

ENZYKLIKA
DEUS CARITAS EST
VON PAPST
BENEDIKT XVI.
AN DIE BISCHÖFE
AN DIE PRIESTER UND DIAKONE
AN DIE GOTTGEWEIHTEN PERSONEN
UND AN ALLE CHRISTGLÄUBIGEN
ÜBER DIE CHRISTLICHE LIEBE

EINFÜHRUNG

1. „Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe bleibt, bleibt in Gott, und Gott bleibt in ihm“ (1 Joh 4, 16). In diesen Worten aus dem Ersten Johannesbrief ist die Mitte des christlichen Glaubens, das christliche Gottesbild und auch das daraus folgende Bild des Menschen und seines Weges in einzigartiger Klarheit ausgesprochen. Außerdem gibt uns Johannes in demselben Vers auch sozusagen eine Formel der christlichen Existenz: „Wir haben die Liebe erkannt, die Gott zu uns hat, und ihr geglaubt“ (vgl. 4, 16).

Wir haben der Liebe geglaubt: So kann der Christ den Grundentscheid seines Lebens ausdrücken. Am Anfang des Christseins steht nicht ein ethischer Entschluß oder eine große Idee, sondern die Begegnung mit einem Ereignis, mit einer Person, die unserem Leben einen neuen Horizont und damit seine entscheidende Richtung gibt. In seinem Evangelium hatte Johannes dieses Ereignis mit den folgenden Worten ausgedrückt: „So sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen einzigen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt ... das ewige Leben hat“ (3, 16).

Mit der Zentralität der Liebe hat der christliche Glaube aufgenommen, was innere Mitte von Israels Glauben war, und dieser Mitte zugleich eine neue Tiefe und Weite gegeben. Denn der gläubige Israelit betet jeden Tag die Worte aus dem Buch Deuteronomium, in denen er das Zentrum seiner Existenz zusammengefaßt weiß: „Höre,

ENCYCLICAL LETTER
DEUS CARITAS EST
OF THE SUPREME PONTIFF
BENEDICT XVI
TO THE BISHOPS
PRIESTS AND DEACONS
MEN AND WOMEN RELIGIOUS
AND ALL THE LAY FAITHFUL
ON CHRISTIAN LOVE

INTRODUCTION

1. *“God is love, and he who abides in love abides in God, and God abides in him” (1 Jn 4:16). These words from the First Letter of John express with remarkable clarity the heart of the Christian faith: the Christian image of God and the resulting image of mankind and its destiny. In the same verse, Saint John also offers a kind of summary of the Christian life: “We have come to know and to believe in the love God has for us”.*

We have come to believe in God's love: in these words the Christian can express the fundamental decision of his life. Being Christian is not the result of an ethical choice or a lofty idea, but the encounter with an event, a person, which gives life a new horizon and a decisive direction. Saint John's Gospel describes that event in these words: “God so loved the world that he gave his only Son, that whoever believes in him should ... have eternal life” (3:16).

In acknowledging the centrality of love, Christian faith has retained the core of Israel's faith, while at the same time giving it new depth and breadth. The pious Jew prayed daily the words of the Book of Deuteronomy which expressed the heart of his existence: “Hear, O Israel: the Lord our God is one Lord, and you shall love the

Israel! Jahwe, unser Gott, Jahwe ist einzig. Darum sollst du den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft" (6, 4-5).

Jesus hat dieses Gebot der Gottesliebe mit demjenigen der Nächstenliebe aus dem Buch Levitikus: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst" (19, 18) zu einem einzigen Auftrag zusammengeschlossen (vgl. Mk 12, 29-31). Die Liebe ist nun dadurch, daß Gott uns zuerst geliebt hat (vgl. 1 Joh 4, 10), nicht mehr nur ein „Gebot", sondern Antwort auf das Geschenk des Geliebtseins, mit dem Gott uns entgegengeht.

In einer Welt, in der mit dem Namen Gottes bisweilen die Rache oder gar die Pflicht zu Haß und Gewalt verbunden wird, ist dies eine Botschaft von hoher Aktualität und von ganz praktischer Bedeutung. Deswegen möchte ich in meiner ersten Enzyklika von der Liebe sprechen, mit der Gott uns beschenkt und die von uns weitergegeben werden soll.

Damit sind bereits die beiden großen, eng miteinander verbundenen Teile dieses Schreibens vorgezeichnet. Der erste wird einen mehr spekulativen Charakter haben, da ich beabsichtige, darin — zu Beginn meines Pontifikats — einige wesentliche Punkte über die Liebe, die Gott dem Menschen in geheimnisvoller Weise und völlig vorleistungsfrei anbietet, zu klären und zugleich die innere Verbindung zwischen dieser Liebe Gottes und der Realität der menschlichen Liebe aufzuzeigen.

Der zweite Teil wird konkreterer Natur sein, denn er soll die kirchliche praktische Umsetzung des Gebotes der Nächstenliebe behandeln. Das Thema erweist sich somit als sehr weitläufig; eine erschöpfende Behandlung übersteigt jedoch den Zweck dieser Enzyklika. Mein Wunsch ist es, auf einige grundlegende Elemente nachdrücklich einzugehen, um so in der Welt eine neue Lebendigkeit wachzurufen in der praktischen Antwort der Menschen auf die göttliche Liebe.

Lord your God with all your heart, and with all your soul and with all your might" (6:4-5).

Jesus united into a single precept this commandment of love for God and the commandment of love for neighbour found in the Book of Leviticus: "You shall love your neighbour as yourself" (19:18; cf. Mk 12:29-31). Since God has first loved us (cf. 1 Jn 4:10), love is now no longer a mere "command"; it is the response to the gift of love with which God draws near to us.

In a world where the name of God is sometimes associated with vengeance or even a duty of hatred and violence, this message is both timely and significant. For this reason, I wish in my first Encyclical to speak of the love which God lavishes upon us and which we in turn must share with others.

That, in essence, is what the two main parts of this Letter are about, and they are profoundly interconnected. The first part is more speculative, since I wanted here—at the beginning of my Pontificate—to clarify some essential facts concerning the love which God mysteriously and gratuitously offers to man, together with the intrinsic link between that Love and the reality of human love.

The second part is more concrete, since it treats the ecclesial exercise of the commandment of love of neighbour. The argument has vast implications, but a lengthy treatment would go beyond the scope of the present Encyclical. I wish to emphasize some basic elements, so as to call forth in the world renewed energy and commitment in the human response to God's love.

ERSTER TEIL

DIE EINHEIT DER LIEBE IN SCHÖPFUNG UND HEILSGESCHICHTE

EIN SPRACHLICHES PROBLEM

2. Die Liebe Gottes zu uns ist eine Grundfrage des Lebens und wirft entscheidende Fragen danach auf, wer Gott ist und wer wir selber sind. Zunächst aber steht uns diesbezüglich ein sprachliches Problem im Weg. Das Wort „Liebe“ ist heute zu einem der meist gebrauchten und auch mißbrauchten Wörter geworden, mit dem wir völlig verschiedene Bedeutungen verbinden. Auch wenn das Thema dieses Rundschreibens sich auf die Frage nach dem Verständnis und der Praxis der Liebe gemäß der Heiligen Schrift und der Überlieferung der Kirche konzentriert, können wir doch nicht einfach von dem absehen, was dieses Wort in den verschiedenen Kulturen und im gegenwärtigen Sprachgebrauch aussagt.

Erinnern wir uns zunächst an die Bedeutungsvielfalt des Wortes „Liebe“: Wir sprechen von Vaterlandsliebe, von Liebe zum Beruf, von Liebe unter Freunden, von der Liebe zur Arbeit, von der Liebe zwischen den Eltern und ihren Kindern, zwischen Geschwistern und Verwandten, von der Liebe zum Nächsten und von der Liebe zu Gott. In dieser ganzen Bedeutungsvielfalt erscheint aber doch die Liebe zwischen Mann und Frau, in der Leib und Seele untrennbar zusammenspielen und dem Menschen eine Verheißung des Glücks aufgeht, die unwiderstehlich scheint, als der Urtypus von Liebe schlechthin, neben dem auf den ersten Blick alle anderen Arten von Liebe verblassen. Da steht die Frage auf: Gehören alle diese Formen von Liebe doch letztlich in irgendeiner Weise zusammen, und ist Liebe doch — in aller Verschiedenheit ihrer Erscheinungen — eigentlich eins, oder aber gebrauchen wir nur ein und dasselbe Wort für ganz verschiedene Wirklichkeiten?

PART I

THE UNITY OF LOVE IN CREATION AND IN SALVATION HISTORY

A PROBLEM OF LANGUAGE

2. *God's love for us is fundamental for our lives, and it raises important questions about who God is and who we are. In considering this, we immediately find ourselves hampered by a problem of language. Today, the term "love" has become one of the most frequently used and misused of words, a word to which we attach quite different meanings. Even though this Encyclical will deal primarily with the understanding and practice of love in sacred Scripture and in the Church's Tradition, we cannot simply prescind from the meaning of the word in the different cultures and in present-day usage.*

Let us first of all bring to mind the vast semantic range of the word "love": we speak of love of country, love of one's profession, love between friends, love of work, love between parents and children, love between family members, love of neighbour and love of God. Amid this multiplicity of meanings, however, one in particular stands out: love between man and woman, where body and soul are inseparably joined and human beings glimpse an apparently irresistible promise of happiness. This would seem to be the very epitome of love; all other kinds of love immediately seem to fade in comparison. So we need to ask: are all these forms of love basically one, so that love, in its many and varied manifestations, is ultimately a single reality, or are we merely using the same word to designate totally different realities?

„EROS“ UND „AGAPE“: UNTERSCHIED UND EINHEIT

3. Der Liebe zwischen Mann und Frau, die nicht aus Denken und Wollen kommt, sondern den Menschen gleichsam übermächtig, haben die Griechen den Namen Eros gegeben. Nehmen wir hier schon vorweg, daß das Alte Testament das Wort Eros nur zweimal gebraucht, während es im Neuen Testament überhaupt nicht vorkommt: Von den drei griechischen Wörtern für Liebe — Eros, Philia (Freundschaftslove), Agape — bevorzugen die neutestamentlichen Schriften das letztere, das im griechischen Sprachgebrauch nur am Rande gestanden hatte. Der Begriff der Freundschaft (Philia) wird dann im Johannesevangelium aufgegriffen und in seiner Bedeutung vertieft, um das Verhältnis zwischen Jesus und seinen Jüngern auszudrücken. Dieses sprachliche Beiseiteschieben von Eros und die neue Sicht der Liebe, die sich in dem Wort Agape ausdrückt, zeigt zweifellos etwas Wesentliches von der Neuheit des Christentums gerade im Verstehen der Liebe an.

In der Kritik am Christentum, die sich seit der Aufklärung immer radikaler entfaltet hat, ist dieses Neue durchaus negativ gewertet worden. Das Christentum — meinte Friedrich Nietzsche — habe dem Eros Gift zu trinken gegeben; er sei zwar nicht daran gestorben, aber zum Laster entartet. Damit drückte der deutsche Philosoph ein weit verbreitetes Empfinden aus: Vergällt uns die Kirche mit ihren Geboten und Verboten nicht das Schönste im Leben? Stellt sie nicht gerade da Verbotstafeln auf, wo uns die vom Schöpfer zugedachte Freude ein Glück anbietet, das uns etwas vom Geschmack des Göttlichen spüren läßt?

4. Aber ist es denn wirklich so? Hat das Christentum tatsächlich den Eros zerstört? Sehen wir in die vorchristliche Welt. Die Griechen — durchaus verwandt mit anderen Kulturen — haben im Eros zunächst den Rausch, die Übermächtigung der Ver-

“EROS” AND “AGAPE”: DIFFERENCE AND UNITY

3. *That love between man and woman which is neither planned nor willed, but somehow imposes itself upon human beings, was called eros by the ancient Greeks. Let us note straight away that the Greek Old Testament uses the word eros only twice, while the New Testament does not use it at all: of the three Greek words for love, eros, philia (the love of friendship) and agape, New Testament writers prefer the last, which occurs rather infrequently in Greek usage.*

As for the term philia, the love of friendship, it is used with added depth of meaning in Saint John's Gospel in order to express the relationship between Jesus and his disciples. The tendency to avoid the word eros, together with the new vision of love expressed through the word agape, clearly point to something new and distinct about the Christian understanding of love.

In the critique of Christianity which began with the Enlightenment and grew progressively more radical, this new element was seen as something thoroughly negative. According to Friedrich Nietzsche, Christianity had poisoned eros, which for its part, while not completely succumbing, gradually degenerated into vice.[1] Here the German philosopher was expressing a widely-held perception: doesn't the Church, with all her commandments and prohibitions, turn to bitterness the most precious thing in life? Doesn't she blow the whistle just when the joy which is the Creator's gift offers us a happiness which is itself a certain foretaste of the Divine?

4. *But is this the case? Did Christianity really destroy eros? Let us take a look at the pre-Christian world. The Greeks—unlike other cultures—considered eros principally as a kind of intoxication, the overpowering of reason by a “divine mad-*

nunft durch eine „göttliche Raserei“ gesehen, die den Menschen aus der Enge seines Daseins herausreißt und ihn in diesem Überwältigtwerden durch eine göttliche Macht die höchste Seligkeit erfahren läßt. Alle anderen Gewalten zwischen Himmel und Erde erscheinen so als zweiten Ranges: „Omnia vincit Amor“, sagt Vergil in den *Bucolica* — „die Liebe besiegt alles“. Und er fügt hinzu: „Et nos cedamus amori“ — „weichen auch wir der Liebe“.[2] In den Religionen hat sich diese Haltung in der Form der Fruchtbarkeitskulte niedergeschlagen, zu denen die „heilige“ Prostitution gehört, die in vielen Tempeln blühte. Eros wurde so als göttliche Macht gefeiert, als Vereinigung mit dem Göttlichen.

Das Alte Testament hat sich dieser Art von Religion, die als übermächtige Versuchung dem Glauben an den einen Gott entgegenstand, mit aller Härte widersetzt, sie als Perversion des Religiösen bekämpft. Es hat damit aber gerade nicht dem Eros als solchem eine Absage erteilt, sondern seiner zerstörerischen Entstellung den Kampf angesagt. Denn die falsche Vergöttlichung des Eros, die hier geschieht, beraubt ihn seiner Würde, entmenschlicht ihn. Die Prostituierten im Tempel, die den Göttlichkeitsrausch schenken müssen, werden nämlich nicht als Menschen und Personen behandelt, sondern dienen nur als Objekte, um den „göttlichen Wahnsinn“ herbeizuführen: Tatsächlich sind sie nicht Göttinnen, sondern mißbrauchte Menschen. Deshalb ist der trunkene, zuchtlose Eros nicht Aufstieg, „Ekstase“ zum Göttlichen hin, sondern Absturz des Menschen. So wird sichtbar, daß Eros der Zucht, der Reinigung bedarf, um dem Menschen nicht den Genuß eines Augenblicks, sondern einen gewissen Vorgeschmack der Höhe der Existenz zu schenken — jener Seligkeit, auf die unser ganzes Sein wartet.

5. Zweierlei ist bei diesem kurzen Blick auf das Bild des Eros in Geschichte und Gegenwart deutlich geworden. Zum einen, daß Liebe irgendwie mit dem Göttlichen zu tun hat: Sie verheißt Unendlichkeit, Ewigkeit

ness” which tears man away from his finite existence and enables him, in the very process of being overwhelmed by divine power, to experience supreme happiness. All other powers in heaven and on earth thus appear secondary: “Omnia vincit amor” says Virgil in the Bucolics—love conquers all—and he adds: “et nos cedamus amori”—let us, too, yield to love.[2] In the religions, this attitude found expression in fertility cults, part of which was the “sacred” prostitution which flourished in many temples. Eros was thus celebrated as divine power, as fellowship with the Divine.

The Old Testament firmly opposed this form of religion, which represents a powerful temptation against monotheistic faith, combating it as a perversion of religiosity. But it in no way rejected eros as such; rather, it declared war on a warped and destructive form of it, because this counterfeit divinization of eros actually strips it of its dignity and dehumanizes it. Indeed, the prostitutes in the temple, who had to bestow this divine intoxication, were not treated as human beings and persons, but simply used as a means of arousing “divine madness”: far from being goddesses, they were human persons being exploited. An intoxicated and undisciplined eros, then, is not an ascent in “ecstasy” towards the Divine, but a fall, a degradation of man. Evidently, eros needs to be disciplined and purified if it is to provide not just fleeting pleasure, but a certain foretaste of the pinnacle of our existence, of that beatitude for which our whole being yearns.

5. Two things emerge clearly from this rapid overview of the concept of eros past and present. First, there is a certain relationship between love and the Divine: love promises infinity, eternity—a reality far

— das Größere und ganz andere gegenüber dem Alltag unseres Daseins. Zugleich aber hat sich gezeigt, daß der Weg dahin nicht einfach in der Übermächtigung durch den Trieb gefunden werden kann. Reinigungen und Reifungen sind nötig, die auch über die Straße des Verzichts führen. Das ist nicht Absage an den Eros, nicht seine „Vergiftung“, sondern seine Heilung zu seiner wirklichen Größe hin.

Dies liegt zunächst an der Verfaßtheit des Wesens Mensch, das aus Leib und Seele gefügt ist. Der Mensch wird dann ganz er selbst, wenn Leib und Seele zu innerer Einheit finden; die Herausforderung durch den Eros ist dann bestanden, wenn diese Einung gelungen ist. Wenn der Mensch nur Geist sein will und den Leib sozusagen als bloß animalisches Erbe abtun möchte, verlieren Geist und Leib ihre Würde. Und wenn er den Geist leugnet und so die Materie, den Körper, als alleinige Wirklichkeit ansieht, verliert er wiederum seine Größe. Der Epikureer Gassendi redete scherzend Descartes mit „o Geist“ an. Und Descartes replizierte mit „o Leib!“ [3] Aber es lieben nicht Geist oder Leib — der Mensch, die Person, liebt als ein einziges und einiges Geschöpf, zu dem beides gehört. Nur in der wirklichen Einswerdung von beidem wird der Mensch ganz er selbst. Nur so kann Liebe — Eros — zu ihrer wahren Größe reifen.

Heute wird dem Christentum der Vergangenheit vielfach Leibfeindlichkeit vorgeworfen, und Tendenzen in dieser Richtung hat es auch immer gegeben. Aber die Art von Verherrlichung des Leibes, die wir heute erleben, ist trügerisch. Der zum „Sex“ degradierte Eros wird zur Ware, zur bloßen „Sache“; man kann ihn kaufen und verkaufen, ja, der Mensch selbst wird dabei zur Ware. In Wirklichkeit ist dies gerade nicht das große Ja des Menschen zu seinem Leib. Im Gegenteil: Er betrachtet nun den Leib und die Geschlechtlichkeit als das bloß Materielle an sich, das er kalkulierend einsetzt und ausnützt. Es erscheint nicht als

greater and totally other than our everyday existence. Yet we have also seen that the way to attain this goal is not simply by submitting to instinct. Purification and growth in maturity are called for; and these also pass through the path of renunciation. Far from rejecting or “poisoning” eros, they heal it and restore its true grandeur.

This is due first and foremost to the fact that man is a being made up of body and soul. Man is truly himself when his body and soul are intimately united; the challenge of eros can be said to be truly overcome when this unification is achieved. Should he aspire to be pure spirit and to reject the flesh as pertaining to his animal nature alone, then spirit and body would both lose their dignity. On the other hand, should he deny the spirit and consider matter, the body, as the only reality, he would likewise lose his greatness. The epicure Gassendi used to offer Descartes the humorous greeting: “O Soul!” And Descartes would reply: “O Flesh!”.[3] Yet it is neither the spirit alone nor the body alone that loves: it is man, the person, a unified creature composed of body and soul, who loves. Only when both dimensions are truly united, does man attain his full stature. Only thus is love —eros—able to mature and attain its authentic grandeur.

Nowadays Christianity of the past is often criticized as having been opposed to the body; and it is quite true that tendencies of this sort have always existed. Yet the contemporary way of exalting the body is deceptive. Eros, reduced to pure “sex”, has become a commodity, a mere “thing” to be bought and sold, or rather, man himself becomes a commodity. This is hardly man’s great “yes” to the body. On the contrary, he now considers his body and his sexuality as the purely material part of himself, to be used and exploited at will. Nor does he see it as an arena for the exercise of his freedom, but as a mere object that he attempts, as he pleases, to make

Bereich seiner Freiheit, sondern als ein Etwas, das er auf seine Weise zugleich genußvoll und unschädlich zu machen versucht. In Wirklichkeit stehen wir dabei vor einer Entwürdigung des menschlichen Leibes, der nicht mehr ins Ganze der Freiheit unserer Existenz integriert, nicht mehr lebendiger Ausdruck der Ganzheit unseres Seins ist, sondern gleichsam ins bloß Biologische zurückgestoßen wird. Die scheinbare Verherrlichung des Leibes kann ganz schnell in Haß auf die Leiblichkeit umschlagen. Demgegenüber hat der christliche Glaube immer den Menschen als das zweieinige Wesen angesehen, in dem Geist und Materie ineinandergreifen und beide gerade so einen neuen Adel erfahren. Ja, Eros will uns zum Göttlichen hinreißen, uns über uns selbst hinausführen, aber gerade darum verlangt er einen Weg des Aufstiegs, der Verzichtes, der Reinigungen und Heilungen.

6. Wie sollen wir uns diesen Weg des Aufstiegs und der Reinigungen praktisch vorstellen? Wie muß Liebe gelebt werden, damit sich ihre menschliche und göttliche Verheißung erfüllt? Einen ersten wichtigen Hinweis können wir im Hohenlied finden, einem der Bücher des Alten Testaments, das den Mystikern wohlbekannt ist. Nach der gegenwärtig überwiegenden Auffassung sind die Gedichte, aus denen dieses Buch besteht, ursprünglich Liebeslieder, die vielleicht konkret einer israelitischen Hochzeitsfeier zugeordnet waren, bei der sie die eheliche Liebe verherrlichen sollten. Dabei ist sehr lehrreich, daß im Aufbau des Buches zwei verschiedene Wörter für „Liebe“ stehen. Da ist zunächst das Wort „*dodim*“ – ein Plural, der die noch unsichere, unbestimmt suchende Liebe meint. Dieses Wort wird dann durch „*ahaba*“ abgelöst, das in der griechischen Übersetzung des Alten Testaments mit dem ähnlich klingenden Wort *Agape* übersetzt ist und – wie wir sahen – zum eigentlichen Kennwort für das biblische Verständnis von Liebe wurde.

