

Christine Amadou

Gi så det svir!

Barmhjertighetens tvetydighet

Første gang jeg så en tigger var i Paris da jeg var syv år. I Oslo på sekstitallet fantes det nok fattige, lasaroner og fylliker, men de ba aldri om penger av forbipasserende. Så da jeg oppdaget en sigøynerpike med barn på armen i metroen, tømte jeg like godt hele portemoneen med alle sparepengene mine i koppen hennes. Dette ble senere fortalt som en festlig historie. I dag gikk jeg uberørt forbi ikke mindre enn åtte tiggere, på vei for å skrive om solidaritet. Hvor avstumpet er jeg blitt? Fra å gi alt til å gi ingenting! Hvorfor er det så vanskelig å gi? Hva handler egentlig barmhjertighet og almisser om?

Det er deler av barmhjertighetens historie denne artikkelen skal fortelle. Nettopp fordi så mange av de dilemmaene vi møter når vi skal gi gaver, når vi skal håndtere forholdet mellom fattige og rike, er blitt tatt opp og problematisert i løpet av to tusen år med kristne almisser og barmhjertighet. For det er ikke nødvendigvis så lett å gi, og det er heller ikke lett å motta. Kristendommen har fra første stund av trukket frem og idealisert fattigdommen, den kom med et revolusjonerende budskap om at de fattige skulle arve himmelen og om en nestekjærlig fordeling av jordens goder. Og i tråd med dette oppsto en

rik tradisjon for nettopp barmhjertige gaver, almisser til dem som ikke kan gi noe tilbake.

Men når vi ser på denne historien, ser vi hvordan det allikevel som regel er almissegiverne og de frivillige fattige det handler om, mens de som ber om barmhjertighet, tiggerne og de elendige, fortsetter å være uten navn og ansikt. Kanskje det er denne usynligheten som gjør at vi vegrer oss mot å gi, uviljen mot å nærme seg et menneske som skriker ut sin anonymitet med et «jeg er sulten!»? Eller er det fordi vi ikke lenger tror på budskapet om at vi ville bli friere og lykkeligere om vi ristet av oss rikdommens

byrde og i stedet møtte hver nye dag fulle av tillit og fortrøstning? For det er dette som er kristendommens utgangspunkt: At fattigdommen representerer en rikdom. Den teologiske bakgrunnen for dette paradokset er innfløkt, og det som interesserer oss her, er først og fremst hvilket syn på barmhjertighet det medfører og hvordan det har påvirket behandlingen av de «ufrivillig fattige». Og hvordan kristendommen med dette har omgjort en fysisk tilstand – materiell fattigdom – til en attråverdig, moralsk egenskap og et åndelig ideal.

Fra velgjørenhet til almisse

Ingen tvil om at man allerede i antikken hadde en stor gruppe fattige mennesker som manglet det aller mest nødvendige for sitt livsopphold. Denne anonyme massen dukker glimtvis opp i litteraturen, i komediene ikke minst, den nevnes i ulike sammenhenger som en uunngåelig del av de greske byenes gatebilde. Mange av de fattige var naturlig nok også tiggere, tiggerstaven var et velkjent attributt som man betraktet som det grusomste tegn på sosial degradering å måtte støtte seg til. Og når noen tiggert, betyr det vel også at noen ga dem en slant. Men i gresk og romersk førkristen tid skjedde de vesentlige overføringene av penger mellom rike og fattige gjennom andre kanaler enn betlerskålen. De foregikk først og fremst gjennom velgjørenhet, *evergetisme*, som innebar mer eller mindre frivillige gaver fra velsituerte borgere til byens fellesskap.¹ Man ga til religiøse fester, til teaterforestillinger, militære formål, felles måltider, kort sagt: det var ikke bare keisere som ga brød og sirkus.

Ingen tvil om at det fantes fattige i antikken som i de fleste andre samfunn, men behandlingen av dem omtales ikke som et eget område (selv om man hadde etablerte hjelpetiltak for foreldreløse, krigsenker, og så videre), og man hadde ennå ikke egne uttrykk for det å gi gaver til dem som var ute av stand til å gi noe tilbake.

