

XVI. Benedek

Deus caritas est kezdetű enciklikája a püspököknek, a papoknak és diakónusoknak, az Istennek szentelt személyeknek és minden krisztushívőnek a keresztény szeretetről

BEVEZETÉS

1. „Az Isten szeretet, és aki megmarad a szeretetben, Istenben marad és Isten őbenne marad” (1Jn 4,16). Szent János első levelének e szavai a keresztény hit magvát – a keresztény istenképet és a belőle következő emberképet, valamint az ember útját – egyedülálló világossággal mondják ki. Ugyanebben a versben János a keresztény létnek mintegy a mottóját is megadja: „Megismertük a szeretetet, amellyel Isten szeret bennünket, és mi hittünk a szeretetnek” (vö. 4,16).

Mi hittünk a szeretetnek: a keresztény ember így fejezheti ki életének alapvető döntését. A keresztény lét kezdetén nem egy etikai döntés vagy egy nagy eszme áll, hanem a találkozás egy eseménnyel, egy személlyel, aki életünknek új horizontot s ezáltal meghatározott irányt ad. János evangéliumában ezt az eseményt a következő szavakkal írja le: „Isten úgy szerette a világot, hogy egyszülött Fiát adta oda, hogy mindannak, aki benne hisz (...), örök élete legyen” (3,16). A szeretet központi jellegével a keresztény hit átvette azt, ami Izrael hitének belső magva volt, s e mának új mélységet és tágasságot adott. A hívő izraelita ugyanis minden áldott nap elimádkozta a Második Törvénykönyvből azokat a szavakat, melyekről tudja, hogy létének középpontját fogalmazzák meg: „Halljad, Izrael! Jahve, a mi Istenünk, Jahve egyetlen. Ezért szeresd az Urat, a te Istenedet teljes szívvel, teljes lélekkel és minden erővel” (6,4–5). Az istenszeretnek e parancsolatát Jézus egyetlen megbízatássá kapcsolta össze a Leviták könyvének felebaráti szeretetről szóló parancsával: „Szeresd a felebarátodat, mint önmagadat” (19,8; vö. Mk 12,29–31). Ezek után a szeretet, azáltal hogy Isten előbb szeretett minket (vö. 1Jn 4,10), többé már nemcsak egy „parancsolat”, hanem válasz a szeretetnek arra az ajándékára, amellyel Isten közeledik felénk.

Egy olyan világban, amelyben Isten nevével olykor összekapcsolták a bosszúállást, sőt a gyűlölet és erőszak kötelezettségét, ez a parancs nagyon időszerű és jelentőségteljes. Ezért szeretnék első enciklikámban arról a szeretetről beszélni, amellyel Isten tölt be minket, és amit nekünk tovább kell adnunk.

Ezzel már jeleztem is ennek az írásnak két szorosan összefüggő részét. Az első résznek inkább spekulatív jellege lesz, mert – pápaságom kezdetén – tisztázni szeretném annak a szeretetnek néhány lényeges pontját, melyet Isten titokzatos módon és mindent megelőzően kínál az embernek, s ugyanakkor szeretném megmutatni a belső kapcsolatot ezen isteni szeretet és az emberi szeretet között. A második rész konkrétabb, mert a felebaráti szeretet parancsának gyakorlati megvalósításáról szól.

A téma nagyon szerteágazó; kimerítő feldolgozása meghaladja ezen enciklika célkitűzését. A szándékom az, hogy néhány alapelemet vizsgáljunk meg alaposan, hogy ezáltal a világban fölélesszük az embereknek az isteni szeretetre adott gyakorlati választát.

ELSŐ RÉSZ

A szeretet egysége a teremtésben és az üdvtörténetben

Egy nyelvi probléma

2. Isten irántunk való szeretete az élet egyik alapkérdése, és nagyon fontos kérdéseket vet föl arra nézve, hogy kicsoda az Isten, és kik vagyunk mi magunk. Mindenekelőtt azonban egy nyelvi probléma állja utunkat. A „szeretet” szó napjainkban a legtöbbször használt és leginkább félreértett szavak egyikévé vált, melyhez nagyon különböző értelmezések kapcsolódnak. Jóllehet a jelen enciklika a szeretetnek a Szentírásból és az egyházi hagyományból fakadó megértésére és gyakorlatára koncentrál, nem tehetjük meg azt, hogy egyszerűen eltekintünk e szónak a különböző kultúrákban és a jelenlegi nyelvhasználatban általános jelentéseitől.

Először a „szeretet” szó sokféle jelentését gondoljuk meg: beszélünk hazaszeretetről, hivatászeretetről, barátok közötti szeretetről, a munka szeretetéről, a szülők és gyermekek közötti szeretetről, a testvérek és rokonok közötti szeretetről, a felebaráti szeretetről és az Isten iránti szeretetről. E sokféle jelentés közül kiemelkedik a férfi és a nő egymás iránti szeretete, melyben a test és a lélek összjátéka szétválaszthatatlan, és az embernek a boldogság ígérését adja. Ez a szeretet ellenállhatatlannak látszik mint az általánosan értett szeretet őstípusa, amely mellett első látásra minden egyéb szeretet elhalványul. Itt vetődik föl a kérdés: vajon a szeretetnek mindezen formái végső soron valamiképpen összetartoznak-e, és a szeretet – minden látszólagos különbözőségben – valójában egy-e; vagy csak mi használjuk egy és ugyanazt a szót teljesen különböző dolgok jelölésére?

„Erosz” és „agapé” – különbözőség és egység

3. A férfi és a nő közötti szeretetnek, mely nem gondolkodásból és akarásból fakad, hanem az egész embert egyszer csak hatalmába veszi, a görögök az *erosz* nevet adták. Már most elővételezzük, hogy az Ószövetség az *erosz* szót csak kétszer használja, míg az Újszövetségben egyáltalán nem fordul elő. A szeretetet kifejező három görög szó közül – *erosz*, *philia* (baráti szeretet), *agapé* – az újszövetségi iratok az *agapét* részesítették előnyben, mely a görög nyelvhasználatban mellőzött volt.

A baráti szeretet (*philia*) fogalmát a János-evangélium használja, és elmélyítette a jelentését, hogy a Jézus és tanítványai közötti kapcsolatot kifejezze.

Az *erosz* e nyelvi mellőzése és a szeretetnek az az új rétege, mely az *agapé* szóban mutatkozik, minden bizonnyal jelzi azt a lényeges újdonságot, amit a kereszténység éppen a szeretet értelmezésében hordoz.

A kereszténység bírálatában, mely a fölvilágosodás óta egyre radikálisabb lett, ezt az újdonságot általában negatívumnak tartották. A kereszténység – vélte Friedrich Nietzsche – az *eroszal* mérget itatott; nem halt ugyan bele, de rosszasággá torzult.[1] Ezzel a német

filozófus egy széles körben elterjedt felfogást fejezett ki: vajon az Egyház parancsolataival és tilalmaival nem azt keseríti-e meg számunkra, ami az életben a legszebb? Vajon nem éppen ott állít-e tilalomfákat, ahol a Teremtőtől számunkra elgondolt öröm boldogságot kínál, mintegy ízelítőt adva az isteni természetből?

4. De hát valóban így van ez? A kereszténység valóban szétrombolta az *eroszt*? Nézzük csak a kereszténység előtti világot. A görögök – hasonlóan a többi kultúrákhoz – az *eroszban* elsősorban bizonyos mámort láttak, olyan állapotot, melyben az értelmet „isteni örület” keríti hatalmába, ami kiragadja az embert a maga szűkös létéből, s ebben az elragadtatott állapotban valami isteni hatalom a legnagyobb boldogságot tapasztaltatja meg vele. Minden egyéb hatalom az ég és a föld között csak másodlagosnak látszik: „*Omnia vincit Amor*” – mondja Vergilius a Bucolicákban – „a szerelem mindent legyőz”. És hozzáfűzi: „et nos cedamus amori” – „és mi engedjünk a szerelemnek”. [2]

A vallásokban ez a magatartás a termékenység kultuszok formájában jelent meg; ezek közé tartozik a „szent” prostitúció, amit sok templomban gyakoroltak. Így az *eroszt* mint isteni hatalmat, mint az istenséggel való egyesülést ünnepelték.

Az Ószövetség az ilyen vallási formákkal mint az egy Istenbe vetett hit elleni hatalmas kísértéssel fordult szembe teljes erejével, és mint vallási perverziót támadta. Ezzel azonban nem az *eroszt* mint ilyet tagadta, hanem annak pusztító felfogásával szállt harcba. Az *erosz* hamis istenítése ugyanis, ami a termékenységkultuszokban történik, az embert méltóságától fosztja meg és embertelenné teszi. A templomi prostituáltakat, akiknek az isteni mámort kellett ajándékozniuk, nem embernek és személynek tekintették, hanem tárgynak, mely által hozzájutnak az „isteni örülethez”: ezek a nők ugyanis nem istennők, hanem emberek, akikkel visszaéltek. Éppen ezért a részegítő, féktelen *erosz* nem fölemelkedés, „eksztázis” az isteni természetben való részesedésbe, hanem az ember letaszítása. Így válik láthatóvá, hogy az *erosznak* megfélemezésre, tisztulásra van szüksége annak érdekében, hogy az embernek ne pillanatnyi élvezetet, hanem a létezés magasságának bizonyos előízét ajándékozza – annak a boldogságnak az előízét, amelyre egész létünk vágyódik.

5. Az *erosz* régi és mai fogalmának e rövid áttekintése kettősséget mutat. Egyrészt úgy tűnik, hogy a szeretetnek valamiképpen köze van az isteni valósághoz: végtelenséget, örökkévalóságot ígér – valami nagyobbat és valami egészen mást, mint mindennapi létünk.

Másrészt megmutatkozott, hogy az odavezető út nem egyszerűen az ösztön elhatalmasodásában található meg. Tisztulásra és érlelődésre van szükség, melyek a lemondás útjára is rávezetnek. Ez az *erosznak* nem tagadása, nem „megmérgezése”, hanem gyógyítása, hogy az lehessen, ami.

Ez mindenekelőtt az ember lényegének szerkezetéből következik, aki testből és lélekből áll. Az ember akkor válik egészen önmagává, amikor a test és a lélek benső egységre talál; az *erosz* kihívását akkor lehet legyőzni, ha ez az egység megvalósult. Ha az ember csupán lélek akar lenni, és a testet mint valami pusztá állati örökséget kezeli, a lélek és a test elveszíti a maga méltóságát. Ha pedig a lelket tagadja, és az anyagot, a testet tekinti egyetlen valóságnak, ismét elveszíti a maga mivoltát. Az epikureus Gassendi tréfálkozva így szólította Descartes-ot: „Ó, Lélek!” És Descartes így válaszolt: „Ó, Test!” [3]

De nem a lélek vagy a test szeret – az ember, a személy szeret mint egy és egyetlen teremtmény, akihez mindkettő hozzátartozik. Csak e kettő valóságos egységében lesz az ember egészen önmaga. Csak így érlelődhet a szeretet – az *erosz* – a maga igazi mivoltává.

Manapság sokszor test-ellenességgel vádolják a korábbi kereszténységet, és ilyen hajlandóságok mindig is voltak. De a szerelemnek az az istenítése, amit ma látunk, hazug. A „szexre” lefokozott *erosz* áruvá lett, pusztán „dologgá”; megvehető és eladható, s így maga az ember válik áruvá. Valójában ez éppen nem az ember nagy igényje a testre. Épp ellenkezőleg: a testet és a nemiséget pusztán anyagként kezeli, amit kénye-kedve szerint használ és kihasznál. Nem úgy jelenik meg, mint szabadságának tere, hanem mint olyasvalami, amit a maga módján élvezetessé és ártalmatlanná próbál tenni. Valójában az emberi test méltóságától való megfosztásáról van szó: a test már nem létünk szabadságának integráns része, már nem létünk egészének élő kifejezése, hanem vissza lett taszítva a pusztán biológiai szintre. A test látszólagos istenítése nagyon gyorsan a testiség gyűlöletébe tud átsapni.

Ezzel szemben a keresztény hit az embert mindig két összetevő egységéből álló lénynek tekintette, akiben a szellem és az anyag áthatja egymást, és éppen ezáltal mindkettő új nemességet nyer. Igen, az *erosz* az isteni valóságba akar bennünket ragadni, ki akar emelni önmagunkból, de éppen ezért igényli a fölemelkedés, a lemondás, a tisztulás és a gyógyulás útját.

6. Hogyan kell gyakorlatilag elképzelnünk ezen fölemelkedés és tisztulás útját? Hogyan kell megélni a szeretetet, hogy emberi és isteni ígéretei beteljesüljenek? Az első fontos eligazítást az Énekek énekében találhatjuk meg, az Ószövetség egyik, a misztikusok által nagyon jól ismert könyvében. A mai általános felfogás szerint a költemények, melyek e könyvben találhatóak, eredetileg szerelmi énekek; esetleg egy konkrét izraelita menyegzőre írták, s rendeltetésük a házastársi szeretet dicsőítése volt. Emellett nagyon sokatmondó, hogy a könyvben két különböző szó szerepel a „szeretet” jelzésére.

