

DIGNITATIS * HUMANE * JUSTITIA * IN * MUNDO

LAUDATO * SI'

QUADRAGESIMO * ANNO * LABOREM * EXERCENS

PACEM * IN * TERRIS

EVANGELII * GAUDIUM



CARITAS * IN * VERITATE

DEUS * CARITAS * EST

GAUDIUM * ET * SPES * POPULORUM * PROGRESSIO

SOLLICITUDO * REI * SOCIALIS

MATER * ET * MAGISTRA * EVANGELII * NUNTIANDI

OCTOGESIMA * ADVENIENS * RERUM * NOVARUM

PÅVE BENEDIKT XVI

Deus caritas est

Gud är kärleken

Särtryck ur

Den katolska socialläran
DOKUMENT 1891-2015

DEUS CARITAS EST

PÅVE BENEDIKT XVI:S ENCYKLIKA
OM DEN KRISTNA KÄRLEKEN
(2005)

SÄRTRYCK ÅR 2023 AV SID 799–847 UR
DEN KATOLSKA SOCIALLÄRAN:
DOKUMENT 1891–2015
(VERITAS FÖRLAG, 2019)



Veritas Förlag
Box 2150
103 14 Stockholm
E-post: veritas@katolskakyrkan.se
Hemsida: www.veritasforlag.se

© Dicastero per la Comunicazione – Libreria Editrice Vaticana, 2015

Deus caritas est
Särtryck (PDF) år 2023 av sidorna 799–847 ur
Den katolska socialläran: dokument 1891–2015,
© Veritas Förlag, 2019

Imprimatur Stockholm den 12 april 2019
+ Anders kard. Arborelius ocd, biskop av Stockholm

Distribution av *Den katolska socialläran*:
Katolsk Bokhandel
Tel. 08–611 34 35
E-post: kbh@katolskbokhandel.com
Hemsida: www.katolskbokhandel.com

Omslagsbild: Bernardo Ramonfaur/Dreamstime.com

Grafisk form: Håkan Boström

ISBN 978-91-89506-21-3 (PDF)

Eftertryck förbjudes

INNEHÅLLSFÖRTECKNING TILL DETTA SÄRTRYCK

Introduktion till *Deus caritas est*

ANDERS PILTZ OP

s. 5 (799)

Innehållsförteckning till

encyklikan *Deus caritas est*

s. 10 (804)

Deus caritas est

Påve Benedikt XVI:s encyklika

om den kristna kärleken

s. 11 (805)

Käll- och litteraturförteckning

till hela *Den katolska socialläran*

s. 54 (1215)

Sidnumren i sidornas överkant avser denna volym.

Pagineringsiffrorna inom parentes respektive i sidornas nederkant avser sidnumren i den ursprungliga samlingsvolymen *Den katolska socialläran: dokument 1891–2015* (Veritas, 2019)

INTRODUKTION TILL DEUS CARITAS EST



ANDERS PILTZ OP

KARDINAL JOSEPH RATZINGER var känd under namnet »pansarkardinalen« och hade i tjugofyra år tjänstgjort som chef för Kongregationen för tros läran, den myndighet i Vatikanen som vakar över den katolska tros lärans renhet. I denna egenskap hade han många gånger tagit ställning i kontroversiella frågor och undertecknat dekret till försvar för den rätta läran, och han uppfattades som oböjlig och i ordets egentliga mening dogmatisk, den store nejsägaren. När han valdes till påve med namnet Benedikt XVI år 2005, efter den älskade och karismatiske Johannes Paulus II, var det många som tyckte att en kall vind svepte över kyrkan.

Vem hade kunnat ana att den nye påvens första encyklika, undertecknad juldagen samma år, skulle handla om kärlek? Dock, för dem som kände honom och hans omfattande författarskap kom detta inte som någon överraskning. Efter en karriär som professor i teologi – och eftervärlden kommer att tillerkänna honom rangen av en av de främsta teologerna under efterkrigstiden – hade han skaffat sig en unik överblick över det västerländska bildningsarvet.

Detta framgår av de källor som citeras i hans encyklika: Nietzsche, Vergilius, Descartes, Gregorius den store, Aristoteles, Pseudo-Dionysios Areopagita, Platon, Sallustius, Augustinus, Justinus Martyren, Ignatius av Antiochia, Ambrosius och Julianus (Avfällingen). Påven gick som kyrkans lärare omedelbart till mittpunkten i kristendomen. Han ville sammanfatta själva kärnan i det kristna budskapet: att Gud är kärlek, den kortaste beskrivningen om vem Gud är och vad Gud vill.

Denna läroskrivelse har ett alldeles speciellt intresse i den svenska miljön. Det allra mest inflytelserika av alla svenska teologiska verk behandlar just ämnet kärlek och är skrivet av en lundensisk teolog, Anders Nygren (1890–1978): *Den kristna kärlekstanken genom tiderna. Eros och agape* (publicerad i två delar 1930 och 1936 och översatt till många språk). Nygren var (tillsammans med Gustaf Aulén och Ragnar Bring) företrädare för den lundensiska motivforskningen, på gränslinjen mellan filosofi och idéhistoria. Man ville renodla den grundstruktur som över tid utmärkt en religion, konfession eller livsåskådning, »grundmotivet«, som tänktes ge en trosriktning dess avgörande inriktning. Nygren menade att judendomen, hellenismen och kristendomen under loppet av historien påverkat varandra och att respektive grundmotiv blivit uppblandade med varandra: om judendomen framhöll *lagen*, så sökte grekerna *eros*, medan kristendomen från början bestämdes av *agape*-motivet. Agape, som är temat för »kärlekens höga visa« i det trettonde kapitlet av Paulus första brev till korinthierna, betecknar Guds självutgivande kärlek, som sänker sig ned till människan och upprättar gemenskap med Gud. Medan *éros* är människans naturliga spontana längtan efter självuppfyllelse och lycka, är *agápe* den omotiverade, ovillkorliga, teocentriska, självupppoffrande kärlek som inriktas enbart på de andra och älskar dem för deras egen skull. Agape-motivet är kristendomens nyhet, som förklarar inkarnationen och korset, de högsta uttrycken för den oförskyllda gudomliga kärleken.

Men under historiens lopp hade kristendomen, enligt Nygren, blandats upp med främmande inslag och ingått en syntes med eros-motivet, den jag-centrerade, possessiva kärleken, som baseras på behov och begär. Redan hos de apostoliska fäderna och Tertullianus ser Nygren hur lag-motivet gör sig gällande i förkunnelsen, och i och med Augustinus och de medeltida teologerna genomgår kristendomen en förvanskning i riktning mot eros-motivet i det som Nygren kallar *caritas*-syntesen. Därmed hade två oförenliga motiv blandats, och först genom Martin Luther befriades kristendomen från sina främmande element: »Hans kärleksåskådning är alltigenom bestämd av det kristna agapemotivet. Förgäves söker man efter ett enda eros-drag. Och förgäves spejar man efter något uttryck för agape-tankens, som Luther ej funnit och använt«. Först genom Luther har kristendomen återvunnit sitt sanna väsen, enligt Nygren.

Hos Nygren har skillnaden mellan eros och agape stegrats maximalt: den nedstigande, kristliga kärleken, agape, är den absoluta motsatsen till den uppåstigande, begärande kärleken, eros. Men Benedikt säger: »Skulle man radikalt genomföra denna motsats, då skulle det egentliga i kristendomen isoleras från vanliga mänskliga livssammanhang och utgöra en värld för sig, som man kunde tycka vara beundransvärd men som saknade samband med den mänskliga existensen i övrigt. [... Det är] omöjligt för någon att leva enbart i en självutgivande, nedåstigande kärlek. Man kan inte alltid bara ge och ge, man måste också ta emot. Den som vill skänka kärlek måste själv ha blivit beskänkt med kärlek. Förvisso kan människan – som Herren säger oss – bli en källa från vilken flyter strömmar av levande vatten (Joh 7:37–38). Men för att bli en sådan källa måste hon själv först dricka ur den första källan, urkälla – hos Jesus Kristus, ur vars öppnade hjärta Guds kärlek själv strömmar (Joh 19:34)« (nr 7). Också kristendomen har ett »erotiskt« element. Gud är inte ointresserad av hur hans kärlek tas emot, och människan har rätt att i Gud söka sin glädje och uppfyllelsen av sin längtan.

Men påven bemöter också en långt vanligare invändning mot kristendomen, tydligast formulerad av Nietzsche, nämligen att den har fördärvat eros, kärlekens glädje och nöje. Nej, menar påven, den antika eros var ofta bara ett vackert namn för utnyttjande av kvinnan i själviska syften. Kristendomen har i själva verket renat och disciplinerat kärleksdriften och återgett den dess verkliga storhet: exklusivitet och varaktighet. Genuin eros leder till en trofast och förblivande förening mellan man och kvinna i äktenskapets sakrament. Den monoteistiska religionen leder logiskt till det monogama äktenskapet. I det bibliska perspektivet adlas eros och mognar till agape, genom vilken jag till och med »kan älska den medmänniska som jag spontant inte tycker om eller inte ens känner. Detta blir bara möjligt utifrån det inre mötet med Gud, som har utvecklats till en viljornas gemenskap som når ändå in i känslolivet. Så lär jag mig att se denna min medmänniska, inte bara med mina egna ögon och känslor, utan i Jesu Kristi perspektiv. Hans vän blir min vän. Tvärs igenom det yttre ser jag denna människas längtan efter en gest av kärlek, av uppmärksamhet, detta som jag inte bara kan kanalisera genom lämpliga organisationer eller kanske måste bejaka av politisk korrekthet. Jag ser med Kristi blick och kan ge den andre mer än det ytligt nödvändiga: kärlekens efterlängtade blick« (nr 18).

Den andra huvuddelen av encyklikan (som lär bygga på förarbeten tillkomna under Johannes Paulus II:s tid) behandlar kyrkans organiserade karitativa verksamhet, som är något annat och mer än ett aldrig så effektivt organiserat nödhjälpsarbete, som skulle kunna administreras lika väl av staten. Kyrkans *diakonía*, tjänsten av den behövande nästan, är en omistlig del av dess väsen alltsedan urförsamlingen, som skildras i Apostlagärningarna. Dess själ är *caritas*, den kärleksfulla blick som alltid kommer att vara nödvändig, också i det mest rättfärdiga samhällsskick: att se den enskilda människan i hennes nöd och behov av personlig uppmärksamhet och omtanke. Den totala omsorgsstaten kan inte leverera detta det mest väsentliga till den lidande människan. Vi behöver inte, säger Benedikt XVI, en stat som reglerar och

kontrollerar allt. Vi behöver en stat som i överensstämmelse med subsidiarietsprincipen uppmuntrar initiativ från olika samhällskrafter. Kyrkan är en sådan levande kraft: den lever av dynamiken i den kärlek som Kristi Ande uppväcker och som inte bara levererar materiell hjälp utan detta som ofta är ännu viktigare: livsmod och helande. Påståendet att rättvisa strukturer skulle göra välgörenhet onödig röjer en materialistisk människosyn, »vidskepelsen att människan lever 'bara av bröd'« och förnedrar människan och misskänner det specifikt mänskliga (nr 28)

Påven Benedikt uttrycker på ett klart och vackert språk det som är människohjärtats längtan och det som besjalar kyrkans strävan att göra denna värld mer beboelig: inte en ideologi, utan den utgivande kärlek som flödar ur Guds väsen, i vilken människan finner sig själv genom att ge sig själv

Detta som blir tydligt i helgonens liv, i dessa som blivit levande kommentarer till evangeliet.

DEUS CARITAS EST



INNEHÅLLSFÖRTECKNING

805 INLEDNING (1)

DEL I

Kärlekens enhet i skapelsen och frälsningshistorien (2–18)

807 Ett språkligt problem (2)

808 Eros och agape – olikhet och enhet (3–8)

814 Det nya i den bibliska tron (9–11)

817 Jesus Kristus – Guds inkarnerade kärlek (12–15)

820 Kärleken till Gud och nästan (16–18)

DEL II

*Caritas – kyrkans karitativa verksamhet
som »en kärlekens gemenskap»* (19–39)

823 Kyrkans karitativa verksamhet
som uttryck för den trinitariska kärleken (19)

824 Kärlekens gärningar är kyrkans uppdrag (20–25)

828 Rättvisa och kärlek (26–29)

834 De många strukturerna av karitativ verksamhet
i vår tids sociala miljö (30)

836 Den kyrkliga karitativa verksamhetens specifika profi (31)

839 De ansvariga för kyrkans karitativa verksamhet (32–39)

844 AVSLUTNING (40–42)

847 KOMMENTARER TILL DEN SVENSKA UTGÅVAN

DEUS CARITAS EST



Påve Benedikt XVI:s encyklika

2005

Till biskoparna, prästerna, diakonerna, till de gudsvigda och till alla som tror på Kristus, om den kristna kärleken.

INLEDNING

¹ »GUD ÄR KÄRLEK, och den som förblir i kärleken förblir i Gud och Gud i honom« (1 Joh 4:16). Med dessa ord ur första Johannesbrevet anges med enastående tydlighet vad som är mitten i den kristna tron, den kristna gudsbilden och den därav följande människosynen och dess handlingsprogram. Dessutom ger oss Johannes i samma vers något av en formel för den kristna existensen: »vi har lärt känna den kärlek som Gud har till oss och tror på den« (1 Joh 4:16).

Vi har kommit till tro på kärleken. Så kan en kristen uttrycka sin fundamentala avgörelse i livet. I det kristna livets början står inget moraliskt beslut eller någon storartad idé utan mötet med en händelse, med en person, den som ger vårt liv en ny horisont och dess avgörande målinriktning. I sitt evangelium hade Johannes angett denna händelse med dessa ord: »Så älskade Gud världen

att han gav den sin ende son, för att de som tror på honom [...] skall [...] ha evigt liv» (Joh 3:16). Med denna kärlekens centralitet har den kristna tron upptagit det som var det innersta centrum i Israels tro och har gett detta centrum dess nya djup och vidd. Den troende israeliten ber varje dag orden ur *Femte Mosebok (Deuteronomium)*, i vilka existensens kärnpunkt sammanfattas: »Hör, Israel! Herren är vår Gud, Herren är en. Du skall älska Herren, din Gud, av hela ditt hjärta, med hela din själ och med all din kraft« (5 Mos 6:4–5). Jesus förenade detta bud om kärleken till Gud med budet om nästankärleken i *Tredje Mosebok (Leviticus)*, »du skall älska din nästa som dig själv« (3 Mos 19:18), till ett enda uppdrag (jfr Mark 12:29–31). Därmed är kärleken inte längre ett »påbud«, för Gud är den som först har älskat (jfr 1 Joh 4:10). Den blir tvärtom ett svar på att man är älskad, den gåva som Gud kommer oss till mötes med.

I en värld där Guds namn ibland förknippas med hämnd, eller rent av med plikten att hata och bruka våld, är detta ett budskap av högsta aktualitet, och det har en omedelbar praktisk tillämpning. Därför vill jag i min första encyklika tala om kärleken, den som Gud har skänkt oss som gåva och som vi ska ge vidare som gåva. Därmed har de båda huvuddelarna, som intimt hänger samman i denna skrivelse, angetts. Den första delen är av mer teoretisk karaktär, eftersom det är min avsikt att nu – i början av mitt pontifikat – söka klarlägga och teckna några väsentliga drag i den kärlek som Gud på hemlighetsfullt sätt erbjuder människan, oförskyllt, utan all föregående meritering från hennes sida. Samtidigt vill jag visa på den inre samhörigheten mellan denna Guds kärlek och den mänskliga kärlekens realitet. Andra delen kommer att vara av mer konkret karaktär och ska behandla hur kyrkan i praktisk handling kan omsätta budet om nästankärleken. Ämnet visar sig alltså mycket omfattande. En uttömmande behandling övergår dock syftet med denna encyklika. Min önskan är dock att explicit behandla några grundläggande element, i syfte att väcka till nytt liv människans praktiska gensvar på den gudomliga kärleken.



DEL I

KÄRLEKENS ENHET I SKAPELSEN OCH FRÄLSNINGSHISTORIEN

Ett språkligt problem

2 Guds kärlek till oss är en fundamental fråga i livet och väcker i sin tur nya avgörande frågor: vem är Gud, och vilka är vi själva? Men främst står ett språkligt problem i vägen: »kärlek« har idag blivit ett av de mest brukade och missbrukade orden, förknippat med de mest skiftande betydelser. Även om temat för denna encyklika fokuserar på frågan hur vi ska förstå kärlekens praxis enligt den heliga Skrift och kyrkans tradition, kan vi ändå inte helt bortse från vad detta ord har för innebörd i de olika kulturerna och i dagens språkbruk.

Låt oss först tänka på de många skiftande betydelserna av ordet »kärlek«. Vi talar om fosterlandskärlek, kärleken till yrket, kärleken mellan vänner, kärleken till mitt arbete, kärleken mellan föräldrar och barn, mellan syskon och släktingar, kärleken till nästan, och kärleken till Gud. I hela denna mångfald av betydelser är ändå kärleken mellan man och kvinna något alldeles särskilt, i dess oskiljaktiga samspel mellan kropp och själ, något som för människan är detsamma som löftet om en lycka som tycks oemotståndlig, helt enkelt urformen av kärlek, vid sidan av vilken alla andra sorters kärlek tycks förblekna. Nu inställer sig frågan: hör alla dessa former av kärlek ändå, när allt kommer omkring, på något sätt ihop? Är kärleken – i alla sina olikartade uppenbarelseformer – egentligen en och densamma, eller använder vi i själva verket ett och samma ord för helt skilda företeelser?

Eros och agape – olikhet och enhet

3 Kärleken mellan man och kvinna, den som inte är resultatet av tanke och vilja, utan något som helt enkelt drabbar människan, har av grekerna fått namnet *eros*. Låt oss genast förutskicka att Gamla testamentet bara använder ordet *eros* två gånger, vidare att det över huvud taget inte förekommer i Nya testamentet: av de tre grekiska orden för kärlek – *éros*, *filía* (vänkärlek) och *agápe* föredrar de nytestamentliga skrifterna det sistnämnda, som i övrigt grekiskt språkbruk endast förekom marginellt. Vänskapsbegreppet (*filía*) tas upp och får en djupare betydelse i *Johannesevangeliet*, där det uttrycker förhållandet mellan Jesus och hans lärjungar. Denna språkliga bortträngning av *eros* och den nya syn på kärleken som uttrycks med ordet *agape* visar utan tvivel något väsentligt om det nya i kristendomens förståelse av kärleken. I kristendomskritiken, som antagit allt radikalare former alltsedan upplysningen, har detta nya uppfattats entydigt negativt. Kristendomen – så tänkte Friedrich Nietzsche – har gett *eros* gift att dricka; den har visserligen inte avlidit, men urartat till en last.¹ Därmed uttryckte denne tyske filosof en allmänt utbredd känsla: förpestar inte kyrkan med sina bud och förbud det vackraste i livet? Ställer den inte upp en rad förbud, just där Skaparen hade tänkt att med denna glädje skänka oss en lycka som bjuder på en försmak av det gudomliga?

4 Men förhåller det sig verkligen så? Har kristendomen faktiskt förstört *eros*? Låt oss kasta en blick på den förkristna världen. Grekerna – med grundlig kännedom om andra kulturer – såg på *eros* snarast som ett rus, ett betvingande av förnuftet genom ett »gudomligt raseri« som rycker människan ur tillvarons tvångsgrepp och överväldigar henne med en gudomlig makt som låter henne erfara den högsta salighet. Inga andra makter i himmel och på jord går upp mot detta: *omnia vincit amor*, »kärleken besegrar allt«, säger Vergilius i *Bucolica*, och han tillägger: *et nos cedamus*

1) Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse: Vorspiel einer Philosophie der Zukunft; Zur Genealogie der Moral*, Sämtliche Werke, bd 5, ed. G. Colli & M. Montinari, München (1993), IV, 168.

amori, »låt oss också ge efter för kärleken«.² I religionernas värld fick detta sitt uttryck i fruktbarhetskulterna, till vilka också hörde »sakral« prostitution, som frodades i många tempel. *Eros* firade som en gudomlig makt, som en förening med det gudomliga.

Gamla testamentet har med all kraft motsatt sig detta slags religion, som likt en övermäktig frestelse stod emot tron på den ende Guden och var en religion i perverterad form. Därmed har man inte helt enkelt tagit avstånd från *eros* som sådan men förklarat krig mot dess destruktiva förvanskning. Ty det falska förgudandet av *eros* som här äger rum berövar den dess värdighet och mänsklighet. De prostituerade i templet, dessa som tvingades att skänka ett gudomligt rus, behandlades ju inte som människor och personer utan tjänade som objekt, som skulle framkalla det »gudomliga vanvettet«: i verkligheten var de inga gudinnor, utan utnyttjade människor. Alltså är denna rusiga och tygellösa *eros* inte ett uppstigande, en »ek-stas«, till det gudomliga utan ett människans nedstörtande.¹ Så blir det synligt att *eros* är i behov av disciplin och rening, om den ska skänka människan mer än ögonblickets njutning utan i stället ett slags försmak av existensens högsta höjder, den salighet som hela vårt vara längtar efter.

