

Енциклика „Deus Caritas est”

ЕНЦИКЛИКА

DEUS CARITAS EST

НА ПАПА БЕНЕДИКТ XVI

КЪМ ЕПИСКОПИТЕ,

ПРЕЗВИТЕРИТЕ И ДЯКОНИТЕ,

БОГУПОСВЕТЕНИТЕ И КЪМ ВСИЧКИ МИРЯНИ

ЗА ХРИСТИЯНСКАТА ЛЮБОВ

ВЪВЕДЕНИЕ

1. „Бог е любов; и който пребъдва в любовта, пребъдва в Бога, и Бог пребъдва в него” (1 *Йоан* 4:16). Тези думи от „*Първо писмо Йоаново*” изразяват особено ясно центъра на християнската вяра: християнският образ на Бога и произтичащият от него образ на човека и неговия път. Освен това, в този стих, Йоан ни предлага, така да се каже, една синтетична формула на християнското съществуване: „Ние познахме любовта на Бога към нас и повярвахме в нея”.

Повярвахме в Божията любов – така християнинът може да изрази главния си житейски избор. В началото на християнското съществуване не стои етично решение или някаква велика идея – това е среща с едно събитие, с една Личност, която дава на живота нов хоризонт и същевременно окончателна насока. В своето Евангелие Йоан изразява това събитие със следните думи: „Защото Бог толкова обикна света, че даде своя единствен Син, за да може всеки, който повярва в него, да не умре, а да има вечен живот” (3:16). С главното място, което отрежда на любовта, християнската вяра възприема същината на вярата на израилтяните, като в същото време ѝ придава нова дълбочина и широта. Вярващият израелтянин се моли всекидневно с думите от „*Второзаконие*”, които съдържат смисъла на съществуването му: „Слушай, Израилю! Господ е нашият Бог; Господ е един! Да възлюбиш Господа, своя Бог, с цялото си сърце и с цялата си душа, и с всичката си сила!” (6:4-5). Исус обединява, като слива в едно предписание, заповедта за любовта към Бога с любовта към ближния, която се съдържа в „*Левит*”: „Да обичаш ближния си, както себе си” (18:18; вж. *Марко* 12:29-

31). Понеже Бог пръв ни обикна (вж. 1 *Йоан* 4:10), любовта вече не е само една „заповед”, а се превръща в отговор на любовта, с която Бог ни дарява и обгрижва. В свят, в който Божието име понякога се свързва с отмъщение и дори с омраза и насилие, това е особено актуално послание с много конкретно значение. Затова в първата ми енциклика бих искал да говоря за любовта, с която Бог ни изпълва и която ние трябва да предаваме на другите. Двете главни части на тази енциклика, дълбоко свързани помежду си, са очертани по следния начин: първата част е от по-отвлечен характер, тъй като в нея бих искал да уточня – в началото на понтификата си – някои съществени неща за любовта, която Бог, по тайнствен начин и безвъзмездно, предлага на човека, заедно с близката връзка на тази Любов с човешката любов; втората част е от по-конкретен характер, тъй като разглежда любовта към ближния в светлината на църковната общност. Темата е доста обширна. Все пак, една обстойна трактовка надвишава целта на настоящата енциклика. Желанието ми е да наблегна на някои основни елементи, за да предизвикам един обновен динамизъм в ангажимента за човешкия отговор на Божиата любов.

ЧАСТ ПЪРВА

ЕДИНСТВОТО НА ЛЮБОВТА В СЪТВОРЕНИЕТО И В ИСТОРИЯТА НА СПАСЕНИЕТО

Езиков проблем

2. Любовта на Бог към нас е основна тема за живота и поставя решаващи въпроси за това кой е Бог и кои сме ние. В тази връзка сме възпрепятствани най-вече от един езиков проблем. Терминът „любов” днес е една от най-употребяваните и дори изтъркани думи, която свързваме с най-различни значения. Въпреки че темата на тази енциклика е съсредоточена върху въпроса за разбирането и практикуването на любовта в Светото Писание и в традицията на Църквата, не можем просто да се абстрахираме от значението, което тази дума притежава в различните култури и днешния език.

Преди всичко, напомняме обширната семантика на думата „любов”: говорим за любов към родината, любов към професията, за любов между приятели, към работата, любов между родители и деца, между братя, сестри и роднини, за любов към ближния и за любов към Бога. Обаче, във всички тези многобройни значения, любовта между мъж и жена, в която тяло и душа са неразривно свързани и пред човешкото същество се разкрива обещание за щастие, което изглежда неустойливо, изпъква като първообраз на същинската любов, в сравнение с която, на пръв поглед, всички други видове любов бледнеят. И тогава възниква въпросът: дали всички тези форми на любов се обединяват и любовта във всичките ѝ проявления в крайна сметка е една, или използваме една и съща дума, за да обозначим съвсем различни реалности?

„Ерос” и „агапе” – разлика и единство

3. Древните гърци дали наименованието *ерос* на тази любов между мъжа и жената, която не се ражда от мислите и желанията, а се налага по някакъв начин над човешкото същество. Нека преди това да отбележим, че в Стария Завет на гръцки се използва само два пъти думата *ерос*, а в Новия Завет тази дума не е спомената нито веднъж: от трите

гръцки думи, които означават „любов“ – *eros*, *philia* (приятелство) и *agape* – новозаветните писания отдават най-голямо значение на последната, която в гръцкия език е била по-скоро пренебрегвана. Що се отнася до приятелството (*philia*), тази дума е отново подета и задълбочена в *Евангелието от Йоан*, като с нея се изразяват отношенията на Исус с учениците Му. Игнорирането на думата *eros*, заедно с новото виждане за любовта, която се изразява чрез думата *agape*, показва несъмнено нещо съществено в християнството като новост, именно по отношение на разбирането за любовта. В критиката към християнството, развила се с нарастваща крайност, започвайки от епохата на Просветлението, тази новост е била оценявана като напълно отрицателна. Според Фридрих Ницше, християнството дало на *erosa* да пие отрова и той, въпреки че не умрял от нея, се изродил в порок¹. С това немският философ изразявал едно много разпространено схващане: дали Църквата, с нейните заповеди и забрани, не вгорчава най-хубавото нещо в живота ни? Дали не издига забрани именно там, където радостта, предназначена за нас от Създателя, ни предлага щастие, което ни кара да предвкуσαμε нещо от Божественото?

4. Наистина ли е така? Наистина ли християнството е разрушило *erosa*? Да видим света преди християнството. Гърците – неизменно в аналог с други култури – са виждали в *erosa* най-вече опиянението, сломяването на разума от страна на някаква „божествена лудост“, която изтръгва човека от ограничението на неговото съществуване, и по този начин, разтърсен от някаква божествена мощ, той изпитва най-висшето блаженство. Така всички останали небесни и земни сили придобиват второстепенно значение: „*Omnia vincit amor*“, твърди Вергилий в своите „Буколики“ – любовта побеждава всичко – и добавя: „*et nos cedamus amor*“ – да се покорим и ние на любовта². В религиите това схващане е дало отражение в култа към плодородието, към който принадлежи „свещената“ проституция, която процъфтявала в много храмове. В този смисъл, *erosът* бивал почитан като божествена сила, като общение с Божественото. Старият Завет се опълчил много твърдо срещу тази форма на религия, която противоречи като особено мощно изкушение на вярата в единствения Бог, и се борил срещу нея като с извращение на религиозността. С това, обаче, съвсем не отрича *erosa* като такъв, а обявява война на разрушителното му изопачаване, понеже фалшивото обожествяване на *erosa*, извършващо се по този начин, го лишава от неговото достойнство и човечност. В действителност, на проститутките в храма, които трябва да даряват опиянението на Божественото, не се гледа като на човешки същества и личности, а те служат само като инструмент за предизвикване на „божествената лудост“: всъщност, те не са богини, а човешки същества, с които се злоупотребява. Затова опияненият и невъздържан *eros* не е възход, не е „екстаз“ към Божественото, а падение, деградация на човека. По този начин става ясно, че *erosът* има нужда от дисциплина, от пречистване, за да дари на човека не моментно удоволствие, а един вид предвкусане на висотата на съществуването, на онова блаженство, към което се стреми цялото ни същество.

5. От този бърз поглед към възприемането на *erosa* в исторически план и в настоящето изпъкват ясно две неща: най-вече това, че между любовта и Божественото съществува някаква връзка – любовта обещава безкрайност, вечност, една по-голяма и съвсем различна по отношение на всекидневното ни съществуване реалност; същевременно става ясно, че пътят към тази цел не се състои в това просто да се оставим на инстинкта. Необходими са пречистване и зрялост, за които са нужни и жертви. Не става въпрос за отказ от *erosa*, за „отравянето“ му, а за оздравяването му с оглед на истинското му величие.

Това зависи най-вече от устройството на човешкото същество, което е съставено от тяло и душа. Човекът става наистина самият себе си, когато тяло и душа се намират в единство. Предизвикателството на ероса може да се приеме наистина за преодоляно, когато това единство се увенчае с успех. Ако човекът се стреми да бъде само дух и отхвърля плътта като животинско наследство, тогава дух и тяло губят достойнството си. Ако, от друга страна, той отрича духа и зачита материята, тогава тялото, бидейки единствена реалност, също губи величието си. Епикуреецът Гасенди се обръщал на шега към Декарт с поздрава „О, Душа!“. Декарт му отвърщал с думите: „О, Плът!“³. Но нито духът, нито плътта могат да обичат сами: обича човекът, личността като единно създание, от което са част тялото и душата. Само когато и двете се слоят наистина в едно, човекът става напълно самият себе си. Само по този начин любовта - *еросът* – може да узрее до истинското си величие. Нерядко днес обвиняват християнството, че в миналото е било противник на телесното. Действително, тенденции в тази насока винаги е имало. Но начинът, по който се възхвалява тялото, на който днес сме свидетели, е лъжлив. Деградиралият до чист „секс“ *ерос* се превръща в стока, най-обикновено „нещо“, което може да се купува и продава, дори нещо повече – самият човек се превръща в стока. Всъщност, това не е точно голямото „да“ на човека към тялото му. Напротив, сега той смята тялото и сексуалността за тази част от себе си, която е само материална, която трябва да се използва пресметливо. Освен това, той не я вижда като част от свободата си, а като нещо, което по свой начин се опитва да направи приятно и същевременно безобидно. Всъщност сме изправени пред деградация на човешкото тяло, което вече не е част от целостта на свободата на нашето съществуване, не е живият израз на целокупността на нашето битие, а сякаш бива измествано в чисто биологичен план. Привидното възхваляване на тялото може много бързо да премине в ненавист към плътското. Християнската вяра, напротив, винаги е разглеждала човека като едно-двойнствено създание, в което дух и материя се проникват взаимно, като по този начин и двете изпитват едно ново благородство. Да, *еросът* иска да ни въздигне “в екстаз” към Божественото, да ни отведе отвъд самите нас, но именно поради това изисква един път на възход, отричане, пречистване и оздравяване.

