

rufung zum Politiker als eine Art Priesterweihe empfunden, sagt er. Sein kämpferisches Ethos – in diesem Punkt ist Geißler unter den Politikern der zweiten Republik wohl nur *Herbert Wehner* vergleichbar – hat in dem geißlerisch missionarischen Geist, der die Hiebe nicht zählt und nie aufgibt, seine ganz persönliche Wurzel. Alles sitzt, vor allem sitzen die Hiebe auf die Gegner, aber der kühle Verstand führt nicht allein Regie.

Ein Anonymus meinte nach zufällig paralleler Lektüre des Interview-Buches, Leute bloß nüchternen Verstandes bewirken nichts, nur Phantasie und Erregung schaffen die nötige Schubkraft. Läßt man das „nur“ beiseite, ist Geißler wohl richtig beschrieben. Geblieben ist ihm, „nimmt man alles nur in allem“, neben einem unverwüstlichen Sendungsbewußtsein auch noch die ehrliche Haut. Bei *Herbert Wehner* wußte man das nie so genau, *Heiner Geißler* darf man es glauben. *David Seeber*

# Glanz der Wahrheit: Licht und Schatten

## Eine Analyse der neuen Moralenzyklika

*Im Novemberheft dokumentierten wir grundlegende Passagen der Moralenzyklika „Veritatis splendor“ und nahmen eine erste Einordnung und Bewertung des Textes vor. Hier folgt jetzt eine genauere Analyse der Moralenzyklika Johannes Pauls II. im Kontext der ethischen Problemstellungen und Herausforderungen der Gegenwart und der Verstehensansätze heutiger Moraltheologie. Konrad Hilpert, Moraltheologe und Sozialethiker, lehrt am Institut für katholische Theologie der Universität des Saarlandes.*

Die gegenwärtige Szenerie der Moral macht einen widersprüchlichen Eindruck: Einerseits gibt es, bei einzelnen wie bei den Institutionen von Wissenschaft und Politik, nicht zuletzt auch in der öffentlichen Diskussion einen steigenden Bedarf an Orientierungshilfen für Entscheidungen. Andererseits zeigt sich im individuellen Dasein wie im gesellschaftlichen Leben vieles als brüchig, was bisher als Normalität galt. Die von *Jürgen Habermas* im Blick auf solche und ähnliche Wandlungen als „neue Unübersichtlichkeit“ charakterisierte Situation hat auch den Zustand der Moral verändert.

Auf der Ebene der Lebenspraxis tritt diese Veränderung als Nichtbeachtung herkömmlicher Normen in Erscheinung. Nicht Unkenntnis ist ihr Grund; vielmehr handelt es sich um ein bewußtes Ablegen von alltagsmoralischen Standards, die nicht mehr ein „leuchten“ – was ja soviel heißt, als daß sie mit der Lebenserfahrung nicht mehr übereinstimmend erfahren werden. Auf der Ebene des ethischen Diskurses äußert sich diese Veränderung als Frage nach der Rechtfertigung oder eben als Kritik überlieferter Sitten. Jenes Phänomen schließlich, in dem die Veränderung der Situation der Moral gesellschaftlich am stärksten sichtbar wird, ist die Pluralität nicht nur von Kultur, Bekenntnis und Religion, sondern auch von moralischen Orientierungen. Sie verändert aber nicht nur die Situation der Gesellschaft, sondern auch noch einmal die Lage des moralischen Subjekts, indem sie ihm die Möglichkeit bietet, zwischen mehreren Orientierungen und Lebensformen zu wählen.

Die „Verarbeitung“ dieser Situation ist heute stärker denn je der subjektiven Bemühung um sittliche Einsicht und der Verantwortung des einzelnen Individuums überlassen bzw. zugestanden. Soziale Lebenswelten und Institutionen spielen hierbei eine wichtige Rolle als Erlebnisräume, Erfahrungsproduzenten und Argumentenlieferer; aber sie befinden sich selbst in der Pluralität. Zum anderen ist es das Subjekt, das in einem historisch noch nie dagewesenen Ausmaß seine Bezugsgruppen, seine Glaubens- und Überzeugungsgruppen und seine moralische Optionen auswählt.

### Auf der Anklagebank: „Einige Richtungen der heutigen Moraltheologie“

Daß insofern mit der Charakterisierung der moralischen Szenerie als „Relativismus“ und „Individualismus“ durch die neue Enzyklika etwas Richtiges getroffen ist, wird man nicht bestreiten können. Ob eine Skizzierung mit so groben Strichen und erst recht die stark pejorative Wertung, die ihr eigen ist, auch fruchtbar ist für die Vertiefung der Einsicht und die Gesprächsfähigkeit mit anderen, ist freilich eine Frage, über die man anderer Ansicht sein kann. Dies gilt um so mehr, wenn man die Besorgnisse und Irritationen ernst nimmt, die diese Situation auslöst.

Die neue Enzyklika beabsichtigt allerdings nicht, ein Beitrag zu einer Überwindung „einer radikal subjektivistischen Kon-



zeption des sittlichen Urteils“ und einer „individualistischen Ethik“ (32), also gleichsam zu einer post-modernen Moral, zu sein. Ihr Ziel ist vielmehr, „einige fundamentale Wahrheiten der katholischen Lehre in Erinnerung zu rufen, die im heutigen Kontext Gefahr laufen, verfälscht oder verneint zu werden“ (4). Wo genauer das Übel liegt, bleibt nicht im Vagen: im Bereich der nachkonziliaren theologischen Diskussion hätten sich „manche Interpretationen der christlichen Moral herausgebildet, die mit der ‚gesunden Lehre‘ unvereinbar sind“ (29).

Auch wenn diese innerkirchliche Absicht in eine breite und teils meditative Darlegung der Grundlagen und Erfordernisse einer theologischen Moral eingefügt wird, ist das vorherrschende Ziel nicht, zu ermahnen, zu verkünden, zu erklären, zu bestärken, aufzurichten, zu trösten und zu einem besseren Verständnis hinzuführen (so die respektable Liste der im Bezug auf die päpstliche Morallehre genannten Funktionen), sondern: die „gesunde Lehre“ zu bewahren, umstrittene Probleme zu klären, die Unvereinbarkeit gewisser Richtungen moraltheologischen Denkens mit der geoffenbarten Wahrheit kundzutun, bestimmte ethische Theorien zu „entlarven“ und sie zurückzuweisen und abzulehnen; schließlich: die universalen und unveränderlichen sittlichen Normen zu verteidigen. In der ethischen Qualifizierung dessen, was diese Richtungen der heutigen Moraltheologie tun, kennt die Enzyklika wenig Zurückhaltung: Vom Verfälschen und Verneinen ist genauso die Rede wie vom Zweifeln und sogar Angreifen, von Irrtum und Anpassung, von Zweideutigkeit, Vergessen und Verkennen der katholischen Lehre.

