

auch nicht mehr als eine Basis oder ein Ausgangspunkt. Das Stadium der Revision der Schemata scheint mir wichtiger zu sein als das erste Stadium des Entwurfs der Schemata: unter der Voraussetzung, daß genügend Zeit zur Verfügung steht, um in den verschiedenen Teilen des lateinischen Patriarchats die oben erwähnte Zusammenarbeit in Gang und zu Ende zu bringen. Die römische Kommission könnte eventuell die katholischen Universitäten um ein solches Teamwork bitten; aber das kann natürlich auch den Bischöfen überlassen werden.

Maßnahmen in der Zwischenzeit. Die Arbeit an der Revision des kirchlichen Gesetzbuches hat keine Eile. Für Dringendes lassen sich vorläufige Regelungen treffen, wie es zum Beispiel bei der konfessionsverschiedenen Ehe geschehen ist. Es lag wohl in der ursprünglichen Absicht, die Kommission bei solchen Regelungen zu hören. Eine Koordination der Kommissionsarbeit mit der Arbeit der verschiedenen Instanzen der römischen Kurie ist überhaupt erwünscht. Ob sie immer in Praxis gebracht werden kann, ist eine Frage. Geschieht das nicht, können höchst unerwünschte Situationen entstehen. Um ein Beispiel zu nennen: Nach und nach ist es zu Kanonisten, Offizieren, Professoren und anderen, die mit Eheangelegenheiten zu tun haben, durchgedrungen, daß die Kongregation für die Glaubenslehre bei der Lösung einer Ehe «zugunsten des Glaubens eines Dritten» seit einigen Monaten die Praxis geändert hat. Es geht dabei um die Scheidung der Ehe von zwei Nichtkatholiken, von denen mindestens einer nicht getauft ist. Früher wurde die Lösung regel-

mäßig gewährt, wenn die Ehe unwiederherstellbar zerrüttet war und danach ein Katholik eine der Parteien heiraten wollte, ohne daß diese zur katholischen Kirche übertrat; «zugunsten des Glaubens eines Dritten», das heißt also des Katholiken. Seit einigen Monaten wird auf den Antrag um eine solche Lösung geantwortet: «Im Augenblick unerwünscht» (*Pro nunc non expedit*). Ich hörte zufällig, daß jemandem vom Präfekten der Kongregation gesagt worden sei, die theologischen Argumente für die Möglichkeit einer solchen Lösung seien nicht mehr so klar. Von dieser geänderten Praxis wurde keine Mitteilung gemacht; geschweige denn, daß dafür Gründe angegeben wurden. Den Offizieren wurde plötzlich die negative Antwort ins Haus geschickt, das heißt nachdem Hunderten, wahrscheinlich Tausenden von offizieller kirchlicher Seite bereits gesagt worden war, daß sie zwar ein wenig Geduld haben müßten, aber daß sie wohl heiraten könnten und danach schon wichtige, eventuell unwiderrufliche Entscheidungen getroffen hatten. Es bleibt eine wichtige Aufgabe des Rechts, solche schmerzhaften ungerechten Situationen zu vermeiden.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

PETER HUIZING

geboren am 22. Januar 1911 in Haarlem (Niederlande), Jesuit, 1942 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten Amsterdam, Nimwegen, Löwen sowie an der Päpstlichen Universität Gregoriana, ist Lizentiat der Philosophie und Theologie, Doktor des bürgerlichen und kanonischen Rechtes, Professor für Kirchenrecht und Geschichte des Kirchenrechts an der Universität Nimwegen, Mitglied der päpstlichen Kommission zur Revision des CIC. Er veröffentlichte u.a.: *De Trentse huwelijksform* (Hilversum-Antwerpen 1966).

Ingo Hermann

Konflikte und Konfliktlösungen in der Kirche

Seit etwa 25 Jahren gibt es Ansätze und Entwicklungen zu einer Friedens- und Konfliktforschung.¹ An der katholischen Kirche ist diese Entwicklung insofern spurlos vorübergegangen, als trotz der Beteiligung einzelner Katholiken und katholischer

Organisationen (wie zum Beispiel Pax Christi) an den Arbeiten dieser neuen Wissenschaft² und trotz der Mitgliedschaft der katholischen Kirche in der BRD in der «Deutschen Gesellschaft zur Förderung der Friedens- und Konfliktforschung» die Erkenntnisse der modernen Konfliktanalyse bis heute nicht auf die Kirche angewendet werden. Dies ist um so erstaunlicher, als die Konfliktdeute und die Konfliktschärfe in der römisch-katholischen Kirche seit der Ankündigung des Zweiten Vatikanischen Konzils ständig zugenommen haben. Was vordem als mehr oder weniger fruchtbare «Spannung» im Sinne bloßer Methodendifferenz interpretiert und durch Verbalkompromisse oder durch autoritative Maßnahmen wenigstens

scheinbar gelöst wurde, nimmt in wachsendem Maße den Charakter des offenen Konflikts an.

