



PAVE BENEDIKT XVI

rundskrivelse

DEUS CARITAS EST

til biskopper, præster og diakoner,

ordensfolk og lægfolk

om den kristne kærlighed

ANSGARSTIFTELSENS FORLAG

KØBENHAVN 2006

DEUS CARITAS EST
er oversat af Lillian Kristensen
efter den tyske og den engelske udgave

Teologisk rådgiver: cand. theol. Eva Maria Nielsen
Typografisk tilrettelæggelse: Grazia Nielsen

© Copyright 2005 – Libreria Editrice Vaticana
Dansk udgave:
© ANSGARSTIFTELSENS FORLAG - København 2006
Tryk: Pastoral-Centret

Bestillingsnummer 1052
ISBN 87-91338-10-7

Indhold

INTRODUKTION	5
1. DEL	7
KÆRLIGHEDENS ENHED I SKABELSE OG I FRELSESHISTORIE	7
<i>Et sprogligt problem</i>	7
<i>”Eros” og ”agape” – forskel og enhed</i>	8
<i>Det nye i den bibelske tro</i>	16
<i>Jesus Kristus – Guds kærlighed, der blev menneske</i>	20
<i>Kærlighed til Gud og kærlighed til næsten</i>	23
2. DEL	28
CARITAS - KIRKENS KÆRLIGHEDSGERNINGER SOM ET ”KÆRLIGHEDENS FÆLLESSKAB”	28
<i>Kirkens kærlighedsgerninger som udtryk for den trinitariske kærlighed</i>	28
<i>Kærlighedsgerningerne som kirkens kald</i>	29
<i>Retfærdighed og kærlighed</i>	34
<i>Kærlighedstjenestens mangfoldige strukturer inden for nutidens sociale område</i>	40
<i>Den særlige profil i de kirkelige kærlighedsgerninger</i>	43
<i>De ansvarlige for Kirkens karitative arbejde</i>	46
AFSLUTNING	53
NOTER	58

INTRODUKTION

1. ”Gud er kærlighed, og den, der bliver i kærligheden, bliver i Gud, og Gud bliver i ham” (1 Joh 4,16). I disse ord fra *Første Johannesbrev* udtrykkes på enestående måde den kristne tros centrum, det kristne Guds billede og også det deraf følgende billede af mennesket og dets veje. I det samme vers giver Johannes også en slags formel for kristen eksistens: ”Og vi kender og tror på den kærlighed, som Gud har til os” (jf. 4,16).

Vi tror på kærligheden. Således kan den kristne udtrykke sit livs fundamentale grundlag. At være kristen er ikke resultatet af et etisk valg eller en storslået ide, men et møde med en begivenhed, en person, som giver vort liv en ny horisont og en afgørende retning. I sit evangelium beskriver Johannes denne begivenhed med disse ord: ”For således elskede Gud verden, at han gav sin enbårne søn, for at enhver, som tror på ham [skal] ... have evigt liv.” (Joh 3,16). Den kristne tro har bevaret den inderste kerne af Israels tro ved at sætte kærligheden i centrum, og har samtidig givet denne kerne en ny dybde og bredde. Den troende jøde beder dagligt ordene fra *Femte Mosebog*, som udtrykker hans livs centrum: ”Hør, Israel! Herren vor Gud, Herren er én. Derfor skal du elske Herren din Gud af hele dit hjerte og af hele din sjæl og af hele din styrke” (5 Mos 6,4-5). Jesus for- enede dette bud om kærlighed til Gud med buddet om kærlighed til næsten, som findes i *Tredje Mosebog*: ”Du skal elske din næste som dig selv” (3 Mos 19,18; jf. Mark12,29-31) så budene blev ét bud. Gud har elsket os først (jf. 1 Joh 4,10), og derved er kærligheden ikke længere blot et ”bud”, men er et svar på den kærlighedens gave, som Gud går os i møde med.

I en verden, hvor Guds navn sommetider forbindes med hævn eller pligten til had og vold, er dette budskab både aktuelt og af ganske praktisk betydning. Derfor ønsker jeg i min første encyklika at tale om den kærlighed, som Gud overøser os med og som vi til gengæld skal give videre til andre. Dermed er det allerede fortalt, hvad de to store afsnit af encyklikaen, som er tæt forbundet med hinanden og nøje hænger sammen, handler om. Den første del har en mere spekulativ karakter, da jeg her ønskede, ved begyndelsen af mit pontifikat, at afklare nogle væsentlige punkter om den kærlighed som Gud på hemmelighedsfuld måde og ganske frit tilbyder mennesker, og jeg ønskede ligeledes at påvise den indre forbindelse, der er mellem denne kærlighed og realiteten i den menneskelige kærlighed. Den anden del er mere konkret, da den vil behandle Kirkens praktiske udøvelse af næstekærlighedsbudet. Temaet er meget omfattende, men en udtømmende behandling ville gå ud over rammerne af denne encyklika. Mit ønske er at fremhæve nogle grundlæggende elementer, for således at kalde på en ny handlekraft i verden gennem menneskers konkrete svar på den guddommelige kærlighed.

1. DEL

KÆRLIGHEDENS ENHED I SKABELSE OG I FRELSESHISTORIE

Et sprogligt problem

2. Guds kærlighed til os er et af livets fundamentale spørgsmål og rejser vigtige spørgsmål om, hvem Gud er, og hvem vi selv er. Men (måske bedre) frem for alt er der et sprogligt problem, der stiller sig i vejen for os. I dag er ordet "kærlighed" et af de hyppigst brugte og også misbrugte ord, som vi forbinder mange forskellige betydninger med. Selv om denne encyklika vil koncentrere sig om forståelsen af kærligheden og kærlighedens praksis i Bibelen og i Kirkens overlevering, kan vi dog ikke helt se bort fra ordets betydning i forskellige kulturer og i det nuværende sprogbrug.

Lad os først og fremmest huske på, hvor mange betydninger, der findes af ordet "kærlighed". Vi taler om fædrelandskærlighed, om kærlighed til jobbet, om kærlighed mellem venner, om kærlighed til arbejde, om kærlighed mellem forældre og børn, om kærlighed mellem søskende og slægtninge, om næstekærlighed og om kærlighed til Gud. Midt i denne mangfoldighed af betydninger står dog kærligheden mellem mand og kvinde, hvor krop og sjæl uadskilleligt spiller sammen, og mennesker møder et løfte om en lykke, som synes uimodståelig, og som slet og ret synes at være kærlighedens urtype og ved siden af den, blegner

alle andre former for kærlighed ved første øjekast. Så opstår spørgsmålet: Hører alle disse former for kærlighed i sidste ende på en eller anden måde sammen, og er kærligheden - i alle dens forskellige udtryk – egentlig én eneste virkelighed, eller bruger vi blot et og samme ord for helt forskellige virkeligheder?

”Eros” og ”agape” – forskel og enhed

3. Kærligheden mellem mand og kvinde, som hverken er planlagt eller villet, men som er mennesket overmægtigt, fik af de antikke grækere navnet *eros*. Lad os straks bemærke, at Det gamle Testamente kun bruger ordet *eros* to gange, mens det overhovedet ikke forekommer i Det nye Testamente. Af de tre græske ord for kærlighed - *eros*, *philia* (venskabets kærlighed), *agape* – foretrækker Det nye Testamente det sidste, som kun sjældent bruges på græsk. Begrebet venskab (*philia*) bliver taget op i *Johannes-evangeliet* og uddybet i sin betydning for at udtrykke forholdet mellem Jesus og hans disciple. Den sproglige tilsidesættelse af ordet *eros* og den nye forståelse af kærlighed, der udtrykkes i ordet *agape*, peger uden tvivl på noget væsentligt nyt i den kristne forståelse af netop ordet kærlighed. I kritikken af kristendommen, som har udviklet sig mere og mere radikalt siden Oplysningstiden, er dette nye til fulde blevet set som noget negativt. Friedrich Nietzsche mente, at kristendommen havde forgiftet *eros*, og selv om den ikke helt var bukket under, var den gået i forfald [1]. Dermed udtrykte den tyske filosof en udbredt opfattelse: Fordærver Kirken med alle dens påbud og forbud ikke det skønneste i livet for os? Stiller den ikke forbudstavler op netop der, hvor Skaberens gode gave tilbyder os en lykke, som lader os ane en forsmag på det guddommelige?

4. Men er det i virkeligheden sådan? Har kristendommen virkelig ødelagt *eros*? Lad os se på den før-kristne verden. Grækerne – ikke ulig andre kulturer – så *eros* som en slags rus, en overvældelse af fornuften gennem et ”guddommeligt raseri”, som river mennesket bort fra dets begrænsede tilværelse, og i denne grebetthed lader det erfare den højeste salighed gennem en guddommelig magt.

Alle andre magter mellem himmel og jord synes så at være sekundære: ”*Omnia vincit Amor*”, sagde Vergil i *Bucolica* – ”Kærligheden overvinder alt”, og han tilføjede: ”*Et nos cedamus amori*” – ”Lad også os give efter for kærligheden” [2]. I religionerne har denne holdning givet sig udslag i frugtbarhedskulter, hvor ”hellig” prostitution trivedes i mange templer. *Eros* blev altså fejret som en guddommelig magt, som en forening med det guddommelige.

Det gamle Testamente har af hele hjertet modsat sig denne form for religion, der står som en stor trussel mod troen på den ene Gud, og har kæmpet mod den som en religiøs perversion. Men dermed afviste de ikke *eros* som sådan, men erklærede en sådan ødelagt opfattelse af *eros* krig, fordi denne falske guddommelig-gørelse af *eros*, der her skinner frem, berøver den sin værdighed og umenneskeliggør den. De prostituerede i templerne, som måtte skænke den guddommelige rus, blev nemlig ikke behandlet som mennesker og personer, men tjente kun som objekter der skulle vække ”den guddommelige galskab”. Dybest set var de ikke gudinder, men misbrugte mennesker. Derfor er den skænkede og udisciplinerede *eros* ikke opstigning, ”ekstase” mod det guddommelige, men menneskets fald. Så det er tydeligt, at *eros* har brug for disciplinering og renselse, for at mennesket ikke

blot skal have et øjeblikks nydelse, men få en sand forsmag på livets højdepunkt – på saligheden, som vor ganske væren venter på.

5. To ting er blevet tydelige gennem dette korte overblik over begrebet *eros* i historien og nutiden. På den ene side, at kærlighed på en eller anden måde har med det guddommelige at gøre. Den lover uendelighed, evighed – det større og ganske anderledes overfor vort dagligdags liv. Men samtidig har det også vist sig, at vejen dertil ikke blot kan findes i begæret. Renhed og modenhed er nødvendigt, og de leder også til afkaldets vej. Denne vej er ikke en afvisning af *eros*, er ikke at forgifte den, men er netop at helbrede den til dens virkelige storhed.

Det er fra begyndelsen af indskrevet i menneskets væsen, at det er sammenføjet af krop og sjæl. Mennesket bliver helt sig selv, når krop og sjæl finder den indre enhed; udfordringen gennem *eros* er nået, når denne forening er vellykket. Hvis mennesket kun vil være ånd og afviser kroppen, som noget, der blot vedrører hans dyriske natur, mister både sjælen og kroppen deres værdi. Og hvis han afviser sjælen og dermed anser materien, kroppen, som den eneste virkelighed, mister han ligeledes sin storhed. Epikuræeren Gassendi hilste spøgende Descartes med ordene: ”O sjæl”, og Descartes svarede: ”O krop” [3]. Men det er hverken sjæl eller krop, der elsker – det er mennesket, personen, der elsker som en enestående og hel skabning, der består af begge dele. Kun i den virkelige forening af disse to sider, bliver mennesket helt sig selv. Kun således kan kærlighed – *eros* – modnes og nå sin sande storhed.

