sharing") er meget sjældne.⁴ Evolutionshistorisk kunne noget således tyde på, at højere primater har udviklet et samarbejde, der inkluderer reciprok byttedeling, men at initiativet til at skænke en gave uden at blive nødet er karakteristisk for den menneskelige gavegivning.

Uanset hvad, så er gavegivningens initiering teologisk signifikant. Kristen tradition har understreget forskellen mellem den betingede given, som bygger på lovens princip om *quid pro quo*, og Guds nådehandling, som skænker den første gave og dermed initierer en gavegivning, som også får en videregivende karakter. "Vi elsker, fordi han elskede os først", som det hedder i 1 Joh 4,19. Guds kærlighed til mennesket er spontan, for så vidt som den udspringer af Guds væsen, som er kærlighed (1 Joh 4,8), og radikal er kærligheden, fordi den har sin rod (*radix*) i Gud selv. Men fordi mennesket er skabt i Guds billede, skal det benådede menneske række nåden videre til sin næste og dermed udløse den kædereaktion, der fører til kærlighedens cirkulation. Gaven skal ikke gives tilbage, men gives videre.

I det følgende har jeg stillet mig selv tre opgaver, der forhåbentlig vil danne et sammenhængende billede: Den *første opgave* er af fænomenologisk art og vil bestå i at klargøre generøsitetens fænomen ud fra generøsitetens iboende spænding mellem det at skænke noget uden forbehold og samtidig holde sig selv tilbage – for at give plads til den andens initiativ. I generøsitet ligger der både initiativets før-

4. Selv etologen Frans de Waal, som overalt ønsker at understrege aberne som kulturskabere, konstaterer, at det er "indeed highly unusual to see one chimpanzee spontaneously offer food to another", hvilket ifølge de Waal skyldes, at de ikke har nogen ide om at give, mens de har en god forståelse for reciprok delingsadfærd, *Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1996), 146. Se også den fortrinlige oversigt over delingsadfærd hos mennesker og menneskeaber hos Henrik Høegh-Olesen, "Offerrets grundform – deling og socialitet hos mennesket og de øvrige primater", *Bulletin fra Forum for Antropologisk Psykologi* nr. 14 (2004), 1-29. Mens "active giving" ifølge en tidlig undersøgelse af Frans de Waal fra 1989 kun optræder i så ringe antal som 0,2 % af observerede tilfælde, finder Høegh-Olesen 4 % i de beskyttede områder blandt chimpanser og 2 % blandt bonoboer. Til sammenligning er også tyverierne meget sjældne (ca. 2-3 %), mens "passive sharing" og "accepted taking" finder sted i ca. 35-45 % af tilfældene, i øvrigt med store udsving fra individ til individ (varierende fra 67% til 0 %). Nogle chimpanser er med andre ord mere "generøse" end andre!

stehed og en bevægelse af tilbagetrækning, der giver plads for andetheden. Reciprocitetens cirkulation er den tredjehed, som bliver resultatet heraf, og som rækker langt ud over den skænkede og den beskænkede som adskilte parter eller af hinanden afhængige individer. Samtidig er generøsitet et fænomen, der unddrager sig en éntydig moralsk kvalificering. Generøsitet kan der således både være for meget og for lidt af, fordi der til generøsiteten er knyttet en grandeur, der let kan blive til ensidig magtdemonstration. Netop for reformuleringen af den reformatoriske traditions nådesbegreb er det afgørende, at Guds nåde både gives ud af en guddommelig generøsitet, der kan skænke uden at miste – og gøre det på en graciøs måde, der giver plads til den, der modtager nåden. Nåden må både være generøs og tålmodig for at være virkelig nådig.

Den *anden* opgave er at kaste et kritisk lys på den sekulære og post-sekulære diskussion om generøsitet og gavegivning inden for filosofien og socialvidenskabernes. Med post-sekular filosofi mener jeg den type filosofi, som bevidst – som filosofi – forholder sig til religiøse betydninguniverser (semantikker) på en sådan måde, at man ikke kan tænke sig filosofien uden religionen som filosofiens ressource, genstand og spejl.⁵ Den filosofiske diskussion om gaven er ofte endt i en generel påstand om, at det slet ikke kan lade sig gøre at være generøs uden at begå overgreb på den, der udsættes for generøsiteten. Ligesom gaven fremstilles som en tuskhandel, der kræver gengæld, opfattes generøsiteten som en slags venlighedens voldtægt. Jeg vil her gøre gældende, at disse skematiseringer ikke er holdbare, selvom det er rigtigt, at gavegivningen er en kunst, der ikke er uden faldgruber, fordi generøsiteten rigtigt nok kan være skalkeskjul for magtudøvelse. Teologien har vitterlig meget at lære af traditionen fra antropologer som Marcel Mauss og Lévi-Strauss og fra filosoffer som Jacques Derrida and Pierre Bourdieu og Jean-Luc Marion. Men jeg vil også gøre gældende, at der gives gode grunde til at være mistænksom over for generøsitetens alt for mistænksomme apostle, der hævder, at generøsitet i grunden er en umulighed, for Gud såvel som for mennesker. Jeg vil tværtimod argumentere for, at allerede en *mellemmenneskelig generøsitet* er mulig, hvis man vel at mærke ikke på forhånd har afgjort sig for en tilværelsesopfattelse, ifølge hvilken mennesker dybest set er hinandens rivaler, hvorfor individ står over for individ. Det er denne grundlagsmyte fra Thomas Hobbes, som mistænksomhedens moderne apostle ikke har været tilstrækkeligt mistænksomme over for. For

5. Se fx *Post-Secular Philosophy Between Philosophy and Theology*, red. Philip Blond (London and New York: Routledge 1998).

hvis mennesker er samhörige og det menneskelige fællesskab ikke altid opdelt i parter og partier, så er generøsiteten og den deraf følgende cirkulation af goder noget, som hører med til menneskets humanitet. Ikke sådan forstået, at generøsiteten er noget, som man nødvendigvis møder på ethvert gadehjørne, men sådan at forstå, at givenden skænker ud af en impuls til at give noget og stifte fællesskab med andre. Fra os selv véd vi, hvad den anden har – eller kunne have – brug for. Og gennem mødet med den anden opdager vi, hvad vi selv har brug for – eller kunne have brug for. Men den der giver, modtager ved at give, og giver til en anden uden at kende den andens præcise reaktion. Den første gaves risiko viser, at vi skænker til fællesskabet snarere end til den bestemte anden som et afgrænset individ, og at gaven initierer en social cirkulation af gaver snarere end etablerer en reciprocitet, der er kanaliseret mellem to individer. Generøsitet kan altså være en menneskelig realitet, uden at man behøver at bilde sig ind, at generøsiteten findes overalt – og altid er endogent god. En gave kan sagtens gives af lyst og overskud, uden at man dermed behøver at benægte, at den der giver også modtager (som minimum den andens opmærksomhed) – og selv får et eller andet igen, blot ved at give.

Men uanset om man vil følge mig så langt, hvad muligheden for den menneskelige generøsitet angår, så vil jeg *for det tredje* vise, at i det mindste talen om Guds generøsitet både er mulig og meningsfuld. Gud er muligvis den eneste, der kan være gennemført og betingelsesløst generøs, fordi Gud som almægtig kan skænke uden at miste og fordi Gud ikke har brug for menneskets taknemmelighed. Dermed er vejen banet for at spørge, hvorledes generøsitetens begreb kan oplyse det tilsvarende teologiske begreb om Guds nåde. Hvad er forskellen på generøsitet og nåde? Og hvordan undgår man, at nådens gave bliver til noget, der bare bliver alt for meget at modtage: en byrde.

