

der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland „Unser Hoffnung“ oder der Sozialhirtenbrief der katholischen Bischöfe Österreichs, zeigen, daß in dieser Hinsicht das kirchliche Lehramt bewußtseinsmäßig weiter ist als die kirchliche Praxis. Es reicht allerdings nicht aus, diese Texte bloß zu rezipieren. Sie müssen auf die konkreten Verhältnisse vor Ort hin weiter- und umgeschrieben werden⁷. Und das passiert nicht vorrangig am Schreibtisch oder auf der Kanzel. Sondern das beginnt damit, daß christliche Gruppen und Gemeinden sich von der „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten“ (GS 1) – sowohl in den eigenen Reihen als auch in der näheren und fernerer Umgebung – betreffen lassen und zu einer Koinonia des Teilens, des gegenseitigen Gebens und Nehmens werden⁸. Die Begegnung und Partnerschaft mit Gruppen und Gemeinden in der sogenannten „Dritten Welt“ könnten für hiesige Gruppen und Gemeinden zur Schule werden, in der sowohl in spiritueller als auch in praktischer Hinsicht gelernt werden könnte, was Sozialpastoral bei uns heißt⁹.

⁷ So fordert ausdrücklich Paul VI., Octogesima adveniensi (1971), 4.

⁸ Vgl. H. Steinkamp, Diakonie – Kennzeichen der Gemeinde, Freiburg 1985, bes. 99f.

⁹ Vgl. zum Ganzen auch meinen Beitrag „Sozialpastoral“, in: P. Eicher – N. Mette (Hrsg.), Auf der Seite der Unterdrückten?, Düsseldorf 1989, 234–265.

Artikel

Hans Halter Widerspruch zwischen katholischer Soziallehre und kirchlicher Praxis?

Mit der beste Dienst, den die (Amts-)Kirche auf dem Gebiet der politischen Diakonie leisten könnte, bestünde darin, die von ihr verkündeten allgemeingültigen ethischen Prinzipien auch im eigenen inneren Bereich anzuwenden und so ein gutes Beispiel zu geben. Weil und solange sie sich davon jedoch dispensiert und z. B. anstatt des der frühen Kirche selbstverständlichen Subsidiaritätsprinzips den Kurs eines ständig wachsenden Zentralismus steuert, verliert sie immer mehr an Glaubwürdigkeit. red

Widersprüche zwischen katholischer Soziallehre¹ und kirchlicher Praxis zu finden, ist nicht sonderlich schwierig, wobei hier weniger das Verhalten einzelner Kirchenglieder als die systembedingte oder institutionelle Praxis

¹ Objekt der Untersuchung ist hier nur die gesamtkirchliche, insbesondere päpstliche Soziallehre unter Ausklammerung kontinentaler oder nationaler Bischofskonferenzen. Die Dokumente werden nach folgenden Ab-

gemeint ist. Doch gibt es da Widersprüche recht unterschiedlicher Art und – ethisch gesehen – von unterschiedlich negativem Gewicht. Konkrete Widersprüche werden nur exemplarisch, also keineswegs vollständig angesprochen.

1. Unausweichliche Diskrepanzen

Spannungen, ja Widersprüche zwischen Moral und Praxis sind nicht typisch für den kirchlichen Bereich (auf allen Ebenen), sie treten vielmehr immer zugleich mit jeder Moral auf, sofern diese als Idealforderung von Menschen und Gemeinschaften mehr verlangt als das, was ohnehin und mit Selbstverständlichkeit alltäglich geschieht. Im kirchlichen Bereich sind solche Diskrepanzen freilich insofern auffälliger, als die Kirche von ihrem Selbstverständnis her eine „heilige“, dem Willen Gottes in Christus verpflichtete und von ihrem gesellschaftlichen Image her eine ausgesprochen „moralausstrahlende“ Institution ist. So wird die Kirche eben an ihrer eigenen moralischen Botschaft gemessen, und diese muß als „Hochethos“ im Gegenüber zu einer Minimalmoral angesehen werden.

