Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 79 (2023)
Heft: 3

Artikel: Barths Zwinglideutung in seinen Vorlesungen 1922/23
Autor: Opitz, Peter
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-1049398

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: 08.01.2026

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

Barths Zwinglideutung in seinen Vorlesungen 1922/23

Peter Opitz

1. Die Theologie Zwinglis als «Illustration des Problems der Offenbarung» 1922/23

Auf den Lehrstuhl für «Reformierte Theologie» nach Göttingen berufen, begann Barth dort, sich gründlicher in das nun von ihm geforderte theologische Gebiet einzuarbeiten. Im Wintersemester 1921/22 las er über den Heidelberger Katechismus, im Sommersemester 1922 über Calvin, im darauffolgenden Wintersemester über Zwingli und im Sommersemester 1923 über die Theologie der reformierten Bekenntnisschriften. Die erste nähere Beschäftigung des damals 36jährigen Barth mit den reformierten Reformatoren Calvin und Zwingli erfolgte somit auf dem Höhepunkt seiner «dialektisch-theologischen» Phase. Zur Einordnung: Barths zweiter *Römerbrief* erschien Ende 1921, also während seiner Vorlesung über den Heidelberger Katechismus. Am 28. Juli 1922 hielt Barth seine letzte Vorlesung über die Theologie Calvins, und drei Tage vorher den Vortrag über *Not und Verheissung der christlichen Verkündigung* in Schulpforta.[1] Weniger als drei Monate später, im Oktober 1922, hielt er in Egersburg und Emden seinen berühmten Vortrag über *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie*,[2] und wieder drei Wochen später begann er mit seiner Vorlesung über die Theologie Zwinglis. Gleichzeitig betrieb Barth intensive Lutherstudien, was sich auch in seinen Vorlesungen zu Calvin und Zwingli niederschlägt, in denen Luther die durchgehende Referenzgestalt darstellt.

Obwohl sowohl in der Calvin- als auch in der Zwinglivorlesung die biographisch-geschichtliche Darstellung der beiden Reformatoren viel Raum einnimmt, ist Barths Interesse weder biographisch auf die Reformatoren als religiöse Persönlichkeiten gerichtet, noch theologiegeschichtlicher Art. Vielmehr gilt, was Barth im Blick auf seinen Aufsatz über *Ansatz und Absicht in Luthers Abendmahlslehre* im Oktober 1923 an Thurneysen schrieb, auch für seine Vorlesungen über Calvin und Zwingli: «Die Sache ist eigentlich nur ein Bruchstück von einem grösseren Ganzen, das mir vorschwebt und an dem ich

1 Barth 1990: 65–97.
2 Barth 1990: 144–175.

natürlich letztlich nichts anderes als das Problem der Offenbarung illustrieren möchte.»[3]

Das «Problem der Offenbarung» an den Reformatoren zu illustrieren bedeutete für Barth, alle im Klassikerkanon aufgenommenen Reformatoren, und das waren für Barth, neben Luther, Zwingli und Calvin als die prägendsten Gestalten der reformierten Theologie, gleichzeitig im Auge zu behalten und das jeweils spezifische theologische Profil mit den anderen zu vergleichen.

Damit verbunden war der Versuch Barths, die einzelnen Reformatoren gleichsam zu Typen der Rezeption der Offenbarung zu machen. Barth versuchte, sie in ihrem Verhältnis zueinander mit prägnanten Bildern oder geometrischen Figuren buchstäblich auf den Begriff, wenn nicht gar auf eine Formel zu bringen.

Joachim Staedtke, der in den 1970er Jahren mit der Transkription von Barths Zwinglivorlesung begann, urteilte «dass man weder Karl Barth noch Zwingli mit einer Veröffentlichung einen Gefallen tut», zeige Barths Vorlesung doch «die typischen Merkmale eines Professors, der sich in der Lehre in ein neues Fach einarbeiten muss».[4] Die zahlreichen Widersprüche und Inkonsistenzen, die man bei Barths Urteilen über Zwingli in den Vorlesungen von 1922 und 1923 findet, zeugen in der Tat davon, dass der Text der Zwinglivorlesung eher die unmittelbaren Eindrücke Barths bei seiner erstmaligen Quellenlektüre wiederspiegelt, als eine durchdachte Interpretation, die auch längerfristig haltbar und vor dem gesamten Schrifttum Zwinglis vertretbar wären. Nicht Barth selber war es, der diese Texte dem Druck übergeben hat, was durchaus Rückschlüsse auf seine eigene Einschätzung ihres Charakters zu ziehen erlaubt. Trotzdem hat es sich gelohnt, Barths Vorlesung zu publizieren, wenn man sie als das versteht, was sie sein kann: Ein Beitrag zum besseren Verständnis der Entwicklung der Theologie *Barths*.

Und doch sollte man nicht rundweg bestreiten, dass Barths Vorlesung durchaus einiges zum besseren Verständnis Zwinglis beitragen kann, wenn man sie richtig liest. Wer sich ohne Kenntnis von Zwinglis Schriften von Barth erstmalig in Zwinglis Theologie einführen lassen will, wird zwar durch den Aufbau und die gesetzten thematischen und quellenmässigen Schwerpunkte leicht in die Irre geführt. Zugleich macht Barths am «Problem der Offenbarung» orientierte Leseperspektive auf das aufmerksam, was in der Reformatoreninterpretation

3 Barth 1990: 249.

4 Brief an Hinrich Stoevesandt vom 28. Oktober 1977, in: Archiv des Lehrstuhls für Reformierte Theologie, Universität Erlangen-Nürnberg, zitiert nach: Freudenberg 2006: 26.

seiner Zeit – und nicht zuletzt im Umgang mit Zwingli in der Schweizer Pfarrerschaft,[5] in den Hintergrund geraten war: Auch und gerade für Zwingli, nicht weniger als für den wesentlich an der Frage des individuellen Seelenheils orientierten Luther, ging es in erster Linie um die Würdigung *Gottes als Gott* in seiner Zuwendung zur Welt,[6] und Zwinglis Bearbeitung dieses theologischen Grundproblems hat ein spezifisches Profil, das den «Renaissancemenschen» Zwingli in gewisser Weise mit dem Menschen der Neuzeit verbindet und ihn aktuell macht, was Barth nicht explizit formuliert, seiner Darstellung aber zwischen den Zeilen leicht zu entnehmen ist.[7] Schon in der Calvinvorlesung hatte Barth zudem betont, dass auch Zwingli im Rahmen der «Dialektik der ganzen Reformation» zu lesen sei und eine unvoreingenommene Interpretation verdiente (die ihm eher selten zuteil wird): «Es geht nicht an, Zwinglis gesundes Wesen ohne weiteres als Mangel an religiöser Tiefe, seine klare Verständigkeit als Intellektualismus, sein Drängen auf die herzhafte tapfere Tat als Moralismus, seine mit kühner Direktheit auf der ganzen Linie vollzogene Beziehung zwischen Gott und den Dingen dieser Welt als Pantheismus, seine hohe und niedere Politik als typisch religiös-sozialen Übermut auszulegen. Man muss versuchen, zunächst ohne alle Bewertung die Intention und Intuition, die hinter allem stand, die reformatorische Offensive, auf die es abgesehen war, zu verstehen.»[8] Im Blick auf sein eigenes Anliegen fügt er an: «Den unendlichen Abstand zwischen Schöpfer und Geschöpf, das ‹finitum non capax infiniti› hat Zwingli wahrhaft auch bedacht, besser als die meisten seiner nachgeborenen Zensoren und Schulmeister».[9] Leider wird Barth *diesem* Zwingli in seiner Vorlesung nur stellenweise und im Verlauf der Vorlesung immer weniger gerecht. Angesichts der Umstände verdient das Niveau, auf dem sich Barth 1922 mit Zwingli befasst hat, dennoch hohe Anerkennung. Barth stützte sich zwar auf ihm vorliegende Darstellungen, unter

5 Vgl. Barth 1990: 29.

6 «The centre of Zwingli's theology is God – not God as opposed to Christ, but as opposed to all that is not God.» Stephens 1986: 80.

