

<b>Zeitschrift:</b>	Neue Wege : Beiträge zu Religion und Sozialismus
<b>Herausgeber:</b>	Vereinigung Freundinnen und Freunde der Neuen Wege
<b>Band:</b>	89 (1995)
<b>Heft:</b>	1
<b>Artikel:</b>	Verantwortung für den Frieden - Theologische Positionen von Leonhard Ragaz und Karl Barth
<b>Autor:</b>	Busch, Eberhard
<b>DOI:</b>	<a href="https://doi.org/10.5169/seals-143874">https://doi.org/10.5169/seals-143874</a>

### Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 13.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

# Verantwortung für den Frieden – Theologische Positionen von Leonhard Ragaz und Karl Barth

*Eberhard Busch ist seit 1986 Professor für reformierte Theologie an der Universität Göttingen. Er war der letzte Sekretär von Karl Barth und schrieb auch die Biographie seines Lehrers, die letztes Jahr bereits in 5. Auflage erschienen ist. Der folgende Beitrag befasst sich aber nicht nur mit Karl Barth, sondern ebensosehr mit dessen «Antipoden» Leonhard Ragaz. Thema ist die Friedensethik der beiden grossen Theologen (was Ragaz, der «Prophet», freilich nicht sein wollte). Eberhard Busch schreibt dazu in einem Brief an den Redaktor der Neuen Wege: «Für mich war es eine «Sensation», bei der Vorbereitung zu entdecken, wie nah Barth in dieser Sache auf den Spuren von Ragaz geblieben ist. Das zu belegen und zu illustrieren, ist das Hauptanliegen meines Vortrags. Ich denke, dass das zu hören und wahrzunehmen, für Sie und auch den Kreis der «Neuen Wege» eine gewisse erfreuliche Genugtuung sein könnte.» Die Übereinstimmung von Ragaz und Barth zeigt sich in einer konsequenten Friedensethik, die aber insofern keinen absoluten Pazifismus vertritt, als ihnen die Gerechtigkeit die Voraussetzung des Friedens ist. Beide haben denn auch gegenüber dem Hitlerregime einen militärischen Verteidigungskrieg im Namen des Rechts bejaht. Die Übereinstimmung ist umso erstaunlicher, als Ragaz und Barth in ihrer theologischen Begründung oft fundamental voneinander abweichen. Oder abzuweichen scheinen? Eberhard Busch vermutet, dass sie sich auch theologisch viel näher stehen, als ihnen, bedingt durch eine Reihe von Missverständnissen, selber bewusst war. Der Text gibt ein Referat wieder, das im Rahmen einer öffentlichen Ringvorlesung zum Thema «Den Frieden denken» an der Universität Göttingen am 29. Juni 1994 gehalten wurde. Red.*

## Zur Person der beiden Schweizer Theologen

Der 18 Jahre ältere Leonhard Ragaz (geb. 1868) war seit 1906 Spiritus Rector des *Schweizer Religiösen Sozialismus*. Dieser unterschied sich von christlich-sozialen Bewegungen damals in Deutschland dadurch, dass er nicht die Arbeiter zur Bussie rief wegen ihres Atheismus, sondern die Kirche wegen ihrer faktischen Gottlosigkeit, erwiesen in ihrem Versagen in der sozialen Frage. Der Schweizer Religiöse Sozialismus unterschied sich vom *deutschen Religiösen Sozialismus* dadurch, dass er nicht so sehr an einer theoretischen

Erörterung des Sozialismus interessiert war als an der praktischen Solidarität mit der organisierten Arbeiterbewegung.

Karl Barth (geb. 1886) war als junger Pfarrer auch Religiöser Sozialist und kam so in Berührung mit Ragaz. In seiner ersten «Römerbrief»-Auslegung von 1919 setzte er sich indes kritisch mit dem Religiösen Sozialismus von Ragaz auseinander. Daraufhin kam es zwischen beiden zum Bruch. Barth konnte nun behaupten, seine Begegnung mit Ragaz gleiche zwei sich kreuzenden Zügen, die in verschiedene Richtung fahren: Ragaz zur Kirche hinaus, er in sie hinein.<sup>1</sup> Merkwürdig, dass im selben Jahr 1921 Barth ins akademische Lehramt über-

ging, worin er bald eines der Häupter der sog. *dialektischen Theologie* wurde, während Ragaz seine Zürcher theologische Professur niederlegte, um sich in einem Arbeiterquartier als ein moderner Franziskus der Arbeiterschulung zu widmen.

Doch kam es 1944, kurz vor Ragaz' Ableben, zwischen beiden zu neuer *Annäherung*. Sie werfe, sagte Ragaz, «einen versöhnenden Schimmer auf den Rest meines irdischen Tages. Denn zu dessen schwersten Verdunkelungen hat der Konflikt zwischen den ‹Religiösen› und den ‹Dialektikern›... gehört.»<sup>2</sup> Zuvor hatte Barth ihm versichert: «Wie gut ist es, dass die menschlichen Lebenslinien offenbar nicht notwendig in Geraden verlaufen müssen, die sich dann wohl annähern können, an bestimmter Stelle sich kreuzen müssen, um sich nachher hoffnungslos voneinander zu entfernen, sondern dass es da Kurven – Spiralen wahrscheinlich – gibt, in denen sie sich bei aller Eigenart und Verschiedenheit je und dann aufs Neue begegnen dürfen. So etwas hat nun ... zwischen Ihnen und mir stattfinden dürfen.»<sup>3</sup>

Wenn ich nun zum Thema «Verantwortung für den Frieden» aus der Sicht der beiden etwas sage, so drängt sich an diesem Punkt vor allem der *Eindruck der Nähe* auf. Ich werde erst davon reden, bevor ich auf den Unterschied im theologischen Ansatz ihrer Friedensethik hinweise.