Im Gegensatz zu der noch suchenden und unbestimmten Liebe ist darin die Erfahrung von Liebe ausgedrückt, die nun wir-

both enjoyable and harmless. Here we are actually dealing with a debasement of the human body: no longer is it integrated into our overall existential freedom; no longer is it a vital expression of our whole being, but it is more or less relegated to the purely biological sphere. The apparent exaltation of the body can quickly turn into a hatred of bodiliness. Christian faith, on the other hand, has always considered man a unity in duality, a reality in which spirit and matter compenetrates, and in which each is brought to a new nobility. True, eros tends to rise “in ecstasy” towards the Divine, to lead us beyond ourselves; yet for this very reason it calls for a path of ascent, renunciation, purification and healing.

6. *Concretely, what does this path of ascent and purification entail? How might love be experienced so that it can fully realize its human and divine promise? Here we can find a first, important indication in the Song of Songs, an Old Testament book well known to the mystics. According to the interpretation generally held today, the poems contained in this book were originally love-songs, perhaps intended for a Jewish wedding feast and meant to exalt conjugal love. In this context it is highly instructive to note that in the course of the book two different Hebrew words are used to indicate “love”. First there is the word *dodim*, a plural form suggesting a love that is still insecure, indeterminate and searching. This comes to be replaced by the word *ahabà*, which the Greek version of the Old Testament translates with the similar-sounding *agape*, which, as we have seen, becomes the typical expression for the biblical notion of love.*

By contrast with an indeterminate, “searching” love, this word expresses the experience of a love which involves a real

klich Entdeckung des anderen ist und so den egoistischen Zug überwindet, der vorher noch deutlich waltete. Liebe wird nun Sorge um den anderen und für den anderen. Sie will nicht mehr sich selbst – das Versinken in der Trunkenheit des Glücks –, sie will das Gute für den Geliebten: Sie wird Verzicht, sie wird bereit zum Opfer, ja sie will es.

Zu den Aufstiegen der Liebe und ihren inneren Reinigungen gehört es, daß Liebe nun Endgültigkeit will, und zwar in doppeltem Sinn: im Sinn der Ausschließlichkeit – „nur dieser eine Mensch“ – und im Sinn des „für immer“. Sie umfaßt das Ganze der Existenz in allen ihren Dimensionen, auch in derjenigen der Zeit. Das kann nicht anders sein, weil ihre Verheißung auf das Endgültige zielt: Liebe zielt auf Ewigkeit. Ja, Liebe ist „Ekstase“, aber Ekstase nicht im Sinn des rauschhaften Augenblicks, sondern Ekstase als ständiger Weg aus dem in sich verschlossenen Ich zur Freigabe des Ich, zur Hingabe und so gerade zur Selbstfindung, ja, zur Findung Gottes: „Wer sein Leben zu bewahren sucht, wird es verlieren; wer es dagegen verliert, wird es gewinnen“ (Lk 17, 33), sagt Jesus – ein Wort, das in mehreren Varianten bei ihm in den Evangelien wiederkehrt (vgl. Mt 10, 39; 16, 25; Mk 8, 35; Lk 9, 24; Joh 12, 25). Jesus beschreibt damit seinen eigenen Weg, der durch das Kreuz zur Auferstehung führt – den Weg des Weizenkorns, das in die Erde fällt und stirbt und so reiche Frucht trägt; aber er beschreibt darin auch das Wesen der Liebe und der menschlichen Existenz überhaupt von der Mitte seines eigenen Opfers und seiner darin sich vollendenden Liebe her.

7. Unsere zunächst mehr philosophischen Überlegungen über das Wesen von Liebe haben uns nun von selbst zum biblischen Glauben hinübergeführt. Am Anfang stand die Frage, ob denn die unterschiedenen, ja gegensätzlichen Bedeutungen des Wortes Liebe auf irgendeine innere Einheit hinweisen oder ob sie unverbunden nebeneinander stehenbleiben müssen, besonders aber die Frage, ob die uns von der Bibel und der

discovery of the other, moving beyond the selfish character that prevailed earlier. Love now becomes concern and care for the other. No longer is it self-seeking, a sinking in the intoxication of happiness; instead it seeks the good of the beloved: it becomes renunciation and it is ready, and even willing, for sacrifice.

It is part of love's growth towards higher levels and inward purification that it now seeks to become definitive, and it does so in a twofold sense: both in the sense of exclusivity (this particular person alone) and in the sense of being "for ever". Love embraces the whole of existence in each of its dimensions, including the dimension of time. It could hardly be otherwise, since its promise looks towards its definitive goal: love looks to the eternal. Love is indeed "ecstasy", not in the sense of a moment of intoxication, but rather as a journey, an ongoing exodus out of the closed inward-looking self towards its liberation through self-giving, and thus towards authentic self-discovery and indeed the discovery of God: "Whoever seeks to gain his life will lose it, but whoever loses his life will preserve it" (Lk 17:33), as Jesus says throughout the Gospels (cf. Mt 10:39; 16:25; Mk 8:35; Lk 9:24; Jn 12:25). In these words, Jesus portrays his own path, which leads through the Cross to the Resurrection: the path of the grain of wheat that falls to the ground and dies, and in this way bears much fruit. Starting from the depths of his own sacrifice and of the love that reaches fulfilment therein, he also portrays in these words the essence of love and indeed of human life itself.

7. By their own inner logic, these initial, somewhat philosophical reflections on the essence of love have now brought us to the threshold of biblical faith. We began by asking whether the different, or even opposed, meanings of the word "love" point to some profound underlying unity, or whether on the contrary they must remain unconnected, one alongside the other. More significantly, though, we questioned

Überlieferung der Kirche verkündete Botschaft über die Liebe mit der allgemein menschlichen Liebeserfahrung etwas zu tun habe oder ihr vielleicht gar entgegengesetzt sei. Dabei begegneten uns die beiden Grundwörter Eros als Darstellung der „weltlichen“ Liebe und Agape als Ausdruck für die im Glauben gründende und von ihm geformte Liebe. Beide werden häufig auch als „aufsteigende“ und „absteigende“ Liebe einander entgegengestellt; verwandt damit sind andere Einteilungen wie etwa die Unterscheidung in begehrende und schenkende Liebe (amor concupiscentiae – amor benevolentiae), der dann manchmal auch noch die auf den Nutzen bedachte Liebe hinzugefügt wird.

In der philosophischen und theologischen Diskussion sind diese Unterscheidungen oft zu Gegensätzen hochgesteigert worden: Christlich sei die absteigende, schenkende Liebe, die Agape; die nichtchristliche, besonders die griechische Kultur sei dagegen von der aufsteigenden, begehrenden Liebe, dem Eros geprägt. Wenn man diesen Gegensatz radikal durchführte, würde das Eigentliche des Christentums aus den grundlegenden Lebenszusammenhängen des Menschseins ausgegliedert und zu einer Sonderwelt, die man dann für bewundernswert ansehen mag, die aber doch vom Ganzen der menschlichen Existenz abgeschnitten würde. In Wirklichkeit lassen sich Eros und Agape – aufsteigende und absteigende Liebe – niemals ganz voneinander trennen. Je mehr beide in unterschiedlichen Dimensionen in der einen Wirklichkeit Liebe in die rechte Einheit miteinander treten, desto mehr verwirklicht sich das wahre Wesen von Liebe überhaupt. Wenn Eros zunächst vor allem verlangend, aufsteigend ist – Faszination durch die große Verheißung des Glücks – so wird er im Zugehen auf den anderen immer weniger nach sich selber fragen, immer mehr das Glück des anderen wollen, immer mehr sich um ihn sorgen, sich schenken, für ihn da sein wollen. Das Moment der Agape tritt in ihn ein, andernfalls verfällt er und verliert auch sein eigenes Wesen. Umgekehrt ist es aber auch dem Menschen

whether the message of love proclaimed to us by the Bible and the Church's Tradition has some points of contact with the common human experience of love, or whether it is opposed to that experience. This in turn led us to consider two fundamental words: eros, as a term to indicate "worldly" love and agape, referring to love grounded in and shaped by faith. The two notions are often contrasted as "ascending" love and "descending" love. There are other, similar classifications, such as the distinction between possessive love and oblation love (amor concupiscentiae – amor benevolentiae), to which is sometimes also added love that seeks its own advantage.

In philosophical and theological debate, these distinctions have often been radicalized to the point of establishing a clear antithesis between them: descending, oblation love—agape—would be typically Christian, while on the other hand ascending, possessive or covetous love—eros—would be typical of non-Christian, and particularly Greek culture. Were this antithesis to be taken to extremes, the essence of Christianity would be detached from the vital relations fundamental to human existence, and would become a world apart, admirable perhaps, but decisively cut off from the complex fabric of human life. Yet eros and agape—ascending love and descending love—can never be completely separated. The more the two, in their different aspects, find a proper unity in the one reality of love, the more the true nature of love in general is realized. Even if eros is at first mainly covetous and ascending, a fascination for the great promise of happiness, in drawing near to the other, it is less and less concerned with itself, increasingly seeks the happiness of the other, is concerned more and more with the beloved, bestows itself and wants to "be there for" the other. The element of agape thus enters into this love, for otherwise eros is impoverished and even loses its own nature. On the other hand, man cannot live by oblation, descending love alone. He cannot always give, he must also receive. Anyone

unmöglich, einzig in der schenkenden, absteigenden Liebe zu leben. Er kann nicht immer nur geben, er muß auch empfangen. Wer Liebe schenken will, muß selbst mit ihr beschenkt werden. Gewiß, der Mensch kann – wie der Herr uns sagt – zur Quelle werden, von der Ströme lebendigen Wassers kommen (vgl. Joh 7, 37-38). Aber damit er eine solche Quelle wird, muß er selbst immer wieder aus der ersten, der ursprünglichen Quelle trinken – bei Jesus Christus, aus dessen geöffnetem Herzen die Liebe Gottes selber entströmt (vgl. Joh 19, 34).

Die Väter haben diesen unlöslichen Zusammenhang von Aufstieg und Abstieg, von gottsuchendem Eros und von weiterschickender Agape auf vielfältige Weise in der Erzählung von der Jakobsleiter symbolisiert gesehen. In diesem biblischen Text wird berichtet, daß der Patriarch Jakob im Traum über dem Stein, der ihm als Kissen diente, eine Leiter sah, die bis in den Himmel reichte und auf der Engel auf- und niederstiegen (vgl. Gen 28, 12; Joh 1, 51). Besonders eindrücklich ist die Auslegung dieses Traumbildes, die Papst Gregor der Große in seiner Pastoralregel gibt. Der rechte Hirte, so sagt er uns, muß in der Kontemplation verankert sein. Denn nur so ist ihm möglich, die Nöte der anderen in sein Innerstes aufzunehmen, so daß sie die seinen werden: „per pietatis viscera in se infirmitatem caeterorum transferat”.[4] Gregor verweist dabei auf Paulus, der sich hinaufreißen läßt zu den größten Geheimnissen Gottes und gerade so absteigend allen alles wird (vgl. 2 Kor 12, 2-4; 1 Kor 9, 22). Dazu führt er noch das Beispiel des Mose an, der immer wieder das heilige Zelt betritt und mit Gott Zwiesprache hält, um von Gott her für sein Volk da sein zu können. „Inwendig [im Zelt] wird er durch die Beschauungen nach oben gerissen, auswendig [außerhalb des Zeltes] läßt er sich von der Last der Leidenden bedrängen – intus in contemplationem rapitur, foris infirmantium negotiis urgetur”.[5]

who wishes to give love must also receive love as a gift. Certainly, as the Lord tells us, one can become a source from which rivers of living water flow (cf. Jn 7:37-38). Yet to become such a source, one must constantly drink anew from the original source, which is Jesus Christ, from whose pierced heart flows the love of God (cf. Jn 19:34).

In the account of Jacob's ladder, the Fathers of the Church saw this inseparable connection between ascending and descending love, between eros which seeks God and agape which passes on the gift received, symbolized in various ways. In that biblical passage we read how the Patriarch Jacob saw in a dream, above the stone which was his pillow, a ladder reaching up to heaven, on which the angels of God were ascending and descending (cf. Gen 28:12; Jn 1:51). A particularly striking interpretation of this vision is presented by Pope Gregory the Great in his Pastoral Rule. He tells us that the good pastor must be rooted in contemplation. Only in this way will he be able to take upon himself the needs of others and make them his own: “per pietatis viscera in se infirmitatem caeterorum transferat”.[4] Saint Gregory speaks in this context of Saint Paul, who was borne aloft to the most exalted mysteries of God, and hence, having descended once more, he was able to become all things to all men (cf. 2 Cor 12:2-4; 1 Cor 9:22). He also points to the example of Moses, who entered the tabernacle time and again, remaining in dialogue with God, so that when he emerged he could be at the service of his people. “Within [the tent] he is borne aloft through contemplation, while without he is completely engaged in helping those who suffer: intus in contemplationem rapitur, foris infirmantium negotiis urgetur.”[5]

8. Damit haben wir eine erste, noch recht allgemeine Antwort auf die beiden oben genannten Fragen gefunden: Im letzten ist „Liebe“ eine einzige Wirklichkeit, aber sie hat verschiedene Dimensionen – es kann jeweils die eine oder andere Seite stärker hervortreten. Wo die beiden Seiten aber ganz auseinanderfallen, entsteht eine Karikatur oder jedenfalls eine kümmerliche Form von Liebe. Und wir haben auch schon grundsätzlich gesehen, daß der biblische Glaube nicht eine Nebenwelt oder Gegenwelt gegenüber dem menschlichen Urphänomen Liebe aufbaut, sondern den ganzen Menschen annimmt, in seine Suche nach Liebe reinigend eingreift und ihm dabei neue Dimensionen eröffnet. Dieses Neue des biblischen Glaubens zeigt sich vor allem in zwei Punkten, die verdienen, hervorgehoben zu werden: im Gottesbild und im Menschenbild.

DAS NEUE DES BIBLISCHEN GLAUBENS

9. Da ist zunächst das neue Gottesbild. In den Kulturen, die die Welt der Bibel umgeben, bleibt das Bild von Gott und den Göttern letztlich undeutlich und widersprüchlich. Im Weg des biblischen Glaubens wird hingegen immer klarer und eindeutiger, was das Grundgebet Israels, das Schema in die Worte faßt: „Höre, Israel, der Herr, unser Gott, der Herr ist nur einer“ (Dtn 6, 4). Es gibt nur einen Gott, der der Schöpfer des Himmels und der Erde und darum auch der Gott aller Menschen ist. Zweierlei ist an dieser Präzision einzigartig: daß wirklich alle anderen Götter nicht Gott sind und daß die ganze Wirklichkeit, in der wir leben, auf Gott zurückgeht, von ihm geschaffen ist. Natürlich gibt es den Schöpfungsgedanken auch anderswo, aber nur hier wird ganz klar, daß nicht irgendein Gott, sondern der einzige, wahre Gott selbst der Urheber der ganzen Wirklichkeit ist, daß sie aus der Macht seines schöpferischen Wortes stammt. Das bedeutet, daß ihm dieses sein Gebilde lieb ist, weil es ja von ihm selbst gewollt, von ihm „gemacht“ ist. Damit tritt nun das zweite wichtige Element in Erscheinung: Dieser Gott liebt den Menschen. Die göttli-

8. We have thus come to an initial, albeit still somewhat generic response to the two questions raised earlier. Fundamentally, “love” is a single reality, but with different dimensions; at different times, one or other dimension may emerge more clearly. Yet when the two dimensions are totally cut off from one another, the result is a caricature or at least an impoverished form of love. And we have also seen, synthetically, that biblical faith does not set up a parallel universe, or one opposed to that primordial human phenomenon which is love, but rather accepts the whole man; it intervenes in his search for love in order to purify it and to reveal new dimensions of it. This newness of biblical faith is shown chiefly in two elements which deserve to be highlighted: the image of God and the image of man.

THE NEWNESS OF BIBLICAL FAITH

9. First, the world of the Bible presents us with a new image of God. In surrounding cultures, the image of God and of the gods ultimately remained unclear and contradictory. In the development of biblical faith, however, the content of the prayer fundamental to Israel, the Shema, became increasingly clear and unequivocal: “Hear, O Israel, the Lord our God is one Lord” (Dt 6:4). There is only one God, the Creator of heaven and earth, who is thus the God of all. Two facts are significant about this statement: all other gods are not God, and the universe in which we live has its source in God and was created by him. Certainly, the notion of creation is found elsewhere, yet only here does it become absolutely clear that it is not one god among many, but the one true God himself who is the source of all that exists; the whole world comes into existence by the power of his creative Word. Consequently, his creation is dear to him, for it was willed by him and “made” by him. The second important element now emerges: this God loves man. The divine power that Aristotle at the height of Greek philosophy sought to grasp through reflection, is indeed for eve-

che Macht, die Aristoteles auf dem Höhepunkt der griechischen Philosophie denkend zu erfassen suchte, ist zwar für alles Seiende Gegenstand des Begehrens und der Liebe — als Geliebtes bewegt diese Gottheit die Welt [6] —, aber sie selbst ist unbedürftig und liebt nicht, sie wird nur geliebt. Der eine Gott, dem Israel glaubt, liebt selbst. Seine Liebe ist noch dazu eine wählende Liebe: Aus allen Völkern wählt er Israel und liebt es — freilich mit dem Ziel, gerade so die ganze Menschheit zu heilen. Er liebt, und diese seine Liebe kann man durchaus als Eros bezeichnen, der freilich zugleich ganz Agape ist.[7]

Vor allem die Propheten Hosea und Ezechiel haben diese Leidenschaft Gottes für sein Volk mit kühnen erotischen Bildern beschrieben. Das Verhältnis Gottes zu Israel wird unter den Bildern der Brautschaft und der Ehe dargestellt; der Götzendienst ist daher Ehebruch und Hurerei. Damit werden konkret, wie wir sahen, die Fruchtbarkeitskulte mit ihrem Mißbrauch des Eros angesprochen, aber damit wird nun auch das Treueverhältnis zwischen Israel und seinem Gott beschrieben. Die Liebesgeschichte Gottes mit Israel besteht im tiefsten darin, daß er ihm die Thora gibt, das heißt, ihm die Augen auftut für das wahre Wesen des Menschen und ihm den Weg des rechten Menschseins zeigt; diese Geschichte besteht darin, daß der Mensch so in der Treue zu dem einen Gott lebend sich als Geliebten Gottes erfährt und die Freude an der Wahrheit, an der Gerechtigkeit — die Freude an Gott findet, die sein eigentliches Glück wird: „Was habe ich im Himmel außer dir? Neben dir erfreut mich nichts auf der Erde ... Ich aber — Gott nahe zu sein ist mein Glück“ (Ps 73 [72], 25. 28).

10. Der Eros Gottes für den Menschen ist — wie wir sagten — zugleich ganz und gar Agape. Nicht nur weil er ganz frei und ohne vorgängiges Verdienst geschenkt wird, sondern auch weil er verzeihende Liebe ist. Vor allem Hosea zeigt uns die weit über den Aspekt der Unverdienlichkeit hinausreichende Agape-Dimension der Liebe Gottes zum

ry being an object of desire and of love — and as the object of love this divinity moves the world[6]—but in itself it lacks nothing and does not love: it is solely the object of love. The one God in whom Israel believes, on the other hand, loves with a personal love. His love, moreover, is an elective love: among all the nations he chooses Israel and loves her—but he does so precisely with a view to healing the whole human race. God loves, and his love may certainly be called eros, yet it is also totally agape.[7]

The Prophets, particularly Hosea and Ezekiel, described God's passion for his people using boldly erotic images. God's relationship with Israel is described using the metaphors of betrothal and marriage; idolatry is thus adultery and prostitution. Here we find a specific reference—as we have seen—to the fertility cults and their abuse of eros, but also a description of the relationship of fidelity between Israel and her God. The history of the love-relationship between God and Israel consists, at the deepest level, in the fact that he gives her the Torah, thereby opening Israel's eyes to man's true nature and showing her the path leading to true humanism. It consists in the fact that man, through a life of fidelity to the one God, comes to experience himself as loved by God, and discovers joy in truth and in righteousness—a joy in God which becomes his essential happiness: “Whom do I have in heaven but you? And there is nothing upon earth that I desire besides you ... for me it is good to be near God” (Ps 73 [72]:25, 28).

10. We have seen that God's eros for man is also totally agape. This is not only because it is bestowed in a completely gratuitous manner, without any previous merit, but also because it is love which forgives. Hosea above all shows us that this agape dimension of God's love for man goes far beyond the aspect of gratuity.

Menschen. Israel hat die „Ehe“ gebrochen – den Bund; Gott müßte es eigentlich richten, verwerfen. Aber gerade nun zeigt sich, daß Gott Gott ist und nicht ein Mensch: „Wie könnte ich dich preisgeben, Ephraim, wie dich aufgeben, Israel? ... Mein Herz wendet sich gegen mich, mein Mitleid lodert auf. Ich will meinen glühenden Zorn nicht vollstrecken und Ephraim nicht noch einmal vernichten. Denn ich bin Gott, nicht ein Mensch, der Heilige in deiner Mitte“ (Hos 11, 8- 9). Die leidenschaftliche Liebe Gottes zu seinem Volk – zum Menschen – ist zugleich vergebende Liebe. Sie ist so groß, daß sie Gott gegen sich selbst wendet, seine Liebe gegen seine Gerechtigkeit. Der Christ sieht darin schon verborgen sich anzeigend das Geheimnis des Kreuzes: Gott liebt den Menschen so, daß er selbst Mensch wird, ihm nachgeht bis in den Tod hinein und auf diese Weise Gerechtigkeit und Liebe versöhnt.

Das philosophisch und religionsgeschichtlich Bemerkenswerte an dieser Sicht der Bibel besteht darin, daß wir einerseits sozusagen ein streng metaphysisches Gottesbild vor uns haben: Gott ist der Urquell allen Seins überhaupt; aber dieser schöpferische Ursprung aller Dinge – der Logos, die Urvernunft – ist zugleich ein Liebender mit der ganzen Leidenschaft wirklicher Liebe. Damit ist der Eros aufs Höchste geadelt, aber zugleich so gereinigt, daß er mit der Agape verschmilzt. Von da aus können wir verstehen, daß die Aufnahme des Hoheliedes in den Kanon der Heiligen Schriften sehr früh dahingehend gedeutet wurde, daß diese Liebeslieder im letzten das Verhältnis Gottes zum Menschen und des Menschen zu Gott schildern. Auf diese Weise ist das Hohelied in der jüdischen wie in der christlichen Literatur zu einer Quelle mystischer Erkenntnis und Erfahrung geworden, in der sich das Wesen des biblischen Glaubens ausdrückt: Ja, es gibt Vereinigung des Menschen mit Gott – der Urtraum des Menschen –, aber diese Vereinigung ist nicht Verschmelzen, Untergehen im namenlosen Ozean des Göttlichen, sondern ist Einheit, die Liebe schafft, in der beide – Gott und der Mensch – sie selbst

Israel has committed “adultery” and has broken the covenant; God should judge and repudiate her. It is precisely at this point that God is revealed to be God and not man: “How can I give you up, O Ephraim! How can I hand you over, O Israel! ... My heart recoils within me, my compassion grows warm and tender. I will not execute my fierce anger, I will not again destroy Ephraim; for I am God and not man, the Holy One in your midst” (Hos 11:8-9). God's passionate love for his people—for humanity—is at the same time a forgiving love. It is so great that it turns God against himself, his love against his justice. Here Christians can see a dim pre-figuration of the mystery of the Cross: so great is God's love for man that by becoming man he follows him even into death, and so reconciles justice and love.

