

nahme findet P. Hamer in der Theologie des Optat Milevitanus aus dem Jahre 366, der ebenfalls Schismatiker und Häretiker unterschied und letzteren die gültige Taufe absprach. Er ist somit eine westliche Parallele zum hl. Basilius.

Erst der hl. Augustinus hat eine Synthese zwischen der römischen Entscheidung und den Anliegen des Ostens und Cyprians vollzogen. Zwar nimmt er ohne Widerspruch die römische Haltung an: keine Taufe, sei sie von Schismatikern oder Häretikern erteilt, könne wiederholt werden. Andererseits hielt Augustin fest an der Auffassung Cyprians, daß die Kirche der einzige Organismus des Heils ist. Er unterscheidet nämlich zwei Arten, die Taufe zu besitzen: man kann das Sakrament haben, ohne seine Wirkung, seinen effectus oder usus. Anders ausgedrückt: wir können die Taufe entweder nur haben, oder wir können sie nützlich und heilsam haben (De bapt. IV, 24). Der gültige Besitz der Taufe sei also durch die richtige Anrufung der hl. Trinität garantiert, was auch immer der Taufende oder Getaufte davon glaube. „Die Heiligkeit des Sakramentes wird durch die Worte des Evangeliums geheiligt.“ Christus selber hat sich die Vollmacht des Taufens vorbehalten. Daraus folgt demnach, daß die Taufe tatsächlich auch außerhalb der Institution der Kirche erteilt werden kann. In der draußen vollzogenen Taufe ist gleichsam die Kirche gegenwärtig, kraft der Taufe Christi. Augustinus hielt den Donatisten vor: „Es ist nicht eure Taufe, die wir anerkennen, vorausgesetzt, daß es keine Taufe der Häretiker oder der Schismatiker gibt, sondern jede Taufe ist Gottes und der Kirche, wo auch immer sie stattfindet.“

Trotzdem sichert der einfache Besitz der Taufe als solcher nicht das Heil. Über das „haben“ hinaus muß man die Bedingungen eines nützlichen und heilsamen Besitzens in Betracht ziehen. Augustinus sagt: die Häretiker müssen nicht zur Einheit und Wahrheit der katholischen Kirche herbeieilen, um das Taufsakrament zu empfangen, wenn sie es schon im Schoße der Häresie empfangen haben, sondern um es auf eine für das Heil nützliche Weise zu empfangen (De bapt. V, 9). Die wesentliche Bedingung für das „salubriter habere“ ist aber die sichtbare Zugehörigkeit zur Kirche. Nach dem Urteil von P. Hamer haben wir es hier mit der strikten Anwendung der Lehre Cyprians auf die Wirkung, wenn auch nicht auf die Wirklichkeit der Taufe zu tun. Die Heiligung des Menschen durch die Heiligkeit der Taufe verlangt ein Milieu, um sich darin zu erhalten und weiter auszubreiten. Das ist die Bedingung ihrer Fruchtbarkeit.

## Die Folgerungen

Von diesen Ergebnissen her kehrt P. Hamer zur Fragestellung des Anfangs zurück: welches Verhältnis die Taufe, selbst wenn sie außerhalb der sichtbaren Gemeinschaft der Gläubigen vollzogen wird, zu der Einen Kirche hat. Diese Frage ist durch die ökumenische Verwendung des Begriffes „*vestigia Ecclesiae*“ gestellt. Zur Klarstellung zitiert er einen Satz des evangelischen Forschers Hans von Soden aus seinem Buche über „Die Ketzertaufangelegenheit“ (S. 41): „Wie sich die Aufnahme in die Kirche vollzieht, wird von hier aus zur Formfrage; die Kirche selbst ist das eigentliche Sakrament.“ Man könne also nicht sagen: die Kirche gründet sich nicht auf die Taufen, sondern die Taufen gründen in der Kirche. Zwar sei die wesentliche Dimension der Taufe, ihre vertikale Dimension, die freie Souveränität Gottes, der seine Taufe spendet, wann und wo er will. „Aber man muß unmittelbar hinzufügen: die Taufe ist als Akt Christi Schöpfer der sichtbaren Gemeinschaft. In den sakramentalen Handlungen ist die Kirche dem Werk ihres Bräutigams bereits eng verbunden. . . Die vertikale Dimension der Handlung Christi ist darauf gerichtet, die horizontale und geschichtliche Dimension der Institution der Kirche hervorzubringen und zu bewahren.“ Damit ist nicht Canon 4 des Tridentinum Sess. VII in Frage gestellt, der besagt: „Wenn jemand erklärt, die Taufe, die selbst ein Häretiker im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes vollzieht . . ., sei keine wahre Taufe, der sei verdammt.“

Es mag nützlich sein, in diesem Zusammenhang an eine Entscheidung des Heiligen Offiziums vom 21. Dez. 1949 zu erinnern: auf Anfragen aus den USA, ob in Ehegerichtssachen die Taufen von Disciples of Christ, Presbyterianern, Kongregationalisten, Baptisten oder Methodisten „bei Vorliegen der notwendigen Materie und Form“ als ungültig anzusehen sind wegen Fehlens der Intention, zu tun, was die Kirche oder Christus angeordnet hat, lautet die Entscheidung „negativ“, d. h. also: nicht ungültig. Und doch würde eine Befragung der Christologie dieser Gemeinschaften weitgehend schwere Irrungen des trinitatischen Glaubens ergeben. Mit der Entscheidung über die rechtliche Gültigkeit ist indessen nichts ausgesagt über den dogmatischen Sinn und die Heilsamkeit der empfangenen Taufe.

Fraglich ist schließlich, ob die ökumenischen Theologen die Problemstellung von P. Hamer anerkennen werden. Denn auf der Weltkirchenkonferenz von Lund war man bemüht, den Begriff Häresie als anstößig auszumerzen.