Unter Konflikt sei hier mit Johan Galtung die Charakterisierung eines Systemzusammenhangs verstanden, «in dem es miteinander unvereinbare Zielvorstellungen gibt, so daß das Erreichen des einen Zieles das Erreichen des anderen ausschließen würde».³ Bei den Konflikten innerhalb der Kirche sowie den Konflikten zwischen Kirche und Gesellschaft zeigte sich konsequenterweise, daß sich *spannungslösende* Normen und Verhaltensweisen (zum Beispiel das Verständnis von Einheit der Kirche als Einheitlichkeit, Autoritätsanspruch Roms, Forderung nach Gehorsam, kirchenorganisatorische Vereinnahmung, religiöser Demut) keineswegs auch als *konfliktlösende* Normen und Verhaltensmuster erwiesen. Im Gegenteil: die bislang geübten und in Jahrhunderten eingeschliffenen Methoden der scheinbaren Konfliktbewältigung verschärfen und verdichten die entstandenen und entstehenden Konflikte. Als Grund für diesen Sachverhalt kommt neben einer Reihe von materialen Gründen, von denen im folgenden noch zu reden ist, vor allem ein formaler und höchst simpler Grund in Frage: solange ein Konflikt (im Sinne der Definition von Galtung) nicht als Konflikt erkannt, anerkannt und behandelt wird, sondern verschleiert, uminterpretiert oder liquidiert wird, kann es nur Scheinlösungen im Sinn bloßer Symptombehandlung geben. Auch die Berechtigung dieses Formalgesetzes soll im folgenden erörtert werden.

Zuvor ist jedoch zu fragen, mit welchem Verhältnis der römisch-katholischen Kirche zu ihren eigenen Konflikten gerechnet werden kann. Da alle Systeme und Gesellschaften, die auf einer vor-demokratischen Bewußtseinsstufe stehen, ein vorgängig gestörtes Verhältnis zum Konflikt haben müssen, ist zu vermuten, daß auch die Kirche ein gestörtes Verhältnis zum Konflikt hat, das heißt konkret, daß sie strukturell und personell noch nicht in der Lage ist, ihre internen und externen Konflikte «konfliktgerecht», das heißt rational und kreativ zu bewältigen.

Die *strukturelle* Unfähigkeit zu rationalem Konfliktverhalten ist in der paternalistischen *Führungsstruktur*, der institutions- und autoritätsorientierten *Rechtsstruktur* und der hierarchischen *Organisationsstruktur* begründet – Koordinaten, in denen Konflikte nur als asymmetrische Konflikte, das heißt als Auseinandersetzung zwischen ungleichen Partnern denkbar sind.⁴ Die *personelle* Unfähigkeit zu rationalem Konfliktverhalten in der Kirche er-

gibt sich aus der Tatsache, daß weder die Führungseliten noch die Gemeinden über die Voraussetzungen zu autonomem Konfliktverhalten und damit zur Schaffung von symmetrischen Konfliktsituationen mit gleichberechtigten Partnern verfügen. Die Vermutung struktureller und personeller Überforderung ergibt sich durch einen Blick auf die *Praxis* des Konfliktverhaltens und durch eine Reflexion auf das Nichtvorhandensein *konflikttheoretischer* Ansätze und Überlegungen in Theologie und Kirchensoziologie. Aus der *Konfliktblindheit* in Praxis und Theorie kann man der römisch-katholischen Kirche jedoch insofern keinen moralischen Vorwurf machen, als das gesamte religiöse, philosophische, politische und soziale Denken der Gegenwart – sogar in den Gesellschaftswissenschaften – durch eine heute nicht mehr verständliche *Konfliktvergessenheit* bestimmt war.⁵ Nach R. Dahrendorf⁶ gilt heute noch «für eine erhebliche Zahl von Soziologen und die überwiegende Zahl von Praktikern in der Wirtschaft, in der Politik und in anderen Bereichen», was er in der Auseinandersetzung mit den amerikanischen Soziologen Elton Mayo und R. K. Merton als «ans Unglaubliche grenzende Naivität» bezeichnet: die Meinung, der «normale» Zustand der Gesellschaft sei einer der Integration, des gleichgewichtigen Funktionierens des Systems, in dem jeder einzelne, jede Gruppe und jede Institution ihren Platz und ihre Aufgabe im System des Ganzen haben. Wo es Konflikte gibt, kann das nur auf individual-pathologischen, also metasozialen Ursachen beruhen. Soziale Konflikte sind nur Projektionen psychologischer Störungen auf gesellschaftliche Verhältnisse (116). Sie gelten funktional als Störung und werden deshalb politisch und moralisch als minderwertig abgelehnt (117). «Konflikt ist also ein soziologisch willkürliches Phänomen der Störung des kooperativen Systems der Gesellschaft. Dies ist die Logik von Utopia; es ist die Logik der totalitären Behandlung von Abweichern» (117).

