

Benedictus XVI

Encycliek

Deus caritas est

aan de bisschoppen,
aan de priesters en diakens,
aan de godgewijde personen
en aan alle christengelovigen
over de christelijke liefde

Inleiding

1. “God is liefde: wie in de liefde woont, woont in God en God is met hem” (1Joh 4,16). Deze woorden uit de *Eerste Brief van Johannes* brengen op een eenmalige manier tot uitdrukking wat de kern is van het christelijk geloof, evenals van het christelijk godsbeeld en het daaruit voortvloeiende beeld van de mens en de weg die deze moet gaan. Daarnaast geeft Johannes ons in hetzelfde vers om zo te zeggen een soort formule van het christelijk bestaan: “Wij hebben de liefde leren kennen die God voor ons heeft, en wij geloven in haar” (vgl. 4,16).

Wij geloven in de Liefde. Zo kan de christen de fundamentele beslissing van zijn leven tot uitdrukking brengen. Christen zijn wordt niet in eerste instantie bepaald door een ethische beslissing of hoogstaand idee, doch door een ontmoeting met een gebeurtenis, met een Persoon, die ons leven een nieuwe horizon en daarmee de beslissende richting geeft. In zijn evangelie heeft Johannes deze gebeurtenis als volgt omschreven: “Zo zeer immers heeft God de wereld liefgehad, dat Hij zijn eniggeboren Zoon heeft gegeven, opdat al wie in Hem gelooft ... eeuwig leven zal hebben” (Joh 3,16). Door de liefde centraal te stellen heeft het christelijk geloof overgenomen wat de kern van het geloof van Israël was, en tegelijkertijd deze kern een nieuwe diepte en breedte gegeven. De gelovige jood bidt immers iedere dag de woorden uit het boek *Deuteronomium*, waarvan hij weet dat daarin het middelpunt van zijn bestaan wordt samengevat: “Luister, Israël! De Heer is onze God, de Heer is de Enige. U zult de Heer uw God liefhebben met heel uw hart, met heel uw ziel en met al uw krachten” (6,4-5). Jezus heeft dit gebod van de liefde tot God samengevoegd met het gebod tot de naastenliefde uit het boek *Leviticus*: “U zult uw naaste liefhebben als uzelf” (19,18) en er één voorschrift van gemaakt (vgl. Mc 12,29-31). Daar God ons het eerst heeft liefgehad (vgl. 1Joh 4,10) is de liefde niet langer slechts een ‘gebod’, maar antwoord op de gave van de liefde waarmee God ons tegemoet treedt.

In een wereld waarin soms wraak of zelfs de plicht tot haat en geweld met de naam van God verbonden wordt, is deze boodschap buitengewoon actueel en tevens van zeer groot praktisch belang. Daarom wil ik in mijn eerste encycliek spreken over de liefde die God ons schenkt en die wij door moeten geven. Zo wordt al duidelijk waar de twee grote, nauw met elkaar verbonden delen van deze brief over gaan. Het eerste deel zal een meer speculatief karakter hebben, omdat ik voornemens ben daarin – aan het begin van mijn pontificaat – enkele wezenlijke punten over de liefde die God de mens op mysterieuze wijze en geheel onvoorwaardelijk aanbiedt te verhelderen en tegelijk de innerlijke verbondenheid tussen de liefde van God en de realiteit van de menselijke liefde aan te wijzen. Het tweede deel zal concreter zijn, want dat zal gaan over de kerkelijke praktijk met betrekking tot het gebod van de naastenliefde. Het thema blijkt zeer veelomvattend te zijn; een uitputtende behandeling valt echter buiten het bestek van deze encycliek. Ik wil nadrukkelijk ingaan

op enkele fundamentele elementen, om zo in de wereld een nieuw elan op te roepen wat betreft het praktische antwoord van de mensen op de goddelijke liefde.

Deel een

De eenheid van de liefde in schepping en heilsgeschiedenis

Een taalprobleem

2. Gods liefde voor ons is een existentiële levensvraag en roept belangrijke vragen op: wie is God en wie zijn wij zelf? Hier krijgen we echter eerst te maken met een taalprobleem. Het woord 'liefde' is tegenwoordig tot één van de meest gebruikte en ook misbruikte woorden geworden, en het kan heel verschillende betekenissen hebben. Ook al concentreert deze encycliek zich op de vraag naar de wijze waarop, volgens de heilige Schrift en de Overlevering van de Kerk, liefde wordt verstaan en in praktijk gebracht, toch kunnen we niet onbesproken laten wat dit woord in de verschillende culturen en in het huidige spraakgebruik betekent.

Laten we eerst bedenken hoeveel betekenissen het woord 'liefde' wel niet heeft: we spreken over vaderlandsliefde, liefde voor het vak, liefde onder vrienden, liefde voor het werk, liefde tussen ouders en hun kinderen, tussen broers en zussen en andere familieleden, liefde tot de naaste en liefde tot God. In deze bonte verzameling van betekenissen lijkt één echter het absolute oertype van de liefde te zijn, waarbij op het eerste gezicht alle andere vormen van liefde verbleken, en dat is de liefde tussen man en vrouw, waarin lichaam en ziel onlosmakelijk samengaan en de mens een schijnbaar onweerstaanbare belofte van geluk ziet. Dan rijst de vraag: horen al deze vormen van liefde uiteindelijk toch op de een of andere manier bij elkaar en is liefde toch – in alle verscheidenheid van gedaanten – eigenlijk één, of gebruiken we alleen een en hetzelfde woord voor heel verschillende realiteiten?

'Eros' en 'agape'

3. De liefde tussen man en vrouw, die niet het gevolg is van denken of willen, maar op de één of andere manier mensen overweldigt, werd door de oude Grieken *eros* genoemd. Laten we meteen opmerken dat het Oude Testament het woord *eros* slechts tweemaal gebruikt, terwijl het in het Nieuwe Testament helemaal niet voorkomt: van de drie Griekse woorden voor liefde – *eros*, *philia* (de liefde die wij vriendschap noemen) en *agape* – hebben de schrijvers van het Nieuwe Testament voorkeur voor het laatste, dat overigens in het Griekse taalgebruik weinig voorkwam. Het begrip vriendschap (*philia*) wordt met een diepere betekenis gebruikt in het *evangelie volgens Johannes* om de verhouding tussen Jezus en zijn leerlingen tot uitdrukking te brengen. De neiging het woord *eros* te vermijden, samen met de nieuwe kijk op liefde, die tot uitdrukking wordt gebracht met het woord *agape*, wijst zonder twijfel op iets wezenlijks in de nieuwe wijze waarop het christendom juist de liefde verstaat. In de kritiek op het christendom, die sinds de Verlichting steeds radicaler is geworden, wordt dit nieuwe element geheel en al negatief beschouwd. Het christendom – zo meende Friedrich Nietzsche – heeft *eros* vergif te drinken gegeven; daar is hij weliswaar niet aan bezwiken, maar het heeft hem wel doen ontwaarden in ondeugd.¹ Hiermee gaf de Duitse filosoof uiting aan een wijdverbreid gevoel: vergalt de Kerk, met haar geboden en verboden, niet het mooiste wat het leven te bieden heeft? Zet ze niet juist daar verbodsborden neer waar de ons door de Schepper toegedachte vreugde een geluk aanbiedt dat ons een zekere voorproef geeft van het goddelijke?

4. Maar is dat werkelijk zo? Heeft het christendom inderdaad *eros* vernietigd? Laten we eens naar de voorchristelijke wereld kijken. De Grieken – zeer verwant met andere culturen –

beschouwden *eros* voornamelijk als een soort bedwelming, de overweldiging van de rede door een ‘goddelijke waanzin’, die de mens wegrukt uit de beperktheid van zijn bestaan en hem, omdat hij overmand wordt door een goddelijke macht, in staat stelt de allerhoogste zaligheid te ervaren. Zo lijken alle andere machten tussen hemel en aarde tweederangs: “*Omnia vincit amor*”, zegt Virgilius in de *Bucolica* – “liefde overwint alles” – en hij voegt eraan toe: “*et nos cedamus amori*” – “laten wij ons ook overgeven aan de liefde”.² In verschillende godsdiensten kwam dit tot uitdrukking in de vorm van vruchtbaarheidsriten, waar de ‘heilige’ prostitutie, die in veel tempels floreerde, bij hoort. Zo werd *eros* gevierd als goddelijke kracht, als eenwording met het Goddelijke.

Het Oude Testament was hevig gekant tegen deze vorm van godsdienst, die een zeer machtige verleiding vormde met betrekking tot het geloof in de ene God, en bestreed deze als een perversering van godsdienstigheid. Maar daarmee werd *eros* als zodanig niet verworpen; integendeel de oorlog werd verklaard aan een verwrongen en destructieve vorm ervan, omdat de valse vergoddelijking die hier plaats vindt *eros* juist van zijn waardigheid berooft en onmenselijk maakt. De prostituees in de tempel die deze goddelijke bedwelming moesten schenken werden namelijk niet als mensen en personen behandeld, maar alleen gebruikt als middel om de ‘goddelijke waanzin’ op te wekken; ze waren geen godinnen doch misbruikte mensen. Een dronken, bandeloze *eros* is dus geen opstijgen, geen ‘extase’ tot het Goddelijke, maar een diepe val van de mens. Zo wordt duidelijk dat *eros* beheerst en gezuiverd zal moeten worden om de mens niet alleen vluchtig genot te schenken, maar een zekere voorproef van het hoogtepunt van ons bestaan, van die zaligheid waarop heel ons wezen wacht.

5. Twee dingen zijn bij dit korte overzicht van het beeld van *eros* in verleden en heden duidelijk geworden. Om te beginnen, liefde heeft ergens iets met het Goddelijke te maken; liefde belooft oneindigheid, eeuwigheid – het grotere en geheel andere tegenover het alledaagse van ons bestaan. Er is echter ook gebleken dat de weg daarheen niet eenvoudigweg in de overweldiging door het instinct gevonden kan worden. Zuivering en rijping zijn nodig, die ook langs de weg van de onthouding leiden. Dat is geen verwerping van *eros*, daardoor wordt *eros* niet ‘vergiftigd’; hij wordt er juist door geheeld en teruggevoerd naar zijn ware grootsheid.

Dit is op de eerste plaats toe te schrijven aan het wezen van de mens, dat uit lichaam en ziel bestaat. De mens wordt geheel zichzelf als lichaam en ziel een innerlijke eenheid vormen. De uitdaging door *eros* is overwonnen als deze eenheid tot stand gebracht is. Als de mens alleen geest wil zijn en het lichaam om zo te zeggen zou willen afdoen als slechts behorend tot het dierlijk erfgoed, verliezen zowel geest als lichaam hun waardigheid. En als hij de geest loochent en de materie, het lichaam, als enige werkelijkheid beschouwt, verliest hij eveneens zijn grootheid. De epicurist Gassendi sprak Descartes plagend aan met “o geest”. En Descartes antwoordde met “o lichaam”.³ Maar het is niet de geest of het lichaam dat liefheeft – de mens, de persoon, heeft lief als enig schepsel dat uit geest en lichaam bestaat. Alleen als die twee werkelijk verenigd zijn is de mens geheel zichzelf. Alleen zo kan liefde – *eros* – tot zijn ware grootheid rijpen.

Tegenwoordig wordt het christendom van eertijds dikwijls verweten dat het vijandig tegenover het lichaam gestaan zou hebben, en zulke tendensen zijn er ook altijd wel geweest. Toch is de huidige verheerlijking van het lichaam bedrieglijk. De tot ‘seks’ gereduceerde *eros* wordt een handelsartikel, niet meer dan een ‘ding’ dat men kan kopen en verkopen. Ja, de mens zelf wordt daarbij een handelsartikel. In werkelijkheid is dit juist niet het grote ‘ja’ van de mens tegen zijn lichaam. Integendeel, hij beschouwt nu zijn lichaam en zijn seksualiteit als het zuiver materiële gedeelte van zichzelf, dat hij berekenend gebruikt en exploiteert. Hij ziet dit gedeelte ook niet als een gebied waar hij zijn vrijheid in praktijk kan brengen, maar als een ‘iets’ dat hij naar eigen goeddunken probeert zowel plezierig als ongevaarlijk te maken. Hier hebben we te maken met een ontoring van het menselijk lichaam. Het is niet langer geïntegreerd in het geheel van de vrijheid van ons bestaan; het is niet langer een essentiële uitdrukking van ons hele wezen,

maar het wordt min of meer verbannen naar het louter biologische gebied. De schijnbare verheerlijking van het lichaam kan snel omslaan in haat jegens de lichamelijkeheid. In tegenstelling daarmee heeft het christelijk geloof de mens altijd beschouwd als eenheid in dualiteit, waarbij geest en materie in elkaar grijpen en waarin beide juist zo tot een nieuwe verhevenheid komen. Ja, *eros* wil ons tot het Goddelijke trekken, ons buiten onszelf brengen, maar juist daarom vraagt *eros* om een weg van opstijgen, onthouding, zuivering en genezing.