- 5 Två ting har blivit tydliga i denna korta blick på bilden av *eros* i historien och nuet. Det ena är att kärleken på något sätt har med det gudomliga att göra: den lovar oändlighet, evighet – detta som är större och något helt annat än vår tillvaros vardag. Det andra är att det har visat sig att vägen inte går över driftens betvingande makt. Rening och mognad måste till, och dit når man på självbehärskningsvägen. Detta innebär inget förnekande av *eros*, inte något »förgiftande«, utan dess helande, dess egentliga storhet.

Det ligger i människans konstitutiva väsen att hon består av kropp och själ. Människan blir helt sig själv när kropp och själ finner sin inre enhet. När denna enhet är nådd, då har *eros* bestått provet. Vill människan bara vara ande och betraktar kroppen bara som

2) Vergilius, *Bucolica*, X r. 69.

ett animaliskt arv att släpa på, då förlorar både ande och kropp sin värdighet. Och när man förnekar anden och betraktar materien, kroppens materialitet, som den enda verkligheten, då förlorar den åter sin storhet. Epikurén Gassendi skojade med Descartes och tilltalade honom: »O ande!« Och Descartes replikerade: »O kropp!«³ Men det är inte kropp eller själ som älskar – det är människan, personen, som älskar, i sin egenskap av en enda enhetlig skapelse, till vilken båda komponenterna hör. Bara när de båda blir *ett* kommer människan till sig själv. Bara så kan kärlek – *eros* – mogna till sin sanna storhet.

Idag anklagas ofta gångna tiders kristendom för kroppsfiendlighet, och tendenser i denna riktning har alltid funnits. Men det kropps-förhållande som vi idag upplever är bedrägligt. Den till »sex« degraderade »eros« har blivit en vara, en »sak« bland andra: man kan köpa och sälja den, ja, själva människan förvandlas till en vara. I verkligheten är detta inte människans storartade bejakande av sin egen kropp. Tvärtom: hon betraktar bara sin kropp och sexualitet som något materiellt, som hon kan kalkylera med, använda och utnyttja. Detta blir då inte någon frihetens domän, snarare då något som hon på sitt vis försöker göra både njutningsfullt och harmlöst. I verkligheten kan vi konstatera en nedvärdering av människokroppen. Den är inte längre integrerad i en helhet, i vår existentiella frihet, inte längre ett levande uttryck för vårt varandes helhet, utan något som så att säga är reducerat till det blott biologiska. Det skenbara förhållandet av kroppen kan lika snabbt slå om i hat mot det kroppsliga. Gentemot detta har den kristna tron alltid sett människan som en enhet av två, i vilken ande och materia griper in i varandra och just så upphöjs till en högre värdighet.

Ja, *eros* vill hänrycka oss i riktning mot det gudomliga, lyfta oss över oss själva. Men just därför kräver den en riktning uppåt: av-sägelsens, reningens, helandets vägar.

3) René Descartes, *Œuvres*, bd 12, ed. V. Cousin, Paris (1824).

6 Hur ska vi i praktiken föreställa oss denna uppstigningens och reningens väg? Hur kan man lära sig kärlek, så att den kan uppfylla sitt mänskliga och gudomliga löfte? En av de viktigaste hänvisningarna finner vi i *Höga visan*, en av de böcker i Gamla testamentet som är välbekanta för mystikerna. Enligt rådande uppfattning är dessa dikter, som tillsammans utgör en bok, ursprungligen kärlekssånger, möjligen tänkta för en bröllopsfest i det gamla Israel, där de skulle förhärliga den äktenskapliga kärleken. Det är då mycket upplysande att två ord för »kärlek« förekommer i framställningen: först ordet *dodim* – en pluralis, som betecknar den ännu osäkra, obestämda, sökande kärleken. Det ordet avlöses sedan av *ahaba*, som i den grekiska översättningen av Gamla testamentet återges med ordet *agape*, som klingar på liknande sätt och – som vi såg – blev det egentliga nyckelordet för den bibliska förståelsen av kärlek. I motsats till den sökande och obestämda kärleken uttrycks här erfarenheten av kärlek, något som innebär en verklig upptäckt av den andre och övervinner det egoistiska draget, som tidigare var så tydligt dominerande. Kärlek blir till omsorg om den andre, och för den andre. Den söker inte mer sig själv – försjunkandet i lyckoruset – utan det som är bra för den älskade: den blir ett avstående, är beredd till uppoffringar, ja, vill uppoffra sig.

Till kärlekens uppåtstigande och inre rening hör det att den vill slutgiltighet. Detta i dubbel bemärkelse: i exklusiv mening – »bara denna enda människa« – och i betydelsen »för evigt«. Den omsluter existensen i alla dess dimensioner, också tidens. Det kan inte vara på något annat sätt, eftersom dess löfte syftar mot det slutgiltiga: kärlekens mål är evigheten. Ja, kärlek är »*ek-stas*«, men en *ek-stas* inte i betydelsen stundens rus, utan *ek-stas* som ständig väg ut ur det i sig slutna jaget till jagets befrielse, till överlåtelse och därmed till återfinnandet av sig själv, ja, finnandet av Gud: »Den som försöker bevara sitt liv skall mista det, men den som mister det skall rädda det« (Luk 17:33), säger Jesus – ett ord som i flera varianter återkommer i evangelierna (jfr Matt 10:39, 16:25, Mark 8:35, Luk 9:24, Joh 12:25). Jesus beskriver därmed sin egen väg, som leder över korset till uppståndelsen – vetekornets väg, det som faller i jorden och dör och så bär riklig frukt. Men han beskriver också

kärlekens väsen och överhuvud den mänskliga existensen, utifrån sitt eget offer och den kärlek som där fullkomnades.

- 7 Våra reflexioner hittills om kärlekens väsen, som snarast varit filosofiska, har nu av sig själva fört oss in på den bibliska tron. I början var frågan alltså om de olika, motsägande betydelserna av ordet kärlek uttrycker något inre samband eller om de måste ställas oförmedlat bredvid varandra. I synnerhet gäller det frågan: har det budskap om kärleken som förkunnas av Bibeln och kyrkans tradition något alls gemensamt med den mänskliga erfarenheten av kärlek, eller är den kanske dess motsats? Vi har att göra med de båda basala orden *eros* som uttryck för den »världsliga« kärleken, och *agape* som uttryck för den i tron grundade och av denna formade kärleken. Båda ställs ofta mot varandra som den »uppåtstigande« resp. »nedåtstigande« kärleken. Andra besläktade indelningar är exempelvis särskiljandet av den begärande (possessiva) och den självutgivande (oblativa) kärleken (*amor concupiscentiæ* – *amor benevolentiae*), till vilka man också kunde lägga den kärlek som utgår från nyttoaspekten.

I den filosofisk och teologiska diskussionen har dessa skillnader ofta stegrats till motsatser: den nedåtstigande är den självutgivande, kristliga kärleken, *agape*; den icke-kristliga, kärleken å andra sidan, i synnerhet i den grekiska kulturen, är en uppåtstigande, begärande kärlek, präglad av *eros*. Skulle man radikalt genomföra denna motsats, då skulle det egentliga i kristendomen isoleras från vanliga mänskliga livssammanhang och utgöra en värld för sig, som man kunde tycka vara beundransvärd men som saknade varje samband med den mänskliga existensen i övrigt. I verkligheten går det aldrig att helt skilja *eros* från *agape*, den uppåtstigande från den nedåtstigande kärleken. Ju mer de båda olika dimensionerna av den enda verkligheten, kärleken, träder i en sann förbindelse med varandra, desto mer förverkligas kärlekens autentiska väsen överhuvud. Om *eros* alltså är krävande, uppåtstigande – fascinerad av det stora löftet om lycka – då kommer den vid sitt närmande till den andre att tänka allt mindre på sig själv och alltmer önska denna lycka för den andre, att alltmer sörja för den an-

dres behov, att skänka sig själv, att vilja finnas till för den andre. Momentet *agape* inträder nu. Om inte detta sker, då förfaller den och förlorar dessutom sitt sanna väsen. Omvänt är det omöjligt för någon att leva enbart i en självutgivande, nedåtstigande kärlek. Man kan inte alltid bara ge och ge, man måste också ta emot. Den som vill skänka kärlek måste själv ha blivit beskänkt med kärlek. Förvisso kan människan – som Herren säger oss – bli en källa från vilken flyter strömmar av levande vatten (jfr Joh 7:37–38). Men för att bli en sådan källa måste hon själv först dricka ur den första källan, urkällan – hos Jesus Kristus, ur vars öppnade hjärta Guds kärlek själv strömmar (jfr Joh 19:34).

Kyrkofäderna har sett detta oupplösliga sammanhang mellan uppåtstigande och nedåtstigande, mellan gudssökande *eros* och den kärlek som skänker sig själv vidare, symboliserat på många sätt i berättelsen om Jakobs steg. I denna bibeltext berättas att patriarken Jakob i drömmen såg en steg över stenen som han hade till huvudkudde. Stegen räckte ända upp i himlen och änglar steg upp och steg ned på den (jfr 1 Mos 28:12, Joh 1:51). Särskilt målande är den utläggning av denna drömbild som påve Gregorius den store ger i sin *Regula pastoralis* (»Herdespegel«). Den rätte herden, säger han, måste vara förankrad i kontemperationen. Bara så kan han ta in den andres nöd i sitt inre och göra den till sin: *per pietatis viscera in se infirmitatem cæterorum transferat* (»genom innerlig medkänsla ska han göra andras vanmakt till sin«).⁴ Gregorius hänvisar till Paulus, som lät sig ryckas upp till Guds högsta hemligheter och just genom detta uppåtstigande blev allt för alla (jfr 2 Kor 12:2–4, 1 Kor 9:22). Dessutom anför han ett exempel från Mose, denne som alltid uppsökte det heliga uppenbarelsetältet och samtalade med Gud för att utifrån Guds perspektiv kunna finnas till för sitt folk: »Inuti [tältet] låter han sig ryckas uppåt i kontemperation, utåt [utanför tältet] låter han sig tyngas av de lidandes bördor – *intus in contemplationem rapitur, foris infirmantium negotiis urgetur*«. ⁵

4) Gregorius I, *Regula pastoralis*, II, 5, PL 77, 32.

5) Gregorius I, *Regula pastoralis*, II, 5, PL 77, 33.

8 Därmed får vi ett första, ganska allmänt svar på de ovan ställda frågorna: till syvende och sist är »kärlek« en enda realitet, men den har olika dimensioner – och den ena eller andra sidan kan framträda starkare vid olika tillfällen. Men om båda sidorna faller isär, då uppstår en karikatyr, eller åtminstone en förkrympt form, av kärlek. Och principiellt har vi sett att den bibliska tron inte bygger en värld för sig eller en motsats till det urmänskliga fenomenet kärlek, utan förutsätter hela människan och ingriper renande i hennes sökande efter kärleken och så öppnar nya dimensioner för henne. Det nya i den bibliska tron visar sig framför allt i två avseenden, som förtjänar att framhållas: gudsbilden och människosynen.

Det nya i den bibliska tron

9 Och först då den nya gudsbilden. I de kulturer som omgav Bibelns värld förblir bilden av Gud och av gudarna oklar och motsägelsefull. På vägen mot den bibliska tron blir det däremot allt tydligare och entydigare, detta som Israels grundbön *Sch^ema* sammanfattar i orden: »Hör, Israel, Herren är vår Gud, Herren är en« (5 Mos 6:4). Det finns bara en enda Gud, Skapare av himmel och jord, som därför också är alla människors Gud. För det andra finns det något unikt i denna precision: att alla andra gudar inte är Gud, och att hela verkligheten som vi lever i går tillbaka på Gud och är skapad av honom. Naturligtvis finns skapelsetanken också på annat håll, men bara här blir det klart att inte vilken gud som helst utan bara den ende, sanne Guden är upphov till hela verkligheten, och att denna härstammar från det skapande Ordets makt. Det betyder att denna hans avbild är honom kär, eftersom han ju själv har velat den, och den är »gjord« av honom. Därmed framträder också ett annat viktigt element: denne Gud älskar människan. Den gudomliga makt som Aristoteles, på höjdpunkten av den grekiska filosofin försökte fatta med tankekraft, är visserligen föremål för allt varandes begär och kärlek – denna gudom håller »såsom älskad« världen i rörelse⁶ – men är själv utan behov och älskar inte, blir bara älskad. Den ende Guden, på vilken Israel

6) Aristoteles, *Metafysiken*, XII, 7.

tror, älskar själv. Hans kärlek är dessutom en utväljande kärlek: bland alla folk väljer han Israel och älskar det – fast självfallet i syftet att just på det sättet rädda hela mänskligheten. Han älskar, och denna kärlek kan man förvisso beteckna som *eros*, men den är tillika helt och hållet *agape*.⁷

Framför allt profeterna Hosea och Hesekiel har beskrivit denna Guds lidelse för sitt folk i djärvt erotiska bilder. Förhållandet mellan Gud och Israel framställs i bilden av brud och brudgum i äktenskapet; avgudadyrkan är följaktligen äktenskapsbrott och hor. Här adresseras konkret, som vi såg, fruktbarhetskulterna, med deras missbruk av *eros*, men samtidigt beskrivs också troheten mellan Israel och dess Gud. Guds kärlekshistoria med Israel består djupast sett i att han ger det sin *Tora*, dvs. han öppnar dess ögon för människans sanna väsen och visar vägen till sann mänsklighet. Denna historia består i att människan lever i trohet mot den ende Guden och erfar sig älskad av honom och finner sin glädje i sanningen, i rättfärdigheten – finner glädjen i Gud, som är dess egentliga lycka: »Äger jag dig i himlen önskar jag ingenting på jorden. [...] Men jag har min lycka i att nalkas Gud« (Ps 73:25, 28).

- 10 Guds *eros* är – som vi sade – samtidigt helt och hållet *agape*. Inte bara därför att den skänks helt fritt och utan föregående meritering, utan också för att han är den förlåtande kärleken. Framför allt Hosea visar oss *agape*-dimensionen i Guds kärlek till människan och hur långt utöver aspekten oförtjänthet (oförskyldhet, gratuitet) som den sträcker sig. Israel har brutit »äktenskapet« – förbundet; egentligen måste Gud döma och förkasta sitt folk. Men just här visar det sig att Gud är Gud och inte en människa: »Hur skulle jag kunna släppa dig, Efraim, överge dig, Israel [...]? Mitt hjärta är i uppror, all min medkänsla väcks. Jag skall inte låta min flammande vrede få utlopp, jag skall inte ändra mig och förgöra Efraim, ty jag är Gud och inte människa, den Helige mitt ibland er« (Hos 11:8–9). Herrens lidelsefulla kärlek till sitt folk – till

7) Pseudo-Dionysios Areopagita, *De divinis nominibus*, IV, 12–14, kallar Gud samtidigt *eros* och *agape*.

människan – är samtidigt förlåtande kärlek. Den är så stor att den vänder sig mot Gud själv: hans kärlek mot hans rättfärdighet. Den kristne ser här i fördold form en antydning om korsets hemlighet: Gud älskar människan så mycket att han blir människa, går ändå in i döden för att hämta henne hem och försonar på detta sätt rättfärdigheten och kärleken.

Det filosofisk och religionshistoriskt anmärkningsvärda i denna Bibelns syn är att vi å ena sidan har så att säga en strängt metafysisk gudsbild framför oss: Gud är urkällan till överhuvud allt vara. Men det kreativa ursprunget till allting – *Logos*, urförnuftet – är tillika en älskande, med den äkta kärlekens hela lidelse. Därmed är *eros* upphöjd till sin högsta värdighet, men också renad så till den grad att den sammansmälter med *agape*. Utifrån detta kan vi förstå att *Höga visan* upptogs i kanon av de heliga skrifterna mycket tidigt, utifrån tolkningen att dessa kärlekssånger ytterst skildrar Guds förhållande till människan och människans förhållande till Gud. På detta sätt har *Höga visan* i den judiska såväl som i den kristna litteraturen blivit en av källorna till mystik kunskap och erfarenhet, i vilken den bibliska trons väsen uttrycks: ja, det existerar en förening mellan människan och Gud – människans urdröm – men denna förening är inte ett sammansmältande, inte ett uppgående i det gudomligas namnlösa ocean, utan en enhet, skapad av kärleken, i vilken båda – Gud och människa – förblir sig själva och ändå blir helt till *ett*: »den som förenar sig med Herren blir till en enda ande med honom«, säger den helige Paulus (1 Kor 6:17).

- 11 Den första nyheten i den bibliska tron var, som vi såg, själva gudsbilden; den andra, som intimt sammanhänger med den första, finner vi i människosynen. Skapelseberättelsen i Bibeln talar om den första människans, Adams, ensamhet, som Gud vill råda bot på genom att skänka honom en hjälp vid hans sida. Ingen av alla skapade varelser kan ge människan denna nödvändiga hjälp, trots att Adam namnger markens djur och alla fåglar och därmed drar in dem i sin livssfär. Då bygger Gud kvinnan av ett av mannens revben. Nu finner Adam den hjälp han behöver: »Den här gången är det ben av mina ben, kött av mitt kött« (1 Mos 2:23). Bakom detta

anar man föreställningar som också kommer till synes i den av Platon återgivna myten att människan från början var klotformad, det vill säga själv hel och sig själv nog, men blev halverad av Zeus som straff för sitt högmod, så att hon nu alltid måste sukta efter sin andra halva och är på spaning efter denna för att återvinna sin helhet.⁸ I bibelberättelsen är det inte tal om något straff, men tanken finns ändå att människan är ofullständig – av sitt väsen driven att söka efter sin helhet i någon annan; att hon bara blir »hel« när man och kvinna samverkar. Så slutar berättelsen med en profetia om Adam: »Det är därför en man lämnar sin far och mor för att leva med sin hustru, och de blir ett« (1 Mos 2:24).

Två saker är viktiga här. Det första är att *eros* så att säga är förankrad i människans djupaste väsen. Adam är på spaning och lämnar far och mor för att finna kvinnan; det är bara tillsammans som de båda når helheten av det mänskliga, blir »ett kött« med varandra. Det andra är inte mindre viktigt: utifrån skapelsen hänvisar *eros* människan till äktenskapet, till bindningen, till uniciteten och slutgiltigheten. Så och endast så följs hänvisningen i hans inre. Den monoteistiska gudsbilden motsvarar det monogama äktenskapet. Äktenskapet, som förutsätter en exklusiv och slutgiltig kärlek, blir till en framställning av förhållandet mellan Gud och hans folk. Och omvänt: det sätt på vilket Gud älskar blir måttstock för mänsklig kärlek. Denna fasta förbindelse mellan *eros* och äktenskap i Bibeln har knappast några paralleller i den utombibliska litteraturen.

Jesus Kristus – Guds inkarnerade kärlek

- 12 Om vi hittills övervägande har talat om Gamla testamentet, så är ändå den inre sammanflätningen av de båda testamentena tydlig som den kristna trons enda och enhetliga Skrift. Det egentligt nya i Nya testamentet är inte några nya idéer utan Jesu Kristi själva gestalt, som skänker en oerhörd realism, som ger tankarna kött och blod. Inte heller i Gamla testamentet ligger det bibliskt nya bara i tankar, utan i det oväntade och i viss mening oerhörda i Guds handlande. Detta Guds handlande antar nu dramatisk form: Gud i

8) Platon, *Symposion*, XIV–XV.

Jesus Kristus går själv ut för att söka upp »det förlorade fåret«, den lidande och förlorade mänskligheten. När Jesus i sina liknelser talar om herden som går ut för att leta efter det borttappade fåret, eller kvinnan som letar efter det tappade myntet, eller fadern som springer emot sin förlorade son och omfamnar honom, då är allt detta inte bara ord, utan utläggningar av hans eget sätt att vara och handla. I döden på korset fullbordas Guds uppror mot sig själv, då han skänker sig själv för att på nytt upprätta och rädda människan – kärleken i sin radikalaste form. Blicken på Jesu genomstungna sida, som Johannes talar om (jfr Joh 19:37), förklarar vad som varit utgångspunkten för denna min skrivelse: »Gud är kärlek« (1 Joh 4:8). Här kan man se denna sanning.

Och utifrån detta ska vi nu definiera vad kärlek är. Utifrån denna blick finner den kristne sitt livs och sin kärleks väg.