Man muß die Thematik an dieser Stelle vom soziologischen ins theologische Vokabular transponieren, um die Bedeutung des konfliktsoziologischen Ansatzes für das theologische Denken ermessen zu können. Vom paulinischen bzw. antiken Organismusgedanken (vgl. Menencus Agrippa; 1 Kor 12, 12–30) bis zur Interpretation der Kirche als «societas perfecta» wurden die Grundlagen dafür gelegt, daß Konflikte in der Kirche nur verstanden werden konnten als dysfunktionale Störung, ja als Zerstörung und systemzerreißende Kraft. Das Selbstverständnis der Kirche bietet von

hierher wenig Chancen, den Konflikt als Lebens-
element einer humanen Religionsgemeinschaft zu
verstehen. Eine als Konformität und Uniformität
fehlinterpretierte ‹Einheit› konnte in diesem Kon-
text dazu dienen, Konflikte kurzschlüssig als Spal-
tungen zu interpretieren und sich damit von einer
systeminternen Sachdiskussion zu dispensieren.
Die Dogmen- und Kirchengeschichte bedarf im
Lichte der Konfliktsoziologie ohne Zweifel weit-
gehender Korrekturen – eine Forderung, die auch
dann nicht ad absurdum zu führen ist, wenn man
glaubt, vor einer ‹Soziologisierung der Kirche›
warnen zu müssen. Wie die Geschichte im allge-
meinen, so wird auch die Kirchengeschichte von
den Siegern geschrieben. Die jeweiligen Sieger
aber leben davon, jede Opposition ausschließlich
als pathologisches Element und als Ursache der
Instabilität zu interpretieren.

Diese Bemerkungen wären zynisch, läge ihnen
nicht ein Verständnis von der sozialen und theolo-
gischen Funktion des Konflikts zugrunde, das
auch den religiös und kirchlich relevanten Kon-
flikt als Element humanen Lebens begreift. Um
dies zu begründen und in Beziehung zu setzen zum
Theologumenon von der ‹ecclesia semper reforma-
nda›, sei noch einmal auf R. Dahrendorf ver-
wiesen: für ihn liegen Sinn und Konsequenz so-
zialer Konflikte darin, den Wandel gesellschaft-
licher Systeme aufrechtzuerhalten und zu fördern
(aaO. 124). Die Beziehung zwischen Konflikt und
Wandel liegt im Grunde auf der Hand.

Was folgt denn aus dem Gegensatz von Regie-
rung und Opposition? Zur bloßen Erhaltung des
bestehenden Systems reichte eine Gruppe. Wäre
die Opposition nur ein pathologisches Element,
ein Faktor der Instabilität, dann wäre sie über-
flüssig. Doch ist es der offenbare Sinn des Wider-
spiels von Regierung und Opposition, den politi-
schen Prozeß lebendig zu erhalten, in Widerspruch
und Diskussion neue Wege zu erkunden und da-
mit die schöpferische Qualität menschlicher Gesell-
schaften zu erhalten (aaO. 126). Nicht Konflikt
und Veränderung sind also pathologische Abwei-
chungen von der Norm. Vielmehr sind Starre und
Unveränderbarkeit Krankheitssymptome eines Sys-
tems. «Denn nur die totalitäre Gesellschaft kennt
de facto – jedenfalls scheinbar – jene allgemeine
Übereinstimmung und Einigkeit, jenes graue
Einerlei der Gleichen, das die perfekte Gesellschaft
kennzeichnet» (Dahrendorf, aaO., S. 128).

Wendet man diese konflikttheoretischen Über-
legungen auf die römisch-katholische Kirche an,
so ergibt sich zunächst eine grundsätzliche Reha-

bilitierung des bisher theologisch und praktisch in-
kriminierten Konflikts in der Kirche. Wer Kon-
flikte formuliert oder bewußt macht, darf nicht
länger mit Killerphrasen zum quasikriminellen
oder psychisch dubiosen Rebellen gestempelt wer-
den. Konflikte dürfen nicht mehr als dysfunktio-
nale Störungen, sondern müssen als Lebensle-
ment der Kirche begriffen werden. Eine konflikt-
theoretische Reflexion würde allerdings eine tief-
greifende Bewußtseinsveränderung in der Kirche
teils voraussetzen, teils bewirken. Eine derartige
Veränderung theoretischer Denkstrukturen kann
jedoch nur erwartet werden, wenn eine entspre-
chende Konfliktpraxis eingeleitet und eingeübt
wird. Die Kirche kann nur über Konflikte sachge-
recht *denken* lernen, wenn sie lernt, mit Konflikten
zu leben. Diese Fähigkeit ist ein zu komplexes In-
einander verschiedener Verhaltens- und Reak-
tionsweisen, als daß sie an dieser Stelle deskriptiv
behandelt werden könnte. Da es sich jedoch um
Probleme der Praxis handelt, Praxis aber nur sinn-
voll gedacht werden kann in historisch, gesell-
schaftlich und politisch konkreten Relationen,
dürfte es methodisch legitim sein, drei im Hinblick
auf die gegenwärtige Situation der Kirche beson-
ders dringlich erscheinende *Voraussetzungen* für die
Einübung in eine diskutabile Konfliktpraxis zu be-
nennen. Es sind drei ‹Entdeckungen›, die die
römisch-katholische Kirche in der 2. Hälfte des
20. Jahrhunderts machen sollte: Die Entdeckung
der Kommunikation, der Emanzipation und der
Kirche als Gruppe.