Welche sind nun aber die inhaltlichen Kritikpunkte, die eine derartige Philippika rechtfertigen? Darauf geht der zweite Teil von „Veritatis splendor“ ein, der umfangmäßig und inhaltlich überhaupt das Zentrum der Enzyklika bildet. Er führt in vier größeren Abschnitten die Gravamina an, als *erstes* die „Theorie einer vollständigen Souveränität der Vernunft im Bereich der sittlichen Normen...“, die sich auf die richtige Ordnung des Lebens in dieser Welt beziehen“ (36). Damit unmittelbar in Zusammenhang gebracht wird die Bestreitung der Universalität und Unveränderlichkeit des sittlichen Naturgesetzes. Der *zweite* Vorwurf betrifft das Gewissen. Abgelehnt wird eine Interpretation des Gewissens, nach der dieses nicht nur die Aufgabe habe, das Gesetz auf den konkreten Fall anzuwenden, sondern auch, schöpferisch für sich selbst zu entscheiden, was jeweils konkret gut bzw. böse sei. Ein *dritter* Punkt der Kritik richtet sich gegen die Beschränkung der Möglichkeit von Todsünde auf den Akt der Grundentscheidung gegen Gott und hält statt dessen an der Existenz von Todsünden in Gestalt konkreter Einzelhandlungen fest. Als *viertes* wendet sich die Enzyklika schließlich dagegen, die Abwägung der zu erlangenden Güter und Werte zum Kriterium der moralischen Beurteilung einer Handlung zu machen. Demgegenüber wird daran festgehalten, daß die moralische Spezies einer Handlung zuerst und entscheidend von ihrem Objekt abhängt.

Das gemeinsame Kennzeichen dieser vier Tendenzen sei die Abschwächung oder gar Leugnung der „Abhängigkeit der Freiheit von der Wahrheit“ (34). Erklärt wird diese mit einer Angleichung an die moderne Kultur, der der „wesentliche Zusammenhang zwischen der Wahrheit, dem Guten und der Freiheit... größtenteils abhanden gekommen sei“ (84 als Zitat aus einer Papstansprache). Als Transmissionsriemen zwischen moderner Kultur und Moraltheologie gilt die moderne Wissenschaft, insbesondere die sogenannten Humanwissenschaften.

Die Frage, die sich angesichts so erheblicher Vorwürfe aufdrängt, ist, wer denn die beschriebenen Positionen überhaupt vertritt. Es werden weder Namen noch Werke genannt. Nur in quantitativer Hinsicht wird in der Einleitung vermerkt, es handle „sich nicht mehr um begrenzte und gelegentliche Einwände, sondern um eine globale und systematische Infragestellung der sittlichen Überlieferungen“ (4). Gleichzeitig werden die kritisierten Positionen so referiert, daß der Eindruck entstehen muß, die Moraltheologen seien untereinander völlig uneins. Indes ist nicht zu übersehen, daß in den kritischen Passagen immer wieder programmatische Begriffe und Wendungen verwendet werden, die aus der Diskussion der deutschsprachigen Moraltheologie nach 1968 wohlbekannt sind (z. B. moralische Autonomie, die Unterscheidung von Welt- und Heilsethos, die Differenzierung von Paränese und normativer Ethik, die Hinterfragung des Naturbegriffs, die Unterscheidung von Werten und Gütern, Teleologie als Methode). Es dürfte allerdings in den meisten Fällen unmöglich sein, die von der Enzyklika kritisierten Positionen hier so wiederzufinden, wie sie dargestellt werden. Wer etwa sollte in diesem Kreis die Lehre vertreten haben, „die den einzelnen oder sozialen Gruppen die Fähigkeit und Befugnis [zuschreibt], über Gut und Böse zu entscheiden“ (35)? Und welcher Moraltheologe lehrt, daß die sittliche Handlung von den leiblichen Dimensionen ihrer Ausführung zu trennen sei (49)?

Gleichwohl gibt es zwingende Gründe, weshalb herkömmliche Sichtweisen „im heutigen Kontext“ erweitert und als Folge davon einzelne Positionen der Tradition korrigiert werden müssen. Dies soll im folgenden an einigen, die Einzelkritiken der Enzyklika durchziehenden Problemen sichtbar gemacht werden.

### Der moderne Autonomieanspruch und die moraltheologische Reflexion

Die Enzyklika anerkennt die Bemühungen in der Moraltheologie, unter dem Eindruck des modernen Autonomieanspruchs die „Rolle der Vernunft und des Glaubens bei der Begründung einzelner sittlicher Normen“ gründlich zu überdenken (36). Gleichzeitig wird gerügt, daß in der Einlösung dieses Anliegens „einige“ zu „der Theorie einer vollständigen Souveränität der Vernunft im Bereich der sittlichen Normen gelangt“ seien (36). Sie habe „die Notwendigkeit und Tatsächlichkeit der göttlichen Offenbarung für die Kenntnis auch



natürlicher sittlicher Wahrheiten“ vergessen (36) und glaube, die Werte und sittlichen Normen „je nach den historischen Umständen oder der Verschiedenheit von Gesellschaften und Kulturen“ durch die Vernunft hervorbringen können (40). Mit anderen Worten: Wo man sich konsequent auf den modernen Autonomieanspruch eingelassen hat, ist Leugnung der Urhebererschaft Gottes und die Abkopplung der Freiheit vom sittlichen Naturgesetz, das meint: Beliebigkeit das zwangsläufige Ergebnis.

Auch wenn man gegen die Wahl des Stichworts Autonomie als zentraler Idee einer theologischen Ethik Vorbehalte im Hinblick auf die historische und kulturelle Färbung des je als Vernunft Erkannten und im Hinblick auf die vielfache Vernetztheit der Subjekte haben kann, besteht an der Unumgänglichkeit, die theologisch-ethische Reflexion im Horizont und in Auseinandersetzung mit der Neuzeit zu betreiben, überhaupt kein Zweifel. Die Gründe hierfür sind nicht so sehr in der Anpassungsfreudigkeit oder Beeinflussbarkeit der Moraltheologen zu suchen, sondern in den *objektiven Veränderungen*, die die Etablierung der im Leitgedanken Autonomie auf den Begriff gebrachten Denk- und Handlungsbedingungen in allen wichtigen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens für die Situation des kirchlichen Christentums und der Theologie bewirkt hat.