- 13 Denna akt av överlåtelse har av Jesus gjorts till förblivande närvaro genom instiftelsen av eukaristin under den sista kvällsmåltiden. Genom att redan i den stunden ge lärjungarna sig själv i bröd och vin, sin kropp och sitt blod, som det nya mannat (jfr Joh 6:31–33), föregrep han sin död och sin uppståndelse. Om den antika världen hade drömt om något sådant, att till slut den egentliga näringen för människan – det hon lever av som människa – skulle vara *Logos*, det eviga förnuftet: då har detta *Logos* nu blivit verklig föda för oss – som kärlek. Eukaristin drar in oss i Jesu akt av överlåtelse. Vi tar inte bara statiskt emot det inkarnerade *Logos*, vi blir indragna i hans dynamiska överlåtelse. Bilden av Guds och Israels äktenskap blir verklighet på ett hittills helt otänkbart sätt: utifrån den ömsesidiga relationen med Gud blir gemenskapen med Jesu Kristi överlåtelse en gemenskap med hans kropp och blod, blir till förening: sakramentets »mystik«, som vilar på Guds nedstigande till oss, räcker längre och leder människan högre än varje möte i mystiskt »uppstigande«.
- 14 Men därtill kommer ännu något som måste tas i beaktande: sakramentets »mystik« har social karaktär. I kommunionen blir jag förenad med Herren och med alla de andra kommunikanterna: »Eftersom brödet är ett enda är vi – fast många – en enda kropp, för

alla får vi vår del av ett och samma bröd», säger den helige Paulus (1 Kor 10:17). Föreningen med Kristus är tillika en förening med alla andra som han också skänker sig till. Jag kan inte ha Kristus för mig själv, jag kan bara höra till honom i gemenskap med alla som har blivit hans eller kommer att bli hans. Kommunionen drar mig ut ur mitt jag, till honom och därmed samtidigt till enheten med alla kristna. Vi blir »en kropp«, i en existens sammansmält med de andras. Kärleken till Gud och till nästan är nu verkligen en och densamma: den människoblivne Guden drar oss alla till sig. Härav förstår man att *agape* från och med nu också är en beteckning för eukaristin: där kommer Guds *agape* till oss kroppsligen, för att fortsätta sitt handlande i oss och genom oss. Bara på denna kristologisk-sakramentala grund kan man förstå Jesu lära om kärleken. När han utgår från lagen och profeterna och leder oss vidare över det dubbla budet om kärlek till Gud och nästan, när han gör detta uppdrag till centrum i den troendes hela existens, är det inte bara fråga om en moral som står för sig vid sidan av tron på Kristus och att han blir närvarande i sakramentet: här griper tro, kult och ethos in i varandra, i en enda realitet som blir till i mötet med Guds *agape*. Den vanliga motsättningen mellan kult och ethos upphävs helt enkelt: i själva »kulten«, i den eukaristiska gemenskapen, finns detta att man själv är älskad och ska älska de andra. Eukaristi utan praktiskt handling i kärlek är i sig själv fragmentarisk, och omvänt blir – som vi utförligare måste gå in på – överhuvud »budet« om kärlek möjligt att praktisera, därför att det inte bara är ett krav: kärlek kan »påbjudas« därför att den först har blivit given.

- 15 Med denna utgångspunkt kan man också förstå Jesu stora liknelser. *Den rike frossaren* (jfr Luk 16:19–31) bönfaller från sin fördömmelses ort om att hans bröder ska varnas för hur det går för den som negligerar den nödlidande fattige. Jesus liksom anknyter till nödropet och håller upp det för oss, för att varna oss, för att leda oss in på den rätta vägen. Liknelsen om *den barmhärtige samariern* (jfr Luk 10:25–37) innehåller framför allt två klagöranden. Medan begreppet »nästa« dittills i huvudsak hade gällt landsmän och främlingar, naturaliserade i landet Israel, alltså hade syftat

på den solidariska gemenskapen inom landet och folket, så tas nu gränserna bort: var och en som behöver mig och som jag kan hjälpa är min nästa. Begreppet »nästa« universaliseras, utan att förlora sin konkretion. Trots att det utvidgas till att beteckna alla människor blir det ändå inte uttryck för en oförpliktande kärlek på distans. Det kräver min praktiska insats här och nu. Det är och förblir kyrkans uppgift att i det praktiska livet förklara för sina medlemmar denna förbindelse mellan långt borta och nära. Slutligen har vi den stora liknelsen om *yttersta domen* (jfr Matt 25:31–46), där måttet av kärlek avgör den slutliga domen över ett människolivs värde eller värdelöshet. Jesus identifierar sig med de nödlidande: de hungriga, de törstiga, främlingarna, de nakna, de sjuka, de fängslade. »Vad ni har gjort för någon av dessa minsta som är mina bröder, det har ni gjort för mig« (Matt 25:40). Guds- och nästankärleken smälter samman: i de minsta möter vi Jesus själv, och i Jesus möter vi Gud.

Kärleken till Gud och nästan

- 16 Efter alla dessa reflexioner om kärlekens väsen och hur detta ska förstås enligt den bibliska tron, kvarstår dock två frågor rörande vårt eget förhållningssätt: hur kan man alls älska Gud, som man inte kan se? Och vidare: kan man *påbjuda* kärlek? Dessa två invändningar brukar riktas mot det dubbla kärleksbudet. Ingen har sett Gud – hur ska man då älska honom? Och vidare: kärlek kan inte beordras fram, den är en känsla som finns eller inte finns och som inte kan framkallas med viljan. Den heliga Skrift tycks bekräfta den första invändningen. Det står: »Om någon säger: 'Jag älskar Gud' men hatar sin broder, då ljugar han. Ty den som inte älskar sin broder, som han har sett, kan inte älska Gud, som han inte har sett« (1 Joh 4:20). Men denna text utesluter på intet sätt kärleken till Gud som om den vore en omöjlighet – tvärtom, den förutsätts uttryckligen i detta sammanhang i *Första Johannesbrevet*. Där understryks den oupplösliga kopplingen mellan Guds- och nästankärleken. De båda buden hör ihop så till den grad att det blir en lögn om man påstår sig älska Gud och samtidigt sluter sig för eller hatar sin nästa. Man måste tvärtom utlägga denna johanneiska vers så att nästankärleken blir den väg

på vilken man också möter Gud – och försummelsen av nästan gör en människa blind för Gud.

- 17 Ja, så är det verkligen: ingen har sett Gud, sådan han är i sig själv. Och ändå är Gud inte helt och hållet osynlig, han har inte förblivit oåtkomlig. Gud har först älskat oss, säger det ovan anförda Johannesbrevet (jfr 1 Joh 4:10). Denna Guds kärlek har uppenbarats ibland oss, har blivit synlig, därför att »han sände sin ende son till världen för att vi skulle få liv genom honom« (1 Joh 4:9). Gud har gjort sig synlig. I Jesus kan vi se Fadern (jfr Joh 14:9). Gud kan ses på flera sätt. I den kärlekshistoria som Bibeln berättar kommer han oss till mötes, friar till oss – ända till den sista nattvarden, ända till det på korset genomborrade hjärtat, ända till den Uppståndnes uppenbarelser och de underverk med vilka han genom apostlarnas handlande har lett in den unga kyrkan på hennes väg. Inte heller i kyrkans fortsatta historia har Herren varit frånvarande. Ständigt på nytt kommer han emot oss – i människor som är genomskinliga för honom, i sitt ord, i sakramenten, och då särskilt i eukaristin. I kyrkans liturgi, i hennes bön, i de troendes levande gemenskap erfar vi Guds kärlek, blir varse honom och lär oss på det sättet att känna igenom honom i vår vardag. Han har först älskat oss och älskar oss först: därför kan också vi besvara hans kärlek. Gud föreskriver oss inte en känsla, något som vi själva inte kan framkalla. Han älskar oss, låter oss se och märka hans kärlek, och genom detta »först« från Guds sida kan också kärleken spira i oss, som vårt svar.

Dessutom blir det tydligt i detta möte, som är en process, att kärlek inte bara är känsla. Känslor kommer och går. Känslan kan vara en storartad tändande gnista, men den är inte kärlekens totalitet. Vi talade i början om renings- och mognadsprocessen, i vilken *eros* blir sig själv, kärlek i ordets fullständiga innebörd. Till kärlekens mognad hör att den inbegriper alla människans krafter, så att säga integrerar hela det mänskliga i sig. Mötet med de synbara manifestationerna av Guds kärlek kan väcka en känsla av glädje, som kommer av denna erfarenhet av att vara älskad. Men den mobiliserar också vår vilja och vårt förnuft. Igenkännandet av den

levande Guden är vägen till kärlek, och vår viljas och vårt förnufts *ja* förenar förnuft, vilja och känsla till en enda sammanhängande akt av kärlek. Detta är naturligtvis ett förlopp som fortsätter att förbli oavslutad: kärleken blir aldrig »färdig« och fullkomlig. Den förvandlas under livets gång, mognar och blir just på det sättet trogen mot sig själv. *Idem velle atque idem nolle* – att önska och avsky samma saker⁹ – det är de gamles definition av kärlekens sanna väsen: det är att bli varandra lika, detta som leder till att man vill och tänker i samma banor. Kärlekshistorien mellan Gud och människan består just i att denna viljornas förening växer i tankens och känslans gemenskap, och så sammanfaller vår vilja och Guds vilja mer och mer. Guds vilja blir inte längre för mig en främmande vilja, något som åläggs mig som påbud utifrån. Den blir min egen vilja utifrån min egen erfarenhet. Gud är faktiskt, mer än jag själv, det innersta i mig.¹⁰ Så växer överlåtelsen till Gud. Så blir Gud vår lycka (jfr Ps 73:23–28).

- 18 På detta sätt blir nästankärleken möjlig, i den mening som den framställs i Bibeln och av Jesus. Den består i att jag, genom av vara rotad i Gud, kan älska den medmänniska som jag spontant inte tycker om eller inte ens känner. Detta blir bara möjligt utifrån det inre mötet med Gud, som har utvecklats till en viljornas gemenskap som når ändå in i känslolivet. Så lär jag mig att se denna min medmänniska, inte bara med mina egna ögon och känslor, utan i Jesu Kristi perspektiv. Hans vän blir min vän. Tvärs igenom det yttre ser jag denna människas längtan efter en gest av kärlek, av uppmärksamhet, detta som jag inte bara kan kanalisera genom lämpliga organisationer eller kanske måste bejaka av politisk korrekthet. Jag ser med Kristi blick och kan ge den andre mer än det ytligt nödvändiga: kärlekens efterlängttade blick. Här visar sig den nödvändiga växelverkan mellan Guds- och nästankärleken, detta som Första Johannesbrevet så uttryckligt talar om. Om beröringen med Gud helt saknas i mitt liv, då kan jag i den andre bara se den andre och känner inte igen Guds bild i honom eller henne. Och om jag skulle koppla bort uppmärksammandet av

9) Sallustius, *De coniuratione Catilinæ*, XX, 4.

10) Jfr Augustinus, *Confessiones*, III, 6, 11.

min nästa helt och hållet ur mitt liv och bara ville vara »from« och uppfylla mina »religiösa plikter«, då förtvinar också min relation till Gud. Då blir den bara »korrekt«, men utan kärlek. Bara min beredskap att komma min nästa till mötes och visa min kärlek gör mig följsam mot Gud. Bara min tjänst av nästan öppnar mina ögon för vad Gud är för mig, och hur han älskar mig. Helgonen – låt oss tänka på den saliga Teresa av Calcutta – öste ständigt på nytt ur eukaristin sin förmåga att älska sin nästa, genom mötet med den eukaristiske Herren. Och omvänt har detta möte vunnit i realism och djup genom deras tjänande av nästan. Guds- och nästankärleken är oskiljbara: dessa bud är ett enda bud. Men båda formerna lever av Guds förekommande kärlek till oss. Han har först älskat oss. Alltså blir detta inte ett utifrån pålagt »påbud«, som föreskriver något omöjligt, utan en erfarenhet inifrån av kärleken som blir oss given och som vi enligt dess väsen måste dela med oss av. Kärlek växer genom kärlek. Den är »gudomlig«, eftersom den kommer från Gud och förenar oss med Gud och i denna process av förenande gör oss till ett *vi*. Den övervinner våra skiljaktigheter och gör oss till *ett*, så att Gud till slut blir »allt i alla« (jfr 1 Kor 15:28).



DEL II

**CARITAS – KYRKANS KARITATIVA VERKSAMHET
SOM EN »KÄRLEKENS GEMENSKAP«**

**Kyrkans karitativa verksamhet
som uttryck för den trinitariska kärleken**

19 »När du ser kärleken, ser du den heliga Treenigheten«, skrev Augustinus.¹¹ I våra reflexioner hittills har vi kunnat rikta vår blick mot Jesu öppnade sida, mot den »som de har genomborrat« (Joh 19:37, jfr Sak 12:10). Vi har då känt igen Faderns plan, han

11) Augustinus, *De Trinitate*, VIII, 8, 12, CCSL 50, 287.

som av kärlek (jfr Joh 3:16) sände sin enfödde Son till världen för att återlösa människan. I sin död på korset har Jesus, som evangelisten meddelar, »överlämnat sin ande« (Joh 19:30) – en början till det vidarelämnande av den helige Ande som han skulle förverkliga efter sin uppståndelse (jfr Joh 20:22). Så uppfyllde han löftet om »strömmar av levande vatten« som tack vare Andens utgjutande skulle flyta ur den troendes inre (jfr Joh 7:38–39). Anden är nämligen den inre kraft som stämmer hjärtat i samklang med Kristi hjärta och förmår det att älska medmänniskorna så som han har älskat, då när han böjde sig ned för att tvätta lärjungarnas fötter (jfr Joh 13:1–13), och i synnerhet när han gav sitt liv för alla (jfr Joh 13:1, 15:13).

Anden är också den kraft som förvandlar den kyrkliga gemenskapens hjärta så att den för världen blir ett vittne om Faderns kärlek. Han vill i sin Son göra mänskligheten till en enda familj. Kyrkans hela handlande är uttryck för en kärlek som strävar efter hela människans väl: att hon nås av evangeliet genom ord och sakrament – ett genom historien i många fall heroiskt företag – och att hon kommer till sin rätt och utvecklas inom olika områden av sitt liv och sin verksamhet. Kärleken är alltså den tjänst som sätter kyrkan i stånd att oförtröttligt möta människornas materiella lidande och nöd. I denna andra del av encyklikan skulle jag vilja gå in på denna aspekt, *kärlekens tjänst*.

Kärlekens gärningar är kyrkans uppdrag

- 20 Nästankärleken, förankrad i Gudskärleken, är i främsta hand ett uppdrag till varje troende. Men den är också ett uppdrag givet till hela den samlade kyrkliga gemenskapen, och detta på alla nivåer: lokalförsamlingen, stiftet och den universella kyrkan. Också som gemenskap måste kyrkan visa kärlek. Detta kräver i sin tur att verksamheten organiseras, vilket är förutsättning för ett ordnat tjänande av gemenskapen. Medvetandet om detta uppdrag var konstitutivt för den unga kyrkan: »De troende fortsatte att samlas och hade allting gemensamt. De sålde allt vad de ägde och hade och delade ut åt alla, efter vars och ens behov« (Apg 2:44–45). Lukas berättar detta i samband med ett slags definition av kyrkan, till

vars essentiella element han räknar »apostlarnas undervisning« och »gemenskapen (*koinonía*)«¹¹, »brödbrytandet« och »bönerna« (Apg 2:42). Det här inte närmare beskrivna elementet »gemenskap (*koinonia*)« konkretiseras i den tidigare citerade versen: denna gemenskap består just i att de troende hade allt gemensamt och att det inte längre fanns någon skillnad mellan fattig och rik bland dem (jfr också Apg 4:32–37). Denna radikala form av gemenskap i det materiella kunde naturligtvis inte upprätthållas när kyrkan blev större. Kärnan som det rörde sig om förblir dock giltig: inom de troendes gemenskap får det inte finnas en fattigdom av det slaget att någon i längden förvägras de materiella resurser som är nödvändiga för ett människovärdigt liv.

- 21 Ett avgörande steg i brottningen med att genomföra denna grundprincip i kyrkolivet blir synlig i valet av de sju männen, detta som är ursprunget till diakonämbetet (jfr Apg 6). Där rörde det sig om underhållet av änkor och den ojämlikhet som hade uppstått mellan de judisktalande och de grekisktalande i urkyrkan. Apostlarna, som främst hade »bönen« (eukaristin och liturgin) och »ordets tjänst« som sitt uppdrag, upptäckte att de inte dessutom klarade av »bordets tjänst«. De beslöt därför att hålla sig till sitt väsentliga uppdrag och att skapa ett gremium med sju medlemmar i kyrkan för de andra, lika väsentliga uppdragen. De sju skulle naturligtvis inte bara svara för den tekniska distributionen av tjänsterna. De skulle vara män »fyllda av ande och vishet« (Apg 6:1–6). Det betyder att den sociala tjänsten som de skulle svara för var en högst konkret men också helt igenom andlig tjänst, och deras ämbete var verkligen ett andligt ämbete, som tog ansvar för ett av kyrkans väsentliga uppdrag – just den välordnade nästankärleken. I och med bildandet av detta gremium av sju hade nu *diakonía* – den gemensamma, ordnade nästankärlekens tjänst – förankrats i kyrkans grundläggande struktur.

- 22 Med tiden och med kyrkans fortskridande utbredning blev *caritas*, kärlekstjänsten, erkänd som en väsentlig sektor, tillsammans med sakramentsförvaltningen och förkunnelsen: att utöva kärlek mot änkor och faderlösa, fängslade, sjuka och nödlidande av alla slag,

detta hör också med till förkunnelsen av evangeliet. Kyrkan kan lika litet avstå från kärlekstjänsten som från sakramenten och förkunnandet av evangeliet. Några exempel får räcka för att visa på detta. Martyren Justinus (d. ca 155) berättar i samband med de kristnas söndagliga firande också om kärleksverksamheten, som är förbunden med eukaristin som sådan. De bättre bemedlade bidrog i mån av sina tillgångar, och var och en gav så mycket han ville. Med denna kollekt understöder biskopen de faderlösa, änkorna och dem som på grund av sjukdom och andra orsaker befinner sig i nöd, liksom också de fängslade och främlingarna.¹² Den store kristne författaren Tertullianus (d. efter 220) berättar att de kristnas omsorg om nödlidande av alla slag väckte hedningarnas häpnad.¹³ Och när Ignatius av Antiochia (d. ca 117) kallar kyrkan i Rom »den som sitter främst i kärlekens (*agápe*) gemenskap»¹⁴, så kan man med säkerhet anta att han med denna beteckning i viss mån också ville ge ett uttryck för den konkreta kärleksverksamheten.

- 23 I detta sammanhang kan en hänvisning till de tidiga rättsstrukturerna i kyrkans kärleksverksamhet vara på sin plats. Ungefär vid mitten av 300-talet tog den så kallade *diakonin* form i Egypten. I de enskilda munkklostren var detta den inrättning som bar ansvaret för hela omvårdnadsverksamheten, *caritas*. Från denna begynnelse utvecklades i Egypten fram till 500-talet en korporation som också var en juridisk person och som av staten anförtröddes en del av brödsäden till offentlig försäljning. I Egypten hade slutligen inte bara varje kloster utan också varje biskopsstift sin diakoni – en inrättning som därefter spred sig såväl i öst som väst. Påve Gregorius den store (d. 604) berättar om en diakoni i Neapel. I Rom är sju diakonier belagda från 600- och 700-talen. Men naturligtvis hörde denna omsorgsverksamhet, i enlighet med de principer som utvecklades i Apostlagärningarna, redan tidigare till det kristna livet och var från början en väsentlig del av kyrkan i Rom. Detta uppdrag fick i diakonen Laurentius (d. 258) ett ansikte. Den dramatiska framställningen av hans martyrium var

12) Jfr Justinus Martyren, *Apologia* I, 67, PG 6, 429.

13) Jfr Tertullianus, *Apologeticum*, XXXIX, 7, PL 1, 468.

14) Ignatius av Antiochia, *Ep. ad Rom.*, Inscr., PG 5, 801.

redan känd av den helige Ambrosius (d. 397) och ger i sin kärna säkerligen en autentisk bild av helgonet. Laurentius var ansvarig för den romerska fattigomsorgen, och i den egenskapen fortfarande på fri fot efter det att hans medbröder och påven hade arresterats. Han skulle samla ihop kyrkans skatter och därefter överlämna dem till de världsliga myndigheterna. Laurentius delade ut de medel han disponerade över till de fattiga och framställde dessa inför makthavarna som kyrkans sannskyldiga skatter.¹⁵ Hur man än uppfattar den historiska tillförlitligheten i sådana detaljer, så förblir ändå Laurentius den stora ikoniska gestalten för den kyrkliga kärleksverksamheten.

- 24 En hänvisning till kejsar Julianus (Apostata, »Avfällingen«, d. 363) kan också tjäna som illustration av hur väsentlig den organiserade och praktiska nästankärleken var i den tidiga kyrkan. Julianus hade som sexåring upplevt mordet på sin far, sina bröder och andra släktingar genom palatsgardet, och denna brutalitet tillvitade han kejsar Constantius, som ville framstå som en stor kristen. Därmed var den kristna tron i hans ögon en gång för alla komprometterad. Som kejsare beslöt han sig för att återinföra hedendomen, fastän i reformerad version, så att den på nytt kunde bli en verkligt bärande kraft i riket. Därvid lånade han mycket av kristendomen. Han inrättade en hierarki av metropoliter och präster. Prästerna skulle utöva kärlek till Gud och nästan. I ett av sina brev¹⁶ hade han skrivit att det enda som han blivit imponerad av i kristendomen var kyrkans kärleksverksamhet. Huvudpunkten i hans nya hedendom var att skapa en likartad verksamhet, något som kunde jämföras med kyrkans organiserade kärleksverksamhet. »Galileerna«, sade han, hade skaffat sig sin popularitet på det sättet. Man måste nu göra något liknande och överträffa dem. På det sättet bekräftade kejsaren att *caritas*, den praktiserade nästankärleken, var det utmärkande kännetecknet på den kristna församlingen, kyrkan.

