

# Alfons Nossol

---

## Posługa władzy w Kościele

---

Collectanea Theologica 49/1, 5-12

---

1979

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Bp ALFONS NOSSOL, OPOLE—LUBLIN

## POSŁUGA WŁADZY W KOŚCIELE

*Leitourgia* — *martyria* — *diakonía* to funkcje urzeczywistniania się Kościoła, to uchwytnie akcje uobecniające treść zbawczego oddziaływania Kościoła, to znaki ukonkretniające zbawienne posłannictwo Mistycznego Ciała Jezusa Chrystusa, powołanego przez Chrystusa i skupionego wokół Niego w Duchu Świętym Ludu Bożego, pielgrzymującego do Ojca.

Podczas gdy liturgia i świadectwo nie były nigdy kwestionowane jako konstytutywne elementy dynamizmu tej bosko-ludzkiej rzeczywistości, jaką jest Kościół, bo ich więź z jego wewnętrzną tajemnicą nie budzi zastrzeżeń, to podejrzenia budziła już niejednokrotnie służba pojmowana jako „władza” w Kościele. Zwłaszcza, iż jest ona na pierwszy rzut oka jego elementem jakby wyłącznie zewnętrznym, względnie najbardziej „zewnętrznie”, *ad extra* w Kościele czynnym. Dlatego też w pewnym znaczeniu zawsze jest odpowiednio lokalnie i temporalnie modulowanym. Po ludzku rzecz ujmując jest właśnie władza — w oparciu o właściwe sobie relacje jurydyczne — zazwyczaj bezpośrednio odczuwalna. Jej efektywność wyraża się m. in. w powinności i zaciąganych zobowiązaniach, natury duchowej oczywiście, niemniej jednak — zobowiązaniach.

Tego rodzaju relacje wydają się być czymś oczywistym dla wszelkiego rodzaju świeckich społeczności, dla takiej czy innej formy „ziemskiego królestwa”, ale nie dla „Królestwa nie z tego świata”, jakie uobecnia Kościół, jakie przez Kościół dochodzi do nas, chociaż siłą rzeczy jest i istnieje ono w tym świecie, przez ten świat i dla tego świata.

Współczesna odnowiona teologia posoborowa usiłuje podejść do tego zagadnienia integralnie, tzn. w całokształcie jego teologiczno-ideologicznego kontekstu, uwzględniając wszystkie zasadnicze wymiary strukturalne złożonej problematyki posługi Kościoła i w Kościele. Trudno byłoby je tu w tej chwili szczegółowo analizować i precyzować. Nam chodzi zresztą — zgodnie z tematem wykładu — tylko o bliższe naświetlenie specyficznego charakteru władzy w Kościele, mianowicie jaka p o w i n n a ona być w aspekcie diakonii, tj. jej służebności. W tym celu wypuklimy najpierw władzę jako konstytutywny element strukturalny Kościoła, następnie wskażemy na jej ściśle chrystologiczną podstawę, jej realizację przez służbę oraz radykalną inność.

## I. Władza jako konstytutywny element struktury Kościoła

Z dogmatycznego punktu widzenia Kościół jest rzeczywistością nie „złożoną” lecz „zespoleniową” — *realitas complexa* (KK 8)<sup>1</sup>. Jego zewnętrzne struktury zespalają się bowiem ściśle ze strukturami wewnętrznymi, tworząc — zgodnie z zasadą inkarnacjonizmu — jedną całość, jeden twór bosko-ludzki. Wynikające z istoty posłannictwa Kościoła posługiwania, nazywane najczęściej „urzędami”, zawierają w sobie treść takich zwłaszcza pojęć jak *ministerium*, *munus* i *auctoritas*. Chociaż dotyczą one pierwszorzędnie struktury zewnętrznej Kościoła, jego elementu hierarchicznego, wiążą się jednak równocześnie także z jego strukturą wewnętrzną. Dlatego też dana wraz z nimi i z nich wynikająca władza jest władzą swoistego rodzaju i nosi słusznie nazwę *sacra potestas*.