1. Generøsitetens begreb: Given og tagen

Lad mig begynde med nogle enkle sproglige iagttagelser. Der er som allerede nævnt et gensidigt forhold mellem givenden og modtageren. Giveren giver, men det gør modtageren også, om det så kun er det at tage imod. Det gensidige forhold mellem givenden og modtageren kan sågar forfølges etymologisk. Som påvist af Émile Benveniste i et meget citeret kapitel fra *Problemer i Generel Lingvistik* fra 1948-49, kan den indoeuropæiske ordstamme do- (og den hittitiske da-) både betyde 'at give' og at 'modtage'. På samme måde kan det latinske ord *hostis/hostia* både betyde gæst og offergave, både én, som man mod-

tager, og noget, som man giver tilbage som gengæld for den allerede modtagne gave.⁶

Benveniste nævner andre eksempler på transitiviteten mellem given og tagen, som jeg her skal se bort fra. Derimod kan der være grund til at fremhæve, hvordan vekselvirkning mellem Gud og menneske også viser sig i centrale bibelske begreber. Det hebraiske *berakah* kan således både betegne Guds velsignelse af mennesket og menneskets taksigelse, ligesom verbet kan betyde både goddag og farvel. For også en hilsen er en velsignelse, ligesom man endnu i Bayern siger *Grüss Gott*. Samme reversibilitet finder vi også i det græske *eulogéo* der både kan betegne Guds velsignelse og menneskets lovprisning og taksigelse. Pilen går begge veje, fra Gud til menneske og fra menneske til Gud. Anderledes er det ikke på latin, hvor Guds *gratia* eller nåde netop inviterer til menneskets taksigelse, til en *gratias agere*. Man kan endda bruge udtrykket *gratiam referre*, hvad der helt bogstaveligt betyder at returnere gaven, altså at sende den tilbage til dens giver.⁷ Således er det også i visse sammenhænge på dansk. Man kan fx "give en reception", hvormed man allerede har sagt, at også en modtagelse kan være en gave, som man giver. Den, der "får en reception", er naturligvis selv takskyldig. Gaven er noget der skænkes, på tysk *ein Geschenk*. Ja, måske er den generøse given overhovedet det, som får tingene til at flyde.

Men sandt er det, at det ikke er problemfrit at modtage gaver. For hvem kan holde ud at få og få til overflod, men aldrig have mulighed for at give igen? Overdådige gaver kan virke afmagtsskabende, hvis ikke ligefrem paralyserende. Venskaber kan gå i stykker på overdådige gaver, kulinarisk delikate middage og alt for flotte invitationer, som ikke kan gengældes. Det er måske ikke helt tilfældigt, at en gave på græsk bl.a. hedder *dosis* eller *pharmakon*, og dosisser og farmaka kan man som bekendt få for meget af. Så bliver gaven til gift. Denne sammenhæng gælder allerede ordhistorisk, som påvist af Marcel Mauss i hans berømte essay, "Don, don" fra 1924.⁸ Heri mindede han om, at ordene gave og gift hører etymologisk sammen, og at det

6. Émile Benveniste, "Gift and Exchange in the Indo-European Vocabulary", i *The Logic of the Gift: Toward an Ethic of Generosity*, red. Alan D. Schrift, (New York and London: Routledge 1997), 33-42, oversat fra samme, *Problems in General Linguistics* [1948-49], 1971.
7. Charlton T. Lewis & Charles Short, *A Latin Dictionary* (Oxford: Clarendon Press 1975), 825.
8. Marcel Mauss, "Gift, Gift" [1924], oversat i *The Logic of the Gift*, 28-32. Mauss henviser heri til sit kommende værk, der er blevet stående som et hovedværk i komparativ antropologi, *Essai sur le don: Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, 1924, oversat til dansk som *Gaven: Udvekslingens former i arkaiske samfund* (København: Spektrum 2000).

således er samme ord, der på engelsk betyder 'gave', og som på tysk og skandinavisk betyder 'gift' (eng. *poison*). På hollandsk har man bevaret begge betydninger, således at ordet i neutrum (*het gift*) betyder gift og i femininum (*de gift*) betyder gave. På dansk har vi som bekendt favoriseret den negative betydning af ordet gift. Dog har vi stadigvæk bevaret den positive betydning i det, at man jo kan gifte sig – dvs. give sig selv – uden at der nødvendigvis er noget giftigt ved dét.

2. Generøsitetens mistænkeliggørelse I: Emerson og Nietzsche

Den første, der har gjort opmærksom på gavens byrde, er mig bekendt den amerikanske transcendentalist Ralph Waldo Emerson. I sit essay "Gifts" fra 1844 peger han på det forhold, at det kan være svært at tilgive en giver, særligt for det menneske, der gerne vil være selvstændig og fribåren i forhold til giveren. For Emerson var *self-reliance* menneskets højeste værdi (som det fremgår af hans berømte essay med samme navn). Der knytter sig nemlig en lovmæssighed til det at modtage goder fra andre: "The law of benefits is a difficult channel, which requires careful sailing, or rude boats. It is not the office of a man to receive gifts. How dare you give them? We wish to be self-sustained. We do not quite forgive the giver. The hand that feeds us is in some danger of being bitten... We sometimes hate the meat which we eat, because there seems something degrading dependence in living by it".⁹

Hvem har nemlig lyst til at leve af "nådsens brød" eller blot "blive taget til nåde"? For Emerson er derfor enhver forventning om taknemmelighed udtryk for lavsind, og den straffes af en ulyst til taknemmelighed fra den modtagende parts side: "The expectation of gratitude is mean, and is continually punished by the total insensibility of the obliged person". Emerson kan således ses som forløberen for den bevidsthed om gavens byrde, som for alvor indledes med Marcel Mauss' arbejde *Essai sur le don* fra 1924 (som da også selv henviser til Emerson). Men samtidig antyder Emerson en løsning på gavens problem. Giveren skal nemlig være så generøs, at man *giver sig selv* i gaven: "Rings and other jewels are not gifts, but apologies for gifts. The only gift is a portion of thyself. Thou must bleed for me". Den eneste gave, der kan modtages med glæde, er den, der bærer den andens præg – præg af giverens indsats. Derfor giver maleren et bille-

9. Ralph Waldo Emerson, "Gifts" [1844], i *Works of Ralph Waldo Emerson* (London: George Routledge and Sons u.å), 117-18. Alle citater herfra. Jf. essayet "Self-Reliance", 10-21.

de, han har malet, digteren et digt, hun har skrevet. På tilsvarende måde siger Emerson, at vi kan godt modtage gaver, der udspringer af kærlighed, for i kærlighedens gave modtager vi på en måde fra os selv. "We can receive anything from love, for that is a way of receiving from ourselves".¹⁰

Hvor kommer overskuddet til at give og modtage fra? Det kommer fra, at gaven ikke tingsliggøres som et gaveobjekt, men bevarer et præg fra giveren, som samtidig indgives den modtagende. I kærligheden er der et fællesskab, som ikke har form af en overenskomst mellem stridende parter med hver deres interesser. I sidste ende er det kun os selv, vi kan give. Emerson åbner således for gavens mulighed efter at have påvist dens vanskelighed. Løsningen består i at overvinde den fejløpfattelse, at mennesker står over for hinanden som individer i en stadig kamp for anerkendelse, således at hver gang én anerkendes, er der en anden, som mister sin anerkendelse. Det særlige ved selvhengivelsens gave er, at man ikke længere kan skelne mellem den givende og den modtagende, når selvhengivelsen lykkes, dvs. når giveren skænker sig selv til den modtagende og modtageren på den ene eller anden måde anerkender kærlighedens gave. I selvhengivelsen flyder den givende selv ind i den modtagende. *I kærlighedens felt er donor og modtager ét.* Gaven er blevet til en *Geschenk*. Skænker nogen sig selv til en anden, bliver den anden bekræftet og ikke degraderet. For den anden bliver nu den elskede. Gaven er kun en uting, så længe den er tingslig, et gaveobjekt der skal gengældes.