Von da her wäre es ein leichtes, das faktische Handeln der Kirche als allenthalben mehr oder weniger defizitär auszuweisen, wenn man die kirchliche Praxis an den allgemeingültigen – auch die Kirche als Entscheidungs- und Handlungsträger einbeziehenden – Forderungen der katholischen Soziallehre mißt. Kirchliche Praxis wird immer zurückbleiben hinter ihren Grundprinzipien der Personalität (Respektierung der gleichen Würde jedes Menschen als Person) und der Solidarität, der Liebe und der Gerechtigkeit, des Handelns im Dienste des Welt-Allgemeinwohles und der ganzmenschlichen Befreiung von Sünde und Elend. Oder – um etwas konkreter zu werden: Wie soll die Kirche ihren eigenen Prinzipien „zur richtigen Förderung des kulturellen Fortschritts“ gerecht werden, zumal hier nüchtern festgestellt wird, daß „ein friedliches Verhältnis von Kultur und Christentum, wenn auch aus historisch bedingten Ursachen, sich nicht immer ohne Schwierigkeiten einstellt“ (GS 53–62, Zitat: 62)? Und wie „inkulturiert“ (vgl. LC 96) ist nun das Evangelium bzw. die Kirche in den Entwicklungsländern, deren Recht auf ihre eigene Kultur und Identität die katholische Soziallehre doch im Blick auf die Entwicklungszusam-

kürzungen zitiert: RN = „Rerum novarum“, Leo XIII. 1891; QA = „Quadragesimo anno“, Pius XI. 1931; MM = „Mater et magistra“, Johannes XXIII. 1961; PT = „Pacem in terris“, Johannes XXIII. 1963; „GS = „Gaudium et spes“, II. Vatikanum 1965; PP = „Populorum progressio“, Paul VI. 1967; OA = „Octogesima adveniens“, Paul VI. 1971; JM = „De iustitia in mundo“, römische Bischofssynode 1971; LE = „Laborem exercens“, Johannes Paul II. 1981; LC = „Libertatis conscientia“, Glaubenskongregation 1986; SRS = „Sollicitudo rei socialis“, Johannes Paul II. 1987.

menarbeit mit Recht betont (PP 40; JM 64/8; LC 96; SRS 21.26)? Das Problem des Respekts vor der eigenen Kultur anderer Länder und Völker stellt sich übrigens nicht bloß im Blick auf Mission und Entwicklung, es stellt sich auch bei uns etwa im Blick auf die Liturgie, auf Kirchenordnungen mit unterschiedlichen Diensten und Ämtern und analog dazu auf die Ausbildung von kirchlichen Mitarbeitern usw.

Seit Johannes XXIII. hat das kirchliche Lehramt die eben angedeutete Widersprüchlichkeit eigenen Handelns – auch unter vorsichtigem Einschluß der Amtsträger – vereinzelt einzugestehen angefangen. So steht im Konzilsdokument „Gaudium et spes“ zu lesen: „Auch in unserer Zeit weiß die Kirche, wie groß der Abstand ist zwischen der von ihr verkündeten Botschaft und der menschlichen Armseligkeit derer, denen das Evangelium anvertraut ist“ (GS 43). In keinem anderen Dokument der katholischen Soziallehre auf gesamtkirchlicher Ebene wird das hier angesprochene Problem der Diskrepanz zwischen kirchlicher Lehre und Praxis so nüchtern und so wohltuend selbstkritisch ausgesprochen wie in der Schlußbotschaft „Justitia in mundo“ der römischen Bischofssynode von 1971: „Weiß die Kirche sich verpflichtet, Zeugnis zu geben für die Gerechtigkeit, dann weiß sie auch und anerkennt, daß, wer immer sich anmaßt, den Menschen von Gerechtigkeit zu reden, an allererster Stelle selbst vor ihren Augen gerecht dastehen muß. Darum ist unser eigenes Verhalten, unser Besitz und unser Lebensstil in der Kirche einer genauen Prüfung zu unterziehen“ (JM 41; vgl. 40–49).