## Fragen des sozialen, wirtschaftlichen und politischen Lebens

### Neue Gesichtspunkte für das Verhältnis von Staat, Kirche, Recht und sozialer Wirklichkeit

„Wenn die Traktate über das öffentliche Recht (d. h. die von Kanonisten verfaßten Abhandlungen über diesen Teil der kirchenrechtlichen Wissenschaft) ihre ‚These‘ über die ‚katholische Gesellschaft‘ entwickeln, haben sie das ancien régime und seine Nachfolger, die Monarchien

der Restaurationszeit, im Auge“, schreibt der unseren Lesern bekannte amerikanische Theologe John Courtney Murray SJ in einem Aufsatz, über den wir weiter unten berichten werden. Er deutet mit dieser Bemerkung an, daß die kirchliche Rechtswissenschaft und in ihrem Gefolge die soziologischen Vorstellungen der Katholiken in der Gefahr schweben, hinter der Wirklichkeit zurückzubleiben. Und zwar handelt es sich nicht nur darum, daß geschichtliche Wunschbilder, die sich auf das Verhältnis von Staat und Kirche beziehen, als naturrechtliche Grund-

sätze ausgegeben werden könnten, was sie nicht sind. Noch nachteiliger wäre es, wenn sich im geistigen Raum des Katholizismus ein anachronistischer Begriff vom Wesen und den Möglichkeiten des Staates selbst festsetzte, der zu falschen staatspolitischen Zielvorstellungen führen würde. Nun ist es bekanntlich gefährlich, davon zu sprechen, daß der bisherige Begriff vom Staate unzureichend sei. Denn der Staat wird unter die Kategorien des Naturrechts gezählt, die zum festen Besitz der menschlichen Erkenntnis gehören. Was der Staat in seinem Wesen ist und welche Rolle er im Zusammenleben der Menschen spielen soll, steht seit Aristoteles und Thomas von Aquin fest. Wenn also der Wesensbegriff vom Staate unzureichend genannt wird, kann damit nur aufgewiesen werden, daß dieser Begriff vielfach ungeschichtlich und unelastisch gebraucht wird, daß er unberechtigt mit bestimmten geschichtlichen Weisen seiner Verwirklichung vertauscht wird, daß man also fälschlich zum Wesen des Staates rechnet und zum Ideal der Staatspolitik erhebt, was tatsächlich nur einer bestimmten geschichtlichen Situation entsprach.

#### *Die Soziologie als Hilfswissenschaft*

Wenn vom geschichtlichen Wandel des Staates die Rede ist, denkt man meistens nur an die Wandelbarkeit der Staatsformen. Dieser verengte Blick ist die Folge einer langen abendländischen Überlieferung, die den Staat nur als Rechtsgebilde zu betrachten pflegte. Die rein rechtliche Betrachtung wird üblicherweise auch anderen gesellschaftlichen Phänomenen zugewendet. Das krassste Beispiel dafür bietet die Gewohnheit, die Ehe nur als einen Vertrag zu behandeln. Erst die Wissenschaft der Soziologie, die noch in den Anfängen steht, öffnet uns die Augen für das Unzureichende dieser Methode. Diese Wissenschaft von der empirischen Gestalt der zwischenmenschlichen Beziehungen ist bisher im angelsächsischen Raum und in Nordwesteuropa verhältnismäßig am weitesten entwickelt. Es ist deshalb nicht verwunderlich, daß es fast ausschließlich Gelehrte aus diesem Raum sind, die sie als Hilfsmittel für philosophische und theologische Erörterungen in der katholischen Geisteswelt heranziehen. Einer dieser Gelehrten ist der Löwener Sozialphilosoph Jacques Leclercq, dessen Arbeiten die Herder-Korrespondenz schon öfters gewürdigt hat. Wir berichten heute über seinen Aufsatz „Sociologie et Juridisme“ (La Vie intellectuelle, Mai 1952), der sich mit dem Wandel des Staates und Staatsbegriffes befaßt.

#### *Der Staat der Juristen*

Unter „Juridismus“ versteht Leclercq eine seit dem 18. Jahrhundert vorherrschende Auffassung, die das soziale Leben wesentlich als Rechtsgefüge begreift und dem Recht die führende Rolle in der sozialen Entwicklung zuerkennt. Die soziale Frage trifft bei einer solchen Auffassung vor allem die Träger der gesetzgebenden Gewalt und stellt ihnen die politische Aufgabe, gleiches Recht für alle und damit Freiheit zu schaffen. Diese Betrachtungsweise der sozialen Frage ergab sich aus dem Liberalismus, der zwar verschiedene Lebensbereiche mit seinem Geist erfüllte, aber im Grunde eine politische Bewegung war. Er hatte eine so tiefe Überzeugung vom Primat des Politischen und von der Lebensmächtigkeit rechtlicher Ordnungen, daß er gelegentlich politische Ziele und rechtliche Ordnungen anstrebte, die wirtschaftlich und sozial unnützlich waren.

Die liberalistische Auffassung sieht im „Rechtsstaat“ das Urbild sozialer Ordnung und zugleich die Macht, die diese Ordnung schaffen kann. Der Rechtsstaat ist schon seinem Namen nach ein rechtliches Gebilde. Sein konkretes Wesen ergibt sich aus der jeweiligen Verfassung, in der seine Gewalten und Funktionen festgelegt sind. Von ihm geht im Idealfall kein anderer als der verfassungsmäßige Einfluß auf das soziale Leben aus, und dadurch unterscheidet er sich von anderen Formen staatlicher Macht. In diesem Rechtsstaat haben wir aber nicht nur den geschichtlichen Sieg des Liberalismus zu erblicken, sondern zugleich auch die Machtergreifung der Juristen über den Staat und durch den Staat über das gesamte Gesellschaftsleben. Sie erzwingen dem Grundsatz Anerkennung, daß nichts ist oder anders ist, als das Gesetz es besagt, handle es sich um die Ehe, die Erziehung oder Kauf und Miete. Alles ist „gesetzlich geregelt“, was uns in einen Wald von Gesetzen geführt hat. Aber was nicht gesetzliche Existenz hat, ist ungesund und gefährlich! Als Mittel der Einflußnahme auf den Staat kennt diese Auffassung nur das Wahlrecht, wie umgekehrt auch der Staat nur über das Recht auf die Gesellschaft Einfluß nimmt, indem er z. B. das soziale Problem der Ehe durch das Recht auf Ehescheidung „löst“. In den angelsächsischen Ländern erhielt sich zwar das common law, das das Recht nach den Erfordernissen der Tradition und des Lebens handhabte, doch auch hier verstärkte sich die Tendenz zum geschriebenen Gesetz auf allen Gebieten, und die Vereinigten Staaten gingen mit ihrer Verfassung sogar auf dem Wege zum Juridismus voran.