Emersons essay er næsten epigrammatisk kortfattet. Men hans essay udmærker sig ved at overvinde den udbredte forståelse af giveren, gaven, og modtageren som tre distinkte størrelser. Så længe denne tredeling er forudsat, bliver både generøsiteten og gaven gjort suspekt, alt imens modtageren bliver gjort til offer for den alt for påtrængende giver. Generøsiteten tolkes da systematisk som et overgreb, hvori giveren vil fylde det hele og ikke respekterer den andens andethed. Men dette er undtagelsen, ikke reglen. Den storsindede skænker nemlig sig selv uden at foreskrive en bestemt måde at tage imod på. Det gælder med andre ord om at kunne skænke sig selv og samtidig give plads for et gensvar, der er frit uden at være isoleret fra kærlighedens nye relation.

10. Allerede Seneca viste i skriftet *De beneficiis*, at den, der gør velgerninger over for en anden, ikke blot skænker en gave, men giver venskabet – og derigennem et stykke af sig selv. Troels Engberg-Pedersen, "Om gavegivning hos Pierre Bourdieu, Seneca og Paulus", i *Historie og konstruktion. Festskrift til Niels Peter Lemche i anledning af 60 års fødselsdagen d. 6. sept. 2005*, red. Mogens Müller & Thomas L. Thompson (Museum Tusulanum: København 2005), 129-141.

Her kommer Friedrich Nietzsche til hjælp, selvom han hører til den type af mistænksomhedens tænkere, der gerne ser generøsiteten som en illusion. Mod slutningen af første del af *Also sprach Zarathustra* finder vi et kapitel om evnen til at skænke, "Von der schenkenden Tugend".¹¹ Heri begynder Zarathustra med en lovprisning af den skænkende dyd som det sjældne, det ikke-gemene, og det unyttige, der er ligeså lysende som gullet i dets glans. "Das ist euer Durst, selber zu Opfern und Geschenken zu werden". Dette kan næsten lyde emersonsk. Men straks efter følger mistankens eftersætning: "und darum habt ihr den Durst, alle Reichtümer in eure Seele zu häufen" (II, 610/II, 336). For den skænkende dyd fremstår kun på overfladen som offerberedt. I virkeligheden vil den puge alle verdens rigdomme til sig. Generøsiteten hviler i en ulveagtig trang til at indforlive verden i sig. Den skænkende dyd er således kun et skalkeskjul for viljen til selvbekræftelse: "Unersättlich trachtet eure Seele nach Schätzen und Kleinodien, weil eure Tugend unersättlich ist im Verschenken-Wollen. Ihr zwingt alle Dinge zu euch und in euch, dass die aus eurem Borne zurückströmen sollen als die Gaben eurer Liebe" (II, 610-11/II, 336-7).

Zarathustra nøjes dog ikke med at afsløre den selvskhed, der gemmer sig i generøsiteten, han lovpriser den også. Zarathustra taler igen – ligesom med en anden klang, som det hedder – og beder alle sine disciple om at gå bort alene. De bør vægre sig imod deres lærer: "Man vergilt einem Lehrer schlecht, wenn man immer nur Schüler bleibt" (II, 613/II, 339). Nietzsche antyder hermed en anden måde at omgås gavens binding på, nemlig ved at læreren frasiger sig indflydelsen på sine elever for dermed at sætte dem fri. Mens Emerson hævdede, at kun den selvhængivende generøsitet kan sætte fri, antyder Nietzsche, at kun begrænsningen i selvhængivelsen er generøs i ægte forstand, fordi selvbegrænsningen gør den modtagende selvstændig.¹²

11. Friedrich Nietzsche, *Also Sprach Zarathustra*, red. Karl Schlechta (Frankfurt am Main: Ullstein, Bd. II 610-614 – Hanser-udgaven Bd. II, 336-340). De følgende henvisninger er til disse to udgaver.
12. Uanset om det er bevidst eller ubevidst fra Nietzsches side, svarer Zarathustras gerning et langt stykke vej til, hvad Jesus gør for sine disciple ifølge Johannes-evangeliets afskedstaler (Joh 14-17). Efter at have skænket sine disciple sig selv (som vejen, sandheden og livet; Joh 14,6), skænker Jesus sine disciple sin egen bortgang som den dominerende guru – for at sætte disciplene fri. Som det hedder i Johannes-evangeliet: "Dog, jeg siger jer sandheden: det er gavnligt for jer, at jeg går bort. For hvis ikke jeg går bort, kommer Talsmanden ikke til jer; men når jeg går

3. Generøsiteten mellem for meget og for lidt: Milan Kundera

Hvad vi nu har set hos henholdsvis Emerson og Nietzsche er, at generøsiteten ligesom så mange andre dyder må bevæge sig imellem et "for lidt" og et "for meget". Den generøse skal ikke blot give en ting eller et gaveobjekt; det ville være for lidt, som Emerson sagde, for der skal være sjæl i gaven; en generøsitet uden selvhengivelse bliver blot og bar positur. På den anden side kan der også være et "for meget" i generøsiteten, fordi generøsiteten kan stille sig i vejen for, at der åbnes for et åbent og flydende forhold mellem den givende og den modtagende. Den generøse, der tager initiativet, skal ganske vist give noget af sig selv, men uden at give så meget, at den anden ikke får plads til selv at give videre – og måske endda give tilbage.

Generøsiteten viser sig ikke uden videre at være god i sig selv. Der kan endda gives eksempler på, at en generøs adfærd på én gang kan være "for lidt" og "for meget". I Milan Kunderas roman *Uvidenheden* fra 2000 fortælles der om svenskeren Gustaf, der indleder et forhold til den yngre Irena, der var ankommet som flygtning fra Tjekkiet. Gustaf, der netop kun lige tolererede sine egne børn, tog sig overdådigt af sine stedbørn: til den ene købte han en lejlighed, til den anden fandt han en god kostskole i England. Men generøsiteten viser sig både at have form af et angrebsvåben og et ly, bag hvilket Gustaf kan holde sig på afstand af det kvindelige krav om intimitet. Gustaf havde det godt med at blive beundret, men havde det svært med at blive begæret. Kundera lader Irena give karakteristikken: "Hun var blændet af hans godhed, som forekom alle at være hans vigtigste, mest slående, næsten usandsynlige karaktertræk. Den virkede tiltrækkende på kvinderne, som først sent forstod at denne godhed mindre var et forførelsesvåben end et forsvarsvåben. Som sin mors elskede barn var han ude af stand til at leve alene, uden kvindelig omsorg. Men så meget desto dårligere udholdt han deres krav, deres gråd og sågar deres kroppe, som var for nærværende, fyldte for meget. For at kunne beholde dem og samtidig undslippe dem kastede han godhedens granater mod dem. I ly af skyen fra eksplosionen trak han sig tilbage".¹³

herfra, så vil jeg sende ham til jer" (Joh 16,7). Forskellen – bortset fra den milevide forskel mellem Jesu og Zarathustras budskab – er, at Jesus samtidig sender den frigørende ånd, der skal "vejlede disciplene til hele sandheden" (Joh 16,13). Der er her givet et spillerum mellem Kristus og Ånden, mellem binding og frihed, samtidig med at friheden er bestemt af generøsitetens livsform, for så vidt som Ånden ikke skal tage af sig selv, men videregive – og selv realisere – Kristi ord på tid og sted.

