JOEL KLENK / JAN REITZNER

Produktive Rezeptionen der Bergpredigt bei Tholuck und Baur

History of Biblical Exegesis
13

Mohr Siebeck

History of Biblical Exegesis

Editors

Mark W. Elliott, Jennie Grillo, Michael Legaspi,
David Lincicum, and Benjamin Schliesser

13



Joel Klenk
Jan Reitzner

Produktive Rezeptionen der Bergpredigt bei Tholuck und Baur

Verheißungsvolle Predigt des Erlösers oder erster Ursprung des Christentums?

Mohr Siebeck

Joel Klenk, geboren 1994; 2024 Promotion in Tübingen; wiss. Mitarbeiter am Lehrstuhl für Neues Testament III der Eberhard Karls Universität Tübingen.
orcid.org/0009-0002-8330-1898

Jan Reitzner, geboren 1995; 2022 Promotion in Göttingen; wiss. Mitarbeiter am Institut für Spätmittelalter und Reformation an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Eberhard Karls Universität Tübingen.
orcid.org/0009-0005-3288-3447

Gefördert vom Bundesministerium für Forschung, Technologie und Raumfahrt (BMFTR) und dem Wissenschaftsministerium Baden-Württemberg im Rahmen der Exzellenzstrategie von Bund und Ländern, von der Evangelischen Landeskirche in Württemberg und von der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands.

ISBN 978-3-16-200660-8 / eISBN 978-3-16-200661-5
DOI 10.1628/978-3-16-200661-5

ISSN 2748-0313 / eISSN 2748-0321 (History of Biblical Exegesis)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind über *https://dnb.dnb.de* abrufbar.

Publiziert von Mohr Siebeck Tübingen 2027.

© Joel Klenk und Jan Reitzner.

Dieses Werk ist lizenziert unter der Lizenz „Creative Commons Namensnennung – Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International“ (CC BY-SA 4.0). Eine vollständige Version des Lizenztextes findet sich unter: https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/.

Jede Verwendung, die nicht von der oben genannten Lizenz umfasst ist, ist ohne Zustimmung des Urhebers unzulässig und strafbar. Das Recht einer Nutzung der Inhalte dieses Werkes zum Zwecke des Text- und Data-Mining im Sinne von § 44b UrhG bleibt ausdrücklich vorbehalten.

Gedruckt auf alterungsbeständiges Papier. Satz: Martin Fischer, Tübingen

Mohr Siebeck GmbH & Co. KG, Wilhelmstraße 18, 72074 Tübingen, Deutschland
www.mohrsiebeck.com, info@mohrsiebeck.com

Vorwort

Das vorliegende Buch ist Ausdruck unseres langjährigen und lebendigen Gesprächs. Seit der gemeinsamen Studienzeit in Tübingen und Jerusalem bis hin zur aktuellen Tätigkeit als wissenschaftliche Mitarbeiter und Habilitanden an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Eberhard Karls Universität Tübingen prägte insbesondere die Frage nach einer angemessenen Schrifthermeneutik unseren Austausch. Dazu gehört die Auseinandersetzung um die Interpretation konkreter Schriftstellen genauso wie die übergeordnete Frage nach der Rolle historischer Kritik. Die damit implizierte Suchbewegung hat uns immer wieder zusammengeführt, bei manch unterschiedlicher Positionierung.

Vor diesem Hintergrund kam es zu der Einsicht, dass im 19. Jahrhundert bei zwei prominenten Autoren die Bergpredigt eine hervorgehobene Rolle spielte. Dabei kommen wir aus unterschiedlichen Richtungen zu unserem Gegenstand: Jan Reitzner von der Lektüre August Tholucks, Joel Klenk von der Beschäftigung mit Ferdinand Christian Baur. In der vorliegenden Studie wenden wir uns dem jeweiligen Zugang Tholucks und Baurs zur Bergpredigt zu. Wie aber wurde diese bei den beiden Theologen aufgegriffen und wie im wissenschaftlichen Kontext bearbeitet? Welche Rolle spielt der matthäische Text selbst? Wie kommt der Bergprediger zur Geltung? Welche hermeneutischen Grundsatzentscheidungen werden getroffen, und wo sind Positionierungen in der Wahrheitsfrage erkennbar?

Dabei waren unsere unterschiedlichen disziplinären Zugänge im Umgang mit Tholuck und Baur von Anfang an ein dynamisierendes Moment. Uns war es ein Anliegen, den Text selbst, die matthäische διδαχὴ τοῦ Ἰησοῦ ὡς ἐξουσίαν ἔχοντος, und seine historische Erschließung ebenso ernst zu nehmen wie die aktualisierenden Aneignungen im 19. Jahrhundert. Entsprechend kommen sowohl die primär neutestamentliche als auch die stärker kirchengeschichtliche Perspektive zum Tragen. Die daraus resultierenden divergierenden Perspektiven und Interessen wird man dem gemeinsam verantworteten Buch weiterhin anmerken.

Auf dem Weg hin zur vorliegenden Monographie schulden wir einer Vielzahl von Personen besonderen Dank: Den Lehrstuhlinhabern, Prof. Dr. Christof Landmesser und Prof. Dr. Christian Witt, gilt unser Dank für die Möglichkeit, unsere Ideen zur Diskussion zu stellen, und für die Freiheit, diesen auch ungehemmt nachgehen zu können. Für die Aufnahme in die Schriftenreihe danken wir den Herausgeberinnen und Herausgebern Prof. Dr. Mark Elliott, Prof. Dr.