I dag bliver tidligere tiders kristendom ofte kritiseret for at have været kropsfjendtlig, og tendenser i den retning har der også

altid været. Men den måde, vi i dag oplever kroppens forherligelse, er fuld af bedrag. *Eros*, der degraderes til "sex", bliver blot en vare, kun en "ting", som man kan købe og sælge, ja, mennesket selv bliver derved kun en vare. I virkeligheden er det ikke ligefrem menneskets store "ja" til sin krop. Tværtimod: Han betragter nu kroppen og seksualiteten som blot en materiel del af sig selv, som han beregnende bruger og udnytter. Han ser den ikke som noget, der har betydning for hans frihed, men som noget, han på sin egen måde kan forsøge at gøre både nydelsesfuldt og uskadeligt. I virkeligheden står vi her overfor en nedværdigelse af den menneskelige krop, der så ikke længere er integreret i vor eksistentielle frihed, og den er ikke længere et levende udtryk for helheden i vor væren, men er på en måde nedvurderet til alene at være biologi. Den tilsyneladende forherligelse af kroppen kan ganske hurtigt vende sig til had mod det fysiske. Deroverfor har den kristne tro altid set mennesket som et væsen, der er ét i forskellighed, hvor ånd og materie griber ind i hinanden, og begge dele netop på den måde erfarer et nyt adelskab. Ja, *eros* vil bortrive os til det guddommelige, føre os ud over os selv, men netop derfor kræver den en vej til opstigning, afholdenhed, renselse og heling.

6. Hvordan skal vi rent praktisk forestille os denne vej til opstigning og renselse? Hvordan kan kærlighed leves, så dens menneskelige og guddommelige løfter opfyldes? Et meget vigtigt fingerpeg kan vi finde i *Højsangen*, en af de gammeltestamentlige bøger, som er velkendt for mystikerne. Sådan som man i dag generelt opfatter denne bog, er det oprindeligt kærlighedssange, som måske helt konkret var tiltænkt en israelitisk bryllupsfest og skulle forherlige ægteskabelig kærlighed. Derfor er det meget

lærerigt, at der i bogens opbygning bruges to forskellige ord for "kærlighed". For det første bruges ordet "*dodim*" – en flertalsform, der betegner den kærlighed, der endnu er usikker og ubeslutsom i sin søgen. Dette ord bliver så afløst af "*ahaba*", som i den græske oversættelse af Det gamle Testamente er oversat med det næsten enslydende ord *agape* – som vi har set – og som bliver den egentlig betegnelse for den bibelske forståelse af kærlighed. I modsætning til den kærlighed, der endnu er søgende og ubeslutsom, udtrykkes i dette ord erfaringen af kærligheden, som nu virkelig opdager den anden og dermed overvinder den egoistiske søgen, der tydeligvis før var det herskende. Kærlighed bliver nu omsorg og omhu for den anden. Den vil ikke længere sig selv – den synker ned i beruselse af lykke - den vil det gode for den elskede; den bliver rensset, den er rede til at bringe ofre, ja, den vil det.

Det hører med til kærlighedens vækst og dens indre renselse, at kærligheden søger efter at blive uigenkaldelig og det tilmed på en dobbelt måde: dels gennem eksklusivitet ("kun dette ene menneske") – og dels gennem "for altid". Kærligheden omfatter hele eksistensen i alle dens dimensioner, også den tidslige dimension. Det kan ikke være anderledes, for dens løfte peger frem mod det endegyldige. Kærlighed peger frem mod evigheden. Ja, kærlighed er "ekstase", men ikke ekstase i betydningen af et berusende øjeblik, men som en vedvarende vej, hvor det indesluttede Jeg når frem til Jeg'ets befrielse, til hengivenhed og netop til at finde sig selv, ja, til at finde Gud: "Den, der søger at redde sit liv, skal miste det, men den, der mister det, skal vinde det" (Luk 17,33), siger Jesus – et ord, som findes i flere varianter i evangelierne (jf. Matt 10,39; 16,25; Mark 8,35; Luk 9,24; Joh

12,25). Jesus beskriver dermed sin egen vej, som fører gennem korset til opstandelse – hvedekornets vej. Hvedekornet må falde i jorden og dø for at bære megen frugt; men Jesus beskriver dermed også kærlighedens væsen og den menneskelige eksistens i det hele taget ud fra det centrale i hans eget offer og kærligheden, der fuldendes der igennem.

7. Vi begyndte med mere filosofiske overvejelser over kærlighedens væsen, og nu har disse af sig selv ført os hen til den bibelske tro. I begyndelsen spurgte vi, om de forskellige, ja modsætningsfyldte betydninger af ordet kærlighed viste hen til en eller anden indre enhed, eller om de står som modsætninger overfor hinanden, og ikke mindst stillede vi spørgsmålet, om det budskab om kærlighed, der forkyndes os gennem Bibelen og Kirkens overlevering, har sammenhæng med almindelige menneskelige kærlighedserfaringer eller om det står i direkte modsætning dertil. Det gjorde, at vi beskæftigede os med to grundord: *eros*, som beskrivelse af ”verdslig” kærlighed og *agape* som udtryk for den kærlighed, der er rodfæstet i tro og formet af den. Disse to ord sættes ofte op imod hinanden som ”opadstigende” og ”nedadstigende” kærlighed. Der er andre lignende opdelinger som for eksempel begærende overfor givende kærlighed (*amor concupiscentiae* – *amor benevolentiae*) og dertil føjes også engang imellem den kærlighed, der søger sin egen fordel.

I den filosofiske og teologiske diskussion er disse forskelle ofte blevet skildret som modsætninger. Den nedadstigende, givende kærlighed, *agape*, anses for kristen, mens den opadstigende, begærende kærlighed, *eros*, er blevet anset for at tilhøre og præge den ikke-kristne græske kultur. Men hvis denne tankegang blev

ført ud til det yderste, ville det egentlige i kristendommen blive løsrevet fra menneskets grundlæggende livssammenhænge og tilhøre en særlig verden, som man ville anse for beundringsværdig, men som ville være fjern fra strukturen i den menneskelige eksistens. I virkeligheden lader *eros* og *agape* – den opadstigende og nedadstigende kærlighed – sig ikke adskille. Jo mere de to, i deres forskellige udtryk, forenes i kærlighedens virkelighed, desto mere virkeliggøres kærlighedens sande væsen. Når *eros* først, mod al forventning, er opadstigende – fascineret af det store løfte om lykke – vil den i mødet med den anden spørge mindre om sig selv og mere om den andens lykke, have stadig større omsorg for den anden, give sig selv og være til stede for den anden. I dette øjeblik bryder *agape* frem i ham og hvis ikke, så går han i forfald og mister sig selv.

Omvendt er det også umuligt for mennesket at leve udelukkende i den givende, nedadstigende kærlighed. Mennesket kan ikke altid give, det må også modtage. Den, der vil skænke kærlighed, må selv have fået den skænket. Mennesket kan bestemt – som Herren siger os – blive en kilde, fra hvilken strømme af levende vand flyder (jf. Joh 7,37-38), men for at blive en sådan kilde, må han selv drikke af den første, oprindelige kilde igen og igen – af Jesus Kristus, fra hvis åbne hjerte Guds egen kærlighed strømmer (jf. Joh 19,34).

Kirkefædrene har på mange forskellige måder set denne uløselige sammenhæng af opstigning og nedstigning, af Gudsøgende *eros* og den givende *agape*, symboliseret i fortællingen om Jakobsstigen. I denne bibelske tekst fortælles der, at patriarken Jakob i en drøm så en stige over stenen, der tjente ham som

pude, og stigen nåede ind i Himlen og på den steg engle op og ned (jvf. 1 Mos 28,12; Joh 1,51). Udlægningen af dette drømmebillede, som Pave Gregor den Store har i sin *Pastoralregel*, gør et særligt indtryk. Den rette hyrde, siger han til os, må være forankret i kontemplationen. Kun på den måde er det muligt for ham at tage andres problemer til sig, så de bliver hans egne: ”*per pietatis viscera in se infirmitatem caeterorum transferat*”. [4] Gregor henviser derved til Paulus, der lader sig rive med ind i Guds største hemmeligheder og netop ved således at stige op, blev han alt for alle (jf. 2 Kor 12, 2-4; 1 Kor 9, 22). Han giver os også eksemplet om Moses, som igen og igen gik ind i det hellige telt og talte med Gud, for at han i kraft af Gud kunne være alt for sit folk. ”Inde [i teltet] bliver han løftet op gennem skuen, udvendig [udenfor teltet] bærer han med på de lidendes byrder – *intus in contemplationem raitur, foris infirmantium negotiis urgetur*” [5].

8. Dermed har vi fundet et første, om end stadig generelt, svar på de to ovennævnte spørgsmål: Fundamentalt set er ”kærlighed” én enkelt virkelighed, men den har forskellige dimensioner – og nogle gange kan den ene side træde stærkere frem og andre gange den anden. Men hvor de to sider er fuldstændig afskåret fra hinanden, bliver det en karikatur eller i hvert fald en kummerlig form for kærlighed. Vi har også allerede set, at den bibelske tro ikke konstruerer en oververden eller en parallelverden overfor den grundlæggende menneskelige kærlighedsforståelse, men omslutter hele mennesket. Troen griber ind i menneskets søgen efter kærlighed og renser den og åbner derved nye dimensioner. Det nye i den bibelske tro viser sig frem for alt på to områder, som fortjener at blive fremhævet: i Guds-billedet og i menneskesynet.

Det nye i den bibelske tro

9. Først og fremmest er der det nye Guds billede. I de kulturer, som omgav Bibelens verden, var forestillingerne om Gud og guderne i sidste ende uklare og modsætningsfulde. I løbet af den bibelske tros vækst blev det mere og mere klart og entydigt, hvad israelitternes grundbøn, *schema*, rummede i ordene: ”Hør, Israel! Herren vor Gud, Herren er én” (5 Mos 6,4). Der findes kun én Gud, himlens og jordens Skaber, og som dermed også er alle menneskers Gud. To ting er enestående i denne opdagelse: at alle guder ikke er Gud og at hele virkeligheden, som vi lever i, udspringer fra Gud, idet den er skabt af ham. Naturligvis findes denne skabelsestanke også andre steder, men her bliver det blot så klart, at det ikke er en eller anden gud, men den ene, sande Gud selv, der er hele virkelighedens oprindelse, at alt stammer fra magten i hans skaberord. Dette betyder, at hans skaberværk er kært for ham, fordi det er villet af ham selv, fordi det er ”lavet” af ham. Dermed dukker nu det andet vigtige element op: Denne Gud elsker mennesker. Den guddommelige magt, som Aristoteles forsøgte at forstå, da den græske filosofis tænkning var på sit højeste, er ganske vist genstand for begær og kærlighed for al væren – som den elskede bevæger denne guddom verden [6] - men selv har den ikke brug for noget og elsker ikke, den bliver kun elsket. Den ene Gud, som Israel tror på, elsker selv. Hans kærlighed er oven i købet en udvælgende kærlighed. Ud af alle folk vælger han Israel og elsker det – ja ligefrem med det mål for øje, at helbrede den ganske menneskehed på denne måde. Han elsker og hans kærlighed kan man afgjort beskrive som *eros*, og dog er den samtidig også helt igennem *agape* [7].

Frem for alle har profeterne Hoseas og Ezekiel beskrevet Guds lidenskab overfor sit folk, og de gjorde det med dristige, erotiske billeder. Guds forhold til Israel beskrives gennem forlovelses- og ægteskabsbilleder. Afgudsdyrkelse er derfor ægteskabsbrud og prostitution. Dermed henvises konkret, som vi så, til frugtbarhedskultene og deres misbrug af *eros*, og dermed beskrives også troskabsforholdet mellem Israel og Gud. Guds kærlighedshistorie med Israel består dybest set i, at han giver det Toraen, det vil sige, han åbner Israels øjne for menneskets sande væsen og viste Israels folk vejen til menneskets sande væren. Denne historie består så i, at mennesket lever i troskab mod den ene Gud og erfarer sig selv som Guds elskede og glæder sig ved sandheden, ved retfærdigheden – finder en glæde i Gud, som bliver den egentlig lykke: ”Hvem har jeg ellers i Himlen? Hos dig ønsker jeg intet på jorden . . . Men at være Gud nær er min lykke” (Sl 73,25. 28).

10. Guds *eros* overfor mennesker er, som vi har set, samtidig også helt og fuldt ud *agape* - ikke blot fordi den skænkes ganske fri og uden menneskelig fortjeneste, men også fordi den er en tilgivende kærlighed. Fremfor nogen viser Hoseas os, at denne *agape*-dimension i Guds kærlighed til mennesker, rækker langt ud over det ufortjente aspekt. Israel har brudt ”ægteskabet” – pagten. Gud måtte egentlig dømme, forkaste. Men netop nu viser det sig, at Gud er Gud og ikke et menneske: ”Skulle jeg kunne prisgive dig, Efraim? Skulle jeg opgive dig, Israel? . . . Mit hjerte vender sig, medfølelsen vælder op i mig. Jeg vil ikke bruge min glødende vrede, jeg ødelægger ikke Efraim igen, for jeg er Gud, ikke menneske, jeg er hellig iblandt jer” (Hos 11,8-9). Guds lidenskabelige kærlighed til sit folk – til mennesker – er samtidig en tilgiv-

ende kærlighed. Den er så stor, at den får Gud til at vende sig mod sig selv og får hans kærlighed til at vende sig mod hans retfærdighed. Deri ser vi allerede i det skjulte Kristus, og korsets hemmelighed bebudet: Gud elsker mennesker således, at han selv bliver menneske, følger det ind i døden og på den måde forsoner retfærdighed og kærlighed.