Eine dieser objektiven Veränderungen ist das Konkurrieren müssen mit anderen Weltdeutungen und Lebensstilen, eine andere das Auseinandertreten von Kirche und Gesellschaft, eine weitere die Anerkennung von Menschenrechten als konstitutiven Prinzipien einer gerechten politischen Ordnung. Die *Pluralität* moralischer Praktiken und ethischen Orientierungen ist nicht einfach Ergebnis sittlicher Verwirrung, sondern zuerst einmal ein Faktum: Es gibt in der modernen Gesellschaft für den Sinn so wenig wie für die sittliche Orientierung eine alleinige Zuständigkeit. Auch wenn die Meinung, alle sittlichen Standpunkte seien gleich gültig bzw. sie könnten prinzipiell bloß mit individueller Geltung vertreten werden, als in sich widersprüchlich abzulehnen ist, müssen die sittlichen Forderungen und Überlegungen anderer Positionen von der theologischen Ethik so weit ernst genommen werden, wie sie in der Sache begründet und in Erfahrungen bewährt sind.

Auch das *Abnehmen der Einheit zwischen kirchlichem Christentum* einerseits und *der Gesellschaft* andererseits hat einschneidende Folgen für die Moral: Die soziale Prägekraft der christlichen Tradition geht zurück; will Kirche die von ihr vertretenen Werte und moralischen Überzeugungen in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit wirksam machen, muß sie sie jetzt auch als begründet aufzeigen können und der Bewährung durch die einzelnen aussetzen. Die Chance, in moralischer Orientierung und sittlicher Ermahnung maßgebend zu sein oder auch nur ernst genommen zu werden, hängt in hohem Maß davon ab, ob es ihr gelingt, durch überzeugende Argumentation und praktisches Engagement einsichtig und erfahrbar zu machen, worum es ihr zu tun ist und welches Potential an Hoffnung und Hilfe in ihrer Botschaft für die von

den Menschen auferlegten Belastungen, Zerstörungen und Verletzungen liegt.

Was schließlich die Anerkennung der *Menschenrechte* als konstitutiver Prinzipien der politischen Verfaßtheit einer Gesellschaft betrifft, erweist sich hier besonders deutlich, daß das Verhältnis von individueller Freiheit und objektiver Wahrheit notorisch spannungsvoll ist. Denn Freiheit, wie sie in der Form der Menschenrechte gewollt, gefordert und garantiert wird, kann nicht inhaltlich festgelegt werden: Sie öffnet und gewährleistet lediglich den Raum, in dem der einzelne seine sittliche Freiheit gestalten und realisieren kann; aber sie gewinnt ihr Recht nicht erst aus der Wahrheit. Ihr Sinn ist keineswegs Willkür, Egoismus, Abkapselung nach außen, Fixierung auf das Selbst, aber: Auch all dieses wird ermöglicht, wenn der einzelne durch die menschenrechtlich verbürgte Freiheit gegen Eingriffe des Staates, gesellschaftlicher Mächte und einzelner geschützt wird. Ihrer innersten Logik nach zielen die Menschenrechte nicht auf Individualismus und Maximierung der Privatheit, sondern sind Ausdruck und moralisch-rechtliche Konsequenz des Respekts vor dem Menschen in seiner Verantwortungsfähigkeit. Sie wollen nicht Religion, Wahrheitsorientierung und Ethos ersetzen oder gar verhindern, sondern im Gegenteil ermöglichen und sichern; und dennoch müssen sie sich darauf beschränken, Grundnormen für das Miteinander im Tun und Leben zu geben.

Sicherlich muß theologische Ethik hier weitergehen, insofern die Basierung auf den gemeinsamen Ursprüngen des biblischen Zeugnisses sowie die Verbindung zur Gemeinschaft der Glaubenden die Grundelemente ihrer Identität sind; aber weder sie noch Kirche in ihrer moralischen Verkündigung können etwas daran ändern, daß Freiheit und Wahrheit letztlich erst im einzelnen Subjekt zusammenkommen und sie deren Zusammengehörigkeit im Konkreten nicht anders als durch Unterstützung der Einsicht mittels Argumenten, durch Erschließung von Erfahrungen, durch vorbildliche Praxis und durch Unterstützung beim Erlernen von Selbsturteilen und -wollen ansichtig und überzeugend machen können. Moraltheologie unter den Bedingungen der neuzeitlichen Freiheitsidee treiben heißt von daher keineswegs Unverträglichkeit mit der Verpflichtung auf objektive Wahrheit, mit der Forderung nach objektiven Werten und dem Anspruch objektiver Normen überhaupt, aber wohl: nur solche zu vertreten, die als werthaltig und begründet eingesehen werden können und verantwortliches Handeln von Subjekten ermöglichen.

Das erscheint um so wichtiger, als in einer sich rasch verändernden Welt viele neue Fragen auftauchen. Anders als früher lassen sich die neu auftauchenden ethischen Probleme in vielen Fällen nicht mehr dadurch lösen, daß bekannte Prinzipien und früher gefundene Lösungen auf die neuen Situationen einfach „angewandt“ werden. Vielmehr bedarf es viel stärker eines andauernden Suchens und Weitersuchens, eines Bemühens um tiefere Erkenntnis, eines Entdeckens, Erprobens und Bewährens des konkret als gut und böse Erscheinenden. Vielleicht ist der Weg zur Erkenntnis dieser Situation so mühevoll und schmerzlich, weil die Moraltheologie im Um-