2. Idealbedingte Diskrepanzen

Handelte es sich bei der ersten Grundkategorie von widersprüchlichem Verhalten um eine sozusagen normale menschliche Erscheinung – was natürlich nicht heißt, daß dergestalt widersprüchliches Verhalten darum schon entschuldigt wäre –, so geht es jetzt um Diskrepanzen, die – etwas brutal gesagt – für mehr oder weniger totalitäre Systeme typisch sind. Das Problem ist, daß die authentischen Verkünder der katholischen Soziallehre offenbar nicht merken, wieweit sie mit gewissen Ausführungen sowohl über Ideale wie über die Praxis von der Wirklichkeit entfernt sind. Das gilt vor allem hinsichtlich der kirchlichen Selbsteinschätzung für die Lösung der durch die Soziallehre angesprochenen Probleme, am stärksten bei den frühesten Dokumenten. Im Blick auf die „soziale Frage“, wie sie sich zur Zeit Leos XIII. darstellt, meint der Papst in „Rerum novarum“ 1891: „Aber Wir sagen mit allem Nachdruck: Läßt man die Kirche nicht zur Geltung kommen, so werden alle menschlichen Bemühungen ver-

geblich sein . . . die Kirche ist ohne Unterlaß damit beschäftigt, die soziale Lage der niederen Schichten durch nützliche Einrichtungen zu heben . . ." (RN 13). „Indessen läßt die Kirche es nicht dabei bewenden, bloß den Weg zur Hoffnung zu zeigen, sie wendet auch die Heilmittel selbst an . . . Wir heben nur Tatsachen hervor, welche außer allem Zweifel stehen, wenn Wir sagen: es war der Einfluß und das Walten der Kirche, wodurch die bürgerliche Gesellschaft von Grund aus erneuert wurde; die höheren sozialen Kräfte, die ihr eigen sind, haben die Menschen auf die Bahn des wahren Fortschritts erhoben, ja vom Untergang wieder zum Leben erweckt . . ." (RN 22; vgl. 23. 25). Man lese auch die triumphalistischen ersten vierzig Nummern von „Quadragesimo anno“ Pius' XI. über „das herrliche Rundschreiben Rerum novarum“ und seine segensvollen Wirkungen (vgl. auch MM 6–26) und nehme das nicht mehr zu überbietende päpstliche Selbstbewußtsein in Sachen moralischer Kompetenz zur Beurteilung gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Fragen zur Kenntnis: „Die Uns von Gott anvertraute Hinterlage der Wahrheit und das von Gott Uns aufgetragene heilige Amt, das Sittengesetz in seinem ganzen Umfang zu verkünden, zu erklären und – ob erwünscht, ob unerwünscht – auf seine Befolgung zu dringen, unterwerfen nach dieser [sc. moralischen, Vf.] Seite hin wie den gesellschaftlichen, so den wirtschaftlichen Bereich vorbehaltlos Unserem höchst-richterlichen Urteil“ (QA 41). Selbst Johannes XXIII. beginnt seine erste Sozialzyklika nicht unproblematisch mit folgenden unbescheidenen Worten: „Mutter und Lehrmeisterin der Völker ist die katholische Kirche“ (vgl. MM 1.3, bes. 6).