Gegen diese Überschätzung des Rechtes vertraten schon einige Romantiker, mit Nachdruck aber erst die junge Wissenschaft der Soziologie, die Überzeugung, daß das Recht aus der Gesellschaft und nicht die Gesellschaft aus dem Recht hervorgeht. Die Gesellschaft ist ein natürliches Phänomen, und das Recht muß sich der sozialen Wirklichkeit anpassen, damit es wirksam werden kann. Viele gesellschaftliche Entwicklungsvorgänge vollziehen sich neben oder sogar entgegen dem Gesetz. „Wenn die gesetzgebenden Juristen rein aus normativen Prinzipien Gesetze schaffen und nicht mit der Erforschung der Wirklichkeit beginnen, bleiben viele Gesetze ohne Anwendung.“ Die Frage, wie man ein gutes Gesetz macht, ist selbst eine soziologische. Leclercq persönlich ist der Meinung, daß die im Staatsleben immer noch führenden Juristen „fortfahren, alle menschlichen Probleme in der Weise zu studieren, als wenn die wesentliche und fast die einzige Frage darin bestünde, eine gute juristische Formel dafür zu finden“. Selbstverständlich sei eine solche von hoher Bedeutung für das Gesellschaftsleben, aber die Formel könne nur gut sein, wenn sie auf guten soziologischen Erkenntnissen beruhe.

#### *Die Krise des Parlamentarismus*

Die Krise des Parlamentarismus ist eines der Beispiele für das Auseinanderfallen von rechtlicher und sozialer Wirklichkeit. Die parlamentarische Demokratie ruht auf der Annahme, daß die Wahl die überlegte Meinung und den überzeugten Willen der Wähler zum Ausdruck bringe. Deswegen sei sie eine Regierung des Volkes für das Volk. In Wirklichkeit aber bestehen die Wahlkämpfe in der Aufpeitschung aller Leidenschaften und im Stimmenfang mit allen Mitteln. Wie oft auch die Kritik auf die Unsinnigkeit der Annahme hingewiesen hat, daß auf diese

Weise der wirkliche Wille des Volkes ermittelt werden könne, sie hat sich gegenüber der herrschenden Anschauung bisher nicht durchsetzen können. Erst wenn die Soziologie die Wirklichkeit der politischen Meinungs- und Willensbildung ins allgemeine Bewußtsein erhoben haben wird, meint Leclercq, wird die Fiktion, auf der das parlamentarische System beruht und die es immer mehr in eine Krise führt, überwunden werden und politischen Formen Platz machen, die der sozialen Wirklichkeit mehr entsprechen.

So wenig wie das Staatsleben meistert das reine Rechtsdenken die sozialen Nöte der Familie. Selbst in katholischen Kreisen, sagt Leclercq, hat man sich darauf beschränkt, der von sozialen Nöten bedrängten Familie „Gesetze“ (in diesem Fall moralische Gesetze) vorzuhalten, ohne die sozialen Bedingungen zu prüfen, die die Beobachtung dieser Gesetze voraussetzt. In dieser Beziehung ist keine gesellschaftliche Institution mehr dem Zufall ausgesetzt worden als die Ehe und Familie. Es ist notwendig, auf dem Wege voranzuschreiten, der in Amerika seit dreißig Jahren begangen wird, und die soziale Wirklichkeit der Familie wie auch aller anderen „menschlichen Beziehungen“ (human relations) zu studieren, Fragen, die vom Recht her gar nicht in den Blick treten.

#### *Der Staat der Techniker*

Leclercq hält es für möglich, daß mit dem Fortschritt der soziologischen Wissenschaft, d. h. der gesicherten Erkenntnis von der Tatsächlichkeit der zwischenmenschlichen Beziehungen, die parlamentarische Demokratie durch den Staat der Techniker abgelöst werden und daß dieser von den Soziologen geführt werden wird. Die Soziologie, meint er, beschreitet wieder einmal von neuem den Weg zur Erfüllung des Traums einer glücklichen Menschheit, nachdem der Traum der französischen Revolution von der seligmachenden Kraft der politischen Rechte ausgeträumt ist.

Die erregende Hypothese vom Staat der Techniker und Soziologen als der zukünftigen Form staatlichen Lebens darf nun allerdings nicht mißverstanden werden. Auch der Zukunftsstaat wird nicht ohne das positive Recht bestehen können. Noch viel weniger ist daran zu denken, soziologische Erkenntnisse könnten etwa das Naturrecht verdrängen. Das muß gesagt werden, weil die „Juristen“, d. h. die von Leclercq gezeichneten Verfechter der Autonomie des Politischen und des Rechtspositivismus inzwischen durch „Soziologisten“ abgelöst zu werden drohen, die nun, nicht weniger einseitig, das ganze soziale Leben Normen unterordnen möchten, die sie als wirtschaftliche, technische oder biologische „Gesetze“ bezeichnen. An Beispielen für solche Tendenzen fehlt es nicht. Um zwei zu nennen, die in letzter Zeit in der Herder-Korrespondenz behandelt worden sind, mag die Frage der gleitenden Arbeitswoche und die Geburtenkontrollpolitik gewisser Organe der Vereinten Nationen erwähnt werden. Aus einseitig betrachteten Tatsachen werden unter den Händen der „Techniker“ sozialrechtliche und ethische Normen! Aus der Not macht man eine Tugend. In Wahrheit können empirische Wissenschaften, und so auch die Soziologie, immer nur einen bestimmten Ausschnitt aller tatsächlichen Beziehungen entdecken. Sind ihre Entdeckungen jedoch wirklich Tatsachen und nicht nur Hypothesen, dann erweitern sie unsere Kenntnis der Schöpfungsordnung Gottes und bereiten dadurch dem Naturrecht die Wege.

Immer wird es dann letztlich Aufgabe der Philosophie und der sittlichen Entscheidung bleiben, die Übereinstimmung zwischen den ewigen Grundsätzen des Naturrechts und der erkannten Wirklichkeit der Tatsachen zu beurteilen und herzustellen. Leclercq glaubt aber, daß die von der Einsicht in die soziale Wirklichkeit geleiteten Soziologen leichter für das Naturrecht ansprechbar sein werden als die von rechtspositivistischen Vorurteilen erfüllten Juristen der liberalistischen Ära.

