

Zwischen den Zeiten



KARL BARTH: Predigt über Luc. 6, 36—42

KARL BARTH: Das erste Gebot als theologisches Axiom

ERNST FUCHS: Theologie und Metaphysik

KARL STOEVESANDT: Medizin und menschliche Existenz

HEINRICH VOGEL: Die Endversiegelung des Schönen

GOTTLOB WIESER: Gesetz und Evangelium in der Pädagogik

HANS SCHOMERUS: Konfessionalität und politische Haltung

Das erste Gebot als theologisches Axiom

Vortrag, gehalten in Kopenhagen am 10. März
und in Aarhus am 12. März 1933

Von
Karl Barth

Man versteht unter einem Axiom einen Satz, der keines Beweises durch andere Sätze fähig, der eines solchen Beweises aber auch nicht bedürftig ist, weil er sich selbst beweist — einen Satz, der vielmehr umfassend und kräftig genug ist, die letzte entscheidende Voraussetzung zum Beweis aller andern Sätze eines bestimmten wissenschaftlichen Bereiches zu bilden. Wenn es, wie der Titel meines Vortrags behauptet, auch ein theologisches Axiom gibt, so ist damit gesagt: auch die Theologie beruht hinsichtlich des Beweises ihrer Sätze auf einer letzten entscheidenden Voraussetzung, die als solche weder bewiesen werden kann noch bewiesen zu werden nötig hat, sondern die Alles zu ihrem Beweise Nötige selber sagt. Sie ist so genau angebbar, wie das Axiom oder wie die Axiome irgend einer andern Wissenschaft. Die theologischen Sätze sind an ihr ebenso streng gemessen wie die Sätze jeder andern Wissenschaft an ihren Axiomen: jeder theologische Satz steht unter der Frage, wie er sich zu dieser Voraussetzung aller theologischen Sätze verhält d. h. ob und wie er von ihr aus beweisbar, haltbar und also rechtmäßig ist.

Aber freilich: wer von einem theologischen Axiom redet und wer nun gar die bestimmte Angabe macht: das erste Gebot — das bekannte erste Gebot des Dekalogs — ist das theologische Axiom; wer das sagt, der muß sich sofort darüber klar sein, daß er dem Begriff eine Füllung und einen Sinn gibt, den er so jedenfalls nur in der Theologie haben kann. Er wird im Geringsten nicht meinen dürfen, mit der Wahl dieses Begriffs eine gemeinsame Plattform, einen „Anknüpfungspunkt“ zu einem Gespräch mit dem Logiker, dem Mathematiker, dem Physiker gefunden zu haben. Er wird sich nicht wundern dürfen, diese seine Wahl vom Logiker, vom Mathematiker, vom Physiker her als einen unleid-

lichen Mißbrauch dieses Begriffs getadelt zu hören. Er wird ja schon, bevor dieser Einspruch erfolgt ist, wissen, daß die theologische Voraussetzung, daß das erste Gebot eine Instanz *sui generis* ist. Er wird ja den Begriff „Axiom“ gewiß nicht darum zur Bezeichnung jener Instanz wählen, weil er der Meinung wäre, daß diese Instanz unter diesen Begriff falle, nicht darum, weil er diesem Begriff eine ihm von Gaus aus eigene Ähnlichkeit mit jener Instanz, eine immanente Analogie zu ihr und also die Fähigkeit, diese Instanz zu begreifen, zuschreiben würde. Er wird ihn also nicht etwa um seiner Eignung willen wählen. Nicht durch den Begriff „Axiom“, sondern nur an ihm und zwar trotz ihm, nur durch einen Einbruch in seinen allgemeinen Gebrauch ja durch eine Umkehrung dieses Gebrauchs, sagen wir also ruhig: nur durch einen Mißbrauch dieses Begriffs kann versucht werden, die theologische Voraussetzung und ihre Bedeutung für die theologischen Sätze zu bezeichnen. Es verhält sich mit dem Begriff des Axioms wie mit allen Elementen der menschlichen Sprache, einerlei ob sie dem philosophischen oder einem andern Bereich angehören: er hat an sich keine Analogie zu dem, was er im theologischen Gebrauch bezeichnen soll. Nur darum kann es sich handeln, daß er sie, daß er eine „Analogie des Glaubens“ (Röm. 12, 6) in diesem Gebrauch vielleicht bekomme. Kraft dieser empfangenen, nicht kraft einer immanenten Analogie mag er dann in der Tat zum „Anknüpfungspunkt“ eines Gesprächs über die theologische Voraussetzung dienen. Gerade wenn das erste Gebot wirklich die theologische Voraussetzung sein sollte, ist mit aller Bestimmtheit dies vorauszuschicken — vorauszunehmen als eine Folgerung, die sich notwendig aus dieser Gleichsetzung selbst ergibt und an der wir uns den Sinn dieser Gleichsetzung sofort ein erstes Mal anschaulich machen: Was hier „Axiom“ bedeutet, ist ohne Rücksicht auf den allgemeinen Sinn dieses Begriffs von der hier damit bezeichneten Sache her zu bestimmen. Denn: „Du sollst keine andern Götter neben mir haben!“ Die Theologie ist nicht in der Lage, den Eigen-Sinn der Sprache an irgend einem Punkte endgültig zu respektieren. Sie kann sie als Herrin unmöglich gelten lassen. Wir sagen also „Axiom“, weil die Sprache uns in diesem Begriff eine Gelegenheit bietet zu dem Versuch, zu sagen, was auch und gerade dieser Begriff an sich und in seinem allgemeinen Gebrauch nicht sagen könnte: was es auf sich hat um die schlechthin begründete und begründende theologische Voraussetzung. Und so steht es auch umgekehrt: Wer das, was da

zu sagen versucht wird, wirklich hören sollte, der würde es nicht mittelst dieses Begriffs in seinem allgemeinen Gebrauch hören, sondern durch Mißbrauch dieses Begriffs würde ihm eine Gelegenheit geboten sein, zu hören, was er mittelst dieses Begriffs in seinem allgemeinen Gebrauch unmöglich hören könnte.

Wir sprechen zuerst von der besondern Füllung, von dem besondern Sinn, den der Begriff „Axiom“ dann bekommt, wenn wir die theologische Voraussetzung damit bezeichnen.