feld der Neuscholastik einen völlig anderen Weg beschritten hatte, um auf die Herausforderung neuzeitlichen Denkens zu antworten, die sie durchaus gespürt hat, nämlich den Weg der polemisch-defensiven Abwehr. Dieser Weg kann allerdings für die inzwischen eingetretene kirchliche Situation keine Lösung mehr sein; nicht allein deshalb, weil er auf dem II. Vatikanum in Gestalt der Pastoralkonstitution einen verbindlichen und hochrangigen „Todesstoß“ aus dem Selbstverständnis der Kirche heute erhalten hat, sondern noch mehr deshalb, weil seine soziale Lebensbedingung, nämlich eine nach außen weitgehend abgedichtete, in sich homogene katholische Sonderkultur, in den meisten Ländern Europas und Nordamerikas erodiert ist und in den von sozialer Not charakterisierten und kulturell selbstbewußter werdenden Ländern der sogenannten Dritten Welt kaum Chancen hat. Auch die sogenannten „guten Katholiken“ können sich heute nicht mehr auf ein weltanschaulich und moralisch einheitliches Milieu beschränken, das alle Lebensvollzüge umfaßt, sondern müssen gleichzeitig in mehreren gesellschaftlichen Bereichen und Umwelten leben, in denen kirchliche Normen keinen oder nur wenig Einfluß haben. Die einzige Alternative, die noch verbleibt, ist ein Fundamentalismus, der die Resistenz gegenüber dem Streß des Pluralismus durch die Verabsolutierung des Buchstabens, die unmittelbare Berufung auf allgemeine sittliche Prinzipien und das Pathos der Eindeutigkeit erkaufte. Das aber kann doch wohl nicht das sein, was Kirche im Kontext der heutigen Welt ernsthaft will.

### Die Absolutheit sittlicher Normen und die Veränderlichkeit

Die Preisgabe einer allen gemeinsamen Natur als formalem und materialem Bezugspunkt und Maß von Vernunft und Freiheit der Individuen sieht „Veritatis splendor“ in mehreren Aspekten der Moralthologie fatal zur Auswirkung kommen. Z. B. verschleierte sie „die Erfahrung [!] der Universalität des Sittengesetzes durch die Vernunft“ (51). Die Universalität des Naturgesetzes, die die Einzigartigkeit der Menschen nicht aus-, sondern einschließt, werde greifbar in einer Reihe von positiven Geboten sowie in den Verboten. Sie verpflichteten allgemein und seien unveränderlich. Auch wenn es nicht jedem möglich sein wird, zu erkennen, wie angesichts dieser Qualifizierungen noch Abstufungen erfolgen können, soll dies für die negativen Gebote noch stärker zutreffen als für die positiven, insofern erstere „alle und jedem einzelnen allezeit und unter allen Umständen“ und – wie es kurz darauf noch einmal ergänzend heißt – „ohne Ausnahme“ verpflichten (52) (möglicherweise geht die offenkundige logische Widersprüchlichkeit aber auch zu Lasten der Übersetzung).

Weder die Rede von der Universalität des sittlichen Naturgesetzes noch die von der Absolutheit sittlicher Normen dürfte im Bereich der katholischen Moralthologie auf prinzipielle Einwände stoßen. Daß es kulturtranszendierende und sich ge-

schichtlich durchhaltende Strukturen des Menschseins gibt, wird kaum jemand bestreiten wollen, und erst recht nicht, daß zu einer sittlichen Norm der Anspruch gehört, allgemein verbindlich zu sein: Gut bzw. böse kann nur sein, was auch bei jedem anderen unter ähnlichen Gegebenheiten als gut bzw. böse gilt. Freilich ist es gerade diese Bedingung „ceteris paribus“, die im Spektrum der Kulturen und im geschichtlichen Ablauf der Epochen nur in eingeschränktem Maße zutrifft. Die Unveränderlichkeit der Normen der Sittlichkeit nicht nur als transzendente Bedingung von moralischen Forderungen, sondern auch als historisches Faktum zu behaupten, dürfte folglich kaum jemand ernsthaft wagen. Die Vielfalt des historischen und ethnographischen Materials, das dieser Annahme widerspricht, ist zu erdrückend.

Hier erweist es sich als gravierender Mangel, daß die Enzyklika im Unklaren läßt, wie konkret das ist, was sie als „Norm“ im Blick hat. Eine Differenzierung nach Konkretionsstufen, analog der in neueren Dokumenten der Soziallehre (z. B. „Octogesima adveniens“ 4; „Sollicitudo rei socialis“ 41) ausgebildeten Unterscheidung zwischen Grundsätzen, Urteilkriterien und Richtlinien für das konkrete Handeln, wäre hier hilfreich gewesen. Schaut man auf die Beispiele, mit denen die Universalität der Normen illustriert wird, so sind sie so allgemein und übergreifend, daß niemand Einwände erheben wird. Prinzipien solcher Reichweite (die Gebote, Gott zu dienen, ihm die gebührende Verehrung zu erweisen und die Eltern zu ehren, das Verbot, „Gebote zu übertreten, die es allen und um jeden Preis zur Pflicht machen, in niemandem und vor allem nicht in sich selbst die persönliche und allen gemeinsame Würde zu verletzen“ [52]) als unveränderlich zu qualifizieren. Das schließt allerdings gerade nicht aus, daß die ganz konkreten Normen, in denen diese Prinzipien situationstypisch ausgestaltet werden, im Laufe der Zeit Veränderungsprozesse durchlaufen. „Veritatis splendor“ sieht eine solche Veränderungsmöglichkeit aber nur bezüglich der „den verschiedenen kulturellen Verhältnissen angemessensten Formulierung“ (53). Demgegenüber ist auch auf die Möglichkeit verbesserter Erkenntnis sowie neuer Erfahrungen zu verweisen, wie sie einerseits durch das Fortschreiten der Wissenschaften, andererseits durch historische Prozesse zugeliefert werden.

### Was ist mit den „in sich schlechten Handlungen“?

Auf eine sehr viel konkretere Ebene findet man sich versetzt, wo ein anderer vermeintlicher Angriff auf die Absolutheit der Normen kritisiert wird, nämlich die teleologische Normenbegründung und damit im Zusammenhang stehend die Problematisierung der traditionellen Lehre von den „in sich schlechten Handlungen“.

*Theoretisch* geht es hierbei um den Vorschlag, die Richtigkeit einer Handlung (bzw. die Berechtigung einer Norm) an den voraussehbaren Folgen bzw. an einer Abwägung zwischen den guten und schlechten Auswirkungen zu ermesen, und ihr



Gutsein an der Absicht des Subjekts, soweit sie sich auf sittliche Güter bezieht. Dies bedeutet, daß teleologisch begründete Normen nicht streng allgemeingültig gelten, sondern im Allgemeinen, d. h. näherhin: soweit sie die vorausgesetzten Bedingungen erfüllen. *Praktisch* geht es um die Frage, ob bestimmte Handlungen schon als solche, also ohne Berücksichtigung ihrer Folgen und der jeweils verfolgten Absicht, die Qualität sittlich schlecht zugesprochen werden kann. Die Tradition behauptete dies neben dem Mord von Unschuldigen auch von „Empfängnisverhütung, direkter Sterilisierung, Autoerotik, vorehelichen Beziehungen, homosexuellen Beziehungen sowie künstlicher Befruchtung“ (47), aber auch von Suizid und Organtransplantation; hingegen fielen Sklaverei und Vergewaltigung traditionell nicht unter diese Kategorie.