The philosophical dimension to be noted in this biblical vision, and its importance from the standpoint of the history of religions, lies in the fact that on the one hand we find ourselves before a strictly metaphysical image of God: God is the absolute and ultimate source of all being; but this universal principle of creation—the Logos, primordial reason—is at the same time a lover with all the passion of a true love. Eros is thus supremely ennobled, yet at the same time it is so purified as to become one with agape. We can thus see how the reception of the Song of Songs in the canon of sacred Scripture was soon explained by the idea that these love songs ultimately describe God's relation to man and man's relation to God. Thus the Song of Songs became, both in Christian and Jewish literature, a source of mystical knowledge and experience, an expression of the essence of biblical faith: that man can indeed enter into union with God—his primordial aspiration. But this union is no mere fusion, a sinking in the nameless ocean of the Divine; it is a unity which creates love, a unity in which both God and man remain themselves and yet become fully one. As Saint Paul says: “He who is

bleiben und doch ganz eins werden: „Wer dem Herrn anhangt, wird ein Geist mit ihm“, sagt der heilige Paulus (1 Kor 6, 17).

11. Die erste Neuheit des biblischen Glaubens liegt, wie wir sahen, im Gottesbild; die zweite, damit von innen zusammenhängende, finden wir im Menschenbild. Der Schöpfungsbericht der Bibel spricht von der Einsamkeit des ersten Menschen, Adam, dem Gott eine Hilfe zur Seite geben will. Keines von allen Geschöpfen kann dem Menschen diese ihm nötige Hilfe sein, obgleich er alle Tiere des Feldes und alle Vögel benennt und so in seinen Lebenszusammenhang einbezieht. Da bildet Gott aus einer Rippe des Mannes heraus die Frau. Nun findet Adam die Hilfe, deren er bedarf: „Das ist endlich Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch“. (Gen 2, 23). Dahinter mag man Vorstellungen sehen, wie sie etwa in dem von Platon berichteten Mythos zum Vorschein kommen, der Mensch sei ursprünglich kugelgestaltig, das heißt ganz in sich selbst und sich selbst genügend gewesen, aber von Zeus zur Strafe für seinen Hochmut halbiert worden, so daß er sich nun immerfort nach der anderen Hälfte seiner selbst sehnt, nach ihr unterwegs ist, um wieder zur Ganzheit zu finden.[8] Im biblischen Bericht ist von Strafe nicht die Rede, aber der Gedanke ist doch da, daß der Mensch gleichsam unvollständig ist – von seinem Sein her auf dem Weg, im anderen zu seiner Ganzheit zu finden; daß er nur im Miteinander von Mann und Frau „ganz“ wird. So schließt denn auch der biblische Bericht mit einer Prophezeiung über Adam: „Darum verläßt der Mann Vater und Mutter und bindet sich an seine Frau und sie werden ein Fleisch“ (Gen 2, 24).

Zweierlei ist daran wichtig: Der Eros ist gleichsam wesensmäßig im Menschen selbst verankert; Adam ist auf der Suche und „verläßt Vater und Mutter“, um die Frau zu finden; erst gemeinsam stellen beide die Ganzheit des Menschseins dar, werden „ein Fleisch“ miteinander. Nicht minder wichtig ist das zweite: Der Eros ver-

united to the Lord becomes one spirit with him” (1 Cor 6:17).

11. The first novelty of biblical faith consists, as we have seen, in its image of God. The second, essentially connected to this, is found in the image of man. The biblical account of creation speaks of the solitude of Adam, the first man, and God's decision to give him a helper. Of all other creatures, not one is capable of being the helper that man needs, even though he has assigned a name to all the wild beasts and birds and thus made them fully a part of his life. So God forms woman from the rib of man. Now Adam finds the helper that he needed: “This at last is bone of my bones and flesh of my flesh” (Gen 2:23). Here one might detect hints of ideas that are also found, for example, in the myth mentioned by Plato, according to which man was originally spherical, because he was complete in himself and self-sufficient. But as a punishment for pride, he was split in two by Zeus, so that now he longs for his other half, striving with all his being to possess it and thus regain his integrity.[8] While the biblical narrative does not speak of punishment, the idea is certainly present that man is somehow incomplete, driven by nature to seek in another the part that can make him whole, the idea that only in communion with the opposite sex can he become “complete”. The biblical account thus concludes with a prophecy about Adam: “Therefore a man leaves his father and his mother and cleaves to his wife and they become one flesh” (Gen 2:24).

Two aspects of this are important. First, eros is somehow rooted in man's very nature; Adam is a seeker, who “abandons his mother and father” in order to find woman; only together do the two represent complete humanity and become “one flesh”. The second aspect is equally important. From the standpoint of creation, eros

weist von der Schöpfung her den Menschen auf die Ehe, auf eine Bindung, zu der Einzigkeit und Endgültigkeit gehören. So, nur so erfüllt sich seine innere Weisung. Dem monotheistischen Gottesbild entspricht die monogame Ehe. Die auf einer ausschließlichen und endgültigen Liebe beruhende Ehe wird zur Darstellung des Verhältnisses Gottes zu seinem Volk und umgekehrt: die Art, wie Gott liebt, wird zum Maßstab menschlicher Liebe. Diese feste Verknüpfung von Eros und Ehe in der Bibel findet kaum Parallelen in der außerbiblischen Literatur.

JESUS CHRISTUS — DIE FLEISCHGEWORDENE LIEBE GOTTES

12. Haben wir bisher überwiegend vom Alten Testament gesprochen, so ist doch immer schon die innere Durchdringung der beiden Testamente als der einen Schrift des christlichen Glaubens sichtbar geworden. Das eigentlich Neue des Neuen Testaments sind nicht neue Ideen, sondern die Gestalt Christi selber, der den Gedanken Fleisch und Blut, einen unerhörten Realismus gibt. Schon im Alten Testament besteht das biblisch Neue nicht einfach in Gedanken, sondern in dem unerwarteten und in gewisser Hinsicht unerhörten Handeln Gottes. Dieses Handeln Gottes nimmt seine dramatische Form nun darin an, daß Gott in Jesus Christus selbst dem „verlorenen Schaf“, der leidenden und verlorenen Menschheit, nachgeht. Wenn Jesus in seinen Gleichnissen von dem Hirten spricht, der dem verlorenen Schaf nachgeht, von der Frau, die die Drachme sucht, von dem Vater, der auf den verlorenen Sohn zugeht und ihn umarmt, dann sind dies alles nicht nur Worte, sondern Auslegungen seines eigenen Seins und Tuns. In seinem Tod am Kreuz vollzieht sich jene Wende Gottes gegen sich selbst, in der er sich verschenkt, um den Menschen wieder aufzuheben und zu retten — Liebe in ihrer radikalsten Form. Der Blick auf die durchbohrte Seite Jesu, von dem Johannes spricht (vgl. 19, 37), begreift, was Ausgangspunkt dieses Schreibens war: „Gott ist Liebe“ (1 Joh 4, 8). Dort kann diese

directs man towards marriage, to a bond which is unique and definitive; thus, and only thus, does it fulfil its deepest purpose. Corresponding to the image of a monotheistic God is monogamous marriage. Marriage based on exclusive and definitive love becomes the icon of the relationship between God and his people and vice versa. God's way of loving becomes the measure of human love. This close connection between eros and marriage in the Bible has practically no equivalent in extra-biblical literature.

JESUS CHRIST — THE INCARNATE LOVE OF GOD

12. Though up to now we have been speaking mainly of the Old Testament, nevertheless the profound compenetration of the two Testaments as the one Scripture of the Christian faith has already become evident. The real novelty of the New Testament lies not so much in new ideas as in the figure of Christ himself, who gives flesh and blood to those concepts—an unprecedented realism. In the Old Testament, the novelty of the Bible did not consist merely in abstract notions but in God's unpredictable and in some sense unprecedented activity. This divine activity now takes on dramatic form when, in Jesus Christ, it is God himself who goes in search of the “stray sheep”, a suffering and lost humanity. When Jesus speaks in his parables of the shepherd who goes after the lost sheep, of the woman who looks for the lost coin, of the father who goes to meet and embrace his prodigal son, these are no mere words: they constitute an explanation of his very being and activity. His death on the Cross is the culmination of that turning of God against himself in which he gives himself in order to raise man up and save him. This is love in its most radical form. By contemplating the pierced side of Christ (cf. 19:37), we can understand the starting-point of this Encyclical Letter: “God is love” (1 Jn 4:8). It is there that this truth can be contemplated. It is from there that our definition of love must begin. In this

Wahrheit angeschaut werden. Und von dort her ist nun zu definieren, was Liebe ist. Von diesem Blick her findet der Christ den Weg seines Lebens und Liebens.

13. Diesem Akt der Hingabe hat Jesus bleibende Gegenwart verliehen durch die Einsetzung der Eucharistie während des Letzten Abendmahles. Er antizipiert seinen Tod und seine Auferstehung, indem er schon in jener Stunde den Jüngern in Brot und Wein sich selbst gibt, seinen Leib und sein Blut als das neue Manna (vgl. Joh 6, 31-33). Wenn die antike Welt davon geträumt hatte, daß letztlich die eigentliche Nahrung des Menschen — das, wovon er als Mensch lebt — der Logos, die ewige Vernunft sei: Nun ist dieser Logos wirklich Speise für uns geworden — als Liebe. Die Eucharistie zieht uns in den Hingabeakt Jesu hinein. Wir empfangen nicht nur statisch den inkarnierten Logos, sondern werden in die Dynamik seiner Hingabe hineingenommen. Das Bild von der Ehe zwischen Gott und Israel wird in einer zuvor nicht auszudenkenden Weise Wirklichkeit: Aus dem Gegenüber zu Gott wird durch die Gemeinschaft mit der Hingabe Jesu Gemeinschaft mit seinem Leib und Blut, wird Vereinigung: Die „Mystik“ des Sakraments, die auf dem Abstieg Gottes zu uns beruht, reicht weiter und führt höher, als jede mystische Aufstiegsbegegnung des Menschen reichen könnte.

14. Aber nun ist ein Weiteres zu beachten: Die „Mystik“ des Sakraments hat sozialen Charakter. Denn in der Kommunion werde ich mit dem Herrn vereint wie alle anderen Kommunikanten: „Ein Brot ist es. Darum sind wir viele ein Leib, denn wir alle haben teil an dem einen Brot“, sagt der heilige Paulus (1 Kor 10, 17). Die Vereinigung mit Christus ist zugleich eine Vereinigung mit allen anderen, denen er sich schenkt. Ich kann Christus nicht allein für mich haben, ich kann ihm zugehören nur in der Gemeinschaft mit allen, die die Seinigen geworden sind oder werden sollen. Die Kommunion zieht mich aus mir heraus zu

contemplation the Christian discovers the path along which his life and love must move.

13. Jesus gave this act of oblation an enduring presence through his institution of the Eucharist at the Last Supper. He anticipated his death and resurrection by giving his disciples, in the bread and wine, his very self, his body and blood as the new manna (cf. Jn 6:31-33). The ancient world had dimly perceived that man's real food—what truly nourishes him as man—is ultimately the Logos, eternal wisdom: this same Logos now truly becomes food for us—as love. The Eucharist draws us into Jesus' act of self-oblation. More than just statically receiving the incarnate Logos, we enter into the very dynamic of his self-giving. The imagery of marriage between God and Israel is now realized in a way previously inconceivable: it had meant standing in God's presence, but now it becomes union with God through sharing in Jesus' self-gift, sharing in his body and blood. The sacramental “mysticism”, grounded in God's condescension towards us, operates at a radically different level and lifts us to far greater heights than anything that any human mystical elevation could ever accomplish.

14. Here we need to consider yet another aspect: this sacramental “mysticism” is social in character, for in sacramental communion I become one with the Lord, like all the other communicants. As Saint Paul says, “Because there is one bread, we who are many are one body, for we all partake of the one bread” (1 Cor 10:17). Union with Christ is also union with all those to whom he gives himself. I cannot possess Christ just for myself; I can belong to him only in union with all those who have become, or who will become, his own. Communion draws me out of myself towards him, and thus also towards unity

ihm hin und damit zugleich in die Einheit mit allen Christen. Wir werden „ein Leib“, eine ineinander verschmolzene Existenz. Gottesliebe und Nächstenliebe sind nun wirklich vereint: Der fleischgewordene Gott zieht uns alle an sich. Von da versteht es sich, daß Agape nun auch eine Bezeichnung der Eucharistie wird: In ihr kommt die Agape Gottes leibhaftig zu uns, um in uns und durch uns weiterzuwirken. Nur von dieser christologisch-sakramentalen Grundlage her kann man die Lehre Jesu von der Liebe recht verstehen. Seine Führung von Gesetz und Propheten auf das Doppelgebot der Gottes- und der Nächstenliebe hin, die Zentrierung der ganzen gläubigen Existenz von diesem Auftrag her, ist nicht bloße Moral, die dann selbständig neben dem Glauben an Christus und neben seiner Vergegenwärtigung im Sakrament stünde: Glaube, Kult und Ethos greifen ineinander als eine einzige Realität, die in der Begegnung mit Gottes Agape sich bildet. Die übliche Entgegensetzung von Kult und Ethos fällt hier einfach dahin: Im „Kult“ selber, in der eucharistischen Gemeinschaft ist das Geliebtwerden und Weiterlieben enthalten. Eucharistie, die nicht praktisches Liebeshandeln wird, ist in sich selbst fragmentiert, und umgekehrt wird — wie wir noch ausführlicher werden bedenken müssen — das „Gebot“ der Liebe überhaupt nur möglich, weil es nicht bloß Forderung ist: Liebe kann „geboden“ werden, weil sie zuerst geschenkt wird.

15. Von da aus sind auch die großen Gleichnisse Jesu zu verstehen. Der reiche Prasser (vgl. Lk 16, 19-31) fleht vom Ort der Verdammung aus darum, daß seinen Brüdern verkündet werde, wie es dem ergeht, der den notleidenden Armen einfach übersehen hat. Jesus greift sozusagen den Notschrei auf und bringt ihn zu uns, um uns zu warnen, um uns auf den rechten Weg zu bringen. Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter (vgl. Lk 10, 25-37) bringt vor allem zwei wichtige Klärungen. Während der Begriff „Nächster“ bisher wesentlich auf den Volksgenossen und den im Land Israel ansässig gewordenen Fremden, also

with all Christians. We become “one body”, completely joined in a single existence. Love of God and love of neighbour are now truly united: God incarnate draws us all to himself. We can thus understand how agape also became a term for the Eucharist: there God's own agape comes to us bodily, in order to continue his work in us and through us. Only by keeping in mind this Christological and sacramental basis can we correctly understand Jesus' teaching on love. The transition which he makes from the Law and the Prophets to the twofold commandment of love of God and of neighbour, and his grounding the whole life of faith on this central precept, is not simply a matter of morality—something that could exist apart from and alongside faith in Christ and its sacramental re-actualization. Faith, worship and ethos are interwoven as a single reality which takes shape in our encounter with God's agape. Here the usual contraposition between worship and ethics simply falls apart. “Worship” itself, Eucharistic communion, includes the reality both of being loved and of loving others in turn. A Eucharist which does not pass over into the concrete practice of love is intrinsically fragmented. Conversely, as we shall have to consider in greater detail below, the “commandment” of love is only possible because it is more than a requirement. Love can be “commanded” because it has first been given.

15. This principle is the starting-point for understanding the great parables of Jesus. The rich man (cf. Lk 16:19-31) begs from his place of torment that his brothers be informed about what happens to those who simply ignore the poor man in need. Jesus takes up this cry for help as a warning to help us return to the right path. The parable of the Good Samaritan (cf. Lk 10:25-37) offers two particularly important clarifications. Until that time, the concept of “neighbour” was understood as referring essentially to one's countrymen and to foreigners who had settled in the land of Israel; in other words, to the close-

auf die Solidargemeinschaft eines Landes und Volkes bezogen war, wird diese Grenze nun weggenommen: Jeder, der mich braucht und dem ich helfen kann, ist mein Nächster. Der Begriff „Nächster“ wird universalisiert und bleibt doch konkret. Er wird trotz der Ausweitung auf alle Menschen nicht zum Ausdruck einer unverbindlichen Fernstenliebe, sondern verlangt meinen praktischen Einsatz hier und jetzt. Es bleibt Aufgabe der Kirche, diese Verbindung von Weite und Nähe immer wieder ins praktische Leben ihrer Glieder hinein auszulegen. Schließlich ist hier im besonderen noch das große Gleichnis vom letzten Gericht (vgl. Mt 25, 31-46) zu erwähnen, in dem die Liebe zum Maßstab für den endgültigen Entscheid über Wert oder Unwert eines Menschenlebens wird. Jesus identifiziert sich mit den Notleidenden: den Hungernden, den Dürstenden, den Fremden, den Nackten, den Kranken, denen im Gefängnis. „Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan“ (Mt 25, 40). Gottes- und Nächstenliebe verschmelzen: Im Geringsten begegnen wir Jesus selbst, und in Jesus begegnen wir Gott.

GOTTES- UND NÄCHSTENLIEBE

16. Nach all diesen Überlegungen über das Wesen der Liebe und ihre Deutung im biblischen Glauben bleibt eine zweifache Frage in bezug auf unser Verhalten: Können wir Gott überhaupt lieben, den wir doch nicht sehen? Und: kann man Liebe gebieten? Gegen das Doppelgebot der Liebe gibt es den in diesen Fragen anklingenden doppelten Einwand. Keiner hat Gott gesehen — wie sollten wir ihn lieben? Und des weiteren: Liebe kann man nicht befehlen, sie ist doch ein Gefühl, das da ist oder nicht da ist, aber nicht vom Willen geschaffen werden kann. Die Schrift scheint den ersten Einwand zu bestätigen, wenn da steht: „Wenn jemand sagt: 'Ich liebe Gott!', aber seinen Bruder haßt, ist er ein Lügner. Denn wer seinen Bruder nicht liebt, den er sieht, kann Gott nicht lieben, den er nicht sieht“ (1 Joh 4, 20). Aber dieser Text schließt keineswegs die Gottesliebe als etwas Unmögliches aus — im Gegenteil, sie

ly-knit community of a single country or people. This limit is now abolished. Anyone who needs me, and whom I can help, is my neighbour. The concept of “neighbour” is now universalized, yet it remains concrete. Despite being extended to all mankind, it is not reduced to a generic, abstract and undemanding expression of love, but calls for my own practical commitment here and now. The Church has the duty to interpret ever anew this relationship between near and far with regard to the actual daily life of her members. Lastly, we should especially mention the great parable of the Last Judgement (cf. Mt 25:31-46), in which love becomes the criterion for the definitive decision about a human life's worth or lack thereof. Jesus identifies himself with those in need, with the hungry, the thirsty, the stranger, the naked, the sick and those in prison. “As you did it to one of the least of these my brethren, you did it to me” (Mt 25:40). Love of God and love of neighbour have become one: in the least of the brethren we find Jesus himself, and in Jesus we find God.

LOVE OF GOD AND LOVE OF NEIGHBOUR

16. Having reflected on the nature of love and its meaning in biblical faith, we are left with two questions concerning our own attitude: can we love God without seeing him? And can love be commanded? Against the double commandment of love these questions raise a double objection. No one has ever seen God, so how could we love him? Moreover, love cannot be commanded; it is ultimately a feeling that is either there or not, nor can it be produced by the will. Scripture seems to reinforce the first objection when it states: “If anyone says, ‘I love God,’ and hates his brother, he is a liar; for he who does not love his brother whom he has seen, cannot love God whom he has not seen” (1 Jn 4:20). But this text hardly excludes the love of God as something impossible. On the contrary, the whole context of the passage quoted from the First Letter of John shows that such love is explicitly demanded. The

wird im Zusammenhang des eben zitierten Ersten Johannesbriefes ausdrücklich verlangt. Unterstrichen wird die unlösliche Verschränkung von Gottes- und Nächstenliebe. Beide gehören so zusammen, daß die Behauptung der Gottesliebe zur Lüge wird, wenn der Mensch sich dem Nächsten verschließt oder gar ihn haßt. Man muß diesen johanneischen Vers vielmehr dahin auslegen, daß die Nächstenliebe ein Weg ist, auch Gott zu begegnen, und daß die Abwendung vom Nächsten auch für Gott blind macht.

17. In der Tat: Niemand hat Gott gesehen, so wie er in sich ist. Und trotzdem ist Gott uns nicht gänzlich unsichtbar, nicht einfach unzugänglich geblieben. Gott hat uns zuerst geliebt, sagt der zitierte Johannesbrief (vgl. 4, 10), und diese Liebe Gottes ist unter uns erschienen, sichtbar geworden dadurch, daß er „seinen einzigen Sohn in die Welt gesandt hat, damit wir durch ihn leben“ (1 Joh 4, 9). Gott hat sich sichtbar gemacht: In Jesus können wir den Vater anschauen (vgl. Joh 14, 9). In der Tat gibt es eine vielfältige Sichtbarkeit Gottes. In der Geschichte der Liebe, die uns die Bibel erzählt, geht er uns entgegen, wirbt um uns — bis hin zum Letzten Abendmahl, bis hin zu dem am Kreuz durchbohrten Herzen, bis hin zu den Erscheinungen des Auferstandenen und seinen Großtaten, mit denen er durch das Wirken der Apostel die entstehende Kirche auf ihrem Weg geführt hat. Und in der weiteren Geschichte der Kirche ist der Herr nicht abwesend geblieben: Immer neu geht er auf uns zu — durch Menschen, in denen er durchscheint; durch sein Wort, in den Sakramenten, besonders in der Eucharistie. In der Liturgie der Kirche, in ihrem Beten, in der lebendigen Gemeinschaft der Gläubigen erfahren wir die Liebe Gottes, nehmen wir ihn wahr und lernen so auch, seine Gegenwart in unserem Alltag zu erkennen. Er hat uns zuerst geliebt und liebt uns zuerst; deswegen können auch wir mit Liebe antworten. Gott schreibt uns nicht ein Gefühl vor, das wir nicht herbeirufen können. Er liebt uns, läßt uns seine Liebe sehen und spüren, und aus diesem „Zuerst“ Gottes kann

unbreakable bond between love of God and love of neighbour is emphasized. One is so closely connected to the other that to say that we love God becomes a lie if we are closed to our neighbour or hate him altogether. Saint John's words should rather be interpreted to mean that love of neighbour is a path that leads to the encounter with God, and that closing our eyes to our neighbour also blinds us to God.