Det bemærkelsesværdige ved filosofien og religionshistorien i forhold til dette Bibelsyn er, at vi på den ene side har et strengt metafysisk Guds billede foran os: Gud er ophav til absolut al væren, men på den anden side er dette skabelsesophav – *logos*, urfornuften – samtidig en elsker, der har al den lidenskab, der er i sand kærlighed. Derved forædles *eros* over al måde, men renses samtidig, så den smelter sammen med *agape*. Når Højsangen blev taget med i den bibelske kanon, forstår vi, at det var, fordi den meget tidligt blev tydet derhen, at kærlighedssangene dybest set skildrer Guds forhold til mennesket og menneskets forhold til Gud. På den måde er *Højsangen*, både i jødisk og kristen litteratur, blevet en kilde til den mystiske erkendelse og erfaring, der udtrykker den bibelske tros væsen: Ja, mennesker kan forenes med Gud – menneskets urdrøm – men denne forening er ikke en sammensmeltning, en opløsning i det navnløse guddommelige ocean, men er en enhed, der skaber den kærlighed, i hvilken begge – både Gud og mennesket – forbliver sig selv og dog alligevel bliver fuldkommen ét: ”Den, der binder sig til Herren, er én ånd med ham” (1 Kor 6,17).

11. Den første nyhed i den bibelske tro ligger, som vi så, i Guds billedet; den anden, som har en indre sammenhæng med dette, er menneskesynet. Bibelens skabelsesberetning taler om det før-

ste menneskes, Adams, ensomhed og om Gud, der ville give ham en hjælper. Ingen af de andre skabninger kan være denne nødvendige hjælper for ham, selv om han navngiver alle markens dyr og himlens fugle og på den måde træder ind i livssammenhæng med dem. Da danner Gud en kvinde af mandens ribben. Nu finder Adam den hjælper, som han behøver: ”Nu er det ben af mine ben og kød af mit kød” (1 Mos 2,23). Bag denne forestilling kan man måske se det, som blandt andet skinner frem i den myte, Platon fortæller, hvor det hedder, at mennesket oprindeligt var kugleformet, ganske indesluttet i sig selv og ganske selvtilstrækkelig, men straffes så af Zeus for sit hovmod og halveres, så det nu bestandigt leder efter sin anden halvdel, altid søger for igen at blive hel [8]. I de bibelske beretninger er der ikke tale om straf, men tanken er dog også dér, at mennesket er ufuldstændigt – at dets natur er at søge for at finde sin helhed i andre, at det kun er i fællesskab, mand og kvinde bliver ”hele”. Således slutter da også denne bibelske beretning med en profeti angående Adam: ”Derfor forlader en mand sin far og mor og binder sig til sin hustru, og de bliver ét kød.” (1 Mos 2,24).

Der er to ting i dette, der er vigtigt: *Eros* er på en måde forankret i selve menneskets natur. Adam søger og ”forlader sin far og mor” for at finde en kvinde; kun sammen fremstår de som to hele mennesker og bliver ”ét kød” med hinanden. Den anden ting er ikke mindre vigtig. Fra skabelsen henviser *eros* mennesket til ægteskabet, til dens forpligtelse, hvortil hører at det er enestående og uigenkaldeligt. Sådan, og kun sådan, opfylder ægteskabet sin inderste bestemmelse. Det monoteistiske Guds billede svarer til det monogame ægteskab. Ægteskab, der bygger på en udvælgende og uigenkaldelig kærlighed, bliver et billede på Guds forhold til

sit folk og omvendt: Den måde, Gud elsker på, bliver en målestok for menneskelig kærlighed. Denne tætte forbindelse mellem *eros* og ægteskab i Bibelen finder næppe paralleller i den ikke-bibelske litteratur.

Jesus Kristus – Guds kærlighed, der blev menneske

12. Indtil nu har vi hovedsagelig talt om Det gamle Testamente, og dog er det alligevel blevet tydeligt, at de to Testamenter har en tæt, indre og gensidig sammenhæng og er ét skrift i den kristne tro. Det egentlig nye i Det nye Testamente er ikke nye tanker, men selve Kristi skikkelse, der i kød og blod giver tanken en uhørt realisme. Allerede i Det gamle Testamente findes den bibelske nyhed ikke kun i tanken, men også i Guds uventede og på en vis måde uhørte handlen. Guds handlen når nu sin mest dramatiske højde i, at Gud i Jesus Kristus selv søger efter "det fortabte får", den lidende og fortabte menneskehed. Når Jesus i sine lignelser taler om hyrden, der søger efter det fortabte får, og om kvinden, der leder efter drakmerne, og om faderen, der går den fortabte søn i møde og omfavner ham, så er alt dette ikke kun ord, men en udlægning af hans egentlige væren og gerning. I døden på korset fuldbyrdes dette, at Gud vender sig mod sig selv og derved giver sig selv, for at han igen kan løfte mennesker op og frelse dem – det er kærlighed i dens mest yderliggående form. Ved at se på Jesu gennemborede side, som Johannes taler om (jf. Joh 19,37), forstår vi udgangspunktet for dette skrift: "Gud er kærlighed" (1 Joh 4,8). Der kan sandheden betragtes.

Ud fra dette sted kan vi nu definere, hvad kærlighed er, og ved at se på dette finder den kristne vejen til sit liv og sin kærlighed.

13. Jesus gjorde, gennem indstiftelsen af eukaristien ved den sidste nadver, sin hengivelse på korset nuværende og blivende for alle. Han foregreb sin død og sin opstandelse ved allerede på dette tidspunkt at give sig selv til disciplene i brød og vin, sit legeme og blod som den nye manna (jf. Joh 6,31-33). Den antikke verden havde drømt om, at menneskets egentlig næring – det, som mennesket lever af – *logos*, den evige fornuft, engang ville komme: Nu er *logos* virkelig blevet mad for os – som kærlighed. Eukaristien drager os ind i Jesus hengivelseshandling. Vi modtager ikke kun den inkarnerede *logos* på en statisk måde, men føres ind i dynamikken i hans hengivelse. Ægteskabsbilledet mellem Gud og Israel bliver virkelighed på en måde, der før var utænkkelig. Fra at stå overfor Gud, sættes vi nu ind i fællesskabet med Jesu hengivelse, forenes med hans legeme og blod: Sakramentets ”mystik”, som beror på Guds nedstigning til os, rækker videre og fører langt højere, end noget som helst menneske kan nå i egen mystisk opstigning.

14. Nu skal vi se lidt længere: Sakramentets ”mystik” har social karakter. For i kommunionen bliver jeg forenet med Herren som alle andre kommunikanter. ”Fordi der er ét brød, er vi alle ét legeme, for vi får alle del i det ene brød” siger den hellige Paulus (1 Kor 10,17). Foreningen med Kristus er samtidig en forening med alle andre, som han har givet sig selv til. Jeg kan ikke have Kristus for mig selv alene, jeg kan kun tilhøre ham i fællesskabet med alle, som er blevet eller som bliver hans. Kommunionen drager mig ud af mig selv mod ham og dermed også ind i enheden med alle kristne. Vi bliver ”ét legeme”, en eneste sammensmeltet eksistens. Kærlighed til Gud og kærlighed til næsten bliver nu virkelig forenet: Den Gud, der tog menneske-

skikkelse på, drager os alle til sig. Deraf ser vi, at *agape* nu også bliver en betegnelse for eukaristien: I den kommer Guds *agape* legemligt til os for at arbejde videre i os og gennem os. Kun ud fra dette kristologiske-sakramentale grundlag kan man ret forstå Jesu lære om kærlighed. Når han fører os fra loven og profeterne til det dobbelte bud om kærlighed til Gud og kærlighed til næsten, og centreringsen af hele eksistensen ud fra dette kald, er det ikke kun en ny moral, der kan stå selvstændig ved siden af troen på Kristus og den sakramentale aktualisering. Tro, kult og etik griber ind i hinanden som én realitet, der dannes i mødet med Guds *agape*. Den sædvanlige modsætning mellem kult og etik falder ganske enkelt sammen her: selve ”kulturn”, det eukaristiske fællesskab, indeholder både modtagelse og videregivelse af kærlighed. Eukaristi, der ikke formår at videregive praktisk kærlighed, er blevet fragmenteret, og omvendt – som vi senere skal se mere udførlig på – bliver kærligheds-”buddet” i det hele taget kun muligt, fordi det ikke kun er en fordring: kærlighed kan ”påbydes”, fordi den først bliver givet.

15. Jesu store lignelser skal forstås ud fra dette. Den rige mand i dødsriget (jf. Luk 16,19-31) beder om, at det må forkyndes for hans brødre, hvad der sker med dem, der helt har overset den nødlidende fattige. Jesus griber så at sige nødskriget og bringer det til os for at advare os og bringe os på den rette vej. Især lignelsen om den barmhjertige samaritaner (Luk 10,25-37) tydeliggør to vigtige grundbegreber. Indtil da, blev begrebet ”næste” for det meste brugt om landsmænd og om de fremmede, der bosatte sig i landet Israel, altså om solidaritetsfællesskabet mellem et land og dets folk. Men nu bliver denne grænse fjernet. Enhver, der har brug for mig, og de, som jeg kan hjælpe, er min

næste. Begrebet ”næste” bliver gjort universelt, men forbliver konkret, og selv om det udvides til at omfatte alle mennesker, bliver det ikke udtryk for en uforpligtende almenkærlighed, men kræver min praktiske indsats her og nu. Det er Kirkens opgave igen og igen, at udlægge denne forbindelse mellem fjern og nær i medlemmernes praktiske liv. Til sidst kan vi ikke mindst nævne lignelsen om verdensdommen (jf. Matt 25,31-46). I den bliver kærligheden målestok for den endegyldige adskillelse mellem værdigt og uværdigt i et menneskeliv. Jesus identificerer sig med de nødlidende: de sultne, de tørstende, de fremmede, de nøgne, de syge, de fængslede. ”Alt, hvad I har gjort mod en af disse mine mindste brødre, det har I gjort mod mig” (Matt 25,40). Kærligheden til Gud og kærligheden til næsten smelter sammen: I den mindste møder vi Jesus selv, og i Jesus møder vi Gud.

Kærlighed til Gud og kærlighed til næsten

16. Efter alle disse overvejelser om kærlighedens væsen og dens betydning i den bibelske tro, er der endnu to spørgsmål, som vi skal forholde os til: Kan vi overhovedet elske den Gud, som vi end ikke ser? Og kan kærlighed påbydes? I disse spørgsmål til det dobbelte kærlighedsbud ser vi noget, der ligner en dobbelt indvending. Ingen har set Gud – hvordan skulle vi så kunne elske ham? Og videre: Man kan ikke befale kærlighed, den er en følelse, som er der eller ikke er der, men som man ikke kan tilvejebringe ved viljen. Skriften synes at bekræfte den første indvending, når der står: ”Hvis nogen siger: ’Jeg elsker Gud, ‘ men hader sin broder, er han en løgner; for den, der ikke elsker sin broder, som han har set, kan ikke elske Gud, som han ikke har set” (1 Joh 4,20). Men denne tekst ser på ingen måde kær-

lighed til Gud som noget umuligt – tværtimod, sammenhængen i den citerede tekst fra *Første Johannesbrev* forlanger det udtrykkeligt. Det uløselige bånd mellem kærlighed til Gud og kærlighed til næsten understreges. Der er så nær en sammenhæng, at det bliver en løgn at påstå en kærlighed til Gud, hvis man lukker af for sin næste eller ligefrem hader ham. Man skal tværtimod udlægge disse johannæiske vers på den måde, at næstekærligheden er en vej til et møde med Gud, og hvis vi vender os bort fra vor næste, gør vi os også blinde for Gud.