1. Die Entdeckung der Kommunikation

Theorie und Praxis der Kommunikation gehören
zu den zentralen Gegenständen der Konflikt- und
Friedensforschung. Weder internationale noch in-
nerstaatliche noch gesellschaftliche und soziale
Konflikte können analysiert und beschrieben, ge-
schweige denn bewältigt werden ohne eine aus-
reichende Kenntnis der tatsächlichen und mögli-
chen Kommunikationsströme zwischen den Betei-
ligten.⁷ Karl Deutsch zitiert in seinem Buch ‹Po-
litische Kybernetik›,⁸ das für unseren Zusammen-
hang von grundlegendem Erkenntniswert ist,
Norbert Wiener, den Vater der Kybernetik – wor-
unter Deutsch «die systematische wissenschaftliche
Beschäftigung mit Kommunikations- und Steue-
rungsvorgängen in Organisationen aller Art» ver-
steht.⁹ Wiener notierte 1955: «Kommunikation ist
der Kitt, der Organisationen zusammenhält. Kom-
munikation allein befähigt eine Gruppe, zusam-

men zu denken, zusammen zu sehen und zusammen zu handeln».¹⁰

Um nun den Begriff der Kommunikation bei der Anwendung auf die Problematik der Konfliktbewältigung in der Kirche nicht ideologisch zu überfrachten, sei darauf aufmerksam gemacht, daß an dieser Stelle der Begriff der Kommunikation in einem durchaus eingeschränkten Sinn gebraucht wird: ausschließlich in seiner soziologisch-kybernetischen Dimension. Kommunikation wird hier verstanden als «Fähigkeit, Nachrichten zu übermitteln und auf sie zu reagieren».¹¹

Kommunikation ist demnach ein Problem der Information, und zwar der Informationsströme innerhalb eines Systems und der Information zwischen einem System und seiner Umwelt. Will man von hierher die Entdeckung der Kommunikation als erste Voraussetzung für rationales Konfliktverhalten der Kirche reflektieren, so wird man ihre Informationsstrukturen analysieren müssen. Das ist eine empirische Aufgabe, die bisher noch nicht geleistet wurde. Eine erste Problemübersicht ergibt lediglich Beobachtungsdaten, die allerdings einen gewissen Konsens zahlreicher Beobachter verschiedener Standorte für sich in Anspruch nehmen können.

Erstes Datum: das jenseits der theologischen Legitimationsfrage de facto hierarchische Gefüge der römischen Kirche bestimmt konsequent auch die Informationsströme in der Kirche: der Informationsstrom verläuft einkanalig von oben nach unten, eine Rückkoppelung findet nicht statt, das Informationsgefälle führt spätestens «an der Basis», das heißt bei der Gemeinde, zu einer Lücke an qualifizierter Information, das einfache Mitglied der Kirche erfährt Meinungsäußerungen, Entscheidungen und Aktivitäten der Führungsspitze nur als vollendete Tatsachen – ex cathedra, auf dem Verordnungswege, von der Kanzel, durch vorzensierte (Imprimatur) veröffentlichte Meinung. Kommunikation als Meinungs austausch, Transparenz von Argumenten und Entscheidungen und zweikanaliger, das heißt rückgekoppelter Nachrichtenaustausch ist zur Zeit weder möglich noch vorgesehen oder angestrebt. Das Kirchenmitglied ist gegenüber der Hierarchie indoktrinations-, aber nicht informationsberechtigt.

Zweites Datum: neben der unter Umständen theologisch begründbaren hierarchischen Struktur, in deren Zentrum das Bischofsamt steht, hat sich historisch eine parahierarchische Struktur etabliert, in deren Zentrum die römische Zentralverwaltung (Kurie) steht. Für deren Organisation

sind selbst bischöfliche Hierarchen bestenfalls Statthalter und Satrapen in der Provinz. Der Informationsfluß (hier nicht von oben nach unten, sondern vom Zentrum zur Peripherie) transferiert Information nicht als Information sondern als Verwaltungsanweisung. Rückkoppelung ist nicht vorgesehen, kann jedoch durch Proteste und ähnliches gelegentlich erzwungen werden (so zum Beispiel in der Frage der sogenannten lex fundamentalis). Derart erzwungene Rückkoppelungen führen jedoch häufig zu «Parteiausschlußverfahren», in wichtigen Fällen, wie zum Beispiel dem Vaticanum I, zum Abdrängen in die Isolation der dann als Schisma bezeichneten Opposition.