Jennie Grillo, Prof. Dr. Michael Legaspi, Prof. Dr. David Lincicum und Prof. Dr. Benjamin Schließer. Als studentische Hilfskraft am Institut für Spätmittelalter und Reformation hat uns Lea Kellermann redaktionell unterstützt, genauso auch Johannes Freitag. Unser herzlicher Dank gebührt auch Leonie Lehmann, Mia Federmann und Annika Hansbauer vom Lehrstuhl für Neues Testament III für Korrekturen und Übersetzungshilfen. Abschließend möchten wir dem Verlag Mohr Siebeck, namentlich Herrn Tobias Stäbler, für die überaus freundliche Betreuung danken. Auch die Gewährung namhafter Druckkostenzuschüsse im Rahmen der Exzellenzstrategie von Bund und Ländern, von der Evangelischen Landeskirche in Württemberg und der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands soll hier nicht unerwähnt bleiben.

Es ist unser Wunsch, dass die vorliegende Monographie verschiedene Diskursstränge zu befruchten und unterschiedliche Debattenräume in anregender Weise zu verknüpfen vermag.

Tübingen, Lätare 2026

Dr. Joel Klenk
Dr. Jan Reitzner

Inhaltsverzeichnis

Vorwort V

1. Einleitung: Warum Auslegungsgeschichte? – Warum Tholuck und Baur? 1

2. Warum die Bergpredigt? Stationen einer Auslegungsgeschichte 15

3. Tholuck: Die verheißungsvolle Predigt des göttlichen Erlösers 43
   3.1. Philologisch-theologische Auslegung 56
      3.1.1. Philologie 57
      3.1.2. Theologie 61
      3.1.3. Auslegung und ein Beitrag zur Begründung einer rein-biblischen Glaubens- und Sittenlehre 69
   3.2. Historische Einordnung und theologische Erträge 75

4. Baur: Jesu Lehre der reinen Sittlichkeit als erster Ursprung des Christentums 85
   4.1. Bergpredigt und Lehre Jesu. Der vorpaulinische Ursprung 100
   4.2. Historische Einordnung und theologische Erträge 111

5. Eine produktive Rezeption der Bergpredigt im 19. Jahrhundert 119
   5.1. Das *19. Jahrhundert*? Oder: Tholuck und Baur 119
   5.2. *Produktive Rezeption*? Oder: Wahrheit und Unabgeschlossenheit 128
   5.3. Die *Bergpredigt*? Oder: Exegetische Erträge 135

English Summary 139

Bibliographie 157

Bibelstellenregister 173
Personen 175
Orte 178
Sachregister 179

1. Einleitung: Warum Auslegungsgeschichte? – Warum Tholuck und Baur?

Unabhängig davon, ob etwa Gotthold Ephraim Lessings Metapher des *garstigen, breiten Grabens* zwischen kontingenter Geschichte und einer geistig-geistlich verstandenen notwendigen Vernunftwahrheit bemüht wird,[1] oder Jürgen Osterhammels Transformationsbild in der Rede von einer *Verwandlung der Welt* herangezogen wird,[2] ist schnell klar, wie die geistesgeschichtlichen Entwicklungen des ‚langen 19. Jahrhunderts' die Voraussetzungen auch des heutigen Denkens prägen und seine Voraussetzungen mitbestimmen. Es handelt sich geradezu um einen Gemeinplatz, festzustellen, der Blick auf die Antike und insbesondere die biblischen Texte hätte sich mit dem Aufkommen eines kritischen und konsequent-historischen Bewusstseins[3] verändert, welches meist mit der als Aufklärung bezeichneten Epoche verbunden wird.[4] Dieses sogenannte konsequent-historische Denken hat sich freilich in unterschiedlichen Netzwerken, an unterschiedlichen Orten und in unterschiedlichen Gelehrtenbiographien in je eigenem Tempo ausgebreitet. Auch wenn die holzschnittartigen Lehrbuchunterscheidungen der theologischen Positionen im 19. Jahrhundert in rationalistische, der Aufklärung verpflichtete oder liberale Theologien einerseits sowie antirationalistisch-supranaturalistisch, dem Pietismus und der Erweckungsbewegung verpflichtete oder bekenntnispositivistische Positionen andererseits einen heuristischen Wert haben,[5] so sind doch zahlreiche Abschattungen und Zwischenpositionen erkennbar.[6] Solche Abschattungen finden sich auch innerhalb einzelner theologischer Entwürfe.

In diesem Beitrag wollen die Autoren aus neutestamentlicher und kirchengeschichtlicher Sicht anhand ausgewählter *case studies* eine vergleichende, his-

[1] Lessing 1989, 443.

[2] Osterhammel 2009.

[3] Vgl. dazu Köpf 1992 (wiederabgedruckt in ders. 2020a).

[4] Beutel 2009, 17 unterscheidet in seinem Aufklärungsbegriff ein „geschichtliche[s] Strukturmoment[…]" (ebd.) von einem „geschichtsphilosophischen Postulat[…] sowie einer geistesgeschichtlichen Epoche" (ebd.).

[5] Zur Bedeutung des 19. Jahrhunderts für die Bildung historiographischer Kategorien vgl. exemplarisch Witt 2021.