17. Det er sandt, at ingen har set Gud, sådan som han er i sig selv. Og dog er Gud ikke fuldstændig usynlig for os, han er ikke fuldstændig utilgængelig. Gud har elsket os først, siger det citerede *Johannesbrev* (jf. 4,10) og denne kærlighed fra Gud er kommet til syne iblandt os, den blev synlig ved, at han ”har sendt sin enbårne søn til verden, for at vi skal leve ved ham”(1 Joh 4,9). Gud har gjort sig synlig. I Jesus kan vi se Faderen (jf. Joh 14,9). I ham kan vi se Guds synlighed på mange måder. I kærlighedshistorien, som Bibelen fortæller os, går han os i møde, bejler til os – helt indtil den sidste nadver, helt indtil det gennemborede hjerte på korset, helt indtil tilsynekomsten af den opstandne og hans store dåd, ved hvilken han, gennem apostlenes virke, har ført den opvoksende Kirke på dens vej. Og i den videre kirkehistorie er Herren ikke forblevet borte: Han går os hele tiden i møde på en ny måde – gennem mennesker, som han lyser igennem, gennem sit ord, i sakramenterne og især i eukaristien. I Kirkens liturgi, i dens bønner, i de troendes levende fællesskab erfarer vi Guds kærlighed, bliver bevidst om den og lærer også at erkende hans nærvær i vor dagligdag. Han har elsket os først og elsker os først; derfor kan vi også svare med kærlighed. Gud befaler ikke, at vi

skal have en følelse, som vi ikke kan kalde frem. Han elsker os, lader os se og mærke sin egen kærlighed og ud fra Guds ”første” kærlighed, kan kærlighed også spire frem i os som et svar.

I løbet af dette møde bliver det også klart, at kærlighed ikke blot er en følelse. Følelser kommer og går. Følelse kan være et storartet startpunkt, men hele kærligheden er den ikke. Vi har tidligere talt om renselses- og modningsprocessen, gennem hvilken *eros* fuldt ud bliver sig selv, og bliver kærlighed i ordets fulde betydning. Det hører til kærlighedens modenhed, at den inddrager hele styrken i den menneskelige tilværelse, at den så at sige inddrager hele mennesket. Mødet med Guds kærlighed, der fremtræder synligt, kan vække en følelse af glæde i os, som kommer af erfaringen af at være elsket. Men det kalder også på vor vilje og vor forstand. Erkendelsen af den levende Gud er vejen til kærlighed, og vores viljes ”ja” til hans vilje forener forstand, vilje og følelse til en altomsluttende kærlighedshandling. Dette er ganske vist en proces, der altid vil være undervejs. Kærlighed er aldrig ”færdig” og fuldendt; den ændrer sig i løbet af livet, modnes og forbliver på den måde tro mod sig selv. *Idem velle atque idem nolle* [9] – at ville det samme og at afvise det samme – det har de gamle defineret som det egentlige indhold i kærligheden: at komme til at ligne hinanden, det fører til fællesskab i vilje og tanker. Kærlighedshistorien mellem Gud og mennesker består netop deri, at dette viljesfællesskab vokser ved tankens og følelsens fællesskab og derved falder vores vilje og Guds vilje mere og mere sammen: Guds vilje er ikke mere en fremmed vilje for mig, noget som budene pålægger mig udefra, men er min egen vilje ud fra den erfaring, at Gud er mig nærmere, end jeg selv er [10]. Så vokser hengivenheden til Gud. Så bliver Gud vores lykke (jf. Sl 73,23-28).

18. Således bliver næstekærlighed, på den måde som Jesus forkynder det i Bibelen, mulig. Den består jo deri, at jeg ud af Guds kærlighed også elsker det medmenneske, som jeg ikke bryder mig om eller ikke engang kender. Det er kun muligt gennem det indre møde med Gud, som er blevet et viljesfællesskab og som når ind til følelserne. Så lærer jeg at se den anden, ikke blot med mine øjne og følelser, men ud fra Jesu Kristi perspektiv. Hans ven er min ven. Jeg ser gennem det ydre, ind i hans indre forhåbning om et tegn på kærlighed – om omsorg, som jeg ikke kun overlader til de organisationer, der er indrettet til det og som måske ses som en politisk nødvendighed. Jeg ser sammen med Kristus og kan give den anden mere end de nødvendige ydre ting: nemlig kærlighedens blik, som han behøver. Her viser den nødvendige vekselvirkning mellem kærlighed til Gud og kærlighed til næsten sig, som *Første Johannesbrev* så indtrængende taler om. Når berøringen med Gud fuldstændig mangler i mit liv, så kan jeg kun se den anden i de andre og kan ikke erkende det guddommelige billede i ham. Hvis jeg, i mit liv, fuldstændig udelader at vende mig til min næste og kun vil være ”from”, kun vil udføre mine ”religiøse pligter”, så visner også forbindelsen til Gud. Så bliver det kun ”korrekt”, men uden kærlighed. Kun min villighed til at møde næsten og vise ham kærlighed, gør mig følsom overfor Gud. Kun tjenesten for næsten åbner mine øjne for, hvad Gud gør for mig, og hvordan han elsker mig. Helgenerne – tænk f.eks. på den hellige Teresa af Calcutta – fornyede igen og igen deres evne til næstekærlighed gennem mødet med den eukaristiske Herre, og omvendt gav dette møde en realisme og en dybde i deres tjeneste for næsten. Kærlighed til Gud og kærlighed til næsten er uadskillelig. Det er kun ét bud. Men begge

lever af Gud kærlighed, der kommer til os først, der elsker os først. Så er det ikke længere et "bud", der kommer udefra og foreskriver os det umulige, men det er en skænket kærlighedserfaring indefra, hvis væsen er, at den må dele med andre. Kærlighed vokser gennem kærlighed. Den er "guddommelig", fordi den kommer fra Gud og forener os med Gud. I denne foreningsproces bliver vi et "vi", som overvinder adskillelsen og lader os blive ét, så Gud til sidst bliver "alt i alle" (jf. 1 Kor 15,28).

2. *DEL*

CARITAS

KIRKENS KÆRLIGHEDSGERNINGER SOM ET ”KÆRLIGHEDENS FÆLLESSKAB”

Kirkens kærlighedsgerninger som udtryk for den trinitariske kærlighed

19. ”Når du ser kærligheden, ser du den hellige Treenighed”, skrev Augustin [11]. I de foranstående overvejelser har vi rettet vort blik mod Jesu åbne side, hvor han var blevet ”gennembo-ret” (jf. Joh 19,37; Zak 12,10), og derved har vi set Faderens plan: at han af kærlighed (jf. Joh 3,16) sendte sin enbårne søn til verden, for at frelse mennesker. Jesus ”opgav ånden”, da han døde på korset, som evangelisten beretter (jf. Joh 19,30) – en indledning til denne videregivelse af Helligånden, som han skulle virkeliggøre efter sin opstandelse (jf. Joh 20,22). Således opfyldtes profetierne om ”strømme af levende vand”, der takket være Åndens udgydelse skulle rinde fra de troendes indre (jf. Joh 7,38-39). Ånden er nemlig den indre kraft, der bringer de troendes hjerter i samklang med Kristi hjerte og bevæger dem til at elske medmennesket sådan, som han elskede dem, da han bøjede sig ned for at vaske disciplenes fødder (jf. Joh 13,1-13), og især da han gav sit liv hen for alle (jf. Joh 13,1; 15,13).

Ånden er også en kraft, som forvandler hjertet i det kirkelige fællesskab, så det kan være et vidne i verden om Faderens kærlighed, der, i sin Søn, vil gøre menneskeheden til én familie. Alle Kirkens gerninger er udtryk for en kærlighed, som stræber efter det, der er til størst gavn for mennesket: at forkynde evangeliet gennem ord og sakramente – et forehavende der i den historiske virkeliggørelse ofte er heroisk – og den stræber efter fremgang og udvikling i de forskellige områder af det menneskelige liv og virke. Sådant er kærlighed den tjeneste, som Kirken ufravigelig udfolder, for også at møde menneskers materielle lidelse og nød. I denne anden del vil jeg komme nærmere ind på dette aspekt, på denne kærlighedsgerning.

Kærlighedsgerningerne som Kirkens kald

20. Den næstekærlighed, der er forankret i kærlighed til Gud, er først og fremmest et kald til hver enkelt troende, men den er også et kald til hele det kirkelige fællesskab på alle niveauer: fra de lokale menigheder over bispedømmets Kirke til universalkirken. Også Kirken som fællesskab må udøve kærlighed. Det forudsætter også, at kærlighed må organiseres for at være udgangspunkt for en ordnet fællesskabstjeneste. Bevidstheden om dette kald var fra begyndelsen af grundlæggende i Kirken: ”Men alle de troende var sammen, og de var fælles om alt. De solgte deres ejendom og ejendele og delte det ud til alle efter enhvers behov” (AgG 2,44-45). Lukas fortæller os dette i sammenhæng med en slags definition af Kirken, hvor han holder fast ved det grundlæggende, nemlig ”apostlenes lære” og ”fællesskabet” (*koinonia*), ”brødsbrydelsen og ”bønnerne” (jf. ApG 2,42). Ordet ”fællesskabet” (*koinonia*), som han ikke beskriver nærmere, vises

konkret i det citerede vers. Fællesskabet består netop i, at de troende er fælles om alt og at der ikke længere findes forskel mellem fattig og rig iblandt dem (jf. også 4,32-37). Denne radikale form for materielt fællesskab kunne ikke opretholdes, da Kirken begyndte at vokse. Kernen, som det handler om, forbliver dog: I Kirkens fællesskab af troende bør der ikke findes en sådan fattigdom, at nogen nægtes de goder, der er nødvendige til et menneskeværdigt liv.

21. Et afgørende skridt i bestræbelserne på at gennemføre dette ekklesiale grundprincip, ser vi i valget af de syv mænd, der var begyndelsen på diakonembedet (jf. ApG 6,5-6). Det drejede sig om en uoverensstemmelse om den daglige forsørgelse af enker, der var opstået mellem den hebraiske og den græsktalende del af urkirken. Apostlene, der først og fremmest var kaldet til ”bønnerne” (eukaristien og liturgien) og ”ordets tjeneste”, kunne ikke også overskue ”bordets tjeneste”. De besluttede derfor at blive ved deres centrale opgave og udpege en gruppe på syv mænd til de andre lige så nødvendige opgaver i Kirken. Disse opgaver skulle ikke blot udføres som en teknisk fordelingstjeneste: Det skulle være mænd ”fyldt af ånd og visdom” (jf. ApG 6,1-6). Det betød, at socialtjenesten, som de skulle udføre, var en hel konkret, men samtidig også en åndelig tjeneste. Deres embede var et sandt gejstlig embede, som varetog en af Kirkens væsentlige opgaver – nemlig den velordnede næstekærlighed. Med dannelsen af denne gruppe på syv mennesker var ”*diakonia*” – den fælles, ordnede og udøvede næstekærlighedstjeneste – forankret i Kirkens egen grundlæggende struktur.

22. Som tiden gik og med den fortsatte udbredelse af Kirken blev deres kærlighedstjeneste, *caritas*, fastslået som en væsentlig

del af Kirkens virke sammen med forvaltningen af sakramenterne og forkyndelsen af ordet: at udøve kærlighed overfor enker og forældreløse, overfor fanger, syge og nødlidende af hvilken som helst art, hørte lige så meget til Kirkens væsen som den sakramentale tjeneste og evangeliets forkyndelse. Kirken kan lige så lidt lade kærlighedstjenesten bortfalde, som den kan lade sakramenterne og ordet bortfalde. Nogle få eksempler vil være nok til at vise dette. Martyren Justin († c. 155) skildrede, i sammenhæng med de kristnes søndagsmesser, også deres kærlighedshandlinger, der var knyttet sammen med eukaristien på den måde, at de bedrestillede gav, hvad de kunne, ud fra deres muligheder, enhver så meget han ville. Biskopperne brugte det indsamlede til at understøtte forældreløse, enker og enhver som led nød på grund af sygdom eller af andre grunde, som f.eks. fængslede og fremmede [12]. Den store kristne skribent Tertullian († efter 220) fortæller, hvordan de kristnes omsorg for de nødlidende kaldte på forundring hos hedningerne [13]. Og når Ignatius af Antiochia († ca. 117) kalder Roms Kirke for ”førende i kærlighed (*agape*)” [14], kan man vel med sikkerhed antage, at han med denne betegnelse også ville sige noget om deres konkrete kærlighedshandlinger.