1. Das erste Gebot „steht geschrieben“ im 20. Kapitel des Buches Exodus. Es ist dem theologischen Axiom wesentlich, daß es „geschrieben steht“, d. h. daß es Bestandteil der Urkunde ist, auf die bezogen die Kirche in der Welt als Kirche existiert. Die Kirche existiert, indem sie diese Urkunde als das alleinige Zeugnis von Gottes alleiniger Offenbarung liest und verkündigt und wieder liest, verkündigt und liest und wieder verkündigt. In dieser Lebensbewegung der Kirche existiert auch die Theologie. Darum kann ihre Voraussetzung nur sein, was „geschrieben steht“; darum können ihre Sätze grundsätzlich nur Auslegung sein. Wir schlagen, indem wir hier und heute gerade das erste Gebot namhaft machen, eine ganz bestimmte Stelle dieser Urkunde auf, weil wir in ihr das theologische Axiom besonders deutlich zu hören meinen. Wir könnten es gewiß auch an anderen Stellen hören. Wir könnten auch das Wort Joh. 1, 14: „Das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns und wir sahen seine Herrlichkeit“, wir könnten auch das Wort Matth. 23, 28: „Kommet her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid!“, wir könnten auch das Wort II. Kor. 5, 19: „Gott war in Christus und versöhnte die Welt mit ihm selber“ als das theologische Axiom angeben, weil alle diese Worte uns grundsätzlich nichts anders zu hören geben als das erste Gebot und weil im ersten Gebot nichts anderes gesagt ist, als was alle jene Worte an ihrem Ort und in ihrer Weise auch sagen. Wenn wir Ohren hätten zu hören, würde uns gewiß jede Stelle jener Urkunde von der einen theologischen Voraussetzung reden. Aber die Beziehung, in der die Kirche existiert, ihre Beziehung zu jener Urkunde, wird doch wohl immer ihre Beziehung zu je einer ganz bestimmten Stelle in dieser Urkunde, zu einem bestimmten „Text“ sein müssen, der jeweils heute und hier als pars pro toto zu ihr redet. Wir versuchen es heute und hier, gerade diese Stelle, gerade das erste Gebot als theologisches Axiom zu uns reden zu lassen. — Es dürfte nun deut-

lich sein, daß wir den allgemeinen Begriff des Axioms schon damit gesprengt haben, daß wir bei der Frage nach dem theologischen Axiom gerade von der Kirche aus fragen und darum so selbstverständlich gerade in jener Urkunde unsere Antwort finden. Den Axiomen im allgemeinen Sinn des Begriffs dürfte es gerade nicht wesentlich sein, daß sie irgendwo und daß sie in einer bestimmten den Charakter einer Autorität besitzenden Urkunde „geschrieben stehn“. Ihnen dürfte es vielmehr wesentlich sein, daß sie, gleichgültig, ob und wo sie auch geschrieben stehen mögen, jedenfalls auch direkt, unmittelbar, allgemein auffindbar und gerade ohne formale Autorität einleuchtend sind. Das erste Gebot, das theologische Axiom aber ist nicht direkt, nicht unmittelbar, nicht allgemein auffindbar, es „steht geschrieben“ und nur so und darin ist es Axiom, daß es geschrieben steht: geschrieben für eine Kirche, für die es Autorität hat und die schlechterdings darin und nur darin existiert, daß sie dieses Geschriebene liest und verkündigt.

2. Das erste Gebot steht geschrieben als Bericht über ein zeitliches Ereignis, nämlich als eine Anrede einer Person an eine andere Person: „Und Gott redete alle diese Worte: Ich bin der Herr dein Gott! Du sollst keine anderen Götter neben mir haben!“ In solcher Anrede: Ich — du! tritt Gott auf den Plan, wird das theologische Axiom aufgerichtet. Was immer wir über Gottes Ewigkeit zu wissen meinen — es wird uns, wenn wir hier verstehen wollen, nicht veranlassen dürfen, von dem Ereignischarakter dieses Axioms auch nur ein Jota abzustreichen. Nicht von einer zeitlosen Beziehung, sondern von einer in der Zeit sich abspielenden Geschichte zwischen Gott und Mensch ist hier die Rede. Ein Denken *sub specie aeterni* hilft zwar hier gar nicht. Daß das Wort Fleisch ward, daß Gott menschlich zum Menschen redet, in der Seinsweise des Menschen und also in der Zeit, das ist der Sinn schon des Buches Exodus. Nicht indem wir die zeitlose Wahrheit dieses zeitlichen Ereignisses zu erhaschen suchen, sondern indem wir diesem zeitlichen Ereignis als Hörer des geschriebenen ersten Gebots gleichzeitig werden, verstehen wir das theologische Axiom. Wer sich in seiner Zeit dieselbe zeitlich bestimmte Anrede Gottes gefallen lassen muß, die sich der Israelit am Sinai zu seiner Zeit wohl oder übel gefallen lassen mußte, der und nur der versteht das theologische Axiom. Man versteht es auf keinen Fall als Zuschauer und Beurteiler dieses zeitlichen Ereignisses. — Vom Axiom im allgemeinen Sinn des Begriffs wäre offenbar

zu sagen, daß seine Wahrheit und Geltung an eine solche Anrede, an ein solches Ich-du, an ein solches zeitliches Ereignis auf keinen Fall gebunden ist. Sie kann gar nicht durch eine Anrede von Person zu Person vermittelt werden, sondern sie wird entweder unmittelbar oder gar nicht erkannt. Sie leuchtet durch sich selbst ein, und sie leuchtet zeitlos ein, ganz unabhängig von dem Ereignis ihrer Erkenntnis. Das Ereignis, die Geschichte kann hier nur „Vehikel“ sein, wie das 18. Jahrhundert sagte. Überall wo angeblich letzte Wahrheit in dieser Weise ungebunden ist, abstrahierbar von den Personen und von der Zeit in sich selber ruhend, da haben wir es, auch wenn sie sich als religiöse, als christliche Wahrheit ausgibt, mit Axiomen im allgemeinen Sinn des Begriffs, nicht mit dem theologischen Axiom zu tun. Das theologische Axiom erkennt man daran, daß es nur in dem Augenblick, dem zeitlichen Augenblick seiner Offenbarung von Person zu Person und also nur für ein durch diesen Augenblick bestimmtes und gebundenes Denken Wirklichkeit und Geltung besitzt. Es ist die Ewigkeit des Wortes, das sich, wie geschrieben steht, in unser Fleisch und also in die Zeit verborgen hat und immer wieder verbirgt.