Bruno Schüller hat nicht nur nachgewiesen, daß die Moraltheologie den teleologischen Begründungstyp immer gekannt hat, ganz besonders deutlich in der Lehre von den *Handlungen mit Doppelwirkung*. Er konnte auch zeigen, daß die Tradition bei den deontologischen Normen, also jenen, die eine Handlung unabhängig von möglichen Folgen und der jeweiligen Absicht gebieten bzw. verbieten, durch die Wahl eines genau distinguierenden Begriffs (Töten im Unterschied zum Sterbenlassen, Selbstmord im Unterschied zum Selbstopfer, Lüge im Unterschied zur absichtlich doppeldeutigen Rede, Diebstahl im Unterschied zu geheimer Schadloshaltung) oder durch Ausnahmeklauseln, also definitorisch und im voraus, genau das gleiche Problem gelöst hat, das auch die teleologischen Begründungen bewältigen wollen: nämlich eine Anzahl von Situationen auszusondern, für die die betreffende Norm evidentenmaßen nicht gilt. Man kann nun zweifellos verschiedener Meinung darüber sein, ob mit diesem Hinweis deontologische Normen schon überflüssig geworden sind oder ob man sie nicht doch dazu braucht, um grundsätzliche Grenzen für die Menschen, für die Gesellschaft und die Politik zu markieren. Aber auch dann könnte man sie noch immer als gleichsam abgekürzte und durch ihre Unverklausuliertheit besonders eindringlich wirkende Endpunkte einer Normenfindungsbemühung bzw. einer Abwägung deuten, die mit Blick auf schlimme Erfahrungen nicht mehr zum Problem gemacht werden, sondern nur noch im Ergebnis festgehalten werden sollen. In diesem Sinn ist es wichtig und vernünftig, nach all dem, was die Menschheit in diesem Jahrhundert erlebt hat, nicht erst nach den Gründen und Rechtfertigungen zu fragen, weshalb Mord, Völkermord, körperliche und seelische Folter, willkürliche Verhaftung, Sklaverei, Mädchenhandel, Ausbeutung durch Arbeit (alle Beispiele aus der in Nr. 80 zitierten Liste von *Gaudium et spes*) sittlich unerlaubt sind.

Ob sich die Existenz „in sich schlechter“ Handlungen zwingend aus der Lehre der Heiligen Schrift ergibt, darf zumindest mit einem Fragezeichen versehen werden. Der Stelle aus dem 1. Korinther-Brief ließe sich leicht die starke Betonung des Herzens und des Inneren, die Jesus nach dem Zeugnis der Evangelien gegenüber der schematischen Beurteilung der jüdischen Autoritäten ins Feld führt, gegenüberstellen (s. statt

anderer nur Mk 2,23 – 3,6; Mk 7,1–23; Mk 10,2–10; Lk 11,37 ff.). Schließlich beweist die als Kronzeugnis für die Unsittlichkeit einer konkreten Verhaltensweise trotz subjektiv guter Absicht angeführte Stellungnahme des Thomas von Aquin (78) gerade nicht, was sie beweisen soll. Denn das Recht des Armen, in äußerster Notlage das Notwendige vom Reichtum anderer zu nehmen („Mundraub“), fand in der ganzen Tradition seit dem Mittelalter immer wieder Zustimmung und wurde noch auf dem II. Vatikanum ausdrücklich anerkannt („*Gaudium et spes*“ 69). Während auf diese relativ junge Lehre ausdrücklich Bezug genommen wird, muß verwundern, daß ein so stark auf Tradition und Kontinuität pochendes Dokument die Lehre von der Epikie einfach unerwähnt läßt. Hinter der Lehre von der Epikie steckt die Einsicht, daß Normen wegen der Allgemeinheit der Situationsdefinition zu Starrheit und Härte tendieren, wenn es keine Möglichkeit gibt, sie für die Besonderheit einer Situation notfalls abzuwandeln.

## Gewissen und Lehramt

Aufgabe des Gewissens ist laut „*Veritatis splendor*“, das objektive Gesetz auf den konkreten Fall hin anzuwenden, nicht aber, Normen schöpferisch zu bestimmen. „Die Akte des Gewissens“ (55) seien nicht Entscheidungen, sondern Urteile, die freisprechen oder verurteilen, „je nachdem, ob die menschlichen Handlungen mit dem in das Herz eingeschriebenen Gesetz Gottes übereinstimmen oder von ihm abweichen“ (59).

Das Gewissen kann sich auch täuschen, in Unkenntnis sein oder unsicher (vgl. 62). Das kann daran liegen, daß eine konkrete Situation falsch eingeschätzt wird oder daß Sachwissen fehlt oder daß falsche Schlußfolgerungen gezogen werden. Freilich muß nicht jedes Abweichen vom Gesetz der Autorität oder der Überzeugung der Mehrheit eo ipso ein Irren sein. Kann es nicht auch vorkommen, daß gleiche Sachkenntnis und gleichartige Situationen bei verschiedenen Personen trotz verantwortlicher Prüfung der Gründe zu unterschiedlichen Handlungskonsequenzen führen? Denn zum einen können es biographisch getönte Erfahrungen sein, die jemand anders votieren lassen; dies war ja einer der Gründe dafür, daß sich die Moraltheologie in unserem Jahrhundert von dem intellektualistischen Gewissensverständnis der thomistischen Tradition distanziert hat und das Gewissen – in Fortführung der nie ganz abgebrochenen franziskanischen Tradition – wieder mehr ganzheitlich verstanden wissen wollte. In Redeweisen wie das Gewissen als „Mitte der personalen Existenz“ oder als „innerster Kern der Person“ wollte sie bildhaft zum Ausdruck bringen, daß das Gewissen weder ein separates Organ des Menschen ist noch ein Anhängsel eines anderen Vermögens; vielmehr liegt es zentraler und tiefer, nämlich dort, wo die Person ganz bei sich ist, wo sie, anders gesagt, am meisten sie selbst ist.