23. I denne sammenhæng kan en henvisning til de tidligste retsstrukturer i Kirkens kærlighedshandlinger være nyttigt. Omkring midten af det 4. århundrede udviklede den såkaldte ”diakoni” sig i Egypten. I de enkelte munkeklostre var der nogle, der var ansvarlig for fællesskabets forsorgshandlinger, *caritas*. Ud fra denne begyndelse udviklede der sig i Egypten, indtil det 6. århundrede, en organisation med fuld retsgyldighed, som sågar staten betroede en del af kornet til offentlig uddeling. I Egypten var det

til sidst ikke kun hvert kloster, der havde en ansvarlig for diakoni, men også hvert bispedømme – en tanke, som blev udbredt såvel i Østen som i Vesten. Pave Gregor den Store († 604) fortæller om diakoni i Neapel. I Rom er diakonien dokumenteret fra det 7. og 8. århundrede, men i betragtning af de principper, der beskrives i *Apostlenes Gerninger* for det kristne liv, hørte omsorgen for de fattige og lidende, naturligvis også allerede tidligere og helt fra begyndelsen af til Kirken i Rom som en væsentlig del. Dette kald har fundet et levende udtryk i diakonen Laurentius († 258). Den dramatiske fremstilling af hans martyrium var allerede kendt for den hellige Ambrosius († 397) og viser os i hovedsagen sikkert et autentisk billede af denne helgen. Han havde, som den ansvarlige for den romerske fattigpleje efter sine medbrødres og pavernes arrestation, fået noget tid til at samle Kirkens skatte sammen for at aflevere dem til de verdslige myndigheder. Laurentius fordelte de midler, der var til rådighed blandt de fattige og fremstillede så de fattige for myndighederne som Kirkens sande skat [15]. Hvordan man så end forholder sig til detaljerne i denne historiske begivenhed, så er Laurentius forblevet nærværende i Kirkens hukommelse som en stor bærer af den kirkelige kærlighed.

24. En henvisning til kejser Julian den Frafaldne († 363) kan endnu engang vise, hvor væsentlig den organiserede og praktisk udøvede næstekærlighed var for den tidlige Kirke. Julian havde, som seksårig, oplevet mordet på sine forældre, sine brødre og andre slægtninge begået af Paladsgarden og tilskriver denne brutalitet – med rette eller urette – til kejser Konstantin, der udgav sig selv for at være en stor kristen. Dermed var den kristne tro én gang for alle blevet utroværdig for ham. Som kejser besluttede han sig for at

genoplive hedenskaben, den gamle romerske religion, men samtidig reformere den, så den virkelig kunne være rigets bærende kraft. Dertil blev han rigt inspireret af kristendommen. Han oprettede et hierarki af metropolitter og præster. Præsterne skulle pleje kærlighed til Gud og næsten. I et af sine breve [16] skrev han, at det eneste, der gjorde indtryk på ham ved kristendommen, var Kirkens kærlighedsgerninger. Og derfor var det et afgørende punkt for hans nye hedenskab, at en lignende aktivitet i hans religion blev sat ved siden af Kirkens kærlighedssystem. ”Galilæerne”, sagde han, havde opnået deres popularitet på den måde. Man måtte gøre som dem og overgå dem. På denne måde bekræftede kejseren altså, at den praktiserede næstekærlighed, *caritas*, var et afgørende kendetegn ved det kristne fællesskab, ved Kirken.

25. Her standser vi op ved to væsentlige erkendelser i vore overvejelser:

a) Kirkens væsen udtrykker sig i et trefoldigt kald: forkyndelse af Guds ord (*kerygma-matyría*), fejring af sakramenterne (*leiturgia*) og kærlighedens tjeneste (*diakonia*). Det er opgaver, som er gensidig afhængige af hinanden, og som ikke kan adskilles fra hinanden. Kærlighedstjenesten er ikke en velfærdsaktivitet for Kirken, som man også kan overlade til andre, men hører til dens væsen, og er et ufravigeligt udtryk for selve dens væsen [17].

b) Kirken er Guds familie i verden. I denne familie må der ikke være nødlidende. Men samtidig overskrider *caritas-agape* Kirkens grænser: Lignelsen om den barmhjertige samaritaner bliver målestokken. Den fordrer universalitet af den kærlighed, der trænger sig på overfor den trængende, som man ”tilfældig” (jf. Luk 10,31) møder, hvem det så end må være. Uden at forringe

kærlighedsbudets universalitet findes der dog et specifikt kirkeligt kald – nemlig den, at i selve Kirken, der er en familie, skulle intet medlem lide nød. På den måde gælder ordene fra *Galaterbrevet*: ”Så lad os dog gøre godt mod alle, så længe det er tid, især mod vore trosfæller” (6,10).

Retfærdighed og kærlighed

26. Efter det 19. århundrede har der rejst sig en indvending mod de kirkelige kærlighedsgerninger, som især er blevet udviklet eftertrykkeligt af den marxistiske tanke. De fattige, siges der, har ikke brug for kærlighedshandlinger, men for retfærdighed. Kærlighedshandlingerne – almisserne – er i virkeligheden, i bund og grund, den måde, som de besiddende ignorerer at skabe et retfærdigt samfund på. De beroliger deres samvittighed, fastholder deres stilling og de fattige bliver snydt for deres ret. I stedet for at medvirke til opretholdelse af de bestående forhold gennem enkelte kærlighedshandlinger, gælder det om at skabe en retfærdig orden, hvor alle får deres del af verdens goder og derfor ikke længere har brug for kærlighedshandlinger. Indrømmet, der er enkelte rigtige ting blandt disse argumenter, men også mange falske. Rigtigt er det, at statens grundprincipper må tilstræbe retfærdigheden, og det må være målet, at skabe en retfærdig samfundsorden under hensyntagen til subsidiaritetsprincippet, hvor enhver garanteres sin andel af fællesskabets goder. Dette er også altid blevet betonet af den kristne stats- og sociallære. Spørgsmålet om samfundets retfærdige orden – historisk betragtet – trådte med udviklingen af industrisamfundet i det 19. århundrede ind i en ny situation. Den moderne industris frembrud har afløst alle de gamle samfunds-

strukturer, og det store antal af lønafhængige arbejdere har bevirket en radikal forandring i opbygningen af samfundet, hvor forholdet mellem kapital og arbejde blev bestemmende spørgsmål, hvor man førhen ikke havde denne form. Produktionsstrukturene og kapitalen blev nu den nye magt, lagt i hænderne på de få, og førte til retsløshed for de mange arbejdere, som så var nødt til at gøre oprør.

27. Vi må indrømme, at de, der repræsenterer Kirken, først lidt efter lidt har indset nødvendigheden af at stille disse spørgsmål om den retfærdige struktur i samfundet på en ny måde. Der var banebrydere; en af dem var f.eks. biskop Ketteler af Mainz († 1877). Som svar på de konkrete problemer opstod der grupper, foreninger, forbund, føderationer og frem for alt nye ordensfællesskaber, som, i det 19. århundrede, tog kampen op mod fattigdom, sygdom og manglende uddannelse. Det pavelige Læreembede trådte i 1891 frem med Leo XIII's offentlige encyklika *Rerum novarum* om planen. Den fulgtes i 1931 af Pius XI's encyklika *Quadragesimo anno*. Den salige pave Johannes XXIII offentliggjorde i 1961 sin encyklika *Mater et Magistra*, mens Paul VI i encyklikaen *Populorum progressio* (1967) og i det apostolske skrift *Octogesima adveniens* (1971) eftertrykkelig kom ind på den sociale problematik, som især var blevet skærpet i Latinamerika. Min store forgænger Johannes Paul II har efterladt os en trilogi af social-encyklika: *Laborem exercens* (1981), *Sollicitudo rei socialis* (1987), og endelig *Centesimus annus* (1991). Således er der til stædighed vokset en katolsk sociallære frem i diskussionen med den nye situation og de nye problemer, som er fremstillet i sammenhæng i *Kompendium om Kirkens sociallære*, der blev fremlagt i 2004 af det "Pavelige råd for retfærdighed og fred". Marxismen har set

verdensrevolutionen og dens forberedelse som et universalmiddel i forhold til den sociale problematik. Gennem revolutionen og den dermed forbundne socialisering af produktionsmidlerne skulle – således er læren – alt i verden pludselig blive anderledes og bedre. Denne drøm er forsvundet. I den vanskelige situation, vi står i nu, blandt andet på grund af økonomiens globalisering, er Kirkens sociallære blevet en grundlæggende vejviser, som kan tilbyde vejledning langt ud over Kirkens grænser. I betragtning af den fortsatte udvikling må der kæmpes i fællesskab ud fra denne vejledning i dialog med alle, der bærer med på mennesket og dets verdens alvorlige problemer.

28. For nu nærmere at forstå forholdet mellem den nødvendige kamp for retfærdighed og kærlighedens tjeneste, må vi tage to grundlæggende forhold i betragtning.

a) Samfundets og statens retfærdige orden er en politisk forpligtelse. En stat, der ikke kan defineres ud fra retfærdighed, ville kun være en stor røverbande, ganske som Augustin siger: *”Remota tuique iustitia quid sunt regne nisi magna latrocinia?”* [18]. Til kristendommens grundlag hører forskellen mellem, hvad kejserens er og hvad Guds er (jf. Matt 22,21), det vil sige forskellen mellem stat og kirke eller, som Det andet Vatikankoncil siger, det verdslige områdes autonomi [19]. Staten må ikke foreskrive religionen, men skal sikre frihed og fred mellem de troende i de forskellige religioner; Kirken, som et socialt udtryk for den kristne tro, er på sin side også uafhængig og lever i sin fællesskabsstruktur ud af tro, hvilket staten må respektere. De to områder er adskilte, men står dog i en gensidig forbindelse med hinanden.

Retfærdighed er målet og er derfor den indre norm for al politik. Politik er mere end blot noget praktisk til en offentlig orden: Dens oprindelse og mål er netop retfærdigheden, og den er etisk af natur. Således står staten altid konkret overfor det uafviselige spørgsmål: Hvordan kan retfærdigheden virkeliggøres her og nu? Men dette spørgsmål forudsætter et andet grundlæggende spørgsmål: Hvad er retfærdighed? Det er et spørgsmål, der gælder den praktiske fornuft, men for at fornuften kan reagere ret, må den igen og igen renses, så den etiske blindhed, der opstår ved særlige rentable interesser og den magt, som blænder fornuften, ikke bliver en alt for herskende fare.

Her rører politik og tro hinanden. Troen har ganske vist sit eget væsen gennem mødet med den levende Gud – et møde, som åbner nye horisonter for os langt ud over fornuftens områder. Men den er samtidig også en rensende kraft for fornuften selv. Fra Guds perspektiv befrier troen fornuften fra forblændelse, og troen hjælper den derfor med at blive mere sig selv. Troen gør det muligt for fornuften at udføre dens handlinger bedre og se dens områder tydeligere. Netop dér knytter den katolske sociallære til: Den vil ikke skaffe Kirken magt over staten, den vil heller ikke påtvinge de, der ikke deler troen, den indsigt og den adfærd, der tilhører de troende. Den vil slet og ret bidrage til fornuftens renselse og hjælpe med til at det, der er ret, bliver erkendt her og nu, så det kan gennemføres.

Kirkens sociallære argumenterer ud fra fornuften og ud fra naturretten, det vil sige ud fra det, der er almenmenneskeligt. Og Kirken ved, at det ikke er dens kald, at gennemføre denne politiske lære selv. Den vil tjene til samvittighedsdannelse i politik

og hjælpe til, at forståelse for retfærdighedens sande krav vokser og samtidig også villigheden til at handle derefter, selv i situationer hvor udbredte interesser taler imod. Det vil sige: Opbygningen af en retfærdig samfunds- og statsorden, gennem hvilken enhver får sin eksistens, er en grundlæggende opgave, som enhver generation må stille sig på ny. Da det drejer sig om en politisk opgave, kan det ikke umiddelbart være Kirkens kald. Men da det også er en grundlæggende menneskelig opgave, har Kirken pligt til at yde sit bidrag på sin måde gennem fornuftens renselse og gennem etisk opdragelse, så kravene til retfærdighed kan gennemføres forstandigt og politisk.