6. Hoe moeten we ons deze weg van opstijgen en zuivering in de praktijk voorstellen? Hoe moet de liefde beleefd worden om de menselijke en goddelijke belofte te verwezenlijken? Een eerste belangrijke aanwijzing kunnen we in het *Hooglied* vinden, één van de boeken van het Oude Testament, dat bij de mystici welbekend is. Volgens de tegenwoordig gangbare opvatting zijn de gedichten waaruit het boek bestaat oorspronkelijk liefdesliederen, die wellicht heel concreet voor een Israëlitische bruiloft bedoeld waren en de huwelijksliefde verheerlijkten. Daarbij is het zeer leerzaam op te merken dat in de loop van het boek twee verschillende woorden voor 'liefde' voorkomen. Daar is eerst het woord '*dodim*' – een meervoud dat de nog onzekere, onbestemd zoekende liefde aanduidt. Dit woord wordt later opgevolgd door '*ahaba*', dat in de Griekse vertaling van het Oude Testament met *agape* vertaald wordt, dat er qua klank op lijkt en – zoals we gezien hebben – het kenmerkende woord voor het bijbelse begrip van liefde geworden is. In tegenstelling tot de nog zoekende en onbestemde liefde wordt daarmee het ervaren van liefde uitgedrukt, de werkelijke ontdekking van de ander en daarmee het overwinnen van de zelfzucht, die eerder nog de boventoon voerde. Liefde wordt nu zorg om en voor de ander. Ze zoekt zichzelf niet meer – het verzinken in de bedwelming van het geluk – ze wil het goede voor de geliefde, ze wordt onthouding, ze wordt offerbereid, ja ze wil zelfs offers brengen.

Bij het groeien van de liefde tot grotere hoogte en haar innerlijke zuivering behoort het verlangen naar onherroepelijkheid, en wel in dubbele zin: in de zin van exclusiviteit – 'alleen deze ene mens' – en in de zin van 'voor altijd'. Zij omvat het hele bestaan in alle dimensies, ook die van de tijd. Dat kan ook niet anders, want haar belofte is gericht op onherroepelijkheid: de liefde richt zich op de eeuwigheid. Ja, liefde is 'extase', maar geen extase in de zin van het bedwelvende ogenblik, maar extase als een voortdurende weg uit het in zichzelf opgesloten 'ik' naar het loslaten van het 'ik', naar overgave en juist zo naar het vinden van zichzelf, ja, naar het vinden van God: "Wie zijn leven tracht te redden, zal het verliezen en wie het verliest, zal het behouden" (Lc 17,33) zegt Jezus – een uitspraak van Hem die in verschillende varianten in de evangeliën terugkeert (vgl. Mt 10,39; 16,25; Mc 8,35; Lc 9,24; Joh 12,25). Jezus geeft daarmee zijn eigen weg aan, die door het Kruis tot de Verrijzenis leidt – de weg van de graankorrel, die in de aarde valt en sterft en zo rijke vruchten draagt. Hij beschrijft hier echter ook het wezen van de liefde en het menselijk bestaan op zich, vanuit het middelpunt van zijn eigen offer en zijn daarin tot volmaaktheid komende liefde.

7. Onze tot nu toe nogal filosofische reflecties over het wezen van de liefde hebben ons nu als vanzelf tot het bijbelse geloof geleid. Aan het begin hebben we de vraag gesteld of de verschillende, ja zelfs met elkaar strijdige betekenissen van het woord liefde naar een of andere innerlijke eenheid verwijzen of dat ze zonder onderling verband naast elkaar moeten blijven staan. In het bijzonder hebben we ook de vraag gesteld of de ons door de bijbel en de Traditie van de Kerk verkondigde boodschap over de liefde iets te maken heeft met de algemeen menselijke liefdeservaring of er misschien lijnrecht tegenover staat. Daarbij zijn we de twee basiswoorden *eros* en *agape* tegengekomen, *eros* om de 'aardse' liefde aan te duiden, *agape* als uitdrukking voor de liefde die op het geloof gegrondvest en door het geloof gevormd is. Die twee worden vaak ook als 'opstijgende' en 'neerdalende' liefde tegenover elkaar gezet. Andere indelingen zijn hiermee verwant, zoals bijvoorbeeld het onderscheid tussen begerende en schenkende liefde (*amor concupiscentiae* – *amor benevolentiae*), waaraan dan dikwijls ook nog de liefde die op eigen voordeel uit is toegevoegd wordt.

In de filosofische en theologische discussie zijn deze verschillen dikwijls opgeblazen tot tegenstellingen: de neerdalende, schenkende liefde, *agape*, zou christelijk zijn; de niet-christelijke, en meer in het bijzonder de Griekse cultuur zou worden gekenmerkt door de opstijgende, begerende liefde, *eros*. Als men deze tegenstelling radicaal doorvoert, wordt de essentie van het christendom losgemaakt uit de fundamentele levensverbanden van het mens-zijn en wordt het een aparte wereld, die men dan wel bewonderenswaardig mag noemen, maar die toch afgesneden is van het geheel van het menselijk bestaan. In werkelijkheid laten *eros* en *agape* – opstijgende en neerdalende liefde – zich nooit helemaal van elkaar scheiden. Hoe meer die twee, in verschillende dimensies, in de juiste eenheid met elkaar geraken in de ene werkelijkheid van de liefde, des te meer verwerkelijkt zich het ware wezen van de liefde. Ook al is *eros* op de eerste plaats verlangend, opstijgend – gefascineerd door de grote belofte van het geluk – toch zal hij, als hij de ander nader komt, steeds minder met zichzelf bezig zijn, steeds meer het geluk van de ander willen, steeds meer zorg voor de ander hebben, zichzelf schenken, er voor de ander willen zijn. Het element van *agape* doet zijn intrede, anders raakt *eros* in verval en verliest ook zijn eigen wezen. Van de andere kant is het ook onmogelijk voor de mens om alleen van de schenkende, neerdalende liefde te leven. Hij kan niet alleen maar geven, hij moet ook ontvangen. Wie liefde wil schenken, moet haar zelf ook krijgen. Zeker, de mens kan – zoals de Heer ons zegt – tot bron worden, waaruit stromen van levend water vloeien (vgl. Joh 7,37-38). Maar om zo'n bron te worden, moet de mens zelf steeds weer uit de eerste, de oorspronkelijke bron drinken – bij Jezus Christus, uit wiens geopende hart de liefde van God zelf stroomt (vgl. Joh 19,34).

De Kerkvaders hebben in het verhaal van de Jakobs ladder op velerlei wijzen een symbool gezien van deze onlosmakelijke band tussen opstijgen en neerdalen, van *eros* die God zoekt en *agape* die het ontvangene doorgeeft. In deze bijbelpassage wordt verhaald dat de aartsvader Jakob in een droom boven de steen die hem als hoofdkussen diende een ladder zag waarvan de top tot in de hemel reikte en waarlangs engelen opstegen en afdaalden (vgl. Gn 28,12; Joh 1,51). Bijzonder indrukwekkend is de uitleg van deze droom die paus Gregorius de Grote in zijn *Regula pastoralis* geeft. De ware herder, zo zegt hij, moet zijn thuis hebben in de contemplatie. Alleen zo kan hij de noden van anderen in zijn binnenste opnemen, zodat die de zijne worden: “*per pietatis viscera in se infirmitatem caeterorum transferat*”.⁴ Gregorius verwijst daarbij naar Paulus, die werd weggerukt naar de grootste mysteries van God en juist daardoor, neerdalend alles voor allen wordt (vgl. 2Kor 12,2-4; 1Kor 9,22). Daarnaast haalt hij ook nog het voorbeeld van Mozes aan, die iedere keer weer de tent van samenkomst betreedt en met God in gesprek is, om van God uit er voor zijn volk te kunnen zijn. “Binnen [in de tent] wordt hij omhoog getrokken door de beschouwing, buiten [de tent] neemt hij de last van de lijdenden op zich – *intus in contemplationem rapitur, foris infirmantium negotiis urgetur*”.⁵

8. Hiermee zijn we gekomen tot een eerste, zij het nog zeer algemeen antwoord op de twee bovengenoemde vragen: uiteindelijk is ‘liefde’ één enkele werkelijkheid, maar ze heeft verschillende dimensies – soms kan de ene kant dan weer de andere sterker naar voren komen. Als de twee kanten echter geheel los van elkaar geraken, ontstaat een karikatuur of in ieder geval een verkommerde vorm van de liefde. En we hebben ook al in principe vastgesteld dat het bijbelse geloof geen wereld naast of zelfs tegenover het menselijke oergegeven van de liefde opwerpt, doch de hele mens aanvaardt, zuiverend ingrijpt bij zijn zoeken naar liefde en daarbij nieuwe dimensies biedt. Dit nieuwe van het bijbelse geloof toont zich vooral op twee punten die extra aandacht verdienen: het godsbeeld en het mensbeeld.

Het nieuwe van het bijbelse geloof

9. Op de eerste plaats houdt de bijbel ons een nieuw beeld van God voor. In omringende culturen blijft het beeld van God en de goden uiteindelijk onduidelijk en tegenstrijdig. In de

ontwikkeling van het bijbelse geloof werd echter de inhoud van het voor Israël fundamentele gebed, de *Shema*, steeds duidelijker en ondubbelzinniger: “Luister, Israël! De Heer is onze God, de Heer is de Enige” (Dt 6,4). Er is maar één God, die de Schepper van hemel en aarde is en dus ook de God van alle mensen. Deze precisering omvat twee unieke elementen. Ten eerste, werkelijk alle andere goden zijn God niet en Hij is de oorsprong van de hele werkelijkheid waarin wij leven; Hij heeft die geschapen. Natuurlijk wordt het idee van schepping ook elders gevonden, maar alleen hier wordt absoluut duidelijk dat niet zomaar een god maar de ene ware God zelf de oorzaak is van de hele werkelijkheid, dat die ontstaan is door de macht van zijn scheppend Woord. Daarom is zijn schepping Hem dierbaar, want die is door Hem gewild en ‘gemaakt’. Het tweede belangrijke element komt nu naar boven: deze God houdt van de mens. De goddelijke macht die Aristoteles op het hoogtepunt van de Griekse filosofie trachtte te begrijpen middels reflectie is weliswaar voor ieder wezen voorwerp van verlangen en liefde – als geliefde beweegt deze godheid de wereld – maar deze godheid zelf ontbeert niets en heeft ook niet lief, doch wordt alleen bemind. De ene God, waarin Israël gelooft, heeft zelf lief. Zijn liefde is bovendien een uitverkiezende liefde; uit alle naties kiest Hij Israël en heeft het lief – evenwel met het doel zo de gehele mensheid te genezen. God heeft lief en zijn liefde mag zeker *eros* genoemd worden, maar ze is ook volledige *agape*.⁷

Met name de profeten Hosea en Ezechiël hebben Gods hartstochtelijke liefde voor zijn volk beschreven door het gebruik van vrijmoedige erotische beelden. Gods verhouding met Israël wordt beschreven middels de metaforen van verloving en huwelijk; daarom is afgoderij overspel en prostitutie. Hier vinden we een concrete verwijzing, zoals we gezien hebben, naar de vruchtbaarheidsriten en hun misbruik van *eros*, maar ook een beschrijving van de verhouding van trouw tussen Israël en God. De liefdesgeschiedenis van God met Israël bestaat er ten diepste in dat God Israël de Tora schenkt, dat wil zeggen het volk de ogen opent voor de ware natuur van de mens en het de weg toont die naar ware menselijkheid leidt. Deze geschiedenis bestaat erin dat de mens die in trouw aan de ene God leeft, ervaart dat hij Gods geliefde is en tevens vreugde in de waarheid en de gerechtigheid, vreugde in God vindt, die zijn wezenlijk geluk wordt: “Wie anders dan U heb ik in de hemel, niets wil ik op aarde dan U ... Mij is het genoeg bij de Heer te vertoeven” (Ps 73 [72],25.28).

10. Gods *eros* voor de mens is – zoals we reeds zeiden – ook geheel en al *agape*. Dit is niet alleen het geval omdat deze liefde volledig om niet wordt geschonken, zonder enige voorafgaande verdienste, maar ook omdat het vergevende liefde is. Vooral Hosea laat zien dat deze *agape*-dimensie van Gods liefde voor de mens veel verder gaat dan het feit dat deze onverdiend wordt geschonken. Israël heeft ‘overspel’ gepleegd, het verbond gebroken; God zou eigenlijk moeten oordelen, verstoten. Maar juist nu wordt geopenbaard dat God God is en geen mens: “Hoe zou Ik echter u kunnen opgeven, Efraïm, u kunnen uitleveren, Israël? ... Mijn hart slaat over, heel mijn binnenste wordt week. Nee, Ik zal mijn vlamme woede toch niet koelen, Efraïm niet opnieuw te gronde richten, want Ik ben God, Ik ben geen mens, Ik ben de Heilige in uw midden” (Hos 11,8-9). Gods hartstochtelijke liefde voor zijn volk – voor de mens – is tegelijkertijd een vergevende liefde. Die liefde is zo groot dat ze God tegen zichzelf keert, zijn liefde tegen zijn rechtvaardigheid. Hierin zien christenen een verborgen voorafbeelding van het mysterie van het Kruis: God heeft de mens zo lief dat Hij zelf mens wordt, hem zelfs volgt in de dood en zo gerechtigheid en liefde met elkaar verzoent.

Vanuit het oogpunt van filosofie en godsdienstgeschiedenis bestaat het opmerkelijke van deze bijbelse visie erin dat wij van de ene kant een strikt metafysisch Godsbeeld voor ons hebben: God is de oerbron van alles wat er bestaat; maar deze oorsprong van de schepping van alle dingen – de *Logos*, het oerverstand – heeft tegelijkertijd lief met alle hartstocht van de ware liefde. Daarmee is *eros* op het hoogste plan getild, maar tegelijkertijd zo gezuiverd dat hij met *agape* versmelt. Zo kunnen we begrijpen dat het opnemen van het *Hooglied* in de canon van de heilige Schrift al zeer vroeg verklaard werd uit de interpretatie dat deze liefdesliederen

uiteindelijk de verhouding van God tot de mens en van de mens tot God beschrijven. Zo is het *Hooglied* zowel in de joodse als in de christelijke literatuur tot bron van mystieke kennis en ervaring geworden, waarin het wezen van het bijbelse geloof tot uitdrukking komt; ja, de mens kan zich met God verenigen – de oerdroom van de mens. Die vereniging is echter geen versmelting, geen ondergaan in de naamloze oceaan van het goddelijke, maar het is eenheid die liefde schept, waarbij beiden – God en de mens – zichzelf blijven en toch geheel één worden: “Wie zich met de Heer verenigt, is met Hem één geest”, zegt de heilige apostel Paulus (1Kor 6,17).