13. Milan Kundera, *Uvidenheden* (Gyldendal: København 2002 [2000]), 21.

Generøsitet er altså ikke umiddelbart det samme som kærlighed, endsiige blot godhed. Generøsiteten kan have sine skjulte motiver, som det er tilfældet hos Gustaf, der har behovet for tryghed, men ikke kan overkomme nærheden. Men ikke blot sådanne bagvedliggende motivforskydninger kan gøre generøsiteten tvetydig. Der ligger også en tvetydighed gemt i generøsiteten selv, for så vidt som generøsiteten på én gang er grænseoverskridende og afstandsskabende. Grænseoverskridende er generøsiteten, fordi generøsiteten går ud over det forventelige i sin overdådighed. Gennem sit overskud kan den generøse ikke andet end at gøre indtryk og således invadere den andens territorium. Og dette er både godt og ondt, eller rettere: i nogle sammenhænge godt, i andre sammenhænge dårligt. Dertil kommer, at generøsitetens overskud sætter den afstand i relief, som der består mellem den givende, der er suveræn i sit overskud, og modtageren, der bliver afmægtig ved kun at kunne tage imod. Det grænseoverskridende og det afstandsskabende hænger paradoksalt nok sammen.

Den tvetydighed, der ligger i generøsitetens væsen, bør imidlertid ikke føre til alt for principiel mistænksomhed over for enhver ytring af generøsitet. Verden ville blive uendelig meget mere trist og forudsigelig, hvis ikke vores tilskyndelser til generøs adfærd af og til blev fulgt op af evnen og viljen til faktisk at skænke mere end forventet, hinsides alle anticipationer. Men samtidig skal generøsiteten forbindes med en transitivitet for at bevare sin elasticitet og graciøsitet. I sidste ende må generøsiteten måles på, om den er i stand til at etablere et fællesskab, hvori der finder en flyden sted: en given og tagen, modtagelse og videregivelse. Kun i sin flyden er gaven virkelig en *Geschenk*.

4. Generøsitetens mistænkeliggørelse II: Fra Mauss til Derrida

Vi kommer nu frem til den anden og mest gængse måde at problematisere generøsiteten på, nemlig at hævde, at generøsiteten ikke så meget er skalkeskjul for selviskheden (som hos Nietzsche), men derimod hviler i en kollektiv illusion, som til stadighed skjuler, at der faktisk ikke eksisterer nogen fri gave, fordi enhver gave rejser krav om en modgave, helst en gave, der overgår den allerede givne gave. Som nævnt har Marcel Mauss med hovedværket *Essai sur le don* fra 1924 grundlagt denne diskussion, som er blevet videreført og radikaliseret gennem filosoffer som Emmanuel Lévinas og Jacques Derrida, men nuanceret af sociologen Pierre Bourdieu og filosofen Jean-Luc Marion.

Mauss baserede sin nu klassiske gaveteori på et new zealandsk Maori-rituel om gaven, der efter at være modtaget skal gives videre til en tredje person, for at modtageren ikke skal skade sig selv. Gavens *hau* eller ånd forlanger gavens videregivelse. I Maori-samfundet bliver resultatet af denne gavens logik den bekendte *potlach*, hvor alle overgår hinanden i gavegivning. Gaver bliver til rivalisering; familierne ruinerer sig selv, men grundlægger samtidig en social orden. Den, der kan give mest, bliver stammens leder.

En række filosoffer har generaliseret denne mausske indsigt i sammenhængen mellem generøsitet og reciprocitet. Lad mig begynde med en række eksempler på, hvad jeg vil opfatte som en overdreven mistænksomhed over for gavens økonomi. Dekonstruktionens ypperstepræst, Jacques Derrida, opfatter således gaven som en slags transcendental illusion, idet både den glade givers spontanitet og modtagerens glæde skaber illusionen om den rene gave. Men en gave kan ikke gives kvit og frit: "As soon as a gift is identified as a gift, with the meaning of a gift, then it is cancelled as a gift. As soon as the donee knows it as a gift, he already thanks the donator, and cancels the gift. As soon as the donator is conscious of giving, he himself thanks himself and again cancels the gift by re-inscribing into a circle, an economic circle".¹⁴

Den logiske følge bliver heraf, at det egentlig kun er den utaknemmelige, der kan tage ordentlig imod generøsiteten, fordi denne jo ikke giver en modgave til den generøse. Denne tanke kan man da også ofte finde repræsenteret i fransk filosofi: "Radical generosity requires an ingratitude of the other", hævdede således Emmanuel Lévinas.¹⁵ Det er kun følgerigtigt, at den postkoloniale tænker Romand Coles i bogen *Rethinking Generosity* fra 1997 har som sin præmis, at den kristne kærlighedstanke har ført til et "holocaust" af generøsitet: "Indeed, it is difficult to write of generosity today without conjuring up images of the terror wrought by a religion that at once placed the movement of caritas and agape, giving and love, at the foundation of being and swept across the Americas during the Conquest with a holocaust of 'generosity'".¹⁶

14. Jacques Derrida, "On the Gift: A Discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion, Moderated by Richard Kearney", i *God, the Gift, and Postmodernism*, red. John D. Caputo and Michael J. Scanlon (Bloomington, IN: Indiana University Press 1999), 59.

15. Emmanuel Lévinas, "The Trace of the Other", i *Deconstruction in Context*, red. Mark C. Taylor (Chicago, Ill.: University of Chicago Press 1986), 349.

16. Romand Coles, *Rethinking Generosity: Critical Theory and the Politics of Caritas* (Cambridge: Cambridge University Press 1997), 1.

Kort sagt er gaven i det 20. århundredes tænkning blevet belagt med dårlig samvittighed. Tesen har været, at den frie gave er en simpel umulighed. Så snart nogen giver nogen noget, står modtageren tilbage med en forfærdelig gæld, nemlig med en taknemmeligheds-gæld. Gaven bliver taget tilbage i samme øjeblik, som den gives, gældsbelagt og skyldsættende. Således Lévinas, Derrida og deres mange efterfølgere. Men denne tankegang er ensidig og overdreven. Problemet er, at mistænksomhedens tænkere slipper generøsitetens fænomen af syne, og i stedet koncipierer en gengældelseslogik, der hævder den første og frie gave som en principiel umulighed. Men generøsitetens gaver er jo dog fænomenologisk set præget af initiativets førstehed, hvortil der korresponderer modtagerens overraskelse. Denne overraskelse er og forbliver en passivitetserfaring, uanset om der på grund af gaven også skulle vise sig efterfølgende forpligtelser.¹⁷ Hermed er vi tilbage i den overordnede tese om, at generøsiteten altid er led i en reciprocitet, idet enhver gave etablerer et forhold. Denne indsigt er uomgængelig, også teologisk.¹⁸

Men alt kommer da an på, hvordan man koncipierer reciprociteten.¹⁹ Reciprocitet i den formale betydning, at en relation etableres