- 25 Vid denna punkt ska vi hålla fast två väsentliga kännemärken i våra reflexioner

15) Jfr Ambrosius, *De officiis ministrorum*, II, 28, PL 16, 141.

16) Jfr Julianus, kejsare, *Ep.* 83.

a) Kyrkans väsen får sitt uttryck i ett trefaldigt uppdrag: förkunnelsen av Guds ord (*kérygma-martyría*), firandet av sakramenten (*leitourgía*), och kärlekstjänsten (*diakonía*). Dessa uppdrag betingar varandra och kan inte skiljas från varandra. Kyrkans kärlekstjänst är inte ett slags välgörenhet som man lika gärna kunde överlåta åt andra aktörer. Den hör med till hennes väsen, som ett konstitutivt väsensdrag.¹⁷

b) Kyrkan är Guds familj i världen. I denna familj får det inte finnas några som lider nöd. Samtidigt överskrider *caritas-agape* kyrkans gränser: liknelsen om den barmhärtige samariern förblir måttstocken och påbjuder en kärlekens universalitet, som vänder sig till den behövande, vem denne än är, den som man möter »av en händelse« (Luk 10:31). Oavsett det universella i detta kärleksbud finns det dock ett specifikt kyrkligt uppdrag – just detta att det i kyrkan själv som familj inte får finnas något barn som lider nöd. I denna mening gäller ordet i *Galaterbrevet*: »Så länge det finns tid skall vi därför göra gott mot alla människor, framför allt mot våra trosfränder« (Gal 6:10).

Rättvisa och kärlek

- 26 Sedan 1800-talet har man mot den kyrkliga kärleksverksamheten riktat en invändning, som sedan eftertryckligen utvecklades framför allt i det marxistiska tänkandet. De fattiga, heter det, behöver inte kärleksverk utan rättvisa. Kärleksverken – allmosorna – är i verkligheten ett sätt för de förmögna att undandra sig sitt ansvar att upprätthålla rättvisan. De lugnar sitt samvete, befäster sin egen ställning och bedrar de fattiga på deras rättigheter. I stället för att genom punktuella kärleksverk bidra till bevarandet av de bestående missförhållandena, så borde man nu genomdriva en rättvis ordning, där alla gör sitt till för att fördela världens tillgångar och så göra kärleksverk överflödiga. Det ligger onekligen något i detta argument, men det är också i många avseenden falskt. Det är riktigt att statens grundprincip måste vara att garantera rättvisa med hänsyn till subsidiaritetsprincipen, så att var och en

17) Jfr Biskopskongregationen, Direktoriets för biskoparnas pastoral tjänst, *Apostolorum successores*, nr 194.

får sin del av gemenskapens tillgångar. Detta har också den kristna stats- och socialläran alltid betonat. Frågan om en rättfärdig samhällsordning – i det historiska perspektivet – kom i ett nytt läge i och med framväxten av industrisamhället på 1800-talet. Framväxten av den moderna industrin upplöste de gamla samhällsstrukturerna och skapade massan av lönearbetare och därmed en radikal förändring av samhällsstrukturen. Förhållandet mellan kapital och arbete blev den avgörande frågan, som aldrig tidigare hade ställts i denna form. Produktionsstrukturen och kapitalet var nu den nya makten. Den låg i ett fåtal händer, vilket ledde till en rättslöshet för de arbetande massorna, och mot detta måste man göra uppror.

- 27 Man måste erkänna att kyrkans företrädare först gradvis blev medvetna om att frågan om rättvisa strukturer i samhället nu måste ställas på ett nytt sätt. Det fanns dock pionjärer: en av dem var till exempel biskop Ketteler i Mainz (d. 1877). Som svar på den konkreta nöden grundades cirklar, föreningar, sammanslutningar, federationer och framför allt nya ordensgemenskaper, som på 1800-talet tog upp kampen mot fattigdom, sjukdom och underutbildning. Det påvliga läroämbetet framträdde 1891 med den av Leo XIII publicerade encyklikan *Rerum novarum*. Den följdes 1931 av Pius XI:s encyklika *Quadragesimo anno*. Den salige Johannes XXIII offentliggjorde 1961 sin encyklika *Mater et magistra*, medan Paulus VI i encyklikan *Populorum progressio* (1967) och det apostoliska brevet *Octogesima adveniens* (1971) med eftertryck angrep den sociala problematiken, sådan den nu hade skärpts, i synnerhet i Latinamerika. Min store företrädare Johannes Paulus II har efterlämnat en trilogi i socialencyklikorna *Laborem exercens* (1981), *Sollicitudo rei socialis* (1987) och slutligen *Centesimus annus* (1991).

På detta sätt har diskussionen inför varje ny social situation och problematik vuxit till en katolsk sociallära, som i sammanhängande form har samlats i ett *Kompendium av kyrkans sociallära*, publicerat av Påvliga rådet för rättvisa och fred, *Justitia et Pax* (2004). Marxismen hade framställt världsrevolutionen och dess

förberedelse som universalmedlet för den sociala problematiken: genom revolutionen och det därmed förbundna förstatligandet av produktionsmedlen skulle – enligt denna lära – plötsligt allt bli annorlunda och bättre. Denna dröm har förbleknat. I den svåra situation vi står inför idag, inte minst genom globaliseringen, har kyrkans sociallära blivit en fundamental vägledning som vill ge orientering långt utom kyrkans egna gränser. Inför den pågående utvecklingen måste man med hjälp av dessa riktmärken brottas gemensamt, i dialog med alla som på allvar känner ansvar för människan och hennes värld.

- 28 För att nu närmare klargöra förhållandet mellan den nödvändiga kampen för rättvisan och kärlekens tjänst måste två grundläggande fakta tas i beaktande:

a) Det rättvisa samhälls- och statsskicket är politikens centrala uppdrag. En stat som inte kan definieras utifrån rättvisebegreppet skulle bara vara ett enda stort rövarband, som Augustinus en gång sade: *Remota itaque iustitia, quid sunt regna nisi magna latrocinia?*¹⁸ Till kristendomens grunddrag hör åtskillnaden mellan vad som tillkommer kejsaren och vad som tillkommer Gud (jfr Matt 22:21), dvs. åtskillnaden mellan stat och kyrka, eller, som Andra Vatikankonciliet säger, den världsliga sfärens autonomi.¹⁹ Staten får inte föreskriva religionen utan måste garantera religionsfriheten och friden mellan bekännarna av skilda religioner. Kyrkan, som socialt uttryck för den kristna tron, har å sin sida sin oavhängighet och lever sin gemenskapsform utifrån denna sin tro, något som måste respekteras av staten. De båda sfärerna är sinsemellan olika och samtidigt hänvisade till varandra.

Rättvisa är målet och därför också det inneboende måttet för all politik. Politiken är mer än en teknik för utformande av offentliga ordningar. Dess ursprung och mål är just rättvisan, och denna är av etisk natur. Staten står därför alltid inför den oavvisliga frågan:

18) Augustinus, *De civitate Dei*, IV, 4, PL 41, 115.

19) Jfr Andra Vatikankonciliet (1962–1965), *Gaudium et spes*, nr 36.

hur förverkliga rättvisan här och nu? Men den frågan förutsätter en annan, mer grundläggande: vad är rättvisa? Det är en fråga för det praktiska förnuftet, men för att förnuftet ska kunna fungera på rätt sätt måste det alltid på nytt renas, eftersom blindhet för de moraliska aspekterna kan leda till intressets och maktens överläge, som bländar förnuftet, en fara som man aldrig helt kan negligera.

Här berör politik och tro varandra. Tron har förvisso sin egenart som möte med den levande Guden – ett möte som öppnar nya horisonter, långt bortom förnuftets egentliga domän. Men den är också en renande kraft för förnuftet självt. Den befriar utifrån Guds perspektiv förnuftet från dess blinda fläckar och hjälper det därför bättre än det själv kan. Tron möjliggör för förnuftet att bättre utföra sin egen uppgift och att inse vad som är dess egenart. Just detta är platsen för den katolska socialläran. Denna vill inte skaffa kyrkan makt över staten. Inte heller vill den tvinga trons insikter och förhållningssätt på dem som inte delar denna tro. Den vill helt enkelt bidra till reningen av förnuftet och hjälpa det att urskilja vad som är rätt, nu och här, och därefter genomföra det.

Kyrkans sociallära argumenterar utifrån förnuftet och naturrätten, det vill säga utifrån det som hör med till alla människors väsen. Och den vet att det inte är kyrkans uppdrag att genomdriva denna lära med politiska medel. Hon vill tjäna samvetsbildningen i politiken, så att genomskinligheten för rättvisans sanna anspråk växer och samtidigt också beredskapen att handla utifrån den, också när den motsäger rådande intressekonjunkturer. Detta i sin tur betyder att byggandet av ett rättvist samhälls- och statsskick, där alla kommer till sin rätt, är en grundläggande uppgift, som varje generation på nytt ställs inför. Men eftersom detta samtidigt är en fundamental mänsklig uppgift, har kyrkan plikten att på sitt eget sätt, genom att rena förnuftet och genom etisk fostran, lämna sitt bidrag, så att rättvisans anspråk blir tydliga och politiskt genomförbara.

Kyrkan kan inte och får inte ta över den politiska kampen för att förverkliga ett rättvist samhälle. Hon kan och får inte sätta sig i

statens ställe. Men hon kan och får heller inte ställa sig vid sidan om kampen för rättvisan. Hon måste på argumentationens väg gå in i förnuftets brottning, och hon måste väcka de själskrafter till liv utan vilka rättvisan, som alltid kräver förmågan att avstå, inte kan genomdrivas och blomstra. Det rättvisa samhället kan inte vara kyrkans verk, det måste skapas av politiken. Men bemödandet om rättvisan, att man öppnar sig för nödvändigheten att inse och bejaka det godas fordringar, är något som i högsta grad angår henne.

b) Kärleken – *caritas* – kommer alltid att vara nödvändig, också i det rättvisaste samhälle. Det finns inget rättfärdigt statsskick som skulle kunna göra kärlekens tjänst överflödig. Den som vill avskaffa kärleken är i färd med att avskaffa människan som människa. Lidande kommer alltid att finnas, och därmed behovet av tröst och hjälp. Ensamhet kommer alltid att finnas. Situationer av materiell nöd kommer alltid att finnas, när hjälp behövs i form av praktiserad nästankärlek.²⁰ Den totala omsorgsstaten, som drar allt till sig, skulle slutligen utvecklas till en byråkratisk instans som inte kan leverera det väsentliga, det som den lidande människan – varje människa – behöver: kärleksfull personlig uppmärksamhet. Det är inte en allt reglerande och kontrollerande stat vi behöver, utan en stat som i överensstämmelse med subsidiaritetsprincipen generöst erkänner och understöder initiativ som initieras av olika samhällskrafter och kombinerar spontanitet med närhet till den behövande människan. Kyrkan är en sådan levande kraft: i henne lever dynamiken i den av Kristi Ande uppväckta kärleken, som inte bara ger människan materiell hjälp utan också den själsliga styrka och det helande som ofta är mer av nöden än materiellt bistånd. Påståendet att rättvisa strukturer skulle göra kärleksverksamhet överflödig röjer i själva verket en materialistisk människosyn: vidskepelsen att människan lever »bara av bröd« (Matt 4:4, jfr 5 Mos 8:3) – en övertygelse som förnedrar människan och misskänner det specifikt mänskliga

20) Jfr Biskopskongregationen, Direktoriets för biskoparnas pastorala tjänst, *Apostolorum successores*, nr 194.

29 På detta sätt kan vi nu närmare ange förhållandet å ena sidan mellan kampen för de rättvisa strukturerna i stat och samhälle, och å andra sidan den samhälleligt organiserade kärleksverksamheten i kyrkans regi. Det har visat sig att byggandet av rättvisa strukturer inte omedelbart är kyrkans uppdrag, utan detta hör till politikens ordning – det autonoma förnuftets område. Kyrkan har därvidlag en omedelbar uppgift, såtillvida att det tillkommer den att bidra till förnuftets rening och mobiliseringen av de moraliska krafter utan vilka inga rättvisa strukturer vare sig kan byggas eller bli effektiva på längre sikt.

Den omedelbara uppgiften att verka för en rättvis ordning i samhället tillkommer däremot specifikt lekfolket, de troende. Som medborgare i en stat är de kallade att personligen delta i det offentliga livet. De kan inte avstå från att blanda sig i »de många olika initiativen på ekonomisk, social, legislativ, administrativ och kulturell nivå som tjänar till att främja det gemensamma goda organiskt och institutionellt.«²¹ Det är alltså de troende lekmännens uppdrag att gestalta samhällslivet på rätt sätt, i respekt för dess legitima autonomi och samverkan med andra medborgare, alltefter respektive kompetens- och ansvarsområde.²² Även om den kyrkliga kärleksverksamhetens specifika uttrycksformer aldrig kan reduceras till nivå med statens aktivitet är det dock ett obestriddigt faktum att kärleken måste besjåla de troende lekmännens hela liv och följaktligen också prägla det politiska handlandet i bemärkelsen »social kärlek«.²³

Kyrkans karitativa organisationer äger alltså sitt *opus proprium*, sitt högst specifika uppdrag, där hon inte står vid sidan om som medverkande utan själv handlar som omedelbart ansvarigt subjekt och gör det som svarar mot hennes sanna väsen. Kyrkan kan aldrig dispensereras från utövandet av kärleksverksamhet som samhälleligt organiserad aktivitet av de troende. Det kommer å

21) Johannes Paulus II, *Christifideles laici*, nr 42.

22) Kongregationen för trosläran, *Nota dottrinale circa alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica*, 24 nov. 2002, nr 1.

23) Jfr *Katolska kyrkans katekes*, nr 1939.

andra sidan aldrig att uppstå en situation där man inte längre skulle behöva den enskilde kristnes praktiserade nästankärlek, eftersom människan utöver rättvisa alltid behöver och kommer att behöva kärlek.

De många strukturerna av karitativ verksamhet i vår tids sociala miljö

30 Innan jag försöker definiera de kyrkliga aktiviteternas specifika profil i människans tjänst skulle jag vilja kasta en blick på den allmänna situationen i kampen för rättvisa och kärlek i dagens värld.

a) Masskommunikationsmedlen har idag gjort vår planet mindre, i och med att de snabbt har bringat de mest skilda människor och kulturer närmare varandra. Även om detta »liv tillsammans« ibland leder till missförstånd och spänningar, så förblir det ett faktum att man numera omedelbart upplever människornas nöd mycket direktare, inte minst maningen att ta del av deras situation och deras svårigheter. Dagligen blir vi medvetna om hur mycket lidande det finns, på grund av den mångskiftande materiella och andliga nöden i världen, och detta trots alla stora framsteg på vetenskapens och teknikens områden. Följaktligen krävs nu i vår tid en ny beredskap att hjälpa den nödlidande nästan. Redan Andra Vatikankonciliet framhävde i mycket tydliga ordalag: »Idag, då kommunikationsmedlen arbetar med allt större perfektion och distansen mellan människorna så att säga är upphävd [...] kan och måste den karitativa verksamheten omfatta alla människor och nödsituationer«.²⁴

Å andra sidan – och detta är samtidigt en utmaning och en uppmuntrande aspekt av globaliseringen – står otaliga metoder till förfogande för att nå nödlidande bröder och systrar med humanitär hjälp i olika former, inte minst de moderna systemen för distribution av mat och kläder, liksom beredskapsåtgärder för mottagning och inkvartering. På detta sätt övervinner omsorgen om nästan de nationella gemenskapernas gränser och är mån om

24) Andra Vatikankonciliet (1962–1965), *Apostolicam actuositatem*, nr 8.

att vidga horisonterna mot hela världen. Med rätta har Andra Vatikankonciliet framhållit: »Bland vår tids karaktäristiska tecken förtjänar den växande och oundvikliga känslan för solidaritet mellan folken särskild uppskattning«.²⁵ De statliga institutionerna och de humanitära organisationerna stöder sådana initiativ genom bidrag och skattelättnader, respektive genom att ställa avsevärda summor till förfogande. På detta sätt överstiger solidariteten från den samlade mänskliga gemenskapen avsevärt den som visas av enskilda.

b) I detta läge har åtskilliga former av samarbete mellan statliga och kyrkliga instanser uppstått, utvecklats och visat sig fruktbara. De kyrkliga instanserna kan genom sin transparens i verksamheten och genom sin plikttrogenhet vittna om kärleken och genomsyra de civila instanserna med kristen anda och kräva ömsesidig samordning, något som otvivelaktigt kan vara till hjälp i utövandet av den karitativa tjänsten.²⁶ Likaså arbetar i detta sammanhang många organisationer med karitativa och filantropiska mål på att finna humanitärt tillfredsställande lösningar i situationer av konstanta politiska och sociala problem. Ett viktigt fenomen i vår tid är uppkomsten och utvecklingen av olika former av (oavlönat) voluntariat, som övertar en mängd serviceuppdrag.²⁷ Jag vill framföra ett särskilt ord av erkänsla och tacksamhet till alla som i olika former deltar i sådana verksamheter. För de unga blir denna allt vanligare förekommande insats en skola för livet, en fostran till solidaritet och beredvillighet, ja, detsamma som att ge sig själv. Dödens anti-kultur, som visar sig i drogmissbruket, möter här kärleken som inte söker sitt utan i sin beredskap att förlora sig själv för den andres skull (jfr Luk 17:33 parr.) visar sig vara en livets kultur.

25) Andra Vatikankonciliet (1962–1965), *Apostolicam actuositatem*, nr 14.

26) Jfr Biskopskongregationen, Direktoriets för biskoparnas pastorala tjänst, *Apostolorum successores*, nr 195.

27) Johannes Paulus II, *Christifideles laici*, nr 41.

Också i katolska kyrkan och de andra kyrkorna och kyrkliga gemenskaperna har nya former av karitativ verksamhet uppstått och gamla former utvecklats sig med ny vitalitet – former som på ett lyckligt sätt förbinder evangelisering med kärleksverksamhet. Jag skulle här vilja bekräfta det som min store företrädare Johannes Paulus II skrev i sin encyklika *Sollicitudo rei socialis*,²⁸ då han förklarade katolska kyrkans villighet att samarbeta med dessa kyrkors och gemenskapers hjälporganisationer, eftersom vi ju delar samma grundmotivation och därmed också samma mål: en sann humanism, som känner igen Guds avbild i människan och vill möjliggöra ett liv i överensstämmelse med denna hennes värdighet. Encyklikan *Ut unum sint* har därefter än en gång betonat att om världen ska utvecklas i rätt riktning, då är de kristnas gemensamma röst och insats nödvändig för att »aktningen för allas rättigheter och behov, i synnerhet de fattigas, de förödmjukades och de skyddslösa, ska ges en chans att segra».²⁹ Jag vill här uttrycka min glädje över att denna önskan har funnit ett eko i hela världen i form av talrika nya initiativ.

Den kyrkliga karitativa verksamhetens specifika profil

- 31 De allt talrikare organisationer som ägnar sig åt människan i hennes skiftande nödsituationer kan ytterst förklaras av att imperativet att älska sin nästa är inskrivet i själva den mänskliga naturen. Det är också en följd av kristendomens närvaro i världen att detta imperativ, som ofta är nedtystat, ständigt på nytt väcks till medvetande och omsätts i praktisk handling: kejsar Julianus Avfällingens reformhedendom var ett tidigt exempel på denna verkan. I den meningen når kristendomens kraft långt utanför gränserna för kristen tro. Desto viktigare är det att den kristna kärleksverksamheten behåller sin utstrålning och inte bara blir en variant av det allmänna välfärdssystemet. Vad är då de konstitutiva element som utgör den kristna och kyrkliga kärleksverksamhetens väsen?

28) Jfr Johannes Paulus II, *Sollicitudo rei socialis*, nr 32.