17. True, no one has ever seen God as he is. And yet God is not totally invisible to us; he does not remain completely inaccessible. God loved us first, says the Letter of John quoted above (cf. 4:10), and this love of God has appeared in our midst. He has become visible in as much as he “has sent his only Son into the world, so that we might live through him” (1 Jn 4:9). God has made himself visible: in Jesus we are able to see the Father (cf. Jn 14:9). Indeed, God is visible in a number of ways. In the love-story recounted by the Bible, he comes towards us, he seeks to win our hearts, all the way to the Last Supper, to the piercing of his heart on the Cross, to his appearances after the Resurrection and to the great deeds by which, through the activity of the Apostles, he guided the nascent Church along its path. Nor has the Lord been absent from subsequent Church history: he encounters us ever anew, in the men and women who reflect his presence, in his word, in the sacraments, and especially in the Eucharist. In the Church's Liturgy, in her prayer, in the living community of believers, we experience the love of God, we perceive his presence and we thus learn to recognize that presence in our daily lives. He has loved us first and he continues to do so; we too, then, can respond with love. God does not demand of us a feeling which we ourselves are incapable of producing. He loves us, he makes us see and experience his love, and since he has “loved us first”, love can also blossom as a response within us.

als Antwort auch in uns die Liebe aufkeimen.

Darüber hinaus wird in diesem Prozeß der Begegnung auch klar, daß Liebe nicht bloß Gefühl ist. Gefühle kommen und gehen. Das Gefühl kann eine großartige Initialzündung sein, aber das Ganze der Liebe ist es nicht. Wir haben anfangs von dem Prozeß der Reinigungen und Reifungen gesprochen, durch die Eros ganz er selbst, Liebe im Vollsinn des Wortes wird. Zur Reife der Liebe gehört es, daß sie alle Kräfte des Menschseins einbezieht, den Menschen sozusagen in seiner Ganzheit integriert. Die Begegnung mit den sichtbaren Erscheinungen der Liebe Gottes kann in uns das Gefühl der Freude wecken, das aus der Erfahrung des Geliebtseins kommt. Aber sie ruft auch unseren Willen und unseren Verstand auf den Plan. Die Erkenntnis des lebendigen Gottes ist Weg zur Liebe, und das Ja unseres Willens zu seinem Willen einigt Verstand, Wille und Gefühl zum ganzheitlichen Akt der Liebe. Dies ist freilich ein Vorgang, der fortwährend unterwegs bleibt: Liebe ist niemals „fertig“ und vollendet; sie wandelt sich im Lauf des Lebens, reift und bleibt sich gerade dadurch treu. *Idem velle atque idem nolle* [9] — dasselbe wollen und dasselbe abweisen — das haben die Alten als eigentlichen Inhalt der Liebe definiert: das Einander-ähnlich-Werden, das zur Gemeinsamkeit des Wollens und des Denkens führt. Die Liebesgeschichte zwischen Gott und Mensch besteht eben darin, daß diese Willens-gemeinschaft in der Gemeinschaft des Denkens und Fühlens wächst und so unser Wollen und Gottes Wille immer mehr ineinanderfallen: der Wille Gottes nicht mehr ein Fremdwille ist für mich, den mir Gebote von außen auferlegen, sondern mein eigener Wille aus der Erfahrung heraus, daß in der Tat Gott mir innerlicher ist als ich mir selbst.[10] Dann wächst Hingabe an Gott. Dann wird Gott unser Glück (vgl. Ps 73 [72], 23-28).

18. So wird Nächstenliebe in dem von der Bibel, von Jesus verkündigten Sinn möglich. Sie besteht ja darin, daß ich auch den

*In the gradual unfolding of this encounter, it is clearly revealed that love is not merely a sentiment. Sentiments come and go. A sentiment can be a marvellous first spark, but it is not the fullness of love. Earlier we spoke of the process of purification and maturation by which eros comes fully into its own, becomes love in the full meaning of the word. It is characteristic of mature love that it calls into play all man's potentialities; it engages the whole man, so to speak. Contact with the visible manifestations of God's love can awaken within us a feeling of joy born of the experience of being loved. But this encounter also engages our will and our intellect. Acknowledgment of the living God is one path towards love, and the "yes" of our will to his will unites our intellect, will and sentiments in the all-embracing act of love. But this process is always open-ended; love is never "finished" and complete; throughout life, it changes and matures, and thus remains faithful to itself. *Idem velle atque idem nolle* [9]—to want the same thing, and to reject the same thing—was recognized by antiquity as the authentic content of love: the one becomes similar to the other, and this leads to a community of will and thought. The love-story between God and man consists in the very fact that this communion of will increases in a communion of thought and sentiment, and thus our will and God's will increasingly coincide: God's will is no longer for me an alien will, something imposed on me from without by the commandments, but it is now my own will, based on the realization that God is in fact more deeply present to me than I am to myself.[10] Then self-abandonment to God increases and God becomes our joy (cf. Ps 73 [72]:23-28).*

18. Love of neighbour is thus shown to be possible in the way proclaimed by the Bible, by Jesus. It consists in the very fact

Mitmenschen, den ich zunächst gar nicht mag oder nicht einmal kenne, von Gott her liebe. Das ist nur möglich aus der inneren Begegnung mit Gott heraus, die Willensgemeinschaft geworden ist und bis ins Gefühl hineinreicht. Dann lerne ich, diesen anderen nicht mehr bloß mit meinen Augen und Gefühlen anzusehen, sondern aus der Perspektive Jesu Christi heraus. Sein Freund ist mein Freund. Ich sehe durch das Äußere hindurch sein inneres Warten auf einen Gestus der Liebe — auf Zuwendung, die ich nicht nur über die dafür zuständigen Organisationen umleite und vielleicht als politische Notwendigkeit bejahe. Ich sehe mit Christus und kann dem anderen mehr geben als die äußerlich notwendigen Dinge: den Blick der Liebe, den er braucht. Hier zeigt sich die notwendige Wechselwirkung zwischen Gottes- und Nächstenliebe, von der der Erste Johannesbrief so eindringlich spricht. Wenn die Berührung mit Gott in meinem Leben ganz fehlt, dann kann ich im anderen immer nur den anderen sehen und kann das göttliche Bild in ihm nicht erkennen. Wenn ich aber die Zuwendung zum Nächsten aus meinem Leben ganz weglasse und nur „fromm“ sein möchte, nur meine „religiösen Pflichten“ tun, dann verdorrt auch die Gottesbeziehung. Dann ist sie nur noch „korrekt“, aber ohne Liebe. Nur meine Bereitschaft, auf den Nächsten zuzugehen, ihm Liebe zu erweisen, macht mich auch fühsam Gott gegenüber. Nur der Dienst am Nächsten öffnet mir die Augen dafür, was Gott für mich tut und wie er mich liebt. Die Heiligen — denken wir zum Beispiel an die sel. Theresa von Kalkutta — haben ihre Liebesfähigkeit dem Nächsten gegenüber immer neu aus ihrer Begegnung mit dem eucharistischen Herrn geschöpft, und umgekehrt hat diese Begegnung ihren Realismus und ihre Tiefe eben von ihrem Dienst an den Nächsten her gewonnen. Gottes- und Nächstenliebe sind untrennbar: Es ist nur ein Gebot. Beides aber lebt von der uns zuvorkommenden Liebe Gottes, der uns zuerst geliebt hat. So ist es nicht mehr „Gebot“ von außen her, das uns Un-mögliches vorschreibt, sondern geschenkte Erfahrung der Liebe von innen her, die ihrem Wesen

that, in God and with God, I love even the person whom I do not like or even know. This can only take place on the basis of an intimate encounter with God, an encounter which has become a communion of will, even affecting my feelings. Then I learn to look on this other person not simply with my eyes and my feelings, but from the perspective of Jesus Christ. His friend is my friend. Going beyond exterior appearances, I perceive in others an interior desire for a sign of love, of concern. This I can offer them not only through the organizations intended for such purposes, accepting it perhaps as a political necessity. Seeing with the eyes of Christ, I can give to others much more than their outward necessities; I can give them the look of love which they crave. Here we see the necessary interplay between love of God and love of neighbour which the First Letter of John speaks of with such insistence. If I have no contact whatsoever with God in my life, then I cannot see in the other anything more than the other, and I am incapable of seeing in him the image of God. But if in my life I fail completely to heed others, solely out of a desire to be “devout” and to perform my “religious duties”, then my relationship with God will also grow arid. It becomes merely “proper”, but loveless. Only my readiness to encounter my neighbour and to show him love makes me sensitive to God as well. Only if I serve my neighbour can my eyes be opened to what God does for me and how much he loves me. The saints—consider the example of Blessed Teresa of Calcutta—constantly renewed their capacity for love of neighbour from their encounter with the Eucharistic Lord, and conversely this encounter acquired its realism and depth in their service to others. Love of God and love of neighbour are thus inseparable, they form a single commandment. But both live from the love of God who has loved us first. No longer is it a question, then, of a “commandment” imposed from without and calling for the impossible, but rather of a freely-bestowed experience of love from within, a love which by its very nature must then be shared with others. Love grows through love.

nach sich weiter mitteilen muß. Liebe wächst durch Liebe. Sie ist „göttlich“, weil sie von Gott kommt und uns mit Gott eint, uns in diesem Einigungsprozeß zu einem Wir macht, das unsere Trennungen überwindet und uns eins werden läßt, so daß am Ende „Gott alles in allem“ ist (vgl. 1 Kor 15, 28).

Love is “divine” because it comes from God and unites us to God; through this unifying process it makes us a “we” which transcends our divisions and makes us one, until in the end God is “all in all” (1 Cor 15:28).

ZWEITER TEIL

CARITAS

DAS LIEBESTUN DER KIRCHE

ALS EINER

„GEMEINSCHAFT DER LIEBE“

DAS LIEBESTUN DER KIRCHE ALS AUSDRUCK DER TRINITARISCHEN LIEBE

19. „Wenn du die Liebe siehst, siehst du die Heiligste Dreifaltigkeit“, schrieb Augustinus.[11] In den vorangegangenen Überlegungen haben wir unseren Blick auf die geöffnete Seite Jesu, auf den, „den sie durchbohrt haben“ (vgl. Joh 19, 37; Sach 12, 10), richten können und dabei den Plan des Vaters erkannt, der aus Liebe (vgl. Joh 3, 16) seinen eingeborenen Sohn in die Welt gesandt hat, um den Menschen zu erlösen. In seinem Tod am Kreuz hat Jesus, wie der Evangelist berichtet, „den Geist ausgehaucht“ (vgl. Joh 19, 30) — eine Einleitung zu jener Weitergabe des Heiligen Geistes, die er nach seiner Auferstehung verwirklichen sollte (vgl. Joh 20, 22). So erfüllte sich die Verheißung der „Ströme von lebendigem Wasser“, die dank der Ausgießung des Geistes aus dem Innern der Gläubigen fließen sollten (vgl. Joh 7, 38-39). Der Geist ist nämlich die innere Kraft, die ihr Herz mit dem Herzen Christi in Einklang bringt und sie bewegt, die Mitmenschen so zu lieben, wie er sie geliebt hat, als er sich niederbeugte, um den Jüngern die Füße zu waschen (vgl. Joh 13, 1-13), und insbesondere als er für alle sein Leben hingab (vgl. Joh 13, 1; 15, 13).

Der Geist ist auch eine Kraft, die das Herz der kirchlichen Gemeinschaft verwandelt, damit sie in der Welt eine Zeugin für die Liebe des Vaters ist, der die Menschheit in seinem Sohn zu einer einzigen Familie machen will. Alles Handeln der Kirche ist Ausdruck einer Liebe, die das ganzheitliche Wohl des Menschen anstrebt: seine Evangelisierung durch das Wort und die Sakra-

PART II

CARITAS

THE PRACTICE OF LOVE

BY THE CHURCH

AS A “COMMUNITY OF LOVE”

THE CHURCH'S CHARITABLE ACTIVITY AS A MANIFESTATION OF TRINITARIAN LOVE

19. “If you see charity, you see the Trinity”, wrote Saint Augustine.[11] In the foregoing reflections, we have been able to focus our attention on the Pierced one (cf. Jn 19:37, Zech 12:10), recognizing the plan of the Father who, moved by love (cf. Jn 3:16), sent his only-begotten Son into the world to redeem man. By dying on the Cross—as Saint John tells us—Jesus “gave up his Spirit” (Jn 19:30), anticipating the gift of the Holy Spirit that he would make after his Resurrection (cf. Jn 20:22). This was to fulfil the promise of “rivers of living water” that would flow out of the hearts of believers, through the outpouring of the Spirit (cf. Jn 7:38-39). The Spirit, in fact, is that interior power which harmonizes their hearts with Christ's heart and moves them to love their brethren as Christ loved them, when he bent down to wash the feet of the disciples (cf. Jn 13:1-13) and above all when he gave his life for us (cf. Jn 13:1, 15:13).

The Spirit is also the energy which transforms the heart of the ecclesial community, so that it becomes a witness before the world to the love of the Father, who wishes to make humanity a single family in his Son. The entire activity of the Church is an expression of a love that seeks the integral good of man: it seeks his evangelization through Word and Sacrament, an under-

mente — ein in seinen geschichtlichen Wirklichkeiten oftmals heroisches Unterfangen — und seine Förderung und Entwicklung in den verschiedenen Bereichen menschlichen Lebens und Wirkens. So ist Liebe der Dienst, den die Kirche entfaltet, um unentwegt den auch materiellen Leiden und Nöten der Menschen zu begegnen. Auf diesen Aspekt, auf diesen Liebesdienst möchte ich in diesem zweiten Teil der Enzyklika näher eingehen.

DAS LIEBESTUN ALS AUFTRAG DER KIRCHE

20. Die in der Gottesliebe verankerte Nächstenliebe ist zunächst ein Auftrag an jeden einzelnen Gläubigen, aber sie ist ebenfalls ein Auftrag an die gesamte kirchliche Gemeinschaft, und dies auf all ihren Ebenen: von der Ortsgemeinde über die Teilkirche bis zur Universalkirche als ganzer. Auch die Kirche als Gemeinschaft muß Liebe üben. Das wiederum bedingt es, daß Liebe auch der Organisation als Voraussetzung für geordnetes gemeinschaftliches Dienen bedarf. Das Bewußtsein dieses Auftrags war in der Kirche von Anfang an konstitutiv: „Alle, die gläubig geworden waren, bildeten eine Gemeinschaft und hatten alles gemeinsam. Sie verkauften Hab und Gut und gaben davon allen, jedem so viel, wie er nötig hatte“ (Apg 2, 44-45). Lukas erzählt uns das im Zusammenhang einer Art Definition der Kirche, zu deren Wesenselementen er das Festhalten an der „Lehre der Apostel“ und an der „Gemeinschaft“ (koinonia), am „Brotbrechen“ und an den „Gebeten“ rechnet (vgl. Apg 2, 42). Das hier zunächst nicht weiter beschriebene Element „Gemeinschaft“ (koinonia) wird in den vorhin zitierten Versen konkretisiert: Ihre Gemeinschaft besteht eben darin, daß die Gläubigen alles gemeinsam haben und daß es den Unterschied zwischen arm und reich unter ihnen nicht mehr gibt (vgl. auch 4, 32-37). Diese radikale Form der materiellen Gemeinschaft ließ sich freilich beim Größerwerden der Kirche nicht aufrechterhalten. Der Kern, um den es ging, blieb aber bestehen: Innerhalb der Gemeinschaft der Gläubigen darf es keine Armut derart

taking that is often heroic in the way it is acted out in history; and it seeks to promote man in the various arenas of life and human activity. Love is therefore the service that the Church carries out in order to attend constantly to man's sufferings and his needs, including material needs. And this is the aspect, this service of charity, on which I want to focus in the second part of the Encyclical.

CHARITY AS A RESPONSIBILITY OF THE CHURCH

20. Love of neighbour, grounded in the love of God, is first and foremost a responsibility for each individual member of the faithful, but it is also a responsibility for the entire ecclesial community at every level: from the local community to the particular Church and to the Church universal in its entirety. As a community, the Church must practise love. Love thus needs to be organized if it is to be an ordered service to the community. The awareness of this responsibility has had a constitutive relevance in the Church from the beginning: “All who believed were together and had all things in common; and they sold their possessions and goods and distributed them to all, as any had need” (Acts 2:44-5). In these words, Saint Luke provides a kind of definition of the Church, whose constitutive elements include fidelity to the “teaching of the Apostles”, “communion” (koinonia), “the breaking of the bread” and “prayer” (cf. Acts 2:42). The element of “communion” (koinonia) is not initially defined, but appears concretely in the verses quoted above: it consists in the fact that believers hold all things in common and that among them, there is no longer any distinction between rich and poor (cf. also Acts 4:32-37). As the Church grew, this radical form of material communion could not in fact be preserved. But its essential core remained: within the community of believers there can never be room for a poverty that denies anyone what is needed for a dignified life.

geben, daß jemandem die für ein menschen-würdiges Leben nötigen Güter versagt bleiben.

21. Eine entscheidende Stufe im Ringen um die Durchführung dieses ekklesialen Grundprinzips wird uns sichtbar in jener Wahl der sieben Männer, die der Ursprung des Diakonen-Amtes war (vgl. Apg 6, 5-6). Hier ging es um die Ungleichheit in der täglichen Versorgung der Witwen, die zwischen dem hebräisch und dem griechisch sprechenden Teil der Urkirche entstanden war. Die Apostel, denen vor allem „das Gebet“ (Eucharistie und Liturgie) und der „Dienst am Wort“ aufgetragen waren, sahen sich mit dem „Dienst an den Tischen“ überfordert; sie beschloßen deshalb, bei ihrer zentralen Aufgabe zu bleiben und für die andere, in der Kirche ebenfalls nötige Aufgabe das Siebener-Gremium zu schaffen, das freilich auch keinen bloß technischen Verteilungsdienst leisten sollte: Es mußten Männer „voll Geist und Weisheit“ sein (vgl. Apg 6, 1-6). Das bedeutet, daß der Sozialdienst, den sie zu leisten hatten, ein ganz konkreter, aber zugleich durchaus geistlicher Dienst und ihr Amt daher ein wirklich geistliches Amt war, das einen der Kirche wesentlichen Auftrag — eben die geordnete Nächstenliebe — wahrnahm. Mit der Bildung dieses Siebener-Gremiums war nun die „diakonia“ — der Dienst gemeinsamer, geordnet geübter Nächstenliebe — in der grundlegenden Struktur der Kirche selbst verankert.

22. Im Laufe der Zeit und mit der fortschreitenden Ausbreitung der Kirche wurde ihr Liebesdienst, die Caritas, als ein ihr wesentlicher Sektor zusammen mit der Verwaltung der Sakramente und der Verkündigung des Wortes festgelegt: Liebe zu üben für die Witwen und Waisen, für die Gefangenen, für die Kranken und Notleidenden welcher Art auch immer, gehört genauso zu ihrem Wesen wie der Dienst der Sakramente und die Verkündigung des Evangeliums. Die Kirche kann den Liebesdienst so wenig ausfallen lassen wie Sakrament und Wort. Einige Beispiele

21. A decisive step in the difficult search for ways of putting this fundamental ecclesial principle into practice is illustrated in the choice of the seven, which marked the origin of the diaconal office (cf. Acts 6:5-6). In the early Church, in fact, with regard to the daily distribution to widows, a disparity had arisen between Hebrew speakers and Greek speakers. The Apostles, who had been entrusted primarily with “prayer” (the Eucharist and the liturgy) and the “ministry of the word”, felt overburdened by “serving tables”, so they decided to reserve to themselves the principal duty and to designate for the other task, also necessary in the Church, a group of seven persons. Nor was this group to carry out a purely mechanical work of distribution: they were to be men “full of the Spirit and of wisdom” (cf. Acts 6:1-6). In other words, the social service which they were meant to provide was absolutely concrete, yet at the same time it was also a spiritual service; theirs was a truly spiritual office which carried out an essential responsibility of the Church, namely a well-ordered love of neighbour. With the formation of this group of seven, “diakonia”—the ministry of charity exercised in a communitarian, orderly way—became part of the fundamental structure of the Church.

22. As the years went by and the Church spread further afield, the exercise of charity became established as one of her essential activities, along with the administration of the sacraments and the proclamation of the word: love for widows and orphans, prisoners, and the sick and needy of every kind, is as essential to her as the ministry of the sacraments and preaching of the Gospel. The Church cannot neglect the service of charity any more than she can neglect the Sacraments and the Word. A few references will suffice to demonstrate this. Justin Martyr († c. 155) in speaking

mögen genügen, um dies zu zeigen. Der Martyrer Justinus († ca. 155) schildert im Zusammenhang der sonntäglichen Zelebration der Christen auch deren Liebestätigkeit, die mit der Eucharistie als solcher verknüpft ist: Die Besserstehenden geben nach dem Maß ihrer Möglichkeiten, ein jeder, so viel er will; mit dem Erlös unterstützt dann der Bischof die Waisen, die Witwen und diejenigen, die aufgrund von Krankheit oder aus anderen Gründen sich in Not befinden, wie auch die Gefangenen und die Fremden.[12] Der große christliche Schriftsteller Tertullian († nach 220) erzählt, wie die Sorge der Christen für Notleidende aller Art das Staunen der Heiden hervorruft.[13] Und wenn Ignatius von Antiochien († um 117) die Kirche von Rom die „Vorsitzende in der Liebe (Agape)“ [14] nennt, darf man wohl mit Sicherheit annehmen, daß er mit dieser Bezeichnung in gewisser Weise auch ihre konkrete Liebestätigkeit zum Ausdruck bringen wollte.

23. In diesem Zusammenhang mag ein Hinweis auf die frühen Rechtsgestalten der Liebestätigkeit der Kirche nützlich sein. Etwa Mitte des 4. Jahrhunderts nimmt in Ägypten die sogenannte „Diakonie“ Gestalt an; sie ist in den einzelnen Mönchsklöstern die Einrichtung, die für die Gesamtheit der Fürsorgetätigkeit — der Caritas — die Verantwortung trägt. Aus diesen Anfängen entwickelt sich in Ägypten bis zum 6. Jahrhundert eine Körperschaft mit voller Rechtsfähigkeit, der der Staat sogar einen Teil des Kornes zur öffentlichen Abgabe anvertraut. In Ägypten hatte schließlich nicht nur jedes Kloster, sondern auch jede Diözese ihre Diakonie — eine Einrichtung, die sich dann sowohl im Orient wie im Westen ausbreitet. Papst Gregor der Große († 604) berichtet von der Diakonie zu Neapel. Für Rom sind die Diakonien ab dem 7. und 8. Jahrhundert belegt; aber selbstverständlich gehörte die Fürsorgetätigkeit für die Armen und Leidenden gemäß den in der Apostelgeschichte entwickelten Prinzipien christlichen Lebens auch vorher schon und von Anfang an ganz wesentlich zur Kirche von Rom. Dieser Auftrag hat in der Ge-

of the Christians' celebration of Sunday, also mentions their charitable activity, linked with the Eucharist as such. Those who are able make offerings in accordance with their means, each as he or she wishes; the Bishop in turn makes use of these to support orphans, widows, the sick and those who for other reasons find themselves in need, such as prisoners and foreigners.[12] The great Christian writer Tertullian († after 220) relates how the pagans were struck by the Christians' concern for the needy of every sort.[13] And when Ignatius of Antioch († c. 117) described the Church of Rome as "presiding in charity (agape)",[14] we may assume that with this definition he also intended in some sense to express her concrete charitable activity.