6. Как по конкретен начин да изобразим този път на възход и пречистване? Как трябва да бъде изживявана любовта, за да се осъществи напълно нейното човешко и божествено обещание? Първото важно напътствие можем да открием в „*Песен на песните*“, една добре известна на мистиците книга от Стария Завет. Според преобладаващото днес тълкувание, стиховете, съдържащи се в тази книга, първоначално са били любовни песни, може би предвидени за тържества по случай някоя израилтянска сватба, по време на която трябвало да бъде възхвалена съпружеската любов. В този контекст е много поучителен фактът, че в книгата откриваме две различни думи за “любов”. Първа е думата „*dodim*” в множествено число, която изразява все още несигурната любов, в състояние на неопределено търсене. Тази дума впоследствие е заменена от думата „*ahaba*”, която в гръцкия превод на Стария Завет е преведена с близката по звучене „*agape*”, която, както видяхме, се превърнала в типичен израз на библейското схващане за любовта. В противовес на неопределената и все още в процес на търсене любов, тази дума изразява любовта, която сега се превръща наистина в откриване на другия, превъзможвайки егоистичния характер, ясно доминиращ преди това. Сега любовта се превръща в грижа на другия и за другия. Тя не търси самата себе си, нито потопяване в опиянението на щастието; тя търси доброто на любимия, превръща се в отказ, готова е на жертва и дори я търси.

Част от развитието на любовта към по-възвишени нива, към дълбокото му пречистване, е търсенето на окончателност в две посоки: в смисъл на изключителност – „само този единствен човек” – и в смисъл „завинаги”. Любовта обхваща целостта на съществуването във всичките ѝ измерения, включително времево. Не може да бъде иначе, защото тя обещава окончателното: любовта има за цел вечността. Да, любовта е „екстаз”, но не в смисъл на момент на опиянение, а екстаз в смисъл на път, постоянно излизане от затвореното в самото себе си „аз” към освобождаването му в себеотдадеността – така до себеоткриването и нещо повече – към откриването на Бог: „Който се опита да запази живота си, ще го изгуби, а който изгуби живота си, ще го съхрани” (Лука 17:33) – казва Исус – това Негово твърдение срещаме в различни варианти в Евангелието (вж. Матей 10:39; 16:25; Марко 8:35; Лука 9:24; Йоан 12:25). Исус описва по този начин личния Си път, който чрез кръста Го води към възкресение: това е пътят на житното зърно, което пада на земята, умира и така дава много плодове. Тръгвайки от личната Си жертва и от любовта, която чрез нея се изпълва, Той описва с тези думи и същността на любовта и на човешкото съществуване като цяло.

7. Вътрешната динамика на нашите размишления върху същността на любовта, първоначално по-скоро философски, ни доведе до библейската вяра. В началото бе поставен въпросът дали различните, дори противоположни, значения на думата „любов” предполагат някакво дълбоко единство или пък трябва да останат несвързани, едно до друго. Най-вече, обаче, възникна въпросът дали посланието за любовта, известно ни от Библията и от традицията на Църквата, има нещо общо с човешкия опит по отношение на любовта и дали най-вече не му противоречи. С тази цел, се натъкнахме на двете основни думи: *eros* като термин за означаване на „светската” любов и *agape* като израз за любовта, основана на вярата и формирана от нея. Двете понятия често биват противопоставяни като „възходяща” и „низходяща” любов. Има и други близки класификации, както например разграничаването между любовта като чувство за притежание и алтруистичната любов (*amor concupiscentiae* – *amor benevolentiae*), към което понякога се прибавя и любовта, стремяща се към лична изгода.

Във философския и теологичен спор тези разлики често са били привеждани в крайност, до такава степен, че биват поставяни в противодействие помежду им: като типично християнска бива разглеждана низходящата, алтруистична любов, т.е. *agape*. От друга страна, за нехристиянската култура, най-вече гръцката, била характерна възходящата любов, алчна и собственическа, т.е. *eros*. Ако се доведе до краен предел тази антитеза, същността на християнството би се оказала лишена от основните жизнени връзки на човешкото съществуване и би представлявала един отделен свят, може би достоен за възхищение, но със сигурност откъснат от комплексното човешко съществуване. Всъщност, *eros* и *agape* – възходяща и низходяща любов – никога не се оставят да бъдат откъснати напълно една от друга. Колкото повече и двете, макар и в различна степен, намират необходимото единство в единствената реалност на любовта, толкова повече се осъществява истинската природа на любовта като цяло. Макар че *еросът* първоначално е по-скоро алчен, възходящ – очарован от голямото обещание за щастие – приближавайки се към другия, ще си задава по-малко въпроси за себе си, ще търси все повече щастieto на другия, ще се безпокои все повече за него, ще се отдаде и ще желае „да го има” заради другия. Така *agape* се включва в него. В противен случай *еросът* запада и губи дори природата си. От друга страна, човекът не може да живее само в алтруистичната, низходяща любов. Не може само да дава, трябва и да получава. Този, който иска да даде любов, трябва самият той да я получава в дар. Разбира се,

човекът може – както казва Господ – да стане извор, от който бликат реки от жива вода (вж. *Йоан* 7:37-38). Но за да стане такъв извор, той самият трябва да пие винаги от първоизточника, който е Исус Христос, от чието прободено сърце блика Божията любов (вж. *Йоан* 19:34). В разказа за стълбата на Яков отците на Църквата са виждали различни символи на тази неразривна връзка между изкачване и спускане, между *eros*, който търси Бог, и любовта *agape*, която предава получения дар. Този библейски текст разказва, че патриархът Яков сънувал стълба, издигната над камъка, служещ му за възглавница, която стигала до небето и по която се качвали и слизали Божиите ангели (вж. *Битие* 28:12; *Йоан* 1:51). Поразителен е начинът, по който папа Григорий Велики тълкува това видение в своето “*Пастирско попечение*”. Добрият пастир, казва той, трябва да е вгълбен в съзерцание. Само по този начин ще може да възприема нуждите на другите като свои: „*per pietatis viscera in se infirmitatem caeterorum transferat*”⁴. В този контекст, Св. Григорий препраща към Св. Павел, който бил грабнат и отнесен в Рая до най-големите Божии тайни и именно докато слиза, е в състояние да бъде всичко за всички (вж. *2 Коринтяни* 12:2-4; *1 Коринтяни* 9:22). Освен това, посочва примера на Мойсей, който влиза отново и отново в скинията на събранието, оставайки в диалог с Бог, за да може по този начин, тръгвайки от Бог, да бъде на разположение на народа си. “Вътре (в скинията) грабнат и отнесен в Рая посредством съзерцание, вън (от скинията) се оставя да бъде затиснат от тежестта на страданията на хората: „*intus in contemplationem rapitur, fori sinfirmantium negotiis urgetur*”⁵.

8. Ето, че намерихме на първо време отговор, макар и все още общ, на двата въпроса, изложени по-горе: в крайна сметка „любовта” е една-единствена реалност, макар и с различни измерения. Понякога едно или друго измерение може да изпъкне повече. Обаче там, където двете измерения се отделят напълно едно от друго, любовта се превръща в карикатура или най-малкото се проявява в непълна форма. Видяхме накратко, че библейската вяра не строи паралелен свят или свят, противоречащ на онова изначално човешко явление – любовта, а приема човека, помагайки му в неговото търсене на любовта, за да я очисти, разкривайки пред него нови хоризонти. Тази новост на библейската вяра се изразява най-вече в две неща, които си заслужава да подчертаем: образът на Бог и образът на човека.

Новост в библейската вяра

9. Преди всичко това е новият образ на Бог. В културите, заобикалящи света на Библията, образът на божествата в крайна сметка остава неясен и противоречив в същността си. В развитието на библейската вяра обаче, става все по-ясно и еднозначно това, което главната молитва на израилтяните, *Шема*, излага накратко в думите: „Слушай, Израилю! Господ е нашият Бог; Господ е един!” (*Второзаконие* 6:4). Съществува само един Бог, Творец на небето и на земята, следователно Бог и на всички хора. Две неща в това уточнение са особени: че наистина всички други богове не са Бог и че реалността, в която живеем води началото си от Бог, създадена е от Него. Разбира се, идеята за сътворението присъства и другаде, но само тук е напълно ясно, че не става въпрос за кой да е бог, а за единствения истински Бог, Той самият, Който е творец на реалността; реалността произтича от могъществото на съзидателното Му Слово. Това означава, че това негово творение Му е скъпо, защото е било пожелано именно от Него, от Него е било “създадено”. Тук се появява и вторият важен елемент: този Бог обича човека. Божествената сила, която в апогея на гръцката философия Аристотел се опитал да долови чрез размисъл, е обект на желание и любов за всяко създание – бидейки обичана реалност, тази божественост движи света⁶ – но тя самата няма нужда от нищо и

не обича, само бива обичана. Обаче, единственият Бог, в Когото израилтяните вярват, обича лично. Освен това, Неговата любов е по избор: сред всички народи Той избира Израил и го обича – с цел да излекува, именно по такъв начин, цялото човечество. Той обича и тази Негова любов може да бъде определена като *eros*, който все пак, е също така и изцяло любов *agape*⁷.

Предимно пророците Осия и Езекил са описали тази Божия страст към народа Му чрез дръзки еротични образи. Отношенията на Бог с израилтяните се илюстрира посредством метафори като годеж и брак. Следователно, идолопоклонничеството е изневяра и проституция. Така се загатва по конкретен начин – както вече видяхме – за култа към плодовитостта и неговата злоупотреба с *erosa*, но в същото време се описват и отношенията на вярност между израилтяните и техния Бог. Любовната история на Бог с Израел се изразява в това, че Той им дава *Тората*, т.е. отваря очите на израилтяните за истинската природа на човека и им посочва пътя към истинското човеколюбие. Това се състои във факта, че човекът, живеейки във вярност към единствения Бог, се изживява като този, който е обичан от Бог, и открива радостта в истината, в справедливостта – радостта в Бог, Който се превръща в главното му щастие: „Кого имам на небето освен Теб? И на земята не желая друг освен Теб... Но за мен е добре да се приближа към Бога” (*Псалми 73:25-28*).

10. *Еросът* на Бога към човека – както вече казахме – е същевременно изцяло любов *agape*. Не само защото тя ни е дарена напълно безвъзмездно, без каквито и да е заслуги, но и също така, защото е опрощаваща любов. Предимно Осия ни показва измерението на любовта *agape* в любовта на Бога към човека, която превишава значително този аспект на безвъзмездност. Израилтяните са извършили “изневяра”, нарушили са Съглашението; Бог би трябвало да ги осъди и прокуди. Именно тук обаче, става ясно, че Бог е Бог, а не човек: „Как да те предам, Ефреме? Как да те изоставя, Израелю? ... Сърцето Ми се промени дълбоко в Мен, милосърдието Ми се запали. Няма да изпълня намерението на пламения Си гняв, няма пак да изстребя Ефрем; защото Аз съм Бог, а не човек - Святият сред теб” (*Осия 11:8-9*). Страстната любов на Бог към Неговия народ – към човека – е същевременно любов, която прощава. Тя е толкова голяма, че обръща Бог срещу самия Него, т.е. Неговата любов срещу Неговата справедливост. В това християнинът вижда загатната тайната на Кръста: Бог толкова обича човека, че приемайки Той самият човешки образ, го следва дори в смъртта и по този начин съчетава справедливост и любов.