Az egyik a „*dodim*”, egy többes számú szó, mely a még bizonytalan, határozatlanul kereső szeretetet jelenti. Később ezt a szót az „*ahaba*” váltja föl, melyet az Ószövetség görög fordításában a hasonlóan hangzó *agapéval* fordítottak, és – miként láttuk – a bibliai értelemben vett szeretet sajátos szava lett. A még kereső és meghatározatlan szeretettel szemben az *ahaba/agapé* a szeretetnek azt a megtapasztalását fejezi ki, mely valóban fölfedezte a másikat, és legyőzi az önzésnek korábban világosan uralkodó vonásait. Most már a szeretet, törődés a másikkal és aggodás a másikért. A szeretet többé már nem önmagát – a boldogság részességében való elmerülést –, hanem szerelmesének a javát akarja: lemondássá válik, áldozatkészséggé válik, sőt akarja ezeket.

A szeretet fölemelkedéséhez és belső tisztulásához hozzátartozik, hogy a szeretet most már véglegességet akar, mégpedig kettős értelemben: a kizárólagosság értelmében – „csak ez az egy ember” –, és az „örökre” értelmében. Az egész létezését átfogja, minden dimenziójával együtt, az idő dimenziójában is. Ez nem is történhet másképp, mert a szeretet ígérete a véglegességre irányul: a szeretet az örökkévalóságra irányul. Igen, a szeretet „eksztázis”, de nem a mámorító pillanat értelmében ekstázis, hanem úgy, hogy állandó út a magába zárkózó én-ből az én szabad elajándékozására, az önátadásra, s éppen ezáltal önmaga megtalálására, sőt Isten megtalálására: „Aki meg akarja menteni az életét, el fogja veszíteni; aki pedig elveszíti, meg fogja azt találni” (*Lk 17,33*) – mondja Jézus. E szavak több változatban visszatérnek az evangéliumokban (vö. *Mt 10,39*; *16,25*; *Mk 8,35*; *Lk 9,24*; *Jn 12,25*). Jézus e szavakkal a saját útját írja le, mely a kereszten át a föltámadásba visz – a búzaszem útját,

amely a földbe esik és meghal, és így hoz bő termést; de saját áldozatának és az abban tökéletessé váló szeretetének központja felől nézve a szeretet és általában az emberi lét lényegét is leírja.

7. A szeretet lényegéről kezdetben inkább filozófiai gondolataink maguktól vezettek át a bibliai hitbe. Abból a kérdésből indultunk ki, hogy a szeretet szó különböző, olykor ellentétes értelmezései vajon valami belső egységre utalnak-e, vagy függetlenek egymástól; különösen pedig abból a kérdésből, hogy vajon az az üzenet, amely a Szentírásból és az Egyház hagyományából a szeretetről hangzik felénk, jelent-e valamit a szeretet általános emberi tapasztalata számára is, vagy esetleg teljesen szemben áll vele. Találkoztunk a két alapszóval: az *eroszal* mint az „világi” szeretet szavával, és az *agapéval*, mely a hitben megalapozott és hittel megformált szeretetet fejezi ki.

E kettőt gyakran úgy is szembeállítják egymással, mint „fölemelkedő” és „lehajló” szeretetet; más ehhez hasonló felosztások is vannak, mint például a birtokló és ajándékozó szeretet (*amor concupiscentiae* – *amor benevolentiae*) megkülönböztetése, melyhez olykor még a hasznot kereső szeretetet is hozzá szokták fűzni.

A filozófiai és teológiai vitákban e megkülönböztetéseket gyakran túlzó ellentétekké fokozták: a sajátosan keresztény szeretetet lehajlónak, ajándékozónak, azaz *agapénak* mondták; a nemkeresztény, főleg a görög kultúrát ezzel szemben a fölemelkedő, a vágyakozó szeretet, az *erosz* határozza meg.

Ha ezt az ellentétet következetesen végigvinnénk, az emberi lét alapvető életelemei közül kizárnánk azt, ami a kereszténységnek sajátja, és egy egészen különleges világba utalnánk, amit ámulatra méltónak lehet tartani, de az emberi lét egészétől teljesen idegen volna. Valójában az *erosz* és az *agapé* – a fölemelő és lehajló szeretet – soha nem szakítható el teljesen egymástól. E két különböző dimenzió minél inkább egyesül az egyetlen szeretet valóságában, annál inkább megvalósul a szeretet igazi lényege. Amennyiben az *erosz* mindenekelőtt vágyódó, fölemelő – a boldogság nagy ígéretével elbűvölő –, annyiban a másikhoz való közeledésben egyre kevésbé törődik önmagával, egyre inkább a másik boldogságát akarja, egyre inkább gondoskodni akar róla, ajándékozni akarja önmagát, és érte akar élni. Belép az *agapé* motívuma, máskülönben az *erosz* elvétí és elveszíti a maga lényegét. Megfordítva, az is lehetetlen az ember számára, hogy csupán az ajándékozó, lehajló szeretetben éljen. Képtelen mindig csak adni; kapnia is kell. Aki ajándékozni akarja a szeretetet, annak magának is kapnia kell ajándékba a szeretetet. Bizony az ember – miként az Úr mondja nekünk – forrássá válhat, amelyből élő víz folyói fakadnak (vö. *Jn 7,37–38*). De hogy ilyen forrássá válhasson, mindig újra innia kell az első ősforrásból – Jézus Krisztusból, kinek megnyitott szívéből magának Istennek a szeretete árad (vö. *Jn 19,38*).

Az egyházatyák a fölemelkedés és lehajlás, az istenkereső *erosz* és a sokféleképpen továbbajándékozó *agapé* elválaszthatatlan összetartozásának jelképét Jákob létrájának elbeszélésében látták. E bibliai szöveg elmondja, hogy Jákob pátriárka párnaként kőre hajtván a fejét, álmában látott egy létrát, mely az égig ért, és angyalok jártak rajta föl és alá (vö. *Ter 28,12; Jn 1,51*). Különösen kifejező ennek az álomképnek az a magyarázata, amit Nagy Szent Gergely *Regula pastoralis* c. művében ad. Az igazi pásztornak – mondja nekünk – a kontemplációban kell gyökereznie. Csak így lehetséges számára, hogy mások szükségleteit úgy magába fogadja, hogy azok egészen az övéi legyenek: „Per pietatis viscera in se infirmitatem ceterorum transferat”. [4] Gergely pápa Szent Pálra hivatkozik, aki elragadtatott Isten legnagyobb titkaihoz, s éppen így lehajolván mindenkinek mindene lett (vö. *2Kor 12,2–*

4; 1Kor 9,22). Hozzáfűzi még Mózes példáját, aki újra meg újra belép a szent sátorba és beszélget Istennel, hogy kijöve Istentől, népének javára lehessen. „Odabent (a sátorban) a szemlélés magasba ragadta, odakinn (a sátoron kívül) a szenvedők terhe szorongatta – intus in contemplationem rapitur, foris infirmantium negotiis urgetur.”[5]

8. Ezzel megtaláltuk a föntebb föltett két kérdésre az első, még teljesen általános választ: végső soron a „szeretet” egyetlen valóság, de különféle dimenziói vannak – hol az egyik, hol a másik oldala lép határozottabban előtérbe. Ha azonban a két oldal egymástól teljesen eltávolodik, a szeretetnek a karikatúrája, vagy legalábbis csonka formája áll elő.

Alapjában azt már láttuk, hogy a bibliai hit nem ellenvilágot épít a szeretet emberi ősjelenségével szemben vagy attól függetlenül, hanem az egész embert szólítja meg, megtisztítja szeretet-keresésében, és új dimenziókat nyit számára. A bibliai hit ezen újdonsága főként két pontban mutatkozik meg, melyeket érdemes kiemelni: az istenképben és az emberképben.

A bibliai hit újdonsága

9. Az első az új istenkép. A Biblia világát körülvevő kultúrákban az Istenről és az istenekről alkotott kép végső soron homályos és ellentmondásos. A bibliai hit útján ezzel szemben egyre világosabbá és egyértelműbbé válik az, amit Izrael alapimádsága, a *Sema* így foglal szavakba: „Halljad, Izrael! Az Úr, a mi Istenünk, az egyetlen Úr” (MTörv 6,4). Csak egy Isten van, Teremtője az égnek és a földnek, és ezért minden ember Istene is.

Ez a pontosítás kétszeresen is páratlan: az összes istenek valójában nem istenek; és az egész valóság, amelyben élünk, Istentől ered, Ő teremtette. Természetesen másutt is vannak teremtés-elgondolások, de csak itt válik egészen világossá, hogy nem akármelyik Isten, hanem az egyetlen, igaz Isten az ős-Szerzője az egész valóságnak, s minden az Ő teremtő szavának hatalmából származik. Ez azt jelenti, hogy számára kedves ez az alkotása, hiszen Ő maga akarta, Ő maga „alkotta”.

És most jelenik meg a második fontos elem: ez az Isten szereti az embert. Az az isteni hatalom, melyet Arisztotelész a görög filozófia csúcspontján gondolkodva próbált megragadni, minden létező számára kívánság és szeretet tárgya – ez az istenség mint szeretett létező mozgatja a világot[6] –, de ő maga semmire nem szorul rá és nem szeret, csak szeretik.

Az egy Isten azonban, akiben Izrael hisz, Ő maga szeret. Méghozzá az Ő szeretete kiválasztó szeretet: a népek közül kiválasztja Izraelt, és szereti – természetesen azzal a céllal, hogy éppen így üdvözítse az egész emberiséget. Ő szeret, s e szeretetét nevezhetjük *az erosznak*, mely ugyanakkor teljesen *agapé*. [7]

Mindenekelőtt Ozeás és Ezekiel próféták írták le merész erotikus képekkel Istennek e népe iránti szenvedélyes szeretetét. Isten Izraelhez fűződő kapcsolatát a jegyesség és a házasság képével ábrázolják; ezért a bálványimádás házasságtörés és prostitúció. Ezáltal, miként láttuk, a termékenységkultuszokat visszaéléseikkel együtt az *erosz* szóval fejezik ki, de az Izrael és Istene közötti hűségese kapcsolatot is kifejezik vele. Isten és Izrael szerelmi története a legmélyebben abban valósul meg, hogy Isten odaadja népének a Tórárt, ami azt jelenti, hogy fölnyitja a szemét az ember igazi lényegének látására, és megmutatja neki az igazi emberlét útját; ez a történet abban áll, hogy az ember, az egy Isten iránti hűségben élve érzi, hogy Isten szereti, és megtalálja az igazságban és az igazságosságban az örömet – az Istenben való

örömet, mely igazi boldogsága lesz: „Mert ki van számomra az égben? És ha veled voltam, semmit nem akartam a földön (...) Nekem pedig boldogság az Istenhez ragaszkodnom” (Zsolt 73,25.28).

10. Isten emberek iránti *erosza* – amint mondtuk – egyidejűleg teljesen *agapé*. Nemcsak azért, mert teljesen szabad és minden előzetes föltétel nélküli ajándék, hanem azért is, mert Ő megbocsátó szeretet. Elsősorban Ozeás mutatja meg Istennek az ember iránti, az ingyenesség szempontját messze túlszárnyaló *agapé* dimenzióját. Izrael „házasságot” tört – megszegte a szövetséget; Istennek tulajdonképpen el kellett volna ítélnie, el kellett volna vetnie őt. De éppen most mutatkozott meg, hogy Isten Isten és nem ember: „Hogyan adnálak oda téged, Efraim, adnálak át téged, Izrael? (...) Megfordult bennem az én szívem, és ezzel együtt föllobban a könyörületem. Nem teszem meg haragom dühét, nem fordulok meg, hogy szétszórjam Efraimot, mert Isten vagyok én, és nem ember; körödben a Szent, és nem megfélemlítéssel jövök” (Oz 11,8–9). Istennek az ő népe – az emberek – iránti szenvedélyes szeretete egyúttal megbocsátó szeretet. Ez a szeretet oly nagy, hogy Istent szinte szembefordítja önmagával, szeretetét igazságosságával. A keresztyén ember ebben már a keresztnak rejtetten mutatkozó misztériumát látja: Isten úgy szereti az embert, hogy Ő maga emberré lesz, elmegy az ember után egészen a halálba, és ily módon összebékíti az igazságosságot és a szeretetet.

A Bibliának ezen a szintjén filozófiailag és vallástörténetileg figyelemre méltó, hogy egyrészt egy szoros értelemben vett metafizikai istenkép áll előttünk: Isten minden lehetséges létezőnek az ősforrása; másrészt minden dolognak ezen teremtő ősforrása – a *Logosz*, az Ősértelem – az igazi szeretet egész szenvedélyével szerető Szerelmes. Ezáltal az *erosz* a legnagyobb magasságokba nemesedik, ugyanakkor annyira megtisztul, hogy egybeolvad az *agapéval*. Ebből érthetjük meg, hogy az Énekek énekének a szentírási kánonba való fölvételét nagyon korán azzal indokolták, hogy ez a szerelmi ének végső soron Istennek az emberekhez, s az embernek Istenhez fűződő kapcsolatának képe. Így az Énekek éneke mind a zsidó, mind a keresztyén irodalomban a misztikus megismerés és tapasztalat forrása lett, melyben a bibliai hit lényege fejeződik ki: igen, az ember egyesülhet Istennel – ez az emberiség ősalma –, de ez az egyesülés nem összeolvadás, elmerülés egy névtelen istenség óceánjában, hanem olyan egység, melyet a szeretet teremt, melyben mindketten – Isten és ember – önmaguk maradnak, s mégis teljesen egyek lesznek: „Aki az Úrhoz tartozik, egy lélek lesz vele” – mondja Szent Pál (1Kor 6,17).