## 1. Gemeinsame Grundlinien einer Friedensethik

### 1.1. Das Nein zum Krieg

Das Nein zum Krieg ist bei beiden zwar kein absolutes, aber doch so betont, dass sie öfters als *Pazifisten* aufgefasst oder verschrien wurden. Dabei ist ihr Nein ein zunächst *konkret*, «historisch» begründetes Urteil über die Problematik speziell des modernen Kriegs. Schon im Ersten Weltkrieg sagt Ragaz, dass, «wer heute den Frieden will, den Feind (den Krieg) in seiner ganzen Furchtbarkeit vor sich hat ... Nun ist der Friede nicht mehr ein schöner Gedanke, sondern eine bittere Notwendig-

keit. Nun ... ist aus dem Ideal eine dringende, gewaltig ernste Pflicht geworden.»<sup>4</sup> Der Krieg ist heute von einer Art, dass er durch die Gründe, mit denen man ihn früher begründete, nicht mehr zu rechtfertigen ist. Und nicht nur wünschbar, *machbar* muss der Friede sein: nicht nur «*ein Friede*» als Ende eines Krieges, sondern «*der Friede*» als «*Ende jedes Krieges*». Oder begreifen das die Leute noch immer nicht? fragt Ragaz: «Vielleicht müssen wir darum noch tiefer hinabgetaucht werden in die Not..., wir müssen durch noch furchtbarere Glüten; bis zuletzt ein allgemeiner Schrei nach Frieden ertönt: ... Genug, kein Krieg mehr!»<sup>5</sup>

Nach dem Zweiten Weltkrieg argumentiert Barth ähnlich historisch.<sup>6</sup> Es habe sich im *modernen Krieg* erwiesen, 1. er ziehe nicht mehr nur Gruppen eines Volkes, sondern das Volk als ganzes in Mittäterschaft und Mitleidenschaft; 2. als sein Motiv trete unverhüllt hervor: nicht der Mensch und sein echtes Lebensbedürfnis, sondern das wirtschaftliche Machtinteresse; 3. seine Inhumanität trete offen zutage als die «kalte Sachlichkeit des militärischen Tötens, das Raffinement und die massenhafte Wirkung, zum Teil auch die Abscheulichkeit seiner Methoden, Instrumente und Maschinen und seine Ausdehnung auf die feindliche Zivilbevölkerung», so dass sich frage, ob er nicht geradezu organisierter «Massenmord»<sup>7</sup> sei; 4. in solchem Krieg müsse «auf breitesten Front ungefähr Alles getan werden, was Gott verboten hat»<sup>8</sup>.

Das alles bedeutet, «dass das rigorose Nein der pazifistischen Ethik fast unendlich viel für sich hat, fast überwältigend stark ist»<sup>9</sup>. Und das bedeutet die Notwendigkeit grössten Misstrauens gegenüber einer Theorie vom *gerechten Krieg*, die faktisch auf die *Sanktionierung der eigenen Aggression* hinausläuft, so dass dann Krieg «immer (!) der heilige, der gerechte, der notwendige Krieg» ist.<sup>10</sup> So dass er seine Bosheit eben davon nährt, dass er sich versteht als «Kampf zwischen dem angeblich Guten und dem angeblich Bösen, in welchem sich Alle ... für die Freunde des Guten und Feinde des Bösen halten»<sup>11</sup>. Das

Nein ist deutlich. Aber wie ist es geltend zu machen?

## 1.2. Die Wurzel des Krieges

Für beide lässt sich der Krieg angemessen nur als die Konsequenz eines grösseren Zusammenhangs verstehen.<sup>12</sup> Ihre *Kritik an einem absoluten Pazifismus* meinte die Gefahr in ihm, für diesen Zusammenhang blind und darum gegenüber dem Krieg, bei aller mutigen Gesinnung, ohnmächtig zu sein oder denn, wie Ragaz bemerkt, unversehens doch in Gewalt umzuschlagen.<sup>13</sup> Der Krieg hat nach Ragaz seinen «Nährboden» in Zeiten sogenannten Friedens, eines «Scheinfriedens»<sup>14</sup>, während ein System der Ungerechtigkeit herrscht. Dieses System ist es, das «zum Krieg führen muss». Es «ist ja eigentlich schon Krieg, noch nicht <blutiger>... Unser heutiges Wirtschaftssystem ist ja auch Krieg»; sogar «unser ganzes Zusammenleben (im Geist des Egoismus ist) eigentlich Krieg.»

«Der Egoismus beruht auf einer inneren Leere. Diese begehrst nach Ausfüllung ... Dies treibt zum Raub... Er möchte die ganze Welt haben und die ganze Welt macht ihn, wenn er sie hätte, nicht satt.» So führt die Welt des *Egoismus zum Krieg*.<sup>15</sup> So enthüllt der Krieg den Schein des vorherigen Friedens. So sehr dann die *Maske der Militaristen* vom Gesicht fällt, so sehr werden sie zuvor, wie Ragaz spitz bemerkt, grössten Wert auf ihre Maske legen, werden gegenüber dem ungerechten Zustand, obwohl der den Krieg heimlich schon in sich trägt, sich des «Pazifismus bemächtigen und <Friede! Friede!> sagen, wo <Krieg>, ich meine: schärfster Kampf gegen Unrecht und Gewalt nötig wäre.»<sup>16</sup>

Ähnlich Barth: «Der Krieg offenbart den im tiefsten Grund chaotischen Charakter schon des sogen. friedlichen ... Strebens ... des Menschen.»<sup>17</sup> «Wo die Staatsmacht den inneren Bedürfnissen des Landes *nicht* gewachsen ist, da wird sie für die dadurch erweckte Unruhe ein Ventil nach aussen suchen und im Krieg zu finden meinen. Wo *nicht* der Mensch, sondern das zinstragende Kapital der Gegenstand ist, dessen

Erhaltung und Mehrung der Sinn und das Ziel der politischen Ordnung ist, da ist der Automatismus schon im Gang, der eines Tages die Menschen zum Töten und Getötetwerden auf die Jagd schicken wird... Von einem Frieden her, der kein rechter Friede war, kann der Krieg allerdings unvermeidlich werden.»<sup>18</sup> Statt vom egoistischen Menschen redet Barth vom einsamen (auch nicht koexistierenden) Menschen: er sei «der potentielle und in irgend einer ... Form auch der aktuelle *Feind* aller anderen. Der Ausbruch des Krieges zwischen ihm und ihnen wird immer nur eine Frage der Zeit, der Gelegenheit, oft genug eines lächerlichen Zufalls sein.»<sup>19</sup>

Nach beiden Theologen hat also der Krieg seine Wurzel in einem *Vorkriegsunheil* und ist nur die folgerichtige Aufdeckung der Inhumanität dieses Schadens. Diese Sicht steht kritisch zu der des alten Satzes «Si non vis bellum, para bellum». Danach zieht die militärische Schwäche eines Landes einen Aggressor an, so dass «Frieden» nur durch Aufrüstung zu «sichern» ist. Die erste Sicht sagt dagegen, dass *mangelnde Sozialität* ein Gemeinwesen zum potentiellen Aggressor macht. In dem Zusammenhang versteht sich Barths These von 1953, dass der Kalte Krieg «von Gott her gesehen wahrscheinlich noch schrecklicher und infamer» sei als der heiße Krieg.<sup>20</sup> Das hatte mit Weichheit gegenüber dem Kommunismus nichts zu tun, wie man meinte, sondern mit der auch realpolitischen Einsicht, dass ein Defizit an humangen Verhältnissen entscheidend kriegstreibend ist.