3. Wir können das erste Gebot, wenn wir es in dem biblischen Zusammenhang verstehen wollen, und wir können also das theologische Axiom wirklich nur als das, als was es sich gibt, nämlich als Gebot verstehen. Es ist wesentlich nicht nur eine Mitteilung Gottes über sich selbst: etwa über seine Einzigkeit, etwa darüber, daß es neben ihm keine Götter gebe. Es ist nicht bloß eine Offenbarung göttlicher Wahrheit. Sondern es ist wesentlich ein Befehl Gottes an den von ihm einzeln angeredeten Menschen in Israel. Gott bezeichnet sich nicht nur als der Herr, sondern er benimmt sich als solcher, indem er fordert, gebietet, verbietet: „Du sollst keine anderen Götter neben mir haben!“ Man darf auch von diesem göttlichen Sichbenehmen, von diesem faktischen Herrsein Gottes keinen Augenblick abstrahieren. Das theologische Axiom ist wesentlich eine göttliche Stellungnahme. Damit ist nun aber auch die Erkenntnis des theologischen Axioms durch den Menschen wesentlich als eine bestimmte Stellungnahme qualifiziert. Hört er nicht, was ihm gesagt wird, dann wird das nicht nur heißen, daß er sich irrt, sondern daß er ungehorsam ist. Hört er, was ihm gesagt wird, so wird das nicht nur heißen, daß er richtig verstanden, sondern daß er gehorcht habe. Es wird zuerst und entscheidend das heißen: Gehorsam oder Ungehorsam. Die göttliche Wahrheit,

die ihm durch das Gebot freilich auch gesagt wird, kommt — wenn sie zu ihm kommt — zu ihm durch eine göttliche Entscheidung und so oder so in einer darauf antwortenden menschlichen Entscheidung. — Auch das ist eine dem allgemeinen Begriff des Axioms fremde Bestimmung. Ein Axiom im allgemeinen Sinn des Begriffs bedarf, um einleuchtend zu sein, keines göttlichen Befehls und ebensowenig wird seine Erkenntnis oder Nichterkenntnis als Gehorsam oder Ungehorsam zu verstehen sein. Sondern es wartet irgendwo — in den Dingen selbst oder in der menschlichen Vernunft? wir müssen die Frage den Philosophen überlassen — es wartet irgendwo im Bereich des Menschen darauf, vom Menschen entdeckt und gewürdigt zu werden. Je im Akt dieser grundsätzlich jedem Menschen als solchem möglichen Würdigung bekommt und hat es für uns Geltung, ist es *ἀξίωμα*. Seine Geltung ist also zugleich ein Triumph menschlicher Freiheit. Die Wahrheit des theologischen Axioms aber liegt im göttlichen Bereich und darum ist auch seine Geltung ein Triumph göttlicher Freiheit und eine Sache menschlichen Gehorsams oder Ungehorsams. Indem ich die Geltung eines Axioms im allgemeinen Sinn des Begriffs erkenne und anerkenne, verwirkliche ich meine Menschenwürde. Ich selbst wage jetzt diese und diese letzte Voraussetzung, stoße da und da vor zu den Grenzen der Humanität. Anerkenne ich die Geltung des theologischen Axioms, so anerkenne ich, nicht in Verwirklichung, sondern in einer mir widerfahrenden Einschränkung meiner Menschenwürde, daß ich selbst Gegenstand einer Voraussetzung bin. Dort bin ich Herr, hier habe ich einen Herrn. Wohl verstanden: Ich weiß dann nicht nur, daß es einen Herrn gibt; ich kenne ihn dann nicht nur, sondern ich habe ihn. Ich habe ihn, indem er befehlt und indem ich gehorche. Ja, ich habe ihn auch dann, wenn ich nicht gehorche. Ich habe ihn dann eben so, wie auch ein ungehorsamer Knecht seinen Herrn hat. Wollten wir das theologische Axiom anders haben als so, anders denn als einen ergehenden Befehl, dem wir gehorsam oder ungehorsam sind, dann würden wir es nicht so haben, wie es geschrieben steht. Wir würden dann gewiß nicht das theologische Axiom, sondern irgend ein anderes Axiom haben.

4. Es ist eine wesentliche Eigentümlichkeit des ersten Gebotes, daß der, der dieses Gebot gibt und der sich der Herr nennt, zu dem, dem er es gibt, in dem Verhältnis des Befreiers zum Befreiten, des Erretters zum Erretteten steht. „Ich bin der Herr dein

Gott, der ich dich aus Ägyptenland, dem Diensthause geführt habe." Auch diese Vorgeschichte des Gebots ist nicht etwa zufällig. Auch von ihr kann nicht etwa abstrahiert werden. Wer der Gott ist, der im ersten Gebot persönlich mit seinem Befehl auf den Plan tritt, das ergibt sich vielmehr entscheidend aus dieser Vorgeschichte seines Befehlens. Er ist der Erlöser Israels und so jedes einzelnen Israeliten. Er hat — in seiner Freiheit, aber wir müssen nun deutlich sagen: in der Freiheit seiner Barmherzigkeit — Israel erwählt unter den Völkern. Er hat einen Bund zwischen sich und ihm aufgerichtet, und er hat diesen Bund seinerseits bereits gehalten und bewahrt. Israel existiert kraft dieses von seinem Gott aufgerichteten und schon gehaltenen Bundes. Der Gott des ersten Gebotes ist also der Gott des Menschen, den er in diesem Gebot anredet, weil und indem er der mächtige und gnädige Gott Israels ist. Er ist, wie Calvin sagt, der Deus ecclesiae (Instit. II 8, 14). Als solcher sagt er: Ich und du, als solcher nennt er sich den Herrn und verhält er sich als Herr. Er war schon auf dem Plan in seiner Wundertat an einem elenden verlorenen Volk, an einem Volk, das es in keiner Weise verdient hatte, dieses Gottes Volk zu sein. Er hatte sich schon erwiesen, mit Luther zu reden, als „der ein ewiger Quellbrunn ist, der sich mit eitel Güte übergeußet und von dem alles, was gut ist und heißet, ausfließt“ (WA. 30 I 156, 1). Dann und darauf hin tritt er mit seinem Gebot auf den Plan. Seine schon erwiesene Güte ist die Kraft des Gebotes. Sein Gesetz steht keinen Augenblick für sich und auf sich selbst. Es steht in und auf dem Evangelium von seiner geschehenen Hilfe im Tode, das als solches die Verheißung neuer Hilfe ist. „Ich bin der Herr, dein Gott“. Dein Gott, d. h. der Gott, der als solcher schon an dir gehandelt hat, befiehlt: „Du sollst keine anderen Götter neben mir haben!“ „Vergiß nicht, was er dir Gutes getan hat“ (Ps. 103, 2). Um dieses Nicht-Vergessen handelt es sich beim Gehorsam, um dieses Vergessen beim Ungehorsam gegen dieses Gebot. Gehorsam ist Dankbarkeit, Ungehorsam ist Undankbarkeit. Das theologische Axiom läßt sich nicht lösen aus diesem soteriologischen oder sagen wir gleich konkreter: aus diesem christologischen Zusammenhang. Die Offenbarung geschieht in der Versöhnung, in dem von Gott aufgerichteten und gehaltenen Bund zwischen ihm und den Menschen. Sie geschieht durch Sündenvergebung, Rechtfertigung und Heiligung. Auch als Offenbarung des Gesetzes! Jesus Christus ist der Sinn des Sinaigesetzes, sofern es Gottes Offenbarung ist. —