29) Johannes Paulus II, *Ut unum sint*, nr 43.

a) Enligt den förebild som liknelsen om den barmhärtige samariern framställer för våra ögon är kristen kärleksverksamhet i första hand ett svar på det som i en konkret situation utgör ett nödläge: hungriga måste få mat, den nakna kläder, de sjuka behandling, de fängslade besök, och så vidare. Kyrkans karitativa organisationer – med början i *Caritas* (på stifts-, nations- och världsplanet) – måste göra det möjliga för att penningmedel är disponibla, men framför allt att människor finns som är beredda att åta sig sådana uppgifter. Vad beträffar bistånd till de nödlidande så behövs framför allt professionell kompetens: hjälparbetarna måste vara utbildade så att de gör rätt och på rätt sätt och därefter kan ta ansvar för uppföljningen. Professionell kompetens är en första, basal nödvändighet, men den räcker inte. Det handlar ju om människor, och människor behöver alltid mer än en tekniskt fulländad behandling. De behöver mänsklighet. De behöver ett bemötande från hjärtat. För alla som är verksamma i kyrkans karitativa organisationer måste det typiska vara att de inte bara på skickligt sätt utför det som krävs i ögonblicket utan också bemöter de andra med hjärtat, så att man märker att de är goda människor. Därför behöver dessa hjälparbetare, vid sidan av och tillsammans med sin yrkesutbildning, inte minst en hjärtats bildning: de måste hjälpas fram till det möte med Gud i Kristus som väcker kärleken och öppnar hjärtat för nästan, så att nästankärleken inte blir en utifrån ålagd förpliktelse utan en följd av den tro »som får sitt uttryck i kärlek« (Gal 5:6).

b) Det kristna handlandet i kärlek måste stå fritt och oberoende av partier och ideologier. Det är inte ett medel för ideologistyrd världsförbättring och ställer sig inte i världsliga strategiers tjänst. Uppgiften är att här och nu göra kärleken, den som människan alltid behöver, närvarande. Den nya tiden, framför allt sedan 1800-talet, behärskas i olika grad av en framstegsfilosofi som tydligast illustreras av marxismen. Till den marxistiska strategin hör utsugningsteorin, som hävdar att den som ger karitativ hjälp åt människan i en situation av orättfärdig maktutövning i praktiken ställer sig till den bestående orättfärdighetens tjänst genom att skenbart, åtminstone i viss mån, göra den uthärdlig.

På det sättet hämmas den revolutionära potentialen, och därmed försvåras också uppbrottet mot en bättre värld. Därför blir karitativ verksamhet brännmärkt och angripen som systemstabiliserande. I verkligheten är detta en omänsklighetens filosofi. Den idag levande människan offras åt Molok-Framtiden, en framtid vars faktiska inbrytande är tämligen oviss. I verkligheten kan mänskligheten i världen inte tjäna något på att man temporärt lägger ned den. Man bidrar bara till en bättre värld om man själv gör det goda med full lidelse och varhelst det är möjligt, oberoende av partistrategier och -program. Den kristnes program – den barmhärtige samarierns program, Jesu program – är det »seende hjärtat«. Detta hjärta ser var kärleken behövs och handlar därefter. När den karitativa verksamheten bedrivs av kyrkan som ett gemensamt initiativ, så krävs naturligtvis förutom den enskildes spontanitet också planering, framförhållning och samarbete med andra liknande inrättningar.

c) Dessutom får den praktiska nästankärleken inte bli medel för det man idag kallar proselytism. Kärleken är utan beräkning. Den utövas inte i andra syften.³⁰ Men detta betyder inte att den karitativa verksamheten så att säga måste lämna Gud och Kristus ur sikte. Hela människan är alltid vad saken gäller. Ofta är just Guds frånvaro den djupaste orsaken till lidandet. Den som är karitativt verksam i Guds namn försöker aldrig pådyvla de andra kyrkans tro utan vet att kärleken, i sin frihet från beräkning och agendor, är det bästa argumentet för den Gud vi tror på, den som förmår oss att visa kärlek. Den kristne vet när det är dags att tala om Gud och när det är rätt att tiga och enbart låta kärleken tala. En kristen vet att Gud är kärlek (jfr 1 Joh 4:8) och närvarande just när ingenting annat än kärlek visas. En kristen vet – för att än en gång återkomma till frågan som ställdes – att hånet av kärleken är ett hån mot Gud och mot människan – ett försök att klara sig utan Gud. Därför är det bästa försvaret av Gud och människan just kärleken. Det är de kyrkliga karitativa organisationernas uppdrag att stärka detta medvetande hos sina företrädare, så att

30) Jfr Biskopskongregationen, Direktoriets för biskoparnas pastorala tjänst, *Apostolorum successores*, nr 196.

de i sitt handlande såväl som i sitt tal och sin tystnad genom sitt exempel blir trovärdiga vittnen om Kristus.

De ansvariga för kyrkans karitativa verksamhet

- 32 Slutligen måste vi vända oss också till huvudmännen för kyrkans karitativa verksamhet. Av reflexionerna hittills blev det klart att det egentliga subjektet i de olikartade katolska organisationerna som bedriver karitativ verksamhet är själva kyrkan, och detta på alla plan, med början i församlingarna, över stiftet, ändå upp till den universella kyrkan. Därför var det mycket ändamålsenligt att min vördade företrädare Paulus VI grundade Påvliga rådet *Cor unum* som Heliga stolens samordnande och understödjande instans för ledning och koordination av de karitativa organisationer och aktiviteter som främjas av kyrkan. Det motsvarar kyrkans episkopala struktur att biskoparna i de olika lokalkyrkorna bär det yttersta ansvaret för att programmet i Apostlagärningarna (jfr Apg 2:42–44) förverkligas också idag: kyrkan som Guds familj måste nu såväl som tidigare vara en plats för ömsesidig hjälp och tillika en plats för beredvillighet att hjälpa alla behövande, också om de inte hör till kyrkan. Vid biskopsvigningen ställer man före själva vigningsakten några frågor till kandidaten, frågor som nämner de väsentliga elementen i biskopens tjänst och pekar på de viktigaste plikterna i det kommande ämbetet. I detta sammanhang lovar vigningskandidaten uttryckligen »att för Herrens skull med godhet bemöta de fattiga och husvilla och alla nödlidande och visa dem barmhärtighet».³¹ I den kanoniska rätten (*Codex iuris canonici*, CIC) behandlas i canones om biskopsämbetet inte specifikt den karitativa verksamheten som en egen sektor i biskopens gärning, utan det talas mer allmänt om biskopens uppdrag att koordinera de olika apostoliska verksamheterna med hänsyn till deras specifika karaktär.³² Nyligen har emellertid *Direktoriet för biskopens pastoral tjänst* behandlat plikten till karitativ verksamhet som ett ansvar som åligger hela kyrkan och varje biskop inom dennes

31) Pontificale Romanum, *De ordinatione episcopi*, nr 43.

32) CIC 1983, can. 394; CCEO, can. 203.

stift,³³ och det har understrukit att kärlektjänsten är en akt av själva kyrkan som sådan och att den är en väsentlig del av hennes fundamentala uppdrag från början, lika mycket som ordets och sakramentens tjänst.³⁴

33 Vad beträffar medarbetarna som omsätter kyrkans nästankärlek i praktiken, så har redan det väsentliga blivit sagt: de får inte styras av världsförbättringsideologier utan måste låta sig ledas av »tron, som får sitt uttryck i kärlek« (Gal 5:6). De måste först och främst vara människor som har blivit berörda av Kristi kärlek, vilkas hjärtan har vunnits av Kristus och hans kärlek och på det sättet har väckts till kärlek mot nästan. Deras valspråk ska vara en mening i Andra Korinthierbrevet: »Kristi kärlek lämnar mig inget val« (2 Kor 5:14). Insikten att Gud i Kristus har skänkt sig själv ända in i döden måste förmå oss att inte mer leva för oss själva utan för honom och för varandra. Den som älskar Kristus älskar också kyrkan och vill att hon ska bli verktyg för hans kärlek mer och mer. Medarbetarna i varje katolsk karitativ organisation vill arbeta med kyrkan och därmed med sin biskop så att Guds kärlek ska bli spridd i världen. De vill genom sin medverkan i kyrkans kärleksverksamhet bli vittnen om Gud och Kristus och just därför göra gott mot människorna, utan biavsikter.

34 Den inre öppenheten för den katolska dimensionen i kyrkan måste vidare medföra en beredskap hos medarbetarna att samverka med andra organisationer med syftet att avhjälpa nöden i dess olika former. Detta måste dock ske med hänsyn till den specifika profilen i den tjänst som Kristus väntar sig av sina lärjungar. I sin hymn till kärleken lär oss den helige Paulus (1 Kor 13) att kärlek är mer än bara aktivitet: »om jag delar ut allt jag äger och om jag låter bränna mig på bål, men saknar kärlek, har jag ingenting vunnit« (v. 3). Denna hymn måste vara en *Magna charta* för all kyrklig tjänst. Där finns i sammanfattning de reflexioner som jag i denna skrivelse efter hand har framställt. Den praktiska handlingen

33) Jfr Biskopskongregationen, Direktoratet för biskoparnas pastoral tjänst, *Apostolorum successores*, nr 193–198.

34) Jfr Biskopskongregationen, Direktoratet för biskoparnas pastoral tjänst, *Apostolorum successores*, nr 194.

räcker inte, om man inte i den kan märka en kärlek till människan själv. Det personliga, inre deltagandet i den andres nöd och lidande blir en gåva av mig själv till den andre. Jag måste inte bara ge något till den andre, jag måste ge mig själv, bli närvarande som person, så att inte min gåva förödmjukar mottagaren.

- 35 Ett sådant tjänande gör hjälparbetaren ödmjuk, om det sker på rätt sätt. Man intar inte en högre position än den andre, hur eländig dennes situation än må vara. Kristus har intagit den lägsta platsen i världen – korset, och med denna radikala ödmjukhet har han återlöst oss och hjälper oss allttjämt. Den som har möjlighet att hjälpa erkänner sig själv vara mottagare av hjälp, och att det inte är på grund av egen förtjänst eller storhet som man själv kan bli till hjälp. Uppdraget är en nåd. Ju mer man betjänar en annan, desto mer förstår man och tar till sig Kristi ord: »Vi är odugliga tjänare« (Luk 17:10). Man erkänner att man inte handlar utifrån egen storhet eller prestationsförmåga utan gör det eftersom Herren ger kraften. Ibland kan tyngden av all nöd och den egna begränsningen bli en frestelse att tappa modet. Då är det en hjälp att veta att man i det stora perspektivet bara är ett redskap i Herrens hand. Man släpper högmodet, tron att man själv och av egen kraft måste åstadkomma den nödvändiga förbättringen av världen. Man kommer att i all ödmjukhet göra det möjliga och i ödmjukhet överlåta allt det övriga åt Herren. Gud styr världen, inte vi. Vi tjänar honom bara, så långt vi förmår och han ger kraften. Att med denna kraft göra allt vi förmår, det är utan tvivel det uppdrag som håller Jesu Kristi tjänare liksom i fortsatt rörelse: »Kristi kärlek lämnar mig inget val« (2 Kor 5:14).
- 36 Erfarenheten av oändlig nöd utan slut kan å ena sidan förleda någon till den ideologi som inbillar sig att man ska göra allt det som Guds världsregering av allt att döma inte uträttar – den universella lösningen på allting. Den kan å andra sidan bli en frestelse till lättja, eftersom det verkar som om alltsammans ändå vore lönlöst. I denna situation är den levande kontakten med Kristus den avgörande hjälpen att hålla sig på den rätta vägen: att varken förfalla till högmod och människoförakt som inte bygger

upp utan tvärtom bryter ned, eller att hänge sig åt resignation som skulle förhindra att man låter sig ledas av kärleken och så tjänar människorna. Bönen är sättet att ständigt på nytt hämta kraft från Kristus, och den blir här helt enkelt ett praktiskt nödtvång. Den som ber slösar inte bort sin tid, även om nödläget av allt att döma är trängande och endast påkallar handling. Fromhet försvagar inte kampen mot fattigdomen eller mot nästans nöd. Den saliga Teresa av Calcutta är ett tydligt exempel på att den tid som ägnas åt Gud inte alls försvagar nästankärlekens effektivitet utan tvärtom är dess outtömliga källa. Under fastetiden 1996 skrev den saliga till sina lekmannamedhjälpare: »Vi behöver den innerliga förbindelsen med Gud i vår vardag. Och hur upprätthåller vi den? Genom bönen.«

- 37 Det är dags att inför aktivismen och den hotande sekularismen hos många karitativt verksamma kristna på nytt betona bönens betydelse. Den bedjande kristne tror sig självklart inte kunna ändra Guds planer eller förbättra Guds ordningar. Man söker i stället mötet med Jesu Kristi Fader och ber att han med sin Andes tröst ska vara närvarande i en själv och i ens handlande. Förtrogenheten med den personlige Guden och överlåtelsen till hans vilja förhindrar att människan tar skada och bevarar henne från att falla i fanatiska och terroristiska lärors fällor. En äkta religiös grundhållning undviker att sätta sig till doms över Gud och anklaga honom för att tillåta allt elände utan att känna medlidande med sina skapade varelser. Ty den som dristar sig till att kämpa mot Gud på mänsklighetens vägnar – på vem ska den då förlita sig, om mänskligt handlande visar sig maktlöst?
- 38 Naturligtvis kan Job beklaga sig hos Gud över det obegripliga och vid första anblick oförsvarliga lidande som existerar i världen. Han säger också i sin smärta: »Om jag visste var jag kunde finna honom! Då skulle jag gå till hans domstol [...] Jag skulle få höra vad han svarar, få veta vad han har att säga mig. Skulle han visa sig maktfullkomlig? [...] Därför bävar jag inför honom, när jag tänker på honom känner jag skräck. Gud gör mig rädd, den Vældige får mig att bäva« (Job 23:3, 5–6, 15–16). Ofta är det oss inte givet att

känna anledningen till att Gud håller sin hand tillbaka i stället för att ingripa. För övrigt förbjuder han oss inte att skrika som Jesus på korset: »Min Gud, min Gud, varför har du övergivit mig?» (Matt 27:46). Med denna fråga ska vi hålla ut inför hans ansikte i bedjande dialog: »Hur länge, du helige och sannfärdige härskare, skall du dröja?» (Upp 6:10). Augustinus besvarar frågan om vårt lidande utifrån tron: »*Si comprehendis, non est Deus* – Om du begriper, då är han inte Gud». ³⁵ Vår protest vill inte utmana Gud med anklagelsen att han gör fel, är för svag eller likgiltig. För den troende är det otänkbart att Gud skulle vara maktlös eller att han »sover» (jfr 1 Kung 18:27). Tvärtom är vårt skrik, precis som Jesu rop på korset, en bekräftelse av vår tro på hans suveränitet. De kristna tror fortsatt på »Guds godhet och kärlek» (Tit 3:4), trots alla obegripligheter och allt kaos i vår omgivning. Även om de, precis som alla andra människor, är uppslukade av historiens komplexa händelseförlopp, förblir de fasta i hoppet att Gud är en Fader som älskar oss, också när hans tystnad förblir obegriplig.

- 39 Tro, hopp och kärlek hör samman. Hoppet artikuleras praktiskt i tålmodets dygd, som inte förtrötts att göra det goda ens när det verkar vara fruktlöst, och i ödmjukhetens dygd, som erkänner Guds hemlighet och anförtror sig åt honom, också i mörkret. Tron visar oss Gud som har utgivit sin Son för oss, och den ger oss överväldigande visshet om att det är sant: Gud är kärlek!

På detta sätt förvandlar Gud vår otålighet och våra tvivel till hoppfull visshet om att han håller världen i sin hand och att han, trots allt mörker, segrar, så som ljuset bryter fram ur de skakande bilderna i *Uppenbarelseboken*. Tron på, medvetandet om, Guds kärlek, som har blivit uppenbar på korset i Jesu genomborrade hjärta, är hans övertygande bevis på kärleken. Den är ljuset – ytterst det enda ljuset – som ständigt på nytt lyser upp denna mörka värld och ger oss modet att leva och att handla. Kärleken är möjlig, och vi kan leva den, eftersom vi är skapade till Guds avbild.

35) Augustinus, *Sermo* LII, 16, PL 38, 360.

Att förverkliga kärleken och därmed släppa in Guds ljus i världen – till detta ville jag inbjuda med denna encyklika.



AVSLUTNING

40 Låt oss slutligen betrakta de heliga som på förebildligt sätt har förverkligat kärleken. I synnerhet tänker vi då på Martin av Tours (d. 397), soldaten som senare blev munk och biskop: i ikonisk form förtydligar han det oersättliga värdet av ett personligt vittnesbörd om kärleken. Utanför stadsporten i Amiens delade Martin sin mantel med en fattig man. Följande natt visade sig Jesus själv, klädd i denna mantel, i drömmen, för att bekräfta den eviga giltigheten i evangeliets ord: »jag var naken och ni gav mig kläder [...] vad ni har gjort för någon av dessa minsta som är mina bröder, det har ni gjort för mig» (Matt 25:36, 40).³⁶ Och hur många ytterligare vittnesbörd ur kyrkohistorien kunde man inte anföra! Ett särskilt uttryck för praktisk nästankärlek är hela den monastiska rörelsen alltifrån dess första början med den helige Antonios (d. 356). I mötet »ansikte mot ansikte» med Gud, som är kärleken, uppfattade munken det tvingande anspråket att låta förvandla hela sitt liv till tjänst – tjänst av Gud och tjänst av nästan. Så kan man förklara uppkomsten av de stora hospicen, sjuk- och fattighusen som byggdes intill klostren. Och så kan man också förklara de stora initiativen för mänskligt framsteg och kristen utbildning, som framför allt var tänkta för de fattigaste. De monastiska ordnarna och mendikantordnarna tog sig från början an dem, liksom senare de olika manliga och kvinnliga ordensinstituten har gjort genom hela kyrkohistorien. Heliga gestalter som Franciskus av Assisi, Ignatius av Loyola, Johannes av Gud, Camillo de Lellis, Vincent de Paul, Louise de Marillac, Giuseppe B. Cottolengo, Giovanni Bosco, Luigi Orione och Teresa av Calcutta – för att bara nämna några få – är berömda förebilder för social kärleksverksamhet för alla människor av god vilja. Helgonen är de sanna ljusbärarna i historien, eftersom de var människor av tro, hopp och kärlek.

36) Sulpicius Severus, *Vita sancti Martini*, III, 1–3, *SCh* 133, s. 256–258.

41 Främst bland de heliga är Maria, Herrens moder, all helighets spegel. I *Lukasevangeliet* ser vi hennes kärlekstjänst hos sin kusin Elisabeth, hos vilken hon stannade »omkring tre månader« (Luk 1:56) för att hjälpa henne i slutet av hennes graviditet. *Magnificat anima mea Dominum* (Luk 1:46) säger hon vid detta besök – »Min själ gör Herren stor« – och uttrycker därmed sitt livs program: att inte ställa sig själv i centrum utan att bereda rum för Gud, som hon tjänar med både sin bön och sin nästankärlek – bara så blir världen god. Maria är stor just därför att hon inte vill göra sig själv stor, utan Herren. Hon är ödmjuk: hon vill inte vara något annat än Herrens tjänarinna (jfr Luk 1:38, 48). Hon vet att hon bara bidrar till världens helande om hon inte tänker genomföra sitt eget projekt utan ställer sig helt till Guds förfogande. Hon är hoppets människa: bara därför att hon tror på Guds löften och väntar på Israels räddning kan ängeln komma till henne och kalla henne till hennes avgörande uppdrag i dessa löftens tjänst. Hon är den troende: »Salig är du som trodde«, säger Elisabet till henne (Luk 1:45)^{III}. Hennes *Magnificat*, porträttet av hennes själ, är helt vävd av trådar från den heliga Skrift, trådar av Guds ord. Så blir det tydligt att hon är hemma i Guds ord, går ut och in i det huset. Hon talar och tänker med Guds ord; Guds ord blir hennes ord, hennes ord hämtas från Guds ord. Det blir också tydligt att hon tänker i samma banor som Guds tankar, att hon vill det som Gud vill. Eftersom hon var mättad med Guds ord i sitt inre kunde hon också bli mor till det människoblivna Ordet. Slutligen: Maria är den älskande människan. Hur skulle det kunna vara annorlunda? Som troende, som en som tänker Guds tankar, som vill det Gud vill, kan hon bara vara en älskande människa. Vi anar det i de tysta gesterna som barndomsberättelserna i evangeliet talar om. Vi ser det i den diskretion med vilken hon uppfattar brudparets penibla situation i Kana och anförtror den åt Jesus. Vi ser det i den ödmjukhet med vilken hon träder tillbaka medan den offentliga verksamheten pågår – i visshet om att sonen nu måste grunda en ny familj och att moderns stund ska komma först i korsets ögonblick, som ju också är Jesu sanna Stund (jfr Joh 2:4, 13:1). Då, när lärjungarna har flytt, är det hon som står kvar under korset (jfr

Joh 19:25–27). Och senare, i pingstens stund, kommer lärjungarna att samlas kring henne i väntan på den helige Ande (jfr Apg 1:14).