Kirken kan ikke og må ikke tilrive sig den politiske kamp og virkeliggøre det bedst mulige retfærdige samfund. Kirken kan og må ikke sætte sig i statens sted – omvendt kan og må den heller ikke placere sig selv i randområdet af diskussionen om retfærdighed. Den må træde til med argumenter indenfor fornuftens område, og den må vække de sjælelige kræfter, uden hvilke retfærdigheden, der altid kræver afkald, ikke kan sætte sig igennem og trives. Det retfærdige samfund kan ikke være Kirkens værk, men må skabes gennem politik. Men besværet med retfærdighed, det vil sige en åbning af erkendelse og vilje ud fra det, det gode fordrer, angår den dybt.

b) Kærlighed – *caritas* – vil altid være nødvendig, også i det mest retfærdige samfund. Der findes ingen retfærdig samfundsorden, der kan gøre kærlighedens tjeneste overflødig. Den, der vil afskaffe kærligheden, er med til at afskaffe mennesket som menneske. Der vil altid være lidelse, der har brug for trøst og hjælp. Der vil altid være ensomhed. Der vil også altid være situationer

af materiel nød, der har behov for hjælp i form af en levet næstekærlighed [20]. Den totale forsørgerstat, der tager alting på sig, bliver i sidste ende til en bureaukratisk instans, der ikke kan give det vigtigste, som et lidende menneske – ethvert menneske – har behov for: den kærlighedsfulde, personlige omsorg. Vi har ikke brug for en stat, der behersker og regulerer alt, men for en stat, der, ud fra subsidiaritetsprincippet, generøst anerkender og understøtter de forskellige samfundsmæssige kræfter, der opstår og forbinder spontanitet med nærhed til det menneske, der behøver hjælp. Kirken er en sådan levende kraft: i Kirken lever den dynamik, der er antændt af Kristi kærlighedsånd, som ikke kun bringer mennesker materiel hjælp, men også en sjælelig styrke og helbredelse, der ofte er mere nødvendig end materiel understøttelse. Den påstand, at de rette strukturer ville gøre kærlighedsgerninger overflødige, indeholder dybest set et materialistisk menneskesyn: nemlig den overtro, at mennesket lever ”afbrød alene” (Matt 4,4; 5 Mos 8,3) – en overbevisning, der fornædler mennesket og direkte miskender det specifikke menneskelige.

29. Så kan vi, i Kirkens liv, nærmere definere forholdet i kampen om den rette stats- og samfundsorden på den ene side og menighedens strukturerede kærlighedsgerninger på den anden side. Vi har set, at opbygningen af retfærdige strukturer ikke umiddelbar er Kirkens kald, men tilhører den politiske struktur, den selvansvarlige fornuft. Kirken har her en indirekte opgave i og med, at den er kaldet til at bidrage til at rense fornuften og vække de moralske kræfter, uden hvilke de rette strukturer hverken kan opbygges eller forblive virksomme.

Den umiddelbare opgave i at arbejde for en retfærdig orden i samfundet tilkommer især det troende lægfolk. Som statsborgere er de personlig kaldet til at tage del i det offentlige liv. De kan ikke unddrage sig at deltage ”inden for de mange økonomiske, sociale, lovgivende, administrative og kulturelle områder, der organisk og institutionelt skal arbejde for almenvellet.” [21]. Det troende lægfolks opgave er altså at forme det fælles liv på den rette måde, idet de respekterer dets legitime selvstændighed og ansvarligt samarbejder med de andre borgere ud fra de kompetencer, hver især har [22]. Selvom de kirkelige kærlighedsgerninger har sine særlige udtryksformer og aldrig må forveksles med statens aktiviteter, er det dog ubestrideligt, at kærligheden må besjæle hele det troende lægfolks liv og dermed også deres politiske virke, så det præges af en ”social kærlighed” [23].

Kirkens karitative organisationer taler derimod om *opus proprium*, en enestående opgave for Kirken, hvor den ikke samarbejder fra sidelinien, men selv handler som et umiddelbar ansvarlig subjekt og gør det, som svarer til dens væsen. Kirken kan aldrig fritages for at udøve de kærlighedsgerninger, som udspringer af det troende fællesskabs strukturerede aktivitet, men der vil heller aldrig opstå en situation, hvor det ikke er nødvendigt for hver enkelt kristen at udøve praktisk næstekærlighed, fordi mennesket ud over retfærdighed også altid har behov for kærlighed og altid vil have det.

Kærlighedstjenestens mangfoldige strukturer inden for nutidens sociale område

30. Før jeg forsøger at definere de kirkelige aktiviteters specielle profil i tjeneste for mennesket, vil jeg et øjeblik se på de

generelle lag i kampen for retfærdighed og kærlighed i den nutidige verden.

a) Massekommunikationsmidlerne har i dag gjort vor planet mindre, idet de hurtigt har bragt forskellige mennesker og kulturer betydelig nærmere hinanden. Selvom dette ”samliv” ind imellem fører til misforståelser og spændinger, så er kendsgerningen dog den, at man nu erfarer menneskets nød mere direkte og frem for alt møder en opfordring til at tage del i deres situation og problemer. Vi bliver daglig bevidst om, hvor meget lidelse, der findes i verden som følge af forskellige former for materialistisk og også åndelig nød, og det på trods af de store fremskridt på de videnskabelige og tekniske områder. Derfor efterspørges i vores tid en ny villighed til at hjælpe de nødlidende medmennesker. Allerede Det andet Vatikankoncil fremhævede dette med al tydelighed: ”I dag, hvor kommunikationsmidlerne er blevet meget bedre, hvor afstanden mellem mennesker til en vis grad er overvundet . . . kan og bør [det karitative arbejde] omfatte alle mennesker og al nød” [24].

Derudover - og dette er et udfordrende og ligefrem opmuntrende aspekt af globaliseringen – har vi i dag utallige midler til rådighed for at kunne række de nødlidende brødre og søstre humanitær hjælp ud fra de muligheder, som de nutidige systemer med hensyn til fordeling af mad og tøj giver og også beredskabet til at modtage og indlogere. Således overskrider omsorgen for næsten de nationale grænser og bestræber sig på at udvide dens horisont til at rumme hele verden. Det andet Vatikankoncil har med rette fremhævet: ”Blandt vor tids mest bemærkelsesværdige tegn er den voksende og uafvendelige følelse af

solidaritet mellem alle folk” [25]. De statslige systemer og de humanitære fællesskaber understøtter sådanne initiativer, førstnævnte ved direkte hjælp eller skattelettelser, de sidstnævnte ved at stille betragtelige pengemidler til rådighed. På den måde overgår den solidaritet, som de menneskelige samfund viser, betydelig det, den enkelte kan udøve.

b) Der er opstået og udviklet talrige former for samarbejde mellem statslige og kirkelige instanser, som har vist sig at være frugtbare. De kirkelige organisationer kan, med gennemsigtigheden i deres arbejde og den trofaste opfyldelse af deres pligt, vidne om kærligheden og også berige de civile instanser med den kristne ånd og fordre en gensidig tilpasning, som uden tvivl vil være nyttig i det karitative arbejde. Ligeledes er der i denne sammenhæng blevet opbygget mangfoldige organisationer med karitative eller filantropiske mål, som, stillet overfor de bestående politiske og sociale problemer, har sat sig for at opnå løsninger, som er tilfredsstillende set fra en humanitær synsvinkel. Et vigtigt fænomen i vor tid er de forskellige former for frivillighed, der er opstået og udbredes og som på mange områder overtager nødhjælpen [27]. Til de mennesker, som på forskellig måde tager del i disse aktiviteter, vil jeg rette et særligt ord til anerkendelse og taknemmelighed. Denne udbredte indsats er en skole for livet for de unge, som opdrager dem til solidaritet og opmærksomhed og til ikke kun at give noget, men at give sig selv. Dødens anti-kultur, som f.eks. kommer til udtryk i brug af stoffer, imødegås dermed af den kærlighed, der ikke søger sig selv, for der viser sig en livs-kultur netop i parathed til at miste sig selv for den anden (jf. Luk 17,33 parr.).

I den katolske Kirke og i andre kirker og kirkelige samfund er der opstået nye former for karitativt arbejde og gamle har udfoldet sig med ny kraft. Der er former, i hvilke man ofte kan se en lykkelig forbindelse til evangelisering og kærlighedsgerninger. På dette sted vil jeg udtrykkelig samtykke i det, som min store forgænger Johannes Paul II beskrev i sin encyklika *Sollicitudi rei socialis*, [28] da han forklarede den katolske Kirkes parathed til at samarbejde med disse kirkers og kirkelige samfunds karitative organisationer, da vi jo alle handler ud fra de samme grundmotiver og således har samme mål for øje: en sand humanisme, der vil se det udtrykte Guds billede i mennesket og vil hjælpe mennesket til at virkeliggøre et liv i overensstemmelse med dets værdighed. Encyklikaen *Ut unum sint* betonedede endnu engang nødvendigheden af en fælles kristen stemme og indsats, for at verden kan blive en bedre verden, hvor alle menneskers ret og behov agtes og styrkes, især de fattiges, de undertrykte og de forsvarsløse [29]. Jeg vil her udtrykke min glæde over, at dette ønske har fundet et lydeligt ekko i talrige initiativer i hele verden.

Den særlige profil i de kirkelige kærlighedsgerninger

31. Væksten i de mangfoldige organisationer, der er engageret i mennesker og deres forskelligartede problemer, tilslutter sig i sidste ende, at næstekærlighedsbudet er indskrevet i selve menneskets natur fra Skaberens hånd. Det er et resultat af kristendommens tilstedeværelse i verden, som igen har besindet sig på dette bud, der i historien ofte har været meget fordunklet, og atter gjort det virkningsfuldt. Kejser Julian den Frafaldnes reformhedenskab er blot et tidligt eksempel på denne virkning. På den måde når kristendommens kraft langt ud over den kristne

tros grænser. Og derfor er det vigtigt, at de kirkelige kærligheds-gerninger bevarer deres lysende kraft og ikke blot fremstår som en variant af det almene velfærdsvesen. Hvad er så det fundamentale element, som danner de kristne og kirkelige kærligheds-gerninger?

a) Ifølge det forbillede, som lignelsen om den barmhjertige samaritaner stiller op for vore øjne, er kristne kærlighedsgerninger først og fremmest et enkelt svar på det, der er den umiddelbare nød i en given situation. De sultne må bespises, de nøgne klædes, de syge behandles til helbredelse, de fangne besøges osv. Kirkens karitative organisationer – begyndende med dem i ”Caritas” (på bispedømme, national og international plan) – må gøre, hvad der er muligt for at stille midler, og frem for alt mennesker, til rådighed for dette. Hvad angår menneskers tjeneste overfor de lidende, så er faglige kompetencer først og fremmest nødvendige. Hjælperen må være sådan uddannet, at vedkommende gør det rigtige på den rigtige måde og dermed kan drage omsorg for den fortsatte hjælp. Faglige kompetencer er en første, grundlæggende nødvendighed, men alene er det ikke nok. Det drejer sig jo om mennesker, og mennesker har behov for mere end blot en teknisk rigtig behandling. Mennesker har behov for menneskelighed. De har behov for omsorg fra hjertet. Det må være kendetegnende for alle, der arbejder i Kirkens karitative organisationer, at de ikke blot udfører det foreliggende arbejde på en professionel måde, men også møder de andre med hjertet, så de kan erfare den menneskelige godhed. Hjælperne må derfor ved siden af og under den faglige uddannelse også ”uddanne hjertet”. De må ledes til det møde med Gud i Kristus, som vækker kærlighed i dem og åbner deres hjerter for næsten,

så næstekærligheden ikke længere er et bud, der så at sige er pålagt udefra, men er en følge af deres tro, som er virksom i kærlighed (jf. Gal 5,6).

b) Den kristne kærlighedsgerning må være uafhængig af partier og ideologier. Den er ikke et middel til en ideologisk styret forandring af verden og står ikke i de verdslige ideologiers tjeneste, men er her og nu anskueliggørelsen af den kærlighed, som mennesker altid har brug for. Den moderne tid er, især siden det 19. århundrede, domineret af forskellige variationer af fremskridtsfilosofi, hvis radikale form ses i marxismen. Til den marxistiske strategi hører forarmelsesteorien. Den hævder, at den, der karitativt hjælper mennesker i et uretfærdigt styre, faktisk står i det bestående uretfærdighedssystems tjeneste, idet han så, i det mindste til en vis grad, får systemet til at fremstå tåleligt. Det revolutionære potentiale bliver hæmmet, og dermed holdes kampen for en bedre verden nede. Derfor bliver karitativ indsats afvist og angrebet som systemetablerende. I virkeligheden er dette en umenneskelig filosofi. Det nulevende menneske bliver ofret til en Molok fremtid [Molok er en hedensk gud for dødsriget o.a.], en fremtid, hvis faktiske udfald i bedste fald er tvivlsom. Menneskeheden i verden bliver sandt at sige ikke hjulpet ved, at man midlertidig lader menneskeheden ligge stille. Vi bidrager kun til en bedre verden med det gode, vi selv med al lidenskab gør nu, og hvor mulighederne findes, uafhængig af partistrategier og programmer. Det kristne program – den barmhjertige samaritaners program, Jesu program – er det ”seende hjerte”. Et sådant hjerte ser, hvor kærlighed er nødvendig og handler derefter. Hvis Kirkens karitative aktivitet bliver udøvet som fællesskabets initiativ, må planlægning, omsorg

og samarbejde med andre lignende institutioner naturligvis overordnes den enkeltes spontane handling.