Drittes Datum: Der Informationsstrom zwischen System und Umwelt entspricht nicht dem Standard offener Gesellschaften. Bei der Frage, ob und in welcher Weise die Kirche in ihren jeweiligen Gastgesellschaften präsent ist, wird die Antwort gegenwärtig noch lauten müssen: sie ist hier in dem Maße präsent, als sie eine politische Macht darstellt. Massenmedien und Öffentlichkeit nehmen von ihr Notiz im Maße ihrer politischen Relevanz. Je lockerer die Verbindung von politischer Macht und Kirche, desto geringer ist auch die kybernetische Präsenz der Kirche. Aus diesem Sachverhalt kann man verschiedene Schlüsse ziehen. Einer besteht in dem Bestreben, die Kirche als politische Macht zu etablieren. Dies impliziert jedoch eine Formierung zum Interessenverband und zur pressure group, das Bündnis mit der jeweiligen Staats- und Wirtschaftsmacht und die entsprechenden Anpassungen, Kompromisse und Verstrickungen. Eine andere Schlußfolgerung aus der gegenwärtigen Interdependenz von gesellschaftlicher Präsenz und politischer Macht besteht in der Absicht, die keineswegs aus dem Wesen der Religion oder des Christentums entspringende Verbindung zu lösen und sich nicht mehr durch politischen Machtanspruch, sondern durch Information zu vermitteln. Mit dieser Schlußfolgerung wäre der Kontext offener demokratischer Gesellschaften erreicht, zugleich aber auch der Anschluß an das wiedergewonnen, was Verkündigung einmal war und was sie sein kann. Es liegt nahe, in diesem Zusammenhang das Verhältnis der römisch-katholischen Kirche zu den Informationsmedien zu beleuchten. Daß dieses Verhältnis gestört ist, haben K.W. Bühler¹² für die evangelische und E.M. Lorey¹³ für die katholische Kirche überzeugend nachgewiesen.

2. Die Entdeckung der Emanzipation

Zur Friedens- und *Konfliktforschung* gehört eine Friedens- und *Konfliktpädagogik*. Sinn und Zweck jeglicher Pädagogik muß heute als Dienst an der *Emanzipation* des Menschen aufgefaßt werden. Der Weg zu diesem Ziel heißt *Aufklärung*. Was hier – in wenige Sätze zusammengedrängt – wie eine Anhäufung von Schlagworten und Leerformeln wirken mag, wird mit Inhalten gefüllt, sobald man den Zusammenhang herstellt zwischen sozialen und internationalen Konflikten und ihren gesellschaftlichen, besonders ihren gruppensoziologischen Ursachen. Dabei stellt sich heraus, daß jede Praxis der Konfliktbewältigung – wenn sie sich nicht funktionalistisch als «Verkehrsregelung» und damit als bloße Außensteuerung mißverstehet – auf ein gewisses Ausmaß an Aufgeklärtheit und emanzipatorischen Impulsen in den beteiligten Gruppen angewiesen ist. Was aber bedeuten die hier verwendeten Begriffe Konfliktpädagogik, Aufklärung und Emanzipation und welche Bedeutung haben sie für eine Klärung der Voraussetzungen für rationales Konfliktverhalten in der Kirche? Wenn Friede mehr ist als Harmonisierung und Nivellierung, dann erfordert seine Ermöglichung und Realisierung in allen gesellschaftlichen Bereichen den totalen Aufwand menschlicher Intelligenz, das heißt des Verstandes und der Vernunft. Dies aber impliziert auch für eine Glaubensgemeinschaft den uneingeschränkten Einsatz für mehr Bildung, mehr Rationalität, mehr Aufklärung. Leider hat die katholische und weitgehend auch die protestantische Führungselite seit 200 Jahren versucht, der Herausforderung durch die säkulare Aufklärung intellektuell und politisch auszuweichen. Dieser Widerstand gegen ein als Rationalismus abqualifiziertes Phänomen der abendländischen Geistesgeschichte ist verständlich, weil Aufklärung immer total ist und damit auch Herrschaftsansprüche und Tabus in Frage gestellt werden. Der Widerstand ist jedoch nicht legitim, wenn man an die aufklärerischen und emanzipatorischen Impulse des prophetischen Elements in AT und NT denkt, und wenn man zur Kenntnis nimmt, daß kein Konzept von Humanität möglich ist ohne das Element der Mündigkeit – Aufklärung aber nach Kant «der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit» ist. Es gibt keine Konfliktlösung ohne Rationalität, keine Rationalität ohne Aufklärung und keine Aufklärung, die nicht zur Emanzipation des Menschen führen würde. Deshalb muß die

Kirche lernen, den Menschen aus ihrem mancipium zu entlassen und emanzipatorische Bildung, auch in theologischen Fragen, zuzulassen und zu fördern.

