

Die Kirche als „Zeichen und Werkzeug“ der Vollendung.

Die Suche des II. Vatikanums nach einer eschatologischen Pragmatik für
die Kirche in der „Welt von heute“

von Christof Müller

Christof Müller, Dozent für Fundamentaltheologie an der Universität Würzburg, versucht eine Standortbestimmung der Kirche und macht auf Defizite mancher Konzilstexte aufmerksam. Lläuft eine Kirche, die das Handeln in der Welt in den Vordergrund rückt und dabei die eschatologische Vollendung dieser Weltgestaltung zum Ziel hat, Gefahr, sich selbst zu überschätzen, so könnte auf der anderen Seite ein Rückzug in die Spiritualität und Symbolik eine Weltflucht signalisieren; während die erste These den Werkzeugcharakter der Kirche im Auge hat, stützt sich die zweite These auf die Zeichenhaftigkeit der Kirche. Nach Auffassung des Verfassers hat Gaudium et spes der ersten Ausrichtung den Vorzug gegeben und damit die eschatologische Vollendung der Welt zu wenig als eine symbolisch-sakramental antizipierte im Fragment aufscheinen lassen.

1 Die Fragestellung und ihr theologiegeschichtlicher Kontext

‘Kirche und Welt’ – mit diesem Schlagwort lässt sich ein Kernanliegen des II. Vatikanums auf den Begriff bringen. War die *katholische* Kirche der ‘Welt’ und ihrem neuzeitlichen Selbstverständnis über Jahrhunderte hinweg vorwiegend mit Ablehnung begegnet, öffnete sie sich mit dem Konzil für eine dialogische Anknüpfung an die ‘Welt von heute’. Dieser konziliare Geist implizierte dabei die Frage nach der *‘eschatologischen Vollendung’*: nach der Vollendung der Kirche, nach der Vollendung der Welt und nach deren spannungsgeladenem Zueinander. Diese Frage beantwortet das Konzil in seinem Verlauf immer deutlicher und reflektierter mit einer Grundüberzeugung, die wir in Extrapolation von Formulierungen aus ‘Lumen gentium’ (= LG) 1¹ und ‘Gaudium et spes’ (= GS) 42 auf die Formel bringen können: *Kirche ist Sakrament, also Zeichen und Werkzeug* („sacramentum seu signum et instrumentum“) *der Vollendung in der ‘Welt von heute’*.

Damit offenbart die konziliare Eschatologie eine eminent pragmatisch-praktische Grundausrichtung, die ohnehin bereits in der Anlage des Vatikanum II als ‘Pastoralkonzil’ – ein Kernanliegen von Johannes XXIII. – intendiert war und in Ausrichtung wie Inhalt seiner Beschlüsse, besonders in der Pastoralkonstitution GS, nachhaltig zum Durchbruch gelangte². Die Pastoralkonstitution und ihre textlichen Vorstufen (Schemata) werden entsprechend im Zentrum unserer Analyse der Suche des Vatikanum II nach einer adäquaten eschatologischen Pragmatik für die Kirche in der ‘Welt von heute’ stehen.

¹ Als Textgrundlage dient die Ausgabe der Konzilsdokumente ZVK 1–3 1966–1968.

² Zur neueren Interpretation von Anliegen und Bedeutung der Pastoralkonstitution siehe Fuchs/Lienkamp 1997. Darin unterstreicht besonders Klinger 1997 die Schlüsselfunktion von GS für den Geist des II. Vatikanums.

Bereits einige Jahrzehnte vor dem Konzil war in der katholischen Theologie ein vermehrtes Bemühen spürbar geworden, den praktischen Einsatz der Kirche in der und für die Welt als integralen Bestandteil der christlichen eschatologischen Existenz und Sendung zu begreifen. Dabei können wir bereits in diesen vorkonziliaren Ansätzen eine Kontroverse ausmachen, welches Handeln denn die endzeitliche Sakramentalität der Kirche am authentischsten bezeuge. Auf der einen Seite steht das Bemühen, die Praxisebene christlicher Hoffnung mit dem neuzeitlichen Paradigma der 'Weltverbesserung' zu verknüpfen und die Vorstellung der eschatologischen Vollendung als Leit- und Letztziel dieser Weltgestaltung anzusetzen³. Auf der anderen Seite findet sich die Intention, das Proprium kirchlich-christlichen Hoffnenshandelns weniger in der 'Verbesserung' der Welt, sondern vielmehr in der Aufgabe zu sehen, in der heilsgeschichtlichen Epoche zwischen 'schon' und 'noch nicht' die erhoffte eschatologische Vollendung der Welt symbolisch-sakramental im Fragment aufscheinen zu lassen, bis sie am Jüngsten Tag von Gott selbst endgültig durchgesetzt wird⁴.

Die meisten Ansätze suchten freilich eine Balance zwischen den Extremalternativen auszutarieren⁵. Dies gilt ebenfalls für die Appelle zum weltzugewandten aktiven Einsatz der Christen aus eschatologischer Hoffnung heraus, die wir in etlichen Verlautbarungen von Johannes XXIII. ausmachen können. Bereits in seiner Antrittsenzyklika hatte er die Hoffnung auf eine Erfüllung der menschlichen Sehnsucht im Eschaton mit dem Einsatz für die menschliche Gestaltung der Welt in enge Beziehung gesetzt (Johannes XXIII. 1962, 93f.). In seiner Rede zur Konzilseröffnung verbindet der Papst diese Grundintention mit der 'Gründungscharta' des Konzils, die christliche Heilsbotschaft aus endzeitlicher Ausrichtung heraus in die konkrete Gegenwart der Welt hinein zu bezeugen: „Dadurch bereitet und festigt es den Weg zu der Einheit der ganzen Menschheit, die ein unerlässliches Fundament ist, dass die 'irdische Stadt' der 'himmlischen Stadt' ähnlicher wird“ (Johannes XXIII. 1990, 145).

2 Kirche als *Werkzeug* der Vollendung

Betrachten wir im folgenden die Verstärkung, aber auch Diskussion und Differenzierung dieser vorkonziliaren Impulse für eine 'Eschatologie der Welt' in der konziliaren Entstehung der Pastoralkonstitution⁶, und zwar aus heuristischen Gründen zunächst im Blick auf diejenigen Passagen, die eher dem Topos der 'Weltverbesserung' verbunden sind. Schema 13 geht von der ganzheitlichen Berufung von Kirche und Christen aus und

³ Hier ist paradigmatisch das sozial- und geschichtstheologische Modell von Chenu 1956 zu erwähnen, ebenso wie das evolutionstheologische Denken von Teilhard de Chardin.