Den klassiske velgjørenheten var med andre ord først og fremst rettet mot samfunnsfellesskapet, dens hensikt var å yte noe som kom hele byen til gode. Derfor kan Aristoteles hevde at gaven er hevet over gjensidige utvekslinger, siden den skaper *apolausis*, glede. De fattiges rolle oppi dette er mer uklar, men skal vi tro de antikke kildene ble de som oftest omfattet med alt annet enn

kjærlighet. De nøt saktens godt av velgjørerens gave til fellesskapet (i romersk tid kunne euergetens gaver være alt fra gratis badeolje og brød til rede penger), men ble allikevel helst betraktet med forakt, kanskje latterliggjort; at de skulle være *medmennesker* var utenkelig.

Å etterlyse gaver til de fattige var en fremmed tanke i antikken, og det fantes da heller ikke noe klassisk gresk ord for nettopp dette, almissegiving. Det forklarer nok også den kronglete veien vårt ord almisse har vandret. (Et ord som nå av en eller annen grunn er helt ute av bruk, selv om det egentlig ikke har fått noen fullgod ekvivalent.) Almisse kommer av det greske ordet *eleemosyne*, barmhjertighet, og er et bibelsk uttrykk. Å være almissegivende eller å være barmhjertig gikk ut på ett. Med andre ord: Innenfor en kristen ramme uttrykkes nestekjærligheten ved at man gir gaver til de som ikke kan gi noe igjen. Almisse er ikke bare klingende mynt, de er også husly til den hjemløse og mat til den sultne. Slik blir enhver barmhjertighetsgjerning en «imitatio Christi» og gjennom dette en måte å gjøre Gud nærværende på: Han velsigner både almissegivingen og almissegiveren. Bak denne nye kjærligheten til de fattige og forestillingene om barmhjertighetshandlingens sentrale plass i forholdet mellom mennesker, ligger det faktisk en dobbel teologisk referanse: For både gjenfinnes denne kjærligheten i selve skaperverket, Gud skapte verden av kjærlighet, *filantropia*, og derfor skylder menneskene hverandre nestekjærlighet til gjengjeld. Og, den største gaven Gud ga menneskene var Kristus, og gjennom barmhjertigheten etterlikner man nettopp hans virke på jorden, hans omsorg for «de minste blant oss».

Det er altså først med kristendommen at fattigdommen gjøres til gjenstand for etisk og teologisk refleksjon, og at gavene man gir de fattige fremstår som noe spesielt, etter hvert også som noe tveetydig. For med kristendommens nye sosiale normer er gavene ikke lenger velgjerninger rettet mot byfellesskapet, men almisser gitt til de fattige, av ren barmhjertighet. Og denne har bestandig vært vanskelig og etter hvert ganske betent. I sitt standardverk om gavegiving skriver Marcel Mauss at selv etter århundrer med kristendom og religiøse institusjoner, er barmhjertigheten «fremdeles sårende for den som mottar».² Den er vanskelig for den som mottar, og delikat for den som gir, og det til tross for at for de kristne fremsto

gavmildheten fra første stund av som et imperativ. Den rike som i antikken kunne prises for sin fedrelandskjærlighet, for å være en *filopatris*, måtte nå gjøre alt for å være en *filoptochos*, en som elsket de fattige.³

Kamelen og nåløyet

Bakgrunnen er selvfølgelig evangelisk. Det nye testamentet understreker det forgjengelige i jordisk rikdom og oppfordrer til å kvitte seg med alt det man måtte ha av dennesidig gods.⁴ For å komme gjennom himmelens nåloye, måtte rikmannen gi bort alt og selv bli fattig. Almissen var med andre ord ikke bare en hjelp til de fattige, men også en hjelp til en selv, den lettet rikmannen for rikdommens tunge bør. I *Vita Olympiadis*, et bysantinsk helgenvita fra slutten av 400-tallet, fortelles det om hvordan den hellige Olympias, som var mildest talt søkkrik, i ren trosiver ga bort sine rikdommer i hytt og pine. Byens biskop oppdaget dette og besluttet at hun ikke skulle få disponere over sine midler før hun var fylt tretti år. Men da den unge og alt for gavmilde Olympias fikk høre at hun var satt under formynderi, svarte hun med følgende avvæpnende salve:

Å enerådende hersker, du har vist meg, ynkelige stakkar, en gunst som er en konge verdig og som hadde passet for en biskop, ved å befale at min tunge bør skal bli voktet, den som jeg bekymret meg sånn for hvordan jeg skulle forvalte. Men bedre gjorde du om du befalte at den skulle deles ut til de trengende og til kirkene. Jeg har forbannet den forgjengelige ære som kunne komme av gavmildheten, for jeg har fryktet at jeg da ville overse naturens rikdom og bli revet med av materien.⁵

For Olympias er med andre ord fattigdommen et mål, hennes hensikt er å gi bort absolutt alt så hun selv kan være en ussel blant de usle. Og dette gjelder ikke bare henne, men hele den mektige rekken av asketer som befolker og preger kristendommens første århundrer. De etterstrebet en ekstrem fattigdom, å bli befridd for all materiell rikdom representerte et første skritt mot det himmelske liv. Dermed snudde de opp ned på alle rådende forestillinger om forholdet mellom fattig og rik, først ved å opphøye de fattige til Kristi arvtakere, så ved å fremstille

vanlig, jordisk rikdom og fattigdom som uekte, mens den sanne rikdom og den sanne fattigdom var av en helt annen art. Slik ramses for eksempel den kristne paradoksalteten opp i Gregor av Nyssas *Vita Macrina*, når han beskriver livet i Makrinas kvinnekloster:

Hos dem så man verken raseri, misunnelse, hat eller overlegenhet (...) ethvert forgjengelig ønske var fordrevet (...) deres lyst var avholdenheten, deres berømmelse å ikke være kjent av noen, deres rikdom å ikke eie noen ting; de hadde ristet enhver materiell rikdom av kroppen, som om den var støv.⁶

For «Kristi atleter», for asketene som levde i en kontinuerlig dialog med Kristi liv – idet de samtidig etterliknet det, fortolket og levendegjorde det – var omsorg for de fattige en rettesnor og egen materiell fattigdom et uomtvistelig mål. Og nettopp for å vise dette, for å formidle de evangeliske idealene til et ikke alltid like fromt samfunn, kunne det være nødvendig å gå til ytterlighetene. Som når det fortelles om biskop Myro på Kreta på 300-tallet som før han ble biskop hadde vært en rik landeier som ga bort stadig mer av avlingen sin; en natt overrasket han tolv røvere som brøt seg inn for å ta korn fra ham, i stedet for å jage dem, løp han etter dem med sekker som de kunne ha tyvegodset i og hjalp dem å fylle opp. Eller den fromme Philaretos, en bysantinsk helgen fra 700-tallet, som på vei fra møllen ga bort så mye korn til tiggere at han etter hvert måtte gi dem både sekkene sine og eslene så de kunne få med seg gavene.⁷ Eller tilbake til Olympias og Makrina, disse to rike, kvinnelige helgenene fra det fjerde århundre. Om begge sies det at de ga så mye at de faktisk ble fattigere enn dem de ga til. I et av Johannes Krysostomos' brev til Olympias sammenlikner han gavmildheten hennes med et osean, hun «har sprenget alle demninger».⁸ Denne ukontrollerte flodbølgen er det som fungerer så tvetydig, og et av de provokative trekkene ved Olympias, er nettopp at hun «gir seg til fant». Mens all tradisjonell velgjørighet forutsetter at den rike giver beholder mesteparten av sin rikdom, for nettopp ikke å omkalfatre de sosiale forskjellene,⁹ gjør Olympias hva hun kan for å bli kvitt alt hun eier. Hun gir, i likhet med forgjengeren Melania, sine silkeklær til kirken og overøser også sitt eget tjenerskap med gaver:

hun kalte sitt tallrike hushold fra slaveri til frihet og ville la dem fremstå med like ærverdig fromhet som henne selv. Kanskje mer, faktisk, om jeg skal si sannheten, for de var mer fornemme i det ytre enn hva denne hellige skikkelsen var. Noe simplere enn hennes påkledning kunne man knapt finne, pjaltene som var denne mandige kvinnes antrekk ville knapt vært verdig de usleste. Hennes godhet vokste slik i henne at hun til og med overgikk barna i naivitet.¹⁰

Almissene og kjærligheten til de fattige har med andre ord i den tidlige kristne tradisjonen en dobbelt funksjon, den hjelper den fattige, og den hjelper giveren til selv å bli fattig. Hele tiden vel å merke med et høyere mål for øye: Ved å gi avkall på forgjengelige rikdommer her ville «himmelens skatt» bli desto større. Men det antikke konkurranseelementet sto i fare for å dukke opp også i asketenes rekker, blant de hellige menn og kvinner var man mer enn klar over at overdreven fattigdom lett kunne føre til hovmod, en last som ikke er mindre alvorlig enn kjærligheten til penger.¹¹

Pengekjærligheten: roten til alt ondt!

For kjærligheten til penger, *filarguria*, er selvfølgelig gavmildhetens opprinnelige fiende. Det er gjennom denne lasten at fromheten holdes tilbake, gjennom gjerrigheten klamrer de syndige menneskene seg til det mest forgjengelige av alt, jordisk gods.

Når den hellenistiske forfatteren Theofrast på 300-tallet før Kristus skal karakterisere «Den gjerrige», beskrives han ikke som en som overser tiggerne eller som unnlater å gi til de fattige, nei, den gjerrige er en som sniker seg unna bidragene til fellesskapet, som passer på å stikke av før fellesregningene skal betales, som beholder statens reisepenger selv og snylter på reisefellene sine i stedet, som holder seg unna når vennen skal holde bryllup for datteren sin så han slipper å kjøpe presang. «Og skal det være et møte hjemme hos ham, er det en selvfølge at han setter fyringsved, linser, eddik, salt og lampeolje på fellesregningen.»¹² Denne antikke gjerrigknarken er altså først og fremst sleip på en ganske velkjent måte. Hans kristne motstykke er derimot av et annet og mer avstumpet kaliber. I kristne skildringer av den gjerrige er nemlig ikke

det sentrale at fellesskapet forsømmes, men at den gjerrige er forherdet, at han av ren pengekjærlighet overser de trengende og nødstedte. Går rett forbi. Denne ufølsomheten er det som gjør at gjerrigheten fra første stund av hører med blant de åtte dødssyndene og presenteres av Johannes Klimakos som «roten til alt ondt, for den sår hat, tyveri, misunnelse, uvennskap, krangel, raseri, nidkjærhet, forherdethet og drap.»¹³ Eller som Johannes Krysostomos skriver til Olympias:

Når de som har latt munk og nonne sulte, som ikke bare har avslått å ta imot fremmede, men som har jaget dem, som ikke bare har unnlatt å våke over de syke, men har plaget dem, som ikke bare har latt være å besøke fangene, men har kastet dem som var blitt befridd for lenker i fengsel, tenk på hvilke straffer de må lide! Du vil se dem svidd, brent, lenket, med skjærende tenner, gråtende, skjelvende, men alt dette fånytted (...) mens de vil se deg kronet som herskerinne, sammen med Kristus (...)