17. Som observeret af Ingolf U. Dalferth i "Umsonst: Vom Schenken, Geben und Bekommen", *Studia Theologica* 59 (2005), 83-103 (90-91).
18. Bo Holm, "Luther's Theology of the Gift", i *The Gift of Grace: The Future of Lutheran Theology*, red. Niels Henrik Gregersen, Bo Holm, Ted Peters, and Peter Widmann (Minneapolis: Fortress Press 2005), 78-88, og Holms vigtige Luther-afhandling, *Gabe und Geben bei Luther: Das Verhältnis zwischen Reziprozität und reformatorischer Rechtsfertigungslehre* (Berlin: De Gruyter 2006), 6-11. Bo Holm støtter sig her til Marshall Sahlins skelnen mellem balanceret, negativ og generaliseret reciprocitet. Hvor velegnet denne taksonomi end er til at rejse problemstillingen, mangler den dog fænomenologisk præcision.
19. Paul Ricoeur foreslår i *The Course of Recognition* (Cambridge, Mass: Harvard University Press 2005), at termen "mutualitet" benyttes for det fænomenologiske handlingsperspektiv, hvor individer udveksler goder, mens "reciprocitet" står for de systemiske relationer, som først afdækkes på teoretisk niveau (232f). Endvidere ønsker han at forstå gavegivingen i en relation, hvor giver og modtager gensidigt, om end ofte ubevidst, anerkender hinanden i en *mutual recognition* (236). Så langt forbliver hans overvejelser imidlertid inden for det bilaterale forhold mellem giver og modtager. Mere åbnende er for mig at se Ricoeurs overvejelser over gavegivingens ånd i den agapiske given, hvori der ikke rejses en forventning om, at noget gives tilbage, selvom der fra generøsiteten i den første gave udgår et "kald" til en respons (242f). Min pointe nedenfor er, at generøsiteten lægger op til en videregivelse inden for et større socialt felt, uden nødvendigvis at vende tilbage til den første giver.

mellem de givende og de modtagende, er nærmest en truisme, eftersom alt socialt liv naturligtvis er relationsbaseret – som minimum mellem relatum A og relatum B – og for så vidt “reciprokt”. I den forstand er det åbenlyst rigtigt, at man ikke kan have en gave, som gives, uden at den gives af nogen til nogen – og at der dermed stiftes en relation. Men her foreslår jeg, at man i stedet for reciprocitet benytter udtrykket cirkulation i de tilfælde, hvor udvekslingen finder sted i et omfattende relationsnet – mellem relata A, B, C, D_n – uden nødvendigvis at kunne uddestillere to over for hinanden stående parter, der enten rivaliserer eller samarbejder. Reciprocitet opfattet som en kanaliseret tovejsmodel er en kunstig stilisering af det sociale felt, uanset om man nærmere bestemmer forventningen om en modgave som bestemt af gaven værdi (ækvivalent) eller mere ubestemt (generaliseret). Tovejs-relationer er yderst sjældne i sociale relationer, selvom man i den teologiske personalisme alt for længe har stileret forholdet mellem skaber og skabning som et jeg-du forhold. Denne indsnævring må undgås i en teologisk reception af gaveteorien. I den kristne tradition viser skaberens generøsitet sig netop ved, at man ikke skal give tilbage *til* Gud, men i stedet skænke videre *ligesom* Gud: “I har fået det for intet, giv det for intet” (Matt 10,8). Generøsiteten viser sig her i tilliden til, at gaven gives *videre* – ikke nødvendigvis *tilbage*. Ja, det guddommelige storsind er så radikalt, at det kun kan matches af menneskets storsind i forhold til andre, retfærdige og uretfærdige (Matt 5,44-48). Her igennem skal lovprisningen nok, ad den ene eller den anden vej, vende tilbage til Gud (Matt 5,16).

I gavens ånd står generøsitetens førstehed i centrum frem for gavens objektive værdi eller andethedens givne tilbage. Samtidig må her rejses det spørgsmål, om det er rimeligt, at en gave for at være gave skal være helt og aldeles uden sociale relationer og forventninger – ellers er det blot en tuskhandel. Derved defineres gaven ved, hvad den *ikke* er: nemlig *ikke* led i en relation eller udveksling. Den mere nærliggende mulighed er at sige, at midt i relationsnettet, midt i de sociale udvekslinger, midt i reciprociteten, dér viser gavmildhedens gaver sig som noget, der er mere end bare bytteobjekter. “*Im Tausch wird ‘mehr als Tausch’ artikuliert*”, som Philipp Stoellger formulerer det.²⁰ Eller som Jacques T. Godbout og Alain Caillé udtrykker det: “The modern individual believes that behind the gift we find exchange. We

20. Philipp Stoellger, “Gabe und Tausch als Autonomie religiöser Kommunikation”, i *Religion und symbolische Kommunikation*, Klaus Tanner (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2004), 185-222 (220).

wanted to try out the opposite idea: behind exchanges, we sought the gift".²¹

Den utilitaristiske model (*do ut des*) kan således ikke beskrive den på en gang spontane og socialt regulerede udveksling af gaver (*do et des*). Så snart taksonomierne tager teten fra fænomenologien, sættes en splittelse mellem giveren og den modtagende. Herunder reificeres gaven til et objekt, der er endogent giftigt, fordi en gave kræver en såkaldt "modgave". Men denne separationslogik yder ikke generøsitetens fænomen retfærdighed.

5. Generøsitetens udveje: Derrida, Marion og Bourdieu

Spørgsmålet er, om der ikke findes veje ud af det dilemma, som mistænksomhedens apostle har omgærdet generøsiteten med. Den første mulighed er, at der indbygget i tilværelsens økonomi findes en excess og et overskud, som aldrig kræver noget tilbage. Her kommer blasfemikeren George Bataille teologien til hjælp: Solen er for ham ærkeeksemplet på den overskudsøkonomi i den fysiske tilværelse, der i den biologiske udvikling omsættes til frugtbarhed, helt ind i det menneskelige felt: "The origin and essence of our wealth are given in the radiation of the sun, which dispenses energy – wealth – without any return. The sun gives without ever receiving".²² Generøsiteten ligger i tilværelsens før-menneskelige struktur, i lovene for den generelle økonomi.

Men hvad med det menneskelige livs økonomi? Lad os først følge Derrida. Hans løsning på gavens byrde består i til stadighed at udskyde gavens givelse. Gaven kan kun gives som mulighed, som hulrum (*chorah*) og lader sig ikke i egentlig forstand give uden at føre voldehedens krav med sig. Det er rimeligt her at forstå Derridas position (hvis man kan tale om en sådan) som en opfattelse, der forudsætter en radikaliseret jødisk teologi, der insisterer på, at Messias ikke er kommet, men kun er på vej. Ja, Messias er ikke blot endnu ikke ankommet. Han kan slet ikke ankomme!

Jean-Luc Marions position er derimod tættere på en sakramental kristen forståelse af gaven som noget, der vitterlig gives som udtryk for en guddommelig overflodshandling, om end den kun hører øje-

21. Jacques T. Godbout i samarbejde med Alain Caillé, *The World of the Gift* (Montreal: McGill-Queen's University Press 2000), 206.