⁴ Hier wäre insbesondere das Denken H.U. von Balthasars zu nennen – siehe besonders Balthasar 1963 als die Summe seiner diesbezüglichen Reflexionen.

⁵ Um eine solche Balance bemühten sich z.B. Schmaus 1959; Thils o.J.; Auer 1960.

⁶ Bei deren Betrachtung sei der Blick vornehmlich auf drei Stationen konzentriert: das Text 3 genannte eigentliche 'Schema 13', sodann die folgende grundlegende Überarbeitung zu Text 4 sowie schließlich der wiederum gewichtig modifizierte Text 5. Zu Entstehung, Aufbau und Bezeichnung der Textstufen siehe vor allem Moeller 1966–1968, aber auch den Sammelband von Baraúna 1967.

kritisiert von daher die verbreitete Spaltung von Ewigkeitsbezug auf der einen und Weltengagement auf der anderen Seite (AS 3,5, 119). Dagegen appelliert das Schema an den Christen, „sic transire per bona temporalia, ut non amittat aeterna“, und fährt, irdische und eschatologische Ausrichtung zusammenbindend, fort: „At ... cor hominis dilatatur et spes eius elevatur ultra civitatem terrestrem aedificandam, quae, quamvis grandis et pulchra sit, coli debet spe civitatis venturae caelestis“ (AS 3,5, 119). Die Nr. 9 fasst diese Überzeugung noch einmal zusammen: „Duae rationes vocationis hominis – ut primum quaerat regnum Dei et fideliter exstruat civitatem terrenam – sibi non opponuntur“ (AS 3.5, 121). Die ‘Adnexa’ (angefügte Konkretionen und Anwendungen) zu Text 3 verdichten dieses Konzept mittels des Terminus der ‘consecratio mundi’ und entwerfen, ähnlich wie Johannes XXIII., die ekklesiologisch-eschatologische Vision einer idealen ‘communio’ als Vorbild und Orientierungspunkt für die Gesellschaftsentwicklung: „Ita faciendo, genus humanum efficit consecrationem mundi Deo, et eo nititur ut praebeat imaginem usque perfectiorem illius communitatis universalis“ (AS 3,5, 151; ähnlich ebd., 154).

In der Reaktion der Väter auf Text 3 zeichneten sich bezüglich der Praxisdimension des Verhältnisses der Kirche zur Welt zwei Grundströmungen ab: Die eine Gruppe wollte das allgemein-menschliche Handeln und Schaffen stärker heilsgeschichtlich aufgeladen wissen und die Kirche in der Weise in die Kulturentwicklung eingebunden sehen, dass diese darin die Rolle der motivierenden und orientierenden ‘Speerspitze’ übernehme, insofern sie in ihrer Vision des Eschatons das Ziel der Geschichte antizipiere. Darmajuwana (Erzbischof von Semarang, Indonesien) bemängelte in diesem Zusammenhang, dass Schema 13 mit seinem Ansatz beim christlichen Individuum keinen Beitrag zu einer solchen Theologie liefere⁷. Bereits zuvor hatte Hurley (Erzbischof von Durban, Südafrika) eine ähnliche Diagnose gestellt und zum Aufarbeiten dieses Desiderates eine Anlehnung an die Verhältnisbestimmung von kirchlichem Handeln und Kulturentwicklung bei de Chardin empfohlen (AS 3,5, 342).

Als inhaltlicher Vordenker dieser Gruppe erwies sich Kard. Meyer (Erzbischof von Chicago, USA), der die menschliche Kulturentwicklung als Mitarbeit am göttlichen Vollendungsplan und als Vorbereitung der eschatologischen Verwandlung charakterisierte und von daher neuzeitliche Weltgestaltung auf der einen und kirchliches Welthandeln auf der anderen Seite als Kooperation und Konvergenz begriff: „In diesem Licht werden alle unsere Anstrengungen und Erfolge auf dem Sektor der Kultur ... als positiver Beitrag verstanden, jenen Plan auszuführen, durch den Gott ‘in Christus alles erneuern wird‘“ (AS 3,5, 234). Verschuren (Koadjutor von Helsinki, Finnland) setzte schließlich auf eine verstärkte Entfaltung des Theologumenons der ‘Hoffnung’ im Pastorschema: Dieses sei geeignet, das scheinbare Spannungsverhältnis von christlicher Eschatologie auf der einen und Aufbau der Welt auf der anderen Seite, das in Text 3 nicht überzeugend aufgelöst worden sei, endgültig aufzuheben⁸.

⁷ „(Die Gläubigen) möchten wissen, welchen Wert ihr Engagement in den zeitlichen Angelegenheiten im Bezug auf das Reich Gottes hat. Doch in dieser Hinsicht enttäuscht das Schema ihre Erwartung ganz und gar“ (AS 3,5, 399).

⁸ „Der Christ ... soll und kann sich kraftvoll dem Aufbau dieser Welt widmen, auch wenn er zur gleichen Zeit nach der bleibenden Stadt strebt; ... nur auf diese Weise wird der Gegenstand der Hoffnung in seiner Ganzheit hervorgehoben“ (AS 3,5, 675).

Die erwähnte andere Gruppe von Konzilsvätern warnte hingegen vor einer Identifikation kirchlicher Praxis mit dem neuzeitlichen Programm der 'Weltverbesserung'. So begrüßte Hervás y Benet (Prälat von Cluny, Frankreich) zwar grundsätzlich die soteriologische und eschatologische Aufwertung des Engagements für Liebe und Gerechtigkeit in der Welt, sah dabei aber das notwendige Proprium des christlichen Handelns in der Verankerung dieses Engagements in der Spiritualität der Jesusnachfolge und des Reiches Gottes, das nicht mit säkularen Sozialutopien zu verwechseln sei (AS 3,5, 653). Im selben Sinn war bereits Kard. Frings (Erzbischof von Köln) auf Distanz zu einer fortschrittsfreudigen Geschichtstheologie gegangen: Auch ohne die Erwartung, dass die Welt sich kontinuierlich in Richtung der eschatologischen Vollendung gestalten lasse, und auch, ja gerade im Bewusstsein des Kreuzes und der Endlichkeit menschlichen Bemühens drücke sich die christliche Hoffnung in der Praxis konkreter Nächstenliebe aus⁹.