23. Here it might be helpful to allude to the earliest legal structures associated with the service of charity in the Church. Towards the middle of the fourth century we see the development in Egypt of the "diaconia": the institution within each monastery responsible for all works of relief, that is to say, for the service of charity. By the sixth century this institution had evolved into a corporation with full juridical standing, which the civil authorities themselves entrusted with part of the grain for public distribution. In Egypt not only each monastery, but each individual Diocese eventually had its own diaconia; this institution then developed in both East and West. Pope Gregory the Great († 604) mentions the diaconia of Naples, while in Rome the diaconiae are documented from the seventh and eighth centuries. But charitable activity on behalf of the poor and suffering was naturally an essential part of the Church of Rome from the very beginning, based on the principles of Christian life given in the Acts of the Apostles. It found a vivid expression in the case of the deacon Lawrence († 258). The drama-

stalt des Diakons Laurentius († 258) seinen lebendigen Ausdruck gefunden. Die dramatische Darstellung seines Martyriums war schon dem heiligen Ambrosius († 397) bekannt und zeigt uns in ihrem Kern sicher die authentische Gestalt des Heiligen. Ihm war als dem Verantwortlichen für die römische Armenpflege nach der Verhaftung seiner Mitbrüder und des Papstes noch etwas Zeit gelassen worden, die Schätze der Kirche zu sammeln, um sie den weltlichen Instanzen abzuliefern. Laurentius verteilte die verfügbaren Mittel an die Armen und stellte diese den Machhabern als den wahren Schatz der Kirche vor.[15] Wie immer man über die historische Gewißheit solcher Details denken mag — Laurentius ist als großer Träger der kirchlichen Liebe in ihrem Gedächtnis präsent geblieben.

24. Ein Hinweis auf die Gestalt des Kaisers Julian des Apostaten († 363) kann noch einmal zeigen, wie wesentlich die organisierte und praktisch geübte Nächstenliebe für die frühe Kirche war. Julian hatte als sechsjähriges Kind die Ermordung seines Vaters, seines Bruders und anderer Verwandter durch die Palastgarde erlebt und schrieb diese Brutalität — zu Recht oder zu Unrecht — dem Kaiser Konstanz zu, der sich als großer Christ ausgab. Damit war der christliche Glaube für ihn ein für alle Mal diskreditiert. Als Kaiser entschloß er sich, das Heidentum, die alte römische Religion, wiederherzustellen, zugleich aber sie zu reformieren, damit sie wirklich tragende Kraft des Reiches werden könne. Dazu machte er reichlich Anleihen beim Christentum. Er richtete eine Hierarchie aus Metropolitane und Priestern ein. Die Priester sollten die Liebe zu Gott und zum Nächsten pflegen. In einem seiner Briefe [16] hatte er geschrieben, das einzige, was ihn am Christentum beeindruckte, sei die Liebes-tätigkeit der Kirche. Und so war für sein neues Heidentum ein entscheidender Punkt, dem Liebessystem der Kirche eine gleichartige Aktivität seiner Religion an die Seite zu stellen. Die „Galiläer“, so sagte er, hätten auf diesem Weg ihre Popularität erworben. Man müsse es ihnen gleichtun

tic description of Lawrence's martyrdom was known to Saint Ambrose († 397) and it provides a fundamentally authentic picture of the saint. As the one responsible for the care of the poor in Rome, Lawrence had been given a period of time, after the capture of the Pope and of Lawrence's fellow deacons, to collect the treasures of the Church and hand them over to the civil authorities. He distributed to the poor whatever funds were available and then presented to the authorities the poor themselves as the real treasure of the Church.[15] Whatever historical reliability one attributes to these details, Lawrence has always remained present in the Church's memory as a great exponent of ecclesial charity.

24. A mention of the emperor Julian the Apostate († 363) can also show how essential the early Church considered the organized practice of charity. As a child of six years, Julian witnessed the assassination of his father, brother and other family members by the guards of the imperial palace; rightly or wrongly, he blamed this brutal act on the Emperor Constantius, who passed himself off as an outstanding Christian. The Christian faith was thus definitively discredited in his eyes. Upon becoming emperor, Julian decided to restore paganism, the ancient Roman religion, while reforming it in the hope of making it the driving force behind the empire. In this project he was amply inspired by Christianity. He established a hierarchy of metropolitans and priests who were to foster love of God and neighbour. In one of his letters,[16] he wrote that the sole aspect of Christianity which had impressed him was the Church's charitable activity. He thus considered it essential for his new pagan religion that, alongside the system of the Church's charity, an equivalent activity of its own be established. According to him, this was the reason for the popularity of the "Galileans". They needed now to be imitated and outdone. In this way, then, the Emperor confirmed that

und sie noch übertreffen. Auf diese Weise bestätigte der Kaiser also, daß die praktizierte Nächstenliebe, die Caritas, ein entscheidendes Kennzeichen der christlichen Gemeinde, der Kirche, war.

25. An diesem Punkt halten wir zwei wesentliche Erkenntnisse aus unseren Überlegungen fest:

a) Das Wesen der Kirche drückt sich in einem dreifachen Auftrag aus: Verkündigung von Gottes Wort (kerygma-martyria), Feier der Sakramente (leiturgia), Dienst der Liebe (diakonia). Es sind Aufgaben, die sich gegenseitig bedingen und sich nicht voneinander trennen lassen. Der Liebesdienst ist für die Kirche nicht eine Art Wohlfahrtsaktivität, die man auch anderen überlassen könnte, sondern er gehört zu ihrem Wesen, ist unverzichtbarer Wesensausdruck ihrer selbst.[17]

b) Die Kirche ist Gottes Familie in der Welt. In dieser Familie darf es keine Notleidenden geben. Zugleich aber überschreitet Caritas-Agape die Grenzen der Kirche: Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter bleibt Maßstab, gebietet die Universalität der Liebe, die sich dem Bedürftigen zuwendet, dem man „zufällig“ (vgl. Lk 10, 31) begegnet, wer immer er auch sei. Unbeschadet dieser Universalität des Liebesgebotes gibt es aber doch einen spezifisch kirchlichen Auftrag — eben den, daß in der Kirche selbst als einer Familie kein Kind Not leiden darf. In diesem Sinn gilt das Wort aus dem Galaterbrief: „Deshalb wollen wir, solange wir noch Zeit haben, allen Menschen Gutes tun, besonders aber den Hausgenossen des Glaubens“ (6, 10).

GERECHTIGKEIT UND LIEBE

26. Gegen die kirchliche Liebestätigkeit erhebt sich seit dem 19. Jahrhundert ein Einwand, der dann vor allem vom marxistischen Denken nachdrücklich entwickelt wurde. Die Armen, heißt es, bräuchten nicht Liebeswerke, sondern Gerechtigkeit. Die Liebeswerke — die Almosen — seien in Wirklichkeit die Art und Weise, wie die

charity was a decisive feature of the Christian community, the Church.

25. *Thus far, two essential facts have emerged from our reflections:*

a) The Church's deepest nature is expressed in her three-fold responsibility: of proclaiming the word of God (kerygma-martyria), celebrating the sacraments (leitourgia), and exercising the ministry of charity (diakonia). These duties presuppose each other and are inseparable. For the Church, charity is not a kind of welfare activity which could equally well be left to others, but is a part of her nature, an indispensable expression of her very being.[17]

b) The Church is God's family in the world. In this family no one ought to go without the necessities of life. Yet at the same time caritas-agape extends beyond the frontiers of the Church. The parable of the Good Samaritan remains as a standard which imposes universal love towards the needy whom we encounter "by chance" (cf. Lk 10:31), whoever they may be. Without in any way detracting from this commandment of universal love, the Church also has a specific responsibility: within the ecclesial family no member should suffer through being in need. The teaching of the Letter to the Galatians is emphatic: "So then, as we have opportunity, let us do good to all, and especially to those who are of the household of faith" (6:10).

JUSTICE AND CHARITY

26. *Since the nineteenth century, an objection has been raised to the Church's charitable activity, subsequently developed with particular insistence by Marxism: the poor, it is claimed, do not need charity but justice. Works of charity—alms-giving—are in effect a way for the rich to shirk their obligation to work for justice and a*

Besitzenden sich an der Herstellung der Gerechtigkeit vorbeidrücken, ihr Gewissen beruhigten, ihre eigene Stellung festhielten und die Armen um ihr Recht betrügen würden. Statt mit einzelnen Liebeswerken an der Aufrechterhaltung der bestehenden Verhältnisse mitzuwirken, gelte es, eine Ordnung der Gerechtigkeit zu schaffen, in der alle ihren Anteil an den Gütern der Welt erhielten und daher der Liebeswerke nicht mehr bedürften. An diesem Argument ist zugegebenermaßen einiges richtig, aber vieles auch falsch. Richtig ist, daß das Grundprinzip des Staates die Verfolgung der Gerechtigkeit sein muß und daß es das Ziel einer gerechten Gesellschaftsordnung bildet, unter Berücksichtigung des Subsidiaritätsprinzips jedem seinen Anteil an den Gütern der Gemeinschaft zu gewährleisten. Das ist auch von der christlichen Staats- und Soziallehre immer betont worden. Die Frage der gerechten Ordnung des Gemeinwesens ist – historisch betrachtet – mit der Ausbildung der Industriegesellschaft im 19. Jahrhundert in eine neue Situation eingetreten. Das Entstehen der modernen Industrie hat die alten Gesellschaftsstrukturen aufgelöst und mit der Masse der lohnabhängigen Arbeiter eine radikale Veränderung im Aufbau der Gesellschaft bewirkt, in der das Verhältnis von Kapital und Arbeit zur bestimmenden Frage wurde, die es in dieser Form bisher nicht gegeben hatte. Die Produktionsstrukturen und das Kapital waren nun die neue Macht, die, in die Hände weniger gelegt, zu einer Rechtlosigkeit der arbeitenden Massen führte, gegen die aufzustehen war.

27. Man muß zugeben, daß die Vertreter der Kirche erst allmählich wahrgenommen haben, daß sich die Frage nach der gerechten Struktur der Gesellschaft in neuer Weise stellte. Es gab Wegbereiter; einer von ihnen war zum Beispiel Bischof Ketteler von Mainz († 1877). Als Antwort auf die konkreten Nöte entstanden Zirkel, Vereinigungen, Verbände, Föderationen und vor allem neue Ordensgemeinschaften, die im 19. Jahrhundert den Kampf gegen Ar-

means of soothing their consciences, while preserving their own status and robbing the poor of their rights. Instead of contributing through individual works of charity to maintaining the status quo, we need to build a just social order in which all receive their share of the world's goods and no longer have to depend on charity. There is admittedly some truth to this argument, but also much that is mistaken. It is true that the pursuit of justice must be a fundamental norm of the State and that the aim of a just social order is to guarantee to each person, according to the principle of subsidiarity, his share of the community's goods. This has always been emphasized by Christian teaching on the State and by the Church's social doctrine. Historically, the issue of the just ordering of the collectivity had taken a new dimension with the industrialization of society in the nineteenth century. The rise of modern industry caused the old social structures to collapse, while the growth of a class of salaried workers provoked radical changes in the fabric of society. The relationship between capital and labour now became the decisive issue—an issue which in that form was previously unknown. Capital and the means of production were now the new source of power which, concentrated in the hands of a few, led to the suppression of the rights of the working classes, against which they had to rebel.

27. It must be admitted that the Church's leadership was slow to realize that the issue of the just structuring of society needed to be approached in a new way. There were some pioneers, such as Bishop Ketteler of Mainz († 1877), and concrete needs were met by a growing number of groups, associations, leagues, federations and, in particular, by the new religious orders founded in the nineteenth century to com-

mut, Krankheit und Bildungsnotstand aufnahmen. Das päpstliche Lehramt trat im Jahr 1891 mit der von Leo XIII. veröffentlichten Enzyklika *Rerum novarum* auf den Plan. Ihr folgte 1931 die von Pius XI. vorgelegte Enzyklika *Quadragesimo anno*. Der selige Papst Johannes XXIII. veröffentlichte 1961 seine Enzyklika *Mater et Magistra*, während Paul VI. in der Enzyklika *Populorum progressio* (1967) und in dem Apostolischen Schreiben *Octogesima adveniens* (1971) nachdrücklich auf die soziale Problematik einging, wie sie sich nun besonders in Lateinamerika verschärft hatte. Mein großer Vorgänger Johannes Paul II. hat uns eine Trilogie von Sozial-Enzykliken hinterlassen: *Laborem exercens* (1981), *Sollicitudo rei socialis* (1987) sowie schließlich *Centesimus annus* (1991). So ist stetig in der Auseinandersetzung mit den neuen Situationen und Problemen eine katholische Soziallehre gewachsen, die in dem vom „Päpstlichen Rat für Gerechtigkeit und Frieden“ 2004 vorgelegten Kompendium der Soziallehre der Kirche zusammenhängend dargestellt ist. Der Marxismus hatte die Weltrevolution und deren Vorbereitung als das Allheilmittel für die soziale Problematik vorgestellt: Durch die Revolution und durch die damit verbundene Vergesellschaftung der Produktionsmittel sollte — so diese Lehre — plötzlich alles anders und besser werden. Dieser Traum ist zerronnen. In der schwierigen Situation, in der wir heute gerade auch durch die Globalisierung der Wirtschaft stehen, ist die Soziallehre der Kirche zu einer grundlegenden Wegweisung geworden, die weit über die Kirche hinaus Orientierungen bietet. Angesichts der fortschreitenden Entwicklung muß an diesen Orientierungen im Dialog mit all denen, die um den Menschen und seine Welt ernstlich Sorge tragen, gemeinsam gerungen werden.

28. Um nun das Verhältnis zwischen dem notwendigen Ringen um Gerechtigkeit und dem Dienst der Liebe genauer zu klären, müssen zwei grundlegende Sachverhalte beachtet werden:

bat poverty, disease and the need for better education. In 1891, the papal magisterium intervened with the Encyclical Rerum Novarum of Leo XIII. This was followed in 1931 by Pius XI's Encyclical Quadragesimo Anno. In 1961 Blessed John XXIII published the Encyclical Mater et Magistra, while Paul VI, in the Encyclical Populorum Progressio (1967) and in the Apostolic Letter Octogesima Adveniens (1971), insistently addressed the social problem, which had meanwhile become especially acute in Latin America. My great predecessor John Paul II left us a trilogy of social Encyclicals: Laborem Exercens (1981), Sollicitudo Rei Socialis (1987) and finally Centesimus Annus (1991). Faced with new situations and issues, Catholic social teaching thus gradually developed, and has now found a comprehensive presentation in the Compendium of the Social Doctrine of the Church published in 2004 by the Pontifical Council Iustitia et Pax. Marxism had seen world revolution and its preliminaries as the panacea for the social problem: revolution and the subsequent collectivization of the means of production, so it was claimed, would immediately change things for the better. This illusion has vanished. In today's complex situation, not least because of the growth of a globalized economy, the Church's social doctrine has become a set of fundamental guidelines offering approaches that are valid even beyond the confines of the Church: in the face of ongoing development these guidelines need to be addressed in the context of dialogue with all those seriously concerned for humanity and for the world in which we live.

28. In order to define more accurately the relationship between the necessary commitment to justice and the ministry of charity, two fundamental situations need to be considered:

a) Die gerechte Ordnung der Gesellschaft und des Staates ist zentraler Auftrag der Politik. Ein Staat, der nicht durch Gerechtigkeit definiert wäre, wäre nur eine große Räuberbande, wie Augustinus einmal sagte: „Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia?“.[18] Zur Grundgestalt des Christentums gehört die Unterscheidung zwischen dem, was des Kaisers und dem, was Gottes ist (vgl. Mt 22, 21), das heißt die Unterscheidung von Staat und Kirche oder, wie das II. Vatikanum sagt, die Autonomie des weltlichen Bereichs.[19] Der Staat darf die Religion nicht vorschreiben, sondern muß deren Freiheit und den Frieden der Bekenner verschiedener Religionen untereinander gewährleisten; die Kirche als sozialer Ausdruck des christlichen Glaubens hat ihrerseits ihre Unabhängigkeit und lebt aus dem Glauben heraus ihre Gemeinschaftsform, die der Staat achten muß. Beide Sphären sind unterschieden, aber doch aufeinander bezogen.

Gerechtigkeit ist Ziel und daher auch inneres Maß aller Politik. Die Politik ist mehr als Technik der Gestaltung öffentlicher Ordnungen: Ihr Ursprung und Ziel ist eben die Gerechtigkeit, und die ist ethischer Natur. So steht der Staat praktisch unabweisbar immer vor der Frage: Wie ist Gerechtigkeit hier und jetzt zu verwirklichen? Aber diese Frage setzt die andere, grundsätzlichere voraus: Was ist Gerechtigkeit? Dies ist eine Frage der praktischen Vernunft; aber damit die Vernunft recht funktionieren kann, muß sie immer wieder gereinigt werden, denn ihre ethische Erblindung durch das Obsiegen des Interesses und der Macht, die die Vernunft blenden, ist eine nie ganz zu bannende Gefahr.

An dieser Stelle berühren sich Politik und Glaube. Der Glaube hat gewiß sein eigenes Wesen als Begegnung mit dem lebendigen Gott — eine Begegnung, die uns neue Horizonte weit über den eigenen Bereich der Vernunft hinaus öffnet. Aber er ist zugleich auch eine reinigende Kraft für die Vernunft selbst. Er befreit sie von der Perspektive Gottes her von ihren Verblendungen und hilft ihr deshalb, besser sie selbst zu sein.

a) The just ordering of society and the State is a central responsibility of politics. As Augustine once said, a State which is not governed according to justice would be just a bunch of thieves: “Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia?”.[18] Fundamental to Christianity is the distinction between what belongs to Caesar and what belongs to God (cf. Mt 22:21), in other words, the distinction between Church and State, or, as the Second Vatican Council puts it, the autonomy of the temporal sphere.[19] The State may not impose religion, yet it must guarantee religious freedom and harmony between the followers of different religions. For her part, the Church, as the social expression of Christian faith, has a proper independence and is structured on the basis of her faith as a community which the State must recognize. The two spheres are distinct, yet always interrelated.

Justice is both the aim and the intrinsic criterion of all politics. Politics is more than a mere mechanism for defining the rules of public life: its origin and its goal are found in justice, which by its very nature has to do with ethics. The State must inevitably face the question of how justice can be achieved here and now. But this presupposes an even more radical question: what is justice? The problem is one of practical reason; but if reason is to be exercised properly, it must undergo constant purification, since it can never be completely free of the danger of a certain ethical blindness caused by the dazzling effect of power and special interests.

Here politics and faith meet. Faith by its specific nature is an encounter with the living God—an encounter opening up new horizons extending beyond the sphere of reason. But it is also a purifying force for reason itself. From God’s standpoint, faith liberates reason from its blind spots and therefore helps it to be ever more fully itself. Faith enables reason to do its work

Er ermöglicht der Vernunft, ihr eigenes Werk besser zu tun und das ihr Eigene besser zu sehen. Genau hier ist der Ort der Katholischen Soziallehre anzusetzen: Sie will nicht der Kirche Macht über den Staat verschaffen; sie will auch nicht Einsichten und Verhaltensweisen, die dem Glauben zugehören, denen aufdrängen, die diesen Glauben nicht teilen. Sie will schlicht zur Reinigung der Vernunft beitragen und dazu helfen, daß das, was recht ist, jetzt und hier erkannt und dann auch durchgeführt werden kann.

Die Soziallehre der Kirche argumentiert von der Vernunft und vom Naturrecht her, das heißt von dem aus, was allen Menschen wesensgemäß ist. Und sie weiß, daß es nicht Auftrag der Kirche ist, selbst diese Lehre politisch durchzusetzen: Sie will der Gewissensbildung in der Politik dienen und helfen, daß die Hellsichtigkeit für die wahren Ansprüche der Gerechtigkeit wächst und zugleich auch die Bereitschaft, von ihnen her zu handeln, selbst wenn das verbreiteten Interessenlagen widerspricht. Das bedeutet aber: Das Erbauen einer gerechten Gesellschafts- und Staatsordnung, durch die jedem das Seine wird, ist eine grundlegende Aufgabe, der sich jede Generation neu stellen muß. Da es sich um eine politische Aufgabe handelt, kann dies nicht der unmittelbare Auftrag der Kirche sein. Da es aber zugleich eine grundlegende menschliche Aufgabe ist, hat die Kirche die Pflicht, auf ihre Weise durch die Reinigung der Vernunft und durch ethische Bildung ihren Beitrag zu leisten, damit die Ansprüche der Gerechtigkeit einsichtig und politisch durchsetzbar werden.

Die Kirche kann nicht und darf nicht den politischen Kampf an sich reißen, um die möglichst gerechte Gesellschaft zu verwirklichen. Sie kann und darf nicht sich an die Stelle des Staates setzen. Aber sie kann und darf im Ringen um Gerechtigkeit auch nicht abseits bleiben. Sie muß auf dem Weg der Argumentation in das Ringen der Vernunft eintreten, und sie muß die seelischen Kräfte wecken, ohne die Gerechtigkeit, die immer auch Verzicht verlangt, sich nicht durchsetzen und nicht gedeihen kann. Die

more effectively and to see its proper object more clearly. This is where Catholic social doctrine has its place: it has no intention of giving the Church power over the State. Even less is it an attempt to impose on those who do not share the faith ways of thinking and modes of conduct proper to faith. Its aim is simply to help purify reason and to contribute, here and now, to the acknowledgment and attainment of what is just.

The Church's social teaching argues on the basis of reason and natural law, namely, on the basis of what is in accord with the nature of every human being. It recognizes that it is not the Church's responsibility to make this teaching prevail in political life. Rather, the Church wishes to help form consciences in political life and to stimulate greater insight into the authentic requirements of justice as well as greater readiness to act accordingly, even when this might involve conflict with situations of personal interest. Building a just social and civil order, wherein each person receives what is his or her due, is an essential task which every generation must take up anew. As a political task, this cannot be the Church's immediate responsibility. Yet, since it is also a most important human responsibility, the Church is duty-bound to offer, through the purification of reason and through ethical formation, her own specific contribution towards understanding the requirements of justice and achieving them politically.