11. A bibliai hit első újdonsága, amint láttuk, az istenkép; a második a vele szorosan összefüggő emberkép. A bibliai teremtéstörténet Ádámnak, az első embernek a magányáról beszél, aki mellé Isten segítőtársat akar adni. Az összes teremtmény közül egy sem alkalmas arra, hogy az embernek a szükséges segítőtársa legyen, jöllehet a mező minden állatát és az ég minden madarát néven nevezi, s így eleven kapcsolatba kerül velük. Akkor Isten a férfi egyik bordájából megalkotja az asszonyt. Ádám most megtalálja azt a segítőtársat, akire szüksége van: „Ez most végre csont a csontomból és hús a húsemből” (Ter 2,23). Ennek hátterében ott láthatjuk azokat az elképzeléseket, melyeknek egyik formája a Platón által idézett mesében tűnik föl, mely szerint az ember eredetileg gömb alakú volt, azaz önmagában és önmagának teljesen elég, de gögje büntetéséül Zeusz kettévágta, s azóta az ember keresi önmaga másik felét, úton van feléje, hogy ismét megtalálja a kerek egységet.[8] A bibliai elbeszélésben nincs szó büntetésről, a gondolat azonban jelen van, hogy az ember tökéletlen – léténél fogva úton van, hogy egy másikban rátaláljon a maga kerek egységére; hogy csak a férfi és a nő közösségében válik „egésszé”. A bibliai elbeszélés egy Ádámmra vonatkozó próféciával zárul:

„Ezért elhagyja a férfi atyját és anyját, és feleségéhez kapcsolódik, és ketten egy test lesznek” (Ter 2,24).

Ebben két fontos dolog van. Az első: az *erosz* lényegszerűen tartozik az emberhez; Ádám keres és „elhagyja atyját és anyját”, hogy megtalálja a feleséget; csak ketten együtt képviselik az emberlét egészét, együtt lesznek „egy test”.

Nem kevésbé fontos a második: az *erosz* a teremtésből eredően az embert a házasságra rendeli, egy olyan kapcsolatra, amelyhez hozzátartozik az egyetlenség és a véglegesség. Így és csak így teljesedik benső rendeltetése. A monoteista istenképnek megfelel a monogám házasság.

A kizárólagos és végleges szereteten nyugvó házasság képe lesz annak a kapcsolatnak, mely Istent a népéhez fűzi, és fordítva: a mód, ahogyan Isten szeret, az emberi szeretet mércéje lesz. Az *erosz* és a házasság Bibliában látható szoros kapcsolatának alig van párhuzama a Biblián kívüli irodalomban.

Jézus Krisztus – Isten megtestesült szeretete

12. Az eddigiekben főként az Ószövetségről beszéltünk, de már eddig is látható volt, hogy a két szövetség mennyire áthatja egymást mint a keresztény hit egyetlen Szentírása. Az Újszövetség igazi újdonsága nem az új eszmék, hanem Krisztus személye, aki a test és a vér gondolatának hallatlan realitást ad. A bibliai újdonság már az Ószövetségben sem egyszerűen a gondolatokban áll, hanem Isten váratlan, s bizonyos értelemben hallatlan cselekedeteiben. Istennek e tevékenysége most drámai formát ölt azáltal, hogy Jézus Krisztusban maga Isten indul el az „elveszett bárány”, a szenvedő és elveszett emberiség után. Amikor Jézus példabeszédeiben az elveszett bárányt kereső pásztorról, a drachmáját kereső asszonyról és az atyáról beszél, aki az elveszett fiú elé siet és át-öleli őt, mindezek nem pusztán szavak, hanem az Ő saját létének és tevékenységének a magyarázatai. Kereszthalálában történik meg teljesen Istennek az az önmaga ellen fordulása, melyben önmagát ajándékozza oda, hogy az embert újra fölemelje és megmentse – ez a szeretet legradikálisabb formája. A Jézus átszúrt oldalára emelt tekintet, amelyről János beszél (vö. 19,37), megérti, hogy mi volt ennek az írásnak a kiindulópontja: „az Isten szeretet” (1Jn 4,8). Ezt az igazságot Jézus átszúrt oldalában lehet szemlélni, és belőle kiindulva lehet meghatározni, hogy mi a szeretet. Ebből a látásból találja meg a keresztény ember életének és szeretetének útját.

13. Az önátadás ezen aktusát Jézus maradandóan jelenvalóvá tette azzal, hogy megalapította az Eucharisziát az utolsó vacsorán. Elővételezte halálát és föltámadását, amikor abban az órában a kenyérben és a borban önmagát, a testét és a vérét adta tanítványainak mint az új mannát (vö. Jn 6,31–33). Amennyiben az antik világ arról álmodott, hogy az ember tulajdonképpen tápláléka – az, amiből emberként él – végső soron a *Logosz*, az örökkévaló értelem: ez a *Logosz* most valóban eledelünké vált – mint szeretet. Az Eucharisztia egyesít bennünket Jézus önátadásának aktusával. Mi nemcsak statikusan fogadjuk be a megtestesült *Logoszt*, hanem részeseivé válunk önátadása dinamikájának.

Az Isten és Izrael közötti házasság képe korábban elgondolhatatlan módon valóra vált: az Istennel való szembenállásból a Jézus önátadásával való közösség, az Ő testének és vérének közössége által egyesülés lesz: a szentség „misztikája”, mely Istennek felénk való lehajlásán nyugszik, de továbbhalad és magasabbra vezet, mint ahova az ember bármilyen misztikus fölemelkedése fölértethetne.

14. De most még egy további igazságra kell figyelniünk: a szentség „misztikájának” szociális jellege van. A szentáldozásban ugyanis én magam is úgy egyesülök az Úrral, mint az összes többi áldozó: „Egy kenyér ez. Azért vagyunk mi sokan egy test, mert valamennyien egy kenyérben részesedünk” – mondja Szent Pál (1Kor 10,17). A Krisztussal való egyesülés egyidejűleg egyesülés mindazokkal, akiknek Ő ajándékozta magát. Krisztust nem birtokolhatom egyedül, csak másokkal közösségben, akik már az övéi, vagy az övéi kell hogy legyenek. A szentáldozással kiemel önmagamból és magához, ugyanakkor a többi keresztténnyel egységbe von. „Egy test” leszünk, eggyé olvadt létező leszünk.

Az istenszeretet és a felebaráti szeretet most valóban egyesül: a megtestesült Isten von mindnyájunkat önmagába. Ebből érthető, miért lett az *agapé* az Eucharisztiaának is neve: benne Isten *agapéja* testileg jön hozzánk, hogy bennünk és általunk tovább hasson. Csak ezen a krisztológiai-szentségi alapon lehet helyesen megérteni Jézusnak a szeretetről szóló tanítását. Az, hogy a Törvényt és a Prófétákat az isten- és a felebaráti szeretet kettős parancsára vezeti vissza, hogy az egész hívő létet erre a megbízatásra összpontosítja, nem pusztán morál, mely a Krisztusba vetett hit és az Ő szentségi jelenléte mellett önállóan megállna; hanem a hit, kultusz és étosz egyetlen valóságként hatják át egymást, mely az Istennel való találkozásban *agapé* alakul. A kultusz és étosz megszokott szembeállításával ezzel magától eltűnik: magában a „kultuszban”, az eucharisztikus közösségben van jelen a szeretettség (a szeretet, amit kapunk) és a szeretet továbbadása. Az az Eucharisztia, mely nem válik tevékeny szeretetté, önmagában töredékes. És fordítva – amint ezt az alábbiakban még részletesebben át kell gondolnunk – a szeretet „parancsa” egyáltalán azért lehetséges, mert nem pusztán követelmény: a szeretet azért „parancsolható”, mert előzően ajándékba kaptuk.

Ezen az alapon kell Jézus nagy példabeszédeit megértenünk. A dúsgazdag (vö. Lk 16,19–31) a kárhozat helyén azért jajgat, hogy vigyék hírül a testvéreinek, mi történt övele, aki a szűkséget szenvedő szegényen egyszerűen keresztelnézett. Jézus szinte folytatja ezt a jajkiáltását és felénk mondja, hogy figyelmeztessen, s ezáltal a helyes útra tereljen bennünket. Az irgalmas szamaritánus példabeszéde (vö. Lk 10,25–37) mindenekelőtt két fontos dolgot közöl. A „felebarát” addig alapjában az izraelitákat és az Izrael földjén megtelepedett idegeneket, azaz egy ország és egy nép szolidáris közösségét jelentette. Most ez a határ eltűnik: mindaz, akinek szüksége van rám, s akin segíteni tudok, a felebarátom. A „felebarát” fogalma egyetemessé válik, mégis konkrét marad. Annak ellenére, hogy minden emberre kiterjed, nem egy kötelezettségek nélküli távszeretet kifejezője, hanem itt és most gyakorlati beavatkozásomat követeli. Az Egyház feladata marad, hogy e távoli és közeli pontok összekapcsolását mindig újra értelmezze tagjai gyakorlati életében. S végezetül hangsúlyozottan kell említenünk az utolsó ítélet nagy példázatát (vö. Mt 25,31–46), amikor a szeretet válik egy-egy emberi élet értéke vagy értéktelensége fölötti végső ítélet mércéjévé. Jézus azonosítja magát a szűkséget szenvedőkkel: az éhezőkkel, a szomjazókkal, az idegenekkel, a ruhátlanokkal, a betegekkel és a foglyokkal. „Amit egynek a legkisebb testvéreim közül tettetek, nekem tettétek” (Mt 25,40). Az isten- és felebaráti szeretet összeolvad: a legkisebbekben magával Jézussal és Jézusban Istennel találkozunk.

Isten- és felebaráti szeretet

16. A szeretet lényegére és a szeretetnek a bibliai hitben elfoglalt helyére vonatkozó megfontolásaink után kettős kérdés vetődik föl magatartásunkkal kapcsolatban: Szerethetjük-e egyáltalán Istent, akit nem látunk? És: Lehet-e parancsolni szeretetet? E kérdésekben két ellenvetés hangzik föl a szeretet kettős parancsa ellen: Istent senki nem látta – hogyan szerethetnénk Őt?; és: Szeretetet nem lehet parancsolni, hiszen az egy érzés, mely vagy van,

vagy nincs, de akarattal nem lehet előteremteni. A Szentírás látszólag meg is erősíti az első ellenvetést ezen a helyen: „Ha valaki azt mondja: »Én szeretem Istent!«, de a testvérét gyűlöli, az hazug. Mert aki a testvérét, akit lát, nem szereti, nem szeretheti Istent, akit nem lát” (1Jn 4,20). E részlet azonban egyáltalán nem zárja ki az istenszeretetet, mint valami lehetetlenséget – épp ellenkezőleg, Szent János idézett első levele egészében kifejezetten követeli azt. Hangsúlyozzuk az isten- és felebaráti szeretet fölbonthatatlan összetartozását. Olyannyira összetartoznak, hogy az istenszeretet állítása hazugsággá válik, ha az ember elzárkózik a felebarátja elől, vagy egyenesen gyűlöli őt. Az idézett verset sokkal inkább úgy kell értelmezni, hogy a felebaráti szeretet út az Istennel való találkozás felé, s a felebaráttól való elfordulás Isten számára is vakká teszi az embert.

17. Valóban: Istent senki nem látta úgy, amint önmagában van. Ennek ellenére Isten nem egészen láthatatlan, nem teljesen megközelíthetetlen számunkra. Isten előbb szeretett minket, mondja Szent János előbb idézett levelében (vö. 4,10), és Istennek e szeretete megjelent közöttünk, láthatóvá vált azáltal, hogy „egyszülött Fiát küldte a világba, hogy mi általa éljünk” (4,9). Isten láthatóvá tette magát: Jézusban mi az Atyát szemlélhetjük (vö. Jn 14,9). Valójában Isten sokféleképpen látható. A szeretet történelmében, amit a Szentírás beszél el nekünk, elénk jön, meg akar nyerni minket – egészen az utolsó vacsoráig, egészen a kereszten átszúrt Szívig, egészen a Föltámadott megjelenéséig és azon nagy tettekig, melyekkel az apostolok tevékenysége által a születő Egyházat a maga útjára rávezette. És az Egyház további történelmében sem maradt távol az Úr: mindig újra eljön hozzánk – emberek által, akikben láthatóvá válik; igéje által, a szentségekben, különösen az Eucharisziában. Az Egyház liturgiájában, imádságában, a hívők élő közösségében megtapasztaljuk Isten szeretetét, észrevesszük, és azt is megtanuljuk, hogy jelenlétét mindennapjainkban fölismerjük. Ő előbb szeretett és előbb szeret minket; emiatt tudunk mi is szeretettel válaszolni. Isten nem érzést ír elő, amit képtelenek volnánk fölkelteni magunkban. Szeret minket, meglátatja és megéreztetni velünk a szeretetét, s Istennek ebből a „megelőző” szeretetéből tud kisarjadni bennünk is válaszként a szeretet.