Insofern jedoch die erste Strömung der Reaktionen der Konzilsväter auf Text 3 die zweite an Zahl und Massivität übertraf, vermag es nicht zu verwundern, dass der Geist von Text 4 deutlicher von der Intention Kard. Meyers geprägt war. So wehrt Nr. 19 den geradezu klassischen Vorwurf der 'Jenseitsvertröstung' ab, demzufolge die eschatologische Hoffnung der Christen zu Passivität und Quietismus bezüglich der Gestaltung der Welt anleite – ganz im Gegenteil unterstreiche diese ja gerade die Würde und den Ewigkeitswert des Geschaffenen, des Menschen und seiner Werke (AS 4,1, 448). Freilich könne und dürfe die Kirche ihre Perspektive auf die himmlische Vollendung nicht aufgeben, doch nach Nr. 52 gilt umgekehrt genauso die Maxime: „Graviter ... errent qui scientes nos non habere hic manentem civitatem, sed futuram inquirere, putent se ideo officia sua terrestria negligere posse, non attendentes se per ipsam fidem ad eadem implenda magis teneri“ (AS 4,1, 470). Art. 69 vertritt sogar entschieden die Meinung, dass die eschatologische Verwurzelung und Finalisierung des christlichen Mitwirkens am Aufbau der Weltwirklichkeit dieses Projekt erst eigentlich mit letztem Sinn ausstatte und es dadurch zusätzlich motiviere und beflügele (AS 4,1, 484). Bei Thematisierung des menschlichen Kulturschaffens hatte die Nr. 43 die Zusammengehörigkeit von eschatologischer Hoffnung und Mitarbeit beim Aufbau einer umfassenden und gerechten Gesellschaft bereits in Ausführlichkeit entfaltet und unter dem Titel 'Civitas terrestris et civitas caelestis' die Überzeugung formuliert: „Cum ea omnia quae homines ad maiorem iustitiam amplio-rem fraternitatem et firmiorem amicitiam in socialibus necessitudinibus obtinendas operantur, non sine connexionione cum Regno futuro inveniantur, fides christiana non dubitat quin civitati terrestri exemplum proponat ipsius civitatis caelestis“ (AS 4,1, 464).

Indem Text 4 großen Nachdruck auf das christlich-eschatologisch motivierte Einschwingen der Kirche in den Aufbau und die Verbesserung der Weltwirklichkeit legte, rief er etliche konservative Konzilsväter auf den Plan, die dieses Konzept rundum ablehnten, zur Skepsis gegenüber der modernen Welt rieten und insbesondere die enge Korrelation von Weltverbesserung und eschatologischer Vollendung als Hybris kritisierten. Als besonders markant erwies sich der geradezu gnostische Einspruch von Sigaud (Erzbi-

⁹ „Wahrhaft christlich ist es, ... sich für das Wohl aller Menschen einzusetzen – ohne irgendeinen Unterschied. Das ist die wahre Vorbereitung des Reiches Gottes, in dem Wahrheit und Gerechtigkeit herrschen werden“ (AS 3.5, 562f.).

schof von Diamantina (Brasilien): „Jene Teilhardianische Vorstellung ... vom Aufbau der Welt zusammen mit Gott ist gefährlich. Der Turm von Babel war ‘Aufbau der Welt’. ... Doch führt dieser nicht zu Gott, sondern zu Sünde und Verderben ... Schlussendlich werden einmal alle Werke der Menschen von Feuer zerstört werden ... und dann werden ‘ein neuer Himmel und eine neue Erde’ entstehen“ (AS 4,2, 49).

Eine andere Gruppierung von Konzilsvätern forderte ebenfalls, das Eschaton nicht einseitig als Verlängerung und Überhöhung der immanenten Weltverbesserung zu zeichnen, freilich aber ebenso wenig als deren Negation, sondern vielmehr als die *Verwandlung* des irdisch Wertvollen. Ziadé (Erzbischof von Beirut, Libanon) setzte dieses Modell der ‘Verwandlung’ in Beziehung zur Heilsdialektik von irdischem Wirken, Sterben und verherrlichtem Auferstehen Jesu Christi; durch die Anbindung des vergänglichen menschlichen Handelns an das Paschamysterium Christi könne dieses in Vollkommenheit ‘auferstehen’ (AS 4,2, 438). Garrone (Erzbischof von Toulouse, Frankreich) und Kard. Frings ergänzten diese Vorstellung durch die Konkretisierung, dass gerade die ‘caritas’ diejenige Größe innerhalb des menschlichen Handelns sei, die dieser eschatologischen Verwandlung standhalten bzw. verewigt aus ihr hervorgehen werde, so dass das Grundparadigma spezifisch christlichen Wirkens in der und für die Welt nicht ‘*Machen*’, sondern ‘*Lieben*’ heißen müsse¹⁰.

„Magis instandum esset in momentum fidei et in adiumenta supernaturalia pro culturae progressu“ (AS 4,6, 500) – so rekapituliert die Relatio zu Text 5 das Plädoyer eines großen Teiles der Konzilsväter, als Kirche nicht konturenlos in das säkulare Weltgestaltungsprogramm der Neuzeit einzustimmen. Freilich hält auch die überarbeitete Neufassung des Pastoralschemas an der engen Korrelation von eschatologischer Letztorientierung und Weltengagement von Kirche und Christen fest, doch sieht sie nun differenzierter nicht die Weltentwicklung in toto, sondern verstärkt die darin enthaltenen und nach Entfaltung strebenden Fermente der Liebe als Anknüpfungspunkte für die eschatologischen Glaubensüberzeugungen der Christen¹¹. Nicht theologische Überhöhung der Welt und ihres Strebens, sondern Durchdringung der Welt mit der Wahrheit und Liebe Jesu Christi sei die Maxime christlichen Welthandelns und Grund der Hoffnung für die Welt¹². Im Vertrauen auf den auferstandenen Christus dürfen wir hoffen, dass das innerweltliche Liebeshandeln und seine Früchte auch noch im Eschaton Bestand haben und verewigt werden wird: „Transibit quidem figura huius mundi ... sed, manentibus caritate et fructibus eius, confidere licet illam ipsam substantiam mundi manere“ (AS 4,6, 460).