Wszelki rodzaj posługiwania Kościoła i w Kościele opiera się oczywiście na posługiwaniu (urzędzie) samego Jezusa Chrystusa. Kościół to wszakże Jego przedłużenie w przestrzeni i czasie, to *familia Christi* (Duns Szkot) lub — jak już wspomnieliśmy — Mistyczne Ciało Chrystusa, względnie zgromadzony przez Chrystusa i wokół Chrystusa w Duchu Świętym Lud Boży. Jak później zobaczymy, jest tu kontekst eklezjalny posługiwania i władzy tylko konkretyzującą jej ściślej bazy chrystologicznej. Kościół ma prowadzić do Boga, ma z Bogiem jednoczyć, ma umożliwić prawdziwe spotkanie z Nim. Takie spotkanie jest właśnie dla chrześcijanina możliwe tylko w granicach Kościoła, w Kościele. Kto tutaj patrzy na Chrystusa, widzi bowiem Boga, ponieważ jest On obrazem niewidzialnego Boga (Kol 1, 16; 2 Kor 4, 4) i w Nim zamieszkała pełnia bóstwa cielesnie (Kol 1, 19; 2, 9).

Najogólniej rzecz ujmując, polega posłannictwo Jezusa Chrystusa na doprowadzeniu ludzi do jedności w Bożej miłości. Związane z tym celem posługiwanie Chrystusa realizuje się w swej treści na potrójnej drodze lub raczej w potrójny sposób: Chrystus głosi słowo Boże, daje się sam ludziom jako pokarm życia, oraz ukazuje w swoim umieraniu wszystkim miłość Ojca<sup>2</sup>. Od czasów Reformacji zwykło się mówić o potrójnym „urzędzie” Chrystusa, w którym wyraża się Jego zbawcze posłannictwo. Jako głosiciel Bożego słowa jest On prorokiem względnie nauczycielem; jako ofiara i pokarm — kapłanem, a jako umierający Zbawca — królem, względnie pasterzem<sup>3</sup>.

Warto tu od razu napomknąć, że swoje trójjedyne zadanie wypełnił Chrystus w całkowitym odcięciu się od ówczesnego kapłaństwa.

<sup>1</sup> Zob. W. Granat, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*, t. II, Lublin 1974, 462 nn.

<sup>2</sup> W. Beinert, *Grundlagen des katholischen Amtsverständnisses*, Theologisch-praktische Quartalschrift 121/1973/308.

<sup>3</sup> Zob. L. Hödl, *Die Lehre von den drei Ämtern Jesu Christi in der dogmatischen Konstitution des II. Vatikanischen Konzils, Über die Kirche, w: Wahrheit und Verkündigung*, Paderborn 1967, 1785—1806.

Jurydycznie patrząc, nie był bowiem Jezus wcale „kapłanem”. Jeśli więc jako „laik” przejął właściwe funkcje kapłańskie, stawszy się podmiotem Bożej władzy, wtedy stanowi nawet już sama jego egzystencja najostrzejszą krytykę czysto religiologicznej wizji kapłaństwa całej przeszłości i przyszłości. List do Hebrajczyków uwydatnia ten fakt bardzo wyraźnie. Dlań jest Jezus Chrystus po prostu jedynym Kapłanem, który raz po wsze czasy wypełnił swe kapłańskie zadanie. Odtąd nie może już być innego kapłaństwa w pełnym tego słowa znaczeniu. Mówiąc dzisiaj sensownie i miarodajnie o kapłaństwie i kapłańskim posługiwaniu, możemy to czynić wyłącznie w odniesieniu do Chrystusa Kapłana. To znaczy, że wszelkie prawdziwe kapłaństwo można dzisiaj ujmować wyłącznie jako udział w kapłaństwie Chrystusowym.