7 Barths Skizze des «Problem[s] der Reformation Zwinglis» in § 2 ist eine glänzende, nach wie vor lesenswerte, problemorientierte Einführung in Zwinglis theologisches Anliegen – und in das «Problem der Offenbarung», Barth 2004: 37–107.

8 Barth 1993: 136f.

9 Barth 1993: 137.

anderem auf eine Vorlesung seines Vaters, las aber zugleich stets die Quellen eigenständig mit.

Gewöhnungsbedürftig für eine heutige Leserschaft sind zweifellos Sprache und Stil seiner Vorlesung. Barths plastisch-drastische Begrifflichkeit entspricht nicht unserer heutigen akademischen Sprache, fällt zeitgeschichtlich allerdings nicht allzu sehr aus dem Rahmen. Und nachdem sich der bei der Erstlektüre möglicherweise einstellende Ärger verzogen hat, gilt es anzuerkennen, dass Barths überzogene Charakterisierungen – nicht nur Zwinglis, der Sache nach selten ohne legitime Anhaltspunkte sind. Besonders auffallend ist Barths durchgehende martialische Terminologie: In seinem «Kampf» um die Ehre Gottes schritt Zwingli von Gefecht zu Gefecht: Auf «Zwinglis Kampf mit den Täufern»[10] folgte der «Kampf seines Lebens»[11], der Abendmahlsstreit mit Luther, und beim Kampf gegen das «Bollwerk der alten heilsvermittelnden Kirche» ging es um eine «Schlacht» «um das Ganze»[12]. Durchgehend wird Zwingli als Agressor skizziert, was in Barths damaligen Augen einen durchaus positiven Zug darstellte. In der Abendmahlsfrage habe Zwingli eine «Offensive [...] auf der ganzen Linie [...] gegen Luther eröffnet» und stand schliesslich «dem lange gesuchten Gegner Auge in Auge»[13] gegenüber. Das ist allerdings, beim Wort genommen, historischer Unsinn. Zwingli war auf Verständigung aus, nicht auf Konfrontation – dies gilt gerade gegenüber Luther! Der von ihm angestrebte «Sieg» im Abendmahlsstreit hätte – anders als bei Luther – nicht in einer Unterwerfung seines Gegners unter seine Auffassung bestanden, sondern in einer gegenseitigen Anerkennung trotz bestimmter Differenzen, wie dies innerhalb der eidgenössischen Reformation den Normalfall bildete. Polemisiert und verketzert hat Luther, nicht Zwingli. Der Zürcher Reformator hat Luthers Polemik mit Ironie beantwortet und die Wittenberger stets als Glaubensgeschwister angesehen.[14]

Wer von einer Vorlesung mit dem Titel «Die Theologie Zwinglis» eine Beschäftigung mit theologischen Texten Zwinglis erwartet und also davon ausgeht, dass Zwingli dieselbe Behandlung zuteilwird, wie sie für andere Reformatoren und Gestalten selbstverständlich ist, wird auch bei Barth

10 Barth 2004: 231.
11 Barth 2004: 250.
12 Barth 2004: 253.
13 Barth 2004: 461.
14 Auch dies hat Barth zumindest zu Beginn seiner Vorlesung durchaus richtig gesehen und anschaulich formuliert, vgl. Barth 2004: 37f.

enttäuscht werden. Der lange Schatten der Verketzerung Zwinglis durch Luther prägt Barths Göttinger Vorlesung von Anfang an, und so begegnet Luthers Name in einer Vorlesung über Zwingli kaum seltener als derjenige des Zürcher Reformators. Das zeigt schon der Aufbau der Vorlesung. Sie beginnt mit «Zwingli im Urteil des Luthertums», und geht weiter zum «Problem der Reformation Zwinglis», wo Barth Thesen zu lutherischer Kritik an Zwingli formuliert. Zwar will Barth dort Zwinglis Denken nicht, wie bei den lutherischen Autoren üblich, «erstaunt und missbilligend» zur Kenntnis nehmen, sondern, sie «in ihrer Notwendigkeit vorläufig zu *verstehen*»[15] versuchen. Aber der Referenzrahmen seiner relativen Apologie Zwinglis ist lutherisch vorgegeben. Der nächste längere Paragraph (§ 3) ist wohl der beste Teil der Vorlesung. Er ist überschrieben mit «Zwinglis Leben»[16] und bespricht die konfliktreichen ersten Jahre der Zürcher Reformation. Dabei erwähnt Barth auch verschiedene Schriften Zwinglis kurz, und ihre grundlegenden theologischen Gedanken werden treffend skizziert. Barth konnte sie schon bei Staehelin[17] nachlesen. Das Kapitel endet mit einem Abschnitt über die Täufer. Auch dieser Konflikt wird in etwa ausgewogen und quellennah präsentiert. Dies alles erfolgt allerdings noch im Zeichen einer geschichtlichen Darstellung des Wirkens Zwinglis.

Erst vom folgenden vierten Paragraphen an befasst sich Barth ausdrücklich mit Zwinglis theologischem Denken. Der Titel: «Zwinglis Theologie im Rahmen des Abendmahlsstreites» macht deutlich, dass nun wieder die lutherische Fremdperpektive leitend ist.[18] So ist bereits vorgegeben, worauf Barths Darstellung der Theologie Zwinglis hinausläuft: Will der Schweizer Barth auf dem exotischen Lehrstuhl für *Reformierte Theologie* im lutherischen Göttingen Zwingli nicht als Irrläufer der Wittenberger Reformation charakterisieren, muss er ihn entweder als notwendige Ergänzung zu Luther oder als konsequente Weiterführung der von Luther stammenden Einsichten präsentieren. Er unternimmt Schritte in beide Richtungen. Das Recht, in seiner eigenen theologischen

15 Barth 2004: 85.
16 Barth 2004: 108–250.
17 Vgl. Staehelin 1895/1897.
18 Barth 2004: 254–463; 464–498.

Denkentwicklung wahrgenommen zu werden, erhält der Zürcher Reformator allerdings so nicht.