Die Pastoralkonstitution setzt in ihrer Endfassung schließlich das eschatologische Handeln von Christ und Kirche mit dem neuzeitlichen Projekt der Gestaltung einer besseren Welt in engen Zusammenhang, ohne die Praxis von Christ und Kirche restlos mit diesem Projekt zu identifizieren. GS 39, 43 und 57 betonen, dass die kirchliche Ausrichtung auf

¹⁰ Zu Garrone siehe AS 4,2, 635, zu Frings AS 4,3, 760.

¹¹ „Qui enim progressus quasi materiam humanae promotioni praeberere possunt, illam autem per se solos ad actum nequaquam deducunt“ (AS 4,6, 457).

¹² „Quapropter Ecclesia Christi ... dum agnoscit progressum humanum verae hominum felicitati inservire posse, non potest tamen quin illud Apostoli resonare faciat: ‘Nolite conformari huic saeculo’ ... Verbum enim Dei ... ipse nobis revelat ‘quia Deus caritas est’ (1 Jo. 4,8), simulque nos docet legem fundamentalem perfectionis humanae ac proinde transformationis mundi, novum dilectionis esse mandatum“ (AS 4,6, 459).

die Transzendenz, die Ewigkeit und das Eschaton keineswegs den Einsatz für die irdische Wirklichkeit und ihren humanitären Fortschritt unterminiere, sondern im Gegenteil motiviere, reinige und beflügelse. GS 39 stellt klar, dass die Kirche dabei die wahren, humanitären Werte der Welt nicht als bloße Vehikel ihrer Verkündigung begreift, sondern dass deren Vermehrung einen Eigenwert darstellt und in deren eschatologischer Rettung, Erhöhung und Verwandlung zum Abschluss gelangen wird. Ebenso nennt Art. 39 das von Garrone vorgeschlagene *Kriterium* des Ewigkeitswertes christlichen wie allgemein menschlichen Handelns: „Die Liebe wird bleiben wie das, was sie einst getan hat“.

Doch mit welchen konkreten Handlungsweisen und im Dienste welcher konkreten Werte ist dem eschatologischen Prinzip der Liebe näherhin zu entsprechen? Mit besonderem Pathos begrüßt die Pastoralkonstitution in der modernen Welt die Wertschätzung und Anbahnung der Einheit der Menschheit – wir würden heute von ‘Globalisierung’ reden –, und etliche Sequenzen des Beschlusses, so in GS 42, sehen ebendort ein bevorzugtes Gebiet kirchlichen Engagements¹³. Dieser Art. 42 skizziert ebenso wie z.B. GS 90 die Vorstellung, dass die Kirche dank ihres Rassen, Kulturen und Nationen übergreifenden Wesens die Verbindung, den Frieden und die Freundschaft zwischen Menschen und Staaten in hervorragender Intensität zu fördern vermag. Geht es um die konkrete Praxis der Kirche(n) vor Ort, findet sich jedoch weit häufiger die *Maxime*, die Kirche und die Christen müssten sich im Zuge ihrer Sendung zumal für den Wert und die Achtung von Person und personaler Gemeinschaft stark machen (z.B. GS 23, 26, 42): ein Schwerpunkt, der eine wichtige Ergänzung – bisweilen auch Korrektur – der Emphase darstellt, die das Zweite Vatikanum insbesondere im Kontext geschichtstheologischer Passagen mit der Vision einer zusammenwachsenden Welt verbindet.

Indem GS die ‘innere Kultur’ und die ‘Einheit der Herzen’ als Basis echter Gemeinschaft deklariert, hält der Beschluss bei aller Begeisterung für den Wert der ‘Einheit’ doch auch das Bewusstsein für die Gefahren einer ‘falschen Totalität’ wach und übt damit gerade in einer sich vernetzenden Welt eine wichtige Funktion aus: „Die Kirche, die in keiner Weise ... mit der politischen Gemeinschaft verwechselt werden darf noch auch an irgendein politisches System gebunden ist, ist zugleich Zeichen und Schutz der Transzendenz der menschlichen Person“ (GS 76). Dieses Anliegen, dass die Einheit der Welt nicht zulasten der individuellen Würde durchgesetzt wird und dass der kulturelle Fortschritt nicht über die Opfer der Geschichte hinwegschreitet, schlägt sich in der Sendungstheologie des Vatikanum II schließlich nicht zuletzt im Aufruf nieder, die Kirche müsse sich bei ihrem Einsatz in der Welt in erster Linie den Armen und Leidenden zuwenden – ein Prinzip, das bereits zu den ‘essentials’ der Pastoraltheologie von Johannes XXIII. gehört hatte (siehe Johannes XXIII. 1962, 99) und das sich z.B. in GS 63, 66, 81 und 86 manifestiert¹⁴. Jedoch fehlt in der Pastoralkonstitution eine dezidiert *eschatologische*

¹³ „Die Kirche anerkennt was an Gutem in der heutigen gesellschaftlichen Dynamik vorhanden ist, besonders die Entwicklung hin zur Einheit, den Prozess einer gesunden Sozialisation und Vergesellschaftung im bürgerlichen und wirtschaftlichen Bereich. Förderung von Einheit hängt ja mit der letzten Sendung der Kirche zusammen, da sie ‘in Christus gleichsam das Sakrament ... für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit’ ist“.

¹⁴ Zur konziliaren Theologie der Armut und ihrer Weiterführung in der Befreiungstheologie siehe insbesondere Klinger 1990.

Verwurzelung dieser Sorge und Fürsorge. Ursache dieses Desiderats dürfte eine unzureichende bzw. einseitige Vermittlung der breit berücksichtigten *Geschichtseschatologie* und der schwächer entwickelten *Individualeschatologie* sein, ja noch allgemeiner: eine einseitige Vermittlung des ‘Kollektiven’ und ‘Ganzen’ einerseits und des ‘Individuellen’ und ‘Einzelnen’ andererseits, insofern innergeschichtliches Fragment auf der einen und eschatologische Totalität auf der anderen Seite bevorzugt durch die Logik des ‘Wachsens’ und der ‘Entwicklung’ verbunden werden, hingegen seltener durch die Logik des realsymbolischen Antizipierens des ‘Ganzen *im* Fragment’ (von Balthasar).