„Die Soziologie macht das sorgfältige positive Studium (der gesellschaftlichen Tatsachen) zum Fundament der sozialen Ordnung. Diese Haltung ist dermaßen verschieden von allen überkommenen Haltungen, daß man den Eindruck hat, in eine Welt zu treten, die mit dem Gewissen unvergleichbar ist.“ Die Fragen nach dem Recht werden zwar nicht verschwinden, aber das positive Recht wird eine gewissermaßen technische Funktion haben; politische Leidenschaften werden sich der Macht methodisch erforschter Tatsachen beugen. Wie will man, fragt Leclercq, ohne eine solche exakte Forschung den Meinungsstreit zwischen Anhängern der parlamentarischen und der Volksdemokratie entscheiden? Wenn die ersteren sich darauf berufen, daß der Wille des Volkes in den Wahlen zur Herrschaft kommt, nennen die anderen das eine Fiktion und Fassade für die Oligarchie und behaupten, daß ihre eigenen Führer aus dem Volke kommen und deshalb dem Volke dienen.

#### *Das Ende der Freiheit?*

Die Soziologie könnte schließlich dahin führen, daß vielleicht einmal Enquêtes an die Stelle von Wahlen treten, daß die Testmethode und die soziologisch-psychologische Schulung den Menschen zur Gatten- und Berufswahl bestimmen, daß die Soziologen ihm schließlich den Weg von der Wiege bis zum Grabe vorzeichnen. Leclercq sieht dieser Entwicklung durchaus nicht so pessimistisch entgegen, als bedeute sie das Ende der menschlichen Freiheit. Innerhalb des Spielraums, den ihm die Wissenschaft läßt, werde der Mensch genügend Freiheit behalten. Wenn die menschliche Natur tatsächlich nicht eindeutig determiniert ist, wird eine wirklich an den Tatsachen orientierte Wissenschaft dem Menschen auch nie nur einen einzigen Weg offen lassen. (Man darf vielleicht zur Erläuterung darauf hinweisen, wie selbstverständlich wir unsere leibliche Lebensführung den Gesetzen von Medizin und Hygiene unterordnen, ohne deswegen auf diesem Gebiete unfreier geworden zu sein). Ferner muß man bedenken, daß durch eine wirklichkeitsgemäße Soziologie und Psychologie eine Lebensart zum Allgemeingut werden könnte, die bisher in unserm geschichtlichen Raum ein Vorrecht der geistigen und sozialen Aristokratie war. In den Kreisen der „guten Familien“ wurden immer schon die wichtigsten Lebensentscheidungen, wie etwa die Wahl des Berufes und des Gatten, nicht aus absoluter Willkür, sondern unter Beachtung oftmals sehr strenger, aber auch zuweilen sehr weiser Gesetze getroffen, ohne daß die Angehörigen dieser Kreise das Gefühl gehabt hätten, unfreie Menschen zu sein. Sie haben jedoch durch die Unterordnung unter diese Gesetze ihre Aristokratie bewahrt. Übrigens ist der Gedanke unbeschränkter Freiheit der Lebensgestaltung ganzen Kulturkreisen fremd. Was insbesondere die politische Freiheit angeht, spricht Leclercq den Methoden unserer Tage das vernichtende Urteil: „Es sind nichts als Bemühungen, die Menschen zum Tier zu machen, damit man ihnen unüberlegte Akte aufdrängt.“

Wenn man in Zukunft nun etwa mittels der Psychotechnik dem Arbeiter zu der Arbeit verhelfen kann, die ihm am meisten zusagen wird, wäre es nicht paradox, die Beschränkung der Freiheit dagegen ins Feld zu führen?

### *Die Aufgabe des Katholiken*

Während Leclercq die naive Furcht vor der wissenschaftlich organisierten Gesellschaft beschwichtigt, kennt er andererseits sehr wohl deren Gefahren. Sie liegen darin, daß die Herrschenden in den Besitz von Mitteln gelangen können, durch die sie die Menschen in ihrem Sinne lenken, ohne ihnen das Gefühl der Freiheit zu nehmen. In bezug auf die Geburtenregelung stehen wir schon mitten in diesem Prozeß. Die Berufsregelung folgt mit Abstand.

„Zu allererst muß, wie in vielen Dingen, auch hier gesagt werden, daß es vergeblich wäre, die geschichtliche Bewegung aufhalten zu wollen.“ Der Mensch wird sich nie aufhalten lassen, sein Glück zu suchen. So wenig wie je wird er sich daran hindern lassen, die Mittel zu gebrauchen, die ihm die geschilderte Technisierung in die Hand gibt. Sie sind auch, jedes für sich, überzeugend. Es ist gut, wenn jeder den passenden Beruf findet, wenn jede Familie die vernünftige Zahl von Kindern hat usw. Aber das Ganze erweckt Furcht. Leclercq sieht aber nur eine Möglichkeit, die Gefahren zu bannen: daß nämlich diejenigen, die für die religiöse Entwicklung verantwortlich sind, sich der Erkenntnisse und Methoden der neuen Wissenschaften ebenso entschlossen bedienen wie irgend jemand anders. Die Kirche, sagt er, hat sich mehr als jede andere Institution damit beschäftigt, das Gewissen ihrer Gläubigen mit den jeweiligen Mitteln zu bilden. Warum erschrickt man also vor diesen neuesten Erkenntnissen? Er führt dies Erschrecken und ressentimentgeladene Ablehnen auf Minderwertigkeitskomplexe zurück. Man lebe ganz unberechtigt unter dem Eindruck, daß jede neue Organisationsform der Gesellschaft sich notwendig gegen die Kirche wenden müsse und daß sie selbst keinen Einfluß darauf habe.

Der Wahrheit gemäß müßte man anerkennen, daß die Entwicklung der Soziologie auf lange Sicht nicht nur keine Gefahr für die Lehre der Kirche ist, sondern daß die Erforschung der Tatsachen die Wahrheit der Religion nur bestätigen kann (wie es z. B. die soziologischen Erkenntnisse der Sowjets hinsichtlich der Stabilität der Ehe bereits getan haben). Auf kurze Sicht sind die Möglichkeiten der Täuschung natürlich größer. Aber man kann sie offensichtlich nur dadurch einschränken, daß man sich entschlossen in die Entwicklung einschaltet.

### *Die Kirche im Staat der Zukunft*

Dies Anliegen ist es nun auch, was John Courtney Murray bewogen hat, die sehr delikate Frage nach dem richtigen Verhältnis von Kirche und Staat soziologisch zu untersuchen, da die rein kanonistische Betrachtungsweise dieser Frage — wie das Zitat am Eingang dieses Berichts andeutete — offenbar zu keinen praktischen Ergebnissen führt. Sein Aufsatz „The Problem of State Religion“ (Theological Studies Bd. 12, Nr. 2) enthält viel mehr, als der Titel sagt. Es spricht für die Befürchtungen, die Leclercq äußerte, daß der bedeutende Aufsatz des führenden amerikanischen Jesuiten auf dem Kontinent bisher sozusagen nicht bemerkt wurde.