11. Het eerste nieuwe element van het bijbelse geloof ligt, zoals wij gezien hebben, in het godsbeeld; het tweede, daarmee innerlijk verbonden, vinden we in het mensbeeld. Het scheppingsverhaal van de bijbel spreekt over de eenzaamheid van de eerste mens, Adam, die God een hulp aan zijn zijde wil geven. Geen van de andere schepselen kan voor de mens deze hulp zijn die hij nodig heeft, ofschoon hij alle dieren van het veld en alle vogels een naam geeft en deze zo in de context van zijn leven betreft. Dan maakt God uit een rib van de man de vrouw. Nu vindt Adam de hulp waaraan hij behoefte heeft: “Eindelijk, dit is been van mijn gebeente en vlees van mijn vlees” (Gn 2,23). Daarachter kan men begrippen zien zoals die bijvoorbeeld in de door Plato vermelde mythe tevoorschijn komen; de mens zou oorspronkelijk bolvormig zijn geweest, dat wil zeggen geheel op zichzelf gericht en zelfgenoegzaam. Hij werd echter door Zeus als straf voor zijn hoogmoed gehalveerd, zodat hij nu voortdurend naar de andere helft van zichzelf verlangt, waarnaar hij op weg is, om weer heel te worden.⁸ In het bijbelverhaal is geen sprake van straf, maar wel is er de gedachte dat de mens als het ware onvolledig is – van nature op weg om in de ander zijn heelheid te vinden, dat hij slechts in het samenzijn van man en vrouw ‘heel’ wordt. Het bijbelverhaal besluit dan ook met een profetie over Adam: “Daarom zal een mens zijn vader en zijn moeder verlaten en zich hechten aan zijn vrouw, en die twee zullen één zijn” (Gn 2,24).

Deze profetie heeft twee belangrijke aspecten. *Eros* is als het ware van nature in de mens zelf verankerd. Adam is op zoek en “verlaat zijn vader en moeder” om de vrouw te vinden; alleen samen vertegenwoordigen zij de hele mensheid, worden samen “één vlees”. Het tweede is niet minder belangrijk. *Eros* verwijst vanaf de schepping naar het huwelijk, naar een verbintenis die uniek en onherroepelijk is. Zo en alleen zo beantwoordt hij aan zijn diepe doel. Het monogame huwelijk stemt overeen met het monotheïstische godsbeeld. Het op exclusieve en onherroepelijke liefde berustende huwelijk wordt tot beeld van de verhouding tussen God en zijn volk en omgekeerd: de wijze waarop God liefheeft wordt tot maatstaf voor de menselijke liefde. Deze nauwe band tussen *eros* en het huwelijk in de bijbel vinden we nauwelijks in buitenbijbelse literatuur.

Jezus Christus – de mensgeworden liefde van God

12. Ofschoon we tot nu toe overwegend over het Oude Testament gesproken hebben, is niettemin de verwevenheid van de beide Testamenten als de ene Schrift van het christelijk geloof zichtbaar geworden. Het werkelijk nieuwe van het Nieuwe Testament zijn niet de nieuwe ideeën, maar de figuur van Christus zelf, die de oudtestamentische gedachten vlees en bloed een ongehoord realisme geeft. In het Oude Testament bestaat het nieuwe van de bijbel trouwens evenmin enkel uit gedachten, doch uit het onverwachte en in zeker opzicht ongehoorde handelen van God. Dit handelen van God neemt een dramatische vorm aan, nu God in Jezus Christus zelf het ‘verloren schaap’, de lijdende en verloren mensheid, achterna gaat. Als Jezus in zijn gelijkenissen spreekt over de herder die achter het verloren schaap aan gaat, over de vrouw die de drachme zoekt, over de vader die de verloren zoon tegemoet gaat en hem omhelst, dan zijn dat niet alleen maar woorden, maar beelden van zijn eigen zijn en doen. Zijn dood op het Kruis is het hoogtepunt van de manier waarop God zich tegen zichzelf keert, waarbij Hij zichzelf wegschenkt om de mens weer op te richten en hem te redden – liefde in de meest radicale vorm. Door de doorboorde zijde van

Christus te aanschouwen, waar Johannes in zijn evangelie over spreekt (vgl. 19,37), kunnen we het uitgangspunt van deze encycliciek begrijpen: “God is liefde” (1Joh 4,8). Daar kan deze waarheid worden aanschouwd.

En van daaruit moeten we nu definiëren wat liefde is. Vanuit deze aanschouwing ontdekt de christen de weg van zijn leven en zijn liefde.

13. Jezus heeft deze daad van zelfgave blijvend aanwezig gemaakt door de instelling van de Eucharistie tijdens het Laatste Avondmaal. Hij anticipeert op zijn dood en verrijzenis door zichzelf reeds in dit uur aan zijn leerlingen te geven in brood en wijn, zijn Lichaam en Bloed, als het nieuwe manna (vgl. Joh 6,31-33). De antieke wereld had ervan gedroomd dat uiteindelijk het werkelijke voedsel van de mens – datgene waarvan hij als mens leeft – de *Logos*, de eeuwige wijsheid, is; diezelfde *Logos* is nu waarlijk voedsel voor ons geworden – als liefde. De Eucharistie haalt ons binnen in Jezus’ zelfgave. We ontvangen niet alleen maar statisch de mensgeworden *Logos*, maar we worden binnengehaald in de dynamiek van zijn zelfgave. Het beeld van het huwelijk tussen God en Israël wordt nu werkelijkheid op een wijze die eerder ondenkbaar was: het staan voor God is vereniging met God geworden door het delen in Jezus’ zelfgave, delen in zijn Lichaam en Bloed. De sacramentele ‘mystiek’, gegrond in Gods neerdaling tot ons, reikt verder en voert hoger dan welke mystieke opgang van de mens ook.

14. Maar nu moeten we nog een aspect bekijken. Deze ‘mystiek’ van het sacrament is sociaal van aard, want in de sacramentele communie word ik verenigd met de Heer, evenals alle andere mensen die de communie ontvangen. Zoals de apostel Paulus zegt: “Omdat het brood één is, vormen wij allen tezamen één lichaam, want allen hebben wij deel aan het ene brood” (1Kor 10,17). Vereniging met Christus is ook vereniging met al diegenen aan wie Hij zichzelf schenkt. Ik kan Christus niet voor mezelf alleen hebben; ik kan Hem alleen toebehoren in gemeenschap met allen die de Zijnen zijn geworden of zullen worden. De communie trekt mij uit mezelf naar Hem toe en zo naar eenheid met alle christenen. We worden “één lichaam”, geheel en al samengevoegd in één enkel bestaan. Liefde tot God en naastenliefde zijn nu werkelijk verenigd; de mensgeworden God trekt ons allen tot zich. Zo kunnen we begrijpen hoe *agape* ook een aanduiding voor de Eucharistie wordt; daar komt Gods *agape* lichamelijk tot ons om zijn werk in ons en door ons voort te zetten. Alleen vanuit deze christologisch-sacramentele basis kunnen we Jezus’ leer over de liefde op de juiste wijze begrijpen. De overgang die Hij bewerkstelligt van de Wet en de Profeten naar het dubbelgebod van de liefde tot God en tot de naaste, evenals het feit dat dit gebod tot middelpunt van het hele geloofsleven is gemaakt, is niet eenvoudigweg een kwestie van moraal, die zou kunnen bestaan los van en naast het geloof in Christus en de sacramentele presentstelling daarvan. Geloof, eredienst en moraal zijn in elkaar gestrengeld tot één enkele werkelijkheid die vorm krijgt in onze ontmoeting met Gods *agape*. Hier houdt de gebruikelijke tegenstelling tussen eredienst en moraal eenvoudigweg geen stand. ‘Eredienst’ zelf, eucharistische gemeenschap, omvat de werkelijkheid van zowel bemind worden als ook anderen op hun beurt liefhebben. Eucharistie die zich niet vertaalt in concrete beoefening van de liefde is ten diepste onvolledig. Van de andere kant is het ‘gebod’ van de liefde alleen mogelijk omdat het meer is dan een vereiste, zoals we hierna nog uitvoerig zullen moeten overwegen. Liefde kan een ‘gebod’ zijn, omdat er eerst liefde geschonken wordt.

15. Zo kunnen we de grote gelijkenissen van Jezus begrijpen. De rijke vrek (vgl. Lc 16,19-31) smeekt vanuit de onderwereld waar hij gefolterd wordt dat aan zijn broers gemeld zal worden hoe het de mens vergaat die de noodlijdende arme gewoonweg over het hoofd heeft gezien. Jezus pakt om zo te zeggen deze noodkreet op en reikt die ons aan om ons te waarschuwen, om ons op het rechte pad te brengen. De gelijkenis van de barmhartige Samaritaan (vgl. Lc 10,25-37) verduidelijkt bovenal twee zaken. Tot die tijd sloeg het begrip ‘naaste’ in feite alleen op de volksgenoten en op de vreemdelingen die zich in het land Israël gevestigd hadden, met andere woorden, op de hechte

gemeenschap van een land en een volk. Deze grens wordt nu doorbroken: iedereen die mij nodig heeft en die ik helpen kan is mijn naaste. Het begrip ‘naaste’ wordt universeel gemaakt en blijft toch concreet. Het wordt, ook al wordt het uitgebreid tot alle mensen, niet gereduceerd tot een vrijblijvende liefde op verre afstand, maar vereist mijn praktische inzet, hier en nu. De Kerk heeft de voortdurende opgave deze samenhang tussen veraf en nabij te interpreteren met betrekking tot het leven in de praktijk van haar leden. Ten slotte moeten we nog bijzondere aandacht besteden aan de grote gelijkens van het Laatste Oordeel (vgl. Mt 25,31-46), waarin de liefde tot maatstaf wordt wat betreft het definitieve oordeel over de waarde dan wel het gebrek daaraan van een mensenleven. Jezus vereenzelvigd zich met de noodlijdenden: de hongerigen, de dorstigen, de vreemdelingen, de naakten, de zieken, degenen die in de gevangenis zitten. “Al wat gij gedaan hebt voor een dezer geringsten van mijn broeders hebt gij voor Mij gedaan” (Mt 25,40). Liefde tot God en tot de naaste versmelten; in de geringste ontmoeten wij Jezus zelf en in Jezus ontmoeten wij God.

Liefde tot God en tot de naaste

16. Na al deze overwegingen over het wezen van de liefde en de uitleg daarvan in het bijbelse geloof, blijft er een tweeledige vraag met betrekking tot onze eigen houding. Ten eerste, kunnen wij God wel liefhebben terwijl we Hem niet zien? En ten tweede, kan liefde geboden worden? Tegen het dubbelgebod van de liefde kan een, in deze vragen doorklinkend, dubbel bezwaar worden ingebracht. Niemand heeft ooit God gezien – hoe kunnen wij Hem dan liefhebben? En daarnaast: liefhebben kan men niet op bevel, want liefde is een gevoel, dat er is of niet, maar dat niet door de wil teweeg gebracht kan worden. De Schrift lijkt het eerste bezwaar te bevestigen: “Als iemand zegt dat hij God liefheeft, terwijl hij zijn broeder haat, is hij een leugenaar. Want als hij zijn broeder die hij ziet niet liefheeft, kan hij God niet liefhebben die hij nooit heeft gezien” (1Joh 4,20). Deze tekst sluit echter de liefde tot God helemaal niet uit als iets onmogelijks – in tegendeel, in de context van de zojuist geciteerde *Eerste brief van Johannes* wordt die juist uitdrukkelijk geëist. Het is de onlosmakelijke band tussen liefde tot God en naastenliefde die wordt onderstreept. Die twee horen zo nauw bij elkaar dat de mens liegt als hij zegt dat hij God liefheeft terwijl hij zich afsluit voor zijn naaste of deze zelfs haat. Dit vers uit de *Johannesbrief* moet veel eerder uitgelegd worden in de zin dat naastenliefde een manier is om ook God te ontmoeten, en dat zich afwenden van de naaste de mens tevens blind maakt voor God.

17. Inderdaad, niemand heeft God gezien zoals Hij in zichzelf is. En toch is God niet helemaal onzichtbaar voor ons; Hij is niet gewoonweg ontoegankelijk gebleven. God heeft ons het eerst liefgehad, zegt de reeds aangehaalde *Johannesbrief* (vgl. 4,10) en deze liefde van God is onder ons verschenen, zichtbaar geworden “doordat Hij zijn enige Zoon in de wereld gezonden heeft, om ons het leven te brengen” (1Joh 4,9). God heeft zich zichtbaar gemaakt; in Jezus kunnen wij de Vader zien (vgl. Joh 14,9). God is inderdaad op heel veel manieren zichtbaar. In de liefdesgeschiedenis die de bijbel ons vertelt komt Hij ons tegemoet, tracht ons voor zich te winnen – tot aan het Laatste Avondmaal, tot aan zijn aan het Kruis doorstoken hart, tot aan de verschijningen van de Verrezenen en de grote daden waarmee Hij middels het handelen van de apostelen de jonge Kerk op haar weg begeleid heeft. In de verdere kerkgeschiedenis is de Heer ook niet afwezig. Steeds weer komt Hij op ons toe – door mensen die Hem weerspiegelen, door zijn Woord, in de sacramenten, in het bijzonder in de Eucharistie. In de liturgie van de Kerk, in haar gebeden, in de levende gemeenschap van de gelovigen, daar ervaren wij Gods liefde, nemen wij Hem waar en leren wij ook zijn aanwezigheid in ons dagelijks leven te herkennen. Hij heeft ons het eerst liefgehad en heeft ons ook nu het eerst lief; daarom kunnen wij ook met liefde antwoorden. God schrijft ons geen gevoel voor dat we niet kunnen oproepen. Hij heeft ons lief, laat ons zijn liefde zien en gewaar worden, en uit dit ‘het eerst’ van God kan als antwoord ook in ons de liefde ontkiemen.