3 Kirche als *Zeichen* der Vollendung

Dass eine solche *symbolisch-sakramentale* Dimension der eschatologischen Praxis der Kirche im Umfeld des Pastorschemas vergleichsweise schwach ausgeprägt ist, lässt sich beim folgenden Gang durch dessen Stationen en detail dokumentieren. Schema 13 bietet zunächst einige kurze, aber grundsätzliche Reflexionen auf den kirchlich-christlichen Beitrag für die Kulturgestaltung in der Welt und sieht dabei eine enge Korrelation von Religion und deren Transzendenzbezug auf der einen und ‘cultura’ auf der anderen Seite, wobei die Verdichtung des Kulturbegriffs unter dem Terminus ‘artes’ die Dimension von symbolischer Verdichtung und von Kunst ausdrücklich impliziert (AS 3,5, 134). ‘Adnexum III’ bestätigt diese Einschätzung und sieht die kirchlich-christliche Praxis der Verkündigung, aber ebenso der Liturgie als einen Akt, der den Bereich des Menschlichen und ‘Natürlichen’ auf dessen innere Transzendenz und eschatologische Bestimmung hin aufbricht: „*Evangelica praedicatione itemque actione liturgica ... maxime ad humanae culturae progressum atque incrementum Ecclesia confert. Nam evangelicum praeconium ... eas (mentes hominum) incitat eisque vires addit ut profundius Dei et hominis mysterium investigent*“ (AS 3,5, 171). In Text 3 finden sich noch einige weitere sporadische Aussagen, die ebenfalls mehr oder weniger ausdrücklich symbolisches Denken und Handeln mit der Eschatologie der Welt zusammenbringen; so bietet die Nr. 4 des ‘Adnexum II’ Überlegungen im Zusammenhang einer Symbol- und Sakramentaleschatologie ehelich-familiärer Gemeinschaft und Liebe: „*Amore autem coniugali, secundum Dei voluntatem, elucet viri mulierisque aequalis dignitas, cum ambo tamquam personae ad imaginem Dei creati et ad vitam beatam destinati sint*“ (AS 3,5, 161).

Diese sporadischen Elemente einer welthaltigen Symboleschatologie erschienen einigen Vätern als unzureichend; zu den vereinzelt Rednern, die um eine diesbezügliche Nachbesserung baten, gehörte vor allem Ziadé als Vertreter der östlichen Kirchen, in denen derlei Theologumena kräftigere Wurzeln als im Westen hatten: „Es wird gewünscht ..., dass die Hauptlinien unseres Konzils in diesem Schema klarer zusammenlaufen, nämlich die Bedeutung des Mysteriums der Liturgie als eines Fermentes der ‘transfiguratio’ der Geschichte ... (und) der eschatologische Sinn der heiligen Tradition als einer Prophezie der Heilsökonomie des Geistes“ (AS 3,5, 536). Pluta (Titularbischof von Lebda (Libyen)) plädierte in einer schriftlichen ‘Animadversio’ (Einrede) in eine ähnliche Richtung und forderte eine stärkere Besinnung auf den Wert des *Religiösen* für die Gegenwartsdeutung und -gestaltung, insofern Religion Inbegriff von Geist- und Seelenkultur sei und

zum Ganz- und Heilwerden der Menschen schon diesseits der eschatologischen Vollen-
dung Entscheidendes beitrage¹⁵.

Durch die Tatsache, dass Text 4 gegenüber dem ursprünglichen Schema 13 einen kon-
zeptionellen Neuansatz darstellte, rückten hier auch einige Elemente von Symbol- und
Sakramentaldenken in neue Zusammenhänge ein. Insofern die Kirche in Text 4 als
Begleiterin, ja Führerin der Welt auf dem Weg zu deren innerer Einswerdung begriffen
ist, wird ihr im Rekurs auf eine Formulierung der Kirchenkonstitution als *ganzer* Wert
und Würde eines 'Sakramentes der Einheit der Welt' zugewiesen: „Ipsa est veluti sacra-
mentum intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis“ (AS 4,1, 468). Die-
ses Konzept impliziert zugleich ein Weltverständnis, wonach auch schon im Gang der
Weltgeschichte Spuren und Samen des Letzt-Gültigen und Eschatologischen entwickelt
werden, die in geheimnisvoller und für die Augen des Glaubens sichtbarer Weise das
'regnum dei' teilweise antizipieren: „Item recta socialis corporis ordinatio iure cum Cor-
pore mystico comparari potuit. ... His in terris Regnum iam in mysterio adest; adveniente
autem Domino consummabitur“ (AS 4,1, 464). Diese Zeichenhaftigkeit auch der 'profanen'
Welt verortet Text 4 hauptsächlich auf dem Sektor des Gesellschaftlich-Politischen:
die 'kleinen' Transzendenzen des Individuums, aber auch die Sphäre der Kunst spielen in
der gesamtkosmischen Vision dieser Textstufe eher eine Nebenrolle¹⁶.

Der Symbol- und Sakramententheologie kam auch in den Debatten zu Text 4 keine
große Bedeutung zu; es war in erster Linie erneut Ziadé, der für eine breitere Berücksich-
tigung dieses Themenkreises warb. Dabei setzte er in seiner Konzeption andere Akzente
als Text 4: Zwar leugnet auch er nicht das Vorhandensein von Spuren des Heils und des
Verewigungswürdigen in der Welt, möchte diese aber am Geschehen von Tod und Auf-
erstehung Jesu Christi gebrochen und vermittelt sehen, das erst eigentlich die Öffnung
der Immanenz auf die Transzendenz und der Gegenwart auf die eschatologische Zukunft
letztgültig ratifiziere (AS 4,2, 438). Die Transparenz der Welt auf das Endgültige hin
verdanke sich in letzter Hinsicht nicht moralischer Anstrengung der Menschheit, sondern
sei ein soteriologisch-'ontologisches' Mysterium des Christusgeschehens („dimensio on-
tologica seu mysterică“). Dessen Vergegenwärtigung vollziehe sich aber bevorzugt in der
Liturgie und zumal in der Eucharistie, in der die eschatologische Verwandlung der gan-
zen Welt bereits im Fragment antizipiert werde: „Die Werte dieses Säkulum haben
schon ihren Sinn gefunden: In Christus nämlich sind sie Samen des Reiches Gottes; das
christliche Leben weiht sie, so dass unsere Teilnahme am Leib und Blut des Herrn zur
Gemeinschaft des großen Pascha der gesamten Schöpfung wird“ (AS 4,2, 438f.).