Zum anderen können auch objektive Gesetze, die von Menschen formuliert werden müssen, die Wirklichkeit nie einfach in ihrer Gesamtheit erfassen, sondern immer nur perspektivisch und geschichtlich, so daß auch nie auszuschließen ist und sich ja auch durch Beispiele belegen läßt, daß einzelne und Gemeinschaften in ihrem sittlichen Urteil durchaus die im Vergleich zur traditionellen Norm bessere Norm des Handelns gefunden haben. Schließlich gibt es immer öfter Situationen, die so komplex sind, daß sie nicht mehr einfach subsumierbar sind unter ein allgemeines Prinzip, sondern eine ganze Reihe von allgemeinen Prinzipien betreffen und infolgedessen oft gar nicht eindeutig und schon gar nicht schnell abgeklärt werden können. Auch wenn nicht alles, was als Gewissensentscheidung ausgegeben wird, eine solche ist, gibt es also wirkliche Gewissensentscheidungen und nicht nur Gewissensurteile; das wußte auch die Tradition, weshalb sie eigens Kriterien entwickelte – die sogenannten Moralsysteme, an denen sich die Verantwortbarkeit solcher Gewissensentscheidungen auf einer Metaebene überprüfen ließ. Freilich wird die Moraltheologie nie sagen, daß das Gewissensurteil, das der einzelne dann fällen muß, einfach eine Erfindung seines kreativen Gewissens sei. Vielmehr tut er in ihrer Sicht das, was für eine bestimmte Situation das ihm richtig Erscheinende ist.

Konkret verlangte die traditionelle Lehre vom irrigen Gewissen von dem, der glaubte, in seinem Gewissen verpflichtet zu sein, von der offiziellen Norm abzuweichen, nur, daß er versuchen müsse, seine Abweichung als Irrtum einzusehen; führe diese Überprüfung aber nicht zu einer Änderung seiner Überzeugung, dann müsse er seinem Gewissensanspruch unbedingt folgen. Die Enzyklika erwähnt diese Lehre, aber sie setzt den Akzent anders als gewohnt: Diente der Hinweis auf die Fehlbarkeit des Gewissens seit dem Hochmittelalter, als die Lehre vom irrigen Gewissen ausgebildet wurde, bis in die jüngste Zeit primär der Respektierung und Achtung eines Handelns, das begründet von dem institutionelle Geforderten oder sogar rechtlich Verpflichtenden abwich, so scheint er hier vor allem die Aufgabe zu haben, die Anfälligkeit des individuellen Gewissens für Täuschung und Irrtum zu betonen. Gleichzeitig werden die Kirche und ihr Lehramt als das hingestellt, was dem Gewissen vorbehaltlos und zweifelsfrei Sicherheit geben kann. Und das mit starken Worten: „Die Kirche stellt sich immer nur in den Dienst des Gewissens, indem sie ihm hilft, nicht hin- und hergetrieben zu werden von jedem Windstoß der Lehrmeinungen, dem Betrug der Menschen ausgeliefert (vgl. Eph 4,14), und nicht von der Wahrheit über das Gute des Menschen abzukommen, sondern besonders in schwierigeren Fragen, mit Sicherheit die Wahrheit zu erlangen und in ihr bleiben.“ (64) Ob sich die Kirche mit solchen Sätzen – seien sie nun als Selbstbeschreibung oder als Anspruch an die Adresse der Menschen gemeint – nicht doch übernimmt? Muß derartiges nicht zynisch klingen im Blick auf die leidvolle Geschichte des kirchlichen Umgangs mit Häretikern, der Hexerei Verdächtigen, jener zahlreichen Theologen, die ab-

weichende Lehren vertreten haben, und anderer Gewissens-täter?

Offensichtlich liegt der Schlüssel dafür, daß hier überhaupt kein Problem gesehen oder auch nur gespürt wird, in einer funktionalen Arbeitsteilung, die das Erkennen des Willens Gottes, also der Gebote Gottes bzw. der sittlichen Werte, uneingeschränkt dem *Lehramt* vorbehält, während sie den *einzelnen Glaubenden* lediglich die Kompetenz zur Anwendung der amtlich definierten oder bekräftigten Bestimmungen sowie das Handeln zuteilt. Die Basishaltung, die der Erfüllung der einzelnen Gebote vorangestellt wird, ist der *Gehorsam*. Es dürfte kaum ein gesamtkirchliches Dokument seit dem II. Vatikanum geben, in dem so betont Gehorsam eingefordert wird; insgesamt kommt der Begriff fast dreißigmal vor und erweist sich damit neben „Gesetz“ als eines der am häufigsten gebrauchten theologischen Stichwörter der Enzyklika!

Hier paßt sich lückenlos die *Funktionsbeschreibung der Moraltheologen* ein, wie sie im dritten Teil von „*Veritatis splendor*“ umschrieben wird. Deren Aufgabe wird nämlich – unter Rückgriff auf die dogmatische Konstitution „*Dei Filius*“ des I. Vatikanums – darin gesehen, „unbeschadet der möglichen Grenzen menschlicher, vom Lehramt vorgelegter Beweisführungen die Argumentation seiner Verlautbarungen zu vertiefen, die Berechtigung seiner Vorschriften und ihren verpflichtenden Charakter zu erläutern, indem sie deren gegenseitigen Zusammenhang und ihre Beziehung zum Endziel des Menschen aufzeigen“ (110). In Aufnahme einer Formulierung aus „*Humanae vitae*“ ist ergänzend von der „inneren und äußeren Zustimmung zur Lehre des Lehramtes sowohl auf dem Gebiet des Dogmas wie auf dem der Moral“ die Rede (110). Kein Wort davon, daß die Moraltheologen gleichermaßen verpflichtet sein könnten, Anwälte für die Probleme und Nöte der Menschen zu sein, Sensoren für neue Handlungslagen infolge des technisch-wissenschaftlichen Fortschritts, Anreger zu einer kritischen Relecture überkommener Standpunkte unter neuen Handlungs- und Denkbedingungen, Initiatoren und Katalysatoren eines die Grenzen der eigenen Glaubensgemeinschaft überschreitenden Gesprächs über das, was für die Menschen gut ist. Im Gegenteil wird mit unmißverständlicher Deutlichkeit und Härte erklärt, daß Dissens im Widerspruch zur Kirche und ihrer hierarchischen Verfaßtheit stehe (113).