## 1.3. Die Sorge für den Frieden

Folglich stellt sich die Friedensfrage vor allem in der *Nichtkriegszeit*. Den Krieg ablehnen, wenn er da ist, mag edel sein, kann ihn aber nicht mehr aufhalten. Der Krieg ist zu verneinen, wenn er nicht da ist. Er ist zu verneinen durch die Bekämpfung seiner kriegstreibenden Ursachen in der Gesellschaft der Nichtkriegszeit. Denn der Friede ist, wenn die Waffen nicht angewandt werden, nicht von selbst da. Er ist

dann hart zu erarbeiten. Es gilt dabei, den Scheinfrieden der Nichtkriegszeit umzustalten in befriedete gesellschaftliche Verhältnisse. Wie es Jesaja (32,17) sagt: «Friede ist Frucht der Gerechtigkeit.»

So betont Ragaz: «Der Friede darf keine abgetrennte Sache sein, keine Sache, die man bloss für sich haben und für sich pflegen kann.»<sup>21</sup> Kampf für Frieden ist zuerst «Kampf für Wahrheit und Recht, für die Wahrheit und das Recht Gottes, deren sichere Frucht der Frieden ist, der *nur* auf diesem Boden wächst.» «Darum muss, wer Frieden will, für die Gerechtigkeit kämpfen... Darum gibt es nur auf Grund der Wahrheit Frieden.»<sup>22</sup> Ja, nach Ragaz «darf es uns auch nicht so sehr darauf ankommen, gerade eine bestimmte Art des allgemeinen Krieges, eben den ‹blutigen› Krieg, zu bekämpfen. Das ist nicht einmal seine schlimmste Form. Sie wird von selbst verschwinden, wenn einmal die Bedingungen (für ihn) verschwunden sind. Es führt vielleicht nur zur Oberflächlichkeit, wenn wir uns zu sehr gerade gegen diese eine Form einsetzen, als ob es auf sie allein ankäme, auf Frieden um jeden Preis, auf die Frucht ohne den Baum.»<sup>23</sup>

Ähnlich Barth: Die christliche Ethik habe in dieser Sache entschieden zu sagen: «Es gestalte der Staat, es gestalte die für den Staat verantwortliche Gesamtheit seiner Bürger, es gestalte im Leben des Staates jeder Einzelne in seinem Tun und Lassen den *Frieden* ... so, dass er ... den Krieg überflüssig und unmöglich mache. Es braucht ... wenig Glauben, Verstand und Mut dazu, den Krieg prinzipiell ... zu verdammten, weil ja sicher (ausser den Kreisen der Kriegsindustrie und gewisser unverbesserlicher höherer Offiziere) kein Mensch der Meinung ist, dass er dem Frieden an sich vorzuziehen sei... Es braucht aber christlichen Glauben, Verstand und Mut dazu..., den Völkern und Regierungen zuzurufen, dass ... der *Friede* der Ernstfall ist»: der Fall, in dem «alle Zeit, alle Kraft, alles Vermögen dafür einzusetzen sind, dass die Menschen ... recht leben können, um dann zur Flucht in den Krieg keinen Anlass zu haben.» *Nicht Ab- oder Auf-*

*rüstung* «kann cura prima sein, sondern allein die Herstellung einer für Alle sinnvollen und gerechten Lebensordnung». Das schliesst auch ein: internationale Verständigung, Werben für Aufgeschlossenheit gegenüber anderen, Friedenserziehung der Jugend, Ablehnung von «stehenden» Heeren und von hetzerischer Hysterie.<sup>24</sup> Kurz: «Si non vis bellum, para pacem!»<sup>25</sup>

Diese gemeinsamen Gesichtspunkte einer Friedensethik schliessen für beide Theologen drei Abgrenzungen ein.

## 2. Nötige Abgrenzungen einer Friedensethik

### 2.1. Die Kritik an der traditionellen kirchlichen Ethik

Der Vorwurf an die kirchliche Ethik, formuliert im Zeichen des *konstantinischen Bündnisses* von Kirche und Staat, lautet: Die Kirche habe sich ihre Anerkennung durch den Staat erkauft durch ihr Ja zum «obrigkeitlichen Schwertamt». Darin komme eine *Verweltlichung der Kirche* zum Ausdruck, die Anpassung ihrer Ethik an obrigkeitliche Interessen.

So sagt Ragaz: Die Kirche «hat sich mit dem Staat verbündet und sich seine Hilfe gesichert, mit dem Hintergedanken, dass er mehr oder weniger christlich werde... Nachdem man sich so mit den Interessen des Staates solidarisch gemacht hatte, musste man auch den letzten Schritt tun: man musste mit ihm in den Krieg gehen, musste für seinen Waffensieg beten.»<sup>26</sup> Diese Kirche stehe «stets auf der Seite derer..., die Macht hätten, möge diese Macht noch so stark mit Unrecht verbunden sein», ja, sie werde «von diesen Mächten mit Vorliebe und besonderem Erfolg benutzt, um dem Unrecht ein Mäntelchen umzuhängen»<sup>27</sup>. Das geschieht nach Ragaz auch da, wo die Kirche sich scheinbar von der Welt unterscheidet, indem sie «das ganze Ziel des Strebens ... in das Jenseits» verlegt. «Aber indem so die Religion sich ganz auf sich selbst zurückzieht, bekommt gerade die Welt die Herrschaft, zuletzt auch in der Religion selbst.»<sup>28</sup>

Ebenso kritisch sieht Barth «die Elastizität, mit der sich die Kirche seit Konstantin auf Krieg und Kriegsgeschrei positiv eingelassen hat». Sie verfehlte sich darin, dass sie mit den Gegebenheiten der staatlichen Welt nun «*stärker* rechnete als mit dem Vergehen dieser Welt und dem Kommen des Herrn und eben damit das Kriterium verlor, ohne dessen Anwendung auch innerhalb dieses Äons das christliche ... Handeln aus aller Kontrolle kommen muss... Die Blankoberechtigung zum Kriegführen ist zu beanstanden, die die Christenheit damals und von da ab – und leider dann aufs neue in der Reformation – der Welt, dem Staat, der sogenannten ‹Obrigkeit› und damit doch sich selbst und allen ihren Gliedern erteilt hat.» Wie konnte sie «eine kleine, aber bedeutsame Friedensmacht sein, da sie dem Krieg gegenüber ... gar nicht mehr besonders erschrak, sondern ihn zunächst in das von ihr anerkannte politische, damit aber auch in ihr eigenes Lebenssystem ganz gemütlich einbauen wollte und konnte?»<sup>29</sup>