[6] Zu Ernesti, Michaelis, Eichhorn und Heumann als moderate Bibelkritiker vgl. Landmesser 2012.

torische Darstellung zweier hervorgehobener Entwürfe bieten, nämlich der wissenschaftlichen Bergpredigtauslegungen von Friedrich August Gotttreu Tholuck[7] und Ferdinand Christian Baur[8]. Die Rezeptions-, Wirkungs- und Auslegungsgeschichte der biblischen Texte ist grundsätzlich weiter zu fassen, etwa in den Dimensionen der bildenden Künste, der Musik, der Literatur und der Geistes-, Politik- und Weltgeschichte.[9] Die Konzentration auf wissenschaftliche Bergpredigtauslegungen lässt sich im 19. Jahrhundert aber auch nicht einfach unter dem Schlagwort der Forschungsgeschichte im Sinne einer ‚rein neutestamentlichen', exegetischen Fachdiskussion erklären, denn die Diskurse sind zu dieser Zeit enzyklopädisch und interdisziplinär offen angelegt. Damit wird in der vorliegenden Studie eine strategische Mittelstellung bezüglich des Untersuchungsgegenstands eingenommen. Diese ergibt sich aus der Zeit eines sich herausbildenden und etablierenden kritischen Denkens im spezifischen Sinn selbst.

Mit Kommentaren treten zu dem Text der Bergpredigt in Mt 5–7 Metatexte hinzu. Wissenschaftliche Auslegungen der Bergpredigt liegen aber auch vor, wenn diese neukontextualisierend und aktualisierend in Traktaten und Argumentationen zitiert wird.[10] In den Blick dieser Studie geraten also erläuternde sprachliche Texte zu Texten. Darüber hinaus sollen unter Auslegung und Rezeption im Folgenden recht allgemein Textpraktiken und ihre Produkte ver-

---

[7] Tholuck 1833.

[8] Bei Baur sind insbesondere drei Werke für seine Bergpredigtauslegungen von Interesse, wobei Baur 1847, 571–621 ein früheres Stadium seiner Auseinandersetzung mit der Bergpredigt darstellt als es in ders. 1863, 1–41, insbesondere 22–33 und ders. 1864, 45–121, insbesondere 45–69 zu fassen ist.

[9] Vgl. etwa Hoegen-Rohls 2023, 260 und Bahl 2025, 173f. Durch ähnliche Unterscheidungen und Kategorien sind auch die Artikel der *Encyclopedia of the Bible and its Reception* aber auch der *Wiley Blackwell Bible Commentaries series* geprägt. Letztere möchte möglichst breit den Einfluss der Bibel auf Literatur, Kunst, Musik, Film, religiöse Dogmen und Frömmigkeit, soziale und politische Entwicklungen in der westlichen Kultur beschreiben und stellt dabei dem Anspruch nach auch die patristische, rabbinische und mittelalterliche Auslegungspraxis dar (vgl. Boxall 2019, xvif. und ähnlich über den Begriff des ‚readings' Burnet 2021, 5). Ziel ist es, zu zeigen, „what a text, especially a sacred text, can mean and what it can do, what it has meant and what it has done, in the many contexts in which it operates" (a. a. O., xvii), um die Augen auch für „different uses of the Bible in contemporary culture" (ebd.) zu öffnen. Hier verbinden sich also ein möglichst umfassender Zugang mit einem Begriff der Wirkungsgeschichte, der letztlich ohne weitere Kriterien allein am subjektiven Text*gebrauch* orientiert ist.

In gegenwärtigen Diskursen, gerade der neutestamentlichen Wissenschaft, lässt sich ein gesteigertes Interesse an Rezeptions- und Auslegungsgeschichte wahrnehmen. Die hilfreichen Publikationen etwa zur reformatorischen Paulusauslegung in Krauter/Nägele 2023 und zur Johannesrezeption in Frey/Nicklas 2024 und Cardelle De Hartmann/Frey 2026 können stellvertretend dafür genannt werden. Sie weisen zugleich durch ein breites methodisches Nebeneinander an Zugängen zur Auslegungsgeschichte in zahlreichen gelehrten Einzelstudien auf ein Desiderat hermeneutischer Basisarbeit hin.

[10] Die Unterscheidung von metatextueller und hypertextueller Auslegung ist dabei lediglich heuristischer Art. Vgl. zu diesen Theoriebegriffen der Intertextualitätsforschung grundlegend Genette ²1993 und für die Exegese klassisch Hays 1989.

standen werden, die in je eigenen Kontexten das *Sprachpotential*[11] aktualisieren. Dieser Zugang, der zugleich das Sprachpotential eines neutestamentlichen Textes *und* die produktive Rezeptionspraxis in dem jeweiligen historischen Kontext wahrnimmt, der also exegetisch und kirchengeschichtlich zugleich sein *muss*, stellt somit notwendig die Frage nach gelingenden und misslingenden Textauslegungen.