Już stąd wynika, że wydarzenie Jezusa Chrystusa stanowi absolutne *novum* w historii. Synoptycy charakteryzują je dlatego jako początek i przyjście Królestwa Bożego, akcentując m. in. jego eschatyczny wymiar. Chociaż Królestwo Boże wtargnęło na świat w tym „wydarzeniu”, to jednak nie jest ono jeszcze w nim pełni dane i obecne; realizuje się ono nadal w historii. Z tym wiąże się paradoksalny fakt, że mianowicie posłannictwo Jezusa Chrystusa zostało już wypełnione, jego oficjalne zadanie zrealizowane, czyli że osiągnęło ono całą definitywność swej jednorazowości, o której wspomina List do Hebrajczyków (por. 7, 27; 9, 12; 10,10), jednak domaga się ono jednocześnie kontynuacji. Podstawą tegoż dialektycznego faktu jest przede wszystkim to, iż zbawienie jako wołanie Bożej miłości skierowane do człowieka szuka odpowiedzi wiary i ludzkiej miłości. Tę zaś można dać każdorazowo, można jej udzielić jedynie w historii, jeżeli w ogóle wolność człowieka ma być brana serio.

Kontynuacja jednorazowego Chrystusowego posłannictwa, pojęta jako aktualizacja w historii, jako uobecnienie w czasie, okazuje się w ten sposób nie tylko możliwa, lecz wprost nieodzowna. Ta aktualizacja dokonuje się właśnie w ramach Kościoła i w Kościele. W oparciu o świadectwo Nowego Testamentu oświadczają konstytucja *Lumen gentium*: „Chrystus Pan, Kapłan wzięty spośród ludzi (por. Hbr 5, 1—5), nowy lud uczynił królestwem i kapłanami Bogu i Ojcu swemu (Ap 1, 6; por. 5, 9—10)” (KK 10). Przez chrzest otrzymują członkowie nowego Ludu Bożego udział w potrójnym posługiwaniu (urzędzie) Chrystusa. Chociaż bowiem konstytucja mocno uwydatnia różnicę pomiędzy kapłaństwem wspólnym a hierarchicznym, stwierdza jednak zdecydowanie, że posługiwanie to przypada wszystkim wiernym w udziale, a więc również wiernym świeckim, „którzy jako wcieleni poprzez chrzest w Chrystusa, ustanowieni jako Lud Boży i uczynieni na swój sposób uczestnikami kapłańskiego, proroczego i królewskiego urzędu Chrystusowego, ze swej strony sprawują właściwe całemu ludowi chrześcijańskiemu posłannictwo w Kościele i świecie” (KK 31).

Z tego wynika, że Kościół nie tyle posiada posługiwanie, ale sam jest pierwszorzędnie służebną obecnością zbawczego dzieła Chrystusa w świecie, „urzędowym” wypełnieniem eschatycznego posłannictwa Chrystusa. Jeżeli niezależnie od tego istnieją jednak w Kościele posługiwanie, wówczas są to posługiwanie pojmowane jako funkcje i jako takie spełniają istotną rolę w służbie zbawienia, ze względu na którą Kościół w ogóle istnieje. I tak należałoby mówić o służebnym charakterze całego Kościoła. Ową konstytutywną służebność Kościoła można by szczegółowo opisać następująco: Kościół jest mianowicie *repraesentatio Christi, missio, sacramentum i communio*. Zamiast jednak analizować drobiazgowo wymienione tu aspekty Kościoła, zaznaczymy tylko, że każdy z nich decyduje niejako „od wewnątrz” o tym, iż wypływające zeń posługiwanie daje także w ścisłym znaczeniu *sacram potestatem*<sup>4</sup>, mianowicie *potestatem docendi, sanctificandi et regendi*, która obejmuje cały zakres kościelnego posłannictwa<sup>5</sup>.