Философският и историческо-религиозен аспект, който трябва да се подчертае в това виждане на Библията, се изразява във факта, че от една страна, сме изправени пред един строго метафизически образ на Бога: Бог е първоизточникът на всяко създание; но този съзидателен принцип на всички неща – *Логосът*, първопричината – същевременно обича с присъщата за една истинска любов страст. По този начин *еросът* е максимално облагороден, но в същото време е толкова пречистен, че се слива с любовта *agape*. От това разбираме, че включването на *Песен на Песните* в канона на Светото Писание скоро бива обяснено с това, че тези любовни песни в крайна сметка описват отношенията на Бог с човека и тези на човека с Бог. По този начин *Песен на Песните* се превръща – и в християнската, и в юдейската литература – в символ на познание и мистично преживяване, в което се изразява същността на библейската вяра: да, съществува обединяване на човека с Бог – изначален блян на човека – но това обединяване не е сливане, то не е потъване в безименния океан на Божественото; това е единство, пораждащо любов, в която и двамата – и Бог, и човекът – остават самите себе

си и все пак, стават едно цяло: “А този, който се свързва с Господа, се слива в един дух с него”, казва Св. Павел (1 Коринтяни 6:17).

11. Първата новост на библейската вяра се състои, както видяхме, в Божия образ; втората, неразривно свързана с първата, откриваме в образа на човека. Библейският разказ за сътворението говори за самотата на първия човек, Адам, на когото Бог иска да изпрати помощ. Никое от създанията не представлява за човека онази помощ, от която той има нужда, макар че той е дал име на всички диви зверове и птици, приобщавайки ги към начина си на живот. И тогава, от реброто на мъжа, Бог изваял жената. Тогава Адам намира помощта, от която се нуждае: „Тази вече е кост от костите ми и плът от плътта ми“ (Битие 2:23). На фона на този разказ могат да се доловят някои схващания, като например и тези в мита, предаден ни от Платон, според който човекът отначало бил кълбовиден, тъй като е завършен сам по себе си и самодостатъчен. Но, за наказание за неговата горделивост, бил разполовен от Зевс и сега непрекъснато се стреми към другата си половина и върви към нея, за да стане отново цял⁸. Библейският разказ не говори за наказание, обаче неизменно присъства идеята, че човекът е някак си незавършен, че в природата му е да търси у другия другата съставна част за своята цялост, т.е. идеята, че той може да бъде „завършен“ само в общение с другия пол. Библейският разказ завършва с пророчество за Адам: „Затова мъжът ще остави баща си и майка си и ще се прилепи към жена си, и те ще бъдат една плът“ (Битие 2:24).

Важните аспекти тук са два: *еросът* е някак си вкоренен в самата природа на човека; Адам е в търсене и „оставя баща си и майка си“, за да си намери жена; единствено заедно мъжът и жената представляват пълнотата на човечеството, стават „една плът“. Не по-малко важен е вторият аспект: в посока, кореняща се в сътворението, *еросът* препраща човека към брака, към връзка единствена и окончателна; тогава и само тогава се осъществява неговото дълбоко предназначение. На образа на монотеистичния Бог съответства моногамният брачен съюз. Бракът, основан на изключителна и окончателна любов, отразява отношението между Бог и неговия народ и обратно: начинът, по който Бог обича, става мярка за човешка любов. Тази тясна връзка между *ероса* и брака в Библията почти няма аналог в литературата.

Исус Христос – въплътената Божия любов

12. Макар че досега говорихме предимно за Стария Завет, видяхме все пак и взаимното проникване на двата Завета като единствено Писание на християнската вяра. Истинската новост на Новия Завет не се изразява в нови идеи, а в самия образ на Христос, който придава плът и кръв на идеите – нечуван реализъм. Още в Стария Завет библейската новост не се състои просто в някакви абстрактни понятия, а в непредвидимото и, в определена степен, невероятно Божие действие. Това Божие действие придобива драматична форма във факта, че чрез Исус Христос самият Бог търси „заблудената овца“, т.е. страдащото и изгубено човечество. Когато в притчите си Исус говори за пастира, който търси заблудената овца, за жената, която търси драмата, за бащата, който посреща блудния син и го прегръща, това не са просто думи, а обяснение на самата Му същност и дела. Чрез кръстната Му смърт се осъществява обръщането на Бог към самия Него, в което той отдава Себе Си, за да повдигне човека и да го спаси – и това е любовта в най-крайната ѝ форма. Стига един поглед към прободения хълбок на Христос, за който говори Йоан (вж. 19:37), за да разберем коя е отправната точка на тази енциклика: „Бог е любов“ (1 Йоаново 4:8). Тук може да бъде разглеждана тази истина. И, тръгвайки оттам, трябва сега да определим какво е

любовта. Тръгвайки от този поглед, християнинът намира пътя в живота си и в любовта.

13. На това деяние на отдаденост Исус дал трайно присъствие чрез установяването на тайнството Евхаристия по време на Тайната вечеря. Той предвещава смъртта и възкресението Си, дарявайки в хляба и виното още в оня час на учениците Си самия Себе Си, тялото Си и кръвта Си като нова манна (вж. *Йоан* 6:31-33). Ако древните хора са мислели, че в крайна сметка, истинската храна на човека – това, от което той като човек живее – е *Логосът*, вечното знание, то сега този *Логос* е станал наистина наша храна – като любов. Евхаристията ни привлича в саможертвения акт на Исус. Ние не получаваме по статичен начин възплътения *Логос*, а сме въввлечени в динамиката на Неговия дар. Идеята за брак между Бог и израилтяните става реалност по неразбираем преди това начин: ако преди сме заставали срещу Бог, то сега, посредством участието в Исусовата жертва, ставаме едно тяло и една кръв с Него, сливаме се с Него. “Мистиката” на Тайнството, която се основава на факта, че Бог се е навел над нас, е от съвсем друго значение и ни издига много по-високо от всеки мистичен порив на човека.

14. Сега обаче, трябва да подходим внимателно към един друг аспект: “мистиката” на тайнството има социален характер, защото в тайнството Евхаристия аз се съединявам с Господ, както и с другите участници в това тайнство: „И щом има един хляб, значи всички ние сме едно тяло, защото всички споделяме този един хляб”, казва Свети Павел (1 *Коринтяни* 10:17). Единството с Христос е в същото време съюз с всички останали, на които Той се принася в дар. Аз не мога да имам Христос само за себе си; мога да Му принадлежа само в единство с всички, които са станали или ще станат Негови. Причастието ме извежда извън самия мен и ме води към Него, а по този начин и към единство с всички християни. Ставаме „една плът”, слети в едно-единствено съществуване. Любовта към Бога и любовта към ближния сега наистина се сливат: възплътеният Бог привлича всички ни към Себе Си. Тук става ясно как любовта *agape* се превръща и в име на Евхаристията: в нея приемаме физически любовта *agape* на Бога, за да може Той да продължава да работи в нас и чрез нас. Само на тази христологично-сакраментална основа може да бъде разбрано правилно учението на Исус за любовта. Преходът, който Той осъществява, от Закона и Пророците към двойната заповед за любовта към Бог и към ближния, произтичането на вярата от главната роля на тази повеля, не е просто морал, който впоследствие може да съществува самостоятелно редом с вярата в Христос и нейното непрекъснато осъществяване в тайнството: вяра, обреди и обичаи се проникват взаимно като една реалност, очертаваща се в срещата с Божията любов *agape*. Обичайното противопоставяне на нрави и етика тук просто отпада. В самия „обряд”, в Евхаристията, се съдържа любовта към нас, както и нашата любов към другите. Евхаристия, която не се реализира като конкретно приложение на любовта, е като наломена. Във взаимността – както ще видим по-подробно нататък – „заповедта” за любовта става възможна, само защото не е просто изискване: любовта може да бъде „заповядана”, защото преди това е била принесена даром.

15. На този принцип трябва да бъдат разбирани и великите притчи на Исус. Богаташът (вж. *Лука* 16:19-31) умолява от пъкълата братията му да бъдат осведомени какво се случва на този, който лекомислено е пренебрегнал бедния в нужда. Исус поема, така да се каже, този зов за помощ и го повтаря, за да ни предупреди, за да ни отведе отново на прав път. Притчата за добрия самарянин (вж. *Лука* 10:25-37) води предимно до две основни пояснения. Ако до този момент понятието “ближен” означавало най-вече сънародници и чужденци, пребиваващи в Израилевата земя, т.е. обединеното от общи

идеи общество в една страна и един народ, сега тази граница се заличава. Всеки, който има нужда от мен, на когото аз мога да помогна, е мой ближен. Понятието “ближен” придобива универсалност и все пак, остава конкретно. Независимо, че обхваща всички хора, то не се свежда до изразяването на любов от общ и абстрактен характер, сама по себе си слабо ангажираща, а изисква ангажирането ми на практика тук и сега. Задача на Църквата е да тълкува отново и отново тази връзка между далечно разстояние и близост с оглед на практическия живот на нейните членове. Накрая, тук трябва да подчертаем великата притча за Страшния съд (вж. *Матей 25:31-46*), в която любовта става критерий за окончателното решение относно значимостта или незначителността на човешкия живот. Исус се отъждествява с нуждаещите се: гладни, жадни, чуждоземци, голи, болни, затворници. “Истина ви казвам: когато сте правили това за един от тези най-маловажни мои братя, за мен сте го правили” (*Матей 25:40*). Божия любов и любов към ближния се сливат: в най-малкия се срещаме със самия Исус, а в Исус се срещаме с Бог.

Любов към Бог и любов към ближния

16. След разсъжденията ни върху същността на любовта и нейното значение в библейската вяра остава да отговорим на един двойк въпрос относно нашето отношение: наистина ли е възможно да обичаме Бог, без да Го виждаме? И също така: може ли да ни бъде заповядано да обичаме? Срещу двойната заповед за любовта стои двойното възражение, отекващо в тези въпроси. Никой не е виждал Бог – как бихме могли да Го обичаме? И освен това: любовта не може да бъде налагана; в крайна сметка, това е чувство, което може да съществува или да не съществува, но не се ражда от волята. Светото Писание като че ли подкрепя първото възражение, когато казва: „Който казва: „Обичам Бога“, а мрази брат си, е лъжец. Лъжец е, защото който не обича брат си, когото е виждал, не може да обича Бога, когото не е виждал” (1 *Йоаново 4:20*). Само че този текст съвсем не изключва любовта към Бог като нещо невъзможно. Напротив, в целия контекст на *Първо Писмо Йоаново*, което сега цитирахме, тази любов бива заявявана по ясен начин. Подчертава се неразривната връзка между любовта към Бог и любовта към ближния. И двата вида любов са свързани толкова тясно, че да твърди, че обича Бог, е лъжа, ако човек се затваря за ближния или дори го мрази. Този стих от Йоан трябва да се тълкува най-вече в смисъл, че любовта към ближния е пътят към срещата и с Бога и че затварянето на очите за ближния ни прави слепи за Бог.