c) Praktisk næstekærlighed må heller ikke være et middel for det, man i dag betegner som proselytisme. Kærlighed er gratis, man elsker ikke for dermed at nå andre mål [30]. Det betyder dog ikke, at de karitative handlinger så at sige må skubbe Gud og Kristus til side. For det drejer sig jo om hele mennesket. Ofte er det netop Guds fravær, der er den dybeste årsag til lidelsen. Den, der arbejder karitativt i Kirkens navn, vil aldrig forsøge at påtvinge andre Kirkens tro. Han ved, at kærligheden i renhed og uden hensigt er det bedste vidne om den Gud, vi tror på og som driver os til kærlighed. Den kristne ved, hvornår det er tid at tale om Gud, og hvornår det er rigtigt at tie om ham og ganske enkelt lade kærligheden tale. Han ved, at Gud er kærlighed (jf. 1 Joh 4,8) og netop bliver nærværende, når der elskes og kun elskes. Han ved – for at vende tilbage til det tidligere stillede spørgsmål – at foragt for kærlighed er foragt for Gud og mennesker – det er et forsøg på at komme uden om Gud. Det bedste forsvar for Gud og for mennesker findes netop i kærligheden. Det er en opgave for Kirkens karitative organisationer at styrke denne bevidsthed i sine medlemmer, så de bliver troværdige vidner om Kristus gennem deres handlinger så vel som gennem deres tale, deres tavshed, deres eksempel.

De ansvarlige for Kirkens karitative arbejde

32. Til sidst vil vi igen vende os mod de, der er villige til at bære Kirkens karitative arbejde. I de tidligere overvejelser er det allerede blevet klart, at det egentlige subjekt for de forskellige katolske organisationer, der udfører en karitativ tjeneste, er Kir-

ken selv, og det på alle niveauer fra sogne gennem bispedømmer til universalkirken. Derfor var det meget velanbragt, at min ærede forgænger Paul IV har indrettet Det pavelige Råd *Cor Unum* som en instans indenfor Den hellige Stol, der er ansvarlig for orientering og koordinering af de karitative organisationer og aktiviteter, der fordres af Kirken. Det svarer til Kirkens biskoppelige struktur, at biskopperne som apostelens efterfølger har det største ansvar i delkirkerne for, at programmet i *Apostlenes Gerninger* (jf. ApG 2,42-44) også bliver realiseret i dag: Kirken som Guds familie må, i dag som i går, være et sted med gensidig hjælp og ligeledes et sted med tjenstevillighed overfor alle, der har behov for hjælp, også selvom disse ikke tilhører Kirken. Ved bispevielsen går spørgsmål til kandidaten forud for den egentlige vielsesakt, og i disse udtrykkes væsentlige elementer i hans tjeneste, og hans pligter i det kommende embede bliver understreget. Han, der skal vies, lover udtrykkeligt, ”om Herren vil, at møde alle de fattige og hjemløse og alle nødlidende med godt og være barmhjertige mod dem” [31]. I lovene om bispeembedet behandler Den kanoniske Ret ikke udtrykkelig bispeembedets karitative aktivitet, som et særligt område af det biskoppelige virke, men taler kun alment om biskoppernes opgave, som er at koordinere det forskelligartede apostoliske virke ud fra hver enkeltes særlige karakter [32]. For nylig har *Direktoratet for de biskoppelige tjenester* dog udfoldet pligten til karitativ handling som hele Kirkens kald og biskoppernes konkret i deres bispedømmer [33] og fremhævet, at kærlighedstjenesten også er Kirkens handling som sådan og at den skal ses som en naturlig del af dens grundlæggende kald, ganske som ordets og sakramenternes tjeneste [34].

33. Hvad angår de medarbejdere, der udfører de praktiske næstekærlighedsgerninger i Kirken, så er det væsentlige allerede sagt. De må ikke rette sig efter ideologierne til verdens forbedring, men skal lade sig føre af troen, der er virksom i kærlighed (jf. Gal 5,6) De skal frem for alt være mennesker, der er berørt af Kristi kærlighed, og hvis hjerter Kristus har vundet med sin kærlighed og deri vakt kærligheden til næsten. Deres ledestjerne skal være sætningen fra *Andet Korintherbrev*: "Kristi kærlighed tvinger os" (5,14). Erkendelsen af, at Gud i ham har skænket os sig selv indtil døden, må føre os dertil, at vi ikke længere lever for os selv, men for ham og med ham for de andre. Medarbejderen i enhver katolsk karitativ organisation vil, med Kirken og dermed også med biskoppen, arbejde for, at Guds kærlighed udbredes i verden. Han vil, gennem deltagelse i Kirkens kærlighedsgerninger, være et vidne om Gud og Kristus og netop derfor gøre godt mod mennesker uden skjulte hensigter.

34. Den indre åbenhed for Kirkens katolske dimension fordrer konsekvent af medarbejderne, at de er villige til at samarbejde med andre organisationer i tjenesten for de forskellige former for fornødheder; det må dog ske med respekt for det specifikke kendetegn tjenesten fordrer, nemlig det som Jesus forventer af sine disciple. I sin kærlighedshymne lærer den hellige Paulus os (1 Kor 13), at kærligheden altid er mere end blot handling: "Om jeg så uddeler alt, hvad jeg ejer, og giver mit legeme hen til at brændes, men ikke har kærlighed, gavner det mig intet" (v. 3). Denne hymne må være *Magna Carta* for den kirkelige tjeneste; i den sammenfattes alle de tanker, som jeg har udfoldet i løbet af denne skrivelse. De praktiske handlinger bliver utilstrækkelige, hvis den kærlighed til mennesker, der

næres i mødet med Kristus, ikke kan spores i dem. Den personlige, indre deltagelse i de andres nød og lidelse må være, at jeg deler mig selv med dem. Jeg må ikke ydmyge den anden med denne gave, men give mig selv som en person, der er nærværende.

35. Den rette tjeneste gør hjælperen ydmyg. Han sætter sig ikke over den anden i en højere position, hvor ussel dennes situation end kan være i øjeblikket. Kristus har taget den nederste plads i verden – korset – og forløst os netop med denne radikale ydmyghed og hjælper os hele tiden. Den, der er i stand til at hjælpe, erkender, at han også selv bliver hjulpet ved at hjælpe, og at det ikke er hans fortjeneste eller storhed, at han er i stand til det. Dette kald er nåde. Jo mere én virker for en anden, jo mere vil han forstå Kristi ord og erkende: ”Vi er unyttige tjenere” (Luk 17,10). Så erkender han, at han ikke handler ud fra egen storhed eller kraft, men ud fra det Herren giver ham. Tit og ofte kan overmålet af nød og hans egen grænse for handlingsmuligheder gøre ham modløs. Så er det en hjælp for ham at vide, at han i sidste ende kun er værktøj i Herrens hånd. Han kan dermed befri sig fra hovmodet om selv og alene at skulle bibringe verden de nødvendige forbedringer. Han vil i ydmyghed gøre, hvad der er muligt for ham og i ydmyghed overlade det andet til Herren. Gud regerer verden, ikke vi. Vi tjener ham kun, sådan som vi kan, og som han giver os kraft til. Kaldet er, at vi med denne kraft frit gør alt, hvad vi kan, og kaldet holder hele tiden Jesu Kristi rette tjenere i bevægelse: ”Kristi kærlighed tvinger os” (2 Kor 5,14).

36. Erfaringen af nødens endeløshed kan på den ene side set drive os ind i den ideologi, der forgiver kun at gøre det, som

Guds verdensregering tilsyneladende ikke udretter – nemlig den universale løsning på alt. Den kan på den anden side set blive en fristelse til træghed, fordi det ser ud, som om der alligevel ikke kan opnås noget. I en sådan situation er den levende kontakt med Kristus den afgørende hjælp til at blive på den rette vej: hverken at falde i menneskeforagtende hovmod, der ikke virkelig bygger op, men forstyrrer meget mere, eller overgive sig til resignation, der vil hindre, at man lader sig føre af kærligheden og således tjene mennesker. Bønnen, hvor man hele tiden på ny kan hente kraft fra Kristus, bliver her en ganske praktisk nødvendighed. Den, der beder, spilder ikke tiden, heller ikke når situationen spidser til og kun synes at kalde på handling. Fromhed svækker ikke kampen mod fattigdom eller næstens elendighed. Den salige Teresa af Calcutta er et meget kendt eksempel på, at den tid, man vier Gud i bøn, overhovedet ikke skader næstekærligheden, men i virkeligheden er dens skabende kilde. I sit brev i fastetiden 1996 skrev Den salige Teresa til sine lægmedarbejdere: ”Vi har brug for denne indre forbindelse til Gud i vort hverdagsliv. Og hvordan kan vi få den? Gennem bøn.”

37. Det er tiden for en fornyet styrkelse af bønnens betydning i betragtning af den aktivisme og den truende sekularisering, der ses hos mange kristne, der er engageret i karitativt arbejde. Den bedende kristne bilder sig i sagens natur ikke ind, at han kan ændre Guds planer eller forbedre det, som Gud har bestemt. Han søger snarere mødet med Jesu Kristi Far og beder om, at Gud må være i ham med sin Ånds trøst og være til stede i hans gerning. Fortroligheden med den personlige Gud og hengivelsen til hans vilje forhindrer, at mennesket tager skade og bevarer det fra at blive bytte for fanatikere og terrorister. En ægte

religiøs grundholdning forhindrer, at mennesket løfter sig op til at blive dommer over Gud og anklage ham for at tillade elendigheden, uden at have medlidenhed med sin skabning. Men den, der tiltager sig retten til at kæmpe mod Gud under påberåbelse af menneskers interesse – hvem skal han forlade sig på, når menneskers handlinger viser sig at være magtesløse?

38. Naturligvis kan Job beklage sig overfor Gud over de ubegribelige og tilsyneladende uretfærdige lidelser, der eksisterer i verden. Han siger således i sin smerte: ”Gid jeg vidste, hvordan jeg skal finde ham og nå frem til hans bolig ... Jeg ville få at vide, hvad han havde at svare mig, blive klar over, hvad han havde at sige til mig. Ville han så bruge sin vældige styrke i sagen mod mig? Derfor fyldes jeg af rædsel for ham, når jeg indser det, gribes jeg af angst for ham. Gud har gjort mig bange, den Almægtige har slået mig med rædsel” (23,3.5-6.15-16). Det er ofte ikke givet os at kende grunden til, at Gud holder sin arm tilbage i stedet for at gribe ind. For øvrigt forbyder ham os jo ikke at skriges som Jesus på korset: ”Min Gud, min Gud, hvorfor har du forladt mig?” (Matt 27,46). I bedende dialog skal vi holde ud for hans ansigt med disse spørgsmål: ”Hvor længe, hellige og sanddru hersker, skal det vare?” (Åb 6,10). Augustin giver os svaret på vore lidelser ud fra troen: ”*Si comprehendis, non est Deus* – Hvis du forstår ham, er han ikke Gud” [35]. Vores protest vil ikke udfordre Gud og vil ikke tillægge ham fejltagelse, svaghed eller ligegyldighed. For den troende er det umuligt at tænke, at Gud er magtesløs, eller at han ”sover” (jf. 1 Kong 18,27). I stedet for er det sådan, at selv vore skrig, som Jesu skrig på korset, bliver vor tros yderste og dybeste bekræftelse på hans suverænit. Kristne tror nemlig, på trods af al ubegribelighed og forvirring i deres

omverden, stadigvæk på ”Guds, vor frelsers, godhed og kærlighed til mennesker” (Tit 3,4). Selv om de, som alle andre mennesker, er omgivet af den dramatiske kompleksitet i historiens begivenheder, holder de fast ved håbet om, at Gud er en far som elsker os, også når hans tavshed er uforståelig for os.