## II. Chrystologiczna podstawa władzy w Kościele

Łacińskie terminy *munus* i *ministerium* jak też polskie słowo „posługiwanie”, przyjmujące się z wolna w rodzimej literaturze eklezjologicznej, implikują z istoty swej ukierunkowanie na drugich, a równocześnie także władzę do tej służby. Tego rodzaju „władzy” nie wolno jednak kojarzyć z tradycyjną treścią rozumienia tego pojęcia. Nie daje ona bowiem specjalnego autorytetu ani pierwszeństwa. Owszem, istnieje również pewien autorytet służby, na ile każda służba w ogóle obejmuje także uzdolnienie i upełnomocnienie do niej. Na tym nie koncentruje się jednak istota i właściwa treść służby. Zasadniczy akcent spoczywa tu na gotowości i faktycznym oddaniu się służącego do dyspozycji drugich. Dotyczy to również posługiwania Jezusa Chrystusa, które można pojmować jako całkowite „bycie — dla”<sup>6</sup>, i to mianowicie w podwójnym znaczeniu. Jezus to ten, który oddaje się całkowicie do dyspozycji woli Ojca; jest On jednocześnie najgłębszą podstawą życia, właściwym fundamentem egzystencji. List do Hebrajczyków kładzie mu w chwili przyjścia na świat w usta słowa z Psalmu 40, 1—9: „Oto idę ... abym wypełnił wolę twoją Boże” (Hbr 10, 7). Podobnie, tylko jeszcze drastyczniej, wyraża to Ewangelia według św. Jana, która charakteryzuje wolę Ojca jako Jezusowy pokarm (J 4, 34).

<sup>4</sup> W. Beinert, *art. cyt.*, 309 nn.

<sup>5</sup> W. Aymans, *Apostolische Autorität im Volke Gottes*, Trierer Theologische Zeitschrift 86(1977) 290.

<sup>6</sup> J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, Kraków 1970, 194—219. Autor wymienia tu sześć zasadniczych struktur wiary chrześcijańskiej, charakteryzujących istotę chrześcijaństwa. Wśród tych struktur stawia od razu na drugim miejscu zasadę „dla”, uwypuklając jej ściśle chrystologiczne podłoże (*tamże*, 201—204).

Totalne ukierunkowanie na Ojca dochodzi do głosu i konkretyzuje się w doskonałym oddaniu się ludziom. Jezus jest pośród nas jako ktoś, kto służy (Łk 22, 27), ponieważ taka jest właśnie wola Boga: „Moim pokarmem jest wypełnić wolę tego, który mnie posłał, i wykonać Jego dzieło” (J 4, 34). Jego Bożą służbą jest misja pośród ludzi, będąca wypełnieniem boskiego dzieła. Od św. Pawła dowiadujemy się, na czym ono bliżej polega: „Albowiem wolą Bożą jest wasze uświęcenie” (1 Tes 4, 3). Dziełem Boga jest przywrócenie wspólnoty pomiędzy Nim jako trójosobowym Bogiem a ludźmi. Realizacja tego dzieła jest równoznaczna z umożliwieniem poznania Boga, które utożsamia się znówu z wiekuiстым życiem człowieka. „A to jest życie wieczne: aby znali ciebie, jedyne prawdziwego Boga, oraz tego, którego posłałeś, Jezusa Chrystusa” (J 17, 3). Konkretnie wypełnienie tego dzieła dokonuje się na drodze zjednoczenia rozproszonych przez grzech ludzkości w osobie Jezusa Chrystusa, a przez Niego w pojednaniu z Ojcem. Podobnie jak poznanie Boga utożsamia się z życiem wiecznym, tak też życie wieczne jest identyczne z jednością z Jezusem Chrystusem: „Chwałę, którą mi dałeś, przekazałem im, aby stanowili jedno, tak jak my jedno stanowimy. Ja w nich a ty we mnie! Oby się tak zespolicli w jedno, aby świat poznał, żeś ty mnie posłał i żeś ty ich umiłowal, jak mnie umiłowales” (J 17, 22 n). Jedność z Chrystusem i Bogiem jest jednością miłości, która stanowi zarówno motyw jak też cel Bożego działania w świecie <sup>7</sup>.