3. Die Entdeckung der Kirche als Gruppe

Es gibt heute noch eine Redeweise, die – etwa bei Interpretationen neutestamentlicher Texte oder bei Inanspruchnahmen neutestamentlicher Begriffe – Ekklesia sagt und römisch-katholische Kirche meint. Trotz dieser Abwesenheit von theologischer Differenzierung ist spätestens seit der Reformation evident und seit dem Vaticanum II auch anerkannt, daß die historisch entstandene Mehrzahl von christlichen Kirchen jeden Absolutheitsanspruch einer einzelnen unmöglich macht. Und spätestens seit dem Ende des Mittelalters ist evident und seit der Französischen Revolution auch nicht mehr zu ignorieren, daß Kirche und Gesellschaft nicht identisch sind, daß die Kirchen als soziologisch greifbare Institutionen Teile der Gesamtgesellschaft sind. Beide Sachverhalte machen deutlich, daß die christlichen Kirchen soziologisch gesehen als Gruppe¹⁴ aufgefaßt werden müssen. Diese Binsenwahrheit brauchte nicht erwähnt zu werden, wenn die Kirchen aus ihrem Gruppencharakter die entsprechenden Folgerungen im Hinblick auf ihr Außenverhalten und vor allem ihre Binnenstruktur abgeleitet hätten. Dies ist jedoch nicht der Fall. Was das Außenverhalten angeht, so schlüpft die Kirche zwar dann in die Rolle einer gesellschaftlichen Gruppe, wenn es ihr nützt und wenn sie keine andere Chance mehr hat, sich am Leben der Gesellschaft zu beteiligen. Dies ist zum Beispiel in den USA und der BRD der Fall. Aber das Rollenverhalten als Gruppe ist dem offiziellen und traditionellen Selbstverständnis der römisch-katholischen Kirche fremd. Ein Blick auf die Erörterung des Verhältnisses von Staat und Kirche in der Auslegung des CIC oder von Konkordaten zeigt deutlich, daß aus vatikanischer Perspektive gesellschaftliche Verhältnisse wie zum Beispiel die in Italien, Spanien oder Portugal als konvenienter empfunden werden als die in säkularisierten Staaten.¹⁵ Unter dem Aspekt der Konfliktpraxis besonders bedeutsam ist der Gruppencharakter der Kirche in ihrer Binnenstruktur. Hier konstituiert nicht ein Selbstverständnis die Gruppe, vielmehr ist die Kirche strukturell eine Gruppe – ob das erkannt und akzeptiert wird oder nicht. Alle Merkmale, die eine Gruppe als Gruppe charakterisieren, sind auch für die christlichen Kir-

chen signifikant: Elitebildung und Führungsstruktur, Autoritätspyramide, Hackordnung, Parkinsonsches Gesetz,¹⁶ Peter-Prinzip,¹⁷ in-group/out-group-Verhalten, Tendenz zur Eliminierung nicht-konformer und systemkritischer Elemente – das alles sind «Gesetze» und Verhaltensmuster, die in der Kirche ebenso stark gültig und wirksam sind wie in Parteien, Organisationen, Staatsapparaten, Regimen und Wirtschaftsunternehmen. Es handelt sich um Strukturgesetze von Groß- und Kleingruppen, denen sich auch eine Glaubensgemeinschaft nicht entziehen kann. Erst wenn dies gesehen wird, ist die Analyse der innerkirchlichen Konfliktkonstellationen, das Abwägen berechtigter und falscher Ansprüche von Hierarchie und Kirchenvolk und eventuell sogar die Überwindung dieser Dichotomie sowie eine konfliktorientierte Bewältigung bestehender und entstehender Freund-Feind-Schemata möglich. Dieser Vorgang würde die Überwindung unreflektierter Gruppenegoismen (nach außen) und gruppenzentrischer Verhaltensmuster (nach innen) bedeuten, er würde Toleranz als Alternative zum Terror¹⁸ und rationale Konfliktlösungen ermöglichen.

Die hier mehr angedeuteten als beschriebenen Bedingungen und Notwendigkeiten eines neuen Konfliktbewußtseins implizieren zunächst eine weitreichende Bewußtseinsveränderung, darüber hinaus aber auch entsprechende Strukturreformen. Eben diese Verbindung von Bewußtseinsveränderung und Reform lassen die *Grenzen* und *Chancen* für ein rationales und auf Gleichberechtigung aller Partner gegründetes Konfliktdenken und -verhalten in der römisch-katholischen Kirche deutlich werden.