Wenn sich das faktische kirchliche Lehren und Handeln, gemessen an diesem moralischen Selbstanspruch, eher mager – auch verspätet – oder eben widersprüchlich ausnimmt, so liegt hier die Ursache der Diskrepanz mehr in der doch wohl ideologisch zu nennenden Idealisierung kirchlichen Lehrens und Handelns als im faktischen Tun. Auch hier darf zugunsten der nun 100 Jahre alt werdenden päpstlichen katholischen Soziallehre gesagt werden, daß die Selbsteinschätzung der lehramtlichen Soziallehre(r) seit dem Vatikanum II zunehmend bescheidener und damit auch realistischer geworden ist. Besonders erwähnenswert sind hier neben „Gaudium et spes“ (vgl. 43) die Sozialschreiben Pauls VI. (PP 1967; OA 1971). Allerdings: Ganz gebannt ist die Gefahr der hier kritisierten Ideologisierung noch nicht. Das zu Hinterfragende wäre hier jeweils vor aller Praxisbeleuchtung das vorgelegte Ideal von Kirche, ihrem Lehren und Leben.

3. Ekklesiogene Diskrepanzen

Die katholische Soziallehre verkündet *allgemeingültige* Prinzipien und Normen *für die Gesellschaft* auf nationaler und internationaler Ebene, für die Bereiche der Wirtschaft, der Politik, der Kultur und die damit befaßten Institutionen. Die Formulierungen sind gewöhnlich so allgemeingültig und manchmal auch so absolut, daß die Gültigkeit der verkündeten Prinzipien auch für den spezifisch kirchlichen Bereich klar scheint. Erst bei näherem Hinsehen, d. h. erst beim Studium der kirchlichen Praxis, wird deutlich, daß jedenfalls gewisse ansonsten allgemeingültige Prinzipien oder Normen innerkirchlich nicht angewendet werden. Und dies nun gerade nicht aus Schwäche, vielmehr aus Prinzip, das in einer gewissen Verwandtschaft steht zur eben beschriebenen Widersprüchlichkeit.

Menschenrechte?

Gewisse einschlägige Problemfelder werden bereits seit einiger Zeit intensiv diskutiert, und zwar primär durch negativ Betroffene. Das gilt vor allem für die Thematik „Kirche und Menschenrechte“ und „Kirche und Frau“. Obwohl einerseits nüchtern gesehen werden muß, daß die *Menschenrechtskataloge* der UNO oder Europas (und andere) aus verschiedenen Gründen nicht tale quale und vollumfänglich beispielsweise ins kirchliche (Grund-) Recht übernommen werden konnten und können (Gewissensfreiheit; Religionsfreiheit; Meinungsfreiheit; soziale Rechte), weil die Kirche 1. eine Glaubensgemeinschaft und 2. kein Staat im Staate ist, so ergibt sich andererseits doch das Problem, daß innerkirchlich schwerlich ohne Relevanz sein kann, was – auch nach der katholischen Soziallehre seit „Pacem in terris“ 1963 – naturrechtlich in der Menschenwürde bzw. in der Gottebenbildlichkeit begründet ist. Abgesehen von den vor allem von betroffenen Theologen thematisierten Menschenrechten im Zusammenhang mit Freiheit in Forschung und Lehre, mit Lehrverfahren usw., wären hier vor allem Menschenrechte im Bereich des sehr umfassenden Rechts auf *Partizipation* am kirchlichen Leben² und an der Leitung und Ordnung der Kirche (Information; Mitspracherechte; synodale Mitentscheidung; Bischofswahlen usw.) auf den verschiedenen kirchlichen Ebenen zu diskutieren! Es geht nicht darum, daß die Kirche zur Demokratie analog zum staatlichen Bereich umfunktioniert wird, aber es geht darum, daß sich unzählige Menschen in der katholischen Kirche als Menschen, Christen, Kir-

Mitsprache und Mitentscheidung?