Ezenfelül a találkozás e folyamatából az is kiviláglik, hogy a szeretet nem pusztán érzélem. Az érzések jönnek és mennek. Az érzés lehet egy nagyszerű, kezdeti szikra, de az egész szeretet nem ez. Az imént beszéltünk a tisztulás és az érlelődés folyamatáról, melynek révén az *erosz* egészen önmagává, a szó tökéletes értelmében vett szeretetté válik. A szeretet érlelődéséhez tartozik, hogy az ember minden erejét összefogja, úgyszólván az embert a maga egészében integrálja. Az Isten szeretetének látható megjelenésével való találkozás az öröm érzését keltheti bennünk, mely abból fakad, hogy megtapasztaljuk: szeretnek minket. De ez a találkozás akaratumkat és érzelmünket is tevékenységre készíteti. Az élő Isten megismerése út a szeretet felé, s amikor a mi akaratumk igent mond az Ő akaratára, ez az igen egyesíti az értelmet, az akaratot és az érzelmet a szeretet mindent átfogó aktusában. Természetesen ez egy folyamat, állandó úton-lét: a szeretet soha nincs „kész”, nincs befejezve; változik az élet folyamán, érlelődik, s éppen ezáltal marad hűséges. *Idem velle atque idem nolle*[9] – ugyanazt akarni és ugyanazt elutasítani –, így határozták meg a régiek a szeretet lényegi tartalmát: egymáshoz-hasonlóvá-válni, ami az akarás és a gondolkodás közösségéhez vezet. Az Isten és ember közötti szeretet története éppen ebben áll, hogy ez az akarat-közösség a gondolkodás és az érzés közösségében növekszik, és a mi akaratumk és Isten akarata egyre inkább egybeesik: Isten akarata már nem idegen akarat számomra, amely kívülről kényszerít rám parancsolatokat, hanem az én saját akaratom, abból a tapasztalatból fakadóan, hogy valójában Isten közelebb van hozzám, mint én saját magamhoz.[10] Ezután növekszik az Isten iránti odaadás s végül Isten lesz a mi boldogságunk (*Zsolt 73,23–28*).

18. Így válik lehetővé a felebaráti szeretet a bibliai és a Jézus által meghirdetett értelemben. Abban áll, hogy azokat az embertársaimat is, akiket első látásra nem szívlelhetek, vagy egyáltalán nem is ismerek, Isten kedvéért szeretem. Ez csak az Istennel való bensőséges találkozás által lehetséges, amiből akaratközösség születik, és behatol az érzelmekbe. Ekkor tanulom meg, hogy azt a másikat ne csak a szememmel és érzelmeimmel nézzem, hanem Jézus Krisztus szempontjából lássam. Az Ő barátja az én barátom. A felszínen látható mögött meglátom, hogy belül a szeretet gesztusára vár – az odafordulásra, melyet nemcsak az erre szolgáló szervezetek által végzek, s nemcsak esetleges politikai szükségszerűségből helyeslek. Krisztussal együtt nézem, és a másíknak ezért többet tudok adni, mint a külsőleg szükséges dolgok: a szeretet pillantását, amire annyira szüksége van. Itt mutatkozik meg az isten- és a felebaráti szeretet kölcsönhatása, melyről Szent János első levele olyan sürgetően beszél. Ha életemből teljesen hiányzik az Istennel való érintkezés, akkor a másíknban mindig csak a másíkat látom, és nem ismerhetem föl benne az isteni képmást. Ha pedig teljesen kihagyom az életemből a felebaráthoz való odafordulást és csak „jámbor” akarok lenni, csak „vallási kötelezettségeimet” akarom teljesíteni, akkor elsorvad az Istennel való kapcsolatom is. Ez a kapcsolat ekkor csak „korrekt”, de szeretet nélküli. Csak akkor leszek érzékeny Isten iránt is, ha él bennem a készség, hogy közeledjek a felebaráthoz és kifejezzem iránta a szeretetemet. Csak a felebarátnak nyújtott szolgálat nyitja meg a szememet annak meglátására, hogy mit tesz Isten értém, s hogy mennyire szeret. A szentek – gondoljunk csak Boldog Kalkuttai Teréz anyára – a felebarát iránti szeretet képességét mindig az eucharisztikus Úrral való találkozásból merítették, s megfordítva, ez a találkozás a maga realizmusát és mélységét éppen a felebarátnak tett szolgálatból nyerte. Isten- és felebaráti szeretet egymástól elválaszthatatlan: csak egy parancs a kettő. De mindkettő Isten bennünket megelőző szeretetéből fakad, aki előbb szeretett minket. Így ez a parancs már nem kívülről érkező, számunkra lehetetlenséget előíró „parancs”, hanem az ajándékozott szeretet belső megtapasztalása, melynek lényege szerint tovább kell adnia magát. A szeretet szeretet által növekszik. A szeretet „isteni”, mert Istentől jön és Istennel egyesít minket, ebben az egyesítő folyamatban olyan közösséggé, „mi”-vé alakít, mely legyőzi elkülönüléseinket és eggyé tesz, hogy a végén „Isten legyen minden mindenben” (vö. *IKor* 15,28).

MÁSODIK RÉSZ

Az egyháznak mint „a szeretet közösségének” szeretetszolgálat

Az Egyház szeretetszolgálat mint a szentháromságos szeretet kifejezése

19. „Ha a szeretetet látod, látod a legszentebb Szentháromságot” – írta Ágoston. [11] Az iménti meggondolásokban tekintetünket Jézus megnyitott oldalára emelhattuk, Őrá, „akit keresztülszúrtak” (vö. *Jn* 19,37; *Zak* 12,10), és fölismertük benne az Atya tervét, aki szeretetből (vö. *Jn* 3,16) egyszülött Fiát küldte a világba, hogy megváltsa az embert. Amikor Jézus a kereszten meghalt, miként az evangélista elmondja, „kilehelte a lelkét” (vö. *Jn* 19,30) – a Szentlélek azon közlésének bevezetéseként, melyet föltámadása után valósított meg (vö. *Jn* 20,22). Így teljesedett az „élő víz folyóinak” ígérete, melyeknek a Szentlélek kiárasztásának köszönhetően a hívők bensőjéből kellett fakadniuk (vö. *Jn* 7,38–39). A Lélek ugyanis az a belső erő, mely összhangba hozza a szívüket Krisztus szívével, és arra indítja őket, hogy az embertársakat úgy szeressék, ahogyan Ő szerette őket, amikor lehajolt, hogy megmossa a tanítványok lábát (vö. *Jn* 13,1–13), s különösen amikor mindenkiért odaadta az életét (vö. *Jn* 13,1; 15,13).

A Lélek az az erő is, mely átváltoztatja a keresztény közösség szívét, hogy ezáltal a világban az Atya szeretetének tanúja legyen, aki az Ő Fiában az emberiséget egyetlen családdá akarja formálni. Az Egyház minden tevékenysége annak a szeretetnek a kifejeződése, mely az ember egyetemes javára törekszik: az Ige evangelizációja és a szentségek által – ami a maga történelmi megvalósulásában gyakran hősiessé válik –, és az emberi élet és tevékenység különböző területein a fejlődés támogatásával. Így a szeretet az a szolgálat, melyet az Egyház azért végez, hogy az emberek testi szenvedései és anyagi nyomorúságai elől se térjen ki. Ezzel a szemponttal, ezzel a szeretetszolgálattal szeretnék az enciklika ezen második részében közelebbről foglalkozni.

A szeretetszolgálat mint az Egyház feladata

20. Az istenszeretben gyökerező felebaráti szeretet elsődlegesen minden egyes hívő feladata, ugyanakkor az egész egyházi közösség feladata is minden szinten: a helyi közösségektől kezdve a részegyházakon (egyházmegyéken) át az egész világegyházig. Az Egyháznak mint közösségnek is gyakorolnia kell a szeretetet. Ez viszont megköveteli, hogy a szeretetnek meglegyenek a szervezetei ahhoz, hogy a közösségi szolgálatot rendezetten tudja végezni. E feladatnak a tudata az Egyházban kezdettől fogva fontos volt: „Mind, akik hívők lettek, egy közösséget alkottak, és mindenük közös volt. Birtokaikat és javaikat eladták, és árát szétosztották azok közt, akik szükségét szenvedtek” (ApCsel 2,44–45). Lukács ezt úgy mondja el, mint az Egyház egyik meghatározását, melynek lényeges elemei közé számítja az „apostolok tanításához”, a „közösséghez” (*koinónia*), a „kenyértöréshez” és az „imádsághoz” való ragaszkodást (vö. ApCsel 2,42). Az itt részletesebben le nem írt „közösséget” (*koinóniát*) a korábbi versekben bemutatta: közösségük éppen abban állt, hogy a hívőknek mindenük közös volt, s közöttük többé nem létezett a szegény és a gazdag különbsége (vö. 4,32–37 is). Az anyagiak közösségének e radikális formája természetesen az Egyház növekedésével nem volt fenntartható. A lényegi mag azonban, amit megjelenített, megmaradt: a hívők közösségében nem lehet olyan szegénység, hogy valakitől megtagadják az emberhez méltó élet szükséges javait.

21. Ezen egyházi alapelvek megvalósításáért való erőfeszítés döntő lépését látjuk annak a hét férfinak a kiválasztásában, akik az első diakónusok lettek (vö. ApCsel 6,5–6). Az özvegyekről való mindennapos gondoskodás problémájáról volt szó, amely az ősegyház héberül és görögül beszélő részei között jelentkezett. Az apostolok, akik elsősorban „az imádság” (Eucharisztia és liturgia) és az „Ige szolgálata” megbízását kapták, úgy látták, hogy túlterheli őket az „asztalok körüli szolgálat”; ezért elhatározták, hogy lényeges feladatuknál maradnak, s a többi, az Egyházban ugyanúgy szükséges feladat elvégzésére létrehozzák a hetes csoportot, melynek tagjai természetesen nemcsak a szétosztás technikai megoldását kapták feladatuk: „lélekkel és bölcsességgel telt” férfiaknak kellett lenniük (vö. ApCsel 6,1–6). Ez azt jelenti, hogy a szociális szolgálat, melyet végezniük kellett, egészen konkrét, ugyanakkor teljesen lelki szolgálat, s ezért a hivataluk valóban lelki hivatal volt, mely az Egyház egyik lényeges feladatát – a rendezett felebaráti szeretetet – valósította meg. E hét fős csoporttal a „*diakonia*” – a felebaráti szeretet közösségi és rendezett szolgálata – beépült az Egyház alapvető struktúrájába.

22. Az idők folyamán és az Egyház fokozatos elterjedésével szeretetszolgálatát, a *karitást* a szentség kiszolgáltatásával és az Ige hirdetésével együtt lényeges összetevőjének tekintették: a szeretet gyakorlása az özvegyek és árvák, a rabok, a betegek és mindenféle szükségét szenvedők iránt éppúgy a lényegéhez tartozik, mint a szentségek szolgálata és az evangélium hirdetése. Az Egyház éppúgy nem hanyagolhatja el a szeretetszolgálatot, mint a szentségeket

és az Igét. Ennek bizonyítására elég néhány példa. Jusztin vértanú (†155 k.) a keresztények vasárnapi ünneplésével kapcsolatban szeretet-tevékenységüket is elmondja, mely az Eucharisziához kapcsolódik: a módosabbak lehetőségeik mértéke szerint mind adnak annyit, amennyit akarnak; az összegyűlt javakkal a püspök támogatja az árvákat, az özvegyeket és mindazokat, akik betegség vagy más ok miatt bajban vannak, valamint a foglyokat és az idegeneket is.[12] A nagy keresztény író, Tertullianus (†220) elbeszéli, hogy a pogányokban mekkora csodálkozást váltott ki a keresztények gondoskodása a szükségét szenvedőkről.[13] És amikor Antiochiai Ignác (†117 k.) a római egyházat a „szeretemben (agapé) elnöklőnek”[14] nevezi, joggal föltételezhetjük, hogy e megjelöléssel a római egyház konkrét szeretet-tevékenységét is ki akarta fejezni.

23. Ebben az összefüggésben hasznos lehet egy utalás az Egyház szeretet-tevékenységének korai intézményes formájára. A 4. század közepén Egyiptomban öltött formát az ún. „diakonia”; a szerzetesi kolostorokban az az intézmény, melynek feladata a másokról való gondoskodás – a *karitás* – volt. Ebből bontakozott ki Egyiptomban a 6. századig egy olyan, teljes hatáskörrel rendelkező testület, melyre az állam még a gabona nyilvános szétosztását is rábízta. Végül Egyiptomban nemcsak minden kolostornak, hanem minden egyházmegyének is megvolt a maga diakóniája – egy olyan szerv, mely később Keleten éppúgy elterjedt, mint Nyugaton. Nagy Szent Gergely pápa (†604) tudósít a nápolyi diakoniáról. Rómában a 7. és 8. századtól vannak emlékei diakóniáknak; de a szegényekről és szenvedőkről való gondoskodás – a keresztény életnek az Apostolok Cselekedeteiben megfogalmazott elveinek megfelelően – nyilvánvalóan korábban, sőt kezdettől fogva lényegesen hozzátartozott a római Egyházhoz. E feladat Lőrinc diakónus személyében (†258) nagyon eleven formában jelent meg. Vértanúságának drámai történetét már Szent Ambrus (†397) ismerte, s bemutatja nekünk Lőrinc lényegében bizonyosan hiteles alakját. Diakónus testvérei és a pápa letartóztatása után időt hagytak neki, akire a római szegénygondozás volt bízva, hogy gyűjtse össze az Egyház kincseit, és szolgáltassa ki a világi hatóságnak. Lőrinc a meglévő javakat szétosztotta a szegények között, és őket állította az Egyház igazi kincseiként a bírák elé.[15] Bármit gondol valaki e részletek történeti hitelességéről, Szent Lőrinc mint az egyházi szeretet nagy képviselője él emlékezetünkben.