Grenzen, weil das Gesamtsystem an einzelne und Gruppen noch immer nur von außen (der Gesellschaft), nicht aber von innen her begrenzte Ansprüche stellen kann und stellt. Die konfliktanalytisch entscheidenden Konfrontationen aber müssen im Bereich dieser Ansprüche fallen: im Verhalten gegenüber Minderheiten, kritischen Intellektuellen, Nonkonformisten und oppositionellen Gruppen.¹⁹ Diese Zusammenhänge treten besonders zutage, wenn man die Konflikte analysiert, die für das traditionelle Gefüge der Kirche dadurch entstehen, daß gegenwärtig im Klerus, also der Führungselite des Systems, eine revolutionäre Wandlung des theologischen und soziologischen Selbstverständnisses stattfindet. Den veränderungsbereiten, also progressiven und mithin nichtkonformen Einzelnen und Gruppen bleibt zumeist nur die Emigration, Sezession oder zumindest das

Disengagement, konflikttheoretisch gesprochen: ein dissoziatives Verhalten. Am klarsten kristallisiert sich der Konflikt bei der Laisierung von Priestern. Hier liegt ein Konflikt im Sinne der Definition von Galtung (siehe oben) vor. Das System und der einzelne sind ungleiche Partner; deshalb ist es ein asymmetrischer Konflikt. Der Schwächere, etwa der zur Laisierung entschlossene Priester, kann seine Identität nicht anders wahren als durch Dissoziation. Assoziatives Verhalten wäre erst möglich, wenn der Konflikt, etwa durch Fairness und Selbstbescheidung des Systems, in einen symmetrischen Konflikt überführt würde. Die Wahrscheinlichkeit für eine derartige Wandlung ist zur Zeit jedoch gering. Das Verhalten der offiziellen römischen Kirche folgt noch fast ausschließlich gruppenzentrischen Abwehrmechanismen: wer sich nicht systemstabilisierend und status-quo-orientiert verhält, wird als krank oder amoralisch disqualifiziert und mit Hilfe von Killerphrasen eliminiert.²⁰ Die doppelte Notwendigkeit von Bewußtseinsveränderung und Strukturreform bietet jedoch auch Chancen. Denn Veränderungen sind in einer Glaubensgemeinschaft, die sich auf Jesus von Nazareth beruft, nur möglich durch den Rekurs auf eben diesen Ursprung. Mit anderen Worten: Bewußtseinsfortschritte und Reform sind nur durch eine Rehabilitierung des Evangeliums in den Kirchen möglich. Käme dieser Prozeß in Gang, würden die Reserven des Evangeliums Jesu freigesetzt und unter anderem auch zu humanem Konfliktverhalten führen. Das neutestamentliche Verständnis von dynamischer Freiheit und Pluralität, von Liebe und Humanität könnte entscheidende Impulse geben für die Operationalisierung konfliktgerechter Verhaltensmodelle.

Alle Wege in diese Richtung führen jedoch über die Zulassung und Einübung in die Techniken der Konfliktbewältigung, von denen zum Schluß nur auf die erste und letzte verwiesen sei: auf die offene Konfrontation, auf die institutionell gesicherte Diskussion. Dies zu sagen ist vor allem deshalb notwendig, weil auch eine innerkirchliche Konfliktanalyse auf Einwände und Widerstände stoßen wird.²¹ Die durch eine Konfliktanalyse ausgelöste Aufklärung, Autonomisierung und Tabuzerstörung wird nicht von jedem begrüßt werden. Wer Offenheit zu fürchten hat, wird die Konfliktforschung und ihre Anwendung auf die Kirchen und Religionen zu verhindern suchen.

Die Zusammenhänge, die im Rahmen dieses Aufsatzes nur angedeutet werden konnten, bedürfen der systematischen Erforschung. Deshalb er-

gibt sich folgender Vorschlag mit sachlicher und politischer Konsequenz: ein internationales, interkonfessionelles, wissenschaftliches und mithin von Verwaltung und Hierarchie der christlichen Kirchen unabhängiges Institut für soziale Konflikte wird gegründet. Ihm gehören Konflikt- und Friedensforscher verschiedener wissenschaftlicher Disziplinen, verschiedener Nationen, Religionen und gesellschaftlicher Systeme an. Es wird finanziert

durch eine Stiftung, deren Stammvermögen aus Mitteln der christlichen Kirchen gebildet wird. Es arbeitet in Verbindung mit allen schon bestehenden Instituten und Institutionen der Friedens- und Konfliktforschung. Es erforscht insbesondere die Ursachen sozialer Konflikte und wendet in einem eigens dafür vorgesehenen Departement die Methoden und Ergebnisse der Konfliktanalyse auf die Kirchen und Religionen an.

¹ Vgl. D. Senghaas (Hrsg.), *Friedensforschung und Gesellschaftskritik* (München 1970) 7–21. P. Noack, *Friedensforschung – ein Signal der Hoffnung?* (Freudenstadt 1970). K. Kaiser, *Friedensforschung in der Bundesrepublik* (Göttingen 1970).

² Vgl. G. Scharffenorth/W. Huber (Hrsg.), *Bibliographie zur Friedensforschung, Studien zur Friedensforschung* Bd. 6 (Stuttgart/München 1971).