Der allgemeine Begriff des Axioms versagt hier völlig. Was sollte die Geltung und Erkenntnis eines logischen und mathematischen Axioms mit göttlicher Wahl, Bundeschließung, Gnade, Sündenvergebung zu tun haben? Es ist sicher nicht darum und darin Axiom, daß Jesus Christus gestorben und auferstanden ist. Ihm ist es vielmehr gerade wesentlich, *keine* solche Vorgeschichte zu haben. Sondern in der ihm immanenten Kraft und Bedeutung, von *Saus* aus, unabhängig von Gottes Gnade oder Zorn und ohne Beziehung zu des Menschen Heil oder Unheil, hat es immer und überall Geltung, kann es in seiner Geltung immer und überall erkannt werden. Von gewissen, angeblich der sittlich-politischen Geschichte zu Grunde liegenden Axiomen ist offenbar Ähnliches zu sagen. Man nimmt sie in der heutigen Theologie mit merkwürdigem Eifer als „Schöpfungsordnungen“ in Anspruch. Das theologische Axiom aber gilt und wird erkannt im *regnum gratiae* und eben darum in der Kirche, wo die Botschaft von diesem Reich gehört, geglaubt und verkündigt wird. Ein Axiom, das man abstrakt aus der Schöpfung meint ablesen zu können, ist, was es auch sein mag, sicher nicht das Gebot Gottes, nicht *theologisches* Axiom. Das theologische Axiom ist das Wort, das Gott an die Seinigen, an seine Erwählten und Berufenen richtet. *Subest locutioni relatio* (Calvin l. c.).

Das erste Gebot lautet: „Du sollst keine anderen Götter neben mir haben!“ Was heißt das? Was heißt „andere Götter“? Ein Gott ist nach Luthers die Meinung des biblischen Textes sehr genau treffender Erklärung dasjenige, worauf ein Mensch sein Vertrauen setzt, dem er Glauben schenkt, von dem er erwartet, daß er ihm gebe, was er liebt, und ihn bewahre vor dem, was er fürchtet. Ein Gott ist das, woran ein Mensch sein Herz hängt. Luther hat hinzugefügt, daß ebensowohl Geld und Gut, Kunst, Klugheit, Gewalt, Gunst, Freundschaft und Ehre wie die Abgötter des Heidentums und die Heiligen des Papsttums und nicht zuletzt des Menschen gute Werke, seine eigenen sittlichen Leistungen in diesem Sinn wirklich Götter sein könnten. Immer da, wo das Herz eines Menschen, also immer da, wo der Grund seiner letzten eigentlichen Zuversicht und Hoffnung, das *primum movens* seiner Lebensbewegung, aber auch das Fundament seiner Lebensruhe ist, immer da ist auch in aller Wirklichkeit sein Gott. Das Gebot sagt nämlich nicht, daß es keine anderen Götter gebe neben

dem, der da gebietet. Oder vielmehr: es sagt das nur — und das ist etwas anderes — indem es **verbi etet**, andere Götter **neben Gott zu haben**. Es legt nicht dazu die **Hand** auf den Israeliten, um ihn darüber aufzuklären, daß sein Gott der einzige Gott sei. Man darf die Einzigkeit eines höchsten Prinzips aller Dinge, auch wenn dieses höchste Prinzip mit dem Namen Gottes bezeichnet wird, jene Einzigkeit, über die der Mensch allenfalls aufgeklärt werden kann, mit der Einzigkeit Gottes, wie sie hier offenbart wird, nicht verwechseln. Gerade jenes Einzige, ob es nun das höchste Sein oder der absolute Geist oder auch Gott genannt werde, über das der Mensch allenfalls aufgeklärt werden kann, dürfte vielmehr zu den anderen Göttern gehören, die neben Gott zu haben durch das Gebot verboten sind. Das Gebot sagt von diesen andern Göttern gar nicht einfach, daß sie keine Wirklichkeit hätten. Es setzt bekanntlich vielmehr voraus, daß sie eine bestimmte Wirklichkeit hätten, so gewiß es voraussetzt, daß es Völker gibt, die sie als Götter haben, die diesen Göttern ihr Herz schenken. Wo das geschieht, da sind eben Götter. Das Gebot legt aber die Hand auf den Israeliten, es isoliert ganz Israel als solches gegenüber diesen Völkern mit der Forderung, diese anderen Götter trotz ihrer Existenz nicht etwa neben dem Gott Israels, dem Deus ecclesiae, neben dem Ich, das den Israeliten als du anredet, neben dem Gott, der Israel aus Ägypten geführt, auch als Gott zu haben, also für Gott zu halten. Der Israelit soll sein Herz nicht zwischen seinem Gott und jenen Göttern teilen. „Bete sie nicht an und diene ihnen nicht!“ wie es nachher heißt. Die Offenbarung der Einzigkeit Gottes im ersten Gebot ist kein Theorem, sondern ein Sicherheben eines Gottes, des Deus ecclesiae mitten heraus aus der zunächst als unbestreitbar wirklich anerkannten Vielheit der Götter, sein Griff nach bestimmten Menschen: Ich bin euer Gott, und weil ich es bin, kann und will nur ich allein es sein. In dieser herrischen, exklusiven Handlung an diesen Menschen, in diesem einzigartigen Gebaren existiert dieser Gott und offenbart er sich als der einzige Gott und alle anderen Götter in ihrer ganzen vor seiner Offenbarung versinkenden Wirklichkeit als Nichtse. Und darin, daß ihm, ihm ganz allein, Furcht, Liebe und Vertrauen entgegengebracht wird, darin und nur darin wird er als der einzige Gott und werden neben ihm alle anderen Götter trotz und in ihrer Wirklichkeit als Nichtse erkannt von diesen Menschen.