Hatte Barth noch in seinem ersten, biographischen Teil etwa Zwinglis *Uslegen und Gründ der Schlussreden oder Artikel* von 1523 mit ihre christologisch-versöhnungstheologischen Ausrichtung knapp, aber treffend referiert und gelobt,[19] fällt dies nun, ebenso wie alles, was Barth richtig zu den «Zürcher Disputationen»[20], zu Zwinglis Schrift über die *Göttliche und menschliche Gerechtigkeit*[21] oder über Zwinglis *Einleitung*[22] gesagt hatte, unter den Tisch. Sein Versprechen, im zweiten, systematischen Teil der Vorlesung gründlicher auf Zwinglis *Uslegen* als einer ersten, umfassenden Darstellung von Zwinglis Denken einzugehen,[23] löst er nicht ein. Die entscheidende Quellenbasis für Barths Beschäftigung mit Zwinglis Theologie bilden stattdessen einerseits Zwinglis mit gelegentlichen philosophischen Anleihen versehene Argumentationen gegen die leibliche Realpräsenz Christi in den Elementen, wobei die exegetische Basis von Zwinglis Anschauung, zweifellos Zwinglis zentrales Argument, kaum in den Blick genommen wird. Andererseits ist es Zwinglis in Marburg gehaltene Predigt *Über die Vorsehung (De providentia)*.[24]

Barths Darstellung der Abendmahlskontroverse ist auf weiten Strecken nicht falsch, und die jeweiligen offenbarungstheologischen Kernanliegen Luthers bzw. Zwinglis werden treffend herausgearbeitet. In Barths Fazit zum Kapitel über die Abendmahlskontroverse dominieren dann aber die kritischen Züge: Zwingli habe die theologische Pointe des Paradoxes der Inkarnation rationalistisch aufgelöst, die Luther mit haarsträubenden, sich vernünftiger Menschenlogik verweigernden, aber – so ist wohl zu interpretieren – gerade so eben doch «sachlich» angemesseneren Sätzen verteidigt habe.[25]

Barths Fazit der Besprechung von Zwinglis Schrift *Über die Vorsehung*, die Barth seltsamerweise als «krönende[s] Schlussstück der zwinglischen Theologie im Rahmen des Abendmahlsstreits» behauptet,[26] lautet noch kritischer: Zwinglis

19 Barth 2004: 156–159.
20 Barth 2004: 160–205.
21 Barth 2004: 174–177.
22 Barth 2004: 189–193.
23 Vgl. Barth 2004: 172.
24 Z VI.3, 1–230.
25 Vgl. etwa Barth 2004: 444f. 492f.
26 Barth 2004:464f.

Vorsehungsschrift sei zwar von bewundernswerter Einheitlichkeit und Klarheit,[27] und es geht ihm, wie Barth anerkennend festhält, um die Freiheit und Majestät Gottes.[28] Ihre Stringenz in der Darstellung und Problembehandlung verdient nach Barth höchstes Lob: Die Verstandesmässigkeit ist mit einem Glanz, einem Pathos und einer Wärme gepaart, wie sie bei Luther und Calvin so nicht begegnen;[29] sie ist «technisch gesehen, einfach glänzend».[30] Gerade diese Rationalität, verbunden mit der durchgehenden These Zwinglis von der letztlich alles durchdringenden Güte Gottes, ist dann nach Barth aber auch das Problem dieser Schrift. Nachdem Barth in der ersten Hälfte seiner Zwinglivorlesung noch lobend betonen konnte, dass Zwingli wie kein anderer Reformator die Differenz zwischen Gott und Mensch festgehalten habe, heisst es nun: Der Gott, von dem hier, in der Vorsehungsschrift, die Rede ist, gerate in bedenkliche Nähe zu einem alles durchdringenden «Prinzip» – ein allgemein beliebter Terminus der Zeit, der auch in die liberale Zwingliforschung Eingang gefunden hat.[31] Damit geht aber der als freies Subjekt den Menschen anredende Gott verloren.[32] Barth fühlte sich, wie er formuliert, unwiderstehlich an Schleiermacher erinnert. Er warf Zwingli vor, mit seinem «gesunden», einheitlichen, kausal argumentierenden Gedankengang das «Ärgernis» des Erscheinens Gottes in der Zeit zu umgehen, und schliesslich gar den Unterschied zwischen Gottes Geist und dem menschlichen Geist zu nivellieren.[33] Beides fliesse bei Zwingli, so Barth, ineinander. Das Evangelium als Botschaft und Anrede des unvordenklichen, freien Gottes wird damit zur Erinnerung an das bereits Gegebene, der Glaube an Gottes Wort zur Realisierung einer menschlichen Möglichkeit, des religiösen Apriori.[34] Zwingli,

27 Barth 2004: 491.
28 Barth 2004: 487.
29 Barth 2004: 487.
30 Barth 2004: 486.
31 Der von Barth in seiner Zwinglivorlesung öfter konsultierte August Baur etwa spricht vom «evangelisch-reformierten Prinzip» in der Theologie und Weltanschauung Zwinglis, Baur 1889: 785. Vgl. auch Lang 1868: 58.
32 Barth 2004: 495.
33 Barth 2004: 493ff. Barth 1985: 91; dass gerade Zwingli «den unendlichen Abstand zwischen Schöpfer und Geschöpf, das ‹finitum non capax infiniti› [...] besser als die meisten seiner nachgeborenen Zensoren und Schulmeister» bedacht hat (Barth 1993: 136f.), ist Barth in diesem Moment nicht mehr im Blick. Das wird sich aber wieder ändern.
34 In eine ähnliche Richtung geht Barths Kritik an Zwinglis Abendmahlslehre und dem «sursum corda» in der *Theologie reformierter Bekenntnisschriften*; nun wird aber deren «grosse, unveräusserliche Wahrheit» betont, vgl. Barth 1998: 262.

so Barths hartes Urteil am Ende der Vorlesung vom 26. Februar 1923, war nie in der Lage zu zeigen, «inwiefern Christus *notwendig* in seine Theologie gehörte».[35] Es ist der Vorwurf, den Barth dann auch Schleiermacher machen wird.

Hintergrund von Barths Kritik an den besprochenen Zwinglitexten ist zweifellos seine Paradox- und Inkognitotheologie, wie er sie im *Römerbrief* von 1922 unter Berufung auf Luther, Kierkegaard und Overbeck dargelegt hatte, und also sein Vorverständnis dessen, wie man sich dem «Problem der Offenbarung» zu nähern hat: Unkenntlichkeit ist das Kennzeichen der göttlichen Offenbarung, und Nichtverstehen das Kennzeichen des wahren Glaubens.[36] Der Eindruck drängt sich auf, dass die aktuellen Diskurse um das «Problem der Offenbarung», in die Barth bekanntlich engagiert involviert war, verbunden mit seiner direkten «theologischen» Lektüre der ausgewählten Texte Zwinglis dazu führte, dass in seiner Besprechung von Zwinglis Vorsehungspredigt weder ein Bezug zu anderen Schriften Zwinglis noch eine Kontextualisierung der Schrift erfolgte.[37]