24. Egy másik, az aposztata Julianus császár személyére (†363) való utalás ismét megmutathatja, hogy mennyire lényeges volt a korai Egyház számára a szervezeten gyakorolt felebaráti szeretet. Julianus hatéves gyermekként látta, hogy a császári palotagárda megöli atyját, testvérét és más rokonait, s e kegyetlenséget – okkal vagy ok nélkül – I. Constans császárnak (ur. 337–350) tulajdonította, aki nagy kereszténynek adta ki magát. Ezzel a keresztény hit Julianus számára egyszer s mindenkorra hitelét veszítette. Mint császár elhatározta, hogy helyreállítja az ősi római vallást, a pogányságot, de meg is reformálja, hogy valóban a birodalom megtartó ereje lehessen. Ehhez sok mindent kölcsönzött a kereszténységtől. Fölepített egy metropolitákból és papokból álló hierarchiát. A papoknak az Isten és a felebarát iránti szeretetet kellett ápolniuk. Megírta egyik levelében,[16] hogy az egyetlen dolog, ami mély benyomást tett rá a kereszténységből, az Egyház szeretetszolgálat volt. Éppen ezért pogánysága számára döntő lett, hogy az Egyház szeretet-rendszerével egyenértékű tevékenységet kapcsoljon a maga vallásához. A „galileaiak”, mondta ő, ezzel szereztek népszerűségüket. Meg kell tennünk ugyanazt, sőt felül kell múlnunk őket. – Ezáltal a császár bizonyította, hogy a felebaráti szeretet gyakorlása, a *karitás* a keresztény közösség, az Egyház döntő ismertetőjege volt.

25. Ezen a ponton két lényeges fölismerést fogalmazhatunk meg eddigi megfontolásainkból:

a) Az Egyház lényege hármasságban mutatkozik meg: Isten Igéjének hirdetése (*kerygma-martyria*), a szentségek ünneplése (*leiturgia*), a szeretet szolgálata (*diakónia*). E három feladat kölcsönösen föltételezi egymást, és nem szakíthatók el egymástól. A szeretetszolgálat az Egyház számára nem valamiféle jótékonyosság, amit másokra is rá lehetne bízni, hanem a lényegéhez tartozik, tulajdon lényegének mellőzhetetlen kifejezése.[17]

b) Az Egyház Isten családja a világban. Ebben a családban nem lehet szükségét szenvedő. Ugyanakkor a *caritas-agape* felülmúlja az Egyház határait: az irgalmas szamaritánusról szóló példabeszéd a mérce, mely a szeretet egyetemességét mutatja; a szeretetét, mely a rászoruló felé fordul, akivel az ember „véletlenül” (vö. *Lk 10,31*) találkozik, bárki legyen az. A szeretet parancsának ezen egyetemességét tiszteletben tartva van sajátosan egyházi feladat is – az a feladat, hogy az Egyházban, mint egy családban, egyetlen gyermek sem szenvedhet ínséget. Ebben az értelemben érvényes a Galata-levél részlete: „Ezért amíg időnk van, tegyünk jót minden emberrel, de különösen hittestvéreinkkel” (6,10).

Igazságosság és szeretet

26. Az egyházi szeretet-tevékenységgel szemben a 19. század óta feltűnt egy kifogás, melyet főként a marxista gondolkodás nagyon nyomatékosan kibontakoztatott, és így szól: A szegényeknek nem szeretetszolgálatra, hanem igazságosságra van szükségük. A szeretet cselekedetei – az alamizsnák – valójában módszerek, amelyekkel a gazdagok megakadályozták az igazságosság érvényesítését, megnyugtatták a lelkiismeretüket, biztosították a saját helyzetüket, és a szegényektől elcsalták a jogaikat. Ahelyett, hogy a szeretet egyes cselekedeteivel a fennálló viszonyok fenntartásában működneek együtt, az igazságosság rendjét kellene megteremteni, melyben mindenki megkapná a maga részét a világ javaiból, ezért többé nem szorulnának rá a szeretet cselekedeteire.

Meg kell engedni, hogy ebben az érvben van valami igazság, de sok hamisság is van benne. Igaz, hogy az állam alapelveinek az igazságosság megvalósításának kell lennie, s hogy az a célja egy igazságos társadalmi rendnek, hogy a szubszidiaritás elvének tiszteletben tartásával mindenki megkapja a maga részét a társadalom javaiból. Ezt a keresztény államtan és szociális tanítás is mindig hangsúlyozta. A társadalom igazságos rendjének kérdése – történetileg nézve – az ipari társadalom 19. századi kialakulásával új helyzetbe került. A modern ipar kialakulása föloldotta a régi társadalmi struktúrákat, s a bér munkások tömegével radikális változást okozott a társadalom fölépítésében, melyben a tőke és a munka kapcsolata olyan meghatározó kérdéssé vált, amely ebben a formában korábban soha nem létezett. A termelő struktúrák és a tőke lett az az új hatalom, mely kevesek kezébe kerülve a dolgozó tömegek iránti jogtalansághoz vezetett, mely ellen föl kellett lázadni.

27. Meg kell hagynunk, hogy az Egyház képviselői lassan vették észre, hogy a társadalom igazságos struktúrájára vonatkozó kérdés új módon vetődik föl. Voltak úttörők. Közülük való volt például Ketteler mainzi püspök (†1877). A konkrét nyomorúságra való válaszként körök, társulatok, egyesületek, szövetségek s mindenekelőtt új szerzetesi közösségek alakultak, melyek a 19. században fölvetették a küzdelmet a szegénységgel, a betegséggel és a tanulatlansággal. A pápai Tanítóhivatal 1891-ben a XIII. Leó pápa által kiadott *Rerum novarum* enciklikával lépett a színre. Ezt követte 1931-ben XI. Pius *Quadragesimo anno* enciklikája. Boldog XXIII. János pápa 1961-ben adta ki *Mater et magistra* enciklikáját. VI. Pál 1967-ben a *Populorum progressio* enciklikában, majd 1971-ben *Octogesimo adveniens* apostoli írásában foglalkozott a szociális problémával, mely akkor különösen Latin-Amerikában éleződött ki. Nagy Elődöm, II. János Pál pápa a szociális enciklikák trilógiáját

hagyta ránk: *Laborem exercens* (1981), *Sollicitudo rei socialis* (1987), s végül a *Centesimus annus* (1991). Így a mindig új helyzetekkel és problémákkal szembesülve egy katolikus szociális tanítás bontakozott ki, melyet összefoglalóan az Igazságosság és Béke Pápai Tanácsa 2004-ben *Az Egyház szociális tanításának kompendiuma* című kötetben tett közzé. A marxizmus a világforradalmat és annak előkészítését állította be a szociális probléma minden részletét orvosló gyógyszerként: a forradalomnak és a termelőeszközök vele kapcsolatos társadalmiasításának hatására – mondja e tanítás – hirtelen minden megváltozik és jobb lesz. Ez az álom szertefoszlott. A mostani nehéz helyzetben, melynek oka épp a gazdaság globalizációja is, az Egyház szociális tanítása alapvető útmutatássá lett, mely az Egyház határain messze túl is mutatja az irányt. A kibontakozó fejlődés láttán ezen iránymutatásról dialogizálnia kell mindazokkal, akik az emberért és a világért komolyan aggódnak.

28. Annak érdekében, hogy az igazságosságért folytatandó küzdelem és a szeretet szolgálata közötti kapcsolatot pontosabban leírassuk, két alapvető igazságot kell figyelembe vennünk:

a) A társadalom és az állam igazságos rendje a politika központi feladata. Az olyan állam, melyet nem az igazságosság határoz meg, csak egy nagy rablóbanda lenne, miként egyszer Ágoston mondta: „Ha tehát kiiktatják az igazságosságot, mi egyebek az országok, mint nagy rablóbandák?”[18] A kereszténység lényegéhez tartozik a különbségtétel a császár és az Isten dolgai között (vö. *Mt 22,21*), azaz a különbségtétel az állam és az Egyház között, vagy amint a II. Vatikáni Zsinat mondja: a világi terület autonómiája.[19] Az állam nem írhatja elő a vallást, hanem a különböző vallások követői számára biztosítania kell a vallás szabadságát és békéjét; az Egyház mint a keresztény hit szociális kifejeződése, a maga részéről független, és a hitből éli a maga közösségi formáját, melyet az államnak tiszteletben kell tartania. E két szféra különböző, de kapcsolatban vannak egymással.

Minden politikának célja, ezért belső mértéke is az igazságosság. A politika több, mint a közrend létrehozásának technikája: eredete és célja éppen az igazságosság, és az etikai természetű. Ezért az állam gyakorlatilag és elkerülhetetlenül mindig ezen kérdés előtt áll: hogyan kell itt és most megvalósítani az igazságosságot? Ám ez a kérdés föltételez egy másik, alapvetőbb kérdést: mi az igazságosság? Ez a gyakorlati ész kérdése; de hogy az ész helyesen tudjon működni, mindig újra meg kell tisztítani, mert az érdek és a hatalom – melyek megvakítják az észet – eluralkodása miatti etikai vakság végleg soha ki nem zárható veszedelem.

Ezen a ponton érintkezik a politika és a hit. A hitnek megvan a maga lényege, tudniillik hogy találkozás az élő Istennel – olyan találkozás, mely az ész sajátos területét messze meghaladó új horizontot nyit számunkra. Ugyanakkor az ész számára tisztító erő is. Isten távlatából szabadítja meg vakságától, és segíti, hogy egyre inkább önmaga legyen. Lehetővé teszi az ész számára, hogy jobban működjön és sajátos tárgyait jobban lássa. S éppen itt kell becsatlakoznia a katolikus szociális tanításnak: nem akar az Egyház számára hatalmat szerezni az állam fölött; a hithez tartozó belátásokat és magatartásmódokat sem akarja azokra rákényszeríteni, akik nem osztoznak ebben a hitben. Egyszerűen hozzá akar járulni az ész tisztulásához, és segíteni akar abban, hogy itt és most fölismerhesse, mi a helyes, s azt végre is tudja hajtani.

Az Egyház szociális tanítása az ésszel és a természetjoggal érvel, azaz olyan dolgokkal, melyek minden emberhez lényege szerint hozzátartoznak. Az Egyház tudja, hogy nem feladata ezt a tanítást politikailag megvalósítani: szolgálni és segíteni akarja a lelkiismeret formálását a politikában, hogy növekedjék az igazságosság igazi követelményei iránti világos

látás; e követelményeknek megfelelően cselekedjenek, főként akkor, ha széles körben elterjedt érdekek állnak az igazságossággal szemben. Ez azonban a következőt jelenti: egy igazságos társadalmi és állami rend fölépítése, mely által mindenki megkapja azt, ami őt megilleti, olyan alapvető feladat, melyet minden nemzedéknek újra vállalnia kell. Ez politikai feladat, ezért nem lehet közvetlenül az Egyház feladata. Ugyanakkor azonban emberi feladat, ezért az Egyháznak kötelessége az értelem megtisztítása és az etikai képzés által a maga módján hozzájárulni ahhoz, hogy az igazságosság követelményei egyértelműen és politikailag megvalósíthatók legyenek.