17. Всъщност, никой не е виждал Бог така, както Той пребъдва в самия Себе Си. И все пак, Бог не е съвсем невидим за нас, не е просто недостъпен за нас. Бог пръв ни обикна, казва въпросното *Писмо на Йоан* (вж. 4:10), и тази Божия любов е сред нас, видима е, тъй като Той „изпрати в света своя единствен Син, за да ни даде живот чрез него” (1 *Йоаново 4:9*). Бог е станал видим: в Исус можем да видим Отца (вж. *Йоан 14:9*). Всъщност, съществува многостранна видимост на Бог. В любовната история, която Библията ни разказва, Той ни помага, опитва се да ни плени – до Тайната Вечеря, до прободеното на кръста Сърце, до появяванията на Възкръсналия Господ и великите дела, чрез които Той, посредством деянията на апостолите, направлява младата Църква. Господ не отсъства и в последващата история на Църквата: винаги ни помага, посредством хора, в които можем да съзрем Него, посредством Словото Си, тайнствата, най-вече чрез Евхаристията. В църковната литургия, молитвата, в живата общност от

вярващи ние изпитваме Божията любов, долавяме Неговото присъствие и по този начин се учим да го разпознаваме в ежедневието. Той пръв ни обикна и продължава пръв да ни обича. Затова и ние можем да отговорим с любов. Бог не ни повелява чувство, което не можем да предизвикаме в самите нас. Той ни обича, показва ни и ни кара да усещаме Неговата любов и от това негово „първенство” любовта може да се породи и у нас.

В хода на тази среща става ясно, че любовта не е само чувство. Чувствата идват и си отиват. Чувството може да бъде чудна първоначална искра, но не е любовта в пълния ѝ вид. В началото говорихме за процеса на пречистване и узряване, чрез който *еросът* става напълно самият себе си, превръща се в любов в пълния смисъл на думата. Характерно за зрелостта на любовта е да използва всички сили на човека и да включва, така да се каже, човека в целостта си. Срещата с видимите прояви на Божията любов може да предизвика у нас чувство на радост от това, че сме обичани. Но такава среща изисква и нашата воля и интелект. Познаването на живия Бог е път към любовта и подчинението на нашата воля на Неговата свързва интелект, воля и чувство в целокупния акт на любовта. Това, обаче, е непрекъснато развиващ се процес: любовта никога не „приключва” и не завършва. С течение на времето тя се променя, узрява и именно поради това, остава вярна на себе си. *Idem velle atque idem nolle*⁹ - да желаеш и да не желаеш едно и също нещо – в това в древността са виждали автентичното съдържание на любовта: уподобяването един на друг, което води до единство на воля и мисъл. Любовната история между Бог и човека се състои именно в това, че това общение на волята расте в общение на идеи и чувства и по този начин нашата воля и волята на Бог съвпадат все повече: за мен вече Божията воля не е някаква чужда воля, която заповедите ми налагат отвън, а това е моята воля, основана на опита, че всъщност, Бог е по-близо до мен, отколкото аз самият¹⁰. Така се уповаваме все повече на Бог и Бог се превръща в нашата радост (вж. *Псалми* 73:23-28).

18. Така се оказва възможна любовта към ближния в смисъла, вложен от Библията и Исус. Тя се изразява именно във факта, че в Бог и чрез Бог аз обичам и човека, който не ми е приятен или дори не познавам. Това може да се осъществи само въз основа на дълбоката среща с Бог - среща, превърнала се в общение на воля до такава степен, че докосва чувствата. Тогава се научавам да гледам другия вече не само със собствените си очи и чувства, а в перспективата на Исус Христос. Неговият приятел е мой приятел. Отвъд външния вид на другия, долавям вътрешното му очакване на жест на любов, внимание, което няма да му дам само чрез организациите, занимаващи се с това, приемайки го като политическа необходимост. Аз виждам с очите на Христос и мога да дам на другия много повече от това, което му е необходимо на пръв поглед: мога да му даря поглед, изпълнен с любов, от който той се нуждае. Тук се проявява взаимодействието, необходимо между любовта към Бога и любовта към ближния, за което *Първо Писмо Йоаново* говори толкова настойчиво. Ако контактът с Бог липсва изцяло в моя живот, ще виждам у другия просто другия и няма да разпозная в него божествения образ. Ако, обаче, в моя живот нехая за вниманието към другия, искайки да бъде само „благочестив” и да извършвам „религиозните си задължения”, тогава изсъхва и връзката с Бог. Тогава това отношение е просто „коректно”, но без любов. Само моята готовност да помогна на ближния, да му засвидетелствам любов, ме прави чувствителен и пред Бог. Само в служба на ближния очите ми са отворени за това, което Бог прави за мен, и за това колко ме обича. Светците – например, блажената Тереза от Калкута – са черпили способност да обичат ближния, винаги по нов начин, от срещата си с евхаристичния Господ и обратно - тази среща придобива своя реализъм и дълбочината си именно в служба на другите. Любов към Бога и любов към ближния са

неразделни, те са една-единствена заповед. И двете, обаче, живеят от предварителната любов на Бог, който пръв ни обикна. По този начин, не говорим вече за „заповед“ отвън, която ни налага невъзможното, а за преживяване на любовта, подарена отвътре, любов, която по своята природа, трябва после да бъде предадена на други. Любовта расте чрез любовта. Любовта е „божествена“, защото идва от Бог и ни свързва с Бог, и чрез този обединителен процес ставаме едно „Ние“, което преодолява нашите различия и ни превръща в едно-единствено нещо, докато накрая Бог не стане „всичко за всички“ (1 *Коринтяни* 15:28)

ЧАСТ ВТОРА

CARITAS – ЛЮБОВТА КАТО ДЕЙНОСТ НА ЦЪРКВАТА В КАЧЕСТВОТО ѝ НА “ОБЩНОСТ ОТ ЛЮБОВ”

Милосърдието на Църквата като израз на триединната любов

19. „Ако виждаш милосърдието, виждаш Светата Троица“, пишеше Свети Августин¹¹. В предходните размишления се съсредоточихме върху Този, Когото прободоха (вж. *Йоан* 19:37, *Захария* 12:10), признавайки спасителния план на Отца, Който, воден от любовта (вж. *Йоан* 3:16), изпрати първородния Си Син в света, за да спаси човека. Евангелистът предава, че умирайки на кръста, Исус „предава дух“ (*Йоан* 19:30), встъпление към онзи дар - Светия Дух - Който Той ще направи след възкресението Си (вж. *Йоан* 20:22). Така ще бъде изпълнено обещанието за „реките от жива вода“, които, благодарение на слизането на Светия Дух, ще бликнат от сърцето на вярващите (вж. *Йоан* 7:38-39). Светият Дух е тази вътрешна сила, която установява хармония между техните сърца и сърцето на Христос и ги кара да обичат братята си, както ги е обичал Той, когато се наведе да измие краката на учениците Си (вж. *Йоан* 13:1-13) и най-вече, когато даде живота Си за мнозина (вж. *Йоан* 13:1, 15:13).

Светият Дух е също сила, която преобразява сърцето на църковната общност, за да бъде тя в света свидетел за любовта на Отца, Който чрез Сина иска да направи от човечеството едно семейство. Цялата дейност на Църквата е израз на една любов, която има за цел пълното щастие на човека: стреми се към евангелизацията му посредством Божието Слово и тайнствата, като в исторически план това много пъти е била героична дейност; стреми се към израстването му в различните области на живота и на човешката дейност. Затова, любов е също и дейността, която Църквата развива, за да посреща страданията и нуждите на човека, дори и материални такива. На този аспект, на тази *милосърдна дейност* ще се спра в тази втора част на Енцикликата.

Милосърдието като задача на Църквата

20. Любовта към ближния, вкоренена в любовта към Бога, е преди всичко задача на всеки един вярващ, но е и задача на цялата църковна общност, при това на всички нива: от местната общност в местната Църква до универсалната Църква в нейната глобалност. Църквата, в качеството ѝ на общност, трябва да прилага на дело любовта. Оттук следва, че любовта има нужда и от организация като предпоставка за подредена

общностна дейност. Съзнанието за тази задача е било от значение за учредяването на Църквата още от самото начало: „Всички вярващи живееха заедно и споделяха помежду си всичко, което имаха. Продаваха земите и вещите си и разпределяха парите на всеки според нуждите му.” (Деяния 2:44-45). Лука ни разказва това във връзка с нещо като определение за Църквата, сред чиито учредителни елементи той причислява принадлежността към „учението на Апостолите”, „общението” (*koinonia*), „разчупването на хляба” и „молитвата” (вж. Деяния 2:42). Елементът “общение” (*koinonia*), тук първоначално неуточнен, става по-конкретен в цитираните по горе стихове: той се изразява именно във факта, че вярващите споделят всичко помежду си и че сред тях разликата между богати и бедни вече не съществува (вж. също Деяния 4:32-37). В интерес на истината, с развитието на Църквата тази радикална форма на материално общение не издържала. Останало е обаче основното: вътре в общността от вярващи не трябва да има никаква форма на бедност до такава степен, че на някого да бъдат отказани необходимите блага за достоен живот.

21. Решаваща стъпка в трудното търсене на решения за осъществяването на този основен църковен принцип би могъл да бъде изборът на седмината, поставил началото на службата на дяконите (вж. Деяния 6:5-6). В ежедневното осигуряване на храна на вдовиците в ранната Църква се създадо неравенство между говорещите на арамейски и говорещите гръцки. Апостолите, на които били поверени най-вече “молитвата” (Евхаристия и Литургия) и „службата на Словото”, се почувствали изключително обременени от „раздаването на храна”. Затова решили да запазят за себе си основното задължение и да създадат за другата задача, все пак необходима в Църквата, събрание от седем души. И тази група обаче не трябвало да развива чисто техническа дейност на раздаване: това трябвало да бъдат хора, „изпълнени с дух и мъдрост” (вж. Деяния 6:1-6). Това означава, че социалната дейност, която трябвало да извършват, била изцяло конкретна, но в същото време неизменно духовна дейност. Затова тяхната служба била наистина духовна и осъществявала съществена за Църквата задача: добре организираната любов към ближния. С учредяването на това събрание от седем души, „дяконията” – служба на любов към ближния, осъществявана от общността и по определен начин – била въведена в основната структура на самата Църква.

22. С течение на времето и с постепенното разпространение на Църквата милосърдната дейност се наложила като един от нейните съществени аспекти, редом с тайнствата и известяването на Божието Слово: да се прилага любовта към вдовиците и сираците, затворниците, болните и нуждаещите се е точно толкова важно, колкото отслужването на тайнствата и известяването на Евангелието. Църквата не може да пренебрегва милосърдната дейност, както и не може да изостави Тайнствата и Божието Слово. Стигат някои препратки, за да го докажем. В контекста на неделното богослужение на християните Юстин Мъченик († ок.155) описва и тяхната милосърдна дейност, свързана с Евхаристията като такава. Тези, които имат, предлагат в зависимост от възможностите си, кой колкото желае. С тези пожертвувания епископът поддържа сираците, вдовиците и тези, които по болест или по друга причина са в нужда, както и затворниците и чужденците¹². Великият християнски писател Тертулиан († сл. 220) разказва как грижата на християните за всички нуждаещи се предизвиква учудването на езичниците¹³. И когато Игнатий Антиохийски († ок. 117) описва Римската Църква като „направляваща милосърдието (*agape*)”¹⁴, може да се смята, че с това определение той изразява по някакъв начин и конкретната милосърдна дейност.