Auch Barths längst bestehende grosse Liebe zu Calvin – dem deutschen Reformiertentum konform – wird in seinen Vorlesungen von 1522/23 stets deutlich. So spricht er etwa von Aporien, in die Zwingli geraten sei – ebenfalls Luther in seiner Weise – und die dann der grosse Calvin souverän gelöst habe, und damit Zwinglis «verlorene Partie [...] siegreich durch- und zu Ende zu spielen» vermochte.[38] Gelegentlich wird der Genfer Reformator wie eine Art Deus ex machina aus dem Hut gezaubert. Allerdings bewegt sich Calvin aus theologiegeschichtlicher Sicht, auch wenn er manches prägnanter formuliert als der Zürcher Reformator, in den von Barth verhandelten Fragen inhaltlich-theologisch deutlich in Zwinglis Bahnen, was angesichts seines Freundeskreises und Umfeldes auch nicht verwundert.[39] Was Calvin etwa über die Präsenz Gottes in der Schöpfung lehrt, unterscheidet sich wenig mehr als in Nuancen und in der Sprache vom Zürcher Reformator. Formulierungen, über die sich Barth bei Zwingli ärgert, etwa die Bezeichnung Gottes des Schöpfers als «numen», die Berufung auf antike Schriftsteller wie Vergil, Platon, Seneca oder Plutarch als

35 Barth 2004: 496.

36 Barth 2019: 62f.

37 Zwinglis Vorsehungspredigt ist als kritische Auseinandersetzung mit der unter zeitgenössischen Humanisten beliebten Stoa zu verstehen; sie erfolgt auf biblischer Grundlage mit Christus als normativem Gotteszeugen (Mt 19,17; Mt 10,29f.), siehe Z VI.3, 71,1-4; 105,18-22.

38 Barth 2004: 462.

39 Vgl. Opitz 2009a: 34–59.

Zeugen, ja die Behauptung, dass es, recht verstanden, durchaus nicht unfromm ist, Gott mit der Natur zu identifizieren (*naturem esse deum*), all dies findet sich auch in Calvins Institutio[40] – was Barth zu diesem Zeitpunkt wohl nicht bewusst war.

So enden die letzten Vorlesungsstunden über Zwinglis Theologie mit Äusserungen des Entsetzens und einer scharfen Kritik am Zürcher Reformator. Trotz einigen versöhnlichen Schlussbemerkungen suggeriert die Zwinglivorlesung Barths damit, dass er mit dem Zürcher Reformator, scheinbar nach einer gründlichen Beschäftigung mit seiner «Theologie», endgültig abgeschlossen hat. Künftig wird für die reformierte Theologie einzig Calvin den theologischen Referenzpunkt Barths bilden.

2. Die Vorlesung über «Die Theologie reformierter Bekenntnisschriften» und ein neuer Zugang zum «Problem der Offenbarung»

Aber dem ist nicht so. Schon in der Zwinglivorlesung, ebenso wie in der Calvinvorlesung, erhält Zwingli von Barth immer wieder höchstes Lob, und öfter zeigt Barth schon dort an, dass er Zwinglis theologische Anliegen nicht nur verstanden hat, sondern auch teilt. Und Barth hat sich durchaus weiter mit Zwingli beschäftigt, so gleich in der anschliessenden Vorlesung vom Sommersemester 1923 über *Die Theologie der reformierten Bekenntnisschriften.*[41]

Barths Beschäftigung mit der Theologie der reformierten Bekenntnisschriften, die grundlegende theologische Weichenstellungen Zwinglis aufnehmen und weiterführen, bildet einen wesentlichen Schritt in seiner Einarbeitung in die von Zwingli initiierte und unter anderen von Calvin weitergegebene und mitgeprägte «reformierte» Theologietradition. Beobachtungen aus seiner Zwinglivorlesung (aber auch aus der Calvinvorlesung) werden hier aufgenommen und neu bedacht.[42] Eine volle Auswertung dieser Vorlesung Barths vom Sommersemester 1923, auch

40 Vgl. Inst. I.5.5, Calvin 1926–1952, Bd. III, 50,22-24.

41 Barth 1998.

42 Vgl. etwa Barth 1998: 152–157. Auch Calvins Nähe zu Zwingli wird hier, in der Lektüre der Bekenntnisschriften, deutlicher erkannt als noch in der Zwinglivorlesung: Zwar hat Calvin mehr Verständnis für Luthers Anliegen im Blick auf die Heilsgewissheit als die Zürcher, grundsätzlich aber steht er mit ihnen auf demselbem Boden und es geht ihm «doch nur um das Ausziehen einer bei den Oberländern etwas verkürzten Linie» (Barth 1998: 155).

im Blick auf Barths spätere Theologie, würde den vorliegenden Rahmen überschreiten. Einige Linien sollen aber gezogen werden.

Die Leitfrage nach dem «Problem der Offenbarung» bildete auch hier den Hintergrund. Aber nun standen Schriften Zwinglis im Fokus und an der Spitze, in denen der Zürcher Reformator seine Sicht des Problems der Offenbarung darlegen konnte: Sein Verständnis des göttlichen Wortes und des redenden Gottes. Entsprechend erklärt Barth zu Beginn seiner Darstellung der «positive[n] Lehre vom Christentum»: «Als für das Ganze der reformierten Lehre bezeichnend sind hier vor Allem heranzuziehen *Zwinglis Einleitung* von 1523 und der *Berner Synodus* von 1532.»[43]

Nahezu jeder von Barth herausgestellte Grundzug der *Theologie der reformierten Bekenntnisschriften* nimmt seinen Ausgangspunkt bei einer Schrift Zwinglis, oft bei den *67 Schlussreden* von 1523 und deren *Auslegung*, der ersten reformierten Bekenntnisschrift überhaupt. Weitere Schriften Zwinglis und vom Zürcher Reformator geprägte Bekenntnistexte werden dabei von Barth theologisch ausgewertet: Dies gilt etwa für die zwinglischen *Berner Thesen*, die ausführlich besprochen werden;[44] der sachliche und gelegentlich auch explizite Bezug zu ihnen zieht sich durch Barths späteres dogmatisches Oeuvre, angefangen bei der *Christlichen Dogmatik im Entwurf* von 1927 und der *Kirchlichen Dogmatik* I/1.[45] Dazu kommt eine ganze Reihe weiterer Bekenntnistexte aus der Zwinglischen Tradition: Das *Erste* und das *Zweite Helvetische Bekenntnis*, der weitgehend von Bullinger geprägte *Heidelberger Katechismus*, das *Zürcher Bekenntnis* von 1545 usw., bis hin zur *Westminster Confession*.