- 42 Till helgonens liv hör inte bara deras jordiska biografi utan också deras i Gud rotade liv och verk efter sin död. I de heliga blir det uppenbart att den som närmar sig Gud inte fjärrar sig från människorna, utan endast så kommer dem verkligt nära. Ingenstans blir det tydligare än hos Maria. Den korsfästes ord till lärjungen, till Johannes och därmed till alla Jesu lärjungar: »Där är din mor« (Joh 19:27) besannas ständigt på nytt genom alla generationer. Maria har i verkligheten blivit alla troendes mor. Till hennes moderliga godhet och till hennes jungfruliga renhet och skönhet kommer människor i alla tider och från alla jordens hörn i sin nöd och sina förhoppningar, i sin glädje och i sitt lidande, i sin ensamhet såväl som i sin samhörighet. Och alltid erfar de hur hennes godhet skänks dem, erfar den outtömliga kärleken som hon ur sitt hjärtas djup delar med sig av. Vittnesbörden om tacksamhet som hon har fått från alla kontinenter och kulturer är ett erkännande av hennes rena kärlek, som inte söker sitt utan bara vill det goda. De troendes vördnad visar också den omisskännliga känslan för hur en sådan kärlek är möjlig: genom inre förening med Gud, genom att man låter sig uppfyllas av honom, så att den som har druckit ur Guds kärleks brunn själv blir en källa från vilken »strömmar av levande vatten« flyter (Joh 7:38). Maria, jungfrun, modern, visar oss vad kärlek är och vari den har sitt ursprung och ständigt hämtar ny kraft. Åt henne anförtror vi kyrkan och dess uppdrag i kärlekens tjänst:

*Heliga Maria, Guds Moder,
 du har skänkt världen det sanna Ljuset,
 Jesus, din son – Guds Son.
 Du svarade helt på Guds kallelse
 och blev så en källa till det Goda
 som strömmar från honom.
 Visa oss Jesus. Led oss till honom.
 Lär oss att känna och älska honom,
 så att vi själva blir människor
 som älskar med äkta kärlek
 och kan bli källor med levande vatten
 mitt i en törstande värld.*

Peterskyrkan i Rom på Herrens födelses högtid
 den 25 december 2005,
 det första året av mitt pontifikat

BENEDIKT XVI



Kommentarer till den svenska utgåvan

- I Ek-stas, eller extas, att vara »utom sig«, är ett begrepp i den platoniska filosofin och i den kristna mystiken, som tänker sig den mystiska föreningen (*unio mystica*) med det gudomliga som en hänryckning, där de vanliga sinnena kopplas bort (översättarens anm.).
- II Bibel 2000: »den inbördes hjälpen«.
- III Bibel 2000: »Salig hon som trodde«.

KÄLL- OCH LITTERATUR- FÖRTECKNING



FÖRKORTNINGAR

AAS	<i>Acta Apostolicæ Sedis</i> , Vatikanen (1909–).
Acta Leonis	<i>Leonis XIII. Pontificis Maximi Acta</i> , 23 vol., Rom (1881–1905).
ASS	<i>Acta Sanctæ Sedis</i> , Vatikanen (1865–1908).
CCEO	<i>Corpus Canonum Ecclesiarum Orientalium</i> , Vatikanen (1995).
CCL	Se CCSL.
CCSL	<i>Corpus Christianorum. Series Latina</i> , Turnhout (1953–).
Cic	<i>Corpus iuris canonici</i> , 2 vol., ed. E. L. Friedberg, Graz (1959), 2 uppl.
CIC 1917	<i>Codex Iuris Canonici [Pii X Pontificis Maximi iussi digestus, Benedicti papæ XV auctoritate promulgatus]</i> , Vatikanen (1918).
CIC 1983	<i>Codex Iuris Canonici [auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus]</i> , Vatikanen (1983).
CSEL	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i> , Wien (1866–).
CSLP	<i>Corpus Scriptorum. Latinorum Paravianum</i> , Turin (1916–).
DEC	<i>Decrees of the Ecumenical Councils</i> , 2 vol., ed. N P. Tanner, London (1990).
Denz.	<i>Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum</i> , ed. H. Denzinger m.fl., Barcelona (1952), 28 uppl
Mansi	<i>Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, vol. 32: Anni 1438–1549</i> , ed. G. D. Mansi, Graz (1961), 2 tryckn.
PG	<i>Patrologiæ cursus completus. Series Græca</i> , ed. J.-P. Migne, Paris (1857–1866).
PL	<i>Patrologiæ cursus completus. Series Latina</i> , ed. J.-P. Migne, Paris (1844–1864).
SCh	<i>Sources Chrésiennes</i> , ed. H. de Lubac & J. Danielou, Paris (1941–).

ANTIKA OCH MEDELTIDA KÄLLOR

- Albertus Magnus, *Super III Sent.* = *Opera omnia*, vol. 28: *Super III Sententiarum*, ed. S. C. A. Borgnet, Paris (1894).
- Albertus Magnus, *Super IV Sent.* = *Opera omnia*, vol. 29: *Super IV Sententiarum*, ed. S. C. A. Borgnet, Paris (1894).
- Alighieri, Dante, *Den gudomliga komedin*, övers. I. Björkeson; inledn. O. Lagercrantz, Stockholm (2006).
- Ambrosius, *De excessu fratris sui Satyri*, PL 16, 1289–1354.
- Ambrosius, *De Nabuthe* [Jezraelita], PL 14, 731–760.
- Ambrosius, *De officiis ministrorum*, PL 16, 24–234 alt. *De officiis*, ed. M. Testard, CCSL 50, Turnhout (2000).
- Ambrosius, *De sacramentis*, PL 16, 410–462.
- Ambrosius, *De virginitate* [liber unus], PL 16, 239–305.
- Ambrosius, *Epistola ad Valentinianum Imp.*, ep. 21, PL 16, 1003–1021.
- Aristoteles, Metafysiken = Aristoteles, *Metaphysics Lambda: annotated critical edition based upon a systematic investigation of Greek, Latin, Arabic and Hebrew sources*, ed. S. Alexandru, Boston (2014).
- Augustinus, *Confessiones*, PL 32, 659–869. Svensk översättning: Augustinus, *Bekännelser*, övers. B. Ellenberger; inledn. R. Holte, Skellefteå (2010).
- Augustinus, *Contra litteras Petiliani*, ed. M. Petschenig, CSEL 52 (1909), s. 4–227.
- Augustinus, *De bono coniugali*, PL 40, 373–395.
- Augustinus, *De Catechizandis Rudibus* [liber unus], PL 40, 309–345.
- Augustinus, *De civitate Dei*, PL 41, 13–814. Svensk översättning: Augustinus, *Guds stad: de utfästa målen, bok IXX–XXII*, övers. B. Ellenberger; inledn. B. D. Larsen, Skellefteå (1997).
- Augustinus, *De libero arbitrio*, PL 31, 1221–1310.
- Augustinus, *De Musica*, PL 32, 1081–1193.
- Augustinus, *De Trinitate*, ed. W. J. Fountain & F. Glorie, CCSL 50 (1968).
- Augustinus, *Enarratio in Psalmum*, PL 36–37.
- Augustinus, *In Ioannis evangelium*, PL 35, 1758–1764.
- Augustinus, *Miscellanea Augustiniana: Sancti Augustini sermones post Maurinos reperti*, vol. 1, ed. G. Morin, Vatikanen (1930).
- Augustinus, *Sermo LII* = *Sermones de Scripturis*, PL 38, 354–364.
- Augustinus, *Sermo XLVI, De pastoribus* = *Sermones de Scripturis*, PL 38, 270–295.
- Basileios den store, *Homilia in illud Lucæ* (Destruam horrea mea), PG 31, 261–276.
- Basileios den store, *Homiliae in Hexaameron*, PG 29, 2–207.
- Basileios den store, *Regulæ fusiùs tractatæ*, PG 31, 890–1051.

KÄLL- OCH LITTERATURFÖRTECKNING

- Bonaventura, *De myst. Trinit.* = *Quæstiones disputatæ de mysterio Trinitatis*, ed. Ad Claras Aquas (Quaracchi), Florens, 1891.
- Bonaventura, *II Sent.* = *Commentaria in quatuor libros sententiarum magistri Petri Lombardi: in secundum librum sententiarum*, ed. Ad Claras Aquas (Quaracchi), Florens, 1885.
- Bonaventura, *III Sent.* = *Commentaria in quatuor libros sententiarum magistri Petri Lombardi: in tertium librum sententiarum*, ed. Ad Claras Aquas (Quaracchi), Florens, 1887.
- Bonaventura, *IV Sent.* = *Commentaria in quatuor libros sententiarum magistri Petri Lombardi: in secundum quartum sententiarum*, ed. Ad Claras Aquas (Quaracchi), Florens, 1889.
- Bonaventura, *Legenda Maior, Francis of Assisi: Early Documents*, vol. 2, ed. R. J. Armstrong m.fl., New York-London-Manila (2000)
- Clemens av Alexandria, *De virginitate* = *Clementis epistulæ de virginitate, Patris Apostolici*, ed. F. X. Funk, Tübingen (1813), s. 1–49.
- Cyprianus, [*Liber*] *De unitate Ecclesiæ*, XIV, PL 4, 493–520.
- Eusebios av Cæsarea, *Præparatio Evangelica*, PG 21.
- Franciskus av Assisi, »Solsången«, *Oremus: katolsk bönbok*, Stockholm (2014), 7 uppl., s. 119–121.
- Gregorius I, *Epistola ad Joh.* = *Epistola ad Joannem Episcopum*. PL 77, 647–649.
- Gregorius I, *Epistola ad Virg. et Theod.* = *Epistola ad Virgilium Arelatensem, et Theodorum Episcopos Massiliæ Galliarum*, PL 77, 509–511.
- Gregorius I, *Hom. in Evang.* = *Homiliæ XL in Evangelia*, PL 76, 1077–1312.
- Gregorius I, *Liber Sacramentorum*, PL 78, 25–239 (Appendix, PL 78, 239–264).
- Gregorius I, *Regula pastoralis* = *Regulæ pastoralis liber, ad Joannem episcopum civitatis Ravennæ*, PL 77, 13–127.
- Herakleitos från Efesos, Fragment 22B124, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 vol., ed. H. Diehls & W. Kranz, Berlin (1956), 8 uppl.
- Ignatius av Antiochia, *Ep. ad Rom.* = *Epistolæ interpolate. Ad Romanos*, PG 5, 801–818.
- Innocentius III, *Epistola ad Arelatensem Archiepiscopum*, Cic 2, 644–646.
- Irenæus av Lyon, *Adv. Hær.* = *Adversus hæreses, libri quinque*, PG 7, 433–1225. Svensk översättning: Irenæus av Lyon, *Mot heresierna*, övers. O. Andrén; inledn. P. Beskow, Skellefteå (2016).
- Isaac av Stella, *Sermones*, PL 194, 1689–1875.
- Johannes av Korset, *Andlig sång*, övers. G. Schulz, Helsingborg (1977).
- Johannes Chrysostomos, *De Lazaro Concio* = *Conciones VII de Lazaro*, PG 48, 963–1055.
- Johannes Chrysostomos, *Hom. de capto Eutropio* = *Homilia de capto Eutropio et de divitiarum vanitate*, PG 52, 395–411.
- Johannes Chrysostomos, *In Epist. ad Rom.* = *Homiliæ XXXII in Epistolam ad Romanos*, PG 60, 583–681.

KÄLL- OCH LITTERATURFÖRTECKNING

- Johannes Chrysostomos, *In Evang. S. Matthæi = Homiliæ XC in Matthæum*, PG 57–58.
- Johannes Chrysostomos, *In Genesim serm. = Sermones IX in Genesim*, PG 54, 581–631.
- Julianus, kejsare, *Ep. 83 = Julianus, Epistola 83, L'Empereur Julien. Œuvres complètes*, ed. J. Bidez, Paris (1960), 2 uppl.
- Justinus Martyren, *Apologia I = Apologia prima pro Christianis*, PG 6, 327–441.
- Justinus Martyren, *Apologia II = Apologia secunda*, PG 6, 441–471.
- Justinus Martyren, *Dial. cum Tryphone = Dialogus cum Tryphone Judæo*, PG 6, 471–803.
- Klemens av Alexandria, *Stromata I = Les Stromates: Stromate I, Sch 30*, ed. C. Mondésert & M. Caster, Paris (1951). Svensk översättning: Klemens av Alexandria, *Stromata*, övers. S. W. Hage, Saltsjöbaden (2009).
- Kyrillos av Alexandria, *In Joh. Evang. = In Joannis Evangelium*, PG 73–74.
- Lactantius, *Divinarum institutionum [libri septem]*, PL 6, 347–822.
- Leo I, *Sermones LXV–XCVI*, ed. R. Dolle, *SCh* 200.
- Minucius Felix, *Octavius*, ed. M. Pellegrino, CSLP 40, Turin (1963).
- Miscellanea Galileiana: Vita e opere di Galileo Galilei*, I–II, ed. P. Paschini, Pävliga vetenskapsakademien, Vatikanen (1964).
- Pascal, Blaise, *Pensées*, ed. L. Brunschvicg m.fl., Paris (2015), rev. uppl
- Platon, *Gorgias*, ed. F. Heidbüchel, Münster (2018). Svensk översättning: Platon, *Gorgias, Skrifter*, 1, övers. J. Stolpe, Stockholm (2016).
- Platon, *Symposion*, ed. B. Zehnpfennig, Hamburg (2017). Svensk översättning: Platon, *Gästabudet, Om kärleken och döden*, övers. J. Stolpe, Lund (1997).
- Possidius, *Vita S. Augustini Episcopi = Vita S. Aurel. Augustini, Hipponensis Episcopi*, PL 32, 33–65.
- Pseudo-Dionysios Areopagita, *De divinis nominibus = Corpus Dionysiacum 1: Pseudo-Dionysius Areopagita, De Divinis Nominibus*, ed. B. R. Suchla, Berlin (1990).
- Sallustius, *De coniuratione Catilinæ*, ed. M. Mohr, Stuttgart (2010). Svensk översättning: Sallustius, *De coniuratione Catilinæ* (Catilinas sammansvärjning), övers. S. Lundström, Uppsala (1995).
- Sulpicius Severus, *Vita S. Martini*, ed. J. Fontaine, *SCh* 133.
- Tertullianus, *Apologeticum = Tertullianus, Apologeticus adversus gentes pro Christianis*, PL 1, 257–536.
- Tertullianus, *De Resurrectione carnis*, PL 2, 791–886.
- Theodoretos av Kyrrhos, *De Providentia*, PG 83, 355–774.
- Thomas a Kempis, *De Imitatione Christi = De imitatione Christi libri quatuor: edizione critica*, ed. T. Lupo, Vatikanen (1982). Svensk översättning: Thomas a Kempis, *Om Kristi efterföljelse*, övers. B. Ellenberger, Ängelholm (2010).
- Thomas av Aquino, *Contra impugnantes Dei cultum et religionem = Thomæ de Aquino opera omnia: iussu Leonis XIII P. M. edita, vol. 41: Contra impugnantes Dei cultum et religionem; De perfectione spiritualis vitæ; Contra doctrinam retrahentium a religione*, ed. H.-F. Dondaine m.fl., Rom (1969–1970)

KÄLL- OCH LITTERATURFÖRTECKNING

Thomas av Aquino, *De regimine principum = De regimine principum ad regem Cypri et De regimine Judæorum ad ducissam Brabantia: politica opuscula duo*, ed. J. Mathis, Turin (1986), 2 rev. uppl.

Thomas av Aquino, *Etiken = Sententia libri Ethicorum*, ed. R. A. Gauthier OP, Rom (1969).

Thomas av Aquino, *III Sent = Thomæ Aquinatis Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis*, ed. P. Mandonnet & M. F. Moos, Paris (1929–1947).

Thomas av Aquino, *In octo libros Physicorum Aristotelis expositio*, ed. M. Maggiolo, Turin (1965).

Thomas av Aquino, *Summa contra gentiles = Summa contra gentiles*, 4 vol., ed. L. Shapcote, Steubenville (2018).

Thomas av Aquino, *Summa theol. = Summa theologiae: Latin text and English translation, introductions, notes, appendices, and glossaries*, 61 vol., ed. T. Gilby m.fl., London (1964–1981).

Thomas av Celano, *Vita prima sancti Francisci, Francis of Assisi: Early Documents*, vol. 2, ed. R. J. Armstrong m.fl., New York-London-Manila (2000)

Thomas av Celano, *Vita secunda sancti Francisci, Francis of Assisi: Early Documents*, vol. 1, ed. R. J. Armstrong m.fl., New York-London-Manila (1999)

Vergilius, *Bucolica*, ed. S. Ottiviano, *Bucolica et Georgica*, ed. S. Ottiviano & G. B. Conte, Berlin (2013), s. 37–86.

Vincent av Lérins, *Commonitorium primum*, PL 50, 637–678.

PÄVLIGA DOKUMENT OCH TAL

Leo X (1475–1521; påve 1513–1521)

Leo X, *Supernæ dispositionis = Supernæ dispositionis arbitrio* (1514), *The life and pontificate of Leo the Tenth*, vol. 4, ed. W. Roscoe & T. Roscoe, London (1910), s. 33–36.

Leo XIII (1810–1903; påve 1878–1903)

Leo XIII, *Arcanum divinæ sapientiae*, ASS 12 (1880), s. 385–402 alt. Acta Leonis, II, Romæ (1882), s. 10–40.

Leo XIII, *Quod Apostolici muneris*, Acta Leonis, I, Romæ (1881), s. 170–183.

Leo XIII, *Diuturnum illud*, ASS 14 (1881–1882), s. 3–14 alt. Acta Leonis, II, Romæ (1882), s. 269–287.

Leo XIII, *Immortale Dei*, ASS 18 (1885), s. 161–180 alt. Acta Leonis, V, Romæ (1886), s. 118–150.

Leo XIII, *Ex litteris tuis*, ASS 19 (1886–1887), s. 465–467.

Leo XIII, *Officio sanctissimo*, ASS 20 (1887), s. 257–271.

Leo XIII, *Libertas præstantissimum*, ASS 20 (1887–1888), s. 593–613 alt. Acta Leonis, VIII, Romæ (1889), s. 212–246.

Leo XIII, *Sapientie christianæ*, Acta Leonis, X, Romæ (1891), s. 10–41.

Leo XIII, *Rerum novarum*, Acta Leonis, XIII, XI, Romæ (1892), s. 97–144.

KÄLL- OCH LITTERATURFÖRTECKNING

Leo XIII, *Præclara gratulationis publicæ*, ASS 26 (1893–1894), s. 705–717.

Leo XIII, *Graves de communi*, Acta Leonis, XXI, Romæ (1902), s. 3–20.

Leo XIII, *Annum ingressi*, Acta Leonis, XIII, XXII, Romæ (1902–1903), s. 52–80.

Pius X (1835–1914; påve 1903–1914)

Pius X, *De actione populari christiana*, ASS 36 (1903), s. 339–345.

Pius X, *Singulari quadam*, AAS 4 (1912), s. 657–662.

Benedikt XV (1854–1922; påve 1914–1922)

Benedikt XV, *Ad beatissimi Apostolorum*, AAS 6 (1914), s. 565–581.

Benedikt XV, *Ubi primum*, AAS 6 (1914), s. 501–502.

Benedikt XV, *Divina disponente clementia*, AAS 12 (1920), s. 514–529.

Benedikt XV, förmaning till de styrande i de krigförande länderna, 1 augusti 1917, AAS 9 (1917), s. 421–423.

Pius XI (1857–1939; påve 1922–1939)

Pius XI, *Ubi arcano*, AAS 14 (1922), s. 673–700.

Pius XI, *Rite expiatis*, AAS 18 (1926), s. 153–175.

Pius XI, tal till konventet för »Katolsk Aktion« i Italien, 16 maj 1926.

Pius XI, budskap, 18 dec. 1927.

Pius XI, *Mens nostra*, AAS 21 (1929), s. 689–706.

Pius XI, *Divini illius Magistri*, AAS 22 (1930), s. 49–86.

Pius XI, *Casti connubii*, AAS 22 (1930), s. 539–592.

Pius XI, *Quadragesimo anno*, AAS 23 (1931), s. 177–228.

Pius XI, *Divini Redemptoris*, AAS 29 (1937), s. 65–106.

Pius XI, *Mit brennender Sorge*, AAS 29 (1937), s. 145–167.

Pius XI, *Firmissimam constantiam*, AAS 29 (1937), s. 189–199.

Pius XI, radiobudskap till alla katoliker och till hela världen, 29 sept. 1938, AAS 30 (1938), s. 309–310.

Pius XI, tal till ledarna för »Federazione Universitaria Cattolica«, *Discorsi di Pio XI*, vol. 1, ed. D. Bertetto, Vatikanen (1985), 742–746.

Pius XII (1876–1958; påve 1939–1958)

Pius XII, radiotal, 24 aug. 1939, AAS 31 (1939), s. 333–335.

Pius XII, *Summi Pontificatus*, AAS 31 (1939), s. 413–453.

Pius XII, *Sertum lætitiæ*, AAS 31 (1939), s. 635–644.

Pius XII, radiotal, julafton 1939, AAS 32 (1940), s. 5–13.

Pius XII, radiotal, julafton 1940, AAS 33 (1941), s. 5–14.

Pius XII, radiotal, pingstdagen, 1 juni 1941, AAS 33 (1941), s. 195–205.