Az Egyház nem képes magához ragadni a politikai harcot a lehető legigazságosabb társadalom megvalósítása érdekében, és ezt meg sem teheti. Az Egyház nem képes az állam helyére állni, és nem is szabad megtennie. De nem képes és nem is szabad kimaradnia az igazságosságért való küzdelemből. Az érvelés útján kell belépnie az értelem küzdelmébe, és föl kell ébresztenie a lelki erőket, melyek nélkül az igazságosság, mely mindig lemondásokat is követel, nem valósítható meg és nem is védhető meg. Az igazságos társadalom nem lehet az Egyház műve, hanem azt a politikának kell megteremtenie. De az igazságosságért való fáradozás – tudniillik, hogy próbálja megnyitni az értelmet és az akaratot a jó követelményei iránt – a legmélyebben az Egyházra tartozik.

b) A szeretetre – a *karitás*ra – mindig szükség lesz, még a legigazságosabb társadalomban is. Nincs olyan igazságos államrend, mely fölöslegessé tehetné a szeretet szolgálatát. Aki a szeretetet meg akarja szüntetni, arra törekszik, hogy az embert mint embert szüntesse meg. Vigasztalásra és segítségre szoruló szenvedés mindig lesz. Magányosság mindig lesz. Olyan anyagi szükséghelyzetek is mindig adódnak, melyekben a megélt felebaráti szeretet segítségére van szükség.[20] A totális gondoskodó állam, mely mindent magához von, végezetül olyan bürokratikus intézménnyé válik, mely a lényegeset nem képes nyújtani, amire a szenvedő embernek – minden embernek – szüksége van: a szeretetteljes, személyes odafordulást. Nem mindent szabályozó és uraló államra van szükségünk, hanem olyan államra, mely a szubszidiaritás elvének megfelelően nagylelkűen elismeri és támogatja a különböző társadalmi erőkből született kezdeményezéseket, melyek összekapcsolják a spontaneitást a segítségre szoruló emberekhez való közelséggel. Az Egyház ilyen eleven erő: él benne a Krisztus Lelke által ébresztett szeretet, mely az embereknek nemcsak anyagi segítséget, hanem lelki erősítést és gyógyítást is nyújt, melyre gyakran nagyobb szükség van, mint az anyagi támogatásra. Az a fölfogás, mely szerint az igazságos struktúrák fölöslegessé tennék a szeretet gyakorlását, valójában materialista emberképet rejt: azt a babonát, hogy az ember „csak kenyérből” él (Mt 4,4; vö. MTörv 8,3) – ez olyan meggyőződés, mely lealacsonyítja az embert, és éppen sajátosan emberi mivoltát tagadja.

29. Ezek után közelebbről meghatározhatjuk a kapcsolatot az állam és a társadalom igazságos rendjéért folytatott küzdelem, és a szeretetnek az Egyház életében közösségileg rendezett tevékenysége között. Megmutatkozott, hogy az igazságos struktúrák fölépítése nem közvetlenül az Egyház feladata, hanem a politika rendjéhez – az önálló felelősséggel rendelkező ész területéhez – tartozik. Az Egyháznak közvetett feladata van, amennyiben rá tartozik az ész megtisztításához és az erkölcsi erők fölébresztéséhez való hozzájárulás, melyek nélkül igazságos struktúrákat sem fölépíteni, sem tartósan működésben tartani nem lehet.

Ezzel szemben a társadalom igazságos rendjéért végzett tevékenység igazában a hívó laikusok közvetlen feladata. Mint állampolgárok arra hivatottak, hogy személyesen vegyenek részt a közéletben. Nem mondhatnak le arról, hogy bekapcsolódjanak „a sokrétű és szerteágazó

gazdasági, társadalmi, törvényhozói, adminisztratív és kulturális munkába, melynek célja a közjó előmozdítása szerves és intézményes módon”. [21] A hívő laikusok feladata tehát a társadalmi élet igazságos formálása azáltal, hogy tiszteletben tartják ennek törvényes önállóságát, s kinek-kinek illetékessége és felelőssége szerint együttműködnek a többi állampolgárral. [22] Jóllehet az egyházi szeretet-tevékenység sajátos megnyilvánulásait nem lehet az állami tevékenységgel egyenrangúnak tekinteni, mégis vitathatatlan, hogy a hívő laikusok egész életét a szeretetnek kell éltetnie, és politikai tevékenységüket is „a szociális szeretet” [23] értelmében át kell hatnia.

Ezzel szemben az Egyház karitatív szervezeteinek *opus propriuma*, eredetien saját feladata van, melyben nem együttműködik, hanem közvetlenül felelősen cselekvő alany, és azt teszi, ami a lényegének megfelel. A szeretet gyakorlása – mint a hívők közösségileg rendezett tevékenysége – alól az Egyház soha nem menthető föl, másrészt soha nem adódhat olyan helyzet, melyben ne volna szükség minden egyes keresztény felebaráti szeretetére, mert az igazságosságon túl az embernek mindig szüksége van és szüksége lesz szeretetre.

A szeretetszolgálat sokféle struktúrája a mai társadalmi környezetben

30. Mielőtt megkísérelném az Egyház embereket szolgáló tevékenysége sajátos arcélének a meghatározását, szeretnék egy pillantást vetni az igazságosságért és szeretetért folytatott küzdelem helyzetére a mai világban.

a) A tömegtájékoztató eszközök bolygónkat kicsivé tették, mert a legkülönbözőbb embereket és kultúrákat nagyon gyorsan közel hozták egymáshoz. Jóllehet ez az „együttélés” olykor meg nem értéshez és feszültségekhez vezet, a tény, hogy most az emberek nyomorúságát sokkal közvetlenebbül tapasztaljuk, felszólítás, hogy vegyünk részt helyzetekben és nehézségeikben. Naponta tudatosítjuk, hányféle anyagi és szellemi nyomorúság alapján mily sok szenvedés van a világban a tudományos és technikai haladás ellenére. Ennek következtében a mi korunkban új készségre van szükség az ínséget szenvedő felebarátok megsegítésére. Ezt már a II. Vatikáni Zsinat nagyon világosan hangsúlyozta: „Ma, amikor a kommunikáció eszközei oly tökéletesek, hogy szinte nincs távolság az emberek között (...), a karitatív tevékenység igazán elérhet és el is kell érnie minden embert és mindennemű szükségét.” [24]

Másrészt – s ez a globalizációnak kihívó, ugyanakkor bátorító vonása – ma megszámlálhatatlan eszköz áll rendelkezésünkre, hogy segítséget szenvedő testvéreinkhez és nővéreinkhez humanitárius segítséget juttassunk el, nem utolsó sorban az élelmiszer és ruha szétosztásának modern rendszerei, valamint a befogadó- és szálláshelyek biztosítása által. Így a felebarátról való gondoskodás átlépi a nemzeti közösségek határait, és arra törekszik, hogy horizontját az egész világra kitágítsa. Joggal hangsúlyozta a II. Vatikáni Zsinat: „Korunk jellegzetességei közül különösen említésre méltó a népek növekvő és többé már el nem fojtható szolidaritás-érzése”. [25] Az állami szervek és a humanitárius egyesületek támogatják az ilyen kezdeményezéseket, melyek közül az egyesek segélyekkel vagy adósságenyhítéssel, mások tekintélyes összegekkel állnak rendelkezésre. Ily módon az emberi közösségek által kifejezett szolidaritás tekintélyes mértékben meghaladja az egyes személyekét.

b) Ebben a helyzetben az állami és egyházi szervek közötti együttműködésnek számos formája alakult ki és termékenynek bizonyult. Az egyházi szervek tevékenységük átláthatóságában és a szeretet bizonyítása kötelezettségének teljesítésével még a civil szerveket is keresztény szellemmel termékenyíthetik meg, és kölcsönösen támogathatják egymást, ami kétségtelenül hasznos lehet a karitatív szolgálat hatékonysága

szempontjából.[26] Ugyanígy sokféle szervezet jött létre karitatív vagy emberbarát célokkal, melyek azon fáradoznak, hogy a meglévő politikai és társadalmi problémákra humanitárius szempontból megnyugtató megoldásokat érjenek el. Korunk fontos jelensége az önkéntesség különböző formáinak megjelenése és elterjedése, mert az önkéntesek nagyon sokféle szolgálatot vállalnak.[27] Mindazoknak, akik ezen tevékenységek különféle formáiban részt vesznek, elismerésemet és köszönetemet fejezem ki. Ez a széles körben elterjedt tevékenység a fiatalok számára az élet iskolája, mely szolidaritásra és arra a készségre nevel, hogy ne csak valamit, hanem önmagukat nyújtsák. Ezáltal a halál antikultúrájával, mely például a kábítószerekben mutatkozik meg, a szeretet száll szembe, mely nem önmagát keresi, hanem éppen abban a készségben, hogy másokért elveszíti önmagát (vö. *Lk* 17,33), az élet kultúrájának bizonyul.

A karitatív tevékenységnek a katolikus Egyházban és más egyházakban és egyházi közösségekben is új formái születtek, s a régiak új erőre kaptak – olyan formák, melyekben gyakran szerencsésen kapcsolódik az evangelizáció és a szeretetszolgálat. Ezen a helyen szeretném kifejezetten megerősíteni azt, amit nagy Elődöm, II. János Pál pápa a *Sollicitudo rei socialis*[28] enciklikájában írt, amikor kifejezte a katolikus Egyház együttműködési készségét ezen egyházak és közösségek karitatív szervezeteivel, hiszen valamennyien azonos alapmotivációból kiindulva tevékenykedünk, és ugyanazt a célt tartjuk szemünk előtt: egy igaz humanizmust, mely az emberben fölismeri Isten képmását, és segíteni akar neki, hogy életét ezen méltóságának megfelelően valósítsa meg. Az *Ut unum sint* enciklika még egyszer hangsúlyozta, hogy egy jobb világ kifejlődéséhez a keresztények közös hangjára és tevékenységére van szükség, „hogy mindenki, különösen a szegények, a megalázottak és a védtelenek jogainak és igényeinek tiszteletben tartása győzedelmeskedjék”. [29] Ezen a helyen szeretném kifejezni afölötti örömet, hogy ez a kívánság már az egész világon számos kezdeményezésben visszhangra talált.

Az egyházi szeretet-tevékenység sajátos arculata

31. A sokféle szervezet szaporodása, melyek az emberekkel különféle nyomorúságaikban foglalkoznak, azzal magyarázható, hogy a felebaráti szeretet parancsát a Teremtő beleírta az emberi természetbe. De ez a világban jelenlévő kereszténység eredménye is, mert ezt a történelem folyamán olykor nagyon elhomályosult parancsot újra meg újra fölébreszti és hatékonyá teszi: az aposztata Julianus császár reformpogánysága csak egy korai példa e hatékonyságra. Ebben az értelemben a kereszténység ereje messze túlszárnyalja a keresztény hit határait. Annál fontosabb, hogy a keresztény szeretetszolgálat megőrizze teljes fényerejét, s ne csupán az általános jótékonyság egy variánsaként tűnjék föl. Melyek tehát azok az alkotóelemek, melyek a keresztény és egyházi szeretet-tevékenység lényegét alkotják?

a) A minta szerint, melyet az irgalmas szamaritánus példabeszéde állít a szemünk elé, a keresztény szeretet-tevékenység mindenekelőtt egyszerűen válasz arra, ami egy konkrét helyzetben közvetlenül szükségletként mutatkozik: az éhezőket meg kell etetni, a ruhátlanokat föl kell öltöztetni, a betegeket gyógyítani kell, a rabokat meg kell látogatni stb. Az Egyház karitatív szervezeteinek – az egyházmegyei, nemzeti és nemzetközi *Karitásztól* kezdve – meg kell tenniük minden lehetőséget azért, hogy ehhez a szükséges eszközök, s mindenekelőtt az ilyen feladatokat vállaló emberek rendelkezésre álljanak. Ami pedig a szenvedő emberek szolgálatát illeti, mindenekelőtt a szakmai illetékességre van szükség: a segítőkét úgy kell kiképezni, hogy a jót jól tudják tenni, és utána viselni tudják a folyamatos támogatás gondját. A szakmai illetékesség az első alapvető követelmény, de egyedül nem elegendő. Emberekről van szó ugyanis, és az embereknek mindig többre van szükségük, mint pusztán szakmailag

helyes bánásmódra. Emberiességre van szükségük. A szív odafordulására van szükségük. Mindazoknak, akik az Egyház karitatív szervezeteiben dolgoznak, nem csupán hozzáértően kell végezniük az éppen szükséges teendőket, hanem a szívükkel kell úgy odafordulniuk a másikhoz, hogy az megérezhesse emberi jóságukat. Ezért ezeknek a segítőknek a szakmai képzés mellett elsősorban a szív képzésére van szükségük: Krisztusban rá kell vezetni őket arra az Istennel való találkozásra, mely fölébreszti bennük a szeretetet, és megnyitja szívüket a felebarát számára, úgy, hogy számukra a felebaráti szeretet már nem egy kívülről rájuk erőltetett parancs, hanem a hitük következménye, mely a szeretetben tevékeny (vö. Gal 5,6).

b) A keresztény szeretet-tevékenységnek pártoktól és ideológiáktól függetlennek kell lennie. Nem ideológiailag kicsikart világformálás eszköze, és nem e világi stratégiák szolgálatába áll, hanem itt és most annak a szeretetnek a megjelenítése, amelyre az embernek mindig szüksége van. Az újkorban, mindenekelőtt a 19. század óta a haladás filozófiájának különféle változatai uralkodnak, melyek közül a legradikálisabb a marxizmus.

A marxista stratégiához tartozik az elnyomorodás elmélete. Ez azt hirdeti, hogy ha valaki egy igazságtalan uralom helyzetében karitatív módon segít az embernek, valójában a fennálló jogtalan rendszer szolgálatába áll, mert látszólag, legalábbis bizonyos fokig, elviselhetővé teszi azt. Ezzel a forradalmi erőket bénítja, és feltartóztatja a kitörést a jobb világ felé. Ezért a karitatív tevékenységet rendszerstabilizáló tényezőként kárhoztatja és támadja.