22. Georges Bataille, *The Accursed Share*, vol I, cit. efter *The Bataille Reader*, red. Fred Botting and Scott Wilson (Oxford: Blackwell Publishers 1998), 189.

blikket til. Pointen er her, at en gave faktisk kan gives uden at blive indskrevet i en forventning om en modgave. Gaven må – for at kunne blive givet – stå som en ren begivenhed, hver gang unik og egenartet. Som John Caputo meget slående har formuleret forskellen mellem Derrida og Marion, så er gaven hos Derrida en gave uden en givelse (*le don sans la donation*), mens gaven hos Marion ligger i selve gavens givelse (*le don dans la donation*).²³

Det afgørende er nu, at Marion (i modsætning til Derrida) arbejder ægte fænomenologisk med forskellige former for gavegivning. Han peger således på, at der findes gaver, der faktisk umuliggør, at donoren og modtageren bliver hinandens rivaler:

1. Man har fx testamentariske gaver, som modtages fra en ukendt donor. Her har vi at gøre med en *gave uden giver*. – I kristendommen kan man tilsvarende tænke på Helligånden, der anonymt skænker sig selv som gave, men samtidig selv træder til side for at lade gaven stå som ren gave.

2. Man kan også tænke sig en gave, som man skænker uden at kende modtageren og måske endda uden at modtageren kender én (fx en gave til Kattens Værn). Her har vi altså at gøre med en *gave uden modtager*. – En teologisk parallel er lignelsen om den Den Store Verdensdommer (Matt 25), hvor nogle har givet Kristus klæder og mad uden at vide, hvem han var.

3. Endelig kan man kan få en gave, som slet ikke er nogen ting, som for eksempel et vink, en overdragelse af et embede, altså en *gave uden indhold*. – Man kan her tænke på syndernes forladelse eller velsignelsen. I tilgivelsen får man ingen ting, men snarere en ikke-ting, nemlig befrielsen fra fortidens bindinger. På samme måde får man i velsignelsen ikke et løfte om konkrete ting.

Marion søger således en løsning på gavens problem, der holder sig helt inden for Derridas problemstilling, nemlig at en gave ikke er en gave, hvis den lægger op til en modydelse. Men forråder Marion ikke hermed det træk ved generøsitet, som ligger i, at generøsiteten skaber et forhold mellem giver og modtager? Hos den franske socialfilosof Pierre Bourdieu finder vi en anden vej i forestillingen om gavens anti-økonomiske økonomi. Mens Marion var tvunget til at henholde sig de ekstreme tilfælde af generøsitet, hvor enten donoren eller modtageren er anonym eller hvor gavens indhold er helt ubestemt, holder Bourdieu fast i Mauss' indsigt i gavens økonomi som et socialt faktum af total karakter.

Han gør imidlertid gældende, at gavegivningen finder sted i en symbolsk økonomi, hvor gavens værdi ikke lader sig entydigt måle og

23. Caputo og Scanlon (1999), (note 14), 8, jf. 208.

derfor heller ikke entydigt kalkulere. Bourdieu afviser derfor den adskillelse (*di-vision*) mellem individer og det sociale felt, som bærer den derrida'ske problemstilling. Generøsiteten er en passion både for giveren og for modtageren. Den generøse har simpelthen lyst til at give, og for den, der forstår sig på at modtage gaver, er gavens modtagelse tilsvarende lystbetonet. Derfor afviser Bourdieu en tænkning, der forstår generøsitetens fænomen som udtryk for et sæt af bevidste intentioner. Gavegivningens ubevidsthed bør imidlertid ikke mistænkeliggøre giverens "egentlige" intentioner. Generøsiteten er normalt ikke et udtryk for giverens særinteresser eller kalkulering; heller ikke er gavens objektive værdi det afgørende: "It is not possible to reach an adequate understanding of the gift without leaving behind both the philosophy of mind that makes a conscious intention the principle of every action and the economism that knows no other economy than that of rational calculations and interest reduced to economic interest".²⁴

Man kan tydeligst finde dette uegennyttige træk ved symbolske gaver (sågar også ved såkaldte hade-gaver). Gaver er båret af en passion for den anden, hvorved det sociale felt mellem giver og modtager enten etableres eller regenereres. Det er derfor overhovedet fejlagtigt at opfatte giverens bevidste valg som bærende for gaven. Generøsitet drejer sig derimod om at tune sig ind på gavens flow, som bæres af dens symbolske flyden mellem parterne inden for det sociale felt: "For someone endowed with dispositions attuned to the logic of the economy of symbolic goods, generous conduct is not the product of a choice made by free will, a free decision made at the end of a deliberation that allows for the possibility of behaving differently; it presents itself as 'the only thing to do'".²⁵ Bourdieu fastholder her generøsitetens karakter af indskydelsens førstehed, der ikke er beregnende, fordi den generøse indstilling opleves som den eneste mulige i situationen. Men samtidig etablerer generøsiteten et fællesskab, som åbner for, at gaverne kan skænkes i både den ene og den anden retning: fra giver til modtager og fra modtager til giver, og videre ud til andre. Generøsiteten er smittende og igangsætter således et socialt felt af lyst, velvilje og villighed.

Derfor mener Bourdieu også, at generøsitet er noget, som kan læres. Ved at modtage gaver hensættes individet ikke i en paralyserende magtesløshed, men får selv en stimulation af dispositionen for en fortsættelse af generøsiteten, således at den sociale kapital bevares el-

24. Pierre Bourdieu, "Marginalia – Some additional Notes on the Gift", i *The Logic of the Gift*, red. Alan D. Schrift, 233.

25. Ibid.

ler ligefrem forøges. Gavens førstehed er ganske vist altid risikabel, for så vidt som man aldrig kan vide, om en gave bliver modtaget. Men generøsitetens logik forudsætter en tillid til, at gaven gives videre – man véd blot aldrig hvornår og hvordan.

6. Henimod en mere graciøs nådeslære

Spørgsmålet er nu, hvad der sker, hvis man ilter den kristne forståelse af nåden ud fra generøsitetens fænomen? Det græske begreb for nåde (*charis*), der betyder ynde og elegance, har her en stærkere nærhed til generøsitetens fænomen, end det latinske ord for nåde (*gratia*), der er knyttet til retssalens univers. *Gratia* betegner først og fremmest *favor*, en velvillig behandling og anerkendelse af andre (selvom vi også i tanken om gratierne har bevaret forestillingen om nådens ynde). I den vestkirkelige teologi betegner *gratia* først og fremmest Guds accept af mennesket på trods af dets synd. Nåden bliver da knyttet til Guds domsafsigelse, hvor Gud som den nådige dommer tilgiver en anklaget hans eller hendes skyld helt *gratis*, af ren nåde. Talen om Guds generøsitet ligger derimod nærmere det græske begreb om *charis*, fordi det græske begreb rummer et glædesoverskud. Det græske ord for nåde og yndefuldhed, *charis*, er sandsynligvis forbundet med *chará*, der betyder glæde.²⁶ Dog kan man også i betydningsfeltet af det latinske *gratia* finde en bevidsthed om nådens flyden. Det hedder således – også i Confessio Augustana art. 4 – at mennesket bliver retfærdiggjort i Guds øjne, når mennesket “tages ind i nåden” (*se in gratiam recipere*). Mennesket antages ikke bare *afnåde* (*in* + ablativ), men flyttes *ind* i nåden (*in* + akkusativ).