Barth hat diesen Gedanken später modifiziert. Er setzt ja voraus, dass der Staat *obrigkeitliche Gewalt* ist. Die Szenerie ändert sich, wenn der Staat, wie es nach Ragaz und Barth christlich zu bejahen ist, *demokratisch* ist und eine vom Volk kontrollierte Macht hat. Es ist dann das Axiom moderner christlicher Ethiken als «*hinterwäldlerisch*» zu bestreiten, dass die militärische «Gewaltausübung das *Wesen* des Staates sei». Gehört sie zu seinem Wesen, dann bedeutet das jene Blankoberechtigung zum Kriegführen wie die Setzung eines Obrigkeitstaats. Gehört militärische Gewalt nicht zu seinem Wesen, dann bedeutet jede Gewaltausübung eine solche Ausnahme, dass ihr die christliche Ethik «in jedem Fall» entgegentreten muss «mit der Frage: ob er das nun wirklich *müsste*?»<sup>30</sup>

## 2.2. Die Kritik an der sozialistischen Gewalttheorie

Die These der beiden Theologen steht der sozialistischen These nahe, der *Kapitalismus* sei die Ursache von Kriegen und mit

dessen Abschaffung würden die Kriege aufhören. Dass es beide Thesen aber nicht gleich meinen, kann man an dem Argument von Ragaz ersehen: Jene These habe sich bei der «gedankenlosen Rede beruhigt, wenn der Kapitalismus einmal besiegt sei, so höre der Krieg von selbst auf, und hat nicht bedacht, dass vielleicht ein grosser Krieg dem Kapitalismus für lange das Leben stärken» kann.<sup>31</sup> Auch nach Barth gibt es ein Interesse am Krieg als «Basis für weitere Machtentfaltungen zu weiterer Machtgewinnung ‹wirtschaftlicher› Art»; speziell gebe es eine *Kriegs-industrie*, die mit ihren «Verbindungen zu Industrie, Technik und Handel anderer Art ein gebieterisches Bedürfnis danach hat, dass von Zeit zu Zeit unter möglichst grossem Verschleiss des vorhandenen Materials und zur Anregung weiterer Nachfrage nach solchem aufs neue Kriege geführt» werden.<sup>32</sup>

Das Absehen von der möglichen Stärkung eines «kapitalistischen» Gewaltsystems durch den Krieg wurde für Ragaz zum Ausgangspunkt seiner von Anfang an unerbittlich radikalen *Kritik am Sozialismus Lenins*. Weil der Erste Weltkrieg eine Sache gegenseitig sich zerfleischender kapitalistischer Mächte sei, war Lenin desinteressiert an dessen Beendigung durch einen gerechten Frieden, der der Demokratie eine Chance gegeben hätte. Das bedeutete für Ragaz keine zufällige Stützung des preussischen Militarismus durch Lenins Sozialismus.<sup>33</sup> Denn dieser Sozialismus brauche zu seinem Aufbau sowohl das möglichst krasse Gegenbild eines «kapitalistischen» Gewaltsystems wie auch für sich selbst die Anwendung eines Gewaltsystems. Zwar verspricht er die Herstellung einer Gesellschaft, die den Krieg überflüssig macht, aber er kann dieses Versprechen nicht einlösen, weil seine Mittel zur Herstellung dieser Gesellschaft die alten Mittel der Gewalt, der Unterdrückung, der Ausbeutung, des Militarismus sind.<sup>34</sup> In dem Sinn sah Ragaz schon Ende 1917 eine Verwandtschaft zwischen dem kapitalistischen und bolschewistischen Gewaltsystem und sagte: «Ein Sozialismus, der

den Gewaltgeist in sich trägt, ist im Grunde Kapitalismus.»<sup>35</sup>

Ragaz' Argument, dass sich mit den Mitteln einer ungerechten Welt immer nur eine ungerechte Welt bauen lasse, spielt auch in Barths «Römerbrief» von 1919 eine Rolle.<sup>36</sup> Darum sieht auch er eine Affinität zwischen einem «rechten» und einem «linken» Gewaltsystem: «Paragraphen und Maschinengewehre sind die Weisheit der bestehenden Gesellschaft, Paragraphen und Maschinengewehre sind die Weisheit der Revolution.»<sup>37</sup> Zur Zeit des Dritten Reichs, als das wegen dessen dröhnendem Antikommunismus nicht opportun war, spitzte Barth wie Ragaz<sup>38</sup> diesen Satz zu zur These der Verwandtschaft von braunem und rotem Regime<sup>39</sup>. Wenn Barth nach 1945 diese These nicht mehr wiederholte, dann lag das an der Überzeugung, dass unter den neuen politischen Umständen eine solche Gleichsetzung kriegstreibend wirken und von der kriegsverhütenden Aufgabe der «Herstellung einer für alle sinnvollen und gerechten Lebensordnung» ablenken musste. Auf den Spuren von Ragaz lag Barths Abgrenzung gegenüber dem Kommunismus aber in der Erkenntnis, dass eine solche Lebensordnung nicht durch einen verfügbten «Staatssozialismus»<sup>40</sup> zu erreichen ist, sondern durch «die Gestaltung des Staates zur Demokratie und der Demokratie zur sozialen Demokratie»<sup>41</sup>.

### 2.3. Die Auseinandersetzung mit dem prinzipiellen Pazifismus

Beide Theologen stimmen auch überein in dem doppelten Argument, mit dem sie einen absoluten Pazifismus ablehnen. Der Einwand ist zum einen fundamental-ethischer Art und nennt den Pazifismus, so Ragaz, «schon an sich eine falsche Sache», falls er «ein ‹Ismus›, ein für sich bestehendes System sein» will.<sup>42</sup> Denn eine Ethik könnte nicht unabhängig von den *konkreten Entscheidungssituationen* allgemeine, immer und überall gültige inhaltliche Sätze aufstellen. Dazu kommt der sachliche Einwand gegenüber der Lösung, die Ragaz so umschreibt: «Friede um jeden Preis! Auch

um den des Rechtes und der Wahrheit. Denn was sind Recht und Wahrheit, wo es sich um den Frieden handelt! Frieden ist doch das Höchste!» Ragaz nennt das einen «sentimentalen Kultus des Friedens – der nicht einen einzigen Krieg verhindert! Denn dieser Pazifismus ist eine leere Form ohne rechten Gehalt.»<sup>43</sup> Weil der absolute Pazifismus auch um den Preis von Recht und Wahrheit Frieden will, versäumt er, entschieden gegen die Wurzel zu kämpfen, aus der der Krieg erwächst. Darum ist er nicht «der Versuchung des Gewaltglaubens gewachsen»<sup>44</sup>.