39. Tro, håb og kærlighed hører sammen. Håbet viser sig praktisk i tålmodighedens dyd, der ikke opgiver det gode, heller ikke når der tydeligvis mangler resultater, og ydmyghedens dyd, som accepterer Guds hemmelighed og tror på ham selv i mørke stunder. Troen viser os den Gud, der gav sin søn hen for os, og dermed giver os en overvældende vished om, at dette er sandt: Gud er kærlighed! På den måde forvandler han vor utålmodighed og vore tvivl til vished i håbet om, at Gud holder verden i sin hånd og at han sejrer på trods af alt mørke, ganske som det ses i de rystende billeder, der lyser ud af *Johannes Åbenbaring*. Troen, som griber Guds kærlighed, der åbenbarede sig i Jesu gennemboede hjerte på korset, styrker kærligheden. Den er lyset – til sidst det eneste – som altid oplyser en mørk verden og giver os mod til at leve og handle. Kærligheden er mulig, og vi kan elske, fordi vi er skabt i Guds billede. At virkeliggøre kærligheden og dermed lade Guds lys komme ind i verden – det vil jeg gerne indbyde til i denne encyklika.

AFSLUTNING

40. Til sidst vil vi rette blikket mod de hellige, mod de, som på eksemplarisk vis, har virkeliggjort kærligheden. Vi vil især tænke på Martin af Tours († 397), soldaten, der senere blev munk og biskop. Som en ikon tydeliggør han den uerstattelige værdi af det individuelle kærlighedsvidnesbyrd. Ved Amiens' porte delte Martin sin kappe med en fattig. Den følgende nat kommer Jesus til syne for ham i en drøm, klædt i denne kappe, for at bekræfte den evige gyldighed af evangeliets ord: ”Jeg var nøgen, og I gav mig tøj ... Alt, hvad I har gjort mod en af disse mine mindste brødre, det har I gjort mod mig” (Matt 25,36.40) [36]. Hvor mange andre kærlighedsvidner kunne man ikke fremføre i Kirkens historie! De har en særlig plads i den værdifulde tjeneste for praktisk næstekærlighed, som den samtidige monastiske bevægelse virkeliggjorde fra dens begyndelse med den hellige abbed Antonius († 356). I mødet ”ansigt til ansigt” med Gud, som er kærlighed, mærker munken den indtrængende fordring: at forvandle hele sit liv til tjeneste – til tjeneste for Gud og til tjeneste for næsten. Således kan man forklare de store hospitser, hospitaler og fattighuse, der opstod ved klostrene. Og sådan hænger det også sammen med de store initiativer for de menneskelige fremskridt og den kristne undervisning, der frem for alt var tiltænkt de fattige; dette påtog først de monastiske ordener og tiggerordenerne sig, og så, gennem hele kirkehistorien, de forskellige mandlige og kvindelige ordensinstitutioner. Hellige skikkelser som Frans af Assisi, Ignatius af Loyola, Johannes af Gud, Kamillus af Lellis, Vincenz af Paul, Louise af Marillac,

Giuseppe B. Cottolengo, Johannes Bosco, Luigi Orione og Teresa af Calcutta – for blot at nævne nogle – er berømte forbilleder på den sociale kærlighedsgerning for alle mennesker af god vilje. De hellige er historiens sande lysbærere, fordi de er mennesker med tro, håb og kærlighed.

41. Blandt de hellige er Jomfru Maria fremtrædende: Herrens mor, al helligheds spejl. I *Lukasevangeliet* møder vi hende i en kærlighedstjeneste mod sin slægtning Elisabeth, som hun var hos ”hen ved tre måneder” (Luk 1,56) for at hjælpe hende i slutningen af hendes svangerskab. ”*Magnificat anima mea Dominum*”, siger hun ved dette besøg - ”Min sjæl ophøjer Herren” (Luk 1,46) – og udtrykker dermed hele sit livsprogram: ikke at gøre sig selv til midtpunkt, men at give rum for den Gud, som hun har mødt både i bøn og i tjeneste for næsten – og nu kommer det verden til gode. Jomfru Maria er stor, netop fordi hun ikke vil gøre sig selv, men Gud, stor. Hun er ydmyg: Hun vil ikke være andet end Herrens tjenerinde (jf. Luk 1,38.48). Hun ved, at det kun er derved, hun kan bære verden frem til frelse. Hun vil ikke fuldende sit eget værk, men stille sig helt til rådighed for Guds virke. Hun er fyldt af håb. Kun fordi hun tror Guds løfter og venter Israels frelse, kan englen komme til hende og kalde hende til den skelsættende tjeneste for disse løfter. Hun er fyldt af tro: ”Salig er hun, som troede” (jf. Luk 1,45), siger Elisabeth til hende. *Magnificat* – som et billede af hendes sjæl – er vævet med tråde fra Bibelen, med tråde fra Guds ord. Det er tydeligt, at hun virkelig er hjemme i Guds ord, går ud og ind i det. Hun taler og tænker med Guds ord. Guds ord bliver hendes ord, og hendes ord kommer fra Guds ord. Det er også tydeligt, at hendes tanker tænker sammen med Guds tanker, at hendes vilje stemmer overens med Guds

vilje. Hun kan blive moder til det menneskevordne Ord, fordi hun er gennemtrængt af Guds ord i sit inderste dyb. Endelig: Jomfru Maria er fyldt af kærlighed. Hvordan kan det være anderledes? En troende, der i tro tænker Guds tanker, vil Guds vilje, kan kun være en, der elsker. Vi ser det i de stille bevægelser, som det fortælles os i evangeliernes barndomshistorie. Vi ser det i den diskrete måde, hvorpå hun tager vare på brudeparrets nød i Kana og bærer den frem for Jesus. Vi ser det i den ydmyge måde, som hun holder sig i baggrunden på, da tiden er inde for det offentlige liv – velvidende, at hendes søn nu må grundlægge en ny familie og at hendes tid som mor først igen kommer i ”korsets tid”, der jo er Jesu sande time (jf. Joh 2,4; 13,1). Og da disciplene er flygtet, er hun den, der står under korset (jf. Joh 19,25-27), og senere, i tiden op til Pinse, flokkes disciplene omkring hende, mens de venter på Helligånden (jf. ApG 1,14).

42. Til de helliges liv hører ikke kun deres jordiske biografi, men også deres liv og virke for Gud efter deres død. I de hellige bliver dette tydeligt: at den, der kommer til Gud, bevæger sig ikke bort fra mennesker, men kommer dem tværtimod først virkelig nær. Intetsteds ser vi det tydeligere end hos Jomfru Maria. Den korsfæstedes ord til disciplen, til Johannes, og gennem ham til alle Jesu disciple: ”Dér er din mor” (Joh 19,27), bliver stadig nye igennem generationer. Jomfru Maria er blevet alle troendes mor gennem denne handling. Mennesker fra alle tider og alle verdensdele kommer med deres sorg og deres håb, med deres glæde og lidelse, med deres ensomhed og fællesskab til hendes moderlige godhed og hendes jomfruelige renhed og skønhed. Og stadig erfarer de hendes godhed, hendes overnaturlige kærlighed, som hun deler ud af fra sit hjertes dyb. Vidnesbyrdet om taknemme-

lighed, som bringes hende fra alle kontinenter og kulturer, er en anerkendelse af hendes rene kærlighed, som ikke søger sig selv, men alene Guds vilje. Den ærbødighed, de troende viser, er ligeledes en usvigelige fornemmelse for, hvordan en sådan kærlighed bliver mulig. Ved hjertets forening med Gud, ved at være gennemtrængt af ham, bliver enhver, der har drukket af Guds kærlighedsbrønd, selv en kilde, fra hvis indre der skal "rinde strømme af levende vand" (jf. Joh 7,38). Jomfru Maria, Moderen, viser os, hvad kærlighed er og hvor hun finder dens udspring og den stadig fornyende kraft. Vi betror Kirken til hende, dens sendelse i kærlighedens tjeneste:

*Hellige Maria, Guds moder,
du har skænket verden
det sande lys,
Jesus, din søn – Guds søn.
Du overgav helt dig selv
til kaldet fra Gud
og blev kilden til det gode,
der strømmer fra ham.
Lær os ham at kende,
lær os at elske ham,
så også vi kan blive
sande elskende,
og en kilde med levende vand
midt i en tørstende verden.*

Skrevet i Rom, Sankt Peter, d. 25. december, højtidsfesten for Herrens fødsel, i året 2005, det første i pontifikatet

Benedictus PP. XVI

NOTER

[1] jf. *Jenseits von Gut und Böse* IV, 168.

[2] X, 69.

[3] jf. R. Descartes *Œuvres*, ed. V. Cousin, vol. 12, Paris 1824, s. 95 ff.

[4] II, 5: SCh 381, 196.

[5] *ibid.*, 198.

[6] jf. *Metaphysik*, XII, 7.

[7] jf. Pseudo Dionysius Areopagit, der i sit værk *Über die göttlichen Namen / The Divine Names* IV, 12-14: PG 3, 709-713 kalder Gud både *eros* og *agape*.

[8] jf. *Symposion*, XIV-XV, 189c-192d.

[9] Sallust, *De coniuratione Catilinae*, XX, 4.

[10] jf. *Augustins Bekendelser*, oversat af Torben Damsholt, Sankt Ansgars Forlag, 1988, III,6,11: CCL 27,32.

[11] *De Trinitate*, VIII, 8, 12: CCL 50, 287.

[12] jf. *I Apologia*, 67: PG 6,429.

[13] jf. *Apologeticum* 39,7: PL 1,468.

[14] *Ep. ad Rom.*, *Inscr.*: PG 5,801.

[15] jf. Ambrosius, *De officiis ministrorum*, II, 28, 140: PL 16,141.

- [16] jf. Ep. 83: J. Bidez, *L'Empereur Julien. Œuvres complètes*, Paris 19602, t. I, 2a, s. 145.
- [17] jf. Congregation for Bishops, Directory for the Pastoral Ministry of Bishops *Apostolorum Successores* (22. februar 2004), 194, Vatikanstaten 2004, 2a, 205-206.
- [18] *De Civitate Dei*, IV, 4: CCL 47, 102.
- [19] Jf. Den pastorale konstitution om Kirken i den moderne Verden, *Gaudium et spes*, nr. 36 i: Det Andet Vatikankoncil, Ansgarstiftelsens Forlag, København 1997.
- [20] jf. Congregation for Bishops, Directory for the Pastoral Ministry of Bishops *Apostolorum Successores* (22. februar 2004), 194, Vatikanstaten 2004, 2a, 209.
- [21] Johannes Paul II, Eftersynodal apostolsk skrivelse *Christifideles laici* (30. december 1988), 42: AAS 81 (1989), 472, Ansgarstiftelsens Forlag København 1990.
- [22] jf. Kongregationen for Troslæren, *Læremæssigt notat omhandlende nogle problemstillinger i forbindelse med katolikkers deltagelse i det politiske liv*, Ansgarstiftelsen Forlag, 2004.
- [23] Den Katolske Kirkes Katekismus, nr. 1939.
- [24] Dekret om lægfolkets apostolat *Apostolicam actuositatem*, nr. 8, Det Andet Vatikankoncil, Ansgarstiftelsens Forlag, København 1997.
- [25] *ibid.* 14.

[26] jf. Congregation for Bishops, Directory for the Pastoral Ministry of Bishops *Apostolorum Successores* (22. februar 2004), 195, Vatikanstaten 2004, 2a, 207.

[27] jf. Johannes Paul II, Eftersynodal apostolisk skrivelse *Christifideles laici* (30. december 1988), 41: AAS 81 (1989) 470-472, Ansgarstiftelsens Forlag København 1990.

[28] jf. nr. 32: AAS 80 (1988), 556.

[29] nr. 43: AAS 87 (1995), 946.

[30] jf. Congregation for Bishops, Directory for the Pastoral Ministry of Bishops *Apostolorum Successores* (22. februar 2004), 196, Vatikanstaten 2004, 2a, 208.

[31] Pontificale Romanum, *De ordinatione episcopi*, 43.

[32] jf. can. 394, *Gesetzbuch der katholischen Ostkirchen / Code of Canons of the Eastern Churches*, can. 203.

[33] jf. *Apostolorum Successores*, 193-198, o.c., 204-210.

[34] jf. *ibid.* 194, 205-206.

[35] *Sermo* 52, 16: PL 38, 360.

[36] jf. Sulpicius Severus, *Vita Sancti Martini*, 3, 1-3: *SCh* 133, 256-258.