Mit Recht hat Eberhard Busch darauf hingewiesen, dass Barth in seiner Beschäftigung mit den reformierten Bekenntnisschriften die Bedeutung der «Kirche» für die Theologie entdeckt.[46] Er beginnt sich damit von einem Kierkegaardschen Ansatz zu lösen. Damit hängt zusammen, dass auch das von Zwingli betonte theologisch-pneumatologische Verständnis der Kirche[47] in den Vordergrund rückt, und so eine Kirche, die primär im *Bekenntnis* der *Gemeinde*

43 Barth 1998: 129.
44 Barth 1998: 118f.; vgl. Barth 2004: 218–222.
45 Barth 1982: 59; KD I/1, 156.
46 Barth 1998: IXf.
47 Auch die von Barth Capito und Bucer zugeschriebene «pneumatochristozentrisch[e]» Lehre (Barth 1998:138) geht auf Zwingli zurück.

und nicht in Amtsvollzügen (recte docere, recte administrare) zu suchen ist.[48] Dazu gehört auch das Zwinglische Verständnis von theologischer Lehre als «menschliche Bekenntnisakte, denen die Offenbarung Gottes in der Schrift immer wieder als ein Zweites *gegenüber*steht», wie dies Zwingli am Ende seiner *67 Schlussreden* programmatisch festgehalten hat.[49] Damit kann «reformierte Theologie» nur in der Bewegung einer fides quaerens intellectum bestehen, und die von Barth in Angriff genommene Arbeit an der *Kirchlichen Dogmatik* musste «als theologische Disziplin die wissenschaftliche Selbstprüfung der christlichen Kirche hinsichtlich des Inhalts der ihr eigentümlichen Rede von Gott» sein.[50] Aus Barths Kritik an Zwinglis «Rationalismus» in seiner Zwinglivorlesung, weil dieser damit das «Paradox» der Offenbarung auflöse, wird nun eine Würdigung – auf dem Boden von Zwinglis Lehre von den «zwei Parallelen» oder «Ebenen».[51]

So formuliert er in seiner Vorlesung über das Schottische Bekenntnis von 1938: «Aber gerade in Erkenntnis Jesu Christi dürfen wir hier nicht Halt machen. Gnade ist nicht Willkür. Der Abgrund der göttlichen Güte ist nicht die wunderliche Tiefe eines sogenannten Paradoxons. Die göttliche Freiheit ist keine Tyrannenlaune [...] Indem Gott uns seine unbegreifliche Treue erweist, wird er sich selbst nicht untreu. [...] Gott ist gerecht, indem er barmherzig ist. Gott handelt nach seiner eigenen unverbrüchlichen Ordnung, indem er Wunder tut.»[52]

Die konstitutive Grundlage für reformiertes Bekennen schlechthin erkennt Barth nun im Schriftprinzip,[53] und dies in einer ganz bestimmten Weise. Das «Axiom» und die «Ratio der reformierten Reformation» wie Barth formuliert, entnimmt er einem Satz Zwinglis (aus dessen *Christliche Einleitung* von 1523): «So der allmächtige Gott sein Wort öffnet, so muss der Mensch sehen, wie er ihm nachkomme, oder er wird den Zorn Gottes auf sich laden.»[54] Und unter Bezug

48 In der Confessio Augustana ist der Artikel über die Kirche (als «congregatio») bekanntlich der Lehre vom «ministerium docendi evangelii et porrigendi Sacramenta» nachgeordnet, Dingel 2014: 101,2f.; 103,5-7.

49 Barth 1998: 34, 39; vgl. den Zusammenhang 32–42.

50 KD I/1, 1.

51 Siehe unten bei Anm. 63. Dass sich dabei Begriffe wie «Analogie» oder «Gleichnis» (beide schon im *Römerbrief* gerne verwendet, vgl. Barth 2010: 195.77 usw.) neu interpretiert, anbieten, liegt auf der Hand.

52 Barth 1938: 97.

53 Vgl. Barth 1998: 42–103. Es ist einer «der elementarsten Grundsätze der Verkündigung unserer reformierten Kirche» (Barth 1990: 504) und will gerade als scheinbare nur formales Prinzip der «Sache» Raum verschaffen – ein grundlegender Zwinglischer Gedanke.

54 Barth 1998: 68.

auf Zwinglis erste der *67 Schlussreden* von 1523 formuliert Barth die These: «Die Kirche erkennt die Regel ihrer Verkündigung allein im Worte Gottes und findet das Wort Gottes allein in der Heiligen Schrift.» Im Begriff der «Regel» liegt eine konstitutive Einschränkung: «Die Verkündigung ist nicht selbst das Wort Gottes, sondern durch das Wort Gottes geregeltes, von ihm abhängiges, darauf begründetes, nach ihm gerichtetes Menschenwort.»[55] Nicht überraschend zitiert Barth gleich im Anschluss die Erste Berner These.[56]

Damit sind die Weichen gestellt, wie Barth künftig das «Problem der Offenbarung» bearbeitet: Hatte Zwingli in einer Predigt über *Die Klarheit und Gewissheit des Wortes Gottes* programmatisch den sich durch das Medium der biblischen Zeugnisse den Menschen in seinem lebendigen Wort frei zuwendenden Gott als Anfang und Grundlage aller Gotteserkenntnis behauptet, so entwirft Barth nun eine *Lehre vom Wort Gottes* in seiner dreifachen Gestalt. Nach ersten Anläufen bildet sie bekanntlich die Grundlage der *Kirchlichen Dogmatik*, und die bei Zwingli entdeckte Grundbewegung christlichen Bekennens und theologischen Denkens wird zur Grundbewegung von Barths gesamter künftiger Theologie. Es ist nichts anderes als eine Paraphrase von Sätzen Zwinglis, wenn Barth 1927 zu Beginn der *Christlichen Dogmatik im Entwurf* formuliert: «Diese Zuwendung Gottes zu uns, der unsererseits keinerlei Anspruch an ihn entsprechen kann, in der er sich *selber* dem Menschen gibt, in der *er* die Zusammenstellung ‹Gott und der Mensch› möglich und wirklich macht, sie ist [...] in der Predigt Gegenwart, Ereignis, Tat. Aber eben: *Gottes* Gegenwart, Ereignis *seines* Handelns, *seine* Tat. Sie ist in keinem Sinn *darum* in der Lage, von ihm zu reden, weil sie über ihn verfügte, sondern allein darum, weil er über *sie* verfügt [...] Nur daraufhin kann die Kirche von Gott reden, dass Gott (auch zur Kirche und auch für die Kirche!), *selbst* redet.»[57] Diese Einsicht hat Zwingli nicht nur gegen Rom, sondern auch gegen Luther und gegen die Täufer geltend gemacht, ebenso wie später Bullinger gegen Calvin.

Barth hat sie im Verlauf seines Werkes zunehmend konsequenter zur Geltung gebracht, und etwa das in der lutherischen Tradition so wichtige Verkündigungsamt, das so leicht zu einer neuen ekklesialen Nostrifizierung des Redens Gottes mutiert, relativiert. So ist Barth auch einer der wenigen, die das

55 Barth 1998: 67.
56 Barth 1998: 73.
57 Barth 1982: 59.

berühmte Marginal aus Bullingers *Zweitem Helvetischen Bekenntnis* richtig verstanden haben; zwar erst der späte Barth, aber immerhin. In seiner Vorlesung *Einführung in die evangelische Theologie* weist er darauf hin, dass Bullinger in dem mit dem berühmten Marginal versehenen Abschnitt: «Praedicatio verbi Dei est verbum Dei» gerade *nicht* eine Identität zwischen Gotteswort und menschlichem Verkündigungswort behauptet, sondern ganz im Gegenteil die *Differenz* betont: Menschliche Verkündigung kann höchstens «Ankündigung» (annunciatio) des göttlichen Wortes sein, heisst es dort.[58] Es spricht für Barth, dass er im Unterschied zu vielen Interpreten des *Zweiten Helvetischen Bekenntnisses* nicht nur die Marginale, sondern auch den Text Bullingers selber gelesen hat.