The Church cannot and must not take upon herself the political battle to bring about the most just society possible. She cannot and must not replace the State. Yet at the same time she cannot and must not remain on the sidelines in the fight for justice. She has to play her part through rational argument and she has to reawaken the spiritual energy without which justice, which always demands sacrifice, cannot prevail and prosper. A just society

gerechte Gesellschaft kann nicht das Werk der Kirche sein, sondern muß von der Politik geschaffen werden. Aber das Mühen um die Gerechtigkeit durch eine Öffnung von Erkenntnis und Willen für die Erfordernisse des Guten geht sie zutiefst an.

b) Liebe — Caritas — wird immer nötig sein, auch in der gerechtesten Gesellschaft. Es gibt keine gerechte Staatsordnung, die den Dienst der Liebe überflüssig machen könnte. Wer die Liebe abschaffen will, ist dabei, den Menschen als Menschen abzuschaffen. Immer wird es Leid geben, das Tröstung und Hilfe braucht. Immer wird es Einsamkeit geben. Immer wird es auch die Situationen materieller Not geben, in denen Hilfe im Sinn gelebter Nächstenliebe nötig ist.[20] Der totale Versorgungsstaat, der alles an sich zieht, wird letztlich zu einer bürokratischen Instanz, die das Wesentliche nicht geben kann, das der leidende Mensch — jeder Mensch — braucht: die liebevolle persönliche Zuwendung. Nicht den alles regelnden und beherrschenden Staat brauchen wir, sondern den Staat, der entsprechend dem Subsidiaritätsprinzip großzügig die Initiativen anerkennt und unterstützt, die aus den verschiedenen gesellschaftlichen Kräften aufsteigen und Spontaneität mit Nähe zu den hilfsbedürftigen Menschen verbinden. Die Kirche ist eine solche lebendige Kraft: In ihr lebt die Dynamik der vom Geist Christi entfachten Liebe, die den Menschen nicht nur materielle Hilfe, sondern auch die seelische Stärkung und Heilung bringt, die oft noch nötiger ist als die materielle Unterstützung. Die Behauptung, gerechte Strukturen würden die Liebestätigkeit überflüssig machen, verbirgt tatsächlich ein materialistisches Menschenbild: den Aberglauben, der Mensch lebe „nur von Brot“ (Mt 4, 4; vgl. Dtn 8, 3) — eine Überzeugung, die den Menschen erniedrigt und gerade das spezifisch Menschliche verkennt.

29. So können wir nun das Verhältnis zwischen dem Ringen um die gerechte Ordnung von Staat und Gesellschaft einerseits und dem gemeinschaftlich geordneten Tun der Liebe andererseits im Leben der Kirche

must be the achievement of politics, not of the Church. Yet the promotion of justice through efforts to bring about openness of mind and will to the demands of the common good is something which concerns the Church deeply.

b) Love—caritas—will always prove necessary, even in the most just society. There is no ordering of the State so just that it can eliminate the need for a service of love. Whoever wants to eliminate love is preparing to eliminate man as such. There will always be suffering which cries out for consolation and help. There will always be loneliness. There will always be situations of material need where help in the form of concrete love of neighbour is indispensable.[20] The State which would provide everything, absorbing everything into itself, would ultimately become a mere bureaucracy incapable of guaranteeing the very thing which the suffering person—every person—needs: namely, loving personal concern. We do not need a State which regulates and controls everything, but a State which, in accordance with the principle of subsidiarity, generously acknowledges and supports initiatives arising from the different social forces and combines spontaneity with closeness to those in need. The Church is one of those living forces: she is alive with the love enkindled by the Spirit of Christ. This love does not simply offer people material help, but refreshment and care for their souls, something which often is even more necessary than material support. In the end, the claim that just social structures would make works of charity superfluous masks a materialist conception of man: the mistaken notion that man can live “by bread alone” (Mt 4:4; cf. Dt 8:3)—a conviction that demeans man and ultimately disregards all that is specifically human.

29. We can now determine more precisely, in the life of the Church, the relationship between commitment to the just ordering of the State and society on the one hand, and organized charitable activity on the

näher bestimmen. Es hat sich gezeigt, daß der Aufbau gerechter Strukturen nicht unmittelbar Auftrag der Kirche ist, sondern der Ordnung der Politik — dem Bereich der selbstverantwortlichen Vernunft — zugehört. Die Kirche hat dabei eine mittelbare Aufgabe insofern, als ihr zukommt, zur Reinigung der Vernunft und zur Weckung der sittlichen Kräfte beizutragen, ohne die rechte Strukturen weder gebaut werden noch auf Dauer wirksam sein können.

Die unmittelbare Aufgabe, für eine gerechte Ordnung in der Gesellschaft zu wirken, kommt dagegen eigens den gläubigen Laien zu. Als Staatsbürger sind sie berufen, persönlich am öffentlichen Leben teilzunehmen. Sie können daher nicht darauf verzichten, sich einzuschalten „in die vielfältigen und verschiedenen Initiativen auf wirtschaftlicher, sozialer, gesetzgebender, verwaltungsmäßiger und kultureller Ebene, die der organischen und institutionellen Förderung des Gemeinwohls dienen“.[21] Aufgabe der gläubigen Laien ist es also, das gesellschaftliche Leben in rechter Weise zu gestalten, indem sie dessen legitime Eigenständigkeit respektieren und mit den anderen Bürgern gemäß ihren jeweiligen Kompetenzen und in eigener Verantwortung zusammenarbeiten.[22] Auch wenn die spezifischen Ausdrucksformen der kirchlichen Liebestätigkeit niemals mit der Aktivität des Staates nivelliert werden dürfen, bleibt doch unbestritten, daß die Liebe das gesamte Leben der gläubigen Laien beseelen muß und folglich auch ihr politisches Wirken im Sinne einer „sozialen Liebe“ [23] prägt.

Die karitativen Organisationen der Kirche stellen dagegen ihr *opus proprium* dar, eine ihr ureigenste Aufgabe, in der sie nicht mitwirkend zur Seite steht, sondern als unmittelbar verantwortliches Subjekt selbst handelt und das tut, was ihrem Wesen entspricht. Von der Übung der Liebestätigkeit als gemeinschaftlich geordneter Aktivität der Gläubigen kann die Kirche

other. We have seen that the formation of just structures is not directly the duty of the Church, but belongs to the world of politics, the sphere of the autonomous use of reason. The Church has an indirect duty here, in that she is called to contribute to the purification of reason and to the reawakening of those moral forces without which just structures are neither established nor prove effective in the long run.

The direct duty to work for a just ordering of society, on the other hand, is proper to the lay faithful. As citizens of the State, they are called to take part in public life in a personal capacity. So they cannot relinquish their participation “in the many different economic, social, legislative, administrative and cultural areas, which are intended to promote organically and institutionally the common good.” [21] The mission of the lay faithful is therefore to configure social life correctly, respecting its legitimate autonomy and cooperating with other citizens according to their respective competences and fulfilling their own responsibility.[22] Even if the specific expressions of ecclesial charity can never be confused with the activity of the State, it still remains true that charity must animate the entire lives of the lay faithful and therefore also their political activity, lived as “social charity”.[23]

*The Church's charitable organizations, on the other hand, constitute an *opus proprium*, a task agreeable to her, in which she does not cooperate collaterally, but acts as a subject with direct responsibility, doing what corresponds to her nature. The Church can never be exempted from practising charity as an organized activity of believers, and on the other hand, there will*

nie dispensiert werden, und es wird andererseits auch nie eine Situation geben, in der man der praktischen Nächstenliebe jedes einzelnen Christen nicht bedürfte, weil der Mensch über die Gerechtigkeit hinaus immer Liebe braucht und brauchen wird.

DIE VIELFÄLTIGEN STRUKTUREN DES LIEBESDIENSTES IM HEUTIGEN SOZIALEN UMFELD

30. Bevor ich versuche, das spezifische Profil der kirchlichen Aktivitäten im Dienst des Menschen zu definieren, möchte ich nun einen Blick auf die allgemeine Lage im Ringen um Gerechtigkeit und Liebe in der heutigen Welt werfen.

a) Die Massenkommunikationsmittel haben heute unseren Planeten kleiner werden lassen, indem sie unterschiedlichste Menschen und Kulturen schnell einander erheblich näher gebracht haben. Wenngleich dieses „Zusammenleben“ gelegentlich zu Unverständnis und Spannungen führt, so stellt doch die Tatsache, daß man nun die Nöte der Menschen viel direkter erfährt, vor allem einen Aufruf zur Anteilnahme an ihrer Situation und an ihren Schwierigkeiten dar. Täglich wird uns bewußt, wie viel Leid es aufgrund vielgestaltiger materieller wie auch geistiger Not in der Welt gibt, und das trotz der großen Fortschritte auf wissenschaftlichem und technischem Gebiet. Folglich ist in dieser unserer Zeit eine neue Bereitschaft gefragt, dem notleidenden Nächsten zu helfen. Schon das Zweite Vatikanische Konzil hat das mit sehr deutlichen Worten hervorgehoben: „Heute, da die Kommunikationsmittel immer vollkommener arbeiten, die Entfernungen unter den Menschen sozusagen überwunden sind [...] kann und muß das karitative Tun alle Menschen und Nöte umfassen“.[24]

Andererseits — und das ist ein herausfordernder und zugleich ermutigender Aspekt

never be a situation where the charity of each individual Christian is unnecessary, because in addition to justice man needs, and will always need, love.

THE MULTIPLE STRUCTURES OF CHARITABLE SERVICE IN THE SOCIAL CONTEXT OF THE PRESENT DAY

30. Before attempting to define the specific profile of the Church's activities in the service of man, I now wish to consider the overall situation of the struggle for justice and love in the world of today.

a) Today the means of mass communication have made our planet smaller, rapidly narrowing the distance between different peoples and cultures. This “togetherness” at times gives rise to misunderstandings and tensions, yet our ability to know almost instantly about the needs of others challenges us to share their situation and their difficulties. Despite the great advances made in science and technology, each day we see how much suffering there is in the world on account of different kinds of poverty, both material and spiritual. Our times call for a new readiness to assist our neighbours in need. The Second Vatican Council had made this point very clearly: “Now that, through better means of communication, distances between peoples have been almost eliminated, charitable activity can and should embrace all people and all needs.”[24]

On the other hand—and here we see one of the challenging yet also positive sides of

der Globalisierung — stehen uns heute unzählige Mittel zur Verfügung, um den notleidenden Brüdern und Schwestern humane Hilfe zukommen zu lassen, nicht zuletzt die modernen Systeme zur Verteilung von Nahrung und Kleidung sowie zur Bereitstellung von Aufnahme- und Unterbringungsmöglichkeiten. So überwindet die Sorge für den Nächsten die Grenzen nationaler Gemeinschaften und ist bestrebt, ihre Horizonte auf die gesamte Welt auszuweiten. Zu Recht hat das Zweite Vatikanische Konzil hervorgehoben: „Unter den charakteristischen Zeichen unserer Zeit verdient der wachsende und unwiderstehliche Sinn für die Solidarität aller Völker besondere Beachtung“.[25] Die staatlichen Einrichtungen und die humanitären Vereinigungen unterstützen diesbezügliche Initiativen, die einen durch Beihilfen oder Steuererleichterungen, die anderen indem sie beträchtliche Geldmittel zur Verfügung stellen. Auf diese Weise übertrifft die von der menschlichen Gemeinschaft ausgedrückte Solidarität die der Einzelnen erheblich.

b) In dieser Situation sind zahlreiche Formen der Zusammenarbeit zwischen staatlichen und kirchlichen Instanzen entstanden und gewachsen, die sich als fruchtbar erwiesen haben. Die kirchlichen Instanzen können mit der Transparenz ihres Wirkens und der treuen Erfüllung ihrer Pflicht, die Liebe zu bezeugen, auch die zivilen Instanzen mit christlichem Geist befruchten und eine wechselseitige Abstimmung fördern, die zweifellos der Wirksamkeit des karitativen Dienstes nützlich sein wird.[26] Ebenso haben sich in diesem Kontext vielfältige Organisationen mit karitativen oder philanthropischen Zielen gebildet, die sich dafür einsetzen, angesichts der bestehenden politischen und sozialen Probleme unter dem humanitären Aspekt zufriedenstellende Lösungen zu erreichen. Ein wichtiges Phänomen unserer Zeit ist das Entstehen und die Ausbreitung verschiedener Formen des Volontariats, die eine Vielfalt von Dienstleistungen übernehmen.[27] An alle, die sich in unterschiedlicher Form an die

the process of globalization—we now have at our disposal numerous means for offering humanitarian assistance to our brothers and sisters in need, not least modern systems of distributing food and clothing, and of providing housing and care. Concern for our neighbour transcends the confines of national communities and has increasingly broadened its horizon to the whole world. The Second Vatican Council rightly observed that “among the signs of our times, one particularly worthy of note is a growing, inescapable sense of solidarity between all peoples.”[25] State agencies and humanitarian associations work to promote this, the former mainly through subsidies or tax relief, the latter by making available considerable resources. The solidarity shown by civil society thus significantly surpasses that shown by individuals.

b) This situation has led to the birth and the growth of many forms of cooperation between State and Church agencies, which have borne fruit. Church agencies, with their transparent operation and their faithfulness to the duty of witnessing to love, are able to give a Christian quality to the civil agencies too, favouring a mutual coordination that can only redound to the effectiveness of charitable service.[26] Numerous organizations for charitable or philanthropic purposes have also been established and these are committed to achieving adequate humanitarian solutions to the social and political problems of the day. Significantly, our time has also seen the growth and spread of different kinds of volunteer work, which assume responsibility for providing a variety of services.[27] I wish here to offer a special word of gratitude and appreciation to all those who take part in these activities in whatever way. For young people, this widespread involvement constitutes a school

sen Aktivitäten beteiligen, möchte ich ein besonderes Wort der Anerkennung und der Dankbarkeit richten. Dieser verbreitete Einsatz ist für die Jugendlichen eine Schule für das Leben, die zur Solidarität und zu der Bereitschaft erzieht, nicht einfach etwas, sondern sich selbst zu geben. Der Anti-Kultur des Todes, die sich zum Beispiel in der Droge ausdrückt, tritt damit die Liebe entgegen, die nicht sich selber sucht, sondern gerade in der Bereitschaft des Sich-Verlierens für den anderen (vgl. Lk 17, 33 par.) sich als eine Kultur des Lebens erweist.

Auch in der katholischen Kirche und in anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften sind neue Formen karitativen Wirkens entstanden und haben sich alte mit neuer Kraft entfaltet — Formen, in denen häufig eine glückliche Verbindung von Evangelisierung und Liebeswerk gelingt. Ich möchte an dieser Stelle ausdrücklich bekräftigen, was mein großer Vorgänger Johannes Paul II. in seiner Enzyklika *Sollicitudo rei socialis* [28] geschrieben hat, als er die Bereitschaft der katholischen Kirche zur Zusammenarbeit mit den karitativen Organisationen dieser Kirchen und Gemeinschaften erklärte, da wir ja alle von der gleichen Grundmotivation ausgehend handeln und so das gleiche Ziel vor Augen haben: einen wahren Humanismus, der im Menschen das Ebenbild Gottes erkennt und ihm helfen will, ein Leben gemäß dieser seiner Würde zu verwirklichen. Die Enzyklika *Ut unum sint* hat dann noch einmal betont, daß für eine Entwicklung der Welt zum Besseren hin die gemeinsame Stimme der Christen und ihr Einsatz nötig ist, damit „der Achtung der Rechte und der Bedürfnisse aller, besonders der Armen, der Gedeimigten und der Schutzlosen zum Sieg verholfen wird“.[29] Ich möchte an dieser Stelle meine Freude darüber ausdrücken, daß dieser Wunsch in der ganzen Welt in zahlreichen Initiativen ein breites Echo gefunden hat.

of life which offers them a formation in solidarity and in readiness to offer others not simply material aid but their very selves. The anti-culture of death, which finds expression for example in drug use, is thus countered by an unselfish love which shows itself to be a culture of life by the very willingness to “lose itself” (cf. Lk 17:33 et passim) for others.

*In the Catholic Church, and also in the other Churches and Ecclesial Communities, new forms of charitable activity have arisen, while other, older ones have taken on new life and energy. In these new forms, it is often possible to establish a fruitful link between evangelization and works of charity. Here I would clearly reaffirm what my great predecessor John Paul II wrote in his Encyclical *Sollicitudo Rei Socialis* [28] when he asserted the readiness of the Catholic Church to cooperate with the charitable agencies of these Churches and Communities, since we all have the same fundamental motivation and look towards the same goal: a true humanism, which acknowledges that man is made in the image of God and wants to help him to live in a way consonant with that dignity. His Encyclical *Ut Unum Sint* emphasized that the building of a better world requires Christians to speak with a united voice in working to inculcate “respect for the rights and needs of everyone, especially the poor, the lowly and the defenceless.” [29] Here I would like to express my satisfaction that this appeal has found a wide resonance in numerous initiatives throughout the world.*

31. Das Zunehmen vielfältiger Organisationen, die sich um den Menschen in seinen verschiedenen Nöten mühen, erklärt sich letztlich daraus, daß der Imperativ der Nächstenliebe vom Schöpfer in die Natur des Menschen selbst eingeschrieben ist. Es ist aber auch ein Ergebnis der Gegenwart des Christentums in der Welt, die diesen in der Geschichte oft tief verdunkelten Imperativ immer wieder weckt und zur Wirkung bringt: Das Reformheidentum von Kaiser Julian dem Apostaten ist für diese Wirkung nur ein frühes Beispiel. In diesem Sinn reicht die Kraft des Christentums weit über die Grenzen des christlichen Glaubens hinaus. Um so wichtiger ist es, daß das kirchliche Liebeshandeln seine volle Leuchtkraft behält und nicht einfach als eine Variante im allgemeinen Wohlfahrtswesen aufgeht. Was sind nun die konstitutiven Elemente, die das Wesen christlicher und kirchlicher Liebestätigkeit bilden?

a) Nach dem Vorbild, das das Gleichnis vom barmherzigen Samariter uns vor Augen stellt, ist christliche Liebestätigkeit zunächst einfach die Antwort auf das, was in einer konkreten Situation unmittelbar not tut: Die Hungrigen müssen gespeist, die Nackten gekleidet, die Kranken auf Heilung hin behandelt, die Gefangenen besucht werden usw. Die karitativen Organisationen der Kirche — angefangen bei denen der (diözesanen, nationalen und internationalen) „Caritas“ — müssen das ihnen Mögliche tun, damit die Mittel dafür und vor allem die Menschen bereitstehen, die solche Aufgaben übernehmen. Was nun den Dienst der Menschen an den Leidenden betrifft, so ist zunächst berufliche Kompetenz nötig: Die Helfer müssen so ausgebildet sein, daß sie das Rechte auf rechte Weise tun und dann für die weitere Betreuung Sorge tragen können. Berufliche Kompetenz ist eine erste, grundlegende Notwendigkeit, aber sie allein genügt nicht. Es geht ja um Menschen, und Menschen

31. *The increase in diversified organizations engaged in meeting various human needs is ultimately due to the fact that the command of love of neighbour is inscribed by the Creator in man's very nature. It is also a result of the presence of Christianity in the world, since Christianity constantly revives and acts out this imperative, so often profoundly obscured in the course of time. The reform of paganism attempted by the emperor Julian the Apostate is only an initial example of this effect; here we see how the power of Christianity spread well beyond the frontiers of the Christian faith. For this reason, it is very important that the Church's charitable activity maintains all of its splendour and does not become just another form of social assistance. So what are the essential elements of Christian and ecclesial charity?*

a) *Following the example given in the parable of the Good Samaritan, Christian charity is first of all the simple response to immediate needs and specific situations: feeding the hungry, clothing the naked, caring for and healing the sick, visiting those in prison, etc. The Church's charitable organizations, beginning with those of Caritas (at diocesan, national and international levels), ought to do everything in their power to provide the resources and above all the personnel needed for this work. Individuals who care for those in need must first be professionally competent: they should be properly trained in what to do and how to do it, and committed to continuing care. Yet, while professional competence is a primary, fundamental requirement, it is not of itself sufficient. We are dealing with human beings, and human beings always need something more than technically proper care. They need humanity. They need heartfelt concern. Those who work for the Church's charita-*

brauchen immer mehr als eine bloß technisch richtige Behandlung. Sie brauchen Menschlichkeit. Sie brauchen die Zuwendung des Herzens. Für alle, die in den karitativen Organisationen der Kirche tätig sind, muß es kennzeichnend sein, daß sie nicht bloß auf gekonnte Weise das jetzt Anstehende tun, sondern sich dem andern mit dem Herzen zuwenden, so daß dieser ihre menschliche Güte zu spüren bekommt. Deswegen brauchen diese Helfer neben und mit der beruflichen Bildung vor allem Herzensbildung; Sie müssen zu jener Begegnung mit Gott in Christus geführt werden, die in ihnen die Liebe weckt und ihnen das Herz für den Nächsten öffnet, so daß Nächstenliebe für sie nicht mehr ein sozusagen von außen auferlegtes Gebot ist, sondern Folge ihres Glaubens, der in der Liebe wirksam wird (vgl. Gal 5, 6).

b) Das christliche Liebeshandeln muß unabhängig sein von Parteien und Ideologien. Es ist nicht ein Mittel ideologisch gesteuerter Weltveränderung und steht nicht im Dienst weltlicher Strategien, sondern ist hier und jetzt Vergegenwärtigung der Liebe, deren der Mensch immer bedarf. Die Neuzeit ist vor allem seit dem 19. Jahrhundert beherrscht von verschiedenen Variationen einer Philosophie des Fortschritts, deren radikalste Form der Marxismus darstellt. Zur marxistischen Strategie gehört die Verelendungstheorie. Sie behauptet, wer in einer Situation ungerechter Herrschaft dem Menschen karitativ helfe, stelle sich faktisch in den Dienst des bestehenden Unrechtssystems, indem er es scheinbar, wenigstens bis zu einem gewissen Grad, erträglich mache. So werde das revolutionäre Potential gehemmt und damit der Umbruch zur besseren Welt aufgehalten. Deswegen wird karitativer Einsatz als systemstabilisierend denunziert und angegriffen. In Wirklichkeit ist dies eine Philosophie der Unmenschlichkeit. Der jetzt lebende Mensch wird dem Moloch Zukunft geopfert, einer Zukunft, deren wirkliches Heraufkommen zumindest zweifelhaft bleibt. In Wahrheit kann die Menschlichkeit der Welt nicht dadurch gefördert werden, daß man sie ein-

ble organizations must be distinguished by the fact that they do not merely meet the needs of the moment, but they dedicate themselves to others with heartfelt concern, enabling them to experience the richness of their humanity. Consequently, in addition to their necessary professional training, these charity workers need a "formation of the heart": they need to be led to that encounter with God in Christ which awakens their love and opens their spirits to others. As a result, love of neighbour will no longer be for them a commandment imposed, so to speak, from without, but a consequence deriving from their faith, a faith which becomes active through love (cf. Gal 5:6).