Valójában ez az embertelenség filozófiája. A ma élő embert ugyanis föláldozza a jövő Molochjának, egy olyan jövőnek, melynek megvalósulása legalábbis kétséges marad. Valójában a világot nem lehet emberibbé tenni azzal, hogy az emberiességet ideiglenesen elringatjuk. Egy jobb világhoz csak akkor járulunk hozzá, ha mi magunk most tesszük a jót minden erőnkkel s az adott lehetőség szerint, függetlenül a pártstratégiáktól és pártprogramoktól. A keresztény ember programja – az irgalmas szamaritánus programja, Jézus programja – a „látó szív”. Ez a szív látja, hol van szükség szeretetre, és ennek megfelelően cselekszik. Amikor a karitatív tevékenységet az Egyház mint közösségi kezdeményezést gyakorolja, az egyesek spontaneitásán túl magától értetődően szükség van tervezésre, előrelátásra és a hasonló szervezetekkel való együttműködésre.

c) Ezenkívül a felebaráti szeretet gyakorlása nem lehet eszköz ahhoz, amit ma prozelitizmusnak neveznek. A szeretet öncélú; nem azért gyakorolják, hogy vele valami más célt érjenek el.[30] Ez azonban nem azt jelenti, hogy a karitatív tevékenységnek mellőznie kellene Istent és Krisztust. Mindig az egész emberről van szó. A szenvedésnek gyakran éppen Isten távolléte a legmélyebb alapja. Aki az Egyház nevében karitatív tevékenységet folytat, soha nem próbálja az Egyház hitét rákényszeríteni a másokra. Mert tudja, hogy a szeretet a maga tisztaságában és önzetlenségében a legjobb tanúság Isten mellett, akiben mi hiszünk, és aki szeretetre készítet minket. A keresztény ember tudja, mikor van ideje annak, hogy beszéljen Istenről, és mikor jobb hallgatni róla és hagyni, hogy egyszerűen maga a szeretet beszéljen. Tudja ugyanis, hogy Isten szeretet (vö. 1Jn 4,8), és éppen akkor van jelen, amikor semmi mást nem csinálnak, csak szeretnek. Tudja – és most a korábban föltett kérdésekre utalunk vissza –, hogy a szeretet megcsúfolása Isten és az ember megcsúfolása, és az istentagadás kísértését jelenti. Ezért Isten és az ember legjobb védelme éppen a szeretet. Az Egyház karitatív szervezeteinek feladata, hogy ennek tudatát erősítse képviselőiben annak érdekében, hogy tetteikkel, szavaikkal, hallgatásaikkal és példájukkal Krisztus hiteles tanúi legyenek.

Az Egyház karitatív tevékenységének hordozói

32. Végezetül azok felé kell fordulnunk, akik az Egyház karitatív tevékenységének már említett hordozói. Az eddigi megfontolásokból már világossá vált, hogy a karitatív szolgálatot végző különféle katolikus szervezetek tulajdonképpeni alanya maga az Egyház, mégpedig minden szinten, a plébániáktól kezdve a részegyházakon át az egyetemes Egyházig. Ezért volt nagyon hasznos, hogy tisztelt elődöm, VI. Pál létrehozta a *Cor Unum* Pápai Tanácsot, a Szentszék azon szervét, mely az Egyház által támogatott karitatív szervezetek összehangolásáért és legfelső irányításáért felelős. Az Egyház püspöki struktúrájának megfelelően a részegyházakban elsődlegesen a püspökök mint apostolutódok felelősek azért, hogy az *Apostolok Cselekedeteiben* látható program (vö. 2,42–44) ma is megvalósuljon: az Egyháznak mint Isten családjának ma ugyanúgy, mint eddig is a kölcsönös segítségnyújtás helyének kell lennie, ugyanakkor a szolgálatkészség helyének is minden segítségre szoruló számára, akkor is, ha nem az Egyházhoz tartozik.

A püspökszenteléskor közvetlenül a szentelés előtt a jelölthöz kérdések hangzanak el, melyekben szolgálatának lényeges elemeiről van szó, és szeme elé állítják jövődő hivatalának kötelezettségeit. Ebben az összefüggésben kifejezetten kérdezik a szentelendőt, hogy akar-e „az Úr kedvéért jóságos és irgalmas lenni a szegények és a hontalanok és minden szűkséget szenvedő iránt”.^[31]

A Kánonjogi Kódex a püspöki hivatalról szóló kánonjaiban kifejezetten nem beszél a karitatív tevékenységről mint a püspöki tevékenység sajátos területéről, hanem csak általában fogalmazza meg a püspök feladatát, hogy az apostoli tevékenységeket felügyelje és sajátos jellegüknek megfelelően összehangolja.^[32] A püspökök lelkipásztori szolgálatának Direktóriuma azonban röviden szól a karitatív tevékenység kötelezettségéről mint az Egyház lényeges feladatáról, melyet a püspök a maga egyházmegyéjében konkrétan teljesít, és kiemeli, hogy a szeretetszolgálat az Egyház cselekedete, és éppen úgy, mint az igeszolgálat és a szentségek szolgálata, alapvető feladatának lényeges része.^[33]

33. Ami a munkatársakat illeti, akik az Egyházban a felebaráti szeretetet konkrétan gyakorolják, a lényeges dolgokat már elmondtuk. Nem követhetnek világmegváltó ideológiákat, hanem a hitet kell követniük, mely a szeretetben tevékeny (vö. *Gal* 5,6). Ezért elsősorban olyan embereknek kell lenniük, akiket megérintett Krisztus szeretete, akiknek a szívét Krisztus a maga szeretetével megnyerte, s akikben fölébredt a felebarát iránti szeretet. Jelmondatukat a *második korintusi levélből* kell venniük: „Krisztus szeretete sürget minket” (5,14). A fölismerésnek, hogy Krisztusban maga Isten ajándékozta nekünk magát egészen a halálig, arra kell indítania minket, hogy többé már ne önmagunknak éljünk, hanem Őérte, és Ővele másokért. Aki szereti Krisztust, szereti az Egyházat, és azt akarja, hogy az Egyház egyre inkább Krisztus szeretetének kifejeződése és szerve legyen. Minden katolikus karitatív szervezet munkatársa az Egyházzal és a püspökkel együtt azért dolgozik, hogy Isten szeretete szétáradjon a világban. Az Egyház szeretet-tevékenységében való részvételével Isten és Krisztus tanúja akar lenni, s éppen ezért önzetlenül teszi a jót az embereknek.

34. Az Egyház katolikus dimenziója iránti belső nyitottság a munkatársban önkéntelenül ébren tartja a készséget, hogy más szervezetekkel a legkülönbözőbb szolgálatokban együttműködjön; ennek azonban annak a szolgálatnak a sajátosságait figyelembe véve kell történnie, melyet Krisztus a tanítványaitól elvár. Szent Pál a szeretethimnuszában tanítja (*IKor* 13), hogy a szeretet mindig több a pusztá cselekvésnél: „Szétoszthatom mindenemet a nélkülözők közt, odaadhatom a testemet is égő áldozatul, ha szeretet nincs bennem, mit sem

használ nekem”(13,3). E himnusznak *Magna Chartának* kell lennie mindenfajta egyházi szolgálat számára: benne össze van foglalva minden gondolat, melyet jelen írásomban a szeretetről kifejtettem. A gyakorlati cselekvés túlságosan kevés, ha nem válik benne érezhetővé az ember iránti szeretet, mely a Krisztussal való találkozásból táplálkozik. A másik ember szükségében és szenvedésében való személyes, benső részvétel önmagam odaadásává válik: hogy az ajándék ne alázza meg a másikat, nemcsak valamit kell adnom magamból, hanem egész valómat kell odaadnom neki, mint személynek kell az odaadásban jelen lennem.

35. Ez a helyes szolgálat a segítséget nyújtót alázatossá teszi. Ez a szolgálat nem magasabb pozícióba állít a másik fölé, akármilyen nyomorúságos helyzetben legyen is az. Krisztus a világban az utolsó helyet – a keresztet – foglalta el, s éppen ezzel a radikális alázattal váltott meg minket és segített rajtunk. Aki olyan helyzetben van, hogy segíteni tud, fölismeri, hogy épp ezáltal rajta is segítenek, s hogy nem az ő érdeme és nagysága, hogy segíthet. Ez a feladat kegyelem. Minél többet tesz másokért, annál inkább megérti és magáévá teszi Krisztus szavát: „haszontalan szolgálunk vagyunk” (*Lk 17,10*). Fölismeri ugyanis, hogy nem a saját nagysága vagy teljesítménye, hanem az Úr ajándéka alapján cselekszik. Olykor a nyomorúság nagysága és a saját korlátainak ismerete a bátortalanság kísértésévé válhat. De éppen ilyenkor segíthet a tudat, hogy végső soron ő csak eszköz az Úr kezében, ezáltal megszabadul attól a gögtől, hogy neki és a saját erejéből kell jobbat tenni a világot. Alázatosan megteszi azt, amire lehetősége van, és a többit alázattal az Úrra bízva. A világot Isten kormányozza, nem mi. Mi csak neki szolgálunk, amennyire képesek vagyunk rá, s amennyire Ő erőt ad nekünk hozzá. De az, hogy ezzel az erővel mindent megtegyünk, amire képesek vagyunk, természetesen feladat, mely egyre előbbre viszi Jézus Krisztus igazi szolgáját: „Krisztus szeretete sürget minket” (5,14).

36. Annak megtapasztalása, hogy a nyomorúság végtelen, egyrészt olyan ideológiába kergethet, melynek célja, hogy most kell megtenni azt, amit a világot kormányzó Isten minden látszat szerint nem tesz meg – tudniillik az egész egyetemes megoldását. Másrészt ebből a tapasztalatból a tétlenség kísértése fakadhat, mert úgy tűnik, semmit nem lehet elérni. Ebben a helyzetben a döntő segítséget a Krisztussal való élő kapcsolat jelenti ahhoz, hogy megmaradhassunk a helyes úton: se embert megvető gögbe ne essünk, mely valójában semmit nem épít, hanem inkább rombol, se a rezignációnak ne adjunk helyet, mely megakadályozná, hogy a szeretet vezethessen az ember szolgálatára. Ebben a helyzetben az imádság – mint a Krisztusból való ismételt erőmerítés lehetősége – nagyon sürgető. Aki imádkozik, nem tékozolja a maga idejét akkor sem, ha a helyzet minden jel szerint nagyon sürgető és csak cselekvésre kész. A jámborság nem gyöngíti a felebarát szegénysége vagy nyomora elleni küzdelmet. Boldog Kalkuttai Teréz nagyon jó példa arra, hogy az imádságban Istennek szentelt idő nemcsak nem károsítja a felebaráti szeretet gyakorlását, hanem valójában ennek kimeríthetetlen forrása. 1996 nagybőjtjén Boldog Teréz ezt írta laikus munkatársainak: „Mindennapi életünkben szükségünk van az Istennel való bensőséges kapcsolatra. És hogyan őrizhetjük meg ezt? Az imádság által.”

37. Itt az ideje, hogy az aktivizmus és a fenyegető szekularizmus láttán a karitatív munkában tevékenykedő sok keresztényben újra megerősítsük az imádság jelentőségét. Az imádkozó keresztény természetesen nem képzelet, hogy megváltoztatja vagy megjavítja Isten terveit, melyeket Ő előre elgondolt. Sokkal inkább találkozni akar Jézus Krisztus Atyjával, és kéri, hogy Lelkének vigasztalásával legyen ott őbenne és a cselekedeteiben. A bizakodó kapcsolat a személyes Istennel és az Ő akarata iránti odaadás megakadályozza, hogy az ember károsodjon, és megőriz a fanatikus és terrorista tanításoktól. Az őszinte vallásos magatartás

megakadályozza, hogy az ember Isten bírása legyen és vádolja Őt amiatt, hogy megengedi a nyomorúságot, anélkül, hogy részvétet érezne teremtményei iránt. Aki pedig arra vetemedik, hogy az ember érdekeire hivatkozva harcba száll Istennel – kire fog hagyatkozni, ha az emberi cselekvés erőtlenné bizonyul?

38. Természetesen Jób panaszkodhat Istennél a világban jelenlévő érthetetlen és látszólag indokolatlan szenvedés miatt. Fájdalmában így szól: „Ki adja meg nekem, hogy megismerjem és megtaláljam Őt, és eljussak az Ő trónusáig? (...) Hadd tudjam, miket válaszol nekem, és megértsem, amit nekem mond. Vajon nagy erővel fog viaskodni velem? Nem! Ő csak hallgasson meg! (...) Ezért zavarodom meg az ő arcától, és őt szemlélve félelem aggaszt. Isten lágyította meg a szívemet, és a Mindenható háborított meg engem.”(23,3.5–6.15–16) Gyakran nem adatik meg nekünk annak ismerete, hogy miért fogja Isten vissza a karját, ahelyett, hogy beavatkozna. Egyébként Ő még azt sem tiltotta meg nekünk, hogy, mint Jézus a kereszten, mi is kiáltunk: „Istenem, Istenem, miért hagytál el engem?” (Mt 27,46) Az imádságos dialógusban kitartónak kell lennünk az Ő arca előtt ezzel a kérdéssel: „Meddig késlekedsz még, Urunk, te Szent és Igazmondó?” (Jel 6,10) Ágoston ad e szenvedésünkre választ a hitből: „Si comprehendis non est Deus – Ha megérted, akkor Ő nem Isten”. [34] Tiltakozásunk nem kihívás akar lenni Isten ellen, nem is gyanúsítja Őt tévedéssel, gyöngeséggel vagy közömbösséggel. A hívő ember számára lehetetlen azt gondolni, hogy Isten erőtlen vagy „alszik” (1Kir 18,27). Sokkal inkább arról van szó, hogy a mi kiáltásaink, mint Jézusé a kereszten, végső és legmélyebb megerősítése az Ő szuverenitásába vetett hitünknek. A keresztények ugyanis a körülöttük lévő világ minden érthetlensége és zűrzavara ellenére továbbra is hisznek „Isten jóságában és emberszeretetében” (Tit 3,4). Jóllehet, mint a többi ember, elmerülnek a történelem eseményeinek drámai bonyolultságában, a reményük szilárd, hogy Isten Atya, és szeret bennünket akkor is, ha a hallgatása számunkra érthetetlen.