Uns beschäftigt ein bestimmter kleiner Ausschnitt aus der Bedeutung dieses Gebotes: seine Bedeutung für die Theologie. Theologie ist der mit den Mitteln des menschlichen Denkens und der menschlichen Sprache unternommene Versuch einer wissenschaftlichen Klärung der Frage nach dem Grund und Gesetz der Kirche und ihrer Verkündigung. So steht sie von Haus aus im Bereich der Heiligen Schrift und damit des ersten Gebotes. Dort wo in anderen Wissenschaften die Axiome stehen, steht in der Theologie vor allem theologisches Denken und Reden, an seiner Quelle oder Wurzel, begründend und kritisch, aber wie wir sahen: ganz anders begründend und kritisch als alle anderen Axiome, der Befehl: Du sollst keine anderen Götter neben mir haben! Theologisch verantwortlich denke und rede ich dann, wenn ich mich bei dem, was ich als Theologe denke und rede, diesem Befehl gegenüber verantwortlich weiß und wenn ich diese meine Verantwortlichkeit kenne als Verantwortlichkeit gegenüber einer Instanz, von der es keinen Appell an eine andere höhere gibt, weil sie selbst die letzte und höchste, die schlechthin entscheidende Instanz ist. „Du sollst keine anderen Götter neben mir haben!“ Nichts ist weniger selbstverständlich als dies, daß gerade die Theologie wirklich keine anderen Götter hat neben dem Deus ecclesiae! Es ist ja heute so wenig selbstverständlich, wie am Sinai oder wie an dem Morgen, da Jesus Christus auferstand von den Toten: daß dieser Gott sich erhebt und sich hören läßt: Ich bin der Herr dein Gott! und die andern Götter zu Nichtsein macht und daß dieser Gott unser Herz so gefangen nimmt, daß wir gerade ihn fürchten, ihn lieben, ihm vertrauen müssen. Auch und gerade die Theologie ist immer wieder gefragt: wo sie nun eigentlich ihr Herz, ihre Anliegen, ihr Interesse habe, und ob ihr Herz nicht etwa heimlich ein zwischen diesem Gott und den andern Göttern geteiltes Herz sein möchte. Sie ist z. B. gefragt nach dem bei ihrer Arbeit vorausgesetzten Begriff vom höchsten Gut oder vom höchsten Wert. Sie ist gefragt nach der Quelle, aus der sie ihre Sätze ableitet. Sie ist gefragt nach dem Maßstab der Gewißheit, die sie ihren Sätzen beilegt. Sie ist gefragt nach dem praktischen Motiv, nach der Absicht, in der sie gerade diese Sätze und diese gerade so und so bildet. Sie ist gefragt, wo sie eigentlich herkommt und wo sie eigentlich hinwill. Und auf allen Seiten werden andere Götter, andere Gründe und Gegenstände der Furcht, der Liebe und des Vertrauens neben dem Deus ecclesiae auch und gerade für die

Theologie sehr ernsthaft in Betracht kommen. Sollte die Theologie wirklich an dem einen dünnen Faden hängen, den wir vorhin beschrieben haben: an dem geschriebenen Bericht von dem zeitlichen Ereignis eines Befehls des in Jesus Christus barmherzigen Gottes? Alle Theologie meint und behauptet natürlich „irgendwie“ an Gott zu hängen. Aber wird dieser und nur dieser, der hier und so sich offenbarende Gott der Gott sein, an dem sie hängt? Sollte sie wirklich hier und nur hier den höchsten Wert, die Erkenntnisquelle, das Gewissheitskriterium, ihr praktisches Motiv erkennen müssen? Man braucht die Frage bloß zu stellen, um zu verstehen, daß in der Theologie zu allen Zeiten geseufzt und geklagt worden ist über die schwer erträgliche Enge ihrer Situation, über die gefährliche Isolierung, in der sie sich befinde, über die Bedenkllichkeit, taub bleiben zu sollen gegenüber den Stimmen des bewegten, schönen und tiefen Lebens, gegenüber der Fülle der andern, der allgemeinen Axiome rings um sie her, die alle in ihrer Art zu rufen scheinen: *Introite nam et hic dii sunt!* Sollte Gott nicht größer und reicher sein als so? Sollte er durch Kirchenmauern, sollte er durch ein Buch, sollte er durch die Ereignisse der Jahre 1—30, sollte er durch die Offenbarung und den Glauben des alten und des neuen Israel beschränkt sein? Arme Theologie, die einen so kleinen Gott hat! Arme Theologie, die so einem auf die Spitze gestellten Regel gleichen muß! Wer kann uns hindern, so zu klagen und zu fragen? Wer kann uns hindern, hier nach Abhilfe zu suchen? Das Wort „Gott“ ist geduldig wie alle Worte. Es steht uns gewiß frei, bei diesem Worte polytheistisch an dies und das und vielleicht auch monotheistisch an alles zu denken, was uns wahr, groß und verehrungswürdig erscheinen mag. Und es mag uns dann auch freistehen, eine entsprechende Theologie zu treiben: je nach Bedürfnis und Neigung ausgerichtet nach diesem Wert und sich nährend aus jener Quelle, die Gewissheitsfrage so beantwortend und getrieben von jenen praktischen Absichten. Der freie Mensch kann alles. Das ist, was die neuere protestantische Theologie, die Theologie seit der Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert gut, nur zu gut begriffen hat. Sie meinte besser als jede frühere Theologie zu wissen, daß es doch wirklich recht schwer sei, der Philosophie, der Geschichts- und Naturwissenschaft und so vielen andern Er-rungenschaften der modernen Welt gegenüber mit Gott und seinem Wort in jenem engen exklusiven Sinn des Begriffs so ganz allein zu stehen. Und sie meinte mehr als jede frühere Theologie rings