Könnte man sich für all dies aber nicht auch auf Luther berufen? Barth hat es immer wieder getan, und damit hat er Luthers Texte in reformiertem Licht gelesen und entsprechend akzentuiert. Die bei Luther durchgehend bemerkbare Anthropozentrik und busstheologische Wendung seines Wort Gottes-Verständnisses wird dabei in den Hintergrund gerückt, so wie dies schon die «reformierten» Zeitgenossen Luthers taten. In der Zwinglivorlesung charakterisiert Barth Zwingli nicht unzutreffend so, dass dieser als «Renaissancemensch» Luthers Anliegen von vorneherein nicht im engen Kreis eines Mönchs und Mystikers, der Luther stets blieb, zur Geltung gebracht habe, sondern eben in einem *weiten* Kreis. Genau dies tut Barth auch.[59]

In der Vorlesung über *Die Theologie der reformierten Bekenntnisschriften* zitiert er Zwingli und kommentiert: «Das ist unzweideutig der humanistisch-ethische Ansatz der reformierten Theologie, der im Wunder Gottes, so streng und absolut es verstanden wird, nun eben doch ganz nüchtern auch die Antwort auf das Problem des *Menschen* findet.[60]

Dieselbe Zwinglische Bewegung findet man bei Barths Umgang mit der Lehre von den Sakramenten. In der Vorlesung über Zwingli hatte Barth ja die Sakramentsfrage als Brennpunkt der Frage nach dem Problem der Offenbarung benannt und sie entsprechend auch fokussiert. Das Missverständnis, dass sich bei Zwingli Gottesgeist und Menschengeist letztlich nicht klar trennen lassen, wie es

58 Barth 2010: 207f. Vgl. Bullinger 2009: 273,28–274,4.

59 Vgl. Barth 2004: 75f. Auch Barths treffende Charakterisierung Zwinglis, der im Unterschied zu Luther «gar nicht oder fast gar nicht Mystiker» war, sondern «entschlossener Ethiker», dem es schlicht um «Gehorsam» ging (Barth 2004: 89), kann durchaus als Selbstbeschreibung gelesen werden.

60 Barth 1998: 145.

Barth in der Besprechung von Zwinglis Vorlesungslehre im Februar 1923 geäussert hatte, hielt sich noch eine Weile durch, und damit verbunden auch die Kritik an Zwinglis Sakramentslehre. In einem Aufsatz von 1929 über *Die Lehre von den Sakramenten* (um nur ein Beispiel zu nennen) kritisiert er in der Linie Luthers Zwingli als Leugner der objektiven Wirkung der Sakramente, weil der Glaube ja schon vorher zu deren rechten Gebrauch da sein muss, und stellt ihn einmal mehr in eine Reihe mit dem liberalen Schweizer Hegelianer Alois Biedermann.[61] Im selben Zusammenhang rühmt Barth Calvin, der eine Vermischung von Menschengeist und Gottesgeist, wie sie Zwingli vertrete, vermieden habe. Diese Einschätzung Barths ändert sich im Verlauf der Zeit. In der Versöhnungslehre kritisiert Barth die kirchliche Sakramentslehre grundsätzlich im Kontext des Kampfes gegen eine falsche «unio mystica»: Christus selbst ist das «einzige, ein für allemal vollzogene Sakrament». Durch Taufe und Abendmahl soll die Gemeinde diesen Christus und seine ein für allemal vollzogene Versöhnung «bezeugen».[62] Subjekt von Taufe und Abendmahl ist damit, wie bei Zwingli, zunächst die Gemeinde, die eine ihr gebotene Zeichenhandlung vollzieht.

Schon in seiner Vorlesung über den Heidelberger Katechismus von 1948 vertrat Barth der Sachen nach klar Bullingers Sakramentsverständnis und nicht dasjenige Calvins: Die Relation zwischen dem irdischen Essen und der geistlichen Teilhabe am Leib Christi wird einzig durch das Wirken des Geistes hergestellt. Bereits in der Zwinglivorlesung hatte Barth immer wieder auf Zwinglis «Lehre von den Parallelen» bzw. den zwei Ebenen hingewiesen, die sich eben nicht durch einen kirchlichen Ritus zum Schneiden bringen lassen, und diese Lehre Zwinglis ausdrücklich gelobt.[63] Sie wurde zu einem Grundzug seines gesamten theologischen Denkens, nicht nur im Sakramentsverständnis, aber dort begegnet sie in in exemplarischer Deutlichkeit. Das Abendmahl ist nach Barth 1948 ein «ereignismässiges Zeugnis», «das Gleichnis, das Homoioma des Lebens Jesu Christi».[64] Um genau dies nicht durch eine missverständliche Terminologie zu verdunkeln, hatte schon Bullinger gegen Calvin darauf insistiert, jede «Substanzterminologie» zu vermeiden.[65] Das war alles andere als eine «Kinderei», wie Barth in seiner Vorlesung über die reformierten Bekenntnisschriften noch

61 Barth 1994: 429ff. Vgl. die Kritik an Biedermann, KD IV/2,60-62.
62 KD IV/2,59f.
63 Barth 2004: 267f, 289, 318–321, 346, 355, 358. 361, 424ff.
64 Barth 1948: 99.
65 Vgl. Opitz 2009b.

formulieren zu dürfen meinte,[66] und damit doch nur seine damalige unzureichende Kenntnis der Genese des *Consensus Tigurinus* beweist. Dass Barth in seiner Vorlesung über den *Heidelberger Katechismus* von 1948 Zwinglis und Bullingers Sakramentsverständnis vertritt, ist allerdings nicht ganz überraschend, denn der *Heidelberger Katechismus* vertritt ja selber Bullingers Sakramentsverständnis und nicht dasjenige Calvins.

Blicken wir auf die Abendmahlslehre des *späten* Barth, etwa in *Das christliche Leben*, sehen wir diese zwinglische Linie in unmissverständlicher Deutlichkeit ausgezogen. Unter wörtlicher Aufnahme von Zwinglis Argumenten und unter wörtlicher Bestreitung von Calvins Abendmahlsverständnis als «Versiegelung» heisst es hier: «Gott erweckt und schafft sich mit dem, was er tut und sagt, Zeugen, keine Stellvertreter, keine Repräsentanten und Garanten, keine *Instrumente, Vehikel, Kanäle, Medien* seiner Gnade [...] Auch Taufe und Abendmahl sind keine Emanationen, Wiederholungen oder Fortsetzungen, keine Aktualisierungen, Vermittlungen oder gar Verwirklichungen, aber auch *keine Gewährleistungen und Versiegelungen* seines Werkes und Wortes.»[67] Das Abendmahl, so heisst es weiter, ist ein «menschliches Tun».[68]

Barths späte Tauflehre, in der er explizit an Zwingli anknüpft, zwischen Wasser- und Geisttaufe unterscheidet und die Taufe als Beginn eines christlichen Lebens eines Menschen als aktiven Partner Gottes beschreibt, ist bekannt.[69] Zwingli hatte die Taufe in etymologischer Auswertung des lateinischen «sacramentum», als «Fahneneid» eines Soldaten bezeichnen können.[70] Spät, aber immerhin ist auch Barth zu der Einsicht gekommen, die Zwingli bereits 1525 vertreten hatte. Die Sakramentslehre des alten Barth ist eine spät gezogene Konsequenz seiner «Zwinglischen» Lehre vom Wort Gottes, und dass es sich in der Sakramentsfrage nicht einfach um einen von den anderen Loci isolierbaren Einzeltopos handelt, sondern das Ganze des menschlichen Gottesverhältnis auf dem Spiel steht, hatte Barth schon in seiner Zwinglivorlesung erkannt.