Pius XII, radiotal, julafton 1941, AAS 34 (1942), s. 10–21.

Pius XII, tal till italienska arbetare, pingstdagen, 13 juni 1943, AAS 35 (1943), s. 171–179.

Pius XII, radiotal, julafton 1942, AAS 35 (1943), s. 9–24.

Pius XII, *Mystici corporis*, AAS 35 (1943), s. 193–248.

KÄLL- OCH LITTERATURFÖRTECKNING

- Pius XII, radiotal, 1 sept. 1944, AAS 36 (1944), s. 249–258.
 Pius XII, radiotal, julafton 1944, AAS 37 (1945), s. 10–23.
 Pius XII, tal till ämbetsmännen i den påvliga högsta domstolen Sacra Romana Rota, 6 okt. 1946, AAS 38 (1946), s. 391–397.
 Pius XII, tal till världsunionen för katolska kvinnoorganisationer, Rom, 11 sept. 1947, AAS 39 (1947), s. 480–488.
 Pius XII, tal till konventet för unga inom »Katolsk Aktion« i Rom, 12 sept. 1948, AAS 40 (1948), s. 409–414.
 Pius XII, tal, 3 juni 1950, AAS 42 (1950), s. 485–488.
 Pius XII, radiotal till Spaniens arbetare, 11 mars 1951, AAS 43 (1951), s. 213–216.
 Pius XII, tal till barnmorskor, 29 okt. 1951, AAS 43 (1951), s. 835–854.
 Pius XII, radiotal om det kristna samvetets rätta fostran hos ungdomen, 23 mars 1952, AAS 44 (1952), s. 270–278.
 Pius XII, radiotal, julafton 1952, AAS 45 (1953), s. 33–46.
 Pius XII, tal till italienska arbetare den 14 maj 1953, AAS 45 (1953), s. 402–408.
 Pius XII, *Ci riesce*, AAS 45 (1953), s. 794–802.
 Pius XII, tal, 30 sept. 1954, AAS 46 (1954), s. 587–598.
 Pius XII, radiotal, julafton 1954, AAS 47 (1955), s. 15–28.
 Pius XII, tal till historiker och arkeologer, 9 mars 1956, AAS 48 (1956), s. 210–216.
 Pius XII, tal, 8 okt. 1956, AAS 48 (1956), s. 798–801.
 Pius XII, *Fidei donum*, AAS 49 (1957), s. 225–248.
 Pius XII, tal »Tra le visite«, 20 jan. 1958, AAS 50 (1958), s. 90–96.
 Pius XII, *Ad Apostolorum Principis*, AAS 50 (1958), s. 601–614.

Johannes XXIII (1881–1963; påve 1958–1963)

- Johannes XXIII, tal till A.C.L.I., 1 maj 1959, AAS 51 (1959), s. 355–359.
 Johannes XXIII, *Ad Petri Cathedram*, 29 juni 1959, AAS 51 (1959), s. 497–531.
 Johannes XXIII, konsistorialtal, AAS 52 (1960), s. 5–11.
 Johannes XXIII, tal, 3 maj 1960, AAS 52 (1960), s. 463–465.
 Johannes XXIII, *Mater et magistra*, AAS 53 (1961), s. 401–464.
 Johannes XXIII, radio- och tv-tal, 11 sept. 1962, AAS 54 (1962), s. 678–685.
 Johannes XXIII, tal vid konciliets öppnande, 11 okt. 1962, AAS 54 (1962), s. 786–796.
 Johannes XXIII, predikan, 4 jan. 1963, AAS 55 (1963), s. 89–91.
 Johannes XXIII, *Pacem in terris*, AAS 55 (1963), s. 257–304.
 Johannes XXIII, tal vid mottagandet av Balzan-priset, 11 maj 1963, AAS 55 (1963), s. 455–458.

Paulus VI (1897–1978; påve 1963–1978)

- Paulus VI, radiotal, julafton 1963, AAS 56 (1964), s. 52–62.
 Paulus VI, tal till Roms konstnärer (»Messa dell'Artista«), 7 maj 1964, AAS 56 (1964), s. 438–444.
 Paulus VI, tal, 8 juni 1964, AAS 56 (1964), s. 574–579.
 Paulus VI, tal till kardinaler, 23 juni 1964, AAS 56 (1964), s. 581–589.
 Paulus VI, *Ecclesiam Suam*, AAS 56 (1964), s. 609–659.

KÄLL- OCH LITTERATURFÖRTECKNING

- Paulus VI, tal till icke-kristna representanter, 3 dec. 1964, AAS 57 (1965), s. 132–133.
- Paulus VI, predikan vid Andra Vatikanconciliets avslutning, 7 dec. 1965, AAS 58 (1966), s. 51–59.
- Paulus VI, tal till pressen i Indien, 4 dec. 1964, AAS 57 (1965), s. 135.
- Paulus VI, radiotal, 22 dec. 1964, AAS 57 (1965), s. 176–183.
- Paulus VI, tal till diplomatkåren, 7 jan. 1965, AAS 57 (1965), s. 119–121.
- Paulus VI, tal till Förenta nationerna, 4 okt. 1965, AAS 57 (1965), s. 877–885.
- Paulus VI, tal, AAS 57 (1965), s. 892–896.
- Paulus VI, tal, 3 febr. 1965, *L'Osservatore Romano*, 4 febr. 1965.
- Paulus VI, budskap till Unescos generalsekreterare, 26 aug. 1965, *L'Osservatore Romano*, 11 sept. 1965 alt. *La documentation catholique* 62 (1965), s. 1674–1675..
- Paulus VI, *Encicliche e discorsi di Paolo VI*, vol. IX, Roma (1966).
- Paulus VI, tal i en kemi- och läkemedelsfabrik, 24 februari 1966, *Insegnamenti IV* (1966).
- Paulus VI, *Catholicam Christi Ecclesiam*, AAS 59 (1967), s. 25–28.
- Paulus VI, *Populorum progressio*, AAS 59 (1967), s. 257–299.
- Paulus VI, *Humanæ vitæ*, AAS 60 (1968), s. 481–503.
- Paulus VI, tal till Colombias »campesinos«, 23 aug. 1968, AAS 60 (1968), s. 619–623.
- Paulus VI, tal hållet i Bogotá vid »Utvecklingsdagen«, 23 aug. 1968, AAS 60 (1968), s. 625–630.
- Paulus VI, tal till den internationella arbetsorganisationen (ILO), 10 juni 1969, AAS 61 (1969), s. 491–502.
- Paulus VI, tal vid FN:s livsmedels- och jordbruksorganisations (FAO) 25-årsjubileum, 16 nov. 1970, AAS 62 (1970), s. 830–838.
- Paulus VI, budskap inför världsböndagen för fred, 1 jan. 1971, AAS 63 (1971), s. 5–9.
- Paulus VI, *Octogesima adveniens*, AAS 63 (1971), s. 401–441.
- Paulus VI, tal till kardinalskollegiet, 22 juni 1973, AAS 65 (1973), s. 381–391.
- Paulus VI, *Marialis cultus*, AAS 66 (1974), s. 113–168.
- Paulus VI, *Apostolorum limina*, AAS 66 (1974), s. 289–307.
- Paulus VI, tal vid inledningen av biskopssynodens tredje generalförsamling, 27 sept. 1974, AAS 66 (1974), s. 557–564.
- Paulus VI, tal till medlemmarna av Lekmannarådet, 2 okt. 1974, AAS 66 (1974), s. 567–670.
- Paulus VI, tal vid avslutningen av biskopssynodens tredje generalförsamling, 26 okt. 1974, AAS 66 (1974), s. 631–639.
- Paulus VI, *Gaudete in Domino*, AAS 67 (1975), s. 289–322.
- Paulus VI, tal vid den allmänna audiensen, 15 okt. 1975, jfr *L'Osservatore Romano* 17 okt. 1975, s. 1.
- Paulus VI, predikan vid jubelårets avslutning, 25 dec. 1975, AAS 68 (1976), s. 142–145.
- Paulus VI, budskap inför världsböndagen för fred 1977, AAS 68 (1976), s. 709–711.

Johannes Paulus II (1920–2005; påve 1979–2005)

Johannes Paulus II, öppningstal vid de latinamerikanska biskoparnas tredje generalkonferens, 28 jan. 1979, AAS 71 (1979), s. 187–206.

KÄLL- OCH LITTERATURFÖRTECKNING

- Johannes Paulus II, tal till urbefolkningen och landsbygdsbefolkningen, Cuilapán, Mexiko 29 jan. 1979, AAS 71 (1979), s. 207–210.
- Johannes Paulus II, *Redemptor hominis*, AAS 71 (1979), s. 257–324.
- Johannes Paulus II, predikan i Drogheda, Irland, 29 sept. 1979, AAS 71 (1979), s. 1076–1085.
- Johannes Paulus II, *Catechesi tradendæ*, AAS 71 (1979), s. 1277–1340.
- Johannes Paulus II, budskap inför världsböndagen för fred 1980, AAS 71 (1979), s. 1572–1580.
- Johannes Paulus II, tal till Unescos exekutivkommitté, Paris, 2 juni 1980, AAS 72 (1980), s. 735–755.
- Johannes Paulus II, predikan i mässa för jordbrukare, Recife, Brasilien, 7 juli 1980, AAS 72 (1980), s. 924–932.
- Johannes Paulus II, brev till världens statsmän, 1 sept. 1980, AAS 72 (1980), s. 1252–1260.
- Johannes Paulus II, budskap till de handikappade, Angelus, 16 nov. 1980, *Insegnamenti*, III, 2 (1980).
- Johannes Paulus II, tal till forskare och representanter från United Nations University, Hiroshima, 25 feb. 1981, AAS 73 (1981), s. 420–428.
- Johannes Paulus II, *Laborem exercens*, AAS 73 (1981), s. 577–647.
- Johannes Paulus II, tal till Påvliga Vetenskapsakademien, 3 okt 1981, *Insegnamenti* IV, 2 (1981).
- Johannes Paulus II, *Familiaris consortio*, AAS 74 (1982), s. 81–191.
- Johannes Paulus II, tal vid World Medical Associations 35:e generalförsamling, 29 okt. 1983, AAS 76 (1984), s. 389–395.
- Johannes Paulus II, predikan under mässan för folkens evangelisation i Santo Domingo, 11 okt. 1984, AAS 77 (1985), s. 354–361.
- Johannes Paulus II, *Reconciliatio et penitentia*, AAS 77 (1985), s. 185–276.
- Johannes Paulus II, predikan i mässan, 1 jan. 1987, *L'Osservatore Romano*, 2 jan. 1987.
- Johannes Paulus II, predikan i Vårfrukyrkan i Zapopán, Mexiko, 30 jan. 1979, nr 4, AAS 71 (1979), s. 227–231.
- Johannes Paulus II, tal till den internationella arbetsorganisationen (ILO) i Genève, 15 juni 1982, *Insegnamenti* V, 2 (1982), s. 2250–2266.
- Johannes Paulus II, *Redemptoris mater*, AAS 79 (1987), s. 361–433.
- Johannes Paulus II, tal vid 20-årsdagen av *Populorum progressio*, 25 mars 1987, *L'Osservatore Romano*, 25 mars 1987.
- Johannes Paulus II, predikan i Val Visdende, Norditalien, 12 juli 1987, nr 5, *L'Osservatore Romano*, 13–14 juli 1987.
- Johannes Paulus II, intervju i den katolska dagstidningen *La Croix*, 20 aug. 1987.
- Johannes Paulus II, tal till en grupp polska biskopar vid ad limina-besök, 17 dec. 1987, nr 6, *L'Osservatore Romano*, 18 dec. 1987.
- Johannes Paulus II, budskap inför världsböndagen för fred 1988, AAS 80 (1988), s. 278–286.
- Johannes Paulus II, *Sollicitudo rei socialis*, AAS 80 (1988), s. 513–586.
- Johannes Paulus II, *Mulieris dignitatem*, AAS 80 (1988), s. 1653–1729.
- Johannes Paulus II, brev till Reverend George Coyne, 1 juni 1988, *Insegnamenti* XI, 2 (1988).
- Johannes Paulus II, *Christifideles laici*, AAS 81 (1989), s. 393–521.
- Johannes Paulus II, budskap inför världsböndagen för fred 1990, AAS 82 (1990), s. 147–156.

KÄLL- OCH LITTERATURFÖRTECKNING

- Johannes Paulus II, tal vid CEAO:s råd på tioårsdagen av »Appellen för Sahel«, Ouagadougou, Burkina Faso, 29 jan. 1990, AAS 82 (1990), s. 816–821.
- Johannes Paulus II, budskap inför världsböndagen för fred 1991, *L'Osservatore Romano*, 19 dec. 1990.
- Johannes Paulus II, katekes, 24 april 1991, *Insegnamenti*, XIV, 1 (1991).
- Johannes Paulus II, *Redemptoris missio*, AAS 83 (1991), s. 249–340.
- Johannes Paulus II, *Centesimus annus*, AAS 83 (1991), s. 793–867.
- Johannes Paulus II, *Pastores dabo vobis*, AAS 84 (1992), s. 657–804.
- Johannes Paulus II, *Veritatis splendor*, AAS 85 (1993), s. 1133–1228.
- Johannes Paulus II, *Socialium scientiarum*, AAS 86 (1994), s. 209–212.
- Johannes Paulus II, *Evangelium vitæ*, AAS 87 (1995), 401–522.
- Johannes Paulus II, *Orientale lumen*, AAS 87 (1995), s. 745–774.
- Johannes Paulus II, *Ut unum sint*, AAS 87 (1995), s. 921–982.
- Johannes Paulus II, tal till FN:s generalförsamling, 5 okt. 1995, *L'Osservatore Romano. Weekly Edition in English*, s. 8–10.
- Johannes Paulus II, *Ecclesia in Africa*, AAS 88 (1996), s. 5–82.
- Johannes Paulus II, budskap inför världsböndagen för fred 1998, AAS 90 (1998), s. 147–156.
- Johannes Paulus II, *Apostolos suos*, AAS 90 (1998), s. 641–658.
- Johannes Paulus II, *Dies Domini*, AAS 90 (1998), s. 713–766.
- Johannes Paulus II, tal till medlemmarna av stiftelsen »Centesimus annus«, 9 maj 1998, *Insegnamenti* XXI, 1 (1998), s. 873–874.
- Johannes Paulus II, tal till Österrikes statsledning och diplomatkår i Hofburg i Wien, 20 juni 1998, *Insegnamenti* XXI, 1 (1998), s. 1435–1436.
- Johannes Paulus II, *Fides et ratio*, AAS 91 (1999), s. 5–88.
- Johannes Paulus II, *Ecclesia in America*, AAS 91 (1999), s. 737–815.
- Johannes Paulus II, katekes, 26 jan. 2000, *Insegnamenti* XXIII, 1 (2000).
- Johannes Paulus II, budskap inför världsböndagen för fred 2000, AAS 92 (2000), s. 359–371.
- Johannes Paulus II, *Ecclesia in Asia*, AAS 92 (2000), s. 449–528.
- Johannes Paulus II, hälsning efter mässan vid arbetarnas jubelårsfirande, 1 maj 2000, *Insegnamenti* XXIII, 1 (2000), s. 720.
- Johannes Paulus II, budskap till rector magnificus för universitetet Sacro Cuore på den årliga universitetsdagen, 5 maj 2000, *Insegnamenti* XXIII, 1 (2000), s. 759–760.
- Johannes Paulus II, katekes, 2 aug. 2000, *Insegnamenti* XXIII, 2 (2000).
- Johannes Paulus II, *Novo millennio ineunte*, AAS 93 (2001), s. 266–309.
- Johannes Paulus II, katekes, 17 jan. 2001, *Insegnamenti* XL, 1 (2001).
- Johannes Paulus II, tal till den påvliga akademien för samhällsvetenskaper, 27 april 2001, AAS 93 (2001) s. 598–601.
- Johannes Paulus II, tal vid Påvliga teologiska akademins och Påvliga S:t Thomas av Aquino-akademins offentliga sammanträde, 8 nov. 2001, nr 3, *Insegnamenti* XXIV, 2 (2001), s. 676–677.
- Johannes Paulus II, budskap inför världsböndagen för fred 2002, AAS 94 (2002), s. 132–140.
- Johannes Paulus II, *Ecclesia in Oceania*, AAS 94 (2002), s. 361–428..
- Johannes Paulus II, katekes, 30 jan. 2002, *Insegnamenti* XXV, 1 (2002).

KÄLL- OCH LITTERATURFÖRTECKNING

Johannes Paulus II, budskap inför världsböndagen för fred 2003, AAS 95 (2003), s. 339–347.

Johannes Paulus II, *Ecclesia de Eucharistia*, AAS 95 (2003), s. 433–475.

Johannes Paulus II, budskap inför världsböndagen för fred 2004, AAS 96 (2004), s. 113–121.

Johannes Paulus II, budskap inför världsböndagen för fred 2005, AAS 97 (2005), s. 175–184.

Benedikt XVI (1927–; påve 2005–2013)

Benedikt XVI, predikan vid den högtidliga installationen i Petrusämbetet, 24 april 2005, AAS 97 (2005), s. 707–713.

Benedikt XVI, katekes, 9 nov. 2005, *Insegnamenti* I (2005).

Benedikt XVI, jultal för medlemmarna av den romerska kurian, 22 dec. 2005, *Insegnamenti* I (2005), s. 1023–1032.

Benedikt XVI, budskap inför världsböndagen för fred 2006, AAS 98 (2006), s. 56–64.

Benedikt XVI, *Deus caritas est*, AAS 98 (2006), s. 217–252.

Benedikt XVI, tal till fyrtioårsjubileet av *Ad gentes*, 11 mars 2006, AAS 98 (2006), s. 335–338.

Benedikt XVI, predikan på Kristi kropps och blods högtid, 15 juni 2006, AAS 98 (2006), s. 512–515.

Benedikt XVI, predikan, Islinger Feld, Regensburg, 12 sept. 2006, AAS 98 (2006), s. 723–728.

Benedikt XVI, föreläsning på universitetet i Regensburg, 12 sept. 2006, AAS 98 (2006), s. 728–739.

Benedikt XVI, tal till deltagarna i fjärde nationalkongressen för kyrkan i Italien, 19 okt. 2006, *Insegnamenti* II, 2 (2006), s. 465–477.

Benedikt XVI, budskap inför världsböndagen för fred 2007, *Insegnamenti* II, 2 (2006), 778–783.

Benedikt XVI, tal till diplomatkåren, 8 jan. 2007, AAS 99 (2007), s. 72–81.

Benedikt XVI, tal till deltagarna i den internationella naturrättsskongressen som sammanträtt på det påvliga Lateranuniversitetets initiativ, 12 feb. 2007, *Insegnamenti* III, 1 (2007), s. 209–212.

Benedikt XVI, tal till de brasilianska biskoparna i katedralen i Sao Paolo, Brasilien, 11 maj 2007, nr 3, AAS 99 (2007), s. 425–433.

Benedikt XVI, tal vid invigningen av de latinamerikanska och karibiska biskoparnas femte generalkonferens, Aparecida, 13 maj 2007, AAS 99 (2007), s. 433–438.

Benedikt XVI, tal till den internationella teologkommissionens medlemmar, 5 okt. 2007, *Insegnamenti* III, 2 (2007), s. 418–421.

Benedikt XVI, budskap på världsnäringsdagen 2007, AAS 99 (2007), s. 933–935.

Benedikt XVI, *Spe salvi*, AAS 99 (2007), s. 985–1027.

Benedikt XVI, budskap inför världsböndagen för fred 2008, AAS 100 (2008), s. 38–45.

Benedikt XVI, tal till FN:s generalförsamling, 18 april 2008, AAS 100 (2008), s. 331–338.

Benedikt XVI, tal till deltagarna i det påvliga Lateranuniversitetets internationella kongress med anledning av fyrtioårsdagen av *Humanae vitae*, 10 maj 2008, *Insegnamenti* IV, 1 (2008), s. 753–756.