So sagt auch Barth, dass den Pazifisten und Militaristen «gewöhnlich gemeinsam» die Friedensarbeit als Aufbau eines *freien und gerechten Staates* bloss eine beiläufige Frage sei, «wenn nur erst ‹abgerüstet› bzw. ‹aufgerüstet› werde»<sup>45</sup>.

Der Gedanke bedeutet indes, dass die christliche Ethik mit dem *Grenzfall* zu rechnen hat, in dem ein *militärischer Verteidigungskrieg* zu bejahen ist. Er darf es, wenn ein sich demokratisch und sozial gestaltender Staat in seinem Bestand fundamental militärisch bedroht wird. Dort, wo es um seine Erhaltung oder Preisgabe als eines Lichts geht, das um der Freiheit und Gemeinschaft auch der Angreifer wollen am Leuchten bleiben muss, ist dieser Krieg ein «gerechter». In dem Fall hat die Kirche diesen Krieg dem Staat sogar als von Gott geboten einzuschärfen. So Ragaz: «Wenn es denkbar wäre,... dass auf der einen Seite Unrecht und Lüge stünden, aber als Preis des Friedens, und auf der andern Seite Recht und Wahrheit, aber mit der Gefahr des Krieges, so würde ich (mit Gandhi!) ohne Besinnen das Zweite wählen; denn es gibt keinen wirklichen Frieden auf Grund von Unrecht und Lüge.»<sup>46</sup> Wenn ein Staat sich erkennbar aufbaut auf dem Ja zu einem demokratisch-sozialen Gemeinwesen, dann hat er für sein Ja dazu mit der Bereitschaft notfalls zur militärischen Abwehr des Versuchs zu seiner Beseitigung zu zahlen, und zwar, sagt Barth, ohne Rücksicht auf die Überlegung, «dass auch der gerechteste Krieg mit einer Niederlage endigen kann»<sup>47</sup>. In dem Sinn haben die bei-

den entschiedener und früher als viele ihrer Zeitgenossen den *Krieg gegen Hitlerdeutschland* bejaht.

Im *Kalten Krieg* hat Barth diesen Gedanken modifiziert: Wenn Krieg «heute Atomkrieg» heisse, «dann bleibt allerdings wohl nichts übrig, als zu sagen: dann eben nicht Krieg». Denn «Atomkrieg ist eigentlich vom ersten Augenblick an das Ende aller Dinge! Da verliert die Kriegsführung selber als solche jeden Sinn.»<sup>48</sup> Wenn der nun doch *absolute Atompazifismus* nur eine Variation des Gedankengangs bedeutet, dann nicht bloss wegen des Rechnens weiterhin auch mit nichtatomaren Kriegen und nicht bloss wegen des Interesses an der Pointe, dass Friedensarbeit Kampf gegen die kriegstreibenden Ursachen sein muss. Dann auch darum, weil der Gedankengang das Argument gegen den Atomkrieg enthält.<sup>49</sup> Denn ist zugunsten einer gerechten Ordnung notfalls ein Krieg bejahbar, dann muss der Krieg gerecht sein nicht nur hinsichtlich seiner Ursachen und seines Ziels, sondern auch in seiner Durchführung. Es kann in ihm nicht jedes Mittel recht sein. Darum kann ein Atomkrieg kein gerechter Krieg sein.

### 3. Unterschiedliche Begründung der Friedensethik

Beide Theologen stimmten indes in der *Begründung* ihrer Friedensethik nicht so überein wie in dieser selbst, und das obwohl sie auch darin übereinstimmten, dass ihre Ethik zwar in Kooperationen mit Nichtchristen übersetzbare ist, dass aber für sie die christliche Begründung ein notwendiges Element ihrer Argumentation ist. Als sie in ihrem letzten Kontakt über ihre neue Annäherung sprachen, sah Ragaz<sup>50</sup> ihre bleibende Differenz darin: Er könne «alle Wesentlichen» zustimmen, «nur setze ich zum Ganzen *ein anderes Vorzeichen*». Gerade weil sie so übereinstimmen, wie wir sahen, und gerade weil für sie das «Vorzeichen» ihrer ethischen Sätze weder wegfallen kann noch beliebig austauschbar ist, stellt das «andere Vorzeichen» ein Problem dar.

### 3.1. Die theologische Position von Ragaz

Ragaz' Theologie ist nicht leicht zu fassen, weil das Fliessende ihrer Begriffe bewusste Folge ihres Inhalts ist. Ihr *Zentralbegriff* ist der des *Reiches Gottes*, das durch die alttestamentlichen Propheten und durch Jesus in Gang gebracht worden ist und das nun immer wieder in bestimmten, neuen Formen schon kommt. Es lässt im Gegensatz zur bestehenden Welt eine «neue Welt» anbrechen: «an Stelle der Räuberwelt die Welt der Solidarität, an Stelle der Herrschaft der Materie eine neue Herrschaft des Geistes, an Stelle des Mammon der Mensch, an Stelle der Macht das Dienen»<sup>51</sup>. Diesem Reich widersteht die Macht des Bestehenden, die die Gefahr des Bösen in sich trägt, weil sie, statt dynamisch<sup>52</sup>, statisch verfasst ist: die politische, die wirtschaftliche Gewalt, aber auch die damit paktierende institutionelle Kirche und Theologie.

Das Reich Gottes ist dagegen überall da am Werke, wo ein Bestehendes, Festgefügtes nach vorne in Bewegung kommt, in Richtung auf eine praktische, diesseitige und äussere Verwirklichung jener «Wahrheiten» oder «Ideale» des Gottesreichs, in der Regel am Rand und ausserhalb von Institutionen wie der Kirche. Nicht sind derlei Bewegungen schon das volle Gottesreich, aber *Aufbrüche* zu ihm hin je nach gegebener Zeitlage, wahrzunehmen in prophetischer Zeitdeutung. Und nicht sind derlei Bewegungen bloss Menschenwerk, sondern *von Gott gewirkt*, und zwar in denen, die sich, jenseits institutioneller Sicherung, in den Strom seines Wirkens hineinreissen lassen.