Der Grundgedanke Murrays ist der, daß es einfach nicht angeht, irgendeine geschichtliche Form der Beziehungen

zwischen Staat und Kirche zu kanonisieren; es wäre eine Verkennung der Macht des Geschichtlichen. Wie die obigen Ausführungen von Leclercq gezeigt haben dürften, muß jeder Versuch, soziale Tatsachen ein für allemal rechtlich zu fixieren, scheitern. Es gibt nur Prinzipien natürlichen oder göttlich-positiven Rechtes, auf deren Beachtung in jedem menschlichen Handeln und in jeder sozialen Fixierung gedrungen werden muß. Aber es gibt keine das Naturrecht schlechthin und zeitlos verwirklichende positive Ordnung. Die Frage muß also lauten: Welche Prinzipien müssen in einer irgendwie gestalteten Ordnung zwischen Staat und Kirche gewahrt werden?

### *Worum geht es?*

Murray nennt folgende: Gegenüber den Tendenzen zu einem sozialen Monismus unter dem Primat der politischen Gewalt gilt es, den Primat des Spirituellen in der Form des sozialen Dualismus zu wahren. Das ist ebenso notwendig im heidnischen wie im sogenannten christlichen Staat. Diese Aufgabe konkretisiert sich in drei Richtungen, wenn man die Natur der Kirche, des Menschen und der bürgerlichen Gesellschaft betrachtet. Es geht erstens um die Freiheit der Kirche sowohl in ihrem Gemeinschaftsleben wie im persönlichen Bereich ihrer Mitglieder. Zweitens fordert die Natur des Menschen, daß zwischen den zwei Reichen, in denen er lebt, eine Harmonie der Ordnungen bestehe, die es ihm ermöglicht, gleichmäßig unbeschwert Bürger und Christ zu sein. Drittens hat die bürgerliche Gesellschaft, die doch nichts anderes ist als die Vergegenständlichung der sozialen Menschennatur, die Aufgabe, zum Wohlergehen des Menschen zu wirken und deshalb mit der zu dessen ewigem Heil bestellten Institution zusammenzuarbeiten, wie umgekehrt auch diese ihre Funktion nicht ohne Rücksicht auf das irdische Wohlergehen der ihr Anbefohlenen verwirklichen kann.

### *Der Primat des Spirituellen und die bürgerliche Gesellschaft*

Zwei hier verwendete Begriffe bedürfen der Erläuterung. Der ‚Primat des Spirituellen‘ beinhaltet die höchste Würde der Kirche und ihr Recht zur geistigen Einflußnahme, an sich aber nicht die Gewalt über den politischen Bereich. Dieser wird nicht zu einem Mittel für spirituelle Zwecke degradiert, sondern besteht in echtem Dualismus für sich selbst.

‚Bürgerliche Gesellschaft‘ ist der Komplex aller organisierten menschlichen Beziehungen diesseitiger Art. Die Organisation selbst ist gemäß der Natur dieser Beziehungen eine pluralistische. Der Zwang zum Ausgleich zwischen den verschiedenen Beziehungen der Menschen im Interesse der Erhaltung und Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft als ganzer macht die politische Gesellschaft zu einer sozialen Notwendigkeit. In der Geschichte erscheint sie fast immer als Volk. Die Summe von Einrichtungen, die die politische Gesellschaft zum Zweck der Kontrolle über ihre Glieder und der von diesen gewünschten Dienste in Gebrauch nimmt, heißt „Staat“. Hieraus ersieht man klar, daß der Staat eine subsidiäre Einrichtung ist. Er stellt das Instrument dar, durch das die politische Gesellschaft tätig wird, und durch diesen Sinn, Instrument zu sein, werden seine Gewalten, Rechte und Funktionen bestimmt. Man kann diesen Sachverhalt in dem Satz ausdrücken: „Soviel Staat wie notwendig, soviel

Freiheit wie möglich.“ Auch Staat und Regierung sind nicht dasselbe; umfaßt der erste die Summe der Institutionen, mittels derer die politische Gesellschaft ihr Gesamtwohl verwirklicht, so bringt der Begriff ‚Regierung‘ die Aktivität des Volkes gegenüber dem Staat und des Staates gegenüber dem Volk zum Ausdruck. Staat und Regierung zusammen bilden also das dynamische Element in der politischen Gesellschaft. Daß der Staat und die obrigkeitliche Gewalt von Gott stammen, bedeutet, daß die politische Gesellschaft mit ihrem wesenseigenen Wirken in der Schöpfungsordnung enthalten ist, nicht aber, daß eine konkrete Gewalt oder Institution von Gott unmittelbar autorisiert wäre. Deren Autorität ist zwar formal durch die Schöpfungsordnung legitimiert, aber nicht effektiv daraus hervorgegangen.

#### *Die Rolle der Klugheit in der Kirchenpolitik*

Wenn die drei oben genannten Prinzipien zur Ordnung des Verhältnisses zwischen der Gemeinschaft der Christen und der bürgerlichen Gesellschaft vor allem darauf untersucht werden müssen, ob sie wahr sind, also der Heiligen Schrift, der Überlieferung und der Vernunft entsprechen, handelt es sich bei ihrer Anwendung und Verwirklichung in einer bestimmten Sozialordnung in erster Linie um eine Frage der Klugheit. Diese Unterscheidung ist von großer Bedeutung; denn sie verbietet es, eine einzige geschichtliche Institution als die schlechthin ideale und darum überzeitliche zu bezeichnen. Nur Prinzipien sind ewig, Anwendungen sind immer zeitgemäß oder unzeitgemäß. Maßstab dafür ist die „lebendige Anpassung an die Wirklichkeit“. Nur diese lebendige Anpassung gibt den Prinzipien sozusagen „Zähne, mit denen sie in den menschlichen Stoff der Geschichte beißen können“. Es liegt vor allem an den Staaten und Regierungen, daß die Prinzipien, die für das Verhältnis der Kirche zum Staat maßgebend sind, einer immer wieder neuen Anpassung bedürfen; denn wenn man Staat und Regierung als dynamische Beziehungen versteht, liegt es auf der Hand, daß sie einem unaufhörlichen gesellschaftlichen Wandlungsprozeß unterworfen sind. Jeder Wandel aber nimmt früheren rechtlichen Gestalten etwas von ihrer Wirkungskraft, und nur durch Anpassung können sie und in ihnen die Prinzipien in neuen Zeitverhältnissen handhabefähig bleiben. In wie vielen Fällen liefert die Geschichte der Konkordate Beispiele hierfür!