Daß die Entwicklung des frühen Christentums zu einer Universalkirche überhaupt nur zustandekommen konnte, weil Petrus von Paulus im Namen „der Wahrheit des Evangeliums“ Widerspruch und Widerstand erfuhr (vgl. Gal 2,11 ff.), bleibt hier ebenso unerwähnt wie die Tatsache, daß die Kirche in Konzilien und Synoden durchaus das Phänomen kennt, daß Konflikte und Spannungen bestehen und nur ausgeräumt werden können, indem das Wahre und Richtige durch einen mühsamen Prozeß des gemeinschaftlichen Suchens, des Darlegens und Widersprechens herausgefunden wird. Und unterstehen nicht auch Kirche und Lehramt der Umkehrforderung Jesu? Eine weitere polemische Spitze der Enzyklika richtet sich gegen die Beanspruchung der „Zulässigkeit sogenannter



„pastoralen“ Lösungen“ (56). Ohne daß an dieser Stelle Präziseres gesagt wird, werden hier de facto deutlich die Bischöfe gerügt, die seit „*Humanae vitae*“ immer wieder durch Erklärungen, durch die Autorisierung von Synodenbeschlüssen, durch Hirtenworte nach Lösungen für Probleme gesucht haben, unter denen zahlreiche Menschen in ihrem Gewissen leiden, ohne die entsprechende Norm selbst in Frage zu stellen. Diese Selbstsicht des Lehramtes tangiert nicht bloß die Moralverkündigung, sondern auch die *Ekklesiologie*. Wie verträgt sie sich insbesondere mit der in der letzten Sozialenzyklika gegenüber der Politik erhobenen Forderung nach der „Subjektivität der Gesellschaft“ (Centesimus annus“ nrn.13 und 46), die durch die Respektierung der Autonomie der sozialen und kulturellen Gruppen und durch Strukturen der Beteiligung und Mitverantwortung errichtet werden könne? Und wo bleibt noch Platz für die *communio*-Struktur?

---

## Die Ausblendung des Vermittlungsproblems

---

Eine Enzyklika ist keine Privatmitteilung, sondern ein amtlicher Text des obersten Repräsentanten der Kirche. Auch wenn als ihre Adressaten lediglich die Bischöfe genannt werden, ist sie ein kirchenöffentliches Ereignis, was die offiziöse Verlautbarung und die Vorstellung vor der Presse ja auch einschränkungslos unterstreichen. Als öffentliches Ereignis aber kann sie sich nicht von den Bedingungen und Gesetzmäßigkeiten freimachen, unter denen Rezeption heute geschieht, auch wenn sie diese gezielt aus dem Blick ließe oder mißachtete, weil derartiges ein Teil jener Anpassungsmentalität sein könnte, die sie so scharf verurteilt.

Das erste, was in der Öffentlichkeit nach Erscheinen der Enzyklika registriert wurde, war das Fehlen von Passagen über die Unfehlbarkeit des Lehramtes auch in Fragen der Moral und das nur marginale Eingehen auf die 25 Jahre nach „*Humanae vitae*“ nach wie vor innerkirchlich umstrittene Frage der Empfängnisverhütung. Dies wirft möglicherweise ein bezeichnendes Licht auf die Erwartungsbahnen der Öffentlichkeit hinsichtlich der kirchlichen Moralverkündigung; nicht auszuschließen ist freilich auch, daß Ankündigungen, Indiskretionen und vorveröffentlichte Passagen die Vermutungen in diese Richtung lenken mußten. Freilich: Auch wenn der endgültige Text in den genannten Punkten wesentlich zurückhaltender ausgefallen ist, als erwartet wurde, ist damit nicht schon entschieden, ob dies als Rücksichtnahme auf die angespannte innerkirchliche Situation oder aber als bloß „sanfter“ Übergang zu einer bestimmteren und auch in konkreten Fragen eindeutigeren Gangart interpretiert werden muß. Das wird erst die Zukunft zeigen.

Von der Sache her ist mit dem im dritten Teil nochmals bekräftigten Festhalten an den in sich, d.h. immer und ausnahmslos schlechten Handlungen jetzt nicht nur eine theoretische, sondern auch lehrmäßige Figur geschaffen, die es dem Ermessen der kirchlichen Autorität überläßt, in zukünftigen

Stellungnahmen konkrete Inhalte zu in sich schlechten Handlungen zu erklären. Eine eindeutige Abgrenzung ist ebenfalls markiert: „Die theologischen Meinungen bilden... weder die Regel noch die Norm für unsere Lehre.“ (116) Unmißverständlich ist schließlich auch die mehrmalige Aufforderung an die *Bischöfe*, die ja auch die eigentlichen Adressaten dieses Schreibens sind, „über die getreue Weitergabe dieser Morallehre zu wachen und die passenden Maßnahmen zu ergreifen, damit die Gläubigen vor jeder Lehre und Theorie, die ihr widersprechen, geschützt werden.“ (116)

Daß unsere Gesellschaften angesichts der schnellen Entwicklung moralische Orientierung brauchen, wird niemand ernsthaft bestreiten wollen. Genauso wenig wie, daß Religionen – vor allem solche mit universaler Perspektive – mit die wichtigsten Ressourcen sind, wenn es darum geht, solche Orientierung zu explizieren und sie mental bei den Menschen zu verorten. Daß dies immer häufiger in Konkurrenz zu einem Lebensstil geschehen muß, der alles als erlaubt ansieht, was „Spaß“ macht und bezahlbar ist, dürfte ebenso evident sein. Allerdings kann, wer mit moralischen Forderungen auftritt, nicht mehr damit rechnen, daß ihm einfach aufgrund seines Anspruchs oder seines Amtes Gehör geschenkt wird. Darüber entscheiden in viel stärkerem Maß die Praktikabilität des Geforderten einerseits und die Glaubwürdigkeit des Fordernden andererseits.

Beide Punkte werden in „*Veritatis splendor*“ schlicht ignoriert. So wichtig und richtig die Erinnerung an grundlegende Gebote, an unaufgebbare Werte und an sittliche Grundpflichten ist (und die Enzyklika enthält hierzu durchaus auch überzeugende Passagen [etwa 98–101]), so sehr werden die Menschen innerhalb und außerhalb der Kirche fragen, was diese allgemeinen und grundsätzlichen Forderungen, die die meisten nicht in Frage stellen, für ihre Lebensgestaltung und ihre Konflikte und Probleme jeweils bedeuten können. Gelebtes Leben ist immer konkret und meistens auch spannungsvoll, verstrickt in vielfache Zwänge und nicht in jedem gewünschten Maß abänderlich. Moralverkündigung muß sich in diese Konkretion begeben, nicht, indem sie auf das Grundsätzliche verzichtet, aber doch, indem sie das Besondere, das Konfliktäre und auch das Nicht- oder nicht ganz Gelungene in den Blick nimmt.