39. A hit, a remény és a szeretet összetartozik. A remény gyakorlatilag a türelem erényében válik láthatóvá, mely nem hagyja abba a jót a látszólagos sikertelenségben sem; és az alázat erényében, mely elfogadja Isten titkát, és bíz benne a sötétségben is. A hit bemutatja nekünk Istent, aki a Fiát adta értünk, és csalhatatlan bizonyosságot ad arról, hogy igaz: Isten szeretet! Ily módon türelmetlenségünket és kétségünket biztos reménnyé változtatja, hogy Isten a világot kézben tartja, s hogy minden sötétség ellenére győz, miként ezt a Jelenések könyve megrázó képekkel mutatja. A hit Isten szeretetének befogadása, mely szeretet Jézus kereszten átszűrt szívében nyilvánult meg, és szeretetet hoz létre. Ez az a fény – végső soron az egyetlen –, mely ezt a sötét világot újra meg újra megvilágosítja, és erőt ad nekünk az élethez és a tevékenységhez. A szeretet azért lehetséges, és mi azért tudjuk gyakorolni, mert Isten képmására vagyunk teremtve. Megvalósítani a szeretetet és ezáltal Isten világosságát a világba hozni – erre szeretnék ezzel az enciklikával meghívni mindenkit.

Befejezés

40. Végezetül tekintsünk föl a szentekre, azokra, akik példamutatóan valósították meg a szeretetet. Gondoljunk főként Tours-i Mártonra (†397), a katonára, aki később szerzetes és püspök lett: mint egy ikon világít rá a személyes szeretet-tanúság mással nem helyettesíthető értékére. Amiens kapui előtt Márton a köpenyét osztotta meg egy szegénnyel. A következő éjszakán álmában maga Jézus jelent meg neki ezzel a köpennyel betakarva, hogy megerősítse az evangélium szavainak örök érvényét: „Ruhátlan voltam és felöltöztettetek (...), amit egynek a legkisebb testvéreim közül tettetek, nekem tettétek.” (Mt 25,36.40)[35] De a szeretetnek hány további tanúságát lehetne felsorakoztatni még az Egyház történelméből! E

tanúságtétel különleges formát talált a felebaráti szeretetnek abban a szolgálatában, mely Szent Antal apáttól kezdődően (†356) az egész monasztikus mozgalomra jellemző. Az Istennel való „szemtől szemben” való találkozásban, ami a szeretet, a szerzetes megérzi a sürgető készletést, hogy egész életét szolgálattá tegye – Isten és a felebarát iránti szolgálattá. Így kell értelmeznünk a nagy vendégházakat, kórházakat és szegényházakat, melyek a kolostorok mellett épültek. És így válnak érthetővé a keresztény nevelést és az emberi haladást szolgáló nagy kezdeményezések is, melyek elsősorban a legszegényebbeknek szóltak; először a monasztikus, majd a kolduló rendek tették ezt magukévá, majd végig az Egyház egész történelmén a különböző férfi és női szerzetesintézmények. Olyan szentek, mint Assisi Ferenc, Loyolai Ignác, Istenes János, Lellisi Kamill, Páli Vince, Marillac Lujza, Cottolengo József, Bosco János, Orione Lajos és Kalkuttai Teréz – hogy csak néhányat említsünk –, a szociális szeretet-tevékenység híres példaképei minden jóakarátú ember számára. A szentek a történelem igazi fényességei, mert a hit, a remény és a szeretet emberei.

41. A szentek közül kiemelkedik Mária, az Úr Anyja, minden életszentség tükré. A Lukács-evangéliumban szeretetszolgálat közben látjuk őt a nagynénjénél, Erzsébetnél, akinél ott maradt „mintegy három hónapig” (1,65), hogy terhességének utolsó szakaszában mellette álljon. „*Magnificat anima mea Dominum*”, mondja megérkezésekor – „magasztalja az én lelkem az Urat” (Lk 1,46) –, és ezzel egész életének programját mondja ki: nem akar a középpontban állni, hanem teret nyit Isten számára, akivel mind az imádságban, mind a felebaráti szolgálatban találkozik – csak így lesz jó a világ. Mária éppen azért nagy, mert nem önmagát, hanem Istent magasztalja. Alázatos: nem akar mást, mint az Úr szolgálója lenni (vö. Lk 1,38.48). Ő tudja, hogy csak azzal szolgálja a világ üdvösségét, hogy nem a saját művét akarja végrehajtani, hanem teljesen átadja magát Isten tevékenységének. Mária remélő ember: az angyal csak azért jöhetett el hozzá és hívhatta az ígért döntő szolgálatára, mert Mária hisz Isten ígéreteinek és várja Izrael üdvösségét. Mária hívő ember: „Boldog vagy, mert hittél” – mondja neki Erzsébet (vö. Lk 1,45). A *Magnificat* – egyidejűleg a lelkének a képe – teljesen a Szentírás fonalából van szöve, Isten szavának fonalából. Láthatóvá válik, hogy Mária teljesen otthonos Isten szavában, ki-be jár benne. Isten szavával gondolkodik és beszél; Isten szava az ő szavává lesz, és az ő szava Isten szavából ered. Így az is láthatóvá válik, hogy Mária gondolkodása együtt-gondolkodás Isten gondolkodásával, akarása Isten akaratából való együtt-akarás. Mivel őt ennyire áthatotta Isten szava, anyja lehetett a testté lett Igének. Végül: Mária szerető ember. Lehetett volna-e másként? Mint hívő és a hitben Isten gondolatait gondoló ember, Isten akaratát akarva ő csak szerető ember lehet. Azokból a halvány jelekből sejtjük ezt, melyeket a gyermekélettörténet beszél el. Ezt látjuk abban a tapintatos figyelemben, mellyel Kánában észreveszi a jegyesek szükséghelyzetét, és Jézushoz viszi. Ezt látjuk az alázatban, amellyel elfogadja, hogy Jézus nyilvános életében a háttérben maradjon – tudván, hogy a Fiúnak egy új családot kell alapítania, s hogy az anya órája, mely Jézus igazi órája, majd csak a kereszt pillanatában lesz újra az övé (vö. Jn 2,4; 13,1). Amikor a tanítványok mind elfutnak, ő lesz az, aki ott áll a kereszt alatt (vö. Jn 19,25–27); és később Pütkösd órájában a tanítványok köréje gyűlnek, várva a Szentlelket (vö. ApCsel 1,14).

42. A szentek életéhez nemcsak a földi életrajzuk tartozik hozzá, hanem Istenből való életük és tevékenységük is a haláluk után. A szentekben láthatóvá válik: aki Istenhez megy, nem távolodik el az emberektől, hanem ekkor kerül igazán közel hozzájuk. Senki másban nem látjuk ezt jobban, mint Máriaiban. A megfeszített Jézusnak a tanítványhoz, Jánoshoz és általa az összes tanítványhoz intézett szavai: „Íme, a te anyád” (Jn 19,27) nemzedékről nemzedékre mindig újra igazak. Mária valóban minden hívő ember anyja lett. Az ő anyai jóságához és szűzi tisztaságához és szépségéhez jönnek az emberek minden korban és minden földrészről nyomorúságukban és reményükben, örömeikben és szenvedéseikben, magányosan és

közösségben. És mindig megtapasztalják az ő jóságának ajándékát, megtapasztalják a kimeríthetetlen szeretetet, melyet Mária a szívéből oszt szét. A hála megnyilvánulásai, melyeket minden kontinensen és minden kultúrában kifejeznek iránta, annak a tiszta szeretetnek elismerései, mely nem önmagát keresi, hanem egyszerűen csak jót akar. A hívők Mária-tisztelete ugyanakkor megmutatja a csalhatatlan érzéket az iránt, hogy miként lehetséges egy ilyen szeretet: az Istennel való bensőséges egyesüléssel, azzal, hogy Isten teljesen áthatja az embert, s így, aki Isten szeretetének a forrásából itta a szeretetet, maga is forrássá válik, melyből „az élő víz folyói fakadnak” (Jn 7,38). Mária, a szűz, az anya megmutatja, mi a szeretet, honnan ered és honnan nyeri a mindig megújuló erőt. Rábízzuk az Egyházat, küldetését a szeretet szolgálatában:

Szentséges Szűz Mária, Isten Anyja,
Te ajándékoztad a világnak
az igaz világosságot,
Jézust, a te Fiadat – Isten Fiát.
Te teljesen ráhagyatkoztál
Isten meghívására,
s így a jóság forrásává lettél,
mely Istentől fakad.
Mutasd meg nekünk Jézust. Vezess minket Őhozzá.
Taníts meg minket megismerni és szeretni Őt,
hogy mi magunk is
valóban szerető emberek
és az élő víz forrásai lehessünk
egy szomjazó világban.

*Kelt Rómában Szent Péternél, december 25-én, Urunk születésének ünnepén, a 2005. évben,
pápaságom első évében.*

XVI. BENEDEK PÁPA

Jegyzetek

- 1) Vö. *Jenseits von Gut und Böse* IV, 168.
- 2) X, 69.
- 3) Vö. Descartes: *Oeuvres*. Kiad. Coussin, V. Párizs, 1824., 12. köt. 95. o.
- 4) II, 5: SCh 381,196.
- 5) Uo. 198.
- 6) Vö. *Metaphysica* XII,7.
- 7) Pseudo Areopagita Dénes Istent egyszerre nevezi *Erosznak* és *Agapénak*. *De divinis nominibus* IV, 12–14: PG 3, 709–713.

- 8) Vö. *Symposion XIV–XV*, 189c–192d.
- 9) Sallustius: *De coniuratione Catilinae* XX, 4.
- 10) Vö. Szent Ágoston: *Confessiones* III, 6, 11: CCL 27, 32.
- 11) *De Trinitate* VIII, 8, 12: CCL 50, 287.
- 12) Vö. *I. Apologia* 67: PG 6, 429.
- 13) Vö. *Apologeticum* 39,7: PL 1, 468.
- 14) *Epistola ad Romanos, Inscriptio*: PG 5,801.
- 15) Vö. Szent Ambrus: *De officiis ministrorum* II, 28, 140: PL 16, 141.
- 16) *Epistola* 83: J. Bidez, L'Empereur Julien. Oeuvres complètes. Párizs, 1960. I/2a, 145.
- 17) Vö. Püspöki Kongregáció: *Apostolorum successores*. A püspökök lelkipásztori szolgálatának Direktóriuma (2004. február 22.) 194. p. Róma, 2004: 205.
- 18) *De civitate Dei* IV, 4: CCL 47:102.
- 19) Vö. *Gaudium et spes* 36.
- 20) Vö. Püspöki Kongregáció: *Apostolorum successores*. A püspökök lelkipásztori szolgálatának Direktóriuma (2004. február 22.) 197. p. Róma, 2004:209.
- 21) II. János Pál pápa *Christifideles laici* kezdetű szinódus utáni apostoli buzdítása (1988. december 30.), 42: AAS 81. (1989), 472.
- 22) Vö. Hittani Kongregáció: *Tanító jellegű megjegyzések a katolikusok politikai életben való részvételére és magatartására vonatkozó néhány kérdéstről*. 2002. november 24. (1.)
- 23) *Katolikus Egyház Katekizmusa* 1939.
- 24) *Apostolicam actuositatem* 8. p.
- 25) Uo. 14. p.
- 26) Vö. Püspöki Kongregáció: *Apostolorum successores*. A püspökök lelkipásztori szolgálatának Direktóriuma (2004. február 22.) 195. p. Róma, 2004:207.
- 27) II. János Pál pápa *Christifideles laici* kezdetű szinódus utáni apostoli buzdítása (1988. december 30.), 41: AAS 81 (1989), 470.
- 28) Vö. 32. p.: AAS 80 (1988), 556.
- 29) 43. p.: AAS 87 (1995), 946.

30) Vö. Püspöki Kongregáció: *Apostolorum successores*. A püspökök lelkipásztori szolgálatának Direktóriuma (2004. február 22.) 196. p. Róma, 2004:208.

31) Pontificale Romanum: *De ordinatione episcopi* 43.

32) Vö. CIC 394., CCEO 203.

33) *Apostolorum successores* 193–198; 204–210.

34) *Sermo* 52,16: *PL* 38, 360.

35) Vö. Sulpicius Severus: *Vita S. Martini* 3,1–3: *SCh* 133, 256–258.