Wir verstehen hier *erstens* die innere Voraussetzung der Friedensethik von Ragaz. Sie ergibt sich nicht aus einem Gebot Gottes, aber aus einer *prophetischen Zeitdeutung*, die im Frieden «jetzt das grosse Thema, nein, das einzige» erkennt, jetzt, weil etwa 1914 «in der Geschichte des Reiches Gottes» eine «Entscheidungsstunde» da ist, wie sie «vorher nicht da war». In ihr ist darum nun «mit leidenschaftlicher

Entschlossenheit das eine Ziel zu ergreifen: «Wir wollen den Krieg besiegen!»»<sup>53</sup> Diese Stunde ist da, weil eine *Friedensbewegung* da ist. Die hat zwar mit Beginn des Weltkriegs «Schiffbruch» erlitten<sup>54</sup>, aber nur, damit sie erneuert und vertieft wird dadurch, dass «nun Gott selbst Friedensbewegung in grossem Stil ... macht»<sup>55</sup>. In der Niederlage der Bestreitung *dieses* Kriegs sieht Ragaz prophetisch die Chance eines Widerstands gegen *jeden* Krieg heraufziehen. Das ist der Punkt, an dem er seine Friedensethik ansetzt, und er tut es, indem er zur Näherbestimmung des Begriffs «Frieden» diesen mit anderen zum «Reich Gottes» gehörenden Begriffen verbindet und indem er erläutert, inwiefern deren praktische Verbindung den Nährboden des Kriegs austrocknet: der Begriff des Friedens mit dem von Wahrheit und Recht oder von Freiheit und Sozialismus<sup>56</sup>, zusammengezogen im Begriff der «freien Genossenschaft»<sup>57</sup>, deren Verwirklichung ihre Frucht im Frieden hat.

Wir können im selben Zusammenhang *zweitens* verstehen, inwiefern Ragaz bei Barth ein «anderes Vorzeichen» sieht, das er ablehnt. «Der gewaltige Fehler» von dessen Theologie sei, «dass sie an die Stelle der Botschaft vom Reiche Gottes das Theologoumenon von der *Rechtfertigung aus dem Glauben* allein gesetzt hat.»<sup>58</sup> Ragaz versteht unter der Rechtfertigung aus Glauben anscheinend eine Verurteilung des Menschen zur Untätigkeit oder gar eine Rechtfertigung der bösen Welt, wenn nach ihm dieser «Fehler» bedeutet, dass dadurch «aus der dynamischen Bewegung eine statische Erstarrung geworden» sei. «Diese Erstarrung hat nicht nur zu der Form einer neuen Theologie, sondern auch zu einer neuen Kirchlichkeit geführt... Die Bewegung auf das Reich Gottes hin kam wieder einmal in der Kirche zur Ruhe. Also statt Reich Gottes Theologie und Kirche»<sup>59</sup>, statt Prophetie Schriftgelehrsamkeit<sup>60</sup>, statt streitbares Leben in der Wirklichkeit und statt Erspürung darin von neuen Gottesoffenbarungen Theologie des Wortes Gottes.<sup>61</sup> Die Kritik ist so global, dass man sich wundert, dass Ragaz gleichwohl den

Unterschied nur «innerhalb einer selbstverständlichen Gemeinschaft» zu sehen meinte.<sup>62</sup>

### 3.2. Die theologische Position Barths

Auch Barths Theologie ist nicht leicht zu fassen, weil sie manche Stadien durchlief. In seiner Frühzeit betonte er die *unverfügbare Gottheit Gottes* und deren religionskritische Kraft gegenüber allen von Menschen entworfenen Gottesbildern. Dieser Gedanke bekam dann in der «Theologie des Wortes Gottes» die Funktion, die göttliche Initiative in der Herstellung der Gottesbeziehung herauszustellen. Diese Beziehung verstand Barth inhaltlich als den in Christus vollzogenen *Versöhnungsbund zwischen Gott und Mensch*. Dieser Bund, der nun *Barths eigentliche Zentralvorstellung* ist, ist das in der Bibel bezeugte Geschehen von Gottes freier Selbstbestimmung zur Gemeinschaft mit den Menschen, um sie ihrerseits zu bestimmen zu freier Selbstbestimmung in der Gemeinschaft mit Gott und untereinander.<sup>63</sup> Wie Ragaz benutzt Barth die Begriffe «Freiheit» und «Gemeinschaft» und sieht sie in diesem Bund in Beziehung gesetzt. Dabei ist für ihn der Begriff «Reich Gottes» im Sinn der Errichtung einer neuen «*Gegenwirklichkeit*» entgegen einer schlechten Wirklichkeit aufbewahrt.

Die Begriffe «*Freiheit*» und «*Gemeinschaft*» bezeichnen indes keine aus der Grösse «Reich Gottes» abzuleitenden Ideale, sondern Gottes Handeln an und mit dem Menschen, das diese Begriffe und ihren Zusammenhang allererst definiert. Gottes Handeln ist dabei ein Perfektum, eine vom Menschen nicht erst zu schaffende, sondern ihm vorgegebene Wirklichkeit, doch eine, die nicht «abgeschlossen» ist, sondern die auf den Menschen zukommt, um ihm so Zukunft zu eröffnen.

Von da aus lässt sich *erstens* Barths Ansatz für seine Friedensethik verstehen. Sie setzt an beim *göttlichen Gebot*. Das steht bei ihm an *der Stelle*, an der bei Ragaz die in der Geschichte erkannte «*Entscheidungsstunde*» steht, durch die der Friede

als «das Thema» erkennbar werden soll. Nicht was eine geschichtliche Stunde uns nahelegt, sondern was in irgendeiner Stunde Gott uns gebietet, ist entscheidend. Und nicht in der Aktion, in der wir das und das tun, handelt Gott; sein Wille steht uns gegenüber in einer Beziehung, in der Gott der uns in Anspruch Nehmende ist und wir die von ihm Beanspruchten sind. Wenn Barth das Gebot Gottes ein *gnädiges* nennt, so heisst das ein Doppeltes: Zum einen wird durch das göttliche Handeln an uns unser Handeln ermöglicht, als Antwort darauf. Zum anderen wird unser Handeln dazu in Anspruch genommen, seiner freien Selbstbestimmung zur Gemeinschaft zu entsprechen: durch ein Handeln der Freiheit in Koexistenz.<sup>64</sup> Damit stehen wir auch hier an dem Punkt, an dem Barths friedensethische These einsetzt, dass solches Handeln dem Krieg seine Ursache entzieht und seine Grenze setzt.