Współczesna chrystologia charakteryzuje Jezusowe „bycie dla” jako radykalną „pro-egzystencję”. Ta proegzystencja to właśnie istota tajemnicy Jezusa Chrystusa. Być w swej kenotycznej miłości tak istotnie wolnym od siebie i całkowicie dla drugich może Jezus wyłącznie na podstawie bezwzględnego zawierzenia woli Bożej i uprzedniego już tkwienia w Bogu. Tajemnicą jego radykalnej proegzystencji — można najkrócej powiedzieć — okazuje się zatem pierwotna „inegzystencja” w Bogu. Bez tej ostatniej nie mógłby Jezus wypełnić swojego „urzędu” Odkupiciela, spełnić swej mocy i władzy Zbawiciela <sup>8</sup>.

### III. Realizacja władzy w Kościele przez służbę

Właściwie pojęta *sacra potestas* Kościoła i w Kościele odcina się jakością swojego służebnego charakteru całkowicie od świeckiej koncepcji władzy. Ta ostatnia implikuje wprawdzie także ideę służ-

<sup>7</sup> W. Beinert, *art. cyt.*, 307 n.

<sup>8</sup> H. Schürmann, *Der proexistente Christus — die Mitte des Glaubens von morgen?*, *Diakonia* 3/1972/147—160; por. A. Nossol, *Per Christum et in Christo. Kierunki współczesnej chrystologii katolickiej*, *Collectanea Theologica* 45/1975/ z. 4, 18—20.

<sup>9</sup> W. Aymans, *art. cyt.*, 288.

by w odniesieniu do wspólnego dobra społeczności, nie jest ona jednak w tym znaczeniu *potestas* — *munus* co pierwsza<sup>9</sup>. Sobór Watykański II nawiązywał w swojej precyzacji władzy tak często do woli Chrystusa, że mianowicie pierwsi wśród Jego uczniów mają być ostatnimi, a przełożeni sługami, bo i On sam nie przyszedł żeby Mu służyć, ale żeby służyć (por. KK 27, DB 16, DK 9). Należy jednak usilnie zaznaczyć, że tak pojęta władza nie przestaje bynajmniej być władzą realną. Sobór nie zamierza bowiem po „platońsku” władzy spiritualizować czyli odrealniać. Potwierdza on np. zdecydowanie dotychczasową naukę katolicką o miejscu, jakie w Kościele zajmują papież, biskupi i w ogóle wszyscy uczestnicy *sacra potestas*. Ścisłe zestawianie jednak władzy z pojęciem służby ma zaakcentować jej specyficzny charakter. Warto tu przykładowo zacytować następującą wypowiedź: „Biskupi kierują powierzonymi sobie poszczególnymi Kościołami jako zastępcy i legaci Chrystusa radami, zachętami i przykładami, ale także mocą swego autorytetu i władzy świętej, z której jednak korzystają tylko dla zbudowania trzody swojej, w prawdzie i świętości, pamiętając o tym, że kto jest większy, ma być jako mniejszy, a przełożony jako usługujący (por. Łk 22, 26—27)” (KK 27). Ewangelia domaga się wprawdzie uduchowienia wszystkiego o ziemskie, ale bynajmniej nie w znaczeniu jakiegokolwiek odrealnienia czyli odrzucania elementu cielesności. Byłoby to bowiem całkowicie sprzeczne z inkarnacyjną strukturą Kościoła<sup>10</sup>, mającego pełnić wolę Ojca i uobecniać zbawcze misteria Chrystusa, których najgłębszą treścią jest zawsze ocalająca miłość. Właśnie miłość w znaczeniu bezwzględnej służby, pojętej jako realna proegzystencja, winna zawsze być nieodzownym znamieniem władzy Kościoła, którego zresztą podstawowym prawem jest „przykazanie nowe miłowania jak sam Chrystus nas umiłował” (KK 9).