23. В този контекст може да послужи препратката към древните юридически структури по отношение на милосърдната дейност на Църквата. Към средата на IV век в Египет се оформя т.нар. „*дякония*”. В отделните манастири това е институцията, която отговаря за социалните дейности, т.е. именно за милосърдното служение. Оттогава до VI век в Египет се развива сдружение с пълна юридическа сила, на което цивилните власти дори поверяват част от житото за раздаване. В Египет не само всеки манастир, но и всяка епархия си има своята „*дякония*” – институция, която се развива впоследствие и на Изток, и на Запад. Папа Григорий Велики († 604) разказва за неаполската *дякония*. В Рим дяконите датират от VII и VIII век. Естествено, още преди това, при това от самото начало, социалната дейност по отношение на бедните и страдащите, според принципите на християнския живот, изложени в *Деяния на Апостолите*, е била съществена част от Римската Църква. Тази задача намира жив израз в образа на дякон Лаврентий († 258). Драматичното описание на неговото мъченичество вече било известно на Св. Амвросий († 397) и ни показва в същността си със сигурност автентичния образ на светеца. В качеството му на отговарящ за грижите за бедните в Рим, след залавянето на събратята му и на Папата, на него му било дадено известно време да събере съкровищата на Църквата и да ги предаде на цивилните власти. Лаврентий раздал наличните средства на бедните и после представил тях самите на властите като истинското съкровище на Църквата¹⁵. Независимо каква е историческата правдоподобност на тези подробности, Лаврентий останал в паметта на Църквата като велик представител на църковното милосърдие.

24. Един бърз поглед към образа на император Юлиан Отстъпник († 363) може още веднъж да покаже колко съществена е била за ранната Църква организираната и развивана социална дейност. Когато бил на шест години, Юлиан станал свидетел на убийството на баща си, на брат си и на други роднини от стражите на императорския дворец. Той вменил тази жестокост – с право или не – на император Констанций, който се представял за голям християнин. От този момент загубил веднъж завинаги уважение към християнската религия. След като станал император, решил да въведе отново езичеството, древната римска религия, като в същото време я реформира, за да стане наистина движещата сила на империята. В тази перспектива получил голямо вдъхновение от християнството. Въвел йерархия от митрополити и свещеници. Свещениците трябвало да се грижат за любовта към Бог и към ближния. В едно от писмата си¹⁶ пише, че единствения аспект на християнството, който го поразява, е милосърдната дейност на Църквата. Решаващ момент за новото езичество било въвеждането, наред с милосърдната дейност на Църквата, на еквивалентна дейност на неговата религия. „Галилейците” – както той твърдял - спечелили по този начин популярност. Той трябвало да ги настигне и дори задмине. По този начин императорът потвърждавал, че милосърдието било основна характеристика на християнската общност, на Църквата.

25. Нека сега да обобщим две основни неща от размишленията ни дотук:

А). Дълбоката природа на Църквата се изразява в една тройна задача: известяване на Божието Слово (*kerygma-martyria*), отслужване на тайнствата (*leiturgia*), милосърдна дейност (*diakonia*). Това са задачи, които се предполагат взаимно и не могат да бъдат отделени една от друга. За Църквата милосърдието не е един вид социална дейност, която може да бъде оставена и на други, а ѝ принадлежи по природа, тя е неизменен израз на самата ѝ същност¹⁷.

Б). Църквата е Божието семейство на земята. В това семейство не трябва никой да страда от липса на необходимото. В същото време обаче, *caritas-agape* преминава границите на Църквата. Притчата за добрия самарянин остава критерий за мярка, налага универсалността на любовта, която се обръща към нуждаещия се, срещнат „случайно” (вж. *Лука* 10:31), който и да е той. Тази универсалност на заповедта за любовта остава напълно валидна, обаче има и едно друго, специфично църковно изискване – именно това, в самата Църква като семейство никой да не страда, защото е в нужда. В този смисъл важат думите от „*Писмо към Галатяни*”: “И така, отдаде ли ни се удобен случай, нека вършим добро на всички и особено на тези, с които споделяме една и съща вяра” (6:10).

Справедливост и милосърдие

26. Още от XIX в. срещу милосърдната дейност на Църквата било повдигнато възражение, развито по настойчив начин най-вече от марксистката идея. Според нея бедните нямали нужда от милосърдни дела, а от справедливост. Милосърдните дела – милостинята – всъщност били за богатите начин да избегнат установяването на справедливост и да успокоят съвестта си, запазвайки положението си и мамейки бедните по отношение на правата им. Вместо да се допринася чрез единични прояви на милосърдие за запазване на съществуващото положение, трябва да се създаде справедлив ред, в който всички да получават техния дял от богатата на света, така че да нямат повече нужда от деяния на състрадание. Трябва да признаем, че в този аргумент има нещо вярно, но има и много погрешни неща. Вярно е, че основно правило на една държава трябва да бъде стремежът към справедливост, че целта на един справедлив обществен ред е да гарантира на всеки, спазвайки принципа на отпускане на средства, съответната част от общите блага. Точно това винаги са подчертавали християнската доктрина по отношение на държавата и социалната доктрина на Църквата. От историческа гледна точка въпросът за справедлив обществен ред придоби друг изглед с формирането на индустриалното общество през XIX в. Възникването на модерна индустрия допринесе за разпадането на старите социални структури и чрез масата от наемни работници предизвика коренна промяна в устройството на обществото, в което отношението капитал-работа стана решаващо – проблем, който преди това беше непознат под такава форма. Производствените структури и капиталът вече бяха новата сила, която, съсредоточена в ръцете на малцина, носеше на работническите маси лишаване от права, срещу което трябваше да се опълчим.

27. Необходимо е да признаем, че представителите на Църквата доловиха бавно, че проблемът за справедливото устройство на обществото бе поставен по нов начин. Не са липсвали и пионери: един от тях, например, бил епископ Кетелер от Магонца († 1877). В отговор на конкретните нужди възникнали клубове, асоциации, съюзи, федерации и най-вече, нови религиозни конгрегации, които през XIX в. се обявили срещу бедността, болестите и недоимъка във възпитателния сектор. През 1891г. навлязло папското учение с енцикликата *Rerum novarum* на Лъв XIII. През 1931г. я последвала енцикликата на Пий XI *Quadragesimo Anno*. Блаженият Папа Йоан XXIII публикува през 1961г. енцикликата *Mater et Magistra*, а Павел VI в енцикликата *Populorum progressio* (1967) и в апостолическото писмо *Octogesima adveniens* (1971) настойчиво третира социалната проблематика, която междуременно се изостри най-вече в Латинска Америка. Моят велик предшественик Йоан Павел II ни остави трилогия от социални енциклики: *Laborem exercens* (1981), *Sollicitudo rei socialis* (1987) и *Centesimus Annus* (1991). Така в отговор на нови и нови проблеми бе развита католическа социална

доктрина, която през 2004 г. бе представена цялостно в *Кратко ръководство по социалната доктрина на Църквата*, съставено от Папския съвет *Iustitia et Pax*. Марксизмът виждаше в световната революция и в нейната подготовка панацеята за социалните проблеми: тази доктрина учеше, че посредством революцията и последващата колективизация на производствените средства изведнъж всичко ще тръгне по различен, по-добър начин. Тази мечта се изпари. В трудното положение, в което се намираме днес, дължащо се и на глобализацията на икономиката, социалната доктрина на Църквата се превърна в основно напътствие, предлагащо действителни насоки извън нейните рамки: предвид прогресивното развитие, тези насоки трябва да бъдат обсъждани в диалог с всички, които са загрижени сериозно за човека и неговия свят.

28. За да определим по-точно отношението между необходимия ангажимент за справедливост и милосърдното служение, трябва да се отчетат две основни фактически положения:

А). Справедливиет ред на обществото и държавата е главна задача на политиката. Държава, която не се крепи на справедливостта, би се свела до голяма банда крадци, както навремето се изрази Августин: „*Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia?*”¹⁸. Част от основната структура на християнството е разделението между това, което е на кесаря и това, което е на Бог (вж. *Матей 22:21*), т.е. разделението между държава и Църква или, както казва Вторият Ватикански събор, автономията на светските реалности¹⁹. Държавата не може да налага религията, но трябва да гарантира нейната свобода и мира между изповядващите различни религии. От своя страна, Църквата, като обществен израз на християнската вяра, има своята независимост и изживява общностната си форма въз основа на вярата, която форма държавата трябва да уважава. Двете сфери са различни, но винаги във взаимовръзка.

Справедливостта е цел и следователно – присъща мярка на всяка политика. Политиката е повече от обикновена техника за определяне на общественото устройство: нейният произход и цел са именно в справедливостта, а тя е от етическо естество. Така държавата неизбежно се изправя пред въпроса: „Как да се осъществи справедливостта тук и сега?”. Но този въпрос предполага един друг, още по-радикален въпрос: що е справедливост? Този въпрос засяга практическия разум. Но за да може да действа правилно, разумът трябва да бъде винаги отново пречистван, защото етическото му ослепяване, произтичащо от надмощието на интереса и властта, които го заслепяват, е опасност, която никога не може да бъде елиминирана напълно.

Тук политика и вяра се докосват. Неизменно, вярата си има своето специфично естество в срещата с живия Бог – среща, която ни разкрива нови хоризонти отвъд периметъра на разума. Но в същото време, тя е пречистваща сила за самия разум. Тръгвайки от Божията перспектива, тя го освобождава от заслепението и затова му помага да бъде повече самия себе си. Вярата позволява на разума да върши по-добър начин задачата си и да вижда по-добре това, което е свойствено за него. Тук се нарежда католическата социална доктрина: тя не иска да дава на Църквата власт върху държавата. Нито пък иска да налага на тези, които не споделят вярата, перспективи и начини на поведение, които са част от нея. Просто иска да допринесе за пречистването на разума и да окаже помощ, за да може това, което е справедливо, тук и сега, да бъде признато и впоследствие осъществено.

Социалната доктрина на Църквата се ръководи от разума и от естественото право, т.е. съгласно природата на всяко човешко същество. И знае, че не е задача на Църквата да придава на тази доктрина политическа тежест: тя обслужва формирането на съвестта в политиката и допринася за нарастването на възприемането на истинските изисквания за справедливост и в същото време, готовността да се действа въз основа на тях, дори когато това е в разрез с личния интерес. Това означава, че изграждането на един справедлив обществен и държавен ред, посредством който на всеки да бъде дадено това, което му се полага, е основна задача, с която всяко поколение трябва да се справя отново. Тъй като става въпрос за политическа задача, това не може да бъде непосредствено задължение на Църквата. Но тъй като в същото време е първостепенна човешка задача, чрез пречистването на разума и етичното възпитание Църквата е длъжна да дава специфичния си принос, за да станат разбираеми и политически приложими изискванията за справедливост.

Църквата не може и не бива да поема политическа битка за установяването на възможно най-справедливо общество. Не може и не бива да се поставя на мястото на държавата. Но също така не може и не бива да остава встрани от борбата за справедливост. Тя трябва да се включи в нея по пътя на разумната обосновка и трябва да разбуди духовните сили, без които справедливостта, която винаги изисква и жертви, не може да се утвърди и просперира. Справедливото общество не може да бъде дело на Църквата, а трябва да бъде осъществено от политиката. Все пак, тя е дълбоко заинтересована да полага усилия за справедливост, работейки за отварянето на ума и на волята към изискванията на доброто.