Diese hermeneutische Frage nach einer, gemäß den anzulegenden Wahrheits- und Angemessenheitskriterien, besser oder schlechter erfolgten Auslegung ist grundsätzlich notwendig und spielt gerade in den Diskursen des 19. Jahrhunderts um die Bergpredigt eine Rolle. Die weitreichenden politischen, ethisch-moralischen, aber auch christologischen Konsequenzen dieses Textes greifen tief in das Leben und Handeln der Menschen aus. Von dieser Frage kann sich keine hermeneutisch verantwortete Studie der Auslegungsgeschichte frei machen, ohne selbst in Beliebigkeit zu rutschen. Leicht nachvollziehbar wird das in der Auslegungsgeschichte der Bergpredigt bei den zahlreichen antijudaistischen Tendenzen, aber auch bei systematisierenden Eintragungen in den Text oder harmonisierender Glättung im Gesamtzusammenhang der Synoptiker oder ‚des Kanons'. Auslegungsgeschichte als Beschreibung produktiver Rezeption vermeidet historistische und rezeptionsbeliebige Kurzschlüsse. Die Annahme, mit historischer Kritik könne das Sprachpotential biblischer Texte in Folge vernünftigen Bemühens zur Geltung gebracht werden, kann nicht einfach im Duktus der Postaufklärung als „methodische Hybris"[12] bezeichnet werden.

Die Rede von einer *produktiven Rezeptionspraxis*, die Text und Ausleger, Neues Testament und Kirchengeschichte zu ihrem Recht kommen lässt, vermeidet eine einsinnige Opposition von Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte. Dabei betont die Rede von der Wirkungsgeschichte die bleibende Lebendigkeit und Inspirationskraft, die im Sprachpotential des Textes selbst liegt, während die Rede von der Rezeptionsgeschichte stärker die Freiheit des Rezipienten im Umgang mit dem neutestamentlichen Text in den Mittelpunkt rückt. Damit werden die Rolle des Subjekts und die Sprachlichkeit des Textes ernst genommen. Auf diese Weise werden mögliche Gefahren von Extrempositionen, die sich etwa in wirkungsgeschichtlichen Ansätzen im Anschluss an Gadamer erweisen, vermieden: Dass Auslegende aus der auf sie gekommenen Wirkungsgeschichte heraus verstehen, ist dann weder auf ein geteiltes, vages ‚Vorverständnis' zu re-

[11] Vgl. zur Rede vom Sprachpotential auf unterschiedlichen Sprachebenen Landmesser 1999, 28–37.437–496.

[12] Mayordomo 2016, 64 (vgl. ähnlich die Vorstellung, die Burnet 2021, 25f., u. ö. mit einer *tabula rasa*-Haltung der historischen Kritik gerade im 19. Jahrhundert verbindet und scharf kritisiert). Ähnliches gilt freilich umgekehrt für Positionen, die meinen, es sei voraussetzungslose Exegese möglich.

duzieren noch als Unentrinnbarkeit der Tradition zu fassen.[13] Hermeneutische Aneignung von Texten ist als produktive Rezeption genauer bestimmbar als es die Metapher der ‚Horizontverschmelzung' ermöglicht.[14]

Die Rede der produktiven Rezeptionspraxis greift dabei selbst unterschiedliche konzeptuelle Ansätze produktiv-rezipierend auf: Einerseits bedient sie sich wesentlicher Aspekte der Intertextualität in Kommunikationszusammenhängen, wie sie als (nicht-)strategische Rezeption ($RS^{+/-}$) und (nicht-)strategische Produktion ($PS^{+/-}$) von Sätzen zwischen Sendenden und Empfangenden, Autoren und Lesenden, Sprechenden und Hörenden zu finden ist.[15] Zudem trägt die Einsicht dazu bei, dass Texte in je neuen Kontexten je neu aktualisiert werden müssen, um relevant zu bleiben, dass Rezeption stets produktiv sein muss, um zu gelingen, um die Texte also nicht misszuverstehen und sie daher zu verlieren.[16]

---

[13] Es können also unterschiedliche Probleme verschiedener Gadamerlesarten vermieden werden, sowohl eines wirkungsgeschichtlich-hermeneutischen Bewusstseins als auch einer rekonstruierbaren Bewirkungs- und Effektgeschichte bzw. Methode (vgl. Hoegen-Rohls 2023, 293f.). Hoegen-Rohls nimmt hier Burnet 2021 auf. Burnet selbst geht es aber nicht nur darum, die hermeneutische Bestimmtheit der gegenwärtigen Auslegung im Lichte der *histoire des effets* zu verstehen (sei es in einem starken oder schwachen Sinn), sondern – hier *nota bene* ganz einem Anliegen der Reformation folgend – die Bibel *mit* der Tradition zu lesen, ermögliche gerade auch diese *gegen* jene zu lesen. Vielmehr lege die Rezeptionsgeschichte den Blick für die geschichtlichen theologischen Konzepte im Spiegel der Interpretationen der Lesenden frei (vgl. a. a. O., 155–193). Freilich ergibt sich dabei durch die vorgetragene Hermeneutik die Gefahr, dass diese theologischen Konzepte zu etwas *Übergeschichtlichem* verklärt werden. Diesen von Kähler geprägten Begriff (vgl. Kähler 1905, 14f.) gebraucht Burnet aber gerade nicht, er setzt sich sogar kritisch von einer „transhistorical" (Burnet 2021, 147) Lesart ab (anders behauptet das Hoegen-Rohls 2023, 294, insb. Anm. 10).