Praktycznie można się w tym kontekście odwołać do dialogu jako najwłaściwszej posoborowej metody realizowania posłannictwa Kościoła, również w aspekcie związanej z tym posłannictwem władzy. Ten element został w międzyczasie szczególnie uwydatniony w odniesieniu do prezbiteratu, zwłaszcza kiedy po Synodzie Biskupów w 1971 r. zwykło się mówić wyłącznie o „kapłaństwie służebnym”<sup>11</sup>. Opracowanie teologii prezbiteratu Komisji Episkopatu do Spraw Duchowieństwa z 15 grudnia 1972 r. stwierdza np. wyraźnie, iż „najbardziej charakterystyczną cechą prezbiteratu w obecnej świadomości Kościoła jest jego służebność; ... postawą prezbitera i jego zdaniem jest służba dla Boga i ludzi”<sup>12</sup>. Skoro to najwłaściwsza

<sup>10</sup> J. Salij, *Ewangeliczne oblicze władzy w Kościele*, Collectanea Theologica 43/1973/ z. 1, 41 n.

<sup>11</sup> *De sacerdotio ministeriali*, AAS 63/1971/898—922; *Kapłaństwo służebne*; tłumaczenie aprobowane przez konferencję Episkopatu Polski, Miesięcznik Kościelny Archidiecezji Poznańskiej 23/1972/97—114.

<sup>12</sup> *Teologia prezbiteratu*, Wiadomości Archidiecezji Gnieźnieńskiej 28/1973/ 228.

wizja teologiczna służby prezbitera będącego *servus omnium fidelium*, winna ona *a fortiori* dotyczyć również biskupa, który w pionie Kościoła lokalnego jest w dużej mierze przede wszystkim *servus presbyterorum*, oraz papieża, który zawsze już w Kościele uniwersalnym uchodził za *servus servorum Dei*. Należy przy tym usilnie podkreślić, iż stosowanego w tej nomenklaturze terminu *servus* nie wolno pojmować metaforycznie. Chrystologiczna podstawa władzy w Kościele na to nie pozwala.

#### IV. Radykalna inność władzy Kościoła

Specyficznie chrześcijańska koncepcja władzy, władzy która nie tylko że realizuje się przez służbę, ale która ze swej istoty musi koniecznie zawsze być służbą, jest zbudowana na prawie paradoksu. „Władza realna, która nie jest panowaniem, prawdziwa równość, która nie jest demokracją”. Paradoksy te są tylko możliwe dzięki działaniu w Kościele przemieniającego Ducha miłości, który sprawia również, że napięcia, jakie są typowe wszędzie tam, gdzie jest sprawowana władza, zamiast być źródłem niezgody i rozbicia w Kościele, są właśnie gwarancją harmonii i pełnego braterstwa<sup>13</sup>. Również stosunki wewnątrz hierarchii układa Duch miłości paradoksalnie w ten sposób, aby władza wyższa nie ograniczała nigdy władzy niższej, ale ją wzmacniała. Np. władzy biskupów wcale „nie niweczy władza najwyższa i powszechna, lecz przeciwnie, potwierdza ją, umacnia i broni, podczas gdy Duch Święty strzeże niezawodnie ustanowionej przez Chrystusa formy rządów w Jego Kościele” (KK 27). Tam gdzie miłość jest rzeczywiście najwyższym prawem, musi po prostu władza być przewodnictwem i przewodniczeniem zgromadzeniu miłości, jak to już w pierwotnym Kościele stwierdził św. Ignacy Antiocheński<sup>14</sup>. Taka władza nie powinna więc w niczym ograniczać autentycznej wolności podwładnych; przeciwnie, winna ją gwarantować oraz służyć jej rozwojowi.