Zwinglis Name taucht in der Kirchlichen Dogmatik verhältnismässig selten auf, im Unterschied zu Luther und Calvin. Dennoch lassen sich über die Sakramentslehre hinaus zahlreiche Motive und theologische Entscheidungen

66 Barth 1998: 272.
67 Barth 1976: 495.
68 Barth 1976: 496.
69 KD IV/4, 30f.
70 Z III, 758,20f.

entdecken, die gleichsam Zwinglischen Geist atmen. Ich muss mich mit einigen Hinweisen begnügen:

Vollständig Zwinglischen Geist atmet deutlich die *Barmer Theologische Erklärung*, auf die Barth bekanntlich auch in der *Kirchlichen Dogmatik* zurückkommt. Dies gilt nicht nur in der ersten, explizit Zwingli aufnehmende These, sondern durchgehend. Es ist Zwinglischer Geist, nicht Calvinischer, wenn hier die Weite und befreiende Wirkung des göttlichen Wortes beschrieben wird, die als solche auch verpflichtet, die Kirche als hörende *Gemeinde* betont und gleichzeitig die Grenze zwischen Kirche und Welt relativiert wird. Letztlich ist das Hören auf Gottes Wort in der Gemeinde das einzige *nota ecclesiae*. Des Weiteren bekennt sich Barth an wichtigen Gelenkstellen der *Kirchlichen Dogmatik* zur zwinglischen Tradition: Er führt die Soteriologie als Versöhnungslehre durch, anders als Luther und auch anders als Calvin, aber in der Linie von Zwinglis *67 Schlussreden* von 1523. Er verbindet Versöhnungslehre und Bundestheologie und interpretiert den Bund als den einen Gnadenbund auf die gesamte Menschheit bezogen. Damit führt er systematisch aus, was bei Zwingli und vor allem bei Bullinger (nicht aber bei Calvin) im Kern angelegt ist.[71] «Das grundsätzlich Interessante in Zwinglis Konzeption ist aber – von ihrem christologischen Gehalt zunächst noch abgesehen – der *universale* Sinn, den er dem Bundesbegriff geben wollte.»[72]

Wenn Barth in der Erwählungslehre darauf hinweist, dass gerade die reformierte Theologie sich um ein christologisch bestimmtes und nicht metaphysisches, sondern kerygmatisch geprägtes Verständnis bemüht hat (wenn auch in seinen Augen nicht wirklich erfolgreich), hindert ihn zwar seine Fixierung auf Calvin und umgekehrt seine begrenzte Vertrautheit mit Zwingli und seine spärlichen Kenntnisse der Schriften Bullingers daran, deren Ansätze angemessen zu würdigen; immerhin vermochte er sie zu erkennen und konnte dabei Bullinger auch zitieren.[73] Das Rückgrat der Bundes- und Erwählungstheologie in der

71 Zu Zwingli vgl. Z VI.I, 164,26-165,1; zu Bullinger: Bullinger 2004–2007, Bd. I: 49–102 bzw. 171–258.

72 KD IV/1, 60.

73 Vgl. zu Zwingli KD II/2, 86; zu Bullinger KD II/2, 66. Entschieden deutlicher als Calvin (von 1539 an), waren es die Zürcher Reformatoren, welche «sehr eindringlich» darauf hingewiesen haben, «dass die Erwählungslehre weder in abstracto mit dem Begriff eines erwählenden Gottes noch in abstracto mit dem eines erwählten Menschen, sondern konkret mit der Erkenntnis Jesu Christi [...] anzufangen hat» (KD II/2, 81). Barths Satz: «Die Erkenntnis der Erwählung ist nichts Anderes ... als eine bestimmte Form der Erkenntnis Jesu Christi.» (KD

Kirchlichen Dogmatik lebt von entscheidenden Impulsen der beiden Zürcher Reformatoren.

Barths Leitsätze zur Ethik nehmen offensichtlich Zwinglis anliegen auf, wenn Barth etwa formuliert: «Die Ethik als Lehre von Gottes Gebot erklärt das Gesetz als die Gestalt des Evangeliums, d.h. als die dem Menschen durch den ihn erwählenden Gott wiederfahrende Heiligung. Sie ist darum in der Erkenntnis Jesu Christi begründet ...»[74]

Eng mit einer theologischen Ethik verbunden ist natürlich eine theologische Anthropologie. Eberhard Jüngel hat einmal in einem Vergleich zwischen Luther und Barth eine treffende Bildlichkeit benutzt: Während nach Luther das Verhältnis zwischen Gott und Mensch als ein «Konvex-Konkav-Verhältnis» vorzustellen ist, ist der Mensch nach Barth eher als «paralleles Gleichnis» zum Sein Gottes zu denken.[75] Letzteres gilt aber bereits für Zwingli – was Barth ja schon 1922 wahrgenommen hat,[76] für den der Mensch ohne Verdunkelung der Gnadenlehre als Gottes Geschöpf und Ebenbild stets Täter ist, der sein Leben und die Gesellschaft in Verantwortung gestaltet.

Und auch in der Christologie im engeren Sinn wendet sich Barths Zwingliinterpretation ins Positive. In der Zwinglivorlesung hatte er Zwinglis Betonung des «unvermischt» im Chalcedonense zwar als berechtigt, aber doch nur als «Randbemerkung» zu dem von Luther behaupteten Paradox[77] gelten lassen wollen. Schon in der Vorlesung zur *Theologie der reformierten Bekenntnisschriften* ist dies anders: Hier stellt sich Barth hinter das Anliegen des *Zürcher Bekenntnisses* in seiner Interpretation der Zweinaturenlehre, welche die *Indirektheit* der gemeinsam mit Luther behaupteten Identität der göttlichen

II/2, 64) knüpft an Bullingers Formulierung in der *Confessio Helvetica posterior* an, die keine Verwerfungslehre enthält: «Improbamus illos, qui extra Christum querunt: An sint electi? Et quid ante omnem aeternitatem de ipsi statuerint Deus? Audienda est enim praedicatio evangelii, eique credentum est, et pro indubitato habendum: si credis ac sis in Christo electum te esse. Pater enim praedestinatiionis suae aternam sententiam ... in Christo nobis aperuit [...] Christus itaque sit speculum, in quo praedestinationem nostram nobis sit revelatus.» KD II/2, 66. Das ist zweifellos auch eine Kritik an Calvin (Institutio III 21) und an der von Theodor Beza entworfenen, von Calvin gutgeheissenen «Tabula praedestinationis» von 1555.