um sie her Möglichkeiten und Notwendigkeiten, Wahrheiten und Wirklichkeiten, „Anliegen“ und Bedürfnisse entdeckt zu haben, so beachtlich, so wichtig, so ernst, daß sie sich ihnen nicht entziehen, daß sie ihnen ihr Herz schenken, daß sie sie faktisch als zweite, dritte, vierte Offenbarung neben der ersten anerkennen zu müssen meinte. So sagte das 18. Jahrhundert: Offenbarung und Vernunft. So sagte Schleiermacher: Offenbarung und religiöses Bewußtsein. So sagten A. Ritschl und die Seinen: Offenbarung und Kultur-ethos. So sagten Troeltsch und die Seinen: Offenbarung und Religionsgeschichte. Und so sagt man heute von allen Seiten: Offenbarung und Schöpfung, Offenbarung und Uroffenbarung, Neues Testament und menschliche Existenz, das Gebot und die Ordnungen. Die Freiheit zu solchen Entdeckungen und die Aufrichtigkeit, der Scharfsinn und die Frömmigkeit, in der sie gemacht wurden und noch werden, sind nicht zu bestreiten. Man kann sich auch nicht einfach mit dem ersten Gebot bewaffnen und feststellen, daß es in der neueren protestantischen Theologie übertreten worden sei und noch werde. Richter kann und wird hinsichtlich des ersten wie hinsichtlich aller Gebote nur der Gesetzgeber selber sein. Er allein weiß, ob der Mensch ihm sein Herz und ob er ihm sein ganzes oder ein geteiltes Herz zu schenken bereit ist. Man kann nur fragen. Sich selbst und die ganze moderne Theologie des „und“ fragen, ob gegen jene Freiheit, gegen jenes „und“ angesichts der Verantwortlichkeit der Theologie vor dem ersten Gebot nicht mindestens ein schwereres Bedenken bestehen möchte. Ich sehe zum Stellen dieser Frage folgende konkrete Anlässe:

1. Wenn die Theologie, wissend um ihre Verantwortlichkeit, es für nötig hält, den Begriff der Offenbarung mittels des auf alle Fälle folgenschweren Wörtleins „und“ zu einer anderen aus irgend einem Grund für wichtig gehaltenen Instanz in Beziehung zu setzen, dann wird sich diese Verantwortlichkeit dahin zeigen, daß sie in merklich erhöhtem Ernst und Interesse von der Offenbarung, und nur beiläufig und um der Offenbarung willen von jener anderen Instanz reden wird. In der merklich ungleichen Verteilung ihres Eifers und ihres Pathos wird sie zeigen, wo sie ihr Herz, wo sie ihren Gott hat: daß sie ihn da hat, wo er in seinem Gebot sich selber hingestellt hat. Es ist bei den Reformatoren, die bekanntlich der Natur, dem Naturrecht und der natürlichen Religion nicht jede Anerkennung versagt haben, ganz klar, wo sie bei ihrer Frage nach dem Grund und Gesetz der Kirche ihr Herz und also ihren Gott

haben. Es ist aber in der neueren protestantischen Theologie von Buddeus und Pfaff bis und mit Girsch und Althaus, Bogarten und Brunner nicht klar, ob ihr Eifer und ihr Pathos nicht vielmehr jener anderen Instanz gilt. Wo wird sie gesprächig, zornig und freudig, nachdrücklich und eindringlich, diese Theologie? Wo schlägt sie ihre Entscheidungsschlachten? Wir hören sie immer da am lautesten eindringlichsten und feierlichsten reden, wo sie auf die mit dem Wörtlein „und“ mit der Offenbarung in Beziehung gesetzten Dinge zu sprechen kommt. Mit der Apologie einer bestimmten Kleinbürgerlichen Moral fing es im 18. Jahrhundert an, mit der Apologie von Volkstum, Sitte und Staat scheint es heute endigen oder vielmehr noch nicht einmal endigen zu wollen. Wäre es nicht umgekehrt am Platze, gerade da tonlos und beiläufig zu reden? Zum Zeichen, daß wirklich keine „anderen Götter“ auf dem Plane sind, daß das Herz ungeteilt bei dem einen Gott ist?

2. Wenn die Theologie es, wissend um ihre Verantwortlichkeit gegenüber dem ersten Gebot, in der Tat nicht unterlassen kann, indem sie von der Offenbarung redet, auch vom Menschen, von Vernunft und Erfahrung, von Geschichte und geschöpflicher Existenz und dann gewiß auch von Volkstum, Sitte und Staat zu reden, dann wird sich diese Verantwortlichkeit darin zeigen, daß sie jene anderen Instanzen nach Maßgabe der Offenbarung und nicht etwa die Offenbarung nach Maßgabe jener anderen Instanzen interpretieren wird. Sie wird nicht mit einem auf der Erde aufgestellten Scheinwerfer den Himmel abzuleuchten suchen, sondern sie wird versuchen, die Erde im Lichte des Himmels zu sehen und zu verstehen. Ich darf daran erinnern, wie wir es vorhin versucht haben, den Begriff des theologischen Axioms nicht etwa vom allgemeinen Begriff des Axioms, sondern eben vom göttlichen Gebot aus, in seiner uns schlechterdings vorgeschriebenen Struktur zu bestimmen. Wieder kann man bei den Reformatoren seiner Sache dahin sicher sein, daß sie trotz ihrer gelegentlich und beiläufig betriebenen natürlichen Theologie „keine anderen Götter haben“, d. h. an keiner wichtigen Stelle die Offenbarung durch die Vernunft und durch die Natur oder durch die Geschichte richten lassen, sondern immer umgekehrt. Diese Sache ist es, deren man in der neueren protestantischen Theologie nicht ebenso sicher ist. Was helfen die stärksten und ehrlichsten Beteuerungen über die ausgezeichnete, ja einzigartige Bedeutung der biblischen Offenbarung, wenn diese Einzigartigkeit schon durch die angewandte Methode