Daarenboven wordt in dit proces van ontmoeting ook duidelijk dat liefde niet alleen maar een gevoel is. Gevoelens komen en gaan. Het gevoel kan een geweldige eerste vonk zijn, maar het is niet de hele liefde. We hebben aan het begin gesproken over het proces van zuivering en rijping, waardoor *eros* helemaal zichzelf wordt, liefde in de volle zin van het woord. Rijpe liefde mobiliseert alle vermogens van de mens en schakelt om zo te zeggen de hele mens in. De ontmoeting met de zichtbare manifestaties van Gods liefde kan in ons het gevoel van vreugde opwekken dat voortkomt uit de ervaring van het geliefd zijn. Maar deze ontmoeting doet ook een beroep op onze wil en ons verstand. De erkenning van de levende God is de weg naar de liefde en het ‘ja’ van onze wil gesproken tegen zijn wil verenigt verstand, wil en gevoel in de alomvattende daad van liefde. Dit is natuurlijk een proces, dat steeds blijft voortduren; liefde is nooit ‘klaar’ en voltooid; ze verandert in de loop van het leven, rijpt en blijft daardoor juist trouw aan zichzelf. *Idem velle atque idem nolle*⁹ – hetzelfde willen en hetzelfde verwerpen – dat is wat men in de oudheid als de ware inhoud van de liefde beschouwde: het op-elkaar-gaan-lijken, dat tot gemeenschap in willen en denken leidt. De liefdesgeschiedenis van God en mens bestaat erin dat dit gemeenschappelijke willen groeit in het gemeenschappelijk denken en voelen en zo ons willen en de wil van God steeds meer samenvallen. Dan is de wil van God geen vreemde wil meer voor mij, die mij door geboden van buitenaf wordt opgelegd, maar mijn eigen wil, op grond van het besef dat God inderdaad dichterbij mij is dan ik bij mijzelf kan zijn.¹⁰ Dan groeit de overgave aan God. Dan wordt God ons geluk (vgl. Ps 73 [72],23-28).

18. Zo wordt naastenliefde in de door de bijbel, door Jezus, verkondigde betekenis mogelijk. Die bestaat erin dat ik ook de medemens die ik vooralsnog helemaal niet mag of zelfs niet ken, vanuit God liefheb. Dat is alleen maar mogelijk vanuit de innerlijke ontmoeting met God, die tot een gemeenschappelijk willen is geworden en zelfs reikt tot in het gevoel. Dan leer ik die ander niet meer alleen met mijn ogen en gevoelens te bekijken, maar vanuit het perspectief van Jezus Christus. Zijn vriend is mijn vriend. Ik zie door het uiterlijk heen zijn innerlijk wachten op een gebaar van liefde, van aandacht, die ik hem niet alleen doe toekomen middels de daarvoor bestaande organisaties en die ik wellicht als politiek noodzakelijk erken. Ik kijk met Christus en kan de ander meer geven dan de noodzakelijke uiterlijke dingen: de blik van liefde waaraan hij behoefte heeft. Hier zien we de noodzakelijke wisselwerking tussen de liefde tot God en de liefde tot de naaste, waarover de *eerste brief van Johannes* zo indringend spreekt. Als ik in mijn leven helemaal geen contact met God heb, kan ik in de ander alleen de ander zien en kan ik het goddelijk beeld in hem niet herkennen. Als ik echter de aandacht voor de ander helemaal uit mijn leven weglaat en alleen maar ‘vroom’ wil zijn, alleen mijn ‘godsdienstige plichten’ vervullen, verdort ook mijn relatie met God. Dan is die alleen nog maar ‘correct’, doch zonder liefde. Slechts mijn bereidheid naar de naaste toe te gaan en hem liefde te tonen, maakt mij ook gevoelig jegens God. Alleen de dienst aan de naaste opent mijn ogen voor wat God voor mij doet en hoe Hij mij liefheeft. De heiligen – denken we bijvoorbeeld aan de zalige Teresa van Calcutta – hebben de kracht om de naaste lief te hebben steeds weer geput uit hun ontmoeting met de eucharistische Heer, en omgekeerd heeft deze ontmoeting werkelijkheid en diepte gekregen door hun dienst aan de naaste. Liefde tot God en liefde tot de naaste zijn onscheidbaar: er is slechts één gebod. De liefde tot God en tot de naaste leven echter beide van de liefde van God, die ons het eerst heeft liefgehad. Zo is het geen ‘gebod’ van buitenaf meer, dat ons het onmogelijke voorschrijft, maar een geschonken ervaring van de liefde van binnenuit, die op grond van haar wezen aan anderen doorgegeven moet worden. Liefde groeit door liefde. Ze is ‘goddelijk’ omdat ze van God komt en ons met God verenigt, en in dit proces van eenwording maakt ze ons tot een ‘wij’, dat al onze verdeeldheid overwint en ons één laat worden, zodat uiteindelijk “God alles in allen” is (vgl. 1Kor 15,28).

Deel twee

Caritas

Het beoefenen van de liefde door de Kerk als een ‘gemeenschap van liefde’

Het beoefenen van de liefde door de Kerk als uiting van de trinitaire liefde

19. “Als je liefde ziet, zie je de Allerheiligste Drie-eenheid”, schreef St. Augustinus.¹¹ In de voorafgaande overwegingen hebben we onze blik kunnen richten op de geopende zijde van Jezus, op Hem “die zij doorboord hebben” (vgl. Joh 19,37; Zach 12,10) en daarbij het plan van de Vader herkend, die uit liefde (vgl. Joh 3,16) zijn eniggeboren Zoon naar de wereld gestuurd heeft, om de mensen te verlossen. Bij zijn dood aan het kruis heeft Jezus, zoals de evangelist meldt, “de geest gegeven” (vgl. Joh 19,30) – vooruitlopend op de gave van de heilige Geest, die Hij na zijn verrijzenis zou schenken (vgl. Joh 20,22). Zo werd de belofte vervuld van de “stromen van levend water”, die dankzij de uitstorting van de Geest uit het binnenste van de gelovigen zouden vloeien (vgl. Joh 7,38-39). De Geest is namelijk de innerlijke kracht die hun hart in overeenstemming brengt met het hart van Christus en hen beweegt de medemensen lief te hebben zoals Hij hen heeft liefgehad, toen Hij voorover boog om de voeten van de leerlingen te wassen (vgl. Joh 13,1-13) en heel in het bijzonder toen Hij voor allen zijn leven gaf (vgl. Joh 13,1; 15,13).

De Geest is ook een kracht die het hart van de kerkelijke gemeenschap verandert, zodat zij in de wereld kan getuigen van de liefde van de Vader, die de mensheid in zijn Zoon wil maken tot één enige familie. Alles wat de Kerk doet is uiting van een liefde die het gehele welzijn van de mens nastreeft: de evangelisatie door het Woord en de sacramenten – een onderneming die in de loop der eeuwen dikwijls heldhaftig is geweest – en de bevordering en ontwikkeling van het leven en werken van de mens op de verschillende terreinen. Zo is liefde de dienst die de Kerk verleent om onverdroten ook in het materiële lijden en de materiële noden van de mensen te voorzien. Op dit aspect, op deze liefdesdienst, wil ik in dit tweede deel van de encycliek nader ingaan.

Het beoefenen van de liefde als opdracht van de Kerk

20. De naastenliefde, verankerd in de liefde tot God, is op de eerste plaats een opdracht aan iedere individuele gelovige, maar ook aan de gezamenlijke kerkelijke gemeenschap, en wel op alle niveaus, van de lokale gemeenschap en de particuliere Kerk tot aan de universele Kerk toe. Ook de Kerk als gemeenschap moet de liefde in praktijk brengen. Daarom heeft de liefde ook behoefte aan organisatie als voorwaarde voor geordend, gemeenschappelijk dienen. Het bewustzijn van deze opdracht is in de Kerk vanaf het begin sterk aanwezig geweest: “Allen die het geloof hadden aangenomen, waren eensgezind en bezaten alles gemeenschappelijk; ze waren gewoon hun bezittingen en goederen te verkopen en die onder allen te verdelen naar ieders behoefte” (Hnd 2,44-45). Lucas vertelt ons dit in de context van een soort blauwdruk van de Kerk, waarbij hij tot de essentiële elementen rekent het vasthouden aan de ‘leer der apostelen’ en aan het ‘gemeenschappelijk leven’ (*koinonia*), aan het ‘breken van het brood’ en aan het ‘gebed’ (vgl. Hnd 2,42). Het hier aanvankelijk niet verder omschreven element van ‘gemeenschap’ (*koinonia*) wordt in de hierboven geciteerde verzen concreet gemaakt. De gemeenschap bestaat erin dat de gelovigen alles gemeenschappelijk hebben en dat er bij hen geen verschil tussen rijk en arm meer is (vgl. ook Hnd 4,32-37). Deze vorm van materiële gemeenschap kon natuurlijk geen stand houden toen de Kerk zich uitbreidde. Maar de kern, waar het om ging, bleef wel bestaan. In de gemeenschap van de gelovigen mag er geen armoede bestaan in de zin dat iemand verstoken is van de goederen die voor een menswaardig bestaan noodzakelijk zijn.

21. We zien dat een beslissende stap wordt genomen in de worsteling om dit kerkelijk grondbeginsel door te voeren met de keuze van zeven mannen, die de oorsprong van het diakenambt vormde (vgl. Hnd 6,5-6). Het ging hier om de ongelijkheid die ontstaan was tussen het Hebreeuws en het Grieks sprekende deel van de vroege Kerk bij de dagelijkse zorg voor de weduwen. De apostelen, aan wie voor alles ‘het gebed’ (Eucharistie en liturgie) en de ‘dienst van het woord’ was opgedragen, voelden zich overbelast met de ‘zorg voor de ondersteuning’. Ze besloten dus zich te beperken tot hun voornaamste opdracht en voor de andere, in de Kerk evenzeer noodzakelijke opdracht de groep van zeven in te stellen, van wie overigens ook niet alleen maar de dienst van de verdeling zonder meer werd gevraagd. Het moesten mannen “vol van geest en wijsheid” zijn (vgl. Hnd 6,1-6). Dat betekent dat de maatschappelijke dienst die ze moesten verlenen, zeer concreet maar tegelijk ook geheel en al een geestelijke dienst was en dat hun ambt derhalve een geestelijk ambt was, waarin een voor de Kerk essentiële opdracht, namelijk de geordende naastenliefde, werd uitgevoerd. Door het instellen van deze groep van zeven was nu die ‘*diakonia*’ – de dienst van de gemeenschappelijk, ordelijk beoefende naastenliefde – in de basisstructuur van de Kerk zelf verankerd.

22. In de loop der tijd en met de voortschrijdende uitbreiding van de Kerk werd de liefdadigheid, de *caritas*, gevestigd als een deelgebied dat wezenlijk voor haar is, samen met de bediening van de sacramenten en de verkondiging van het Woord. Liefde bewijzen aan weduwen en wezen, aan gevangenen, aan zieken en alle soorten noodlijdenden, behoort evenzeer tot het wezen van de Kerk als de dienst van de sacramenten en de verkondiging van het evangelie. De Kerk kan de liefdadigheid evenmin verwaarlozen als de sacramenten en het Woord. De martelaar Justinus († omstreeks 155) schetst in de context van de zondagse viering van de christenen ook hun liefdadigheid, waarmee de Eucharistie als zodanig innig verbonden is. De welgestelden geven naargelang hun mogelijkheden, ieder zoveel hij wil. Met de opbrengst ondersteunt de bisschop dan de wezen, de weduwen en degenen die vanwege ziekte of om andere redenen in nood verkeren, evenals de gevangenen en de vreemdelingen.¹² De grote christelijke schrijver Tertullianus († na 220) meldt dat de zorg van de christenen voor allerlei soorten noodlijdenden de verbazing van de heidenen wekt.¹³ En als Ignatius van Antiochië († rond 117) de Kerk van Rome de “voorzitter van het liefdesverbond” (verbond van *agape*)¹⁴ noemt, kan men wel met zekerheid aannemen dat hij met deze aanduiding in zekere zin ook haar concrete liefdadigheid tot uitdrukking wilde brengen.

23. In deze context mag een verwijzing naar de wettelijke structuren wat betreft de liefdadigheid in de jonge Kerk nuttig zijn. Rond het midden van de vierde eeuw krijgt in Egypte de zogenaamde ‘diaconie’ vorm: een instelling in ieder monnikenklooster, die verantwoordelijk is voor alle steunverlening – de *caritas*. Uit dit eerste begin ontwikkelt zich in Egypte tot aan de zesde eeuw een vereniging met volledige rechtspersoonlijkheid, waaraan de staat zelfs een deel van het koren voor openbare uitdeling toevertrouwt. In Egypte heeft uiteindelijk niet alleen elk klooster maar ook ieder bisdom zijn diaconie – een instelling die zich dan zowel in het Oosten als in het Westen uitbreidt. Paus Gregorius de Grote († 604) vermeldt de diaconie in Napels. Wat betreft Rome zijn er schriftelijke bewijzen voor diaconieën vanaf de zevende en de achtste eeuw. Maar vanzelfsprekend behoorde de steunverlening aan armen en noodlijdenden, volgens de principes voor het christelijk leven ontwikkeld in de *Handelingen der Apostelen*, ook eerder al en vanaf het begin wezenlijk bij de Kerk van Rome. Deze opdracht wordt levendig tot uitdrukking gebracht in de figuur van de diaken Laurentius († 258). De dramatische beschrijving van zijn martelaarschap was reeds aan de heilige Ambrosius († 397) bekend en toont ons in essentie het authentieke beeld van de heilige. Hem werd als verantwoordelijke voor de Romeinse armenzorg na de arrestatie van zijn medebroeders en van de paus nog wat tijd gelaten om de schatten van de Kerk bij elkaar te zamelen met het doel ze aan de wereldlijke overheden te overhandigen. Laurentius verdeelde de beschikbare middelen onder de armen, en stelde dezen aan de

machthebbers voor als de ware schat van de Kerk.¹⁵ Hoe men ook over de historische juistheid van zulke details denkt – Laurentius is als groot voorbeeld van de kerkelijke liefde in het geheugen van de Kerk aanwezig gebleven.