[14] Vgl. zur Theologischen Hermeneutik, dem Vorverständnis und der produktiven Aufgabe in der Rezeption Gadamer 1999, 313–317. Insofern kann die Rede von der produktiven Rezeption durchaus positiv an Burnets Vorstellung der „Readers of the Past" (Burnet 2021, 196) anknüpfen. Burnet versteht seinen rezeptionsgeschichtlichen Entwurf als Überwindung sowohl eines postbultmannschen Historismus (vgl. Burnet 2021, 3f.) als auch eines ungeschichtlich-dekonstruierenden Antiessentialismus (a. a. O., 5).

[15] Vgl. dazu die Überlegungen in Winkler 2015, 1–14 und für die intertextuellen Bezüge von Paulus auf Daniel (vgl. Klenk 2025a, 216.220f.251). Schon Ebeling hatte von einer „unausgesprochenen [… und] unbewußten [… und] negativen Beziehung zur Heiligen Schrift" (Ebeling 1964, 24) also von einer nichtstrategischen Rezeption und negativen Intertextualität gehandelt. In Bahl 2025, 169 taucht mit einer intentionalen und unbeabsichtigten Inanspruchnahme der Bibel ein ähnliches Konzept wieder auf.

[16] Dieser Prozess ist grundsätzlich unabgeschlossen und anaphorisch-relativ revidierbar (vgl. Klenk 2025b, insbesondere 150–164).

Ulrich Köpf hat von der *produktiven Christusfrömmigkeit* gesprochen, wobei er die historische Methode und Produktivität der Frömmigkeit zu verbinden sucht. Vgl. Köpf 1997, 823–874. Köpf zeichnet dabei anhand der Christusfrömmigkeit nach, wie die Phantasie der christlichen Frömmigkeit an den entscheidenden Punkten des Anfangs und des Endes der Jesus-Christus-Geschichte ausmalend, erweiternd und kommentierend ansetzt und dabei auch das Medium der *narratio*, etwa in den bildenden Künsten, überschreitet (vgl. a. a. O., 823–832), um das Passionsgeschehen zu vergegenwärtigen. Mit Humanismus, Reformation und Aufklärung sieht er verschiedene Einschränkungen verbunden, die produktive Rezeption durch Rückgang auf die Quellen infrage stellt (vgl. a. a. O., 831). Köpf selbst betrachtet dann allerdings gerade

Grundlegend für diese Studie ist der methodische Bezug zu Gerhard Ebeling und seiner Rede von der *Auslegungsgeschichte*, die deshalb an dieser Stelle umfassender gewürdigt werden soll. Der an hermeneutischen Grundsatzfragen interessierte Tübinger Kirchenhistoriker hat sich bereits in seiner zurecht bis heute als „bahnbrechend“[17] bezeichneten Dissertation zu Luthers Evangelienauslegung[18] der Frage nach einer angemessenen Geschichtshermeneutik gestellt. Inhaltlich mag Ebeling zwar auch als Schüler Rudolf Bultmanns und als „Enkelschüler Harnacks“[19] angesprochen werden, vor allem aber ist der Dialog mit Karl Barth zentral[20] – und als Lehrer hat er selbst ohnehin zeitlebens nur Martin Luther akzeptiert.[21]

Es ist das Jahr 1946, in dem Ebeling seine Antrittsvorlesung in Tübingen hielt, die eine umfassende Wirkungsgeschichte entfalten sollte.[22] „Kirchengeschichte als Auslegung der Heiligen Schrift“ zu betreiben, so der Titel, solle zu einer Bestimmung des Aufgabenbereichs der kirchenhistorischen Forschung führen: Sie vollziehe „sich da, wo in Auslegung der Heiligen Schrift das Zeugnis von Jesus Christus laut wird.“[23] Damit ist allerdings kein Plädoyer für eine Eingrenzung der akademischen Arbeit auf Auslegungsgeschichte im engsten Sinn gemeint. Unter Auslegung sei „auch die unbewußte, nicht nur die positive, sondern auch die negative Beziehung zur Heiligen Schrift“ zu verstehen, sodass der Begriff darum bewusst „unübersehbar weit“[24] werde: Er umfasse das scheinbar Profane oder bloß Politische, freilich in Hinsicht auf die Auslegung der Schrift. Ursprünglich zielt die Argumentation Ebelings auf einen weiten Begriff von Kirchen-

---

die volkstümliche, produktive Christusfrömmigkeit, um diese in ihrem „*religiöse[n]* Anliegen“ (a. a. O., 845) im Gegenüber zu bloßer „schriftstellerischer Phantasie und Gestaltungsfreude“ (ebd.) und einem „genuin historischen Interesse[-]“ (ebd.) zu entfalten. Die Frage nach Kriterien einer berechtigten religiös motivierten Produktion in Rezeption der neutestamentlichen Texte stellt Köpf freilich noch nicht, wenngleich er negativ festhält, dass die Schriftgemäßheit zu „weit und unpräzise“ (a. a. O., 873) sei. Zuletzt deutet Köpf aber an, worin *formaliter* und *materialiter* ein solches Kriterium bestehen könnte, nämlich im „Ausdruck christlicher Frömmigkeit“ (a. a. O., 874) und in der der neutestamentlichen und kirchengeschichtlichen Wissenschaft gemeinsamen, „genuin historischen Betrachtungsweise“ (ebd.). Diese sei damit konfrontiert, dass „die Christusfrömmigkeit nicht nur rezeptiv ist, sondern in den Gläubigen immer auch produktive Kräfte freisetzt“ (ebd.). Verwiesen sei zudem in diesem Zusammenhang auf die Notizen zum Rezeptionsbegriff in der Theologiegeschichte, die Köpf 2022 bietet.