b) Christian charitable activity must be independent of parties and ideologies. It is not a means of changing the world ideologically, and it is not at the service of worldly stratagems, but it is a way of making present here and now the love which man always needs. The modern age, particularly from the nineteenth century on, has been dominated by various versions of a philosophy of progress whose most radical form is Marxism. Part of Marxist strategy is the theory of impoverishment: in a situation of unjust power, it is claimed, anyone who engages in charitable initiatives is actually serving that unjust system, making it appear at least to some extent tolerable. This in turn slows down a potential revolution and thus blocks the struggle for a better world. Seen in this way, charity is rejected and attacked as a means of preserving the status quo. What we have here, though, is really an inhuman philosophy. People of the present are sacrificed to the moloch of the future—a future whose effective realization is at best doubtful. One does not make the world more human by refusing to act humanely here and now. We contribute to a better world only by personally doing good now, with full commitment and wherever we

stweilen stilllegt. Zu einer besseren Welt trägt man nur bei, indem man selbst jetzt das Gute tut, mit aller Leidenschaft und wo immer die Möglichkeit besteht, unabhängig von Parteistrategien und -programmen. Das Programm des Christen — das Programm des barm-herzigen Samariters, das Programm Jesu — ist das „sehende Herz“. Dieses Herz sieht, wo Liebe not tut und handelt danach. Wenn die karitative Aktivität von der Kirche als gemeinschaftliche Initiative aus-geübt wird, sind über die Spontaneität des einzelnen hinaus selbstverständlich auch Planung, Vorsorge und Zusammenarbeit mit anderen ähnlichen Einrichtungen notwendig.

c) Außerdem darf praktizierte Nächstenliebe nicht Mittel für das sein, was man heute als Proselytismus bezeichnet. Die Liebe ist umsonst; sie wird nicht getan, um damit andere Ziele zu erreichen.[30] Das bedeutet aber nicht, daß das karitative Wirken sozusagen Gott und Christus beiseite lassen müßte. Es ist ja immer der ganze Mensch im Spiel. Oft ist gerade die Abwesenheit Gottes der tiefste Grund des Leidens. Wer im Namen der Kirche karitativ wirkt, wird niemals dem anderen den Glauben der Kirche aufzudrängen versuchen. Er weiß, daß die Liebe in ihrer Reinheit und Absichtslosigkeit das beste Zeugnis für den Gott ist, dem wir glauben und der uns zur Liebe treibt. Der Christ weiß, wann es Zeit ist, von Gott zu reden, und wann es recht ist, von ihm zu schweigen und nur einfach die Liebe reden zu lassen. Er weiß, daß Gott Liebe ist (vgl. 1 Joh 4, 8) und gerade dann gegenwärtig wird, wenn nichts als Liebe getan wird. Er weiß — um auf die vorhin gestellten Fragen zurückzukommen —, daß die Verächtlichmachung der Liebe eine Verächtlichmachung Gottes und des Menschen ist — der Versuch, ohne Gott auszukommen. Daher besteht die beste Verteidigung Gottes und des Menschen eben in der Liebe. Aufgabe der karitativen Organisationen der Kirche ist es, dieses Bewußtsein in ihren Vertretern zu kräftigen, so daß sie durch ihr Tun wie durch ihr Reden, ihr Schweigen, ihr Beispiel glaubwürdige Zeugen Christi werden.

have the opportunity, independently of partisan strategies and programmes. The Christian's programme —the programme of the Good Samaritan, the programme of Jesus—is “a heart which sees”. This heart sees where love is needed and acts accordingly. Obviously when charitable activity is carried out by the Church as a communitarian initiative, the spontaneity of individuals must be combined with planning, foresight and cooperation with other similar institutions.

c) Charity, furthermore, cannot be used as a means of engaging in what is nowadays considered proselytism. Love is free; it is not practised as a way of achieving other ends.[30] But this does not mean that charitable activity must somehow leave God and Christ aside. For it is always concerned with the whole man. Often the deepest cause of suffering is the very absence of God. Those who practise charity in the Church's name will never seek to impose the Church's faith upon others. They realize that a pure and generous love is the best witness to the God in whom we believe and by whom we are driven to love. A Christian knows when it is time to speak of God and when it is better to say nothing and to let love alone speak. He knows that God is love (cf. 1 Jn 4:8) and that God's presence is felt at the very time when the only thing we do is to love. He knows—to return to the questions raised earlier—that disdain for love is disdain for God and man alike; it is an attempt to do without God. Consequently, the best defence of God and man consists precisely in love. It is the responsibility of the Church's charitable organizations to reinforce this awareness in their members, so that by their activity—as well as their words, their silence, their example—they may be credible witnesses to Christ.

32. Schließlich müssen wir uns noch den bereits erwähnten Trägern des karitativen Handelns der Kirche zuwenden. In den bisherigen Überlegungen ist schon klar geworden, daß das eigentliche Subjekt der verschiedenen katholischen Organisationen, die einen karitativen Dienst leisten, die Kirche selber ist, und zwar auf allen Ebenen, angefangen von den Pfarreien über die Teilkirchen bis zur Universalkirche. Deshalb war es durchaus angebracht, daß mein verehrter Vorgänger Paul VI. den „Päpstlichen Rat Cor unum“ als eine für die Orientierung und Koordination der von der Kirche geförderten karitativen Organisationen und Aktivitäten verantwortliche Instanz des Heiligen Stuhls eingerichtet hat. Der bischöflichen Struktur der Kirche entspricht es, daß dann in den Teilkirchen die Bischöfe als Nachfolger der Apostel die erste Verantwortung dafür tragen, daß das Programm der Apostelgeschichte (vgl. 2, 42-44) auch heute realisiert wird: Kirche als Familie Gottes muß heute wie gestern ein Ort der gegenseitigen Hilfe sein und zugleich ein Ort der Dienstbereitschaft für alle der Hilfe Bedürftigen, auch wenn diese nicht zur Kirche gehören. Bei der Bischofsweihe gehen dem eigentlichen Weihe-akt Fragen an den Kandidaten voraus, in denen die wesentlichen Elemente seines Dienstes angesprochen und ihm die Pflichten seines zukünftigen Amtes vorgestellt werden. In diesem Zusammenhang verspricht der zu Weihende ausdrücklich, „um des Herrn willen den Armen und den Heimatlosen und allen Notleidenden gütig zu begegnen und zu ihnen barmherzig zu sein“.[31] Der Kodex des Kanonischen Rechts (C.I.C.) behandelt in den Canones über das Bischofsamt die karitative Aktivität nicht ausdrücklich als eigenen Sektor des bischöflichen Wirkens, sondern spricht nur ganz allgemein von dem Auftrag des Bischofs, die verschiedenen apostolischen Werke unter Wahrung ihres je eigenen Charakters zu koordinieren.[32] Kürzlich hat jedoch das Direktorium für den pasto-

32. Finally, we must turn our attention once again to those who are responsible for carrying out the Church's charitable activity. As our preceding reflections have made clear, the true subject of the various Catholic organizations that carry out a ministry of charity is the Church herself—at all levels, from the parishes, through the particular Churches, to the universal Church. For this reason it was most opportune that my venerable predecessor Paul VI established the Pontifical Council Cor Unum as the agency of the Holy See responsible for orienting and coordinating the organizations and charitable activities promoted by the Catholic Church. In conformity with the episcopal structure of the Church, the Bishops, as successors of the Apostles, are charged with primary responsibility for carrying out in the particular Churches the programme set forth in the Acts of the Apostles (cf. 2:42-44): today as in the past, the Church as God's family must be a place where help is given and received, and at the same time, a place where people are also prepared to serve those outside her confines who are in need of help. In the rite of episcopal ordination, prior to the act of consecration itself, the candidate must respond to several questions which express the essential elements of his office and recall the duties of his future ministry. He promises expressly to be, in the Lord's name, welcoming and merciful to the poor and to all those in need of consolation and assistance.[31] The Code of Canon Law, in the canons on the ministry of the Bishop, does not expressly mention charity as a specific sector of episcopal activity, but speaks in general terms of the Bishop's responsibility for coordinating the different works of the apostolate with due regard for their proper character.[32] Recently, however, the Directory for the Pastoral Ministry of Bishops explored more specifically the duty of charity as a responsibility incumbent upon the whole Church and upon each Bishop in his Diocese,[33]

ralen Dienst der Bischöfe die Pflicht zu karitativem Tun als Wesensauftrag der Kirche im ganzen und des Bischofs in seiner Diözese konkreter entfaltet [33] und hervor-gehoben, daß der Liebesdienst ein Akt der Kirche als solcher ist und daß er ebenso wie der Dienst am Wort und an den Sakramenten einen Wesensteil ihres grundlegenden Auftrags darstellt.[34]

33. Was die Mitarbeiter betrifft, die praktisch das Werk der Nächstenliebe in der Kirche tun, so ist das Wesentliche schon gesagt worden: Sie dürfen sich nicht nach den Ideologien der Weltverbesserung richten, sondern müssen sich von dem Glauben führen lassen, der in der Liebe wirksam wird (vgl. Gal 5, 6). Sie müssen daher zuallererst Menschen sein, die von der Liebe Christi berührt sind, deren Herz Christus mit seiner Liebe gewonnen und darin die Liebe zum Nächsten geweckt hat. Ihr Leitwort sollte der Satz aus dem Zweiten Korintherbrief sein: „Die Liebe Christi drängt uns“ (5, 14). Die Erkenntnis, daß in ihm Gott selbst sich für uns verschenkt hat bis in den Tod hinein, muß uns dazu bringen, nicht mehr für uns selber zu leben, sondern für ihn und mit ihm für die anderen. Wer Christus liebt, liebt die Kirche und will, daß sie immer mehr Ausdruck und Organ seiner Liebe sei. Der Mitarbeiter jeder katholischen karitativen Organisation will mit der Kirche und daher mit dem Bischof dafür arbeiten, daß sich die Liebe Gottes in der Welt ausbreitet. Er will durch sein Teilnehmen am Liebestun der Kirche Zeuge Gottes und Christi sein und gerade darum absichtslos den Menschen Gutes tun.

34. Das innere Offensein für die katholische Dimension der Kirche wird in dem Mitarbeiter zwangsläufig die Bereitschaft fördern, sich mit den anderen Organisationen im Dienst an den verschiedenen Formen der Bedürftigkeit abzustimmen; das muß jedoch unter Berücksichtigung des spezifischen Profils des Dienstes geschehen, den Christus von seinen Jüngern er-

and it emphasized that the exercise of charity is an action of the Church as such, and that, like the ministry of Word and Sacrament, it too has been an essential part of her mission from the very beginning.[34]

33. With regard to the personnel who carry out the Church's charitable activity on the practical level, the essential has already been said: they must not be inspired by ideologies aimed at improving the world, but should rather be guided by the faith which works through love (cf. Gal 5:6). Consequently, more than anything, they must be persons moved by Christ's love, persons whose hearts Christ has conquered with his love, awakening within them a love of neighbour. The criterion inspiring their activity should be Saint Paul's statement in the Second Letter to the Corinthians: "the love of Christ urges us on" (5:14). The consciousness that, in Christ, God has given himself for us, even unto death, must inspire us to live no longer for ourselves but for him, and, with him, for others. Whoever loves Christ loves the Church, and desires the Church to be increasingly the image and instrument of the love which flows from Christ. The personnel of every Catholic charitable organization want to work with the Church and therefore with the Bishop, so that the love of God can spread throughout the world. By their sharing in the Church's practice of love, they wish to be witnesses of God and of Christ, and they wish for this very reason freely to do good to all.

34. Interior openness to the Catholic dimension of the Church cannot fail to dispose charity workers to work in harmony with other organizations in serving various forms of need, but in a way that respects what is distinctive about the service which Christ requested of his disciples. Saint Paul, in his hymn to charity (cf. 1 Cor 13), teaches us that it is always more than

wartet. In seinem Hymnus auf die Liebe lehrt uns der heilige Paulus (1 Kor 13), daß Liebe immer mehr ist als bloße Aktion: „Wenn ich meine ganze Habe verschenkte und wenn ich meinen Leib dem Feuer übergäbe, hätte aber die Liebe nicht, nützte es mir nichts“ (V. 3). Dieser Hymnus muß die Magna Charta allen kirchlichen Dienens sein; in ihm sind alle Überlegungen zusammengefaßt, die ich im Laufe dieses Schreibens über die Liebe entwickelt habe. Die praktische Aktion bleibt zu wenig, wenn in ihr nicht die Liebe zum Menschen selbst spürbar wird, die sich von der Begegnung mit Christus nährt. Das persönliche, innere Teilnehmen an der Not und am Leid des anderen wird so Teilgabe meiner selbst für ihn: Ich muß dem anderen, damit die Gabe ihn nicht erniedrigt, nicht nur etwas von mir, sondern mich selbst geben, als Person darin anwesend sein.

35. Dieses rechte Dienen macht den Helfer demütig. Er setzt sich nicht in eine höhere Position dem andern gegenüber, wie arm-selig dessen Situation im Augenblick auch sein mag. Christus hat den letzten Platz in der Welt — das Kreuz — eingenommen, und gerade mit dieser radikalen Demut hat er uns erlöst und hilft uns fortwährend. Wer in der Lage ist zu helfen, erkennt, daß gerade so auch ihm selber geholfen wird und daß es nicht sein Verdienst und seine Größe ist, helfen zu können. Dieser Auftrag ist Gnade. Je mehr einer für die anderen wirkt, desto mehr wird er das Wort Christi verstehen und sich zueignen: „Unnütze Knechte sind wir“ (Lk 17, 10). Denn er erkennt, daß er nicht aufgrund eigener Größe oder Leistung handelt, sondern weil der Herr es ihm gibt. Manchmal kann ihm das Übermaß der Not und die Grenze seines eigenen Tuns Versuchung zur Mutlosigkeit werden. Aber gerade dann wird ihm helfen zu wissen, daß er letzten Endes nur Werkzeug in der Hand des Herrn ist, er wird sich von dem Hochmut befreien, selbst und aus Eigenem die nötige Verbesserung der Welt zustande bringen zu müssen. Er wird in Demut das tun, was ihm möglich ist und in Demut das andere

activity alone: “If I give away all I have, and if I deliver my body to be burned, but do not have love, I gain nothing” (v. 3). This hymn must be the Magna Carta of all ecclesial service; it sums up all the reflections on love which I have offered throughout this Encyclical Letter. Practical activity will always be insufficient, unless it visibly expresses a love for man, a love nourished by an encounter with Christ. My deep personal sharing in the needs and sufferings of others becomes a sharing of my very self with them: if my gift is not to prove a source of humiliation, I must give to others not only something that is my own, but my very self; I must be personally present in my gift.

35. This proper way of serving others also leads to humility. The one who serves does not consider himself superior to the one served, however miserable his situation at the moment may be. Christ took the lowest place in the world—the Cross—and by this radical humility he redeemed us and constantly comes to our aid. Those who are in a position to help others will realize that in doing so they themselves receive help; being able to help others is no merit or achievement of their own. This duty is a grace. The more we do for others, the more we understand and can appropriate the words of Christ: “We are useless servants” (Lk 17:10). We recognize that we are not acting on the basis of any superiority or greater personal efficiency, but because the Lord has graciously enabled us to do so. There are times when the burden of need and our own limitations might tempt us to become discouraged. But precisely then we are helped by the knowledge that, in the end, we are only instruments in the Lord's hands; and this knowledge frees us from the presumption of thinking that we alone are personally responsible for building a better world. In all humility we will do what we can, and in all humility we will entrust the rest to

dem Herrn überlassen. Gott regiert die Welt, nicht wir. Wir dienen ihm nur, soweit wir können und er uns die Kraft dazu gibt. Mit dieser Kraft freilich alles zu tun, was wir vermögen, ist der Auftrag, der den rechten Diener Jesu Christi gleichsam immerfort in Bewegung hält: „Die Liebe Christi drängt uns“ (2 Kor 5, 14).

36. Die Erfahrung der Endlosigkeit der Not kann uns einerseits in die Ideologie treiben, die vorgibt, nun das zu tun, was Gottes Weltregierung allem Anschein nach nicht ausrichtet — die universale Lösung des Ganzen. Sie kann andererseits Versuchung zur Trägheit werden, weil es scheint, da wäre ja doch nichts zu erreichen. In dieser Situation ist der lebendige Kontakt mit Christus die entscheidende Hilfe, um auf dem rechten Weg zu bleiben: weder in menschenverachtenden Hochmut zu verfallen, der nicht wirklich aufbaut, sondern vielmehr zerstört, noch sich der Resignation anheimzugeben, die verhindern würde, sich von der Liebe führen zu lassen und so dem Menschen zu dienen. Das Gebet als die Weise, immer neu von Christus her Kraft zu holen, wird hier zu einer ganz praktischen Dringlichkeit. Wer betet, vertut nicht seine Zeit, selbst wenn die Situation alle Anzeichen der Dringlichkeit besitzt und einzig zum Handeln zu treiben scheint. Die Frömmigkeit schwächt nicht den Kampf gegen die Armut oder sogar das Elend des Nächsten. Die selige Theresa von Kalkutta ist ein sehr offenkundiges Beispiel dafür, daß die Gott im Gebet gewidmete Zeit dem tatsächlichen Wirken der Nächstenliebe nicht nur nicht schadet, sondern in Wirklichkeit dessen unerschöpfliche Quelle ist. In ihrem Brief zur Fastenzeit 1996 schrieb die Selige an ihre Mitarbeiter im Laienstand: „Wir brauchen diese innige Verbindung zu Gott in unserem Alltagsleben. Und wie können wir sie erhalten? Durch das Gebet“.

37. Es ist Zeit, angesichts des Aktivismus und des drohenden Säkularismus vieler in der karitativen Arbeit beschäftigter Christen die Bedeutung des Gebetes erneut zu

the Lord. It is God who governs the world, not we. We offer him our service only to the extent that we can, and for as long as he grants us the strength. To do all we can with what strength we have, however, is the task which keeps the good servant of Jesus Christ always at work: “The love of Christ urges us on” (2 Cor 5:14).

36. When we consider the immensity of others' needs, we can, on the one hand, be driven towards an ideology that would aim at doing what God's governance of the world apparently cannot: fully resolving every problem. Or we can be tempted to give in to inertia, since it would seem that in any event nothing can be accomplished. At such times, a living relationship with Christ is decisive if we are to keep on the right path, without falling into an arrogant contempt for man, something not only unconstructive but actually destructive, or surrendering to a resignation which would prevent us from being guided by love in the service of others. Prayer, as a means of drawing ever new strength from Christ, is concretely and urgently needed. People who pray are not wasting their time, even though the situation appears desperate and seems to call for action alone. Piety does not undermine the struggle against the poverty of our neighbours, however extreme. In the example of Blessed Teresa of Calcutta we have a clear illustration of the fact that time devoted to God in prayer not only does not detract from effective and loving service to our neighbour but is in fact the inexhaustible source of that service. In her letter for Lent 1996, Blessed Teresa wrote to her lay co-workers: “We need this deep connection with God in our daily life. How can we obtain it? By prayer”.

37. It is time to reaffirm the importance of prayer in the face of the activism and the growing secularism of many Christians engaged in charitable work. Clearly, the

bekräftigen. Der betende Christ bildet sich selbstverständlich nicht ein, Gottes Pläne zu ändern, oder zu verbessern, was Gott vorgesehen hat. Er sucht vielmehr die Begegnung mit dem Vater Jesu Christi und bittet, daß er mit dem Trost seines Geistes in ihm und in seinem Wirken gegenwärtig sei. Die Vertrautheit mit dem persönlichen Gott und die Hingabe an seinen Willen verhindern, daß der Mensch Schaden nimmt, und bewahren ihn vor den Fängen fanatischer und terroristischer Lehren. Eine echt religiöse Grundhaltung vermeidet, daß der Mensch sich zum Richter Gottes erhebt und ihn anklagt, das Elend zuzulassen, ohne Mitleid mit seinen Geschöpfen zu verspüren. Wer sich aber anmaßt, unter Berufung auf die Interessen des Menschen gegen Gott zu kämpfen — auf wen soll er sich verlassen, wenn das menschliche Handeln sich als machtlos erweist?

38. Natürlich kann Ijob sich bei Gott beklagen über das unbegreifliche und augenscheinlich nicht zu rechtfertigende Leiden, das in der Welt existiert. So sagt er in seinem Schmerz: „Wüßte ich doch, wie ich ihn finden könnte, gelangen könnte zu seiner Stätte! ... Wissen möchte ich die Worte, die er mir entgegnet, erfahren, was er zu mir sagt. Würde er in der Fülle der Macht mit mir streiten? ... Darum erschrecke ich vor seinem Angesicht; denk' ich daran, gerate ich in Angst vor ihm. Gott macht mein Herz verzagt, der Allmächtige versetzt mich in Schrecken“ (23, 3. 5-6. 15-16). Oft ist es uns nicht gegeben, den Grund zu kennen, warum Gott seinen Arm zurückhält, anstatt einzugreifen. Im Übrigen verbietet er uns nicht einmal, wie Jesus am Kreuz zu schreien: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ (Mt 27, 46). In betendem Dialog sollten wir mit dieser Frage vor seinem Angesicht ausharren: „Wie lange zögerst du noch, Herr, du Heiliger und Wahrhaftiger?“ (Offb 6, 10). Augustinus gibt auf dieses unser Leiden die Antwort aus dem Glauben: „Si comprehendis, non est Deus — Wenn du ihn verstehst, dann ist er nicht Gott“.[35] Unser Protest

Christian who prays does not claim to be able to change God's plans or correct what he has foreseen. Rather, he seeks an encounter with the Father of Jesus Christ, asking God to be present with the consolation of the Spirit to him and his work. A personal relationship with God and an abandonment to his will can prevent man from being demeaned and save him from falling prey to the teaching of fanaticism and terrorism. An authentically religious attitude prevents man from presuming to judge God, accusing him of allowing poverty and failing to have compassion for his creatures. When people claim to build a case against God in defence of man, on whom can they depend when human activity proves powerless?