24. Een verwijzing naar de figuur van keizer Julianus de Afvallige († 363) kan ook nog eens aantonen hoe wezenlijk de georganiseerde en in praktijk gebrachte naastenliefde voor de jonge Kerk was. Julianus had als zesjarig kind de moord op zijn vader, zijn broer en andere familieleden door de paleisgarde meegemaakt en hij schreef deze brute daad – terecht of ten onrechte – toe aan keizer Constans, die zich uitgaf voor een uitmuntend christen. Daarmee had het christelijk geloof eens en voor al voor hem afgedaan. Als keizer besloot hij het heidendom, de oude Romeinse godsdienst, in ere te herstellen, maar tegelijk te hervormen, zodat die werkelijk de dragende kracht van het rijk zou kunnen worden. Daarvoor ontleende hij veel aan het christendom. Hij stelde een hiërarchie van metropoliëten en priesters in. De priesters moesten de liefde tot God en tot de naaste bevorderen. In één van zijn brieven¹⁶ schreef hij dat het enige van het christendom waarvan hij onder de indruk kwam, de liefdadigheid van de Kerk was. En daarom was het voor zijn nieuwe heidendom van het allergrootste belang dat er naast het systeem van de kerkelijke liefdadigheid een soortgelijke activiteit van zijn godsdienst zou komen. De “Galileeërs”, zo zei hij, hadden op die manier hun populariteit verworven. Men moest hen nadoen en zelfs overtreffen. Op deze wijze bevestigde de keizer dus dat het beoefenen van de naastenliefde, de *caritas*, een onmiskenbaar kenmerk van de christelijke gemeenschap, de Kerk, was.

25. We hebben aan onze overwegingen twee wezenlijke inzichten overgehouden:

a. Het wezen van de Kerk komt tot uitdrukking in een drievoudige opdracht: de verkondiging van Gods Woord (*kerygma-martyria*), het vieren van de sacramenten (*leiturgia*), de dienst van de liefde (*diakonia*). Deze opdrachten veronderstellen elkaar en zijn niet te scheiden. De dienst van de liefde is voor de Kerk geen soort steunverlening, die men ook aan anderen zou kunnen overlaten, doch behoort tot haar wezen, is een onontbeerlijke uitdrukking van haar diepste wezen.¹⁷

b. De Kerk is de familie van God in de wereld. In deze familie mogen er geen noodlijdenden zijn. Tegelijkertijd overschrijdt *caritas-agape* echter de grenzen van de Kerk. De gelijkenis van de barmhartige Samaritaan blijft maatstaf en gebiedt de universele liefde, die zich wendt naar de behoeftige die men ‘toevallig’ ontmoet (vgl. Lc 10,31), wie hij ook is. Zonder ook maar iets af te doen aan de universaliteit van het gebod tot liefde, heeft de Kerk toch ook een speciale opdracht – dat in de Kerk zelf, als één familie, geen van de kinderen gebrek mag lijden. Hier geldt het woord uit de *Brief aan de Galaten*: “Laten we dus, zolang we tijd hebben, goed doen aan allen, maar vooral aan onze geloofsgenoten” (6,10).

Gerechtigheid en liefde

26. Sinds de negentiende eeuw wordt er tegen de kerkelijke liefdadigheid een bezwaar aangevoerd dat dan vooral door het marxistische denken nadrukkelijk ontwikkeld is. De armen, zo wordt gezegd, hebben geen behoefte aan liefdadigheid maar aan gerechtigheid. Liefdadigheid – aalmoezen geven – zou in feite de manier zijn waarop de rijken zich onttrekken aan de totstandkoming van de gerechtigheid, hun geweten sussen, vasthouden aan hun eigen positie en de armen hun recht ontfutselen. Liever dan door middel van individuele liefdadigheid mee te werken aan het in stand houden van de bestaande verhoudingen, zou er een rechtvaardige structuur geschapen moeten worden, waarin alle mensen hun aandeel in de goederen van de wereld krijgen en daardoor geen behoefte meer hebben aan liefdadigheid. Toegegeven, er zit wel

iets in dit argument, maar er is ook veel mis mee. Het is juist dat het basisprincipe van de staat het streven naar gerechtigheid moet zijn en dat het doel van een rechtvaardige sociale orde is, met inachtneming van het subsidiariteitsbeginsel, iedereen zijn aandeel in de goederen van de gemeenschap te garanderen. Dat heeft de christelijke staatsleer en sociale leer ook altijd benadrukt. De vraag van de rechtvaardige ordening van de gemeenschap is – historisch gezien – met de ontwikkeling van de geïndustrialiseerde maatschappij in de negentiende eeuw in een nieuwe situatie geraakt. Het ontstaan van de moderne industrie heeft de oude maatschappelijke structuren uiteen doen vallen en met de massa arbeiders die afhankelijk zijn van loon een radicale verandering in de samenstelling van de maatschappij teweeg gebracht, waarin de verhouding tussen kapitaal en arbeid de beslissende vraag werd, die er voordien in deze vorm niet geweest was. Productiemiddelen en kapitaal vormden nu de nieuwe macht die, in de handen van weinigen gelegd, tot rechteloosheid van de werkende massa's leidden, waartegen deze in opstand moesten komen.

27. We moeten toegeven dat de vertegenwoordigers van de Kerk pas geleidelijk opgemerkt hebben dat de vraag aangaande de rechtvaardige structuur van de samenleving op een nieuwe manier werd gesteld. Er waren wegbereiders. Eén van hen was bijvoorbeeld bisschop Ketteler van Mainz († 1877). Als antwoord op de concrete noden ontstonden er kringen, verenigingen, verbanden, federaties en bovenal nieuwe religieuze congregaties die in de negentiende eeuw de strijd tegen armoede, ziekte en gebrekkig onderwijs aanboden. Het pauselijk leergezag trad in 1891 naar buiten met de door Leo XIII gepubliceerde Encycliek *Rerum novarum*. Daarop volgde in 1931 de Encycliek van Pius XI *Quadragesimo anno*. De zalige paus Johannes XXIII publiceerde in 1961 zijn Encycliek *Mater et magistra*, terwijl Paulus VI in de Encycliek *Populorum progressio* (1967) en in de apostolische Brief *Octogesima adveniens* (1971) nadrukkelijk op de sociale problematiek inging, die nu in het bijzonder acuut geworden is in Latijns Amerika. Mijn grote voorganger Johannes Paulus II heeft ons een trilogie van sociale Encyclieken nagelaten: *Laborem exercens* (1981), *Sollicitudo rei socialis* (1987) en ten slotte *Centesimus annus* (1991). Zo is gestaag, door het in gesprek gaan met steeds nieuwe situaties en problemen een katholieke sociale leer gegroeid, die in het door de 'Pauselijke Raad voor Gerechtigheid en Vrede (Justitia et Pax)' in 2004 gepresenteerde *Compendium van de sociale leer van de Kerk* op samenhangende wijze geschetst is. Het marxisme had de wereldrevolutie en de voorbereiding daarvan voorgesteld als het universeel geneesmiddel voor de sociale problematiek. Door de revolutie en door de daarmee verbonden collectivisering van de productiemiddelen zou – aldus deze leer – plotseling alles anders en beter worden. Deze droom is vervlogen. In de moeilijke situatie waarin wij ons vandaag de dag bevinden, juist ook ten gevolge van de globalisering van de economie, is de sociale leer van de Kerk een fundamentele richtlijn geworden, die oriëntatie biedt ook ver buiten de Kerk. In het licht van de voortschrijdende ontwikkeling moet, in samenspraak met allen die serieus zorg dragen voor de mens en zijn wereld, gemeenschappelijk gestreden worden aan de hand van deze oriëntatie.

28. Om nu de verhouding tussen de noodzakelijke strijd voor gerechtigheid en het dienstwerk van de liefde nader te verduidelijken, moeten twee fundamentele feiten in beschouwing genomen worden:

a. De rechtvaardige ordening van de maatschappij en de staat is de centrale opdracht van de politiek. Een staat die niet door gerechtigheid gedefinieerd wordt zou alleen maar een grote roversbende zijn, zoals Augustinus ooit zei: "*Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia?*"¹⁸ Fundamenteel voor het christendom is het onderscheid tussen wat de keizer toekomt en wat God toekomt (vgl. Mt 22,21), dat wil zeggen de scheiding tussen Kerk en staat of, zoals het Tweede Vaticaans Concilie zegt, de autonomie van het aardse.¹⁹ De staat mag de godsdienst niet voorschrijven, doch moet de vrijheid en de vrede van de aanhangers van

verschillende godsdiensten onderling waarborgen. De Kerk als sociale uitdrukking van het christelijk geloof is van haar kant onafhankelijk en leeft vanuit het geloof in haar vorm van gemeenschap, die door de staat gerespecteerd moet worden. De twee domeinen moeten onderscheiden worden maar zijn wel op elkaar betrokken.

Gerechtigheid is het doel en vandaar ook de innerlijke maatstaf van alle politiek. De politiek is meer dan een mechanisme om het openbare leven te regelen, doch heeft als oorsprong en doel juist de gerechtigheid en die heeft betrekking op de ethiek. Zo is het voor de staat bijna onontkoombaar zich steeds weer af te vragen: Hoe moet de gerechtigheid hier en nu verwezenlijkt worden? Maar die vraag vooronderstelt een andere, fundamenteelere vraag: Wat is gerechtigheid? Dit is een vraag van de praktische rede, maar om goed te functioneren moet de rede steeds weer gezuiverd worden, want de kans dat de rede ethisch verblind wordt door het zegevieren van bepaalde belangen en macht is een nooit geheel uit te bannen gevaar.

Hier raken politiek en geloof elkaar. Het geloof heeft zeker zijn eigen wezen als ontmoeting met de levende God – een ontmoeting die voor ons nieuwe horizonten ontsluit, die veel verder reiken dan de rede. Maar het geloof is tegelijk ook een reinigende kracht voor de rede zelf. Het geloof bevrijdt de rede vanuit het perspectief van God van de verblinding en helpt die aldus beter zichzelf te zijn. Het geloof stelt de rede in staat haar eigen werk beter te doen en wat haar eigen is beter te zien. Dit is precies de plek voor het inzetten van de katholieke sociale leer. Deze wil de Kerk geen macht over de staat geven; ze wil evenmin inzichten en gedragingen die bij het geloof horen opdringen aan hen die dit geloof niet delen. Ze wil eenvoudigweg bijdragen tot de zuivering van de rede en erbij helpen dat datgene wat juist is hier en nu kan worden herkend en dan ook uitgevoerd.

De sociale leer van de Kerk redeneert op basis van de rede en de natuurwet, dat wil zeggen vanuit datgene wat wezenlijk is voor alle mensen. En de Kerk weet dat het niet haar opdracht is zelf deze leer politiek door te zetten. Ze wil de gewetensvorming in de politiek dienen en ertoe bijdragen dat de heldere kijk op de ware vereisten van de gerechtigheid toeneemt en tegelijk ook de bereidheid vanuit de gerechtigheid te handelen, zelfs als dat in strijd is met de belangen van brede lagen van de bevolking. Dat betekent echter dat het vestigen van een rechtvaardige maatschappelijke en staatsrechtelijke orde waardoor ieder het zijne krijgt een fundamentele opgave is, die iedere generatie weer op zich moet nemen. Daar het om een politieke opgave gaat, kan dit niet rechtstreeks een opdracht van de Kerk zijn. Daar het echter tegelijkertijd een fundamentele menselijke opdracht is, heeft de Kerk de plicht op haar manier, door de zuivering van de rede en door ethische vorming, haar bijdrage te leveren, zodat de eisen van de gerechtigheid inzichtelijk en politiek haalbaar worden.