Б). Любовта—*caritas* — ще бъде винаги необходима, дори в най-справедливото общество. Няма справедлив обществен ред, който да направи излишна любовта. Този, който иска да се освободи от любовта, се готви да се освободи от човека като такъв. Винаги ще има страдание, което се нуждае от утеха и помощ. Винаги ще има самота. Винаги ще има и материални нужди, за които е необходима помощ под формата на конкретна любов към ближния²⁰. Държавата, която иска да се погрижи за всичко, която поглъща всичко в себе си, в крайна сметка се превръща в една бюрократична инстанция, която не може да осигури същественото, от което страдащият – т.е. всеки човек – има нужда: нежната лична отдаденост. Не ни трябва държава, която да урежда и да владее всичко, а държава, която на принципа на отпускане на средства щедро да признава и подкрепя инициативите на различни социални сили, които обединяват непринуденост и близост спрямо нуждаещите се. Църквата е една от тези живи сили: в нея тупти динамиката на любовта, породена от Христовия Дух. Тази любов не предлага на хората само материална помощ, но също така и утеха и грижа за душата - помощ, която често пъти е необходима повече от материалната подкрепа. Твърдението, че справедливите структури биха направили излишни благотворителните дейности, разкрива едно материалистично схващане за човека: предубеждението, че човек живее „само с хляб” (*Матей* 4:4; вж. *Второзаконие* 8:3), унижава човека и не признава именно това, което е най-човешко.

29. Така сега можем да определим по-точно в живота на Църквата връзката между ангажимента за справедливо устройство на държавата и на обществото от една страна и организираната милосърдна дейност от друга. Видяхме, че създаването на справедливи структури не е непосредствена задача на Църквата, а принадлежи на политическата сфера, т.е. в кръга на самоотговорното благоразумие. В това задачата на Църквата е косвена, доколкото тя трябва да допринася за пречистването на разума и събуждането

на моралните сили, без които не могат да бъдат построени справедливи структури, нито пък те могат да просъществуват дълго.

Непосредствената задача да работи за справедлив ред в обществото се пада на вярващите миряни. Като граждани на държава, те са призвани да участват лично в обществения живот. Затова не могат да се откажат “от многостранния и разнообразен икономически, социален, законодателен, административен и културен ангажимент, насърчаващ цялостно и институционално *общото благо*”²¹. Затова мисия на вярващите миряни е да очертаят правилно обществения живот, уважавайки неговата законна независимост и в сътрудничество с останалите граждани, според съответните умения и отговорно²². Макар че специфичният израз на църковното милосърдие не може никога да се смеси с дейността на държавата, все пак е вярно, че милосърдието трябва да одухотворява цялото съществуване на вярващите миряни и следователно, и политическата им дейност, изживявана като „социално милосърдие”²³.

Социалните организации на Църквата представляват нейн *opus proprium*, близка по духа ѝ задача, в която тя не сътрудничи, оставайки встрани, а действа като пряко отговорен субект, вършейки това, което отговаря на нейния характер. Църквата не може никога да бъде освободена от прилагането на милосърдието като организирана дейност на вярващите и, от друга страна, никога няма да има положение, при което да не е необходимо милосърдието на всеки един християнин, защото човекът, отвъд справедливостта, има и винаги ще има нужда от любов.

Многобройните структури на милосърдната дейност в съвременния социален контекст

30. Преди да се опитам да очертая специфичния профил на църковните дейности в служба на човека, бих искал да разгледам общо ангажимента за справедливост и любов в съвременния свят.

А). Средствата за масова комуникация в днешно време направиха нашата планета по-малка, сближавайки бързо съвсем различни хора и култури. Независимо, че това “сближаване” понякога поражда неразбиране и напрежение, фактът, че днес много по-бързо се запознаваме с нуждите на хората, е най-вече призив да споделяме тяхното положение и трудности. Въпреки големия научен и технически напредък, всеки ден осъзнаваме колко хора по света страдат от нищета в най-разнообразни форми – и материална, и духовна. Следователно, нашето време изисква нова готовност да помагаме на ближния в нужда. Това бе подчертано много ясно и от Втория Ватикански събор: “Днес, когато средствата за комуникация станаха по-бързи и разстоянията между хората са почти заличени [...], милосърдната дейност може и трябва да обгръща абсолютно всички хора и всички нужди”²⁴.

От друга страна – и това е един предизвикателен и в същото време окуражителен аспект на процеса на глобализация – настоящето ни предоставя безброй средства за оказване на хуманитарна помощ на нашите нуждаещи се братя, като не на последно място това са модерните системи за раздаване на храна и облекло, както и за приютяване. Преминавайки границите на националните общности, грижата за ближния разширява по този начин хоризонтите си към целия свят. Вторият Ватикански събор правилно отбеляза, че: „Сред белезите на нашето време заслужава да се спомене по-специално нарастващото и неудържимо чувство за солидарност на всички народи”²⁵.

Държавните учреждения и хуманитарни организации подпомагат инициативи с тази цел – едни най-вече посредством субсидии или данъчни облекчения, а други – предоставяйки значителни средства. По този начин солидарността на гражданското общество надвишава значително тази на отделните личности.

Б). При това положение сред държавните и църковни инстанции възникнаха и се развиха многобройни форми на сътрудничество, които се оказаха ползотворни. Църковните инстанции, работейки прозрачно и съвестно в засвидетелстването на любовта, биха могли да одухотворят по християнски и гражданските институции, като подпомагат взаимната координация, която несъмнено ще допринесе за ефективността на социалната дейност²⁶. В този контекст се сформираха многобройни организации с благотворителна или хуманитарна цел, които се ангажират в намирането на задоволителни решения в хуманитарен аспект на съществуващите социални и политически проблеми. Важно явление в наше време е възникването и разпространението на различни форми на доброволни дейности, които се грижат за осигуряването на многобройни услуги²⁷. Тук бих искал да отправя особена благодарност към всички, които участват по някакъв начин в тези дейности. Този разпространен ангажимент е житейска школа за младежите, която възпитава в дух на солидарност и готовност не просто да отдаваме нещо, а самите себе си. По този начин на анти-културата на смъртта, намираща например израз в наркотиците, противопоставяме любовта, която не търси самата себе си, а тази любов, която се оказва култура на живота именно чрез готовността да „загубим живота си” за другия (вж. Лука 17:33).

В Католическата и други Църкви и църковни общности също възникнаха нови форми на милосърдна дейност, както и се възродиха с нов размах древни такива. Това са форми, които често установяват успешна връзка между евангелизация и социална дейност. Тук бих искал да подчертая ясно това, което моят велик предшественик Йоан Павел II написа в своята енциклика *Sollicitudo Rei Socialis*²⁸, когато обяви готовността на Католическата Църква да сътрудничи с благотворителните организации на тези Църкви и общности, защото всички ние сме водени от една и съща основна мотивация и се стремим към една и съща цел: един истински хуманизъм, който разпознава у човека Божия образ и иска да му помогне да съобразява живота си с това достойнство. Освен това, енцикликата *Ut Unum Sint* още веднъж подчерта, че за да върви светът към по-добро, е необходим единният глас на християните, техният ангажимент “за зачитането на правата и нуждите на всички, особено на бедните, унижените и беззащитните”²⁹. Тук бих искал да изразя радостта си, че това желание срещна широк отзвук по цял свят в многобройни инициативи.

Специфичният профил на милосърдната дейност на Църквата

31. Нарастването на броя на различните организации, които се грижат за човека и неговите нужди, в крайна сметка се обяснява с факта, че повелята да обича ближния е вписана от Създателя в самата природа на човека. Този растеж обаче, е също така следствие от присъствието на християнството по света, което отново и отново събужда и прави резултатна тази повеля, често пъти дълбоко засенчвана в хода на историята. Езическата реформа, която се опитал да осъществи император Юлиан Отстъпник, е само един пример за подобна резултатност. В този смисъл, силата на християнството надхвърля границите на християнската вяра. Затова е много важно милосърдната дейност на Църквата да запази целия си блясък, а не да се разтвори в общата социална

дейност, превръщайки се в най-обикновена нейна форма. Но кои са изграждащите елементи, формиращи същността на християнското и църковно милосърдие?

А). По модела на притчата за добрия самарянин, християнското милосърдие е най-напред просто отговор на това, което в определена ситуация представлява непосредствена необходимост: гладните трябва да бъдат заситени, голите – облечени, болните – лекувани с оглед на оздравяването им, затворниците – посещавани и т.н. Благотворителните организации на Църквата, като започнем от *Caritas* (на епархийско, национално или международно ниво), трябва да правят всичко възможно да осигуряват съответните средства, най-вече мъже и жени, които да поемат такива задачи. Що се отнася до грижите, които хората оказват на страдащите, е необходима преди всичко професионална компетентност: оказващите помощ трябва да бъдат обучени така, че извършват правилното нещо по правилен начин, ангажирайки се в продължението на грижите. Професионалната компетентност е първата основна необходимост, но само тя не е достатъчна. Става въпрос за човешки същества, а човешките същества винаги се нуждаят от нещо повече от грижа, която е правилна единствено от чисто техническа гледна точка. Те се нуждаят от човечност. Имат нужда от вниманието на сърцето. Тези, които работят в благотворителните институции на Църквата, трябва да се отличават с това, че не се ограничават само с това да извършат компетентно подходящото в даден момент действие, а се отдават на другия с вниманието, което сърцето им подсказва, за да може другият да усети голямата им човечност. Затова, освен професионална подготовка, на тези работници е необходима също, и най-вече, “подготовка на сърцето”: те трябва да бъдат водени към онази среща с Бог в Христос, която да предизвика в тях любов и да отвори душата им към другия, така че за тях любовта към ближния да не бъде, така да се каже, наложена отвън заповед, а следствие, произтичащо от вярата им, която действа чрез любовта (вж. *Галатяни 5:6*).

Б). Християнската милосърдна дейност не трябва да зависи от партии и идеологии. Тя не е средство, служещо да променя идеологически света, и не обслужва светски стратегии, а осъществява тук и сега любовта, от която човек винаги има нужда. Модерните времена, най-вече от XIX век насам, са завладяни от различни форми на философия на прогреса, от които най-крайната е марксизмът. Част от марксистката стратегия е теорията за обедняването: тази теория гласи, че този, който при наличието на несправедлива власт помага на човека чрез благотворителни инициативи, фактически се предлага в служба на тази несправедливост, като прави така, че тя да изглежда, поне донякъде, поносима. По този начин се блокира революционния потенциал и се възпрепятства промяната към един по-добър свят. Затова милосърдието се отрича и атакува като метод за запазване на статуквото. Всъщност, това е една жестока философия. Човекът, който живее в настоящето, бива принасян в жертва на *молоха* на бъдещето – бъдеще, чието реално осъществяване остава най-малко несигурно. В действителност, хуманизацията на света не може да бъде насърчавана, ако в даден момент откажем да се държим човешки. Можем да допринесем за един по-добър свят, само ако правим добро сега и го правим лично ние, със страст и навсякъде, където има възможност, независимо от партийни стратегии и програми. Програмата на християнина – т.е. програмата на добрия самарянин, тази на Исус – е “сърцето, което вижда”. Това сърце вижда къде има нужда от любов и действия подобаващо. Естествено, когато милосърдната дейност е поета от Църквата като обществена инициатива, към спонтанността на личността трябва да се добави и сътрудничеството с други подобни институции.