Sammenlikner vi de førkristne portrettene av den gjerrige med de kristne, ser vi at det er kommet til et viktig element: For de kristne vil gavmildheten lønne seg, de skal få noe igjen for den. I flere tidlige kristne tekster ser vi dette anskueliggjort ved at man rett og slett blir rikere av å gi bort, altså, at gavmildheten får giverens penger til å yngle. Dette er en temmelig primitiv kristen retorikk som man fremdeles kan møte i enkelte frikirkelige kretser. *Main stream* asketisme og fromhet vil imidlertid legge vekt på at fortjenesten er av en annen og mer varig art, og for å illustrere dette, tas det oppover i middelalder og renessanse i bruk kraftige virkemidler: Det understrekes stadig hvor forgjengelig denne verdens rikdom er, huset kan brenne opp i dag, de surt oppsparte pengene hjelper ikke om døden banker på døren osv. Fordømmelsen av gjerrigheten knyttes med andre ord til et stadig mer fremtredende *vanitas*motiv.

Fattig og fri?

Det som også kjennetegner tidlige kristne beskrivelser av gjerrigheten, er at pengeelskeren fremstilles som ufri, den rike er slave av sine penger, bare den fattige er egentlig fri.

Eller tilbake til Johannes Klimakos som lar fattigdommen være et av trinnene på stigen mot frihet og gudserkjennelse: «Fattigdommen er å legge av seg alle bekymringer, den gir et sorgløst liv, den er en reise uten hindringer, den er å stole på troen og å la sorgen være en fremmed.»¹⁴ Den fattige stoler på Gud, den rike på sine forgjengelige penger.

Det er flere ganger blitt vist hvordan man i antikken opererte med et grunnleggende skille mellom frie og ufrie mennesker, og de fattiges manglende synlighet i de greske bystatene henger antakelig sammen med dette: Det var ikke først og fremst fattigdommen som kjennetegnet dem, men at de var ufrie, de rådde ikke over egne liv. I kristen tid, fra det IV. århundre er det blitt hevdet, blir denne grunnleggende sosiale kategoriseringen erstattet med kristendommens skille mellom fattige og rike.¹⁵ Og snart får man en situasjon hvor begrepet fattig nærmest betyr rettferdig, de fattige er de troende, slik at i et kristent samfunn som skiller mellom rike og fattige, er det i prinsippet også rike blant de fattige. Og også blant de materielt fattige blir det etter hvert nødvendig å skille, noe som først blir tydelig formulert i høymiddelalderen, mellom de frivillige fattige – *pauperes cum Petro*, og de ufrivillige fattige – *pauperes cum Lazaro*, og der de sistnevnte blir et viktig redskap for de førstes frelse, siden de er mottakere av almisser.¹⁶

Det er, som Aristoteles først og senere moderne antropologer anført av Marcel Mauss har vist, en grunnleggende forskjell mellom gave og utveksling, og almisser er i utgangspunktet en ren gave, det er nettopp derfor den fremstår som så pinlig både å gi og å motta. Men ser vi på almisseens opprinnelse, på den tidlige kristendommens syn på fattigdom og rikdom, frihet og ufrihet, barmhjertighet og velgjørenhet, ser vi at bildet er mer komplisert. Den som gir bort alt sitt jordiske gods til de fattige, får noe igjen. Ikke direkte av den som mottar gaven, men indirekte. Den enkleste tolkningen av dette er selvfølgelig at den kristne giver er en «happy investor»,¹⁷ han gir bort det forgjengelige for heller å få en varig skatt i himmelen. En annen tolkning går, som vi har sett, på at barmhjertighetshandlingen gir en etterlenget frihet til giveren, gjennom almisser får hun eller han muligheten til å leve opp til det evangeliske fattigdomsidealet.

Men hva med de fattige oppi dette her? De som mottar gaver? Lasarus' arvinger? Blant de tidlige kristne asketene

så vi at det ofte oppsto en sjokkerende effekt når de ga så mye at de faktisk ble fattigere enn dem de ga til, de kledte seg uslere, luktet vondere, spiste mindre enn de fattigste. Det oppsto rett og slett en kiving om å være fattigst, om å leve best opp til Skriftens ord om at himmelens rike tilhører de fattige.