De Kerk kan en mag zich de politieke strijd niet toe-eigenen, om een zo rechtvaardig mogelijke samenleving te verwezenlijken. Ze kan en mag de staat niet vervangen. Maar ze kan en mag in de strijd om gerechtigheid ook niet afzijdig blijven. In de strijd van de rede moet ze zich mengen langs de weg van de argumentatie, en ze moet de geestelijke krachten opwekken zonder welke de gerechtigheid, die altijd ook offers vraagt, geen ingang kan vinden en evenmin kan gedijen. Een rechtvaardige maatschappij kan niet het werk van de Kerk zijn, doch moet door de politiek bewerkt worden. Maar de inzet voor de gerechtigheid door een opening van kennis en wil te creëren voor de eisen van het goede is wel geheel en al haar zaak.

b. Liefde – *caritas* – zal altijd nodig zijn, ook in de meest rechtvaardige samenleving. Er is geen rechtvaardige staatsvorm die de dienst van de liefde overbodig zou kunnen maken. Wie de liefde wil afschaffen staat op het punt de mens als mens af te schaffen. Er zal altijd leed zijn dat om troost en hulp vraagt. Er zal altijd eenzaamheid zijn. Er zullen ook altijd situaties van materiële nood zijn, waarbij hulp in de zin van concrete naastenliefde nodig is.²⁰ De totale verzorgingsstaat die alles naar zich toetrekt wordt uiteindelijk een bureaucratische instantie, die het wezenlijke niet kan geven dat de lijdende mens – iedere mens – nodig heeft: liefdevolle persoonlijke aandacht. We hebben geen behoefte aan een alles regelende en beheersende staat,

maar aan een staat die, volgens het subsidiariteitsbeginsel, edelmoedig initiatieven erkent en steunt, die uit de verschillende maatschappelijke krachten voortkomen en spontaniteit verbinden met het nabij zijn aan de mens die hulp nodig heeft. De Kerk is zo'n levende kracht. In haar leeft de dynamiek van de door de Geest van Christus ontstoken liefde, die de mens niet alleen materiële hulp, maar ook sterking en genezing van de ziel biedt, die dikwijls nog noodzakelijker is dan de materiële ondersteuning. Achter de bewering dat rechtvaardige structuren de liefdadigheid overbodig zouden maken, gaat in feite een materialistisch mensbeeld schuil, het bijgeloof dat de mens "van brood alleen" leeft (Mt 4,4; vgl. Dt 8,3) – een overtuiging die de mens verlaagt en juist het specifiek menselijke miskent.

29. Zo kunnen we nu nader bepalen wat in het leven van de Kerk de verhouding is tussen de strijd voor de rechtvaardige ordening van staat en maatschappij aan de ene kant en de georganiseerde liefdadigheid aan de andere kant. Er is reeds gezegd dat het vestigen van rechtvaardige structuren geen rechtstreekse opdracht van de Kerk is, maar tot de orde van de politiek – van de zelfverantwoordelijke rede – behoort. De Kerk heeft hierin een indirecte opdracht in zover het haar toekomt bij te dragen tot de zuivering van de rede en het opwekken van de morele krachten zonder welke juiste structuren niet kunnen worden opgebouwd, noch op den duur kunnen functioneren.

De rechtstreekse opgave te werken voor een rechtvaardige ordening van de samenleving komt daarentegen speciaal aan de leken gelovigen toe. Als staatsburgers zijn ze geroepen persoonlijk aan het openbare leven deel te nemen. Ze kunnen niet afzien van deelname aan "de veelvoudige en gevarieerde economische, sociale, wetgevende, bestuurlijke en culturele activiteit welke gericht is op de organische en institutionele bevordering van het algemeen welzijn".²¹ Het is ook de opdracht van de leken gelovigen het maatschappelijk leven op de juiste wijze gestalte te geven, waarbij ze de legitieme zelfstandigheid hiervan respecteren en met de andere burgers ieder naar eigen deskundigheid en eigen verantwoordelijkheid samenwerken.²² Ofschoon de specifieke uitingsvormen van de kerkelijke liefdadigheid nooit gelijkgeschakeld mogen worden met de activiteiten van de staat, is het toch onbetwist dat de liefde het hele leven van de leken gelovigen moet bezielen en bijgevolg ook hun politieke werk in de zin van "sociale naastenliefde"²³ kenmerkt.

De caritatieve organisaties van de Kerk vormen daarentegen een *opus proprium*, één van haar hoogsteigen opdrachten, waarbij zij niet als medewerker fungeert, maar als rechtstreeks verantwoordelijke zelf handelt en datgene doet wat overeenstemt met haar wezen. Van de beoefening van de liefdadigheid als gemeenschappelijk geordende activiteit van de gelovigen kan de Kerk nooit vrijgesteld worden, en van de andere kant zal er ook nooit een situatie zijn waarin er geen behoefte is aan de praktische naastenliefde van iedere individuele christen, omdat de mens afgezien van gerechtigheid altijd liefde nodig heeft en nodig zal hebben.

De veelsoortige structuren van de dienst van de liefde in het huidige sociale milieu

30. Voordat ik probeer het specifieke profiel van de kerkelijke activiteiten in dienst van de mens te definiëren, wil ik een blik werpen op de algemene toestand wat betreft de strijd voor gerechtigheid en liefde in de huidige wereld.

a. De massamedia hebben onze planeet kleiner doen worden, door uiteenlopende mensen en culturen snel aanmerkelijk dichterbij elkaar te brengen. Ofschoon dit 'samenleven' af en toe tot onbegrip en spanningen leidt, vormt toch het feit dat we nu de noden van de mensen veel directer ervaren op de eerste plaats een oproep tot deelname aan hun situatie en aan hun moeilijkheden. Dagelijks worden we er ons van bewust hoeveel leed er tengevolge van veelsoortige materiële alsook geestelijke nood in de wereld is, en dat ondanks de grote vooruitgang op wetenschappelijk en technisch gebied. Bijgevolg wordt er in deze tijd, onze tijd, een nieuwe

bereidheid gevraagd de noodlijdende naaste te helpen. Het Tweede Vaticaans Concilie heeft dit al met zeer duidelijke woorden benadrukt: “In deze tijd nu de communicatiemiddelen immers sneller zijn, de afstand tussen de mensen in zekere zin overwonnen is ... kan en moet caritatief werk alle mensen zonder uitzondering insluiten en alle noden waar dan ook.”²⁴

Van de andere kant – en dat is een uitdagend en tegelijk bemoedigend aspect van de globalisering – staan ons vandaag de dag ontelbare middelen ter beschikking, om onze noodlijdende broeders en zusters humanitaire hulp te doen toekomen, niet op de laatste plaats de moderne systemen voor de verdeling van voedsel en kleding, evenals het beschikbaar stellen van opvang- en huisvestingsmogelijkheden. Zo overstijgt de zorg voor de naaste de grenzen van nationale gemeenschappen en wordt ernaar gestreefd de horizon van die zorg uit te breiden tot de hele wereld. Terecht heeft het Tweede Vaticaans Concilie benadrukt: “Als tijdsverschijnsel verdient het groeiende en onstuitbare solidariteitsgevoel van alle volkeren bijzondere vermelding.”²⁵ Overheidsinstanties en humanitaire verenigingen steunen dergelijke initiatieven, de eerstgenoemde door subsidies of belastingvermindering, de laatstgenoemde door aanzienlijke hoeveelheden geld ter beschikking te stellen. Op die manier overstijgt de solidariteit tot uitdrukking gebracht door de menselijke gemeenschap die van de enkeling aanzienlijk.

b. In deze situatie zijn er talrijke vormen van samenwerking tussen instanties van de staat en kerkelijke instanties ontstaan en gegroeid, die vruchtbaar zijn gebleken. De kerkelijke instanties kunnen met hun transparante manier van werken en de trouwe vervulling van hun plicht van de liefde te getuigen, ook de burgerlijke instanties met een christelijke geest bezielen en een wederzijdse afstemming bevorderen, die ongetwijfeld nuttig zal zijn voor de doeltreffendheid van de caritatieve dienst.²⁶ Zo zijn er in dit verband ook veelsoortige organisaties met caritatieve of filantropische doelstellingen opgericht die zich inzetten om, gelet op de bestaande politieke en sociale problemen, vanuit humanitair oogpunt tot bevredigende oplossingen te komen. Een belangrijk verschijnsel van onze tijd is het ontstaan en de uitbreiding van allerlei vormen van vrijwilligerswerk, waardoor een grote verscheidenheid aan dienstverlening wordt overgenomen.²⁷ Tot allen die in verschillende vormen aan deze activiteiten deelnemen, wil ik een bijzonder woord van erkenning en dankbaarheid richten. Deze wijdverbreide inzet is voor jongeren een school voor het leven die opvoedt tot solidariteit en tot de bereidheid niet zomaar wat, doch zichzelf te geven. De anticultuur van de dood, die bijvoorbeeld tot uitdrukking komt in drugs, wordt hier tegemoet getreden door de liefde, die niet zichzelf zoekt, doch juist in de bereidheid zichzelf te verliezen voor anderen (vgl. Lc 17,33 e.v.) een cultuur van het leven blijkt te zijn.

Ook in de katholieke Kerk en in andere kerken en kerkelijke gemeenschappen zijn nieuwe vormen van charitatieve activiteit ontstaan en hebben reeds bestaande vormen nieuwe kracht gekregen – vormen waarin dikwijls een geslaagde link wordt gelegd tussen evangelisatie en liefdadigheid. Ik wil hier nadrukkelijk opnieuw bevestigen wat mijn grote voorganger Johannes Paulus II in zijn Encycliek *Sollicitudo rei socialis*²⁸ heeft geschreven, toen hij de bereidheid van de katholieke Kerk onderstreepte om met de charitatieve organisaties van deze kerken en gemeenschappen samen te werken, daar wij toch allen handelen vanuit dezelfde fundamentele motivatie en zo hetzelfde doel voor ogen hebben: een waar humanisme, dat in de mens het beeld van God herkent en hem wil helpen een leven te leiden in overeenstemming met deze waardigheid. De Encycliek *Ut unum sint* beklemtoont dan nogmaals dat voor een betere ontwikkeling van de wereld de gemeenschappelijke stem en de inzet van de christenen nodig is opdat “de rechten en noden van alle mensen geëerbiedigd worden, met name van de armen, de mensen zonder aanzien, de weerlozen”.²⁹ Ik wil hier graag mijn vreugde tot uitdrukking brengen over het feit dat deze wens in de hele wereld in talrijke initiatieven uitgebreid weerklank gevonden heeft.

Het specifieke profiel van de kerkelijke liefdadigheid

31. Het toenemen van allerlei organisaties die zich inzetten voor de mens in zijn verschillende noden, kan verklaard worden uit het feit dat het gebod van de naastenliefde door de Schepper in de natuur van de mens zelf gegrift is. Het is echter ook een gevolg van de aanwezigheid van het christendom in de wereld, waardoor dit in de geschiedenis vaak zeer verduisterde gebod steeds weer gewekt en in praktijk gebracht wordt. Het hervormde heidendom van keizer Julianus de Afvallige is slechts een vroeg voorbeeld van dit effect. Zo reikt de kracht van het christendom ver over de grenzen van het christelijk geloof heen. Daarom is het des te belangrijker dat de kerkelijk charitatieve activiteit haar volle luister behoudt en niet eenvoudigweg wordt tot een variant van het algemene welzijnswerk. Wat zijn dan nu de essentiële elementen van de christelijke en kerkelijke liefdadigheid?

a. Naar het voorbeeld dat de gelijkenis van de barmhartige Samaritaan ons voor ogen houdt is christelijke liefdadigheid allereerst eenvoudigweg het antwoord op datgene wat in een concrete situatie onmiddellijk nodig is: de hongerigen moeten te eten krijgen, de naakten moeten gekleed worden, de zieken medisch behandeld, de gevangenen bezocht, enzovoort. De charitatieve organisaties van de Kerk – te beginnen met die van de (diocesane, nationale en internationale) ‘Caritas’ – moeten al het mogelijke doen om ervoor te zorgen dat de benodigde middelen en bovenal de mensen die dit werk doen, beschikbaar zijn. Wat de dienstverlening van mensen aan de noodlijdenden betreft, daar is op de eerste plaats vakkundigheid voor nodig. De hulpverleners moeten zo getraind zijn dat ze weten wat ze moeten doen en dat goed doen, waarna ze de verdere verzorging op zich kunnen nemen. Vakkundigheid is een eerste, fundamenteel vereiste, maar is op zich niet genoeg. Het gaat immers om mensen en mensen hebben meer nodig dan alleen een technisch juiste behandeling. Ze hebben behoefte aan menselijkheid. Ze hebben behoefte aan liefdevolle toewijding. Voor allen die in de charitatieve organisaties van de Kerk actief zijn moet kenmerkend zijn dat ze niet alleen op kundige wijze doen wat er te doen staat, maar zich van harte aan de ander toewijden, zodat deze hun menselijke goedheid gewaar wordt. Daarom hebben deze helpers naast en bij de professionele vorming bovenal de vorming van het hart nodig. Ze moeten worden gebracht tot de ontmoeting met God in Christus, die de liefde in hen wekt en hun hart voor de naaste opent, zodat naastenliefde voor hen niet meer om zo te zeggen een van buitenaf opgelegd gebod is, maar het gevolg van hun geloof, dat zich uit in de liefde (vgl. Gal 5,6).

b. Christelijke liefdadigheid moet onafhankelijk zijn van partijen en ideologieën. Het is geen middel om een ideologisch gestuurde verandering in de wereld tot stand te brengen en staat niet in dienst van wereldlijke strategieën, maar is hier en nu de presentstelling van de liefde, waar de mens altijd behoefte aan heeft. De moderne tijd wordt, vooral sinds de 19de eeuw, beheerst door verschillende varianten van een filosofie van de vooruitgang, waarvan de radicaalste vorm het marxisme is. Bij de marxistische strategie hoort de *Verelendungstheorie*. Die stelt dat wie in een situatie van onrechtvaardige heerschappij de mens charitatief helpt, zich in feite dienstbaar maakt aan het bestaande systeem van onrecht, omdat hij dat schijnbaar dragelijk maakt, tenminste tot op zekere hoogte. Zo wordt het revolutionaire potentieel afgeremd en de omwenteling die tot een betere wereld moet leiden tegengehouden. Daarom wordt charitatieve inzet als systeembevestigend gebrandmerkt en aangevochten. In feite is dit een filosofie van onmenselijkheid. De nu levende mens wordt geofferd aan de moloch van de toekomst, een toekomst waarvan het op zijn minst twijfelachtig is of die ooit zal aanbreken. In werkelijkheid kan de menselijkheid van de wereld niet bevorderd worden doordat men haar voorlopig stil legt. Men draagt alleen bij tot een betere wereld als men nu zelf het goede doet, met passie en overal waar de mogelijkheid zich voordoet, onafhankelijk van partijstrategieën en -programma's. Het programma van de christen – het programma van de barmhartige Samaritaan, het programma van Jezus – is ‘het hart dat ziet’. Dit hart ziet waar liefde nodig is en handelt

ernaar. Als de charitatieve activiteit van de Kerk als gemeenschappelijk initiatief wordt uitgevoerd, zijn afgezien van de spontaniteit van het individu vanzelfsprekend ook planning, voorzorgsmaatregelen en samenwerking met andere soortgelijke instellingen noodzakelijk.