Was 'profane' Anknüpfungs- und Korrelationsmöglichkeiten für eine solche Sakra-
menteneschatologie betrifft, so versuchte De Vet (Bischof von Breda) im Namen der
Niederländischen Bischofskonferenz in einer schriftlichen Animadversio die Dominanz
eines auf das sozialetische Gestalten konzentrierten Weltbildes aufzubrechen und die

¹⁵ AS 3,7, 340. Pluta fährt ebd. fort: „Et quo maior erit progressus culturae, eo magis necessaria erit illa cultura spiritualis“.

¹⁶ Ansätze finden sich in Nr. 74, AS 4,1, 489: „Artes quoque ingenuae ... a christifidelibus magni aestimentur. Indolem enim propriam hominis ... eiusque experientiam in suo conatu ad seipsum cognoscendum et perficiendum saepe dilucide edisserunt et vitam humanam ... elevare valent“.

Spiritualitäts-, Kultur- und Kunstgeschichte als nicht zu vernachlässigende Dimension auch der modernen Wirklichkeit ins Licht zu rücken: „Mag auch die Struktur des menschlichen Lebens zutiefst von der technischen Humanisierung der Welt betroffen sein, so ist dennoch der menschliche Geist weit inniger affiziert von jener ... Kunst ... Es ist schmerzlich, dass die Kirche der Welt in diesem Schema fast nichts über diese (Bereiche) an die Hand gibt“¹⁷.

Text 5 führte zunächst eine weitere Entfaltung des Topos der heilsvermittelnden Sakramentalität der Kirche für die Welt – für deren Gemeinschaft mit Gott und für deren innere Einheit – mit sich, der bereits in Text 4 grundgelegt worden war¹⁸. Ebenso bestätigt und erweitert wird der bereits in Text 4 vorhandene Gedanke, dass auch in der *Weltgeschichte* Zeichen und Spuren des Eschatons – nämlich die Liebe und deren Früchte, die im Reich Gottes Verewigung erfahren werden – aufleuchten; Zeichen und Spuren, an denen die sakramental-eschatologische Dienstfunktion der Kirche positiv anzuknüpfen vermag, so dass „corpus illud novae humanitatis crescit, quod in caelis vivet et in umbris remotam novi saeculi delineationem iam praebere valet“¹⁹. Im selben Art. 38 zeugen bestimmte Aussagen jedoch von der Modifikation dieser Konzeption in Richtung der von Ziadé skizzierten Position, wenn der eschatologische Verweischarakter geschöpflicher und kultureller Wirklichkeiten auch in den ‘alltäglichen’, unspektakulären Akten von Liebe und von in Liebe ertragenem Leiden gesehen sowie auf Leben, Tod und Auferstehung Christi bezogen wird (AS 4,6, 459).

Gänzlich unübersehbar wird der Einfluss Ziadés im letzten Abschnitt von Art. 38, der in nuce eine weltbezogene, ja kosmische Symbol- und Sakramenteschatologie auf den Begriff bringt: „Cuius (eschatologicae) spei arrham Dominus suis reliquit in illo sacramento fidei, in quo naturae elementa, ab hominibus excultata, in Corpus et Sanguinem gloriosa transmutantur, coena communionis fraternae et caelestis convivii praelibatione“ (AS 4,6, 460). Schließlich wird am Rande auch der von De Vet geforderten Berücksichtigung ‘profaner’ symbolischer Verdichtungen der Wirklichkeit als weltgeschichtlicher Parallelen und Brücken zu den heilsgeschichtlichen Zeichen und kirchlichen Symbolen entsprochen²⁰. Diese Aussagen über den existentiellen Sinngehalt und Welterfahrungswert der Kunst und des Kunstschaffens erfahren schließlich mit Text 6 eine zusätzliche Erweiterung; demnach illustrieren und verdichten die ‘litterae et artes’ nicht nur die Freuden und Ängste der Menschen in Welt und Geschichte, sondern sind darüber hinaus imstande

¹⁷ AS 4,3, 326. De Vet sieht die Kunst, besonders die Literatur, als herausragende Anwältin der existentiellen Grundfragen nach Glück und Unglück, Freude und Leid, Leben und Tod.

¹⁸ Siehe AS 4,6, 465 – „promovere ... unitatem cum intima Ecclesiae missione cohaeret, cum sit ‘in Christo veluti sacramentum seu signum et instrumentum intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis’“ – und 468: „Omne bonum, quod Populus Dei in tempore suae peregrinationis terrestris hominum familiae praebere potest, ex hoc profluit quod Ecclesia est ‘universale salutis sacramentum’, mysterium amoris Dei erga hominem manifestans simul et operans“.

¹⁹ AS 4,6, 460. Auch hier ist jedoch, ähnlich wie in Text 4, die Verweislogik mit der Wachstumsmetaphorik und einem gewissen Fortschrittsdenken verbunden.

²⁰ „Suo quoque modo litterae et artes pro vita Ecclesiae magni sunt momenti. ... Situationem eius in historia et in universo mundo detegere, miseriae et gaudia, necessitates et vires hominum illustrare, satagunt“ (AS 4,6, 498).

„sortem hominis meliorem adumbrare“ – die Anspielung auf das endgültig geglückte Dasein im Eschaton ist unüberhörbar und wohl bewusst intendiert (AS 4,7, 336).

Blicken wir nun abschließend auf die verabschiedete Pastoralkonstitution und deren Konturierung des zeichenhaften Seins und Handelns der Kirche und der Christen für die Zukunft der Welt: Diese Konturierung spannt sich um das Verständnis von Kirche als „Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (GS 42) – oder, um mit den Worten von GS 45 zu reden: „Alles ..., was das Volk Gottes ... der Menschenfamilie an Gutem mitteilen kann, kommt letztlich daher, dass die Kirche das ‘allumfassende Sakrament des Heiles’ ist, welches das Geheimnis der Liebe Gottes zu den Menschen zugleich offenbart und verwirklicht“. Die so verstandene Sakramentalität der Kirche für die Welt bedeutet für deren Praxis also nicht nur, als ‘instrumentum’ der eschatologischen Vollendung die ‘conditio humana’ in Richtung dieser Vollendung zu verbessern, sondern ebenso und damit verbunden, als ‘signum’ auf das je Größere des Eschatons mit Wort und Symbol proleptisch zu verweisen.