74 KD II/2, 564 (Leitsatz zu § 36); vgl. Z II, 79,11-25.

75 Jüngel 1982: 206.

76 Die «untere Parallele» ist natürlich der gesamte Bereich des «Äusserlich-Irdisch-Menschliche[n]», Barth 2004: 320; vgl. beispielsweise Barth 1976: 294.

77 Barth 2004: 444.

mit der menschlichen Natur betont.[78] Barth erkennt darin eine «Verwandtschaft der reformierten Christologie mit dem reformierten Gottesgedanken und Geistgedanken».[79] Zwingli Akzentuierung des Chalcedonense wird nun positiv interpretiert, er wird zum Vorkämpfer für das «dialektische Verhältnis der zwei Grenzmöglichkeiten»[80] und damit zum Vorbild für einen sachgemässen Umgang mit dem «Problem der Offenbarung».

Nicht nur Calvin, auch Barth war reformierter Theologe und stand damit in der von Zwingli initiierten und in den Grundzügen geprägten theologischen Tradition. Während Barths Begegnung mit Zwingli 1922 nur sehr eingeschränkt als geglückt bezeichnet werden kann, hat er sich von 1923 an sukzessive in die zwinglisch-reformierte theologische Tradition nicht nur eingearbeitet, sondern sich in sie *eingefügt*. Aber was schon für das 16. Jahrhundert galt, gilt für das 20. Jahrhundert noch stärker: Wer von Zwingli Impulse erhalten hat, wird nicht einfach zum «Zwinglischüler» der die theologischen Gedanken des Zürcher Reformators kanonisiert; er wird sie in eigener Verantwortung aufnehmen und weiterverarbeiten, und wird so zu einem selbständigen Mitstreiter in der gemeinsamen Sache. Hatte Zwingli in seiner Zeit gegen das «Bollwerk der alten heilsvermittelnden Kirche» gekämpft ebenso wie gegen dessen subjektives Spiegelbild, den «Glanz eines religiösen Besitzes», und stattdessen «rücksichtslos eine Kirche des *Zeugnisses*» angestrebt,[81] so prägt dieses Anliegen, unter den Bedingungen der Neuzeit aufgenommen, alle Phasen von Barths Denkweg zwischen 1919 und 1968.

78 Barth 1998: 260ff.
79 Barth 1998: 260.
80 Barth 1998: 260.
81 Barth 2004: 253.

Bibliografie

Barth, K., 1938. Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformierter Lehre. Zollikon.

– 1948. Die christliche Lehre nach dem Heidelberger Katechismus. Zollikon-Zürich.

– 1976. Das christliche Leben. Die Kirchliche Dogmatik IV, 4, Fragmente aus dem Nachlass, Vorlesungen 1959–1961. Hg. von H.-A. Drewes/E. Jüngel. Zürich.

– 1982. Die christliche Dogmatik im Entwurf. Erster Band: Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur christlichen Dogmatik 1927. Hg. von G. Sauter. Zürich.

– 1985. Unterricht in der christlichen Religion. Erster Band. Prolegomena 1924. Hg. von H. Reiffen. Zürich.

– 1990. Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–1925. Hg. von H. Finze. Zürich.

– 1993. Die Kirchliche Dogmatik. Zürich [Sigel: KD].

– 1993. Die Theologie Calvins 1922, hg. von H. Scholl. Zürich.

– 1994. Vorträge und kleinere Arbeiten 1925–1930. Hg. von Hermann Schmidt. Zürich.

– 1998. Die Theologie der reformierten Bekenntnisschriften. Vorlesung Göttingen Sommersemester 1923. Hg. von E. Busch. Zürich.

– 2004. Die Theologie Zwinglis 1922/1923. Hg. von M. Freudenberg. Zürich.

– 2010. Einführung in die evangelische Theologie. 7. Auflage. Zürich.

– 2019. Der Römerbrief (Zweite Fassung) 1922. 21. Auflage, hg. von C. van der Kooi/K. Tolstaja. Zürich.

Baur, A., 1889. Zwinglis Theologie. Ihr Werden und ihr System. Zweiter Band. Halle.

Bullinger, H., 2004–2007. Heinrich Bullinger Schriften, 7 Bände, hg. von E. Campi et al. Zürich.

– 2009. Confessio Helvetica posterior. A. Mühling/P. Opitz, (Hg.), Reformierte Bekenntnisschriften Bd. 2/2. Neukirchen-Vluyn, 243–345.

Calvin, J., 1926–1952. Ioannis Calvini Opera Selecta. 5 Bände, hg. von P. Barth et al. München.

Dingel, I. (Hg.), 2014. Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition. Göttingen.

Freudenberg, M., 2006. «... und Zwingli vor mir wie eine überhängende Wand». Karl Barths Wahrnehmung der Theologie Huldrych Zwinglis in seiner Göttinger Vorlesung von 1922/23. Zwingliana XXXIII, (2006), 5–27.

Jüngel, E., 1982. Barth-Studien. Zürich/Köln/Gütersloh.

Lang, H., 1868. Versuch einer christlichen Dogmatik allen denkenden Christen dargeboten. Zweite Auflage. Berlin.

Opitz, P., 2009a. Leben und Werk Johannes Calvins. Göttingen.

– 2009b. Calvins und Bullingers Exegesen der neutestamentlichen Abendmahlstexte. E. Campi/R. Reich, Consensus Tigurinus. Zürich, 43–69.

Staehelin, R., 1895/1897. Huldreich Zwingli. Sein Leben und Wirken nach den Quellen dargestellt, 2 Bde, Basel.

Stephens, W. P., 1986. The Theology of Huldrych Zwingli. Oxford.

Zwingli, H., 1905–2013. Huldreich Zwingli sämtliche Werke. Hg. von Emil Egli u.a. Berlin/Zürich [Sigel: Z].

Abstracts

Barths Vorlesung über *Die Theologie Zwinglis* von 1922/1923 erfolgte auf dem Höhepunkt seiner dialektisch-theologischen Phase. Dies war ein wichtiger Grund dafür, dass Barth Zwingli nicht gerecht werden konnte. Wenig später, während Barths Vorlesung über *Die Theologie der reformierten Bekenntnisschriften* vom Sommersemester 1923, begann sich dies zu ändern. Zunehmend nimmt Barth Grundmotive Zwinglis in seine eigene Theologie auf und bringt sie – natürlich in seiner Weise, zur Geltung, auch wenn der Name Zwingli in der Kirchlichen Dogmatik eher selten begegnet.

Barth's lecture on the *Theology of Zwingli* from 1922/1923 took place at the height of Barth's dialectical theological phase. This was a significant reason why Barth could not do justice to Zwingli. However, shortly thereafter, during Barth's lecture on the *Theology of the Reformed confessions* in the summer semester of 1923, this started to change. It can be shown how Barth increasingly incorporated fundamental motifs of Zwingli into his own theology, even though the name Zwingli rarely appears in the Church Dogmatics.

Peter Opitz, Zürich