---

## Den Schaden haben die Moral wie das Lehramt

---

Was aber die Glaubwürdigkeit moralischer Forderungen angeht, so hängt diese nicht nur an der Untadeligkeit der persönlichen Lebensführung einzelner Repräsentanten, sondern auch an der moralischen Kultur, die im Binnenbereich der zugehörigen Gemeinschaft herrscht. Die Enzyklika widmet nicht eine einzige Überlegung dem „Preis“, den Moral, die so stark Gesetzhaftigkeit, Objektivität, Immergültigkeit und ausnahmslose Verbindlichkeit bis hin zum Martyrium betonen, gekostet haben und der einer breiten Öffentlichkeit heute



auch bekannt ist: In der Geschichte waren es Bevormundung, Disziplinierung und auch vielerlei seelische Verkrümmungen, heute ist es häufig eine Doppelmoral, die nach außen glauben machen will, was in Wirklichkeit längst zerbrochen ist. Die Verletzungen, die heute im Bereich von Kirche etwa bezüglich Kindesmißbrauchs, Demütigung von Frauen, Resignation von Priestern, Ablehnung oder Aufkündigung von Mitarbeitsbereitschaft, Ausgrenzung wiederverheirateter Geschiedener usw. sichtbar werden, bisweilen auch schadenfroh ans Licht der Öffentlichkeit gezerrt werden, können nicht einfach nur als Entgleisungen einzelner abgetan werden, sondern sind auch eine *strukturelle Anfrage an die kirchliche Moral*.

Ein Dokument über Moralfragen von über 120 eng bedruckten Seiten, das die Notwendigkeit, hierzu Bedauerndes oder

Selbstkritisches oder wenigstens Selbstverpflichtendes zu sagen, nicht einmal berührt, setzt sich selbst der Gefahr aus, von den mittelbaren Empfängern – den Glaubenden also und den Suchenden in und außerhalb von Kirche – behandelt zu werden, als ob es sie nichts angehe. Die Akzentuierung von Autoritätsanspruch und Gehorsam ist genauso wenig wie die Marginalisierung von Theologen und Bischöfen, die sich mit diesen Problemen theoretisch bzw. pastoral abmühen, eine Antwort auf die Herausforderung der Glaubwürdigkeit, sondern verschärft diese beträchtlich. Den Schaden haben beide, die Moral, die als nicht hilfreich oder als lediglich gruppenspezifisch hintangesetzt wird, und das Lehramt, das an Vertrauen einbüßt, eine am Menschen und seinem Gelingen interessierte Instanz der moralischen Orientierung zu sein. *Konrad Hilpert*

## Vielfalt auf kleinem Raum

### Entwicklungen im Schweizer Staat-Kirche-Verhältnis

*Auch staatskirchenrechtlich ist die Schweiz ein Sonderfall. Nirgendwo in Europa gibt es innerhalb eines Landes eine vergleichbare Vielfalt in der Gestaltung der Beziehungen zwischen Staat und Kirche wie in der Eidgenossenschaft: Die Bandbreite reicht von der strikten Staat-Kirche-Trennung bis zu staatskirchlichen Elementen. Derzeit ist im Schweizer Staat-Kirche-Verhältnis manches in Bewegung. In manchen Kantonen konstituieren sich die Kirchen als öffentlich-rechtliche Körperschaften, anderswo laufen Initiativen für eine stärkere Entflechtung von Staat und Kirche.*

In der Schweiz ist das Verhältnis zwischen Staat und Kirche aufgrund des Bundesrechtes föderalistisch geordnet: „So haben wir in den 26 Kantonen ein eigenständig entwickeltes, staatskirchenpolitisches System, wobei selbst innerhalb eines Kantons Unterschiede nach Region und Konfession bestehen können“ (*Johannes Georg Fuchs*). Diese föderalistische Ordnung ist mit ein Grund, weshalb in verschiedenen Kantonen unterschiedliche und sogar gegenläufige Entwicklungen auszumachen sind.

Vom *Bundesrecht* wird in erster Linie die individualrechtliche Seite der religiösen Freiheitsrechte geregelt, während die Ausgestaltung der institutionellen Beziehungen des Staates zu den Religionsgemeinschaften der *Zuständigkeit der Kantone* überlassen wird. So garantiert die Bundesverfassung vor allem die Glaubens- und Gewissensfreiheit einerseits und die Kulturfreiheit andererseits; zudem finden sich religionsrechtliche Verfassungsbestimmungen, die auf die Zeit des Kulturkampfes zurückgehen und der Aufrechterhaltung des religiösen Friedens dienen sollen. So unterliegt die Errichtung von Bistümern auf schweizerischem Gebiet der Genehmigung des Bundes. Zu den Einschränkungen gehört aber auch der noch gültige Bundesbeschluß von 1859, der die Ausübung jeder Ju-

risdiktionsgewalt eines Bischofs, der nicht in der Schweiz wohnt, aufhebt.

Anders als in der französischen bestehen in der italienischen und alemannischen Schweiz zudem völkerrechtliche Bindungen von Kantonen an ein bestimmtes Bistum. Die Konkordate über die Bistümer Basel und St. Gallen gewährleiten den beiden Domkapiteln das Recht, den Bischof frei zu wählen. Im Bistum Basel haben überdies die Vertreter der Kantonsregierungen, der sogenannten Diözesanstände, ein Mitwirkungsrecht. Denn den Kantonen wurde vom Heiligen Stuhl – außervertraglich – zugesichert, daß eine ihnen genehme Person zum Bischof zu wählen sei. Im Bistum St. Gallen darf aufgrund des Konkordates selber der zu wählende Bischof dem katholischen Großratskollegium bzw. dem Katholischen Kollegium – das heißt der parlamentarischen Vertretung des katholischen Volksteils des Bistumskantons – nicht ungenehm sein. Im Bistum Chur indes ist im Gefolge der umstrittenen Ernennung von *Wolfgang Haas* zum Koadjutor zur Zeit auch die Interpretation des Konkordates zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Kanton Schwyz strittig.

Die Auseinandersetzungen im Gefolge dieser Ernennung haben deshalb auch die *Beziehungen zwischen der Schweiz und*