В). Още нещо: милосърдието не трябва да е средство за постигане на това, което днес наричаме прозелитизъм. Любовта е безвъзмездна. Тя не служи за постигането на други цели³⁰. Но това не означава, че милосърдното деяние трябва, така да се каже, да оставя настрана Бог и Христос. Винаги на риск е изложен човекът като цяло. Често дълбоко в страданието се корени отсъствието на Бог. Този, който упражнява милосърдие в името на Църквата, никога не се опитва да налага на другите вярата на Църквата. Той знае, че любовта в своята чистота и безвъзмездност е най-доброто свидетелство за Бог, в Когото вярваме и Който ни кара да обичаме. Християнинът знае кога да говори за Бог и кога да мълчи за Него и да остави да говори само любовта. Той знае, че Бог е любов (вж. 1 Йоаново 4:8) и се отзовава именно в момента, в който човек не прави нищо друго, а само обича. За да отговорим на предходните въпроси: той знае, че потъпкването на любовта е потъпкване на Бог и на човека и опит за отричане от Бог. Следователно, най-добрата защита на Бог и на човека се състои именно в любовта. Благотворителните организации на Църквата имат задачата да укрепват съзнанието за това у членовете си, така че чрез техните действия – както и чрез техния начин на говорене, мълчание и пример – да станат заслужаващи доверие свидетели на Христос.

Отговарящите за милосърдната дейност на Църквата

32. Най-накрая, трябва да обърнем внимание на отговарящите за милосърдната дейност на Църквата, които вече споменахме. В предишните ни размишления вече стана ясно, че истинският субект на различните католически организации, които развиват милосърдна дейност, е самата Църква – на всички нива, като се започне от енориите, през местните Църкви, до универсалната Църква. Затова много уместно моят уважаван предшественик Павел VI учреди Папския съвет *Cor Unum* като инстанция на Светия Престол, отговаряща за насоките и координацията между организациите и благотворителните дейности, насърчавани от Католическата Църква. Наред с епископската структура на Църквата, в местните Църкви епископите, в качеството им на приемници на апостолите, и в днешно време носят първи отговорност за осъществяването на програмата, посочена в *Деяния на апостолите* (вж. 2:42-44): като Божие семейство, Църквата трябва да бъде, и днес, както вчера, място за взаимна помощ и в същото време готовност да се обгрижват и тези, които имат нужда от помощ извън нея. Ритуалът по епископското ръкоположение включва задаването на няколко въпроса на кандидата преди същинския акт на ръкополагане, в които са изразени съществените елементи на неговата служба и му се припомня неговия бъдещ дълг. В този контекст кандидатът за ръкополагане обещава недвусмислено, в името на Господ, да бъде гостоприемен и състрадателен към бедните и към всички нуждаещи се от утеха и помощ³¹. В каноните, отнасящи се до епископската служба, *кодексът на каноничното право* не третира изрично въпроса за милосърдието като специфична част от епископската дейност, а говори общо за задачата на епископа да координира различните апостолски дела, зачитайки техния характер.³² Все пак, неотдавна *Ръководството на пастирската служба на епископите* изучи по по-конкретен начин дългата за милосърдието като задача, присъща на цялата Църква и на епископа в епархията му³³ и подчерта, че милосърдието е акт на Църквата като такава и че, както отслужването на Словото и на тайнствата, и то е част от същността на нейната изначална мисия³⁴.

33. Що се отнася до сътрудниците, които извършват в практически план работата по милосърдната дейност на Църквата, вече казахме главното: те не бива да се

вдъхновяват от идеологиите, проповядващи промяна на света към по-добро, а да бъдат водени от вярата, която действа чрез любовта (вж. *Галатяни* 5:6). Така че, те трябва да бъдат хора, водени преди всичко от любовта към Христос, хора, чието сърце Христос е завладял със своята любов, събуждайки любовта към ближния. Вдъхновител на тяхното поведение би трябвало да бъде казаното във *Второ писмо до коринтяни*: “Христовата любов ни управлява” (5:14). Съзнанието, че чрез Него самият Бог ни се принесе в дар до смърт, трябва да ни кара да не живеем повече заради самите нас, а заради Него, и чрез него – за другите. Тези, които обичат Христос, обичат Църквата и искат тя все повече да бъде израз и инструмент на любовта, произтичаща от Него. Сътрудникът на всяка католическа благотворителна организация работи с Църквата и следователно, с епископа, за да се разпространи в света Божията любов. Чрез участието си в прилагането на практика на любовта на Църквата той иска да бъде свидетел на Бог и на Христос и именно по тази причина иска да прави безвъзмездно добро на хората.

34. Вътрешното отваряне към католическото измерение на Църквата няма как да не предположи сътрудника да действа в унисон с другите организации в служба на нуждаещите се. Все пак, това трябва да става, като се зачита специфичния профил на служението, което Христос изисква от учениците Си. В своя химн на любовта Свети Павел (вж. *1 Коринтяни* 13) ни учи, че любовта е винаги нещо повече от обикновена дейност: “И ако едно по едно раздам всичко, което имам, за да нахраня онези, които са в нужда, и дори ако дам тялото си да бъде изгорено, но нямам любов в сърцето си, нищо не печеля” (стих 3). Този химн трябва да бъде *Великата Харта* на цялата църковна дейност. В него са синтезирани всички размишления относно любовта, които изложих в тази енциклика. Практическото действие е недостатъчно, ако в него не се долавя любовта към човека – любов, която се храни от срещата с Христос. Дълбоката лична съпричастност към нуждата и страданието на другия по този начин се превръща в моя лична отдаденост към него: за да не може този дар да унижава другия, аз трябва да му дам не само нещо от себе си, а самия мен, трябва да съм част от този дар като човек.

35. Този правилен начин на служение прави служещия смирен. Той не заема позиция на превъзходство спрямо другия, колкото и окаяно да е положението му в момента. Христос зае последно място в света – кръста – и именно чрез тази крайна смиреност ни спаси и непрекъснато ни помага. Този, който оказва помощ, признава, че именно по този начин и на него самия му се помага. Фактът, че може да помага, не е негова заслуга, нито основание за хвалба. Тази задача е благодат. Колкото повече някой работи за другите, толкова повече той разбира и приема Христовото слово: “Ние сме слуги негодни” (*Лука* 17:10). Такъв човек признава, че действа не въз основа на някакво превъзходство или по-голяма лична способност, а защото Господ му прави този дар. Понякога прекомерната нужда и ограничеността на възможностите му биха могли да го изкушат да се обезсърчи. Но точно тогава ще му бъде от помощ да знае, че в крайна сметка, той е само инструмент в ръцете на Господ. Така ще се освободи от самонадеяността, че трябва да осъществи, той лично и самостоятелно, необходимата промяна на света към по-добро. Смирено ще върши това, което може, и смирено ще повери останалото на Господ. Бог управлява света, а не ние. Ние Му оказваме помощ, само доколкото можем и докато Той ни дава сила. Обаче, да правим всичко възможно със силата, която имаме – това е задачата, която поддържа винаги в движение добрия слуга на Исус Христос: “Христовата любов ни управлява” (*2 Коринтяни* 5:14).

36. Опитът, учещ, че нуждата е неизмерима, от една страна може да ни подтикне към идеологията, претендираща да върши днес това, което управлението на света от страна на Бог привидно не постига: универсално разрешение на всеки проблем. От друга страна, този опит може да се превърне в изкушение да бездействаме поради впечатлението, че така или иначе, нищо не може да бъде постигнато. При това положение живият контакт с Христос е от решаваща помощ, за да останем на правия път: нито да изпадаме в надменност, която презира човека и в действителност не само не създава нищо, а по-скоро руши, нито да се предаваме пред примирението, което би попречило да се оставим да бъдем водени от любовта и така да сме в служба на човека. Молитвата като средство да черпим винаги сила от Христос тук става съвсем конкретна необходимост. Този, който се моли, не си губи времето, колкото и обстоятелствата да ни се струват критични и да изглежда, че налагат единствено да се действа. Състраданието не отслабва битката срещу бедността или дори срещу мизерията на ближния. Блажената Тереза от Калкута е много красноречив пример, че времето, посветено на Бог в молитвата, не само не вреди на ефикасността и усърдието на любовта към ближния, но в действителност е техен неизчерпаем източник. В своето писмо за великите пости през 1996 г. блажената пише на своите сътрудници миряни: “Ние имаме нужда от тази дълбока връзка с Бог в ежедневния ни живот. А как можем да я постигнем? С молитва”.

37. Настъпи моментът да подчертаем отново важността на молитвата пред активизма и грозящия секуларизъм на много християни, ангажирани в благотворителната дейност. Естествено, християнинът, който се моли, не претендира да променя Божиите планове или да поправя това, което Бог е предвидил. Той по-скоро търси срещата с Отеца на Исус Христос, молейки Го да съпътства с утехата на Своя Дух него и неговото дело. Личната близост с Бог и поверяването на Неговата воля възпрепятстват падението на човека и го освобождават от пленничеството на фанатични и терористични доктрини. Човек с едно истински религиозно поведение избягва да се издига до съдник на Бог, обвинявайки Го, че допуска мизерия, без да изпитва жал към създанията Си. А този, който претендира да се бори срещу Бог, опирайки се на интереса на човека, на кого ще може да разчита, когато човешкото действие се окаже безсилно?

38. Разбира се, че Йов може да се оплаква пред Бог за непонятното и привидно неоправдано страдание по света. В болката си той казва: “Ах, да бих знаел къде да Го намеря! Бих отишъл до престола Му... Бих узнал думите, които Той би ми отговорил, и бих разбрал какво щеше да ми каже. Щеше ли Той да се препира с мен с голямата Си сила? Затова се смущавам в присъствието Му; когато размишлявам, треперя от Него. Защото сам Бог е разслабил сърцето ми и Всемогъщият ме е смутил” (23:3. 5-6. 15-16). Често не ни се дава да знаем причината, поради която Бог се въздържа, вместо да се намеси. Впрочем, Той дори не ни забранява да викаме, както Исус на кръста: “Боже мой, Боже мой, защо си ме изоставил?” (*Матей* 27:46). Ние би трябвало да зададем този въпрос пред Него в молитва: “Докога, свети и истинни Господарю? Колко още ще чакаш?” (*Откровение* 6:10). Свети Августин дава на това наше страдание отговора на вярата: „*Si comprehendis, non est Deus*” – ако ти Го разбереш, значи не е Бог.³⁵ Нашият протест не иска да предизвиква Бог, нито да намеква за наличието у Него на грешка, слабост или безразличие. За вярващия е немислимо Той да е безпомощен или “да спи” (вж. *1 Царе* 18:27). По-скоро, подобно на вика на Исус на кръста, дори нашият вик е най-крайният и дълбок начин да утвърдим вярата си в Неговата върховна власт. Християните продължават да вярват, въпреки неразбирането и неяснотите, които срещат, в “благостта на Бога” и в “любовта Му към хората” (*Тит* 3:4). Въпреки че са

част от драматичната сложност на историческите събития, те остават непоколебими в убеждението, че Бог е Отец и ни обича, макар че мълчанието Му остава непонятно за нас.