³ Johan Galtung, *Theorien des Friedens: Krieg oder Frieden*, hrsg. von J. Schlemmer (München 1970) 135. Die von Galtung vor allem auf internationale Konflikte bezogene Definition kann auch auf soziale und psychologische Konflikte angewendet werden. Im folgenden werden die Bereiche des internationalen, des sozialen und des psychologischen Konflikts nicht durchgehend getrennt. Bei der Anwendung der Konfliktforschung auf eine Kirche sollten m. E. am Beginn weder konflikt-theoretische Einteilungen noch strenge Definitionen, sondern an Phänomenen orientierte Problembeschreibungen stehen. Man würde sonst den Zugang zu den kirchenspezifischen Konflikten blockieren. Über Theorie und Erfahrung vgl. Th. W. Adorno und U. Jaerisch, *Anmerkungen zum sozialen Konflikt heute: «Gesellschaft, Recht und Politik»* W. Abendroth zum 60. Geburtstag (Neuwied/Berlin 1968) 1–19.

⁴ Zur Kategorie des symmetrischen bzw. asymmetrischen Konflikts, vgl. J. Galtung, *Theorien*, 136.

⁵ Auf diesen Sachverhalt hat in der BRD besonders deutlich R. Dahrendorf hingewiesen, z. B. in *«Gesellschaft und Freiheit»* (München 1961), vgl. bes. 112–132; 197–235. Eine informative Einführung in die Problemstellung gibt auch L. A. Coser, *Theorie sozialer Konflikte* (Neuwied/Berlin 1965) bes. 15–35.

⁶ Vgl. Anmerkung 4. Der Hinweis auf Dahrendorf impliziert nicht die Zustimmung zu D's im Anschluß an G. Simmel entwickelte Hypostasierung des Konflikts als einem übergeschichtlichen Motor sozialen Wandels. Vgl. Th. W. Adorno und U. Jaerisch, *Konflikt heute*, 17f.

⁷ Vgl. K. W. Deutsch, *Politische Kybernetik, Modelle und Perspektiven* (Freiburg 1969). Vgl. auch M. L. Cadwallader, *Die kybernetische Analyse des Wandels: Theorien des sozialen Wandels*, hrsg. von W. Zapf, *Neue wissenschaftliche Bibliothek* 31 (Köln/Berlin 1970) 141–146.

⁸ Vgl. K. Deutsch, *Kybernetik* 11.

⁹ aaO. 126.

¹⁰ aaO. 127.

¹¹ aaO. 128.

¹² *Die Kirchen und die Massenmedien* (Hamburg 1968).

¹³ *Mechanismen religiöser Information* (München/Mainz 1970).

¹⁴ Daß «Gruppe» nicht «pressure group» heißen muß, versteht sich von selbst. Zum Gruppenbegriff vgl. R. König (Hrsg.), *Soziologie, Fischer-Lexikon* (Neubearbeitung 1967) 112–119.

¹⁵ Vgl. J. Neumann, I. Hermann, *Braucht die Kirche ein Recht: Das theologische Interview* 14 (Düsseldorf 1970) 70.

¹⁶ Vgl. C. N. Parkinson, *Parkinsons Gesetz und andere Untersuchungen über die Verwaltung* (Düsseldorf/Stuttgart 1958) (Parkinson's Law, Boston 1957).

¹⁷ Vgl. L. J. Peter und R. Hall, *Das Peter-Prinzip oder die Hierarchie der Unfähigen* (Reinbek b. Hamburg 1970). (The Peter Principle, New York 1969).

¹⁸ S. P. Lengsfeld, I. Hermann, *Die Alternative zum Terror. Pluralismus in Theologie und Kirche: Das theologische Interview* (Düsseldorf 1970).

¹⁹ Vgl. I. Hermann, K. D. Ulke, *Die unerwünschten Aufklärer. Die Intellektuellen und die Kirche: Das theologische Interview* 10 (Düsseldorf 1970).

²⁰ Vgl. Ingo Hermann, *Es geht nicht ohne Theorie. Römische Schwierigkeiten mit dem Zölibat: Die Christen und ihre Konflikte* (Olten 1970) 25–38. L. Waltermann (Hrsg.), *Rom, Platz des Heiligen Offiziums*, Nr. 11, 1971.

²¹ Zu den Widerständen gegen eine kritische Friedensforschung, vgl. D. Senghaas, *Friedensforschung und Gesellschaftskritik* 9.

INGO HERMANN

geboren am 23. Januar 1932 in Bocholt, er studierte an den Universitäten Münster, München und Innsbruck, ist Doktor der Theologie, Abteilungsleiter der Bildungsprogramme des Zweiten Deutschen Fernsehens. Er veröffentlichte u. a.: *Kommentar zum Markusevangelium* (1965/1967), *Die Christen und ihre Konflikte* (1970).