² Vgl. dazu jetzt die Diskussion um spezifische Christenrechte, die nur zum Teil identisch sind mit Menschenrechten, im Buch von L. Swidler – P. Connor (Hrsg.), „Alle Katholiken haben das Recht . . .“ Freiheitsrechte in der Kirche, München 1990 (hier weitere Literatur auch zum Problem Menschenrechte in der Kirche).

chenglieder und sogar als (auch hohe) Amtsträger angesichts der in der Kirche herrschenden Entscheidungsstrukturen nicht (mehr) ernst genommen fühlen, und es geht darum zu fragen, ob die katholische Kirche von ihrem theologischen Selbstverständnis her tatsächlich im Sinne einer absoluten Monarchie von Gottes Gnaden geleitet werden muß. Das (mehr oder weniger) so verstandene Kirchen-System ist dann so anders als alle modernen Gesellschaftssysteme, daß darin allgemeingültige und bewährte Rechtsprinzipien wie Gewaltenteilung oder Menschenrechte im Sinne z. B. eines Rechts auf Partizipation an Entscheidungen tatsächlich keinen Platz haben.

Ordination der Frau?

Analog dazu ist zu sagen, daß sich der *Ausschluß der Frau von der Ordination* und damit aus der *Hierarchie* des kirchlichen Lehr-, Hirten- und Priesteramtes schwerlich vereinbaren läßt mit der auch von der Soziallehre behaupteten (GS 29) und mit verkappter Einschränkung auch in den neuen Codex (Can. 208) eingegangenen „fundamentalen Gleichheit aller Menschen“ und den seit Johannes XXIII. häufiger werdenden Forderungen der katholischen Soziallehre zur Frauenfrage (vgl. PT 15. 41; GS 29. 60; OA 13; LE 2. 4f). Die offizielle Begründung für die Nichtordinierbarkeit der Frau in „Inter Insignores“ (1976) wirkt wenig überzeugend, vor allem das Argument, daß die Frau als Frau nicht in der Lage sei, Christus – als Mann – zu repräsentieren (vgl. dazu das unten folgende Zitat bei Nell-Breuning!). Das ist nicht nur verletzend für die Frauen, das ist auch theologisch äußerst fragwürdig.

Da hier nicht so sehr eine Auflistung möglichst aller einschlägigen konkreten Problempunkte beabsichtigt ist, da vielmehr die Frage interessiert, *warum* die Kirchenleitung bestimmte Forderungen der katholischen Soziallehre im eigenen Bereich nicht für anwendbar hält, die von sehr vielen Kirchengliedern auch für die kirchliche Praxis eingefordert werden, seien zwei aktuelle Stichworte besonders herausgegriffen.

Arbeitsverträge?

Unter dem Titel: „*Die Kirche als Arbeitgeber*“ hat Oswald von Nell-Breuning in einem Aufsatz³ das Problem angeschnitten, warum sich die katholische (und evangelische!) Landeskirche in Deutschland ihren Arbeitnehmern gegenüber nicht wie andere Arbeitgeber verhalte. Im Rahmen unserer Thematik gefragt: Warum hält sich „die Kirche“ selbst nicht an die menschenrechtlichen Prinzipien, die sie mit ihrer Soziallehre den Arbeitgebern seit „*Rerum novarum*“ mit großer Eindringlichkeit zur Pflicht

³ O. v. Nell-Breuning, *Die Kirche als Arbeitgeber*, in: M. Pilters – K. Walf (Hrsg.), *Menschenrechte in der Kirche*, Düsseldorf 1980, 70–90.