39. Вяра, надежда и любов вървят заедно. Надеждата намира практически израз в добродетелта на търпението, което постои в доброто, дори ако претърпява видим неуспех, както и в смирението, което приема Божията тайна и Му се доверява и в мрака. Вярата ни показва Бог, Който даде Сина Си за нас и по този начин предизвиква у нас победната увереност, че това е точно така: Бог е любов! По този начин тя превръща нашето нетърпение и съмнения в сигурна надежда, че Бог държи света в ръцете Си и че, независимо от всяка сянка, Той побеждава, както книга *Откровение* показва по блестящ начин чрез разтърсващите образи накрая. Вярата, осъзнаваща Божията любов, разкрита в прободеното сърце на разпнатия Исус, поражда на свой ред любовта. Той е светлината – в крайна сметка единствената светлина – която винаги осветлява един свят в тъмнина и която ни дава кураж да живеем и да действаме. Любовта е възможна и ние сме в състояние да я прилагаме, защото сме създадени по образ Божи. Да изживяваме любовта и по този начин да даваме път на Божията светлина в света – към това приканвам с настоящата енциклика.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

40. Нека накрая да обърнем внимание на светците – тези, които са прилагали по образцов начин милосърдието. Мисля си особено за Мартин от Тур († 397), който е бил първо воин, а след това монах и епископ: подобно икона, той показва незаменимата стойност на индивидуалното свидетелство на милосърдието. Пред градските врати на Амиен Мартин поделя наметалото си с един бедняк: през нощта самият Исус му се явява насън, покрит с това наметало, за да потвърди вечната валидност на евангелското слово: “Гол бях и Ме облякохте... Когато сте правили това за един от тези най-маловажни мои братя, за мен сте го правили” (*Матей* 25:36. 40)³⁶. Но колко още свидетелства за милосърдие в историята на Църквата могат да бъдат дадени за пример! Особено цялото монашеско движение, още от самото му начало със Св. Антоний Велики († 356), е израз на огромно милосърдие в служба на ближния. Изправен “лице в лице” пред този Бог, Който е любов, монахът усеща настоятелно нуждата да преобрази целия си живот в служба на ближния, освен в служба на Бога. По този начин намират обяснение големите приюти и сиропиталища, възникнали редом с манастирите. Това е и обяснението за значителните инициативи за обучение и християнско възпитание, предназначени най-вече за най-бедните, с които се заели първо монашеските и просешки ордени, а впоследствие и различните мъжки и женски религиозни институти в хода на историята на Църквата. Светци като Франциск от Асизи, Игнаций Лойола, Иван Божи, Камил Лелис, Винкенти от Паула, Луиза де Марилак, Йосиф Котоленго, Иван Боско, Луиджи Орионе, Тереза от Калкута – цитирам само няколко имена – са бележити модели за социално милосърдие за всички хора с добра воля. Светците са истинските носители на светлина в историята, защото са мъже и жени с вяра, надежда и любов.

41. Сред светците изпъква Мария, Божия Майка и огледало на всяка святост. В *Евангелие от Лука* я виждаме в милосърдно служение към Елисавета, при която остава „около три месеца” (1:56), за да ѝ помага в последните месеци на бременността ѝ. „*Magnificat anima mea Dominum*” – казва тя при посещението си – “Душата ми величае Господа” (*Лука* 1:46) – и с това изразява целия си живот: да не поставя себе си в

центъра, а да стори място на Бог, Когото среща и в молитвата, и в службата към ближния – само тогава светът става добър. Мария е велика, именно защото не иска да величае себе си, а Бог. Тя е смирена: не иска да бъде нищо друго, освен Божия слугиня (вж. *Лука* 1:38. 48). Тя знае, че съдейства за спасението на света, не като извършва собствено дело, а само като предостави себе си на разположение на Божиите начинания. Тя е жена с надежда: само защото вярва на Божиите обещания и очаква спасението на Израил, ангелът може да я посети и призове към решителното изпълнение на тези обещания. Тя е жена с вяра: „Благословена си, защото повярва”, казва ѝ Елисавета (вж. *Лука* 1:45). „*Magnificat*” – портрет, така да се каже, на нейната душа – е изцяло изтъкан от нишките на Светото Писание, от нишките на Божието Слово. Така става ясно, че в Божието Слово тя е наистина у дома си, където влиза и излиза непринудено. Тя говори и мисли с Божието Слово. Божието Слово става нейно слово и нейното слово се ражда от Божието Слово. Така става ясно също, че нейните мисли са в унисон с Божиите мисли, че нейната воля съпътства Божията воля. Бидейки Божието Слово дълбоко проникнало в нея, тя може да стане майка на Въплътеното Слово. И най-накрая, Мария е жена, която обича. Как би могло да бъде другояче? Като вярваща, която във вярата си мисли с Божиите мисли и чиято воля е тази на Бог, тя не може да бъде друго, освен жена, която обича. Ние го долавяме в мълчаливите жестове, които ни предават евангелските разкази за детството на Исус. Виждаме го в деликатността, с която в Кана Галилейска долавя нуждата, в която се намират младоженците, и я представя на Исус. Виждаме го в смирението, с което приема да бъде пренебрегната по време на обществения живот на Исус, знаейки, че Синът ѝ трябва да създаде ново семейство и че времето на Майката ще настъпи чак на кръста, когато ще дойде истинското време на Исус (вж. *Йоан* 2:4; 13:1). Тогава, когато учениците избягат, тя ще остане при кръста (вж. *Йоан* 19:25-27). По-късно, на Петдесетница, те ще се сплотят около нея в очакване на Светия Дух (вж. *Деяния* 1:14).

42. Животът на светците не е само тяхната житейска биография – той е и техният живот и дело в Бога след смъртта. Чрез светците става ясно: този, който върви към Бог, не се отдалечава от хората, а истински се приближава към тях. В никой друг не можем да видим това по-добре, отколкото в Мария. Думите на Разпнатия Исус към Неговия ученик – към Йоан и, чрез него, към всички Исусови ученици – “Ето майка ти” (*Йоан* 19:27) – са вечна истина за всички поколения. Мария действително стана майка на всички вярващи. На нейната майчина доброта, както и на непорочната ѝ чистота и красота, се осланят хората от всяка епоха и от всички краища на света в нуждите и надеждите си, в радостите и страданията, в самотата и в сплотеността на общността. И винаги изпитват дара на добротата ѝ, изпитват неизчерпаемата любов, бликаща от сърцето ѝ. Благодарностите, отправяни към нея по всички континенти и от всички култури, са признателност за онази чиста любов, която не търси самата себе си, а просто желае доброто. Набожността на вярващите в същото време показва непогрешимата интуиция, че такава любов е възможна: тя става такава благодарение на по-дълбоката връзка с Бог, по силата на която сме изпълнени с Него – условие, което позволява на този, който е пил от извора на Божията любов, да стане той самият извор, от който реки от жива вода ще бликнат” (вж. *Йоан* 7:38). Мария, Непорочната, Майката, ни показва какво е любовта и откъде води началото си тя, откъде черпи вечната си сила. На нея поверяваме Църквата и нейната мисия в служба на любовта:

Света Мария, Майко Божия,
ти дари на света истинската светлина,
Исус, твоя Син – Син Божи.
Отдаде се изцяло
на Божия зов
и така стана извор
на добротата, бликаща от Него.
Покажи ни Исус. Води ни към Него.
Научи ни да Го познаваме и обичаме,
за да можем и ние
да станем способни на истинска любов
и да бъдем извор на жива вода
в един жаден свят.

Рим, Свети Петър, 25 Декември, Рождество Христово, година 2005, година първа от понтификат.

Подпис: **Benedictus PP XVI**

¹ Вж. *Jenseits von Gut und Bose*, IV, 168.

² X, 69.

³ вж. Р. Декарт, *Œuvres*, под редакцията на В. Кузен, том 12, Париж 1824, стр. 95.

⁴ II, 5: SCh 381, 196.

⁵ пак там, 198.

⁶ вж. „*Метафизика*”, XII, 7.

⁷ вж. Псевдо-Дионисий Ареопагит, който в съчинението си „За божествените имена” нарича Бог едновременно „*eros*” и „*agape*” – IV, 12-14: PG 3, 709-713.

⁸ вж. *Пир*, XIV – XV, 189 – 192.

⁹ Салустий, *De coniuratione Catilinae*, XX, 4.

¹⁰ вж. Св. Августин, *Изповеди*, III, 6, 11: CCL 27, 32.

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

¹² вж. „*Първа апология*”, 67: PG 6, 429.

¹³ Вж. „*Апологетик*” 39, 7: PL 1, 468.

¹⁴ Ep. ad Rom., Inscr.: PG 5, 801.

-
- ¹⁵ вж. Св. Амвросий, *De officiis ministrorum*, II, 28, 140: PL 16, 141.
- ¹⁶ вж. *Ep.* 83: J. Bidez, *L'empereur Julien. CEuvres completes*, Париж 1960?, t. I, 2?, p. 145.
- ¹⁷ вж. Конгрегация за епископите, Ръководен орган на пастирската служба на епископите *Apostolorum Successores* /22 февруари 2004/, 194, Ватикан, 2004, с. 205-206.
- ¹⁸ *De Civitate Dei*, IV, 4: CCL 47, 102.
- ¹⁹ вж. Пастирска конституция за Църквата в съвременния свят *Gaudium et Spes*, 36.
- ²⁰ вж. Конгрегация за епископите, Ръководен орган на пастирската служба на епископите *Apostolorum Successores* /22 февруари 2004/, 197: Ватикан, 2004, с. 217
- ²¹ Йоан Павел II, Апостолическо писмо *Christifideles Laici* /30 декември 1988/, 42: AAS 81 (1989), 472.
- ²² вж. Конгрегация за Доктрината на вярата, *Доктринална бележка относно някои въпроси, засягащи ангажимента и поведението на католиците в политическия живот* /24 ноември 2002/, 1: “*Осерваторе романо*”, 17 януари 2003, стр.6.
- ²³ *Катехизис на Католическата Църква*, 1939.
- ²⁴ Постановление относно апостолството на миряните *Apostolicamactuositatem*, 8.
- ²⁵ пак там, 14.
- ²⁶ вж. Конгрегация за епископите, Ръководен орган на пастирската служба на епископите *Apostolorum Successores* /22 февруари 2004/, 195: : Ватикан, 2004, с. 206-208.
- ²⁷ Йоан Павел II, Апостолическо писмо *Christifideles Laici* /30 декември 1988/, 41: AAS 81 (1989), 470-472.
- ²⁸ вж. № 32: AAS 80 (1988), 556.
- ²⁹ № 43: AAS 87 (1995), 946.
- ³⁰ Вж. Конгрегация за епископите, Ръководен орган на пастирската служба на епископите *Apostolorum Successores* /22 февруари 2004/, 196: : Ватикан, 2004, с. 208.
- ³¹ Вж. Pontificale Romanum, *De ordinatione episcopi*, 43.
- ³² Вж. кан. 394; *Кодекс на каноните на Източните Църкви*, кан. 203.
- ³³ Вж. бел. 193-198, 204-210.
- ³⁴ Вж. пак там, 194, 205-206.

³⁵ *Sermo* 52, 16: PL 38, 360

³⁶ вж. Суллиций Север, *Vita Sancti Martini*, 3, 1-3: SCh 133, 256-258