38. Certainly Job could complain before God about the presence of incomprehensible and apparently unjustified suffering in the world. In his pain he cried out: "Oh, that I knew where I might find him, that I might come even to his seat! ... I would learn what he would answer me, and understand what he would say to me. Would he contend with me in the greatness of his power? ... Therefore I am terrified at his presence; when I consider, I am in dread of him. God has made my heart faint; the Almighty has terrified me" (23:3, 5-6, 15-16). Often we cannot understand why God refrains from intervening. Yet he does not prevent us from crying out, like Jesus on the Cross: "My God, my God, why have you forsaken me?" (Mt 27:46). We should continue asking this question in prayerful dialogue before his face: "Lord, holy and true, how long will it be?" (Rev 6:10). It is Saint Augustine who gives us faith's answer to our sufferings: "Si comprehendis, non est Deus"—"if you understand him, he is not God." [35] Our protest is not meant to challenge God, or to suggest that error, weakness or indifference can be found in him. For the believer, it is impossible to

will Gott nicht herausfordern, noch ihm Irrtum, Schwäche oder Gleichgültigkeit unterstellen. Dem Glaubenden ist es unmöglich zu denken, Gott sei machtlos, oder aber er „schlafe“ (vgl. 1 Kön 18, 27). Vielmehr trifft zu, daß sogar unser Schreien, wie das Jesu am Kreuz, die äußerste und tiefste Bestätigung unseres Glaubens an seine Souveränität ist. Christen glauben nämlich trotz aller Unbegreiflichkeiten und Wirrnisse ihrer Umwelt weiterhin an die „Güte und Menschenliebe Gottes“ (Tit 3, 4). Obwohl sie wie alle anderen Menschen eingetaucht sind in die dramatische Komplexität der Ereignisse der Geschichte, bleiben sie gefestigt in der Hoffnung, daß Gott ein Vater ist und uns liebt, auch wenn uns sein Schweigen unverstänglich bleibt.

39. Glaube, Hoffnung und Liebe gehören zusammen. Die Hoffnung artikuliert sich praktisch in der Tugend der Geduld, die im Guten auch in der scheinbaren Erfolglosigkeit nicht nachläßt, und in der Tugend der Demut, die Gottes Geheimnis annimmt und ihm auch im Dunklen traut. Der Glaube zeigt uns den Gott, der seinen Sohn für uns hingegeben hat, und gibt uns so die überwältigende Gewißheit, daß es wahr ist: Gott ist Liebe! Auf diese Weise verwandelt er unsere Ungeduld und unsere Zweifel in Hoffnungsgewißheit, daß Gott die Welt in Händen hält und daß er trotz allen Dunkels siegt, wie es in ihren erschütternden Bildern zuletzt strahlend die Geheime Offenbarung zeigt. Der Glaube, das Innewerden der Liebe Gottes, die sich im durchbohrten Herzen Jesu am Kreuz offenbart hat, erzeugt seinerseits die Liebe. Sie ist das Licht — letztlich das einzige —, das eine dunkle Welt immer wieder erhellt und uns den Mut zum Leben und zum Handeln gibt. Die Liebe ist möglich, und wir können sie tun, weil wir nach Gottes Bild geschaffen sind. Die Liebe zu verwirklichen und damit das Licht Gottes in die Welt einzulassen — dazu möchte ich mit diesem Rundschreiben einladen.

imagine that God is powerless or that “perhaps he is asleep” (cf. 1 Kg 18:27). Instead, our crying out is, as it was for Jesus on the Cross, the deepest and most radical way of affirming our faith in his sovereign power. Even in their bewilderment and failure to understand the world around them, Christians continue to believe in the “goodness and loving kindness of God” (Tit 3:4). Immersed like everyone else in the dramatic complexity of historical events, they remain unshakably certain that God is our Father and loves us, even when his silence remains incomprehensible.

39. Faith, hope and charity go together. Hope is practised through the virtue of patience, which continues to do good even in the face of apparent failure, and through the virtue of humility, which accepts God's mystery and trusts him even at times of darkness. Faith tells us that God has given his Son for our sakes and gives us the victorious certainty that it is really true: God is love! It thus transforms our impatience and our doubts into the sure hope that God holds the world in his hands and that, as the dramatic imagery of the end of the Book of Revelation points out, in spite of all darkness he ultimately triumphs in glory. Faith, which sees the love of God revealed in the pierced heart of Jesus on the Cross, gives rise to love. Love is the light—and in the end, the only light—that can always illuminate a world grown dim and give us the courage needed to keep living and working. Love is possible, and we are able to practise it because we are created in the image of God. To experience love and in this way to cause the light of God to enter into the world—this is the invitation I would like to extend with the present Encyclical.

SCHLUSS

40. Schauen wir zuletzt hin auf die Heiligen, auf die, welche die Liebe in beispielhafter Weise verwirklicht haben. Im besonderen denken wir dabei an Martin von Tours († 397), den Soldaten, der später Mönch und Bischof wurde: Wie eine Ikone verdeutlicht er den unersetzlichen Wert des individuellen Liebes-Zeugnisses. Vor den Toren von Amiens teilt Martin seinen Mantel mit einem Armen. In der folgenden Nacht erscheint ihm, mit diesem Mantel bekleidet, Jesus selbst im Traum, um die ewige Gültigkeit der Worte aus dem Evangelium zu bestätigen: „Ich war nackt, und ihr habt mir Kleidung gegeben ... Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan (Mt 25, 36. 40).[36] Doch wie viele weitere Zeugnisse der Liebe könnte man aus der Geschichte der Kirche noch anführen! Einen besonderen Ausdruck findet sie in dem beachtlichen Dienst praktizierter Nächstenliebe, den die gesamte monastische Bewegung von ihren Anfängen mit dem hl. Abt Antonius († 356) an verwirklicht. In der Begegnung „von Angesicht zu Angesicht“ mit dem Gott, der die Liebe ist, spürt der Mönch den dringenden Anspruch, sein ganzes Leben in Dienst zu verwandeln — in Dienst an Gott und Dienst am Nächsten. So sind die großen Hospize, Kranken- und Armenhäuser zu erklären, die neben den Klöstern entstanden sind. Und so erklären sich auch die großen Initiativen für den menschlichen Fortschritt und die christliche Erziehung, die vor allem den Ärmsten zugeordnet sind; ihrer haben sich zuerst die monastischen Orden und die Bettelorden angenommen und dann, die ganze Geschichte der Kirche hindurch, die verschiedenen männlichen und weiblichen Ordensinstitute. Heiligengestalten wie Franz von Assisi, Ignatius von Loyola, Johannes von Gott, Kamillus von Lellis, Vinzenz von Paul, Louise de Marillac, Giuseppe B. Cottolengo, Johannes Bosco, Luigi Orione und Theresa von Kalkutta — um nur einige zu nennen — sind berühmte Vorbilder sozialer Liebestätigkeit für alle Menschen guten Willens.

CONCLUSION

40. Finally, let us consider the saints, who exercised charity in an exemplary way. Our thoughts turn especially to Martin of Tours († 397), the soldier who became a monk and a bishop: he is almost like an icon, illustrating the irreplaceable value of the individual testimony to charity. At the gates of Amiens, Martin gave half of his cloak to a poor man: Jesus himself, that night, appeared to him in a dream wearing that cloak, confirming the permanent validity of the Gospel saying: “I was naked and you clothed me ... as you did it to one of the least of these my brethren, you did it to me” (Mt 25:36, 40).[36] Yet in the history of the Church, how many other testimonies to charity could be quoted! In particular, the entire monastic movement, from its origins with Saint Anthony the Abbot († 356), expresses an immense service of charity towards neighbour. In his encounter “face to face” with the God who is Love, the monk senses the impelling need to transform his whole life into service of neighbour, in addition to service of God. This explains the great emphasis on hospitality, refuge and care of the infirm in the vicinity of the monasteries. It also explains the immense initiatives of human welfare and Christian formation, aimed above all at the very poor, who became the object of care firstly for the monastic and mendicant orders, and later for the various male and female religious institutes all through the history of the Church. The figures of saints such as Francis of Assisi, Ignatius of Loyola, John of God, Camillus of Lellis, Vincent de Paul, Louise de Marillac, Giuseppe B. Cottolengo, John Bosco, Luigi Orione, Teresa of Calcutta to name but a few—stand out as lasting models of social charity for all people of good will.

Die Heiligen sind die wahren Lichtträger der Geschichte, weil sie Menschen des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe sind.

41. Herausragend unter den Heiligen ist Maria, die Mutter des Herrn, Spiegel aller Heiligkeit. Im Lukasevangelium sehen wir sie in einem Liebesdienst an ihrer Kusine Elisabeth, bei der sie „etwa drei Monate“ bleibt (Lk 1, 56), um ihr in der Endphase ihrer Schwangerschaft beizustehen. „Magnificat anima mea Dominum“, sagt sie bei diesem Besuch — „Meine Seele macht den Herrn groß“ — (Lk 1, 46) und drückt damit das ganze Programm ihres Lebens aus: nicht sich in den Mittelpunkt stellen, sondern Raum schaffen für Gott, dem sie sowohl im Gebet als auch im Dienst am Nächsten begegnet — nur dann wird die Welt gut. Maria ist groß eben deshalb, weil sie nicht sich, sondern Gott groß machen will. Sie ist demütig: Sie will nichts anderes sein als Dienerin des Herrn (vgl. Lk 1, 38. 48). Sie weiß, daß sie nur dadurch zum Heil der Welt beiträgt, daß sie nicht ihr eigenes Werk vollbringen will, sondern sich dem Wirken Gottes ganz zur Verfügung stellt. Sie ist eine Hoffende: Nur weil sie den Verheißungen Gottes glaubt und auf das Heil Israels wartet, kann der Engel zu ihr kommen und sie für den entscheidenden Dienst an diesen Verheißungen berufen. Sie ist eine Glaubende: „Selig bist du, weil du geglaubt hast“, sagt Elisabeth zu ihr (vgl. Lk 1, 45). Das Magnifikat — gleichsam ein Porträt ihrer Seele — ist ganz gewoben aus Fäden der Heiligen Schrift, aus den Fäden von Gottes Wort. So wird sichtbar, daß sie im Wort Gottes wirklich zu Hause ist, darin aus- und eingeht. Sie redet und denkt mit dem Wort Gottes; das Wort Gottes wird zu ihrem Wort, und ihr Wort kommt vom Wort Gottes her. So ist auch sichtbar, daß ihre Gedanken Mitdenken mit Gottes Gedanken sind, daß ihr Wollen Mitwollen mit dem Willen Gottes ist. Weil sie zuinnerst von Gottes Wort durchdrungen war, konnte sie Mutter des fleischgewordenen Wortes werden. Endlich: Maria ist eine Liebende. Wie könnte es anders sein? Als Glaubende und im Glau-

The saints are the true bearers of light within history, for they are men and women of faith, hope and love.

41. Outstanding among the saints is Mary, Mother of the Lord and mirror of all holiness. In the Gospel of Luke we find her engaged in a service of charity to her cousin Elizabeth, with whom she remained for “about three months” (1:56) so as to assist her in the final phase of her pregnancy. “Magnificat anima mea Dominum”, she says on the occasion of that visit, “My soul magnifies the Lord” (Lk 1:46). In these words she expresses her whole programme of life: not setting herself at the centre, but leaving space for God, who is encountered both in prayer and in service of neighbour—only then does goodness enter the world. Mary's greatness consists in the fact that she wants to magnify God, not herself. She is lowly: her only desire is to be the handmaid of the Lord (cf. Lk 1:38, 48). She knows that she will only contribute to the salvation of the world if, rather than carrying out her own projects, she places herself completely at the disposal of God's initiatives. Mary is a woman of hope: only because she believes in God's promises and awaits the salvation of Israel, can the angel visit her and call her to the decisive service of these promises. Mary is a woman of faith: “Blessed are you who believed”, Elizabeth says to her (cf. Lk 1:45). The Magnificat—a portrait, so to speak, of her soul—is entirely woven from threads of Holy Scripture, threads drawn from the Word of God. Here we see how completely at home Mary is with the Word of God, with ease she moves in and out of it. She speaks and thinks with the Word of God; the Word of God becomes her word, and her word issues from the Word of God. Here we see how her thoughts are attuned to the thoughts of God, how her will is one with the will of God. Since Mary is completely imbued with the Word of God, she is able to become the Mother of the Word Incarnate. Finally, Mary is a woman who loves. How could it be otherwise? As a believer who in faith thinks with God's

ben mit Gottes Gedanken denkend, mit Gottes Willen wollend kann sie nur eine Liebende sein. Wir ahnen es an den leisen Gebärden, von denen uns die Kindheitsgeschichten aus dem Evangelium erzählen. Wir sehen es in der Diskretion, mit der sie in Kana die Not der Brautleute wahrnimmt und zu Jesus trägt. Wir sehen es in der Demut, mit der sie die Zurückstellung in der Zeit des öffentlichen Lebens annimmt – wissend, daß der Sohn nun eine neue Familie gründen muß und daß die Stunde der Mutter erst wieder sein wird im Augenblick des Kreuzes, der ja die wahre Stunde Jesu ist (vgl. Joh 2, 4; 13, 1). Dann, wenn die Jünger geflohen sind, wird sie es sein, die unter dem Kreuz steht (vgl. Joh 19, 25-27); und später, in der Stunde von Pfingsten, werden die Jünger sich um sie scharen in der Erwartung des Heiligen Geistes (vgl. Apg 1, 14).

42. Zum Leben der Heiligen gehört nicht bloß ihre irdische Biographie, sondern ihr Leben und Wirken von Gott her nach ihrem Tod. In den Heiligen wird es sichtbar: Wer zu Gott geht, geht nicht weg von den Menschen, sondern wird ihnen erst wirklich nahe. Nirgends sehen wir das mehr als an Maria. Das Wort des Gekreuzigten an den Jünger, an Johannes und durch ihn hindurch an alle Jünger Jesu: „Siehe da, deine Mutter“ (Joh 19, 27), wird durch alle Generationen hindurch immer neu wahr. Maria ist in der Tat zur Mutter aller Glaubenden geworden. Zu ihrer mütterlichen Güte wie zu ihrer jungfräulichen Reinheit und Schönheit kommen die Menschen aller Zeiten und aller Erdteile in ihren Nöten und ihren Hoffnungen, in ihren Freuden und Leiden, in ihren Einsamkeiten wie in der Gemeinschaft. Und immer erfahren sie das Geschenk ihrer Güte, erfahren sie die unerschöpfliche Liebe, die sie aus dem Grund ihres Herzens austeilt. Die Zeugnisse der Dankbarkeit, die ihr in allen Kontinenten und Kulturen erbracht werden, sind die Anerkennung jener reinen Liebe, die nicht sich selber sucht, sondern nur einfach das Gute will. Die Verehrung der Gläubigen zeigt zugleich

thoughts and wills with God's will, she cannot fail to be a woman who loves. We sense this in her quiet gestures, as recounted by the infancy narratives in the Gospel. We see it in the delicacy with which she recognizes the need of the spouses at Cana and makes it known to Jesus. We see it in the humility with which she recedes into the background during Jesus' public life, knowing that the Son must establish a new family and that the Mother's hour will come only with the Cross, which will be Jesus' true hour (cf. Jn 2:4; 13:1). When the disciples flee, Mary will remain beneath the Cross (cf. Jn 19:25-27); later, at the hour of Pentecost, it will be they who gather around her as they wait for the Holy Spirit (cf. Acts 1:14).

42. The lives of the saints are not limited to their earthly biographies but also include their being and working in God after death. In the saints one thing becomes clear: those who draw near to God do not withdraw from men, but rather become truly close to them. In no one do we see this more clearly than in Mary. The words addressed by the crucified Lord to his disciple—to John and through him to all disciples of Jesus: “Behold, your mother!” (Jn 19:27)—are fulfilled anew in every generation. Mary has truly become the Mother of all believers. Men and women of every time and place have recourse to her motherly kindness and her virginal purity and grace, in all their needs and aspirations, their joys and sorrows, their moments of loneliness and their common endeavours. They constantly experience the gift of her goodness and the unfailing love which she pours out from the depths of her heart. The testimonials of gratitude, offered to her from every continent and culture, are a recognition of that pure love which is not self-seeking but simply benevolent. At the same time, the devotion of the faithful shows an infallible intuition of how such love is possible: it becomes so as

das untrügliche Gespür dafür, wie solche Liebe möglich wird: durch die innerste Einung mit Gott, durch das Durchdrungensein von ihm, das denjenigen, der aus dem Brunnen von Gottes Liebe getrunken hat, selbst zum Quell werden läßt, „von dem Ströme lebendigen Wassers ausgehen“ (vgl. Joh 7, 38). Maria, die Jungfrau, die Mutter, zeigt uns, was Liebe ist und von wo sie ihren Ursprung, ihre immer erneuerte Kraft nimmt. Ihr vertrauen wir die Kirche, ihre Sendung im Dienst der Liebe an:

Heilige Maria, Mutter Gottes,
du hast der Welt
das wahre Licht geschenkt,
Jesus, deinen Sohn – Gottes Sohn.
Du hast dich ganz
dem Ruf Gottes überantwortet
und bist so zum Quell der Güte geworden,
die aus ihm strömt.
Zeige uns Jesus. Führe uns zu ihm.
Lehre uns ihn kennen und ihn lieben,
damit auch wir selbst
wahrhaft Liebende
und Quelle lebendigen Wassers
werden können
inmitten einer dürstenden Welt.

Gegeben zu Rom, Sankt Peter, am 25. Dezember, dem Hochfest der Geburt des Herrn, im Jahr 2005, dem ersten des Pontifikats.

BENEDICTUS PP. XVI

a result of the most intimate union with God, through which the soul is totally pervaded by him—a condition which enables those who have drunk from the fountain of God's love to become in their turn a fountain from which “flow rivers of living water” (Jn 7:38). Mary, Virgin and Mother, shows us what love is and whence it draws its origin and its constantly renewed power. To her we entrust the Church and her mission in the service of love:

*Holy Mary, Mother of God,
you have given the world its true light,
Jesus, your Son – the Son of God.
You abandoned yourself completely
to God's call
and thus became a wellspring
of the goodness which flows forth from
him.
Show us Jesus. Lead us to him.
Teach us to know and love him,
so that we too can become
capable of true love
and be fountains of living water
in the midst of a thirsting world.*

Given in Rome, at Saint Peter's, on 25 December, the Solemnity of the Nativity of the Lord, in the year 2005, the first of my Pontificate.

BENEDICTUS PP. XVI

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

[2] X, 69.

[3] Vgl. R. Descartes, *Œuvres*, hrsg. von V. Cousin, Bd. 12, Paris 1824, S. 95 ff.

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

[5] Ebd., 198.

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

[7] Vgl. Pseudo Dionysius Areopagit, der in seinem Werk *Über die göttlichen Namen*, IV, 12-14: PG 3, 709-713 Gott zugleich Eros und Agape nennt.

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

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

[10] Vgl. Augustinus, *Confessiones*, III, 6, 11: CCL 27, 32.

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

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

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

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

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

[16] Vgl. *Ep. 83*: J. Bidez, *L'Empereur Ju-*

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

[2] X, 69.

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

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

[5] *Ibid.*, 198.

[6] Cf. *Metaphysics*, XII, 7.

[7] Cf. Ps.-Dionysius the Areopagite, who in his treatise *The Divine Names*, IV, 12-14: PG 3, 709-713 calls God both eros and agape.

[8] Plato, *Symposium*, XIV-XV, 189c-192d.

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

[10] Cf. Saint Augustine, *Confessions*, III, 6, 11: CCL 27, 32.

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

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

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

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

[15] Cf. Saint Ambrose, *De officiis ministrorum*, II, 28, 140: PL 16, 141.

[16] Cf. *Ep. 83*: J. Bidez, *L'Empereur Ju-*

lien. Œuvres complètes, Paris 19602, t. I, 2a, S. 145.

[17] Vgl. Kongregation für die Bischöfe, Direktorium für den pastoralen Dienst der Bischöfe, *Apostolorum Successores* (22. Februar 2004), 194, Vatikanstadt 2004, 2a, 205-206.

[18] *De Civitate Dei*, IV, 4: CCL 47, 102.

[19] Vgl. Past. Konst. über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, 36.

[20] Vgl. Kongregation für die Bischöfe, Direktorium für den pastoralen Dienst der Bischöfe *Apostolorum Successores* (22. Februar 2004), 197, Vatikanstadt 2004, 2a, 209.

[21] Johannes Paul II., Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Christifideles laici* (30. Dezember 1988), 42: AAS 81 (1989), 472.

[22] Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, Lehrmäßige Note zu einigen Fragen über den Einsatz und das Verhalten der Katholiken im politischen Leben (24. November 2002), 1: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 158.

[23] *Katechismus der Katholischen Kirche*, 1939.

[24] Dekret über das Laienapostolat *Apostolicam actuositatem*, 8.

[25] *Ibid.*, 14.

[26] Vgl. Kongregation für die Bischöfe, Direktorium für den pastoralen Dienst der Bischöfe, *Apostolorum Successores* (22. Februar 2004), 195, Vatikanstadt 2004, 2a, 207.

lien. *Œuvres complètes*, Paris 19602, v. I, 2a, p. 145.

[17] Cf. *Congregation for Bishops, Directory for the Pastoral Ministry of Bishops Apostolorum Successores* (22 February 2004), 194, Vatican City 2004, p. 213.

[18] *De Civitate Dei*, IV, 4: CCL 47, 102.

[19] Cf. *Pastoral Constitution on the Church in the Modern World Gaudium et Spes*, 36.

[20] Cf. *Congregation for Bishops, Directory for the Pastoral Ministry of Bishops Apostolorum Successores* (22 February 2004), 197, Vatican City 2004, p. 217.

[21] *John Paul II, Post-Synodal Apostolic Exhortation Christifideles Laici* (30 December 1988), 42: AAS 81 (1989), 472.

[22] Cf. *Congregation for the Doctrine of the Faith, Doctrinal Note on Some Questions Regarding the Participation of Catholics in Political Life* (24 November 2002), 1: *L'Osservatore Romano, English edition*, 22 January 2003, p. 5.

[23] *Catechism of the Catholic Church*, 1939.

[24] *Decree on the Apostolate of the Laity Apostolicam Actuositatem*, 8.

[25] *Ibid.*, 14.

[26] Cf. *Congregation for Bishops, Directory for the Pastoral Ministry of Bishops Apostolorum Successores* (22 February 2004), 195, Vatican City 2004, pp. 214-216.

[27] Vgl. Johannes Paul II., Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Christifideles laici* (30. Dezember 1988), 41: AAS 81 (1989), 470-472.

[28] Vgl. Nr. 32: AAS 80 (1988), 556.

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

[30] Vgl. Kongregation für die Bischöfe, Direktorium für den pastoralen Dienst der Bischöfe *Apostolorum Successores* (22. Februar 2004), 196, Vatikanstadt 2004, 2a, 208.

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

[32] Vgl. Can. 394; Gesetzbuch der katholischen Ostkirchen, Can. 203.

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

[34] Vgl. *Ebd.*, 194, 205-206.

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

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

[27] Cf. *John Paul II, Post-Synodal Apostolic Exhortation Christifideles Laici* (30 December 1988), 41: AAS 81 (1989), 470-472.

[28] Cf. No. 32: AAS 80 (1988), 556.

[29] No. 43: AAS 87 (1995), 946.

[30] Cf. *Congregation for Bishops, Directory for the Pastoral Ministry of Bishops Apostolorum Successores* (22 February 2004), 196, Vatican City 2004, p. 216.

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

[32] Cf. can. 394; *Code of Canons of the Eastern Churches*, can. 203.

[33] Cf. Nos. 193-198: pp. 212-219.

[34] *Ibid.*, 194: pp. 213-214.

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

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