Die Einrichtung und konstitutionelle Fixierung einer „Staatsreligion“, also die Privilegierung der katholischen oder einer anderen Glaubensgemeinschaft, ist ebenso wie die gesamte mittelalterliche Gestalt des Verhältnisses von Kirche und Staat kein Prinzip, sondern die Anwendung eines solchen. Die Staatsreligion entspricht der geschichtlich-sozialen Situation der Nach-Reformationszeit, insbesondere dem konfessionellen Absolutismus der damaligen Staaten. Man ist deshalb nicht berechtigt, sie als die katholische „These“ darzustellen und alle anderen Formen nur hypothetisch, nämlich zur Vermeidung größerer Übel, gelten zu lassen. Wenn man auf katholischer Seite im Restaurationszeitalter des 19. Jahrhunderts dazu neigte, die Einrichtung der katholischen Staatsreligion — entgegen den geschichtlichen Erfahrungen — zu idealisieren, darf nicht vergessen werden, daß man als Gegner den Liberalismus der Französischen Revolution mit seiner Tendenz zum Staatsmonismus vor sich hatte (wie es aus

den Ausführungen von Leclercq zu ersehen war), der in dieser Tendenz eben nicht nur die damalige Anwendungsform, sondern das Prinzip der Freiheit der Kirche selbst negierte.

#### *Um einen echten Liberalismus*

Von diesem Liberalismus, den Murray den „kontinentalen“ nennt, hebt er das Sozialideal der „echten Demokratie“, der „liberalen Tradition des Westens“ ab, die in den angelsächsischen Staaten „am besten bewahrt, wenn auch nicht rein erhalten worden ist“. Man kann deshalb auf dem europäischen Festland den Empfehlungen Murrays für die heute zeitgemäße Gestaltung des Verhältnisses von Kirche und Staat nur mit dem Vorbehalt zustimmen, daß sie eine „echte Demokratie“ voraussetzen, in der der „kontinentale Liberalismus“ bereits tot ist. Ein flüchtiger Blick in die deutsche und österreichische Innenpolitik zeigt uns jedoch, daß er hier im Gegenteil in gewissen politischen Kreisen noch sehr lebendig ist.

Aber Murray hat trotzdem zweifellos recht, wenn er es als Hauptaufgabe der Katholiken bezeichnet, daran mitzuwirken, daß die echte liberale Tradition und die demokratische Staatsform, in der diese ihren politischen Ausdruck findet, von den kontinentalen Entartungen gereinigt wird. („Der kontinentale Liberalismus war eine Entartung der liberalen Tradition; er war tatsächlich nur eine andere Form des absolutistischen Staatsmonismus, zu dem die liberale Tradition im Gegensatz steht.“) Eine restaurative Haltung der Katholiken mit dem Ziel, das zukünftige Verhältnis von Staat und Kirche nach dem Modell der Vergangenheit zu gestalten, würde nicht nur neues Wasser auf die Mühlen dieses kontinentalen Liberalismus leiten, sondern wäre auch in sich selbst ungeschichtlich. Wir dürfen hier vielleicht darauf hinweisen, wie sehr die betreffenden Entschlüsse des Wiener Katholikentages (vgl. Herder-Korrespondenz 7. Jhg., S. 7) diesen soziologischen Einsichten Rechnung tragen. Es geht nicht darum, die Kirche in einem Staate zu verankern, dessen Funktionen und Struktur sichtbar andere werden, sondern auf eine Gesellschaftsordnung hinzuarbeiten, in der die liberalen und demokratischen Ideale der „persönlichen Freiheit und Vereinigungsfreiheit, der politischen Gleichberechtigung, der bürgerlichen Solidarität, der sozialen Gerechtigkeit und des kulturellen Fortschritts“ wahrhaft verwirklicht sind.

#### *Die theologische Aufgabe*

Daraus ergibt sich die theologische Aufgabe, die Möglichkeiten der Anpassung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat an die demokratische Gesellschaft von neuem zu studieren. Theologen, die sich damit begnügen würden, in einer Literalexegese der Lehren Leos XIII. dies Verhältnis aus der Problemstellung des 19. Jahrhunderts zu betrachten, würden genau so verfahren wie die Kanonisten des 14. und 15. Jahrhunderts, die die Doktrin von der direkten Gewalt der Kirche über zeitliche Angelegenheiten auf Grund der Bulle „Unam Sanctam“ verfochten. Leo XIII. hat gegenüber der revolutionären Spielart der Lehre von der Volkssouveränität dargelegt, daß die Staatshoheit letztlich auf der Ordnung Gottes beruht. Aber dies ist nicht der ganze Inhalt der Beziehung zwischen Staat und Bürger und der Wirklichkeit „Volk“. Die späteren Päpste haben andere Seiten des bürgerlichen

Verhaltens hervorgehoben, weil die politischen Verhältnisse sich inzwischen geändert hatten.

Soziologisch betrachtet, hat die Institution der vom Staat privilegierten Kirche zwei Tatsachen Rechnung getragen: 1. der Auffassung des Staates als einer hoheitlichen Quasi-Person, die über Untertanen gebietet, 2. der Trennung der Christenheit in katholische und protestantische Völker. Entsprechend müßte man heute zwei anderen Tatsachen gerecht werden: 1. dem Selbstbewußtsein des Volkes, das den Staat „als ein Instrument für begrenzte und vom Volke sanktionierte Zwecke“ auffaßt, 2. der gemischt religiösen Zusammensetzung der Völker. Beides sind soziale Tatsachen, denen die Grundsätze über die Freiheit der Kirche und über die Harmonie der zwei Ordnungen sowie ihre Zusammenarbeit angepaßt werden müssen. Die Formel dieser Anpassung heißt kurz: religiöse Freiheit für alle.