c. Bovendien mag in praktijk gebrachte naastenliefde geen middel zijn voor wat men tegenwoordig aanduidt als proselitisme. De liefde is om niet. Ze wordt niet beoefend om er andere doelen mee te bereiken.³⁰ Dat betekent echter niet dat bij charitatieve activiteit God en Christus om zo te zeggen terzijde geschoven moeten worden. De hele mens is immers in het spel. Dikwijls is juist de afwezigheid van God de diepste oorzaak van het lijden. Wie in de naam van de Kerk liefdadigheid beoefent, zal nooit proberen de ander het geloof van de Kerk op te dringen. Hij weet dat de liefde in haar zuiverheid en onbaatzuchtigheid het beste getuigenis is voor de God waarin wij geloven en die ons tot liefde brengt. De christen weet wanneer het tijd is om over God te spreken en wanneer het beter is over Hem te zwijgen en eenvoudigweg de liefde te laten spreken. Hij weet dat God liefde is (vgl. 1Joh 4,8) en dat Hij juist dan aanwezig is als er alleen maar liefde in praktijk wordt gebracht. Hij weet – om terug te komen op de eerder gestelde vragen – dat verachting voor de liefde verachting voor God en voor de mens is – de poging het zonder God klaar te spelen. Daarom is de liefde de beste verdediging van God en van de mens. Het is de opdracht van de charitatieve organisaties van de Kerk om dit besef in hun vertegenwoordigers te versterken, zodat ze zowel in hun doen als in hun spreken, hun zwijgen, hun voorbeeld, geloofwaardige getuigen van Christus worden.

De verantwoordelijken voor de charitatieve activiteit van de Kerk

32. Ten slotte moeten we ons nog bezighouden met de reeds genoemde verantwoordelijken voor de charitatieve activiteit van de Kerk. In de overwegingen tot nu toe is al duidelijk geworden dat het eigenlijke subject van de verschillende katholieke organisaties die een charitatieve dienst verlenen, de Kerk zelf is, en wel op alle niveaus, te beginnen bij de parochies en dan via de particuliere kerken tot aan de universele Kerk. Daarom was het zeer passend dat mijn vereerde voorganger Paulus VI de ‘Pauselijke Raad *Cor Unum*’ heeft ingesteld, als een organisatie van de Heilige Stoel die verantwoordelijk is voor de oriëntatie en coördinatie van de door de Kerk bevorderde charitatieve organisaties en activiteiten. Het stemt overeen met de bisschoppelijke structuur van de Kerk dat in de particuliere kerken de bisschoppen als opvolgers van de apostelen er als eersten verantwoordelijk voor zijn dat het programma van de *Handelingen van de Apostelen* (vgl. 2,42-44) ook vandaag de dag wordt uitgevoerd. De Kerk als familie van God moet ook vandaag en morgen een plaats van wederzijdse hulp zijn en tegelijkertijd een plaats van dienstbaarheid voor ieder die behoefte heeft aan hulp, ook als hij of zij niet tot de Kerk behoort. Bij de bisschopswijding worden voor de wijding zelf plaats vindt vragen aan de kandidaat gesteld, waarbij de wezenlijke elementen van zijn dienstwerk aan de orde komen en hem de plichten van zijn toekomstig ambt worden voorgehouden. In deze context belooft de wijdeling uitdrukkelijk “omwille van de Heer de armen en de daklozen en alle noodlijdenden goed te behandelen en hun barmhartig te zijn”.³¹ Het *Wetboek van Canoniek Recht (CIC)* behandelt in de *canones* over het bisschopsambt de charitatieve activiteit niet uitdrukkelijk als een apart onderdeel van de taak van een bisschop, maar spreekt zeer in het algemeen over de opdracht van de bisschop de verschillende apostolische activiteiten ieder met behoud van het eigen karakter te coördineren.³² Kortgeleden heeft echter het *Directorium voor de pastorale dienst van de bisschoppen* de plicht tot liefdadigheid als essentiële opdracht van de Kerk als geheel en van de bisschop in zijn diocees concreter ontvouwd³³ en geaccentueerd dat de liefdadigheid een werk van de Kerk als zodanig is en dat deze, evenals de dienst aan het Woord en aan de sacramenten, een wezenlijk onderdeel van haar fundamentele opdracht vormt.³⁴

33. Wat betreft de medewerkers die in de praktijk het werk van de naastenliefde in de Kerk verrichten, is het wezenlijke al gezegd. Ze mogen zich niet richten naar de ideologieën die de wereld willen verbeteren maar moeten zich laten leiden door het geloof, waarin de liefde zich uit (vgl. Gal 5,6). Ze moeten daarvoor op de allereerste plaats mensen zijn die door de liefde van Christus geraakt zijn, van wie Christus het hart met zijn liefde gewonnen heeft en daarin de liefde tot de naaste heeft gewekt. Hun motto moet de zin uit de *tweede Korintebrief* zijn: “De liefde van Christus laat ons geen rust” (5,14). Het besef dat in Hem God zelf zich voor ons weggeschonken heeft tot aan de dood toe, moet ons ertoe brengen niet meer voor onszelf te leven, maar voor Hem, en met Hem voor de anderen. Wie Christus liefheeft, heeft de Kerk lief en wil dat zij steeds meer teken en instrument van zijn liefde wordt. De medewerkers aan iedere katholieke charitatieve organisatie willen met de Kerk en dus ook met de bisschop eraan werken dat de liefde van God zich in de wereld verspreidt. Zij willen door hun deelname aan de liefdadigheid van de Kerk getuigen van God en van Christus zijn en juist daarom belangeloos goed zijn voor mensen.

34. Het innerlijk openstaan voor de katholieke dimensie van de Kerk zal automatisch de bereidheid van medewerkers bevorderen om samen met andere organisaties af te stemmen wat betreft de dienstverlening in de verschillende vormen van behoefte. Dat moet echter wel gebeuren met inachtneming van het specifiek eigen karakter van het dienstwerk dat Christus van zijn leerlingen verwacht. In zijn hymne op de liefde leert de heilige Paulus (1Kor 13) ons dat liefde altijd meer is dan alleen handelen: “Al deel ik heel mijn bezit uit, al geef ik mijn lichaam prijs aan de vuurdood: als ik de liefde niet heb, baat het mij niets” (vers 3). Deze hymne moet de *Magna Charta* van alle kerkelijk dienstwerk zijn. Daarin zijn alle overwegingen samengevat die ik in de loop van dit schrijven over de liefde heb ontwikkeld. De praktische activiteit is te weinig als daarin de liefde tot de mens zelf niet voelbaar wordt, liefde gevoed door de ontmoeting met Christus. Het persoonlijke, innerlijke deelnemen aan de nood en het lijden van de ander wordt zo een gedeeltelijke gave van mijzelf voor hem. Opdat de gave niet vernederend voor hem is, moet ik de ander niet alleen iets van mijzelf maar mijzelf geven, als persoon daarin aanwezig zijn.

35. Deze juiste manier van dienen maakt de helper nederig. Hij beschouwt zich tegenover de ander niet als hoger geplaatst, hoe armzalig diens situatie op dat moment ook mag zijn. Christus heeft de laatste plaats in de wereld – het kruis – ingenomen, en juist door deze radicale nederigheid heeft Hij ons verlost en helpt Hij ons voortdurend. Wie in staat is te helpen erkent dat hij zelf op precies dezelfde manier geholpen wordt en dat het niet zijn verdienste en grootheid is dat hij kan helpen. Deze opdracht is genade. Hoe meer iemand voor anderen doet, des te beter zal hij het woord van Christus verstaan en zich eigen maken: “Wij zijn onnutte knechten” (Lc 17,10). Want hij erkent dat hij niet op grond van zijn eigen grootheid of prestatie handelt, maar omdat de Heer hem ertoe in staat stelt. Soms kunnen de buitensporige nood en de eigen beperkingen een bekoring tot moedeloosheid worden. Maar juist dan helpt de wetenschap dat hij uiteindelijk slechts een werktuig in de hand van de Heer is. Hij zal zich bevrijden de hoogmoed, van de gedachte dat hij zelf en op eigen kracht de noodzakelijke verbetering van de wereld tot stand moet brengen. Hij zal in alle nederigheid datgene doen wat hem mogelijk is en in nederigheid de rest aan de Heer overlaten. God regeert de wereld, niet wij. Wij dienen Hem slechts, voor zover we kunnen en Hij ons daartoe de kracht geeft. Met die kracht alles doen wat in ons vermogen ligt is de opdracht die de ware dienaar van Jezus Christus als het ware voortdurend in beweging houdt: “De liefde van Christus laat ons geen rust” (2Kor 5,14).

36. De ervaring van de eindeloze nood kan ons van de ene kant in de armen van een ideologie drijven, die pretendeert datgene te doen wat Gods wereldheerschappij naar het zich laat aanzien niet tot stand brengt – de volledige oplossing van alle problemen. Van de andere kant kan die ervaring een bekoring tot traagheid worden, omdat het lijkt alsof er toch niets te bereiken

is. In deze situatie is levend contact met Christus afdoende hulp om op het rechte pad te blijven en niet te vervallen in mensenverachtende hoogmoed, die niet opbouwend is doch veeleer vernietigend, noch zich aan berusting over te geven, die zou verhinderen dat men zich door de liefde laat leiden om zo de mens te dienen. Het gebed als manier om steeds weer kracht te krijgen bij Christus wordt hier tot een heel praktische en urgente noodzaak. Wie bidt, verdoet zijn tijd niet, zelfs als de situatie alle tekenen van urgentie vertoont en alleen lijkt aan te zetten tot handelen. Vroomheid verzwakt niet de strijd tegen de armoede of zelfs tegen de ellende van de naaste. De zalige Teresa van Calcutta is er een zeer duidelijk voorbeeld van dat de tijd in gebed aan God gewijd de feitelijke werken van naastenliefde niet alleen niet schaadt doch in werkelijkheid de onuitputtelijke bron ervan is. In haar brief voor de Veertigdagentijd van 1996 schreef de zalige aan haar lekenmedewerkers: “Wij hebben deze innige band met God in ons dagelijks leven nodig. En hoe kunnen we die krijgen? Door het gebed.”

37. Met het oog op het activisme en de dreigende secularisering van veel christenen die zich bezighouden met charitatief werk, is het tijd het belang van het gebed opnieuw te benadrukken. De biddende christen beeldt zich uiteraard niet in dat hij Gods plannen kan veranderen of verbeteren wat God voorzien heeft. Hij zoekt veeleer de ontmoeting met de Vader van Jezus Christus en vraagt Hem met de troost van zijn Geest in hem en in zijn werk aanwezig te zijn. De vertrouwdheid met de persoonlijke God en de overgave aan zijn wil verhinderen dat de mens schade oploopt en behoeden hem ervoor ten prooi te vallen aan één of andere fanatieke en terroristische leer. Een waarachtig godsdienstige grondhouding voorkomt dat de mens zich opwerpt als rechter van God en Hem aanklaagt omdat Hij ellende toe zou laten, zonder medelijden met zijn schepselen te voelen. Wie zich echter, met een beroep op de belangen van de mens, aanmatigt tegen God te strijden – op wie moet hij zich verlaten als het menselijk handelen machteloos blijkt te zijn?

38. Natuurlijk kan Job zich bij God beklagen over het onbegrijpelijke en ogenschijnlijk niet te rechtvaardigen lijden dat er in de wereld bestaat. Zo zegt hij in zijn leed: “Ach, kon ik Hem toch eens vinden en doordringen tot zijn verblijf ... Eindelijk zou ik zijn antwoord kennen en horen wat Hij wil. Als Hij mij dan met al zijn macht zou vervolgen ... Daarom juist ben ik zo bang voor Hem; hoe meer ik dat besef, hoe banger ik word. Bij Hem zinkt al mijn moed weg. Juist zijn almacht bestemt mij tot onmacht” (Job, 23,3.5-6.15-16). Dikwijls is het ons niet gegeven te begrijpen waarom God zijn arm niet uitstrekt, niet ingrijpt. Overigens verbiedt Hij ons niet om, net als Jezus aan het kruis, uit te roepen: “Mijn God, mijn God, waarom hebt Gij mij verlaten?” (Mt 27,46). In biddende samenspraak moeten we steeds weer met deze vraag tot Hem komen: “Hoelang nog, heilige en waarachtige Heerser, zult Gij het oordeel uitstellen?” (Apk 6,10) De heilige Augustinus geeft op ons lijden het antwoord van het geloof: “*Si comprehendis, non est Deus*” – Als je Hem begrijpt, is Hij God niet.³⁵ Ons protest wil God niet uitdagen, en Hem evenmin dwaling, zwakte of onverschilligheid toedichten. Voor de gelovige is het onmogelijk te denken dat God machteloos is, of dat Hij “slaapt” (vgl. 1K 18,27). Het is veeleer het geval dat zelfs ons uitroepen, zoals dat van Jezus aan het kruis, de uiterste en diepste bevestiging van ons geloof aan zijn soevereiniteit is. Christenen geloven namelijk ondanks alle onbegrijpelijkheden en alle verwarring om zich heen aan de “goedheid en mensenliefde van God” (Tit 3,4). Ofschoon zij, net als alle andere mensen, ondergedompeld zijn in de dramatische complexiteit van de historische gebeurtenissen, houden zij vast aan de hoop dat God een Vader is en ons liefheeft, ook als zijn zwijgen onbegrijpelijk blijft.