Von dem theologischen Ansatz her lässt sich *zum anderen* Barths *Kritik an Ragaz* verstehen. Er hat sie am schärfsten 1919 ausgesprochen.<sup>65</sup> Er hat dabei die Kritik von Ragaz an Lenins Sozialismus auch auf den Religiösen Sozialismus angewandt: Man könne die «neue Welt» der Gerechtigkeit, die Welt Gottes, nicht vertreten mit den Methoden der «alten Welt» der Gewalt, des Gegensatzes.<sup>66</sup> Barth hält Ragaz ein Denken vor, in dem sich der Kämpfer für eine gute Sache auf die Seite Gottes stellt und aus einem *solchen* Gegensatz gegen die anderen agiert, in dem er den Gegensatz von Gut und Böse gegeben sieht. Diese Desolidarisierung schon im Denken, ja, gerade die gutgemeinte, aus dem Gedanken des Kampfes der Guten mit den Bösen gespeiste Desolidarisierung – also «nicht das brutale Böse, sondern das gottlose Gute» – sei, meint Barth, ein Denken nach den Gesetzen der alten Welt, ja, sei «die Ursache ihrer Kriege ... im *letzten* Grunde».<sup>67</sup> Obwohl man dabei auf Gottes Seite zu kämpfen meint, sei dieses Gute «gottlos», weil da das eigene Tun mit dem Tun Gottes so hoffnungslos vermischt ist, weil da in einer Weise «das Göttliche ... politisiert und das Menschliche ... theologisiert»

ist<sup>68</sup>, dass Gott den Menschen als echtes Gegenüber verloren ist.

### 3.3. Zum Umgang mit der Differenz zwischen Ragaz und Barth

Zum anscheinend vorliegenden Missverhältnis von gemeinsamer Friedensethik und abweichender theologischer Begründung lassen sich drei Antworten denken. *Erstens*, wenn es denn mit verschiedenen theologischen Begründungen zu gleichen ethischen Resultaten kommt, so könnte das heissen, dass es auf die theologische Begründung gar nicht ankommt. Ja, das könnte zeigen, dass beide ihre Friedensethik in *profaner Vernunft* gebildet und ihr erst nachträglich eine theologische Begründung unterschoben haben. Dann könnten die einen das Theologische als ein beliebiges Ornament abstreifen, um sich allein des ethischen Resultats zu erfreuen, und es könnten die anderen umgekehrt die Friedensethik abtun als etwas, womit die Theologie unverworren bleiben muss. Diese Antwort wäre so oder so unbefriedigend, weil sie der erklärten Absicht der beiden Theologen zuwiderliefe, gerade vom inneren Zentrum des Glaubens her zu einer christlichen Neuorientierung in der Friedensfrage zu kommen.

*Zweitens* liesse sich auch erwägen: Durch das verschiedene Vorzeichen bekommt das in der Ethik wohl ähnlich Gesagte doch einen je anderen Sinn – nach dem Spruch: «Wenn zwei dasselbe sagen, ist es nicht dasselbe.» Beide wären dann also nicht nur in ihrer Theologie, sondern auch *in ihrer Ethik getrennt*. Zwar vertreten beide dann eine vergleichbare These von der Friedensarbeit als dem Widerstand gegen kriegstreibende Ursachen in Herstellung freier, gerechter Verhältnisse. Aber bei Ragaz war diese Arbeit verstanden einerseits als ein Wirken Gottes in den Menschen guten Willens und andererseits als ein Bauen des Reichen Gottes durch solche, die dessen Ideale zu verwirklichen suchen. Und bei Barth war die Friedensarbeit ganz anders verstanden: nicht als solche Vermengung von göttlichem und menschli-

chem Tun, sondern als eine menschliche Antwort und Hoffnung auf das von Menschen nicht zu schaffende, sondern sich selbst verwirklichende und von sich aus auf den Menschen zukommende Versöhnungshandeln Gottes.

In diesem Fall, der nicht unwahrscheinlich ist, wäre in den scheinbar gleichen ethischen Aussagen der beiden eine tieferliegende theologische Differenz verborgen, die nur durch gründliche theologische Diskussion auszuräumen wäre. In ihr wäre für mich die grössere Frage an Ragaz zu stellen, ob bei ihm nicht tatsächlich eine *Vermengung von göttlichem und menschlichem Tun* vorliegt, durch die das Göttliche als eine Überhöhung des menschlichen Tuns erscheint und das menschliche Tun als eine Überforderung durch das Göttliche.

Drittens könnte aber auch gesagt werden: Die Nähe in ihren ethischen Aussagen ist ein Anzeichen dafür, dass sie sich in ihren *theologischen Grundlagen faktisch näher* waren, als sie sahen. Dafür könnte der Grund sprechen, aus dem Ragaz 1944 erklärte, es sei «ein Streit» zwischen Barths Theologie und «den Religiös-Sozialen gegenstandslos geworden»<sup>69</sup>. Der Grund dafür war seine weitgehende Zustimmung zu Barths Erwählungslehre, war genauer dies, dass ihm an ihr etwas aufging, was er zuvor – ob aus eigenem Missverständnis oder ob aufgrund einer Ungeklärtheit auf Seiten Barths – nicht gesehen hatte: dies, dass der von ihm zuvor als trennend behauptete Unterschied wegen der Konzentration hier auf das «Reich Gottes» und dort auf die «Rechtfertigung allein aus Gnade» nur ein scheinbarer sei.<sup>70</sup>

Darum sieht nun Ragaz das als das vielmehr fundamental Gemeinsame ihrer Erkenntnis: Barth «glaubt ... wie wir an den Sieg Gottes, und zwar Gottes als der Gnade, wie er in Christus offenbar ist, über alle Mächte, die ihm entgegenstehen, und damit auch an die Neugeburt der Schöpfung»<sup>71</sup>. Könnte es nicht auch so gewesen sein, dass es einiger Umwege auf beiden Seiten bedurfte, damit beide ihre *theologische Gemeinsamkeit* an diesem zentralen

christlichen Punkt entdeckten, der dann auch das doch gemeinsame «Vorzeichen» ihrer Friedensethik war? Ihre Übereinstimmung in ihren ethischen Sätzen wäre dann allerdings kein Zufall.