KÄLL- OCH LITTERATURFÖRTECKNING

- Benedikt XVI, tal till Thailands biskopar på ad limina-besök, 16 maj 2008, *Insegnamenti* IV, 1 (2008), s. 798–801.
- Benedikt XVI, tal till de unga vid Barangaroo, Sydney, 17 juli 2008, *L'Osservatore Romano*, 18 juli 2008, s. 8–10.
- Benedikt XVI, tal till prästerna i stiftet Bolzano-Bressanone, 6 aug. 2008, AAS 100 (2008), s. 625–641.
- Benedikt XVI, *Caritas in veritate*, AAS 101 (2009), s. 641–709.
- Benedikt XVI, predikan vid vesperfirande i Aosta, 24 juli 2009; *Insegnamenti* V, 2 (2009).
- Benedikt XVI, budskap inför världsböndagen för fred 2010, AAS 102 (2010), s. 41–51.
- Benedikt XVI, *Verbum Domini*, AAS 102 (2010), s. 681–787.
- Benedikt XVI, tal till tyska förbundsdagen, Berlin, 22 sept. 2011, AAS 103 (2011), s. 663–669.
- Benedikt XVI, *Ecclesia in Medio Oriente*, AAS 104 (2012), s. 751–796.
- Benedikt XVI, meditation under den första generalförsamlingen i biskopssynodens XIII:e generalförsamling, 8 okt. 2012, AAS 104 (2012), s. 895–900.
- Benedikt XVI, predikan under mässan för öppnandet av Trons år, 11 okt. 2012, AAS 104 (2012), s. 878–882.
- Benedikt XVI, tal vid filmvisningen av dokumentären »Art and faith – via pulchritudinis«, 25 okt. 2012, *L'Osservatore Romano*, 27 okt. 2012.
- Benedikt XVI, predikan under biskopssynodens avslutningsmessa, 28 okt. 2012, AAS 104 (2012), s. 888–891.
- Benedikt XVI, *Intima Ecclesiae natura*, AAS 104 (2012), s. 996–1004.
- Benedikt XVI, tal till den romerska kurian, 21 dec. 2012, AAS 105 (2013), s. 47–54.

Franciskus (1936–; påve 2013–)

- Franciskus, katekes, 5 juni 2013, *Insegnamenti* I, 1 (2013).
- Franciskus, *Lumen fidei*, AAS 105 (2013), s. 555–596.
- Franciskus, *Evangelii gaudium*, AAS 105 (2013), s. 1019–1137.
- Franciskus, hälsning till personalen vid FN:s livsmedels- och jordbruksorganisation, FAO, 20 nov. 2014, AAS 106 (2014), s. 982–985.
- Franciskus, *Laudato si'*, AAS 107 (2015), s. 847–945.
- Franciskus, katekes, 15 april 2015, *L'Osservatore Romano*, 16 april 2015.



TAL AV DEN EKUMENISKE PATRIARKEN AV KONSTANTINOPEL

Bartholomeus I (1940–; patriark 1991–)

- Bartholomeus I, tal, Santa Barbara, Kalifornien, 8 nov. 1997.
- Bartholomeus I, föreläsning, klostret Utstein, Norge, 23 juni 2003.
- Bartholomeus I, »Global Responsibility and Ecological Sustainability«, avslutningsanförande, Halki Summit I, Istanbul, 20 juni 2012.
- Bartholomeus I, tal inför bönedagen för skyddandet av skapelsen, 1 sept. 2012.

KONCILIE- OCH SYNODALDOKUMENT

EKUMENISKA KONCILIER 451–1517

- Konciliet i Kalcedon (451), Denz. 148–158, s. 70–73.
 Andra konciliet i Konstantinopel (553), Denz. 212–228, s. 97–109.
 Fjärde konciliet i Toledo (633) = *Concilium Toletanum IV, Canones apostolorum et conciliorum. Veterum selecti*, ed. H. T. Bruns. Berlin (1889), s. 220–245.
 Tredje konciliet i Konstantinopel III (680–681), Denz. 289–293, s. 135–141.
 Första konciliet i Lyon (1245), *Ad apostolicæ dignitatis apicem*, Mansi, Coll. Conc., XXIII, s. 613–619.
 Konciliet i Vienne (1311–1312), *Ad providam Christi*, DEC 1, s. 343–346.
 Konciliet i Florens (1439), *Decretum pro Armenis*, Denz. 695–702, s. 253–259.
 Femte Laterankonciliet (1512–1517), *In apostolici culminis*, DEC 1, s. 608–609.
 Femte Laterankonciliet (1512–1517), *Postquam ad universalis*, DEC 1, s. 609–614.

FÖRSTA VATIKANKONCILIET (1869–1870)

- Första Vatikankonciliet, *Dei Filius*, ASS 5 (1869–1970), s. 481–493.

ANDRA VATIKANKONCILIET (1962–1965)

Tal

- Andra Vatikankonciliet, Konciliefädernas budskap till alla människor vid Andra Vatikankonciliets början, 20 okt. 1962, AAS 54 (1962), s. 822–823.

Konstitutioner

- Andra Vatikankonciliet, *Sacrosanctum concilium*, AAS 56 (1964), s. 97–138.
 Andra Vatikankonciliet, *Lumen gentium*, AAS 57 (1965), s. 5–75.
 Andra Vatikankonciliet, *Dei verbum*, AAS 58 (1966), s. 817–836.
 Andra Vatikankonciliet, *Gaudium et spes*, AAS 58 (1966), s. 1025–1120.

Deklarationer

- Andra Vatikankonciliet, *Gravissimum educationis*, AAS 58 (1966), s. 728–739.
 Andra Vatikankonciliet, *Nostra ætate*, AAS 58 (1966), s. 740–744.
 Andra Vatikankonciliet, *Dignitatis humanæ*, AAS 58 (1966), s. 929–946.

Dekret

- Andra Vatikankonciliet, *Inter mirifica*, AAS 56 (1964), s. 145–167.
 Andra Vatikankonciliet, *Unitatis redintegratio*, AAS 57 (1965), s. 90–112.
 Andra Vatikankonciliet, *Christus Dominus*, AAS 58 (1966), s. 673–701.
 Andra Vatikankonciliet, *Optatam totius*, AAS 58 (1966) 713–727.
 Andra Vatikankonciliet, *Apostolicam actuositatem*, AAS 58 (1966), s. 837–864.
 Andra Vatikankonciliet, *Ad gentes*, AAS 58 (1966), s. 947–990.
 Andra Vatikankonciliet, *Presbyterorum ordinis*, AAS 58 (1966), s. 991–1024.

KÄLL- OCH LITTERATURFÖRTECKNING

✚ ÖVRIGT: LITURGISKA & KYRKORÄTTSLIGA TEXTER

Cecilia: katolsk gudstjänstbok, Katolska liturgiska nämnden, Stockholm (2013), 4 uppl.

Decretum Gratiani = *Corpus iuris canonici*, vol. 1: *Decretum magistri gratiani*, ed. E. L. Friedberg, Graz (1959).

Katolska kyrkans katekes, 2 utg. i enlighet med den latinska utg. 1997, 2. tr., Ängelholm (2010).

Liturgia horarum, vol. 3 alt. 4, Rom (2000).

Missale: enligt påven Paulus VI:s apostoliska konstitution »Missale Romanum« av den 3 april 1969, ed. Katolska liturgiska nämnden, Stockholm (2013).

Oremus: katolsk bönbok, Stockholm (2014), 7 uppl.

Pontificale Romanum = *Pontificale romanum ex decreto sacrosancti oecumenici concilii Vaticani II renovatum auctoritate Pauli PP. VI editum Ioannis Pauli PP. cura recognitum. De ordinatione diaconi, presbyteri et episcopi. Editio typica altera*, Rom (1990).

✚ PÅVLIGA KONGREGATIONER, KOMMISSIONER, BISKOPSKONFERENSER/-SYNODER ETC.

Brev från den heliga konciliiekongregationen till biskopen av Lille, 5 juni 1929.

United Nations Conference on Trade and Development, Gèneve (1964).

Katolska biskopssynoden 1971, *Justitia in mundo*, AAS 63 (1971), s. 923–942.

Kongregationen för trosläran, *Declaratio ad fidem tuendam in mysteria Incarnationis et SS. Trinitatis a quibusdam recentibus erroribus*, 21 febr. 1972, AAS 64 (1972), s. 237–241.

Kongregationen för trosläran, *Declaratio circa Catholicam Doctrinam de Ecclesia contra nonnullos errores hodiernos tuendam*, 24 juni 1973, AAS 65 (1973), s. 396–408.

Biskopssynodens deklARATION, *L'Osservatore Romano*, 27 okt. 1974.

Kongregationen för trosläran, *Inter insigniores*, deklARATION i frågan om kvinnors tillträde till det vigda prästämbetet, AAS 69 (1977), s. 98–116. Svensk översättning i *Deklaration angående frågan om kvinnors tillträde till prästämbetet*, Stockholm (1977).

De latinamerikanska och karibiska biskoparnas tredje generalkonferens, *Puebla Document*, 23 mars 1979.

Tyska biskopskonferensen, *Zukunft der Schöpfung – Zukunft der Menschheit: Einklärung der Deutschen Bischofskonferenz zu Fragen der Umwelt und der Energieversorgung* (1980).

Sydafrikanska biskopskonferensen, »Statement on the Current Situation and Citizen Rights of Blacks«, *The Bishops Speak*, vol. II (1981).

Paraguays biskopskonferens, pastoralbrevet *El campesino paraguayo y la tierra*, 12 juni 1983.

Kongregationen för trosläran, *Libertatis nuntius*, 6 aug. 1984, AAS 76 (1984), s. 876–909.

KÄLL- OCH LITTERATURFÖRTECKNING

Justitia et Pax, *I den mänskliga gemenskapens tjänst: Ett etiskt försök att övervinna den internationella skuldkrisen*, 27 dec. 1986, Rom (1986).

Justitia et Pax, *Vad har du gjort för din hemlöse bror? Kyrkan om bostadskrisen*, 27 dec. 1987, Rom (1987).

Kongregationen för trosläran, *Libertatis conscientia*, 22 mars 1986, AAS 79 (1987), s. 554–599.

Dominikanska biskopskonferensen, pastoralbrevet *Sobre la relación del hombre con la naturaleza*, 21 jan. 1987.

Filippinernas katolska biskopskonferens, pastoralbrevet *What is Happening to our Beautiful Land?*, 29 jan. 1988.

Brasilianska biskopskonferensen, *A Igreja e a Questão Ecológica* (1992).

Love for Creation, An Asian Response to the Ecological Crisis, kollokviets deklaration med stöd från Federationen för Asiens biskopskonferenser, Tagatay, 31 jan.–5 feb. 1993.

Internationella teologikommissionen, *Christianity and the World Religions* (1996), *Enchiridion Vaticanum* 15–16.

Commission sociale des évêques de France, *Réhabiliter la politique*, 17 feb. 1999.

Sydafrikas katolska biskopskonferens, *Pastoral Statement on the Environmental Crisis*, 5 september 1999.

Biskopssynodens andra särskilda församling för Europa, slutbudskap, *L'Osservatore Romano*, English Language Edition, 27 okt. 1999, s. 5.

Japans katolska biskopskonferens, *Reverence for Life: A Message for the Twenty-First Century*, 1 jan. 2000.

Kongregationen för trosläran, *Dominus Iesus*, 6 aug. 2000, AAS 92 (2000), s. 742–765.

USA:s katolska biskopskonferens, *Global Climate Change: A Plea for Dialogue, Prudence and the Common Good*, 15 juni 2001.

Brasilianska biskopskonferensen, *Exigências evangélicas e éticas de superação da miséria e da fome*, april 2002.

Australiens katolska biskopskonferens, *A New Earth – The Environmental Challenge* (2002).

Portugisiska biskopskonferensen, pastoralbrevet *Responsabilidade Solidária pelo Bem Comum*, 15 sept. 2003.

Kanadas katolska biskopskonferens, kommissionen för samhällsfrågor, pastoralbrevet *You Love All that Exists ... All Things are Yours, God, Lover of Life*, 4 okt. 2003.

Kongregationen för trosläran, *Nota dottrinale circa alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica*, 24 nov. 2002, AAS 96 (2004), s. 359–370.

Biskopskongregationen, Direktoriets för biskoparnas pastoralala tjänst, *Apostolorum successores*, 22 feb. 2004, Vatikanen (2004).

Påvliga rådet för själavård bland migranter och människor på resande fot, *Erga migrantes caritas Christi*, 3 maj 2004, AAS 96 (2004), s. 762–822.

Justitia et Pax, *Kompendium av kyrkans sociallära* = Justitia et Pax, *Kompendium of the Social Doctrine of the Church*, Vatikanen (2004 och senare).

KÄLL- OCH LITTERATURFÖRTECKNING

Biskopskommissionen för pastoral angelägenheter i Argentina, *Una tierra para todos*, juni 2005.

USA:s katolska biskopskonferens, *Pastoral för personer med homosexuell läggning: Riktlinjer för själavård* (2006).

Nya Zeelands katolska biskopskonferens, *Statement on Environmental Issues*, Wellington, 1 sept. 2006.

Tyska biskopskonferensen, kommissionen för samhällsfrågor, *Der Klimawandel: Brennpunkt globaler, intergenerationeller und ökologischer Gerechtigkeit*, sept. 2006.

De latinamerikanska och karibiska biskoparnas femte generalkonferens, *Aparecida Document*, 29 juni 2007.

USA:s katolska biskopskonferens, herdabrevet *Forming Consciences for Faithful Citizenship*, nov. 2007.

Mexikanska biskopskonferensen, biskopskommissionen för pastoral och samhälleliga angelägenheter, *Jesucristo, vida y esperanza de los indigenas e campesinos*, 14 jan. 2008.

Kongregationen för trosläran, *Dignitas personæ*, 8 sept. 2008, AAS 100 (2008), s. 858–887.

Biskoparna i Patagonien-Comahue-regionen (Argentina), julbudskap, dec. 2009.

Azione Cattolica Italiana, *Messaggio della XIV Assemblea Nazionale alla Chiesa ed al Paese*, 8 maj 2011.

Indiska biskopskonferensen, den 30:e generalförsamlingens slutdeklaration, *The Church's Role for a Better India*, 8 mars 2012.

Bolivianska biskopskonferensen, pastoralbrev om miljö och mänsklig utveckling i Bolivia, *El universo, don de Dios para la vida*, 23 mars 2012.

Franska biskopskonferensen, Familj- och samhällsrådet, *Élargir le mariage aux personnes de même sexe? Ouvrons le débat!*, 28 sept. 2012.

Comité permanent de la conférence épiscopal nationale du Congo, *Message sur la situation sécuritaire dans le pays*, 5 dec. 2012.

Justitia et Pax, *Energy, Justice and Peace*, Vatikanen (2014).

ÖVRIGT

Anthologie du soufisme, ed. E. de Vitray-Meyerovitch, Paris (1978).

Bernanos, Georges, *Journal d'un curé de campagne*, Paris (1974).

Svensk översättning: Georges Bernanos, *Prästmans dagbok*, Skellefteå (2013).

Chenu OP, Marie-Dominique, *Pour une théologie du travail*, Paris (1955).

Chesterton, G. K., *What's wrong with the world?*, London (1912).

Clark, Colin, *The conditions of economic progress*, London–New York (1960), 3 uppl.

Chryssavgis, John, *On Earth as in Heaven: ecological vision and initiatives of Ecumenical Patriarch Bartholomew*, Bronx, N.Y. (2012).

Les conflits de civilisations: compte rendu in extenso des cours et conférences, Semaines sociales de France, Versailles, 28e session, 1936, Paris (1936).

Descartes, René, *Œuvres*, bd 12, ed. V. Cousin, Paris (1824).

KÄLL- OCH LITTERATURFÖRTECKNING

La documentation catholique, Paris (1919–).

Earth Charter, Haag, 29 juni 2000. Svensk översättning: *The Earth Charter Initiative* (2001).

Faggioli, Massimo, »Vatican II and the Church of the Margins«, *Theological Studies*, dec. 2013, vol. 74, nr 4, s. 808–818.

Fernández, Víctor Manuel, »Espiritualidad para la esperanza activa. Discurso en la apertura del Primer Congreso Nacional de Doctrina Social de la Iglesia« (Rosario 2011), *UCActualidad*, 142 (2011).

Förenta nationerna, *Deklaration om avskaffande av alla former av intolerans och diskriminering grundad på religion eller övertygelse*, New York (1981).

Förenta nationerna, *Droits de l'homme: recueil d'instruments internationaux*, New York (1983).

Förenta nationerna, *Etude sur l'économie mondiale, 1985–1986: supplément: la réforme monétaire internationale et les pays socialistes: les transformations institutionnelles des marchés financiers internationaux pendant les années 80; les échanges compensés dans les pays en développement: problèmes et politiques des pays affectés par la désertification et la sécheresse*, New York (1987).

Förenta nationerna, *Förenta nationernas allmänna förklaring om de mänskliga rättigheterna*, New York (1948).

Guardini, Romano, *Das Ende der Neuzeit: ein Versuch zur Orientierung*, Würzburg (1965), 9 uppl. Engelsk översättning: Romano Guardini, *The End of the Modern World*, Wilmington (1998).

Helsingforsöverenskommelsen (1975) = *Akterna från konferensen om säkerhet och samarbete i Europa*, Helsingfors (1975).

La Hierarchie Catholique et le problème social depuis l'encyclique »Rerum Novarum«, 1891–1931; repertoire bibliographique des documents emanés des Souverains Pontifes et de l'Episcopat, ed. Union internationale d'Études sociales fondée à Malines, en 1920, sous la présidence du Cardinal Mercier, Paris (1931).

History of Vatican II, ed. G. Alberigo & J. A. Komonchak, 5 vol., New York & Leuven (1995–2006):

Vol. 1: *Announcing and preparing Vatican Council II: toward a new era in Catholicism* (1995).

Vol. 2: *The formation of the Council's identity: first period and intersession, October 1962–September 1963* (1997).

Vol. 3: *The mature Council: second period and intersession, September 1963–September 1964* (2000).

Vol. 4: *Church as communion: third period and intersession, September 1964–September 1965* (2003).

Vol. 5: *The Council and the transition: the fourth period and the end of the Council, September 1965–December 1965* (2006).

L'homme et la révolution urbaine: citadins et ruraux devant l'urbanisation, ed. Semaines Sociales de France, Lyon (1965).

Larrain Errázuriz, Emmanuel, *Lettre pastorale sur le développement et la paix*, Paris (1965).

Le travail et les travailleurs dans la société contemporaine, ed. Semaines Sociales de France, Lyon (1965).

- Lebret OP, Louis-Joseph, *Dynamique concrète du développement*, Paris (1961).
- Linden, Ian, *Global Catholicism, diversity and change since Vatican II*, London (2009).
- de Lubac SJ, Henri, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris (1945).
- de Lubac, Henri, *Méditations sur l'Église*, Paris (1968).
- Maritain, Jacques, »Les conditions spirituelles du progrès et de la paix«, i *Rencontre des cultures à l'UNESCO sous le signe du Concile OEcuménique Vatican II*, Paris (1966).
- Maritain, Jacques, *L'humanisme intégrale: problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Paris (1936).
- von Nell-Breuning SJ, Oswald, »Documentation: The drafting of Quadragesimo anno«, *Crisis Magazine*, 1 feb. 1985.
- von Nell-Breuning SJ, Oswald, *Wirtschaft und Gesellschaft*, bd I, Freiburg (1956).
- Newman, John Henry, brev den 26 jan. 1833, *The Letters and Diaries of John Henry Newman*, bd III, ed. C. S. Dessain m.fl., Oxford (1979).
- Nican Mopohua, ed. A. Valeriano m.fl., México, D.F. (2005).
- Nietzsche, Friedrich, *Jenseits von Gut und Böse: Vorspiel einer Philosophie der Zukunft; Zur Genealogie der Moral*, Sämtliche Werke, bd 5, ed. G. Colli & M. Montinari, München (1993), 3 uppl. Svensk översättning: Friedrich Nietzsche, *Samlade skrifter, vol. 7: Bortom gott och ont: förspel till en framtidens filosofi; Till moralens genealogi: en stridsskrift*, ed. H. Ruin & P. Handberg, Stockholm (2018), 2 uppl.
- Nygren, Anders, *Den kristna kärlekstanken genom tiderna: Eros och Agape*, bd 1–2, Stockholm (1930, 1936).
- Palanque, Jean-Rémy, *Saint Ambroise et l'empire romain*, Paris (1933).
- Pink, Thomas, »Dignitatis humanæ: continuity after Leo XIII« (www.academia.edu).
- Quiles SJ, Ismael, *Filosofía de la educación personalista*, Buenos Aires (1981).
- Ratzinger, Joseph, *The Current Situation of Faith and Theology, föredrag vid mötet för ordförandena i de latinamerikanska biskopskonferensernas arbetsgrupp för trosläran, Guadalajara, Mexiko, 1996*, övers. i *L'Osservatore Romano*, English Language Edition, 6 nov. 1996.
- Ricœur, Paul, *Philosophie de la Volonté, t. II: Finitude et Culpabilité*, Paris (2009).
- Riodeklarationen om miljö och utveckling*, 14 juni 1992 = Förenta nationernas konferens om miljö och utveckling, *Rio-deklarationen* (1992).
- Scannone SJ, Juan Carlos, »La irrupción del pobre y la lógica de la gratuidad«, *Irrupción del pobre y quehacer filosófico: hacia una nueva racionalidad*, ed. J. C. Scannone & M. Perine, Buenos Aires (1993), s. 225–230.
- Spadaro, Antonio, »Intervju med påven Franciskus«, *Signum*, nr 6, sept. 2013, s. 3–19.
- Thérèse av Lisieux, *Édition critique des œuvres complètes*, Paris (1992).
- Wienöverenskommelsen (1979) = *Akterna från från överenskommelse mellan USA och Sovjetunionen*, Wien (1979).
- Zundel, Maurice, *L'homme passe l'homme*, Kairo (1944).