39. Geloof, hoop en liefde horen bij elkaar. De hoop wordt in praktijk gebracht door de deugd van het geduld dat niet ophoudt het goede te doen, ook als er schijnbaar geen resultaat wordt geboekt, en door de deugd van de nederigheid, die Gods geheim aanvaardt en Hem ook in donkere dagen vertrouwt. Het geloof toont ons de God die zijn Zoon voor ons overgeleverd

heeft, en schenkt ons zo de overweldigende zekerheid dat het waar is: God is liefde! Op deze manier verandert Hij ons ongeduld en onze twijfel in de zekere hoop dat God de wereld in zijn hand houdt en dat Hij ondanks alle duisternis zegeviert, zoals het boek *Openbaring* in overweldigende beelden ten slotte stralend toont. Het geloof, de verinnerlijking van Gods liefde, die zich in het doorstoken hart van Jezus aan het kruis heeft geopenbaard, doet de liefde ontstaan. Zij is het licht – uiteindelijk het enige licht – dat een donkere wereld steeds weer verlicht en ons de moed geeft te leven en te handelen. De liefde is mogelijk en wij kunnen die in praktijk brengen omdat we naar Gods beeld geschapen zijn. De liefde verwezenlijken en daarmee het licht van God in de wereld toelaten – daartoe wil ik met deze encycliek uitnodigen.

Slot

40. Laten we ten slotte de heiligen beschouwen, die de liefde op voorbeeldige wijze in praktijk hebben gebracht. We denken daarbij in het bijzonder aan Martinus van Tours († 397), de soldaat, die later monnik en bisschop werd. Als een icoon verduidelijkt hij de onvervangbare waarde van het individuele getuigenis van de liefde. Voor de poorten van Amiens deelt Martinus zijn mantel met een arme. De volgende nacht verschijnt hem in een droom Jezus zelf, gekleed in die mantel, om de eeuwige geldigheid van de woorden uit het evangelie te bevestigen: “Ik was naakt en gij hebt mij gekleed ... al wat gij gedaan hebt voor een dezer geringsten van mijn broeders hebt gij voor Mij gedaan” (Mt 25,36.40).³⁶ En hoeveel meer getuigenissen van liefde zou men uit de geschiedenis van de Kerk nog kunnen aanvoeren! Zij komt op bijzondere wijze tot uitdrukking in de belangrijke dienst van in praktijk gebrachte naastenliefde, zoals die ontplooid is door de gehele monastieke beweging, vanaf de aanvang met de heilige abt Antonius († 356). In de ontmoeting ‘van aangezicht tot aangezicht’ met de God die liefde is, voelt de monnik de dringende eis zijn hele leven te veranderen in dienst – dienst aan God en dienst aan de naaste. Zo zijn de grote hospitia, de ziekenhuizen en armenhuizen die naast de kloosters ontstaan zijn, te verklaren. En zo worden ook de grote initiatieven voor de menselijke vooruitgang en de christelijke opvoeding verklaard, die vooral voor de armen bedoeld zijn. De kloosterordes en de bedelordes hebben zich het eerst over hen ontfermd en daarna, de hele geschiedenis van de Kerk door, de verschillende mannelijke en vrouwelijke ordes en congregaties. Heiligen zoals Franciscus van Assisi, Ignatius van Loyola, Johannes de Deo, Camillus de Lellis, Vincentius à Paulo, Louise de Marillac, Giuseppe B. Cottolengo, Johannes Bosco, Luigi Orione en Teresa van Calcutta – om er maar een paar te noemen – zijn beroemde voorbeelden van sociale liefdadigheid voor alle mensen van goede wil. De heiligen zijn de ware lichtdragers van de geschiedenis, omdat ze mensen van geloof, hoop en liefde zijn.

41. De heilige die boven alle anderen uitsteekt is Maria, de Moeder van de Heer, de spiegel van alle heiligheid. In het *evangelie volgens Lucas* zien we haar terwijl ze een liefdesdienst bewijst aan haar bloedverwante, Elisabet, bij wie ze “ongeveer drie maanden” blijft (1,56) om haar in de laatste fase van haar zwangerschap bij te staan. “*Magnificat anima meum Dominum*”, zegt ze bij dit bezoek – “Mijn hart prijst hoog de Heer” – (Lc 1,46) en geeft daarmee uitdrukking aan het hele programma van haar leven. Ze stelt niet zichzelf in het middelpunt maar maakt ruimte voor God, die ze zowel in het gebed als in de dienst aan de naaste ontmoet – alleen dan wordt de wereld goed. Maria is groot, juist omdat ze niet zichzelf maar God wil verheerlijken. Ze is nederig. Ze wil niets anders zijn dan de dienstmaagd des Heren (vgl. Lc 1,38.48). Ze weet dat ze alleen maar tot het heil van de wereld bijdraagt omdat ze niet haar eigen werk wil volbrengen, maar zich geheel en al beschikbaar stelt voor wat God wil ondernemen. Ze is vervuld van hoop. Alleen omdat ze gelooft in Gods beloften en het heil van Israël verwacht, kan de engel tot haar komen en haar roepen voor de beslissende dienst aan deze beloften. Ze gelooft: “Zalig ben je, omdat je geloofd hebt”, zegt Elisabet tot haar (vgl. Lc 1,45). Het *Magnificat* – als het ware een

portret van haar ziel – is geheel geweven uit draden van de heilige Schrift, uit de draden van Gods Woord. Zo wordt zichtbaar dat ze werkelijk thuis is in Gods Woord, er naar binnen en naar buiten gaat. Ze spreekt en denkt met Gods Woord; Gods Woord wordt haar woord, en haar woord komt voort uit het Woord van God. Zo is ook zichtbaar dat haar gedachten worden gevormd door meedenken met Gods gedachten, dat haar willen meewillen met de wil van God is. Omdat ze ten diepste doordrongen was van Gods Woord, kon ze Moeder van het mensgeworden Woord worden. Ten slotte: Maria heeft lief. Hoe zou het ook anders kunnen? Als gelovige en in het geloof denkend met Gods gedachten, willend met Gods wil, moet ze wel liefhebben. Wij krijgen er een vermoeden van door de stille gebaren in de kindheidsverhalen uit het evangelie. We zien het in de discrete manier waarop ze in Kana het probleem van het bruidspaar opmerkt en het bij Jezus brengt. We zien het in de nederigheid waarmee ze de achteruitstelling in de tijd van het openbare leven aanvaardt – wetend dat haar Zoon nu een nieuwe familie moest stichten en dat het uur van de Moeder pas weer komt op het moment van het Kruis, dat Jezus' ware uur is (vgl. Joh 2,4; 13,1). Dan, als de leerlingen gevlucht zijn, zal zij het zijn die onder het kruis staat (vgl. Joh 19,25-27), en later, in het uur van Pinksteren, zullen de leerlingen zich rond haar verzamelen in de verwachting van de heilige Geest (vgl. Hnd 1,14).

42. Tot het leven van de heiligen hoort niet alleen hun aardse biografie, maar ook hun leven en werken van God uit na hun dood. In de heiligen wordt het zichtbaar: wie naar God gaat, gaat niet weg van de mensen, maar is hun juist nu pas werkelijk nabij. Dat zien we nergens meer dan bij Maria. Het woord van de gekruisigde tot de leerling, tot Johannes en door hem tot alle leerlingen van Jezus: “Zie daar uw moeder” (Joh 19,27) wordt alle geslachten door steeds opnieuw waar. Maria is inderdaad de Moeder van alle gelovigen geworden. Tot haar moederlijke goedheid, evenals tot haar maagdelijke zuiverheid en schoonheid komen de mensen van alle tijden en alle werelddelen in hun nood en hun hoop, in hun vreugde en pijn, in hun eenzaamheid en in gemeenschap. En altijd ervaren zij het geschenk van haar goedheid, ervaren ze haar onuitputtelijke liefde, die zij uit de grond van haar hart meedeelt. De getuigenissen van dankbaarheid die haar in alle werelddelen en culturen worden gebracht, zijn een erkenning van die reine liefde die niet zichzelf zoekt maar eenvoudigweg het goede wil. De verering van de gelovigen toont tegelijk een onmiskenbare intuïtie aangaande de manier waarop zulke liefde mogelijk wordt: door de meest innige eenwording met God, door van Hem doordrongen te zijn, waardoor degene die uit de bron van Gods liefde heeft gedronken zelf kan worden tot bron “waaruit stromen van levend water vloeien” (vgl. Joh 7,38). Maria, de Maagd, de Moeder, toont ons wat liefde is, wat haar oorsprong is en waar haar altijd vernieuwde kracht vandaan komt. Aan haar vertrouwen we de Kerk en haar zending in dienst van de liefde toe:

Heilige Maria, Moeder van God,
 Gij hebt de wereld
 het ware Licht geschonken.
 Jezus, uw zoon – de Zoon van God.
 Gij hebt u geheel
 aan Gods roeping toevertrouwd
 en bent zo geworden tot bron van het goede
 dat uit Hem stroomt.
 Toon ons Jezus, leid ons tot Hem.
 Leer ons Hem kennen en Hem liefhebben,
 opdat ook wijzelf
 oprecht kunnen liefhebben
 en bronnen van levend water
 kunnen worden
 temidden van een dorstende wereld.

Gegeven te Rome, St. Pieter, op 25 december, het Hoogfeest van de Geboorte van de Heer, in het jaar 2005, het eerste van mijn pontificaat.

Benedictus XVI

© Copyright 2006 – Libreria Editrice Vaticana / R.-K. Kerkgenootschap in Nederland

*Vertaling: dr. N. Stienstra, met medewerking van drs. N.M. Schnell, pr.
'Deus caritas est' verschijnt deze maand in de serie Kerkelijke Documentatie
en is te bestellen bij Secretariaat SRKK, Postbus 13049, 3507 LA Utrecht.*

,

Noten

1. Vgl. *Jenseits von Gut und Böse*, IV, 168.
2. X, 69.
3. Vgl. R. Descartes, *Œuvres*, ed. V. Cousin, Band 12 (Paris 1824), 95 e.v..
4. II, 5, in: *SCh* 381, 196.
5. *A.w.*, 198.
6. Vgl. *Metafysica*, XII, 7.
7. Vgl. Pseudo-Dionysius de Areopagiet, die in zijn werk over de goddelijke naam, IV, 12-14, in: *PG* 3, 709-713 God tegelijkertijd *eros* en *agape* noemt.
8. Vgl. *Symposion*, XIV-XV, 189c-192d.
9. Sallustius, *De coniuratione Catilinae*, XX, 4.
10. Vgl. Augustinus, *Confessiones*, III, 6, 11, in: *CCL* 27, 32.
11. *De Trinitate*, VIII, 8, 12, in: *CCL* 50, 287.
12. Vgl. *I Apologia*, 67, in: *PG* 6, 429.
13. Vgl. *Apologeticum* 39, 7, in: *PL* 1, 468.
14. *Ep. ad Rom.*, *Inscr.*, in: *PG* 5, 801.
15. Vgl. Ambrosius, *De officiis ministrorum*, II, 28, 140, in: *PL* 16, 141.
16. Vgl. *Ep.* 83, in: J. Bidez, *L'Empereur Julien. Œuvres complètes* (Paris 1960²), t. I, 2^a, 145.

17. Vgl. Congregatie voor de Bisschoppen, Directorium voor de pastorale dienst van de bisschoppen *Apostolorum successores* (22 februari 2004), 194 (Vaticaanstad 2004), 2^a, 205-206.
18. *De Civitate Dei*, IV, 4, in: *CCL* 47, 102.
19. Vgl. Tweede Vaticaans Concilie, pastorale Constitutie over de Kerk in de wereld van deze tijd *Gaudium et spes*, 36.
20. Vgl. *Apostolorum successores*, 197.
21. Johannes Paulus II, postsynodale apostolische Exhortatie *Christifideles laici* (30 december 1988), 42, in: *Kerkelijke documentatie (KD)* 17/2 (februari 1989), 216.
22. Vgl. Congregatie voor de Geloofsleer, *Leerstellige nota aangaande vraagstukken met betrekking tot de activiteiten en het gedrag van katholieken op het gebied van de politiek* (24 november 2002), 1, in: *KD* 31/2-3 (4 april 2003), 67-68.
23. *Katechismus van de Katholieke Kerk*, 1939.
24. Tweede Vaticaans Concilie, Decreet over het lekenapostolaat *Apostolicam actuositatem*, 8.
25. *A.w.*, 14.
26. Vgl. *Apostolorum successores*, 195.
27. Vgl. *Christifideles laici*, 41, in: *a.w.*, 215-216.
28. Vgl. Johannes Paulus II, Encycliek *Sollicitudo rei socialis* (30 december 1987), 32, in: *KD* 16/3 (maart 1988), 115-116.
29. Johannes Paulus II, Encycliek *Ut unum sint* (25 mei 1995), 43, in: *KD* 23/6-7 (oktober 1995), 311.
30. Vgl. *Apostolorum successores*, 196.
31. Pontificale Romanum, *De ordinatione episcopi*, 43.
32. Vgl. *CIC*, can. 394; *Wetboek van Canones van de Oosterse Kerken (CCEO)*, can. 203.
33. Vgl. *Apostolorum successores*, 193-198.
34. Vgl. *a.w.*, 194.
35. *Sermo* 52, 16, in: *PL* 38, 360.
36. Vgl. Sulpicius Severus, *Vita Sancti Martini*, 3, 1-3, in: *SCh* 133, 256-258.