- 1 M. Mattmüller, Leonhard Ragaz und der religiöse Sozialismus, Bd. 2, Zürich 1968, S. 229.
- 2 Brief vom 27.4.1944 im Karl Barth-Archiv, Basel.
- 3 Brief vom 22.4.1944 im Karl Barth-Archiv, Basel.
- 4 Ragaz, Weltreich, Religion und Gottesherrschaft (Weltreich), Bd. 2, Erlenbach-Zürich 1922, S. 139.
- 5 A.a.O., S. 136, 151.
- 6 Kirchliche Dogmatik (KD) III 4, S. 516f.
- 7 A.a.O., S. 522.
- 8 A.a.O., S. 520.
- 9 Ebd.; vgl. auch hinten Barths absolutes Nein zur Atomrüstung.
- 10 KD VI/1, S. 501.
- 11 A.a.O., S. 496.
- 12 Vgl. Barth, KD III/4, S. 524.
- 13 Ragaz, Das Reich und die Nachfolge (Reich), Bern 1938, S. 330.
- 14 Ders., Weltreich, Bd. 1, S. 141, 140.
- 15 A.a.O., S. 142–145.
- 16 Reich, S. 528.
- 17 Barth, KD III/4, S. 519.
- 18 A.a.O., S. 525. Zur These: Auf dem Boden des Unfriedens gibt es keinen Frieden, vgl. schon ders., Friede, in: Die Glocke, Zürich 1915, S. 55.
- 19 KD IV/2, S. 474.
- 20 Barth, KD IV/1, S. 501.
- 21 Ragaz, Reich, S. 536.
- 22 A.a.O., S. 537f.
- 23 Ders., Weltreich 2, S. 147.
- 24 Barth, KD III/4, S. 525f.
- 25 A.a.O., S. 517.
- 26 Ragaz, Weltreich 2, S. 179.
- 27 Ders., Weltreich 1, S. 319.
- 28 A.a.O., S. 329.
- 29 Barth, KD III/4, S. 521f.
- 30 A.a.O., S. 522f.
- 31 Ragaz, Weltreich 2, S. 157.
- 32 Barth, KD III/4, S. 517.
- 33 Die Zusammenhänge hat M. Mattmüller eindringlich erhellert, a.a.O., S. 153ff.
- 34 Ragaz, Weltreich 2, S. 410–413.
- 35 A.a.O., S. 41. Vgl. auch S. 422ff.: «Die Gewalt-Reaktionäre» wie «die Gewalt-Revolutionäre» basieren auf einer knechtenden Gesetzlichkeit, die «wie zum Bolschewismus, so auch zum Libertinismus» führt.
- 36 Barth, Der Römerbrief, Bern 1919, z.B. S. 24f., 376ff.
- 37 A.a.O., S. 377. F.-W. Marquardt, Theologie und Sozialismus. Das Beispiel Karl Barths, München/Mainz 1972, S. 128, zitiert nur den ersten Teil des Satzes.
- 38 So schon andeutungsweise in: Ragaz, Zur Weltlage, NW 1933, S. 187.

- 39 Z.B. Barth, Kerrl und die Bekenntniskirche, Basler Nachrichten, 4.12.1935; ders., KD II/2, S. 342; vgl. E. Busch, Karl Barths Lebenslauf, Gütersloh 1994 (5. Aufl.), S. 312.
- 40 In KD III/4, S. 624f., hält Barth den «faktisch von einer regierenden und geniessenden Gruppe gelenkten Staatssozialismus» wohl nicht gerade für «das Heilmittel der sozialen Krankheit».
- 41 A.a.O., S. 525ff.
- 42 Ragaz, Reich, S. 536; Barth, KD III/4, S. 524, spricht «von dem nun einmal unzulässigen Absolutismus» der pazifistischen These.
- 43 Ragaz, Reich, S. 536.
- 44 Ebd.
- 45 Barth, KD III/4, S. 525f.
- 46 Ragaz, Reich, S. 537f.
- 47 Barth, KD III/4, S. 531.
- 48 Barth, Texte zur Barmer Theologischen Erklärung, Zürich 1984, S. 206f.
- 49 Vgl. a.a.O., S. 208.
- 50 In seinem genannten Brief vom 27.4.1944, unter Bezugnahme auf das eben erschienene Werk Barths «La confession de foi de l'Eglise», im Blick auf das Ragaz namentlich seine Nichtübereinstimmung mit Barths Lehre vom Heiligen Geist aussprach.
- 51 Ragaz, Weltreich 2, S. 11.
- 52 Von seiner ersten, eigentlichen religiös-sozialen Schrift an, Das Evangelium und der soziale Kampf der Gegenwart, Basel 1906, S. 20ff., in der er die ruhende und die vorwärtsdrängende Religion einander gegenüberstellt, ist diese Unterscheidung für Ragaz schlechtdings fundamental.
- 53 Ragaz, Weltreich 2, S. 136.
- 54 A.a.O., S. 139.
- 55 A.a.O., S. 149.
- 56 A.a.O., S. 44, vgl. S. 68.
- 57 A.a.O., S. 53.
- 58 Ragaz, Sinn und Werden der Religiös-Sozialen Bewegung, Zürich 1931, S. 38.
- 59 A.a.O., S. 39.
- 60 A.a.O., S. 30.
- 61 A.a.O., S. 31.
- 62 A.a.O., S. 27.
- 63 Vgl. Barth, KD II/2, S. 101, 192ff.
- 64 Zu der für Barths Ethik grundlegenden Formel «Freiheit in Gemeinschaft» vgl. KD III/4, S. 127; ders., Eine Schweizer Stimme, Zürich 1945, S. 164f. G.W. Locher machte mich mündlich darauf aufmerksam, dass diese Formel auf Ragaz zurückweist.
- 65 Wie sehr aber Ragaz diese Kritik als auf ihn gemünzt verstanden hat, zeigt Mattmüller, a.a.O., S. 247ff.
- 66 Der Römerbrief, Bern 1919, S. 368, 371, 373. 1933 argumentiert Barth erneut mit dieser Denkfigur gegenüber den Religiös-Sozialen: Man könne nicht dem Gegner, den Deutschen Christen, mit den gleichen Methoden widerstehen. Zitat bei H. Stoevesandt, Was heisst ‹theologische Existenz›?, EvTh 44 (1984), S. 155, 162.
- 67 Barth, Römerbrief, S. 370.
- 68 A.a.O., S. 381.
- 69 Ragaz, Zur theologischen Lage, NW 1944, S. 169.
- 70 A.a.O., S. 165.
- 71 A.a.O., S. 167.

---

*Ich bin von ganzem Herzen für einen Widerstand ohne Waffen und glaube in letzter Instanz niemals an die Waffen, bin selbst «absoluter» Antimilitarist, aber wo in aller Welt Menschen für Freiheit, Demokratie, Sozialismus, Menschenrecht kämpfen, sei's auch mit Waffen, da bin ich mit ihnen, ginge gerne zu ihnen – ohne Waffen! –, da wünsche ich ihnen Rettung, da verlange ich, dass man nicht durch Nichtintervention ihnen den Schutz des Völkerrechtes versage. Ich bin nicht ein antimilitaristischer Robot, der blind drauflos schlägt, wo nur eine Waffe auftaucht, ich bin auch Demokrat, Sozialist, Mensch, und wenn ich bloss zwischen Freiheit und Frieden zu wählen hätte, wählte ich ohne Besinnen die Freiheit.*

(Leonhard Ragaz, Von Scharfschiessen und Jüngerschaft Christi, in: NW 1939, S. 225)