der Interpretation dieser Offenbarung fraglich gemacht wird? Hat diese Theologie nicht von Anfang an aus dem Gebrauch der Vernunft zum Verständnis dieser Offenbarung eine Kontrolle dieser Offenbarung durch die Vernunft und schließlich aus der Vernunft den Rahmen, das Schema gemacht, nach Maßgabe dessen sie diese Offenbarung allein als solche anerkennen sollte? War es bei Kant nicht so, daß der Name Gottes gerade nur noch das und beileibe nicht mehr sagen durfte, als er auf Grund des Verständnisses: daß er auf alle Fälle eine Idee der praktischen Vernunft sein müsse, sagen konnte? War es bei Schleiermacher nicht so, daß er Christus schlechterdings von der selbständig entdeckten Instanz „Religion“ aus meinte verstehen zu sollen? Sind es heute nicht ebenfalls die selbständig im Voraus festzustellenden und zu bestimmenden Instanzen Uroffenbarung, Schöpfungsordnung, menschliche Existenz, die im Ganzen und im Einzelnen das Konzept, den Grundriß, die Systematik für die theologische Lehre des 2. und 3. Artikels abgeben sollen? Welches Gesetz wird uns heute als der „Pädagoge auf Christus“ empfohlen? Das Gesetz vom Sinai? Das Gesetz, das mit dem Evangelium von Hause aus eins ist? Das Gesetz, das zu Christus führt, weil auch es von Christus kommt? Oder ein anderes, vielleicht aus der Verfassung der griechischen Polis oder eines Negerstammes oder aus der Ideologie des deutschen Mittelalters abgelesenes, vielleicht auch in freiem Raisonnement über das Dasein und die Bestimmung des Menschen gewonnenes Gesetz? Wird es noch das Evangelium sein, das nach all diesen willkürlich vorgenommenen Schulmeisterereien endlich und zuletzt auch zu Worte kommt? Und wenn das trotz allerlei sehr glücklicher und sehr dankenswerter Inkonssequenzen weithin mindestens problematisch ist, muß man dann nicht fragen, ob hier nicht doch so etwas wie „andere Götter“ nebn dem Deus ecclesiae zur Diskussion zugelassen worden sein sollten?

3. Wenn die Theologie, wissend um ihre Verantwortlichkeit gegenüber dem ersten Gebot, die Offenbarung in Beziehung sieht — und denkend und sprechend in Beziehung setzt (in Beziehung setzen muß!) — zu Vernunft, Existenz, Schöpfung oder wie die andere Instanz nun heißen mag, dann wird sich diese Verantwortlichkeit auf alle Fälle darin zeigen, daß es in dieser Beziehung, wie sie sie auch sehen und verstehen möge, unter allen Umständen keine Möglichkeit der Vermischung oder Vertauschung, keine Möglichkeit einer Identifizierung der beiden Begriffe geben wird. Calvin

hätte noch zehnmal ausführlicher und nachdrücklicher vom semen religionis im Seiden usw. sprechen können, als er es Instit. I, 1—5 tatsächlich getan hat, wir könnten uns bei ihm doch darauf verlassen daß irgendeine Umkehrung zwischen diesem natürlichen „Unten“ und dem „Oben“ der Gnade, der Prädestination, des Wortes Gottes und des heiligen Geistes, des Glaubens usw. bei ihm nicht vorkommen wird. Er hat eben an den Möglichkeiten und Wirklichkeiten, die er auch dem gefallenem Menschen nicht absprechen will, tatsächlich „keine anderen Götter“; sein Herz hängt nicht an ihnen; eine Apologie anderer Anliegen gegenüber dem der Kirche und darum eine andere Aufgabe der Theologie kommt bei ihm nicht in Betracht und darum bleiben bei ihm Rechtfertigung und Glaube an ihrem, die Gaben des natürlichen Menschen ebenso streng an ihrem Ort. Und ich brauche nicht zu sagen, daß Luther hier selbstverständlich ebenso reinlich ist. In der protestantischen Theologie von 1700 ab aber ist gerade hier alles ins Wanken und Schwanken gekommen. Endigte die Diskussion des 18. Jahrhunderts nicht damit, daß die Wegscheider und Genossen, den großen Kant verstehend oder auch mißverstehend, die Offenbarung fröhlich in der Vernunft aufgehen ließen, die Vernunft selber für die wahre Offenbarung erklärten? Ist die Offenbarung bei Schleiermacher mehr als eine Bestimmung des frommen Selbstbewußtseins, und ist sie bei den Theologen aus der Schule Hegels mehr als ein Teil der Selbstbewegung des absoluten Geistes? Verschwindet sie bei Kierkegaard nicht in der Kultur und bei Troeltsch und den Seinen in der allgemeinen Religions- und Geistesgeschichte, bei Goll und Hirsch im Gewissen und bei Bultmann in einem bestimmt interpretierten Dasein? Ich muß auch gegenüber Brunner und Bogenstein fragen: Ist nun eigentlich „Gott“ mehr als ein anderes Wort für den Nächsten? Das Gebot mehr als ein anderes Wort für die Ordnungen? Die Rechtfertigung mehr als ein anderes Wort für das Leben in diesen Ordnungen? Und gegenüber Bultmann: Ob Theologie und Anthropologie nun wirklich auswechselbare Begriffe sein sollen? Wo man in der Theologie mit dem arbiträren Begriff einer aus der Schöpfung zu vernehmenden d. h. mittelst irgend einer mehr oder weniger klugen Exegese unserer Existenz zu erkennenden besonderen ersten Offenbarung ernst gemacht hat, da hat das noch immer zur Folge gehabt, daß die Offenbarung, von der das erste Gebot redet, zu einem Parergon, zu einem bloßen Schatten wurde. Ich weiß nicht, wie

ich das, was in Gogartens Buch „Ich glaube an den dreieinigen Gott“ aus dem 2. und 3. Artikel und in Brunners Ethik aus der Rechtfertigung wird, anders nennen soll. Und es wäre doch wohl zu fragen, ob das möglich wäre, wenn man nicht in jener angeblichen Schöpfungsoffenbarung, mag man lange beteuern, daß man sie selbstverständlich als Offenbarung des einen einzigen Gottes verstehe, tatsächlich doch mächtige, herrschsüchtige, ihrerseits erflussive „andere Götter“ auf den Plan gerufen und ihnen mindestens einen Teil seines „Herzens“ geschenkt hätte. So ist's nicht gemeint! hören wir von allen Seiten. In der Tat antworten wir, so kann es ja in der Theologie nicht gemeint sein. Aber warum redet man, warum schreibt man ganze gewichtige Bücher immer wieder so, als ob es eben doch so gemeint sei?