Interwencja Ducha miłości w realizacji władzy w Kościele nie może także eliminować z pola widzenia posługiwania — charyzmatów. Charyzmatyczna komponenta takiej władzy to też właśnie jeden z czynników jej paradoksalnej struktury. Tam, gdzie *regnare* oznacza naprawdę *servire*, możemy faktycznie mówić o nowym świecie miłości i wolności tkwiącym jednak w starym świecie prawa. Inaczej mówiąc: obecne w Kościele „Królestwo nie z tego świata” istnieje jednak w tym świecie, przyczyniając się do jego zba-

---

<sup>13</sup> J. Salij, *art. cyt.*, 43; por. także G. F. Moede, *Amt und Ordination in der ökumenischen Diskussion*, w: *Der priesterliche Dienst*, t. V, Freiburg i. Br. 1973, 19 nn.

<sup>14</sup> Por. J. Salij, *art. cyt.*, 42. Na temat radykalnej odmienności ewangelicznej koncepcji władzy w Kościele zob. także J. L. McKenzie, *Władza w Kościele*, Warszawa 1972.



wiennej transformacji, będącej zawsze także rzetelną jego humanizacją tak bardzo zresztą naszemu staremu światu dzisiaj potrzebną.

Zaznaczmy jeszcze, iż tak pojęta radykalnie inna władza jest ostatecznie wielkością teologiczną, która jako taka tkwi swoimi korzeniami w treściowym zakresie tajemnicy. Dlatego też na żadnym etapie swej konkretnej historycznej realizacji nie może być adekwatnie spełniona. Ustawiczna dążność w kierunku maksymalnego przybliżenia się do ideału to jednak nieodzowny warunek jej eklezjalnej wizji jako *potestas sacra*. Ze względu na swoje walory biblijne posiada taka wizja władzy w Kościele m. in. także duże znaczenie ekumeniczne<sup>15</sup>.

### VOLLMACHT IN DER KIRCHE ALS DIENST

Zur Wesensstrukturen der Kirche gehört auch die geistliche Vollmacht, obwohl sie wegen ihrer „Amtlichkeit“ geschichtliche Bedenken erwecken könnte. Sie ist jedenfalls immer auch *radicaliter* mit dem inneren Wesen der Kirche als mystischer Leib Christ und Volk Gottes verbunden. Demnach wird sie mit Recht als *sacra potestas* definiert, weil die Kirche eben eine *realitas complexa* ist (LG 8).

Die Dienstamtlichkeit der Kirche hat eine genuin christologische Grundlage. Wie die Begriffe *munus* und *ministerium* eine Hinordnung auf andere beinhalten, hat Christus selbst konkret gezeigt. Sein ganzes Leben und Wirken war einfach vollkommene Hingabe an die Menschen, ein totales Sein-für-andere. Er ist unter uns wie einer, der dient (LG 22, 27). Diese totale Pro-existenz ist durch seine In-existenz begründet und ermöglicht. Er ist im Vater und der Wille des Vaters ist ihm Speise (Jo 4, 34). Von daher ist jede Vollmacht in der Kirche als *potestas — munus* zu begreifen, deren existentieller Vollzug im *servitium* besteht. In diesem Kontext hat in der Tat der Presbyter als *servus omnium fidelium* zu gelten, der Bischof — als *servus presbyterorum* und der Papst als *servus servorum Dei*, wobei der Begriff *servus* real zu deuten ist.

Der radikale Dienstcharakter der kirchlichen Vollmacht macht auch ihr völliges Anderssein aus. Übrigens stellt gerade das Liebesgebot als „neues Gebot“ das höchste Gesetz der Kirche dar (LG 9). Unter diesem Gesetz stehend ist die Vollmacht der Kirche und in der Kirche immer auch eine theologische Grösse, weil sie im Banne des Geheimnisses steht und paradoxartig gedeutet werden kann.

---

<sup>15</sup> Zob. *Der priesterliche Dienst*, t. V: *Amt und Ordination in ökumenischer Sicht* (wyd. H. V o r g r i m l e r), Freiburg 1973; *Oświadczenie Międzynarodowej Komisji Anglikańsko-Rzymsko-katolickiej* (Wenecja 1976): „*Władza w Kościele*“, *Życie i Myśl* 17/1977/nr 6, 102—113.