Fattigdommen er for de kristne ikke bare en materiell mangeltilstand, den representerer, ifølge evangeliene, en attråverdig form for frihet. Og frontskikkelsene blant de fattige i tidlig kristen tid var den nye og ofte oppsiktsvekkende kategorien selvpålagte fattige, de som hadde valgt den frivillige fattigdom. Disse asketenes merkelige overskridende rolle i kristendommens første århundrer illustrerer til fulle almisseens og gavegivingens tvedydighet, der barmhjertigheten på ulike vis blir vel så viktig for giver som for mottaker, der gaven svir like mye for den som får som for den som gir. For uansett hvor fattig giveren gjør seg vil den ensidige gaven bestandig uttrykke et styrkeforhold og et av dets elementer er nettopp at mottakeren forblir usynlig, navnløs. Den navnløse fattige og vårt forhold til ham er ikke bare en daglig utfordring, men skal vi tro den tyske teologen Karl Barth også en nøkkel til forståelse av hele vår kristne arv. For ham blir kristendommens sentrale bilde på Gud nettopp denne anonyme tiggeren: «Som fattig deler Kristus den skjebnen som tilfaller Gud i denne verden, å være oversett, glemt og foraktet av menneskene.»

Noter

1. Den greske evergetismen er blitt grundig behandlet av Paul Veyne i *Le pain et le cirque*, Paris 1976, og selv om en del av Veynes synspunkter er kontroversielle, står boken fremdeles som den beste gjennomgangen av generositet i antikken.
2. Marcel Mauss: «Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques», i *Sociologie et Anthropologie*, Paris/PUF, 1950, s. 258 (Essayet ble opprinnelig publisert i 1929).
3. Se Peter Brown: «Lover of the Poor, The creation of a Public Virtue», i *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire*, Hanover/London 2002, spesielt s. 5.
4. Se for eksempel Luk 12,33 'Selg alt dere eier og gi pengene til de fattige'. I den greske originalteksten nevnes ikke de fattige, pengene skal brukes til *eleemosyne*, barmhjertighet.
5. *Vita S. Olympiadis* iv, 14-20. Utgitt av Anne-Marie Malingrey, Sources Chrétiennes no. 13bis, Paris 1968.
6. *Vita Macrina*, ii, 24-28. Denne levnetsskildringen ble skrevet av Makrinus berømte bror Gregor av Nyssa på slutten av 300-tallet, den er utgitt av Pierre Maraval i Sources Chrétiennes 178, Paris 1971.

7. Disse eksemplene er hentet fra Lennart Rydén's innledning til *Vita Philaretos*, Uppsala 1993.
8. Johannes Krysostomos, brev nr. VIII til Olympias.
9. For en antropologisk innfallsvinkel til dette, se Anette Weiner, *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-while-Giving*, Berkeley, University of California Press, 1992.
10. VO XII, 15-20.
11. Konkurranseselementet hører vel ikke bare til i antikken, enhver TV-innsamlingsaksjon vet å spille på det: Hvilket fylke, hvilken kommune, hvilken yrkesgruppe gir mest?
12. Theofrasts *Karakterer* er gitt ut i Loeb Classical Library, London 1939. Theofrast bruker ikke uttrykket *filarguria*, men skriver om *aiskrokerdeias*, den skammelige jakten på fortjeneste.
13. Joannes Klimakos (VII årh.), *Scala Paradisi, gradus XVI*, PG LXXXVIII. Dette er også en direkte henvisning til 1. Tim 6: 'For kjærlighet til penger er en rot til alt ondt.'
14. Joannes Klimakos, op.cit. *gradus XVIII*
15. Evelyne Patlagean, *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance*, Paris 1981
16. Dette ble gjort på 1100-tallet, jfr. *Dictionnaire de la Spiritualité*, art. «Pauvreté», Paris 1983
17. Dette uttrykket henter jeg fra Lennart Rydén's innledning til *Phialerots' vita*, der han hevder at den grunnleggende forskjellen mellom den lidende Job og den lidende, fattige kristne Philaretos, er at den sistnevnte nettopp var en 'happy investor'.