macht? Warum gibt es da keine Gesamtarbeitsverträge und keine kollektiven Tarifverträge? Warum das innerkirchliche Problem mit Gewerkschaften und Betriebsräten und mit der Mitbestimmung? Auch auf die Gefahr hin, daß sich in den letzten zehn Jahren in Deutschland manches geändert hat, ist jedenfalls die für damals gültige Antwort seitens der Kirche nach wie vor aufschlußreich für die kirchliche Begründung einer Nichtanwendung ansonsten allgemeingültiger Prinzipien der katholischen Soziallehre im eigenen Bereich. Die Antwort „der Kirche(n)“ ist nach Nell-Breuning folgende: Die Kirche ist nicht Arbeitgeberin wie säkulare Arbeitgeber, das Verhältnis zwischen der Kirche und ihren Beschäftigten ist kein arbeitsrechtliches, es ist vielmehr „ein Verhältnis oder eine Beziehung ganz anderer Art“. Es geht nicht um eine wirtschaftliche Erwerbsgemeinschaft, sondern um eine *religiöse Dienstgemeinschaft*. „Wer in diesen Dienst trete, trete damit in die Sendung Jesu Christi ein, werde Teilnehmer an seinem Erlösungswerk und repräsentiere durch diese seine Tätigkeit Jesus Christus selbst [siehe dazu oben zur Frauenfrage! Vf.]. So verstanden besagt also Dienstgemeinschaft . . . einen in Gemeinschaft mit Jesus Christus ausgeübten Dienst“ (a. a. O. 70f). Nell-Breuning meint selbst (zu) vorsichtig, daß sich hier nicht unbedingt die Kirche theologisch unrichtig verstehe, sicher sei aber, daß sie die Absicht jener mißverstehe, die in ihren Dienst treten. Die in der Kirche Beschäftigten würden die Kirche großmehrheitlich im Normalsinn als Arbeitgeber und sich als Arbeitnehmer sehen. Wenn die Kirche sich dazu durchringen könnte, die vom staatlichen Recht angebotenen Möglichkeiten zur Wahrung und Förderung der Arbeitsbedingungen wie andere Arbeitgeber anzuwenden, so dürfte sie sich davon einen hohen Gewinn an Ansehen und Vertrauen in breiten Kreisen der Arbeitnehmerschaft versprechen – einmal abgesehen von der größeren Nähe zur eigenen Soziallehre.

Anwendung des Subsidiaritätsprinzips?

Ganz ähnlich lautet die kirchliche Argumentation, wenn es um die Frage der Anwendung des *Subsidiaritätsprinzips* der katholischen Soziallehre (QD 79f, 95f; MM 53 u. ö.) *innerhalb* der katholischen Kirche geht. Dieses Prinzip gehört bekanntlich zusammen mit Personalität und Solidarität zu den drei Fundamentalprinzipien der katholischen Soziallehre. Es besagt, daß die übergeordnete, mächtigere, mit mehr Möglichkeiten ausgestattete Institution der untergeordneten helfen soll, ihre ureigene (!) Aufgabe zu lösen, sofern die untergeordneten Institutionen oder Gruppen (oder Einzelmenschen) ihre Aufgabe nicht ausreichend wahrnehmen können. Insofern geht es

um eine Pflicht der Hilfe zur Selbsthilfe. So hat das Subsidiaritätsprinzip auch eine eingrenzende, ja abwehrende Funktion: Die übergeordnete Institution soll nicht mehr eingreifen als unbedingt nötig; sie soll Kompetenzen und Aufgaben nur dann an sich nehmen, wenn sie auf der ursprünglichen Ebene nicht mehr lösbar sind bzw. im Dienste des Gemeinwohls besser weiter oben gelöst werden. Jede Ebene hat ihre spezifischen Möglichkeiten und Aufgaben.