Imidlertid har nådens frigørelse af mennesket fra synden og fra Guds vrede været det dominerende perspektiv i den latinske tradition, særligt den augustinsk-reformatoriske. Men syndstilgivelsen er ikke det eneste motiv i Vestkirkens nådeslære. Også Luther bestemmer både i Lille og Store Katekismus nadverens betydning både som “syndernes forladelse” og som “(nyt) liv og salighed”. Nåden bringer altså ikke kun den tilgivelse, der kan lette fortidens byrde, men åbner også for en historie, der peger fremad. Anderledes udtrykt rummer evangelisk-luthersk kristendom ikke blot en *restitutionssoteriologi*, der bringer mennesket tilbage til en ligevægtstilstand, et ækvilibrium, men også en *transformationssoteriologi*, der handler om troens styrkel-

26. Walter Bauer, *Wörterbuch zum Neuen Testament* (Berlin: de Gruyter 1971), sp. 1732: “*Cháris* scheint in der Bedeutung nicht immer klar von *chará* unterschieden worden zu sein”.

se, håbets opløftelse og kærlighedens vækst. Der bliver mere ud af mindre.

Generøsitetens teologi viser her, hvorfor talen om Guds nåde ikke må fanges i en svikmølleteologi, der til stadighed bevæger sig frem og tilbage mellem skyld og tilgivelse, tilgivelse og skyld, frem og tilbage mellem syndens underskud og tilgivelsens ækvilibrium. Tværtimod handler Guds generøsitet om at frisætte generøsiteten fra Gud til menneske, og fra menneske til medmenneske, i en fundamental tillid til, at generøsiteten vender tilbage til det sociale felt. Tolker vi nådes-teologien ud fra generøsitetens logik, så forstås kristendommens dagsorden ikke kun inden for en nulsums-logik, hvor den ene part yder noget, mens den anden part yder noget andet. I nulsums-logikken er det sådan, at enten gør den ene part det hele (100 %) og den anden part intet (0 %) eller også giver hver part sin andel i ydelsen (lad os sige 90%-10%). Forstår vi derimod nådeslæren inden for en mersums-logik, viser nådens storhed sig i dens evne til at inkarnere sig i verden i nådens gave og brede sig ud i verden, så der bliver mere ud af mindre.

Jeg mener på dette punkt ikke at sige noget nyt, men blot at minde om noget, som ofte glemmes. Samtidig kan en reformulering af nådeslæren ud fra generøsiteten bruges til at spørge, om traditionens nådeslære ikke har *savnet generøsitet*. Således var det kirkefaderen Augustins tese, at nåden alene gives til en bestemt gruppe mennesker, for det meste de døbte, mens resten – de fleste – tilhører fortabelsens masse (*massa perditionis*). Alle skabninger har fået del i skabelsens nåde (*gratia generalis*), uden hvilken skabningen ikke kunne leve og overleve. Men kun de få får del i den frelsende nåde (*gratia specialis*).

Det er interessant, at denne klassiske distinktion stort set er blevet glemt, således at de fleste i dag tror, at Augustin og Luther faktisk mente, at Guds nåde gælder for alle, hvad de aldeles ikke mente. Den augustinsk-reformatoriske nådeslære var ikke nær så generøs på Guds vegne. På et andet punkt kan man derimod spørge, om ikke den augustinsk-reformatoriske tradition har været lige lovlig generøs på Guds vegne, idet man nemlig har hævdet, at Guds nåde ligefrem er uimodståelig (*gratia irresistibilis*), fordi Guds nåde sætter sig igennem med guddommelig styrke. Ganske vist findes selve udtrykket *gratia irresistibilis* ikke hos Augustin selv.²⁷ Men selve sagen, at "Guds nådes

27. Som nævnt af Åge Rydstrom-Poulsen, *The Gracious God: Gratia in Augustine and the Twelfth Century* (København: Akademisk Forlag 2002), 72, der dog peger på, at sagen er til stede.

gerning ikke kan ændres ved menneskelig kraft”, udtales ofte af Augustin.²⁸ Lignende synspunkter gentages af Luther og Calvin.

Spørgsmålet er derfor, hvordan vi i dag kan formulere en nådeslære, der er generøs på en graciøs måde, dvs. uden at være voldelig, og som samtidig fastholder det afgørende teologiske motiv, at nåden ikke blot er en guddommelig reaktion på menneskets syndighed, men udspringer af det guddommelige overskud, som Gud selv evigt er, fordi Gud *er* kærlighed. Kunne Helligåndens gerning ikke forstås sådan, at det er Helligånden selv, der som den uskabte nåde bebor verden²⁹ og dermed sætter generøsitetens strømmen i værk blandt mennesker?

I hele denne diskussion kan det være godt at minde hinanden om, at kristendommen sådan set kan fungere udmærket uden selve nådesbegrebet. Et begreb om Guds *châris* findes ikke hos synoptikerne og er næppe blevet brugt i Jesu forkyndelse.³⁰ Opgøret med smålighed og forbeholdenhed, der ikke giver plads for generøsitet og ynde, er derimod en rød tråd i Jesu forkyndelse: “Hvad skal jeg da sammenligne mennesker i denne slægt med? Hvad ligner de? De ligner børn, der sidder på torvet og råber til hinanden: Vi spillede på fløjte for jer, og I dansede ikke; vi sang klagesange, og I græd ikke... Dog, visdommen har fået ret ved alle sine børn” (Luk 7,31-35). Og ser man på, hvad Jesus sammenligner Gudsriget med, så er Gud og Guds rige netop omtalt i generøsitetens tegn, som sennepskornet, der vokser op og bliver større end alle andre planter og får store grene, så himlens fugle kan bygge rede i dets skygge (Mark 4,27-32). Eller Guds rige sammenlignes med lignelserne fra den sociale verden: Indbydelsen til Guds Rige er ligesom det store festmåltid, som alle på vejene bliver indbudt til, restløst og uden forbehold (Luk 14,15-24; Matt 22,1-14). Eller Himmeriget ligner en vingårdsejer, der ved dagens ende giver alle arbejderne en fuld dagløn, både til dem der har slidt og slæbt fra morgenstunden og dem der kom til i ellefte time, og næppe nåede at få sved på panden (Matt 20,1-16).

Så pointen må vel være, at Gud er grænseløs god? Generøsiteten eksploderer. Og så dog alligevel: midt i alle Jesu lignelser finder vi også bevidstheden om generøsitetens implosion. Guds generøsitet kan

28. Fx *Ad Simplicianum* 1.2.3.

29. Således tolker Peter Lombarden (1. Sent. d. XIV cap. 2.11) Augustins udsagn om, at i Helligånden skænker Gud sig selv (De Trin. XV.46): *Quomodo ergo deus non est qui dat spiritum sanctum? Immo quantus est deus qui dat deum?* Helligånden virker således indefra, ikke udefra.

30. I Luk 6,32-35 bruges dog *châris* om takken for retfærdige gerninger, hvor Matt 5,46-48 bruger begrebet *misthos*, løn. Tak til Jesper Tang Nielsen for denne henvisning.

simpelthen falde sammen og til jorden, ligesom sædemandens såning kan falde på en stengrund, der ikke tager imod såsæden, så intet bliver modtaget, selvom alt blev givet (Mark 4,3-20 parr; Matt 22,1-14). Man kan derfor spørge: Er der i Jesu forkyndelse tale om en guddommelig generøsitet, der skænker uden mål og med, eller måles generøsiteten på dens frugter i den menneskelige tilværelse? Er Guds generøsitet tilstrækkelig i sig selv, eller skal den også modtages og gives videre for at virke (Matt 18,21-35; Matt 24,14-30)?