Die vom ersten Gebot als dem theologischen Axiom her nicht zu umgehende Frage an die neuere protestantische Theologie ist aber darum so unheimlich, weil die Entwicklung dieser Theologie, wenn die gestellte Frage nach den „anderen Göttern“ nicht bestimmt zu verneinen ist, bedeuten würde, daß diese Theologie ein freilich sehr viel schwächeres und ungeschützteres Gegenbild zu der Theologie geworden ist, von der sich die Reformatoren gerade unter Berufung auf das erste Gebot geschieden haben. Die Reformation wurde unvermeidlich, weil die Frage, ob nicht „andere Götter“ im Leben und in der Lehre der katholischen Kirche mit herrschen und mit anerkannt sein möchten, dringlich und schwer wurde. Die katholische Kirche hat den Deus ecclesiae wahrlich nicht preisgegeben. Sie weiß auch um Christus, auch um die Gnade, auch um den Glauben. Aber sie ist groß in der Kunst, ihr Herz zwischen Gott und den Göttern zu teilen. Sie weiß neben Christus noch um eine heilsnotwendige zweite Instanz, sie weiß um ein jenem „Oben“ in seinem Dasein und Sosein analoges, in seiner immanenten Struktur zu ihm hingeordnetes „Unten“: Um den Menschen mit seiner Fähigkeit, auf Grund der Gnade mit der Gnade zur Ehre Gottes und zu seinem eigenen Heil zusammenzuwirken. Die Reformatoren sahen sich trotz der klugen und vorsichtigen Art mit der hier neben der Offenbarung eine andere Instanz geltend gemacht wurde, durch das erste Gebot genötigt zu protestieren: Allein Gott in der Höh' sei Ehr'! Die Art, wie die neuere protestantische Theologie unter Anrufung des Namens Gottes andere Instanzen neben der Offenbarung geltend gemacht hat, zeichnet sich weder durch Klugheit noch durch Vorsicht aus. Sie bietet, verglichen

mit ihrem augustinischen und thomistischen Gegenbild handgreiflicheren Anlaß zu der Frage, die damals sogar zur Kirchenspaltung geführt hat. Aber nicht das ist's, was sie uns unheimlich macht, sondern die Frage, ob sie in der Lage ist, sich von dem augustinisch-thomistischen Gegenbild grundsätzlich zu unterscheiden, oder ob dieses ihr Gegenbild nicht etwa geradezu ihr Urbild sein, ob sie etwa nichts anderes als eine etwas dürftige Variante des katholischen Themas sein sollte. Ich sage nicht, daß dem so sei. Wer das sagen wollte, der müßte von der Frage zum Protest oder vom innerkirchlich-theologischen zum kirchentrennenden Protest übergehen. Die Frage freilich oder der innerkirchlich-theologische Protest muß — und muß heute in der völligen Verdunkelung der theologischen Lage, die uns gerade die letzten Jahre, hauptsächlich in Form der erschütternden Äußerungen von Bultmann, Brunner und Boganter, gebracht haben, nachdrücklicher als je angemeldet werden. Viele Straßen führen nach Rom zurück!

Aber das soll unser letztes Wort nicht sein. Der im Blick auf das erste Gebot als theologisches Axiom unvermeidliche Streit gegen die natürliche Theologie ist ein Streit um den rechten Gehorsam in der Theologie. Der rechte Gehorsam, das gute Werk in der Theologie muß in einem rechten theologischen Denken und Reden bestehen. Recht und gut ist es dann, wenn es dem ersten Gebot entspricht und nicht widerspricht. Auch die Theologie hat Anlaß, zu prüfen, „welches da sei der gute, wohlgefällige und vollkommene Gotteswille“ (Röm. 12, 2). Bei solcher Prüfung kommen wir zu dem Ergebnis, daß die Theologie heute — wir müssen heute nach 400 und besonders nach 200 Jahren besser wissen als die Reformatoren, was es damit auf sich hat — aller und jeder natürlichen Theologie den Abschied geben und es wagen sollte, in jener Enge, in jener Isolierung, allein an dem Gott zu hängen, der sich in Jesus Christus offenbart hat. Warum? Weil ihr das und nur das geboten, weil alles Andere Willkür ist, die zu jenem Gott nicht hin, sondern von ihm weg führt. Das ist der einfache Sinn der These, die hier vertreten werden sollte. Aber auch die Theologie wird tatsächlich nie durch das gerechtfertigt sein, was sie als Leistung rechten Gehorsams, als Erfüllung des Gesetzes nach bestem Wissen und Gewissen meint denken und sagen zu sollen. Keine Theologie! Jede Theologie hat auch „andere Götter“ und sicher immer da am meisten, wo man und wo sie selbst es am wenig-

sten merkt. Darum muß Rede und Gegenrede stattfinden, darum muß Streit sein in der Theologie, damit es nirgends zu einem Frieden komme mit den sicher überall mit herrschenden und mit anerkannten „anderen Göttern“. Auch die aufs strengste auf das erste Gebot ausgerichtete Theologie wird allen Anlaß haben, für einen vielleicht gerade vom ersten Gebot her gerade gegen sie zu erhebenden Widerspruch offen zu bleiben. Auch sie wird nie durch ihr Werk, sondern (wenn überhaupt) nur durch die Vergebung der Sünden gerechtfertigt sein. Und darum kann der Streit in der Theologie, auch der gute notwendige Streit, auch der schwere Streit gegen den Katholizismus, und auch der schwerere Streit gegen die natürliche Theologie im modernen Protestantismus doch nur mit vorletztem und ja nicht mit absolutem Ernst und Zorn geführt werden. Wir durchschauen ja keine Theologie so, daß wir mit letzter Bestimmtheit behaupten könnten: sie hat „andere Götter“ neben dem Deus ecclesiae. Wir können uns nur gemeinsam an das erste Gebot erinnern. Wir können nur fragen, wir können nur protestieren, wenn uns die Klarheit des Verhältnisses der Theologie zum ersten Gebot wieder einmal gefährdet erscheint. Aber wenn wir alles gesagt haben, was notwendig gesagt werden muß, wird auch das „Band des Friedens“ (Eph. 4, 3) sichtbar werden müssen, das Wissen um die schlechthin überlegene Weisheit des Herrn der Kirche, die Verheißung: „Siehe, ich bin bei euch alle Tage!“, die wir, wenn wir sie auf uns selbst beziehen, auf andere nicht weniger als auf uns selbst beziehen können. Nur in gemeinsamer Hoffnung kann der notwendige theologische Streit recht geführt werden. Das mag diesmal das Letzte sein, was wir uns gerade vom ersten Gebot her gesagt sein lassen müssen.

Abgeschlossen 9. März 1933.