Es ist leicht ersichtlich, warum die Diskussion über die (Nicht-)Anwendung des Subsidiaritätsprinzips innerhalb der katholischen Kirche seit dem Pontifikat Johannes Pauls II. stark zugenommen hat. Man denke an das päpstliche Verständnis des Kollegialitätsprinzips (Verbundenheit der Bischöfe mit dem Papst), die Domestizierung der Orden, die kirchliche Personalpolitik (Bischofs-ernennungen), die Entmachtung der Bischofskonferenzen und die Absicherung bischöflicher Entscheidungen durch ein römisches Plazet, kurz: an die ausgeprägte innerkirchliche Zentralisierungstendenz seit Jahren. Die Gründe, warum aus offizieller, vor allem römischer Sicht die Anwendung des Subsidiaritätsprinzips innerkirchlich falsch, ja gefährlich wäre, kann man nachlesen in einem Aufsatz des in Rom lehrenden Kirchenrechtlers Jean Beyer⁴. Obwohl der Autor eine gesunde Autonomie der verschiedenen Stände der kirchlichen Strukturen (Bischöfe bzw. Diözesen, Pfarreien, Orden, Laien) bejaht, sieht er in der innerkirchlichen Anwendung des Subsidiaritätsprinzips „die Gefahr von Nationalkirchen, einer zu großen Autonomie, die zu einer Schwächung des Primats und des Petrusdienstes führen würde“ (a. a. O. 114). Das Prinzip werde primär als Dezentralisierungsprinzip benutzt. Das ist der teleologische Ansatz der Ablehnung des Subsidiaritätsprinzips. Maßgebender scheint aber ein deontologischer Ansatz zu sein: Das Subsidiaritätsprinzip sei kein theologisches Prinzip. „Aus der Tatsache, daß die Kirche auch eine menschliche Gesellschaft ist, läßt sich diese Anwendung in ihr nicht ableiten. Als menschliche Gesellschaft lebt die Kirche doch die Inkarnation des göttlichen Wortes; sie ist also nicht nur menschlich, sie hat ihr eigengeartetes Leben, ihren eigenen kirchlichen Gemeinschaftscharakter; sie gründet auf anderen Prinzipien als auf dem Willen des Volkes und seiner notwendigen Organisation als Gesellschaft im Interesse der Gesellschaft . . . Die Kirche ist jedoch keine Volksdemokratie.

⁴J. Beyer, Subsidiaritätsprinzip – auch für das Recht der katholischen Kirche? in: J. Pfammatter – E. Christen (Hrsg.), Die Kirche und ihr Recht = Theol. Berichte 15, Zürich 1986, 113–137.

Sie ist das, was Gott gewollt hat: Eine Gemeinschaft im gleichen Glauben, in der gleichen Hoffnung und in der gleichen Liebe. Als geeintes Volk leitet sie ihre Einheit ab aus der Einheit des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes . . .“ (a. a. O. 136f).

Dogmatik gegen Ethik

Der Argumentationsgang innerhalb dieser an dritter Stelle behandelten Diskrepanz zwischen Soziallehre und kirchlicher Praxis ist im Grunde immer derselbe: Die Kirche ist etwas dergestalt *anderes als die weltliche Gesellschaft*, daß zumindest gewisse Prinzipien eben dieser Gesellschaft innerkirchlich ein totaler und dazu schädlicher Fremdkörper wären. Mit theologischen Argumenten besonders ekklesiologischer Art wird die jetzt geltende kirchliche Ordnung bzw. Praxis als christlich gesehen notwendige und unveränderliche hingestellt, die durch säkular gültige Prinzipien nicht in Frage gestellt werden darf. Nun soll nicht bestritten werden, daß die Kirche eine Gemeinschaft sui generis ist, die darum auch ihre eigene hierarchische Ordnung hat. Die Frage ist, ob die kirchliche Ordnung in den fraglichen Punkten tatsächlich so anders sein muß. Das widerspricht dem fundamentalen kirchlichen Grundsatz, daß sich Christliches und Humanes, Glaube und Vernunft nicht wirklich widersprechen können. Da die Kirche selbst die ethischen Prinzipien als naturrechtliche (Vernunft) und theologisch zwingende verkündet (Schöpfungs- und Erlösungsordnung), kann in diesem Fall der Fehler nur auf seiten der Dogmatik liegen, einer Dogmatik, die dazu dient, den geschichtlich bedingten Status quo von Kirchenordnungen zu verewigen. Da dies in bedenklicher Weise auf Kosten der Ethik geschieht – in welchem Interesse eigentlich? –, muß dagegen aus ethischen und dogmatischen Gründen protestiert werden. Die (Amts-)Kirche schadet durch ihre theologische Selbstdispensation von allgemeingültigen ethischen Prinzipien nicht zuletzt der Glaubwürdigkeit ihrer eigenen kostbaren Soziallehre (vgl. JM 40–49!).