#### *Die Frage der sozialen Gottesverehrung*

Man wendet dagegen ein, daß der Staat als solcher die Pflicht habe, Gott zu verehren, und zwar in der Form der von Gott gewollten Religion. Der ideale Staat müsse also ein katholischer Staat sein. Er müsse deshalb die katholische Religion als Staatsreligion etablieren. Der erste dieser Sätze mutet seltsam an, da die Verehrung Gottes doch offenbar nur von Menschen geübt werden kann. Man versteht diesen Satz nur, wenn man bedenkt, daß die Jakobiner in einem Gefühl für die Macht von Symbolen mit ihrem Kult der Vernunftgöttin den Staat selbst zum Symbol erhoben und ihm eine überterritoriale Weihe verliehen. Hiergegen richtet sich die Forderung, ein katholischer Staat müsse durch seine Vertreter Gott in den Formen der katholischen Religion huldigen. Selbst wenn man aber dies zugesteht, folgt daraus keineswegs die Pflicht zur Einsetzung einer Staatsreligion. Die Verehrung Gottes ist ein Akt des Glaubens, die religiöse Gesetzgebung dagegen ein Akt der Vernunft, jene geht unmittelbar aus der Tugend der religio, diese aus der der Gerechtigkeit hervor. Als zum erstenmal in einem offiziellen Dokument der katholische Glaube zur Staatsreligion erklärt wurde (im italienischen Konkordat von 1803), traf weder der Heilige Stuhl eine dogmatische Entscheidung, noch bekannte der Repräsentant des Staates, der Bürger Bonaparte, dadurch seinen Glauben, sondern beide setzten gemeinsam positives Recht, und zwar durch einen Kompromiß aus zweifellos sehr unterschiedlichen Motiven. Daß die Kirche überhaupt darauf einging, die katholische Religion zur „Staatsreligion“ erklären zu lassen, ist alles andere als eine dogmatische Konsequenz, es ist vielmehr eine Anpassung ihrer Prinzipien an die Verhältnisse. Die katholische Religion ist ja universal und schon darum keine Religion, die staatlicher Sanktionierung bedarf. Wieder könnte man die Verschiebung des Problems in einem kurzen Satz beleuchten: Vor der Reformation handelte es sich für die Kirche darum, daß die „wahre“ Kirche nur eine „einzige“ ist und deshalb über den Staaten steht, später war sie gezwungen, dies Prinzip in der Form zu verteidigen, daß eine „einzige“ Kirche die „wahre“ ist. Deshalb tolerierte sie von da an die Form der Staatsreligion, um sie dann gegenüber dem liberalen Staatsmonismus und seinen Formeln „Religion ist Privatsache“ und „der Staat ist gottlos“ als historische Alternative zu ihrer Sache zu machen.

#### *Gibt es ein „katholisches Volk“?*

Aber auch in dieser Alternative ruht die Idealvorstellung von einer privilegierten katholischen Kirche auf einer inzwischen geschwundenen Voraussetzung. Sie setzt ein „katholisches Volk“ voraus. Dieser Begriff enthält ein irrationales Moment. Wie immer man sich dazu stellen mag, für die vorliegende Frage handelt es sich um das Volk als politische Gesellschaft. „Eine Gesellschaft jedoch wird nicht konstituiert durch eine Masse von Individuen, sondern aus einem buntgemusterten Ganzen zielstrebigere menschlicher Vereinigungen — mit einem Wort aus Institutionen.“ Gesellschaft ist eine durchformte Ordnung menschlicher Beziehungen. Eine katholische Gesellschaft wäre mithin eine solche, deren Beziehungen sich nach dem Glauben ausrichten würden.

In diesem Sinne gab es schon zur Zeit des Staatskirchentums sicher keine „katholische Gesellschaft“ mehr. Folglich kann die Forderung nach einer Privilegierung der katholischen Religion auch nicht aus einer solchen Voraussetzung abgeleitet werden, so wenig umgekehrt die Staatsreligion es vermocht hat, eine katholische Gesellschaft zu schaffen. Tatsächlich hat man unter der Rede vom „katholischen Volk“ ein Territorium mit katholischer Bevölkerung verstanden, eine statistische Größe. Dies nun ist nach Murray ein besonders schwacher Punkt in der Argumentation zugunsten der staatskirchlichen These, die er bekämpft, ein Argument, das er geradezu ironisiert. Er nennt den Begriff „katholische Bevölkerung“ eine Pseudo-Abstraktion.

Man konnte, wie er meint, vielleicht einstmals von einem katholischen „Volk“ sprechen, sofern es sich um eine sozial-ethisch-geschichtlich geprägte konkrete, lebendige und dynamische katholisch-christliche Gesellschaft handelte. Eine „Bevölkerung“ dagegen ist immer nur ein arithmetisches Ganzes, dessen Summierung durch die Koexistenz der Menschen auf einem Territorium überhaupt gerechtfertigt wird, und die bloße Tatsache, daß die Summanden, nämlich die einzelnen Menschen, „katholisch“ sind, macht aus der katholischen Bevölkerung kein katholisches Volk. Wenn die Tatsache des gleichen Glaubens vieler einzelner soziale Bande stiftet, sind es geistliche, jedoch an und für sich keine bürgerlichen; denn der Glaube als solcher schafft kein „besonderes soziales System, keine besonderen institutionellen Strukturen irdisch-gesellschaftlichen Lebens; dies ist nicht Sache des religiösen Glaubens“. Der spezifische Charakter eines Volkes als politischer Gesellschaft wurde schon immer vorwiegend und wird heute wohl ausschließlich durch irdische Faktoren geprägt. In der Diskussion über den wünschenswerten religiösen Status der politischen Gesellschaft wird man also die Rechte des einzelnen mit mehr Erfolg ins Feld führen als die imaginäre Größe des „katholischen Volkes“ und die Privilegien vergangener Zeiten.

Wenn man heutzutage unter Berufung auf die „Natur“ der Kirche oder die „Natur“ des Staates eine ganz bestimmte Gestalt des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche als die schlechthin naturrechtliche bestimmen wollte, das ist das Ergebnis der Untersuchungen Murrays, würde man nicht nur eine Behauptung vertreten, die den Tatsachen der Geschichte widerspricht, sondern auch gegen einen Grundsatz verstoßen, den schon der heilige Thomas anerkannte: in jenem Teil der Moralwissen-

schaft, den die Rechtsordnung bildet, hat die Geschichte das erste Wort; denn was zur Wissenschaft vom Sittlichen gehört, erkennt man größtenteils aus der Erfahrung (vgl. In Eth. I, 3).