Entsprechend propagiert Art. 38 die Komplementarität zweier Handlungsorientierungen der Christen: „Die einen beruft er (der Heilige Geist) dazu, dass sie das Verlangen nach der Heimat bei Gott deutlich bezeugen und es in der Menschheitsfamilie lebendig erhalten; andere beruft er, damit sie im irdischen Bereich den Menschen hingebungsvoll dienen und so ... die Voraussetzungen für das Himmelreich schaffen“. Die Augen der christlichen Hoffnung entdecken dabei in Welt und Geschichte mehr oder weniger ‘anonyme’ Spuren und Verweise auf deren endzeitlichen Ideal- und Vollendungsstatus – gibt uns doch „der wachsende Leib der neuen Menschenfamilie eine umrisshafte Vorstellung von der künftigen Welt“ (GS 39) –, doch sind die Christen durch Christi Lehre, Leben, Tod und Auferstehung angeleitet, den geheimnisvollen Beginn der eschatologischen Verwandlung der Welt nicht nur in den großen Tendenzen der Weltgeschichte, sondern nicht weniger in den Akten der Liebe im Alltag zu sehen (GS 38). Die Akte der Liebe und deren Früchte werden im Eschaton gesammelt und verherrlicht werden, daher ist „hier auf Erden ... das Reich schon im Geheimnis da; beim Kommen des Herrn erreicht es seine Vollendung“ (GS 39).

Der ‘anonyme’ eschatologische Verweischarakter bestimmter Weltwirklichkeiten wird in den Sakramenten der Kirche explizit gemacht und soteriologisch eingebunden, wie der Schlussspassus von GS 38 für die Eucharistie illustriert, in der „unter der Pflege des Menschen gewachsene Früchte der Natur in den Leib und das Blut des verherrlichten Herrn verwandelt werden zum Abendmahl brüderlicher Gemeinschaft und als Vorfeier des himmlischen Gastmahls“²¹. GS 51 und 52 widmen sich dem Gut und dem Sakrament der Ehe und praktizieren dabei zumindest ansatzweise eine ähnliche Korrelation von ‘natürlicher’ und ‘übernatürlich-eschatologischer’ Dimension des Sinn- und Symbolgehaltes von Familie und Partnerschaft wie GS 38 für die ‘Früchte der menschlichen Arbeit’ und die Eucharistie: „Die Ehegatten ... sollen ... durch ihre treue Liebe Zeugen jenes Liebesge-

²¹ Zur hohen sakramenteneschatologischen Bedeutung dieses Passus siehe auch die Kommentare von Smulders 1967, 219; Gertler 1986, 227–230; Congar 1966–1968, 398.

heimnisses werden, das der Herr durch seinen Tod und seine Auferstehung der Welt geoffenbart hat“ (GS 52).

Doch tut die Pastoralkonstitution sich trotz solcherlei Elemente insgesamt schwer, den Geheimnischarakter und die Symboldimension bestimmter Weltwirklichkeiten als *Weltwirklichkeiten* zu erkennen und anzuerkennen, wenn diese Weltwirklichkeiten nicht im zumindest weiteren Kontext von *Weltverbesserung* stehen oder aber sich für *binnenkirchliche* Sakramenteneschatologie in Dienst nehmen lassen. Daher bleibt der Dialog mit Literatur und Kunst als Instanzen einer *profanen* symbolischen Erfahrung und Verdichtung der Welt auch und gerade unter eschatologischem Gesichtspunkt in der Pastoralkonstitution die Ausnahme und klingt allenfalls in Art. 62 an: „Auf ihre Weise sind auch Literatur und Kunst für das Leben der Kirche von großer Bedeutung. Denn sie bemühen sich um das Verständnis des eigentümlichen Wesens des Menschen, seiner Probleme und seiner Erfahrungen bei dem Versuch, sich selbst und die Welt zu erkennen und zu vollenden; sie gehen darauf aus, die Situation des Menschen in Geschichte und Universum zu erhellen ... und ein besseres Los des Menschen voraussehen zu lassen“.

4 Die notwendige Synthese: Kirche als Zeichen und Werkzeug der Vollendung

Bei einer abschließenden Beurteilung der Theologie der eschatologischen Sendung und Praxis der Kirche in der und für die Welt ist der größtenteils gelungene Versuch der Pastoralkonstitution anzuerkennen, den biblischen Auftrag an die Kirche, die geschaffene Wirklichkeit mittels des *‘Sauerteiges’* des endzeitlichen Reiches Gottes zu durchdringen, mit dem neuzeitlichen Programm der Gestaltung der Welt und der Verbesserung der *‘conditio humana’* positiv zu vermitteln. Demnach ist die Praxis der Kirche für die *‘immanente’* Zukunft der Welt keineswegs irrelevant, ohne dass sie aber in der Sorge für diese Zukunft restlos aufginge: Gerade indem Kirche und Christen den Geschichtshorizont auf die *‘absolute’* Zukunft der Welt bei Gott hin weiten und offenhalten, bringen sie die *‘Energie’* des Endgültigen in die Entwicklung der Welt ein, bewahren diese aber gleichzeitig vor einer fatalen Totalisierung ihrer selbst. Hingegen ist kritisch zu konstatieren, dass der Handlungsbegriff der Pastoralkonstitution über seiner engen Vermittlung von christlicher Eschatologie mit dem neuzeitlichen Programm sozialetischer Weltverbesserung die ergänzende und vertiefende Vermittlung mit der Dimension symbolischen Wahrnehmens und Darstellens eher vernachlässigt hat²². Indem die Pastoralkonstitution Glaube, Hoffnung und Liebe bevorzugt an die Kategorie des Handelns in Sinne von *‘Weltverbesserung’* anbindet, steht sie in Gefahr, ein Stückweit in die Machens-Ideologie der Neuzeit einzuschwingen und dabei die verdeckten, aber enorm wirksamen Spuren von säkularen Entsprechungen zum Sakramentalen und Ritualen in der modern-

²² Fällt der Befund für den Bereich des Sakramentalen dünn aus, so spricht Alberigo 1967, 68f. für den Bereich des Liturgischen sogar von einer vollständigen Insuffizienz. Noch schärfer formuliert Clement 1967, 524–526.

postmodernen Lebenswelt mit ihren 'anonym' eschatologischen Potentialen zu übersehen²³.