[17] Körtner 2022, 89; vgl. auch Jaspert 2015, 294.

[18] Ebeling [3]1991.

[19] Jaspert 2015, 24.

[20] So stammt wohl auch die Formulierung der *Auslegungsgeschichte* von Barth selbst, vgl. die umfangreichen Literaturangaben in Köpf 2008, 98f. Zugleich weist Köpf zurecht daraufhin, dass der Begriff erst durch Gerhard Ebeling „wirksam“ wurde (a. a. O., 99).

[21] Zur bleibenden Faszination für Luther vgl. Beutel 2012, 534: „Bei der Frage, wer sein theologischer Lehrer sei, hat Ebeling stets nur auf Luther verwiesen.“

[22] Das zeigt allein die Tatsache, dass die Vorlesung bereits 1947 gedruckt und vielfach erneut aufgelegt wurde (Ebeling 1964 [1947]).

[23] A. a. O., 22.

[24] A. a. O., 24.

geschichte und wendet sich historisch primär gegen einen zu starken Fokus auf die Dogmengeschichte.[25]

In der Kirchengeschichte, so Ebeling, verändere sich letztlich nicht Gott oder das Wort Gottes, wie er in deutlichem Anschluss an Formulierungen Karl Barths ausführt, wohl aber die „Auslegung dieses Wortes Gottes in alle Höhen und Tiefen der Welt und der menschlichen Existenz hinein".[26] Für den Kontext dieser Studie beziehen wir uns vor allem auf den letzten Punkt Ebelings, der darauf insistiert, mit seinem Entwurf den „*theologischen Charakter der kirchengeschichtlichen Disziplin*"[27] hervorgehoben zu haben. Die Auslegungsgeschichte gehe in einer „radikalen kritischen Destruktion"[28] gegen alle exegetischen und theologischen Meinungsäußerungen vor, die ihre prinzipielle Überholbarkeit nicht eingestehen wollen. Es ist eben nicht die *Geschichte der Heiligen Schrift*, da bei einem solchen Konzept zwangsläufig das menschliche Subjekt in der durch seine geschöpfliche Freiheit geprägten Geschichtsmächtigkeit ausgeblendet würde. Es ist zugleich auch keine flächige Geschichte, die sich ohne theologischen Fokus in bloßen Detailstudien verlieren würde. Die Bibel gibt der Kirchengeschichte ihren inneren Zusammenhalt.

Dieses Konzept hat besonders in der deutschsprachigen Forschung eine reiche Wirkungsgeschichte entfaltet, die hier nur in ganz skizzenhaften Grundzügen erwähnt werden kann. So hat bereits 1948 der Berliner Ordinarius für Kirchengeschichte Walter Delius (1899–1972) die 1947 von Ebeling formulierten Gedanken aufgegriffen: Auch er erkannte in den neutestamentlichen Schriften den Motivator der *Praxis Pietatis* der Gemeinde, aber machte sich doch die Terminologie der *Auslegungsgeschichte* nicht zu eigen.[29] Der lange Jahre in Mainz lehrende Kirchenhistoriker Martin Schmidt modifizierte die Bezeichnung und sprach 1959 von der „Geschichte der Verkündigung und der Gestaltwerdung der Verkündigung"[30] in seinem programmatischen Aufsatz in der RGG.

Auch Siegfried Raeder (1929–2006), der 1978 Professor für Kirchengeschichte in Tübingen wurde, und als Schüler Ebelings zu gelten hat, wendete sich in seinen Studien umfassend der *Auslegungsgeschichte* zu, ohne den Begriff direkt zu ver-

[25] Vgl. Köpf 2022, 112: „Gerhard Ebeling kritisierte schon vor 40 Jahren mit Recht …".

[26] Ebeling 1964 [1947], 26. Freilich würden die spezifischen hermeneutischen Grundsatzentscheidungen heute auch nicht bei allen geteilt, die sich produktiv auf diesen Entwurf beziehen. Sie tragen zu deutlich die Spuren der Auseinandersetzung mit Karl Barth und dessen von vielen als Frontalangriff bezeichneten Impuls zur Bedeutung und Notwendigkeit der Kirchengeschichte in der Theologie überhaupt (Jaspert 2015, 300 etwa attestiert Ebeling, er habe „die Barthsche Negation der Kirchengeschichte als theologischer Wissenschaft überwunden").

[27] Ebeling 1964 [1947], 27. Kursivsetzung im Original.

[28] Diese Formulierung stammt aus ebd.

[29] Delius 1948 trägt den programmatischen Titel „Kirchengeschichte – Geschichte der Kirche Jesu Christi" (vgl. auch Jaspert 2015, 186 zum Beziehungsgeflecht zwischen Ebeling und Delius.