Es ist vielleicht gegenwärtig im europäischen Bereich nicht unmittelbar aktuell, die Beziehungen zwischen Staat und Kirche unter dem Gesichtspunkt der mehr oder weniger vollendeten Staatskirche zu erörtern, — obwohl es Katholiken gibt, die daran zweifeln, daß die Kirche in unseren Landen ohne staatliche Protektion auskommen

kann. Das Aktuelle an den Darlegungen Murrays und Leclercqs ist es aber auf alle Fälle, daß sie gemäß der Aufgabe echter geisteswissenschaftlicher Forschung die geschichtliche Bedingtheit entscheidender sozialwissenschaftlicher Kategorien herausarbeiten und dadurch den Weg freimachen für eine Begegnung der wahren Prinzipien des Naturrechts mit der Wirklichkeit unserer Zeit. Sie weisen damit den Weg für eine weitsichtige Kirchenpolitik, die von der Tatsache ausgeht, daß es heute nichts als Diaspora gibt.

---

## Das Bildnis

### John Foster Dulles

Mit John Foster Dulles hat ein Staatsmann von ausgeprägtem christlichem Verantwortungsbewußtsein die Leitung der amerikanischen Außenpolitik übernommen. Seine Ideen werden auch unser Schicksal weitgehend mitbestimmen. Darum ist es ratsam, diesen Mann näher kennen zu lernen, der übrigens schon 1948 einen großen Teil unserer Berichterstattung über die Weltkirchenkonferenz von Amsterdam in Anspruch nahm.

Dulles vollendet bald sein 65. Lebensjahr. Er wurde am 25. Februar 1888 in Washington (D. C.) als Sohn eines presbyterianischen Pastors geboren, der seinen Ältesten für das geistliche Amt bestimmte. Aber der Großvater mütterlicherseits, von dem er, wie es in Amerika vielfach üblich ist, den Familiennamen Foster als zweiten Vornamen übernahm, und der selber einmal Staatssekretär des Präsidenten Harrison war, zog ihn in den diplomatischen Beruf und ließ ihn Jura, vor allem Völkerrecht, studieren, darunter auch in der Schweiz und Paris. Als junger Mann durfte Dulles den Großvater auf die Haager Friedenskonferenz begleiten, deren Ideen er bis heute treu geblieben ist. Nach glänzenden Examina begann er seine Anwaltslaufbahn im Jahre 1911 bei der berühmten Firma Sullivan & Cromwell, Manhattan, und arbeitete sich allmählich zum Seniorpartner herauf. So gehört er heute zu den reichsten Finanzanwälden von New York und ist Direktor von 15 Gesellschaften. Während des ersten Weltkrieges mußte Dulles wegen eines Augenleidens im Heeresnachrichtendienst arbeiten. 1919 erlebte er auf der Friedenskonferenz von Versailles mit Empörung, wie Wilson seine Ideale dem Druck der europäischen Sieger opferte. Das bestärkte ihn nur in seiner Auffassung, im Völkerleben müsse mit Hilfe der politischen Macht und Verantwortung die Idee christlicher Gerechtigkeit verwirklicht werden. Naturrechtliches Denken und kalvinistischer Aktivismus wirken dabei zusammen. Kein Wunder, daß Dulles allmählich eine führende Rolle im kirchlichen Leben Amerikas spielte. Er galt lange unter den Presbyterianern als „Laie Nr. 1“.

#### *Vorkämpfer der Gerechtigkeit im Kriege*

So finden wir diesen erfinderischen Anwalt der Gerechtigkeit, eine stattliche, würdevolle Erscheinung, während des zweiten Weltkrieges an der Spitze der „Studienkommission für die Grundlagen eines gerechten und dauerhaften Friedens“, die der „Federal Council“ der amerikanischen

Denominationen gebildet hatte, um das reifende christliche Verantwortungsbewußtsein für die Gestaltung der Welt zum Ausdruck zu bringen. Geht man die Resolutionen durch, die von dieser Kommission vorbereitet und dann von großen repräsentativen kirchlichen Delegiertenversammlungen in die überhitzte Atmosphäre der Kriegspropaganda hineingerufen wurden, so muß man ihnen das Zeugnis ausstellen, daß sie in erstaunlichem Ausmaß christliche Gewissensforschung bekunden. Schon im Februar 1940 erklärte eine Kirchenkonferenz in Delaware, die Kirchen könnten sich nicht freisprechen von der Mitverantwortung an der Katastrophe des neuen Krieges. Sie müßten von allen Kanzeln eine universale christliche Bruderschaft ausrufen und diese vor allem mit jenen Christen betätigen, die durch die Fronten vom freien Verkehr mit der Welt abgeschnitten seien. Am 11. Dezember 1940, drei Tage nach Pearl Harbour, proklamierte eine ähnliche Konferenz in Atlantic City abermals die geistliche Einheit aller Christen über die Gegensätze der Nationen hinweg. Sodann wurde die amerikanische Nation beschuldigt, sie habe nicht die ihr gegebene Macht mutig und wachsam genutzt, um rechtzeitig den Krieg zu verhindern. Nationaler Haß und Heuchelei wurden feierlich gebrandmarkt. Mit immer größerer Eindringlichkeit wurden diese Gedanken Jahr für Jahr dem amerikanischen Volk eingeschärft. Schon im Januar 1945 erließ eine andere Konferenz in Cleveland ein Programm, wie man den kommenden Frieden am besten gestalten sollte. Auf keinen Fall, so hieß es, dürften die USA sich aus der Verantwortung zurückziehen. Insbesondere sollten sie dafür sorgen, daß die Völker Europas, Deutschland eingeschlossen, ein Höchstmaß an Zusammenarbeit leisten. Dabei käme den Kirchen, besonders in Deutschland, als den hauptsächlichen Trägern des Widerstandes gegen die Tyrannei eine führende Rolle zu. Es ist noch in guter Erinnerung, daß die christlichen Gemeinschaften Amerikas dieses Programm dann wirklich durchführten, als Deutschland am Boden lag. Dieselben Kreise haben es schließlich mit erreicht, daß der vernichtende Morgenthauplan durch den Marshallplan abgelöst wurde.

Es versteht sich, daß John Foster Dulles, der inzwischen die USA auf der Gründungsversammlung der „Vereinten Nationen“ vertrat und die Führung des Gegenspiels gegen die Sabotagepolitik der Sowjetunion beeinflusste, auch bei der Vorbereitung der Weltkirchenkonferenz von Amsterdam mitwirkte. Er gehört der 1946 in Cambridge gegründeten „Ständigen Kommission der Kirchen für