Freilich darf auch keiner *Entkopplung* von christlicher eschatologischer Hoffnung einerseits und kirchlichem Engagement zur humaneren Gestaltung der Welt andererseits das Wort geredet werden, geht es doch vielmehr um die *Vertiefung* des Weltverhältnisses und Sendungsverständnisses der Kirche um die ganzheitlich-symbolische Erfahrungsdimension. Dass die christlichen Kirchen gegenwärtig den Großteil ihrer (eschatologischen) Symbolkompetenz und -anziehungskraft an Esoterik, 'neue Religionen' und Medienwelt verloren haben, hängt jedoch sicherlich zumindest mittelbar mit den aufgewiesenen Defiziten des Konzils und zumal der Pastoralkonstitution zusammen. Diese Defizite gälte es theologisch und pastoral aufzuarbeiten, freilich ohne dass die symbolische Dimension der Praxis der Kirche dabei zur Ästhetisierung der Welt und zur geschichtslosen Wirklichkeitsflucht anleitete – eine Gefahr, die in der postmodernen Esoterikkultur, aber auch in der sich globalisierenden Konsumwelt durchaus gegeben ist.

Daher wäre die Symboleschatologie wohl an einer 'Mystik der Liebe' auszurichten. Gewisse Ansätze zu einer solchen welthaltigen eschatologischen Symbolik und Mystik der Liebe, die Kirche wirklich im Vollsinn als Einheit von 'Werkzeug und Zeichen der Vollendung in der Welt von heute' begriffe, sind, wie gesehen, in der Pastoralkonstitution durchaus gegeben. Sie läge voll und ganz auf der Linie desjenigen Grundimpulses, den die 'Botschaft der Konzilsväter' der Welt und dem Konzil zu dessen Beginn mit auf den Weg gab: „Das ist nämlich Gottes Ratschluss, dass durch die Liebe in einem ersten Aufleuchten bereits hier auf Erden das Reich Gottes in etwa sichtbar werde, wie ein verhülltes Aufleuchten des ewigen Gottesreiches“ (Konzilsväter 1962/63, 103).

Literatur

Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Vaticani II (= AS) (1970ff.): Vatikanstadt.

Alberigo, Giuseppe (1967): Die Konstitution in Beziehung zur gesamten Lehre des Konzils. In: Baraúna 1967, 49–76.

Auer, Alfons (1960): Weltöffener Christ, Düsseldorf.

Balthasar, Hans U. von (1963): Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie, Einsiedeln.

Baraúna, Guilherme (Hg.) (1967): Die Kirche in der Welt von heute. Untersuchungen und Kommentare zur Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes“ des II. Vatikanischen Konzils. Salzburg.

Bieger, Eckhard (1999): Die Kirchen in der Nachmoderne: Der Kampf um Symbole. In: ThPQ 147, 338–345.

Chenu, Marie-Dominique (1956): Die Arbeit und der göttliche Kosmos, Mainz.

Clement, Oliver (1967): Gedanken eines orthodoxen Laientheologen. In: Baraúna 1967, 503–529.

²³ Bieger 1999 sieht gerade angesichts der postmodernen Infragestellung der 'klassischen' Moderne die unbedingte Notwendigkeit eines Symbol-Aggiornamento der Kirche in bezug auf die gegenwärtigen Lebenswelten. Die wenigen konziliaren Ansatzpunkte für eine zeitgemäße Symboltheologie benennt Widl 1999, 363f.

- Congar, Yves M.-J. (1966–1968): Kommentar zum IV. Kapitel (zur pastoralen Konstitution über die Kirche in der Welt von heute, erster Hauptteil). In: ZVK 3 1966–1968, 397–422.
- Fuchs, Gotthard/Lienkamp, Andreas (Hgg.) (1997): Visionen des Konzils. 30 Jahre Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“, Münster.
- Gertler, Thomas (1986): Jesus Christus – Die Antwort der Kirche auf die Frage nach dem Menschsein, Leipzig.
- Johannes XXIII. (1962): Ad Petri cathedram (deutsch). In: Römer 1962, 79–104.
- Johannes XXIII. (1990): Eröffnungsrede des Konzils. In: Kaufmann/Klein 1990, 116–150.
- Kaufmann, Ludwig/Klein, Nikolaus (1990): Johannes XXIII. Prophetie im Vermächtnis, Fribourg.
- Klinger, Elmar (1990): Armut – Eine Herausforderung Gottes. Der Glaube des Konzils und die Befreiung des Menschen, Zürich.
- Klinger, Elmar (1997): Kirche – die Praxis des Volkes Gottes. In: Fuchs/Lienkamp 1997, 73–83.
- Konzilsväter (1962/63): Botschaft an die Welt vom 20.10.1962 (deutsch). In: HerKorr 17, 101–103.
- Moeller, Charles (1966–1968): Einleitung (zur pastoralen Konstitution über die Kirche in der Welt von heute). In: ZVK 3 1966–1968, 242–279.
- Müller, Christof (2002): Die Eschatologie des Zweiten Vatikanischen Konzils. Die Kirche als Zeichen und Werkzeug der Vollendung, Frankfurt/M.
- Römer, Ferdinand (1962): Das 21. Ökumenische Konzil, Würzburg.
- Schmaus, Michael (⁵1959): Von den Letzten Dingen. Katholische Dogmatik 4/2, 5, München.
- Smulders, Piet (1967): Das menschliche Schaffen in der Welt. In: Baraúna 1967, 201–225.
- Thils, Gustave (o.J.): Theologie der irdischen Wirklichkeiten, Salzburg.
- Widl, Maria (1999): Gott im Weltlichen wahrnehmen. Implizite Symbolik als evangelisatorische Qualität der Kirche. In: ThPQ 147, 363–370.
- Das Zweite Vatikanische Konzil (= ZVK 1–3) (1966–1968): Freiburg.

Christof Müller, The Church as ‘Symbol and Instrument’ of Fulfilment. The Search of the Second Vatican Council for an eschatological program of action for the Church in the ‘World of today’

The author, Christof Müller, lecturer for dogmatics at the University of Würzburg, attempts to find a definition of the Church’s position and draws attention to the deficiencies of several council writings. If on the one hand the Church, by putting all her emphasis on acting in the world and aiming at the eschatological fulfilment of her world-forming activity, runs the risk of overestimating herself, then on the other hand retreating into spirituality and symbolism could mean flight from reality; while the first theory focuses on the Church’s instrumental character, the second is based on her symbolical character. According to the author’s opinion Gaudium et spes gave preference to the former orientation and consequently neglected the symbolic-sacramental character accompanying the eschatological church activity in the face of God’s reservation.