[30] Schmidt 1959, 1422.

wenden.[31] Ebenso benutzte der in Jena lehrende Kirchenhistoriker Eberhard H. Pältz (1929–2007), ein Schüler von Karl Heussi (1877–1961), Ebelings Konzept in großer Weite vor allem dafür, um die Kirchengeschichte als „fundamentale theologische Wissenschaft" zu inszenieren.[32] Der Theologe Bernd Jaspert (1944–2023), der als Adlatus von Rudolf Bultmann und Studienleiter an der Evangelischen Akademie in Hofgeismar vielfältige Einblicke bekam, hat in seiner fast 500 Seiten umfassenden Studie zu evangelischen Kirchenhistorikern im 20. Jahrhundert in seinem Fazit Ebeling als Ausgangspunkt einer Debatte beschrieben und resümiert:

> So werden heute Ebelings Definition von 1947 (Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift), Kurt Dietrich Schmidts Definition von 1949 (Kirchengeschichte als die Geschichte des in der Welt fortwirkenden Christus), Martin Schmidts Annahme von 1959, die Kirchengeschichte sei die Geschichte der Gestaltwerdung des Wortes Gottes und seiner Verkündigung oder Carl Andresens Verständnis der Kirchengeschichte von 1972 als einer Geschichte des kirchlichen Selbstverständnisses ebenso kritisch hinterfragt wie andere Deutungen der Kirchengeschichte, etwa jene als Heilsgeschichte (Walter Delius) oder jene als Frömmigkeitsgeschichte (Johannes von Walter, Winfried Zeller).[33]

Auch die Systematik hat indes einiges von Ebeling übernommen, wie etwa mit Blick auf Dietz Lange, der 1962 bei Ebeling promoviert wurde, Eberhard Jüngel[34] oder Wilfried Härle[35] gezeigt werden könnte. Auch der in Löwen lehrende Historiker und Neutestamentler Régis Burnet hat mit der Betonung der bleibenden Unterscheidung von *Auslegungsgeschichte* und *Wirkungsgeschichte* im Anschluss an den Systematiker Klaus Bockmuehl (1931–1989) Ebelings Arbeiten kritisch gewürdigt.[36] Er plädiert dafür, einen Text nach seinen Möglichkeiten zu befragen, aber auch die theologische Dimension zu würdigen. Erneut verbindet sich bei ihm ein systematisches Interesse an Offenbarungstheologie und Grundsatzfragen der Hermeneutik mit einer Nähe zu Ebelings Konzept einer *Auslegungsgeschichte*.[37] Grundlegende Debatten für das Selbstverständnis der Kirchengeschichte als Wissenschaft würden den Rahmen dieser Studie

---

[31] Vgl. etwa Raeder 1977 zur *Grammatica theologica*, womit sachlich freilich eine Parallele zu Ebeling formuliert ist. Zu Raeder als Person vgl. Köpf 2007.

[32] Vgl. Jaspert 2015, 365 mit weiteren Literaturhinweisen.

[33] Jaspert 2015, 432f.

[34] Vgl. Jaspert 2016 II, 115 zur These, er habe in vielem Ebeling näher als Barth gestanden. „Kein anderer evangelischer Systematiker des 20. Jahrhunderts in Deutschland hat Ebelings Kirchengeschichtsdefinition so aufgegriffen und systematisch fruchtbar zu machen versucht wie Jüngel." (A. a. O., 118).

[35] Vgl. a. a. O., 189.

[36] Vgl. Burnet 2021, 67.

[37] „Indeed, as Gerhard Ebeling or Wolfhart Pannenberg had already seen, what is Revelation if not all the interpretations given to Scripture throughout the centuries?" (a. a. O., 196). Zum Verhältnis der Theologie Ebelings zu Pannenberg vgl. Beutel 1998, 20f.

sprengen,[38] aber es sei dennoch darauf hingewiesen, dass Ebelings These vor allem aus der Richtung kritisiert wurde, dass der „Begriff der Auslegung […] gegenüber der Lebensfülle der Kirchengeschichte als Verengung"[39] empfunden wurde. Das wird jedoch fraglos Ebelings Ansatz nicht gerecht, wie weiter oben schon gezeigt wurde.

Zurecht kann also davon gesprochen werden, dass diese „These" „mehrere Jahrzehnte die internationale Kirchengeschichtswissenschaft in Atem gehalten"[40] hat. Ebeling gibt bis heute der neutestamentlichen und der kirchenhistorischen Wissenschaft die Aufgabe mit, ihr Verhältnis zueinander zu klären. Es war wohl genau diese Debatte, welche zum großen Erfolg seines Ansatzes in Aufnahme und Abgrenzung beitrug.[41]

Die vorliegende Studie knüpft in vielfacher Hinsicht an Ebelings berühmte Gedanken an und versucht, diese zu präzisieren.[42] Den Begriff der *Auslegungsgeschichte* verwenden die Autoren aufgrund seiner eigenen Rezeptionsgeschichte aus pragmatischen Gründen weiter, verstehen ihn hier zugleich als Synonym zum angedeuteten Konzept einer produktiven Rezeptionspraxis. Ebeling hat genau gesehen, dass solche produktive Rezeption nicht auf die wissenschaftliche Kommentierung von Texten reduzibel ist.[43] Die Abgrenzung ergibt in unserer Studie schon deshalb Sinn, weil sie keine ‚Universalgeschichte des Abendlandes' bieten möchte. Der hier anvisierte Zuschnitt fügt sich also in das weite Konzept der *Kirchengeschichte als Auslegungsgeschichte* ein, ohne alle systematisch-theologischen Prolegomena zu teilen, und versteht sich vor allem als Beitrag zu einer

[38] Vgl. dazu Jaspert 2013 und neuerdings Witt 2025.