Disse er ubehagelige spørgsmål for en evangelisk nådeslære, og teologihistorien er fuld af både gennemtænkte og ikke helt så gennemtænkte svar på forholdet mellem Guds nåde og menneskets frihed.³¹ Dilemmaet er naturligvis, at hvis Guds nåde ikke er tilstrækkelig i sig selv, så sætter man grænser for Guds generøsitet; nådens førstehed og kraft blokeres ved at blive gjort afhængig af den menneskelige respons. Men hvis man omvendt siger, at Guds nåde er tilstrækkelig uanset nådens modtagelse, så fører nåden ikke til noget møde, endsi-ge nogen forening mellem Gud og menneske; nåden går hen over hovedet på mennesket uden at sætte sig spor i verden, ja faktisk uden overhovedet at sætte sig igennem i verden.

7. Fra nulsumslogik til mersumslogik

Nu er min påstand den, at dilemmaet opløser sig, hvis nådeslæren gennemtænkes ud fra generøsitetens fænomen, særligt det flydende ved generøsiteten, som vi har set eksempler på, dels i Emersons begreb om selvhengivelsens gave, dels i Bourdieus begreb om den ikke-økonomiske økonomi. Problemet ved dilemmaet, som det blev opstillet ovenfor, er således, at selve problemstillingen er formuleret inden for en *nulsumslogik*. Gud gør på sin side det og det, og herefter skal mennesket yde dit eller dat, om det så kun er den rette modtagelse af gaven. Ifølge nulsumslogikken gælder det, at jo større del af gaven magt, vi tildele Gud, des mindre portion af gaven tildeles mennesket, og omvendt.

Denne nulsumslogik kan ganske vist indfange en del af gavegivningens problematik, nemlig den som har at gøre med *gaveobjekter*, hvis værdi kan afstemmes efter hinanden. Her giver den ene part noget, mens den anden part giver noget andet. Men fordelingslogikken kan ikke indfange den del af gavegivningen, som vedrører generøsitetens fænomen og som vedrører *giverens* indstilling. Den generøse skænker

31. Se hertil *Nåden og den frie vilje*, red. Bo Kristian Holm og Else Marie Wiberg Petersen (København: Anis 2006).

sig selv til den anden ligesom i venskabet og kærligheden (som vi så det hos Emerson) og igangsætter dermed en ikke-økonomisk økonomi, hvor gaverne flyder frem og tilbage uden at blive målt og vejlet i forhold til hinanden (som vi så det hos Bourdieu). Herved opstår en *mersumslogik*, hvor der bliver noget mere ud af noget mindre.³² Der består ingen konflikt mellem den enes interesse og lyst til selvhengivelse og den anden parts interesse og glæde ved at modtage af den anden, hvad man ikke selv i første omfang har. Pointen er, at man ved at modtage selv bliver sat i stand til at give videre. Den modtagende bliver med andre ord sat i stand til at være den givende. Der er ikke længere nogen *di-visio* eller adskilthed, som gør det muligt at sige, hvad den ene gør og den anden gør.

Denne tanke kan så meget desto lettere anvendes på nådesteologien, fordi Gud er den eneste giver, der kan give sig selv aldeles uden at tabe sig selv. Som Søren Kierkegaard engang observerede, er det kun almagten, der kan sætte fri, fordi almagten ikke mister sig selv ved at give, men netop realiserer sig selv som almagten ved at gøre sine skabninger *delagtige* i den. "Kun Almagten kan tage sig selv tilbage medens den giver hen, og dette Forhold er jo netop Modtagerens Uafhængighed... Den som jeg absolut skylder Alt, medens han dog ligesaa absolut har beholdt Alt, han har netop gjort mig uafhængig. Dersom Gud for at skabe Mennesket tabte lidt af sin Magt kunne han netop ikke gjøre Mennesket uafhængigt".³³

Som kærlighedens almægt skænker Gud ikke kun et stykke nådsens brød, men skænker sig selv ud af nådens overskud og lyst. I nåden tilgiver Gud ikke blot noget, men skænker sig selv. Hvis Gud virkelig er generøs, så er Gud ikke længere bare Gud i himlen og mennesket er ikke bare sig selv på jorden, for så er nådens flyden sat i gang. Nu er der blevet etableret et flow af generøsitet. Gud og mennesker er ikke længere fjender, men venner.

Men er vi så ikke tilbage, hvor vi startede: i generøsitetens umulighed. Kan Gud undgå enten at tage den benådede med vold (Nietzsches analyse) eller at åbne for en skjult tuskhandel med mennesket (Emersons analyse)? Men netop hvor vi taler om Gud som giveren, opløses nogle af de problemer, som mistænksomhedens apostle har haft fat på. Det befriende er for det første, at Gud *ikke behøver* menneskets gengæld (menneskets tak), men gerne vil modtage den. Der er ikke nogen mangelsituation i Gud, som for Guds skyld skal fyldes ud med menneskets æresbevisninger eller anerkendelse. Men

32. Se hertil Robert Wright, *Nonzero: The Logic of Human Destiny* (New York: Pantheon Books 2000).

33. Søren Kierkegaard, *Papirer* VII 1 A 181.

der er et guddommeligt overskud, som sættes i værk og som mennesket, når nåden slår rod i det, svarer på med lovprisningens overskud. Nåden flyder over, flyder videre, og flyder tilbage igen. Det befriende er for det andet, at menneskets ikke behøver at afgrænse sit territorium over for en fremmed eller fjendtlig Gud. Der findes ikke et lukket menneskeligt territorium, eftersom mennesker kan alt det, som det kan, i kraft af eksistensens gave og i kraft af nådens transformerende gave.

Hvis det forholder sig sådan, så opløses den problemstilling, som har redet den vestkirkelige teologi som en mare, nemlig det pelagianiske problem: Enten kan mennesket selv, og så kan mennesket fortjene meritter over for Gud, eller også kan mennesket slet ingen verdens ting, når det drejer sig om Guds nåde. Men igennem generøsiteten opstår der en synergi mellem Gud og mennesket, hvor mennesket kommer til at kunne, hvad det ellers ikke kunne, hvis ikke nåden blev skænket. Først den guddommelige generøsitet gør nåden gracios. Den rene gave sætter andetheden fri, fri til at give videre (til næsten) eller tilbage (til Gud).

Kort kunne disse overvejelser over nådens logik formuleres på følgende måde:

1. Nådens generøsitet er ensidig i sin tilblivelse, men gensidig i sin udførelse. Nåden er ren gave, udsprunget af Guds generøsitet alene (førsteheden); men nåden muliggør og skaber plads til menneskets aktivitet (andetheden).

2. Menneskets egenaktivitet må imidlertid ikke forstås som en separat "ekstra-guddommelig" aktivitet, der har kraften til at give og modtage i sig selv. Menneskets aktivitet er derimod en del af selve den måde, hvorpå Gud virker i verden ved at inddrage mennesket som skabning i sin egen virksomhed.

3. Fra begyndelse til ende er nåden social i sin natur: Skabelsens nåde er at blive sat ind i et skaberværk, som allerede er skabt til fællesskab. Evangeliets nåde indgives mennesket med den opgave at blive skænket videre til omgivelserne.

4. Mennesket som skabt i Guds billede og lighed bliver dermed et nyt omdrejningspunkt for cirkulationen af Guds gaver. Ensighedheden i nådens tilblivelse bliver først til en gensidighed i nådens udførelse og derpå til flersidighedens overskud i skabelsens verden.

5. Frit efter Genesis (1,1-3.11) sagde Gud i begyndelsen: "Let it be". Lad verden blive til – og giv den tid! Og derpå sagde Gud: "Let it flourish" – lad det blomstre!