[39] Beutel 1998, 20; darin findet eine bedenkenswerte Kritik der Aussagen von Pannenberg 1977, 403f. statt.

[40] Jaspert 2015, 295.

[41] Eine grundsätzliche Kritik bietet Ulrich Köpf. Er moniert, dass sich eine Gleichsetzung der „Geschichte der Schriftauslegung mit der Kirchengeschichte" schon deshalb verbiete, „weil der größere Teil der Bibel immer auch vom Judentum als heilige Schrift verehrt, gebraucht und ausgelegt worden ist." (Köpf 2008, 99). Allerdings ließe sich aus Sicht Ebelings einwenden, dass die *Auslegungsgeschichte* der christlichen Bibel schlicht eine andere sei als diejenige der Hebräischen Bibel, bei aller Betonung der wechselseitigen Beeinflussungen und Überschneidungen. Köpfs zweites Argument läuft darauf hinaus, dass „der Begriff ‚Schriftauslegung' primär das Verstehen und die Interpretation des Bibeltextes und erst sekundär seine gesamte Rezeptions- und Wirkungsgeschichte" (ebd.) in den Blick nehme. Diesen gewichtigen Einwand können wir an dieser Stelle stehen lassen, da die vorliegende Studie nicht beansprucht, das Ganze der Kirchengeschichte zu erfassen, sondern vielmehr allein deshalb auf Ebelings Einsichten kritisch zurückgreift, da es sich für diese Detailstudie anbietet. Eine Replik auf diese Kritik Köpfs, die er bereits in früheren Aufsätzen entfaltet hat, findet sich in Beutel 1998, 20: Alle von Köpf ausgemachten Bereiche der Kirchengeschichte jenseits einer Auslegungsgeschichte könnten „ebensogut für das Konzept von Ebeling in Anschlag gebracht werden" (ebd.).

[42] Insbesondere der intensiv geführten Debatte um die „Expansionsgrenzen des Wortes Auslegung" (ebd.) soll hier von vornherein durch begriffliche Präzision begegnet werden.

[43] Vgl. Ebeling ^{2}1966 [1947], 24.

Auslegungsgeschichte im engsten Wortsinn: Als Geschichte der Auslegung der Bibel im akademischen Kontext.

Damit nimmt die Studie ein vom Ebeling-Biograph und Münsteraner Ordinarius Albrecht Beutel moniertes Desiderat auf: Am Ende seiner Ausführungen zu Ebeling fordert er eine „Geschichte der Bibelauslegung in ihrem engen, explikatorischen Sinn", einen Fokus „auf die klassischen Schwellen- und Übergangszeiten"[44], sowie drittens auf die „Inanspruchnahme einzelner als zentral reklamierter Stellen."[45] Im Fall dieser Studie also auf die akademische Bibelauslegung (I), auf das prägende 19. Jahrhundert (II) und auf die Bergpredigt (III). In diesem Sinn versuchen wir die Anliegen Ebelings – und genauso die von ihm angestoßenen Debatten der letzten Jahrzehnte – produktiv aufzunehmen.

Diese methodischen Überlegungen sollen in der vorliegenden Studie explorativ an einem der wirkungsgeschichtlich bedeutsamsten Texte des Neuen Testaments in einem bis heute für die Wissenschaftskultur prägenden Jahrhundert anhand zweier exponierter Theologieprofessoren,[46] die anschließend miteinander verglichen werden, zunächst einzeln dargestellt werden. Die Darstellung und der Vergleich der Bergpredigtauslegungen stellt dabei Grundlagenarbeit dar. Nicht nur liegt keine „ausführliche Monographie zur Bergpredigtauslegung"[47] vor, den Autoren ist auch keine solche Arbeit zur wissenschaftlichen Auslegungsgeschichte der Bergpredigt im 19. Jahrhundert bekannt.

Hilfreich sind aber die knappen Überblicke bei Gerhard Barth[48] und Ursula Berner[49], die allerdings nur Tholucks Bergpredigtauslegungen erwähnen und Baur übergehen, wohl weil er keine eigenen Monographien oder Beiträge zum Thema verfasst hat, sondern sich immer nur im Kontext seiner grundsätzlichen Arbeiten zur Theologie des Neuen Testaments und zur Geschichte des Urchristentums über die Bergpredigt äußert.[50] Friedrich Wilhelm Kantzenbach[51] sucht zwar annäherungsweise eine Wirkungsgeschichte der Bergpredigt zu zeichnen, diese steht aber ganz in der Absicht, beispielhaft anhand der Kirchengeschichte „den Versuch, Bergpredigt zu leben und zu denken"[52], zu beschreiben. Ihm geht es um die gegenwärtige, vornehmlich politisch-soziale Relevanz der Berg-

[44] Zitate beide Beutel 1998, 21.

[45] A. a. O., 22.

[46] Es wird sich zeigen, dass das Ringen um die Größen der Wissenschaftlichkeit und der Geschichte bei diesen beiden gerade nicht getroffen sind mit der Vorstellung eines „objective 19th-century reader" (Burnet 2021, 8).

[47] Luz ^{2}1989, 191, Anm. 17. Das hält Luz immerhin im Evangelisch-Katholischen-Kommentar fest, der dem Eigenanspruch nach hermeneutisch von der Wirkungsgeschichte lernen will (vgl. a. a. O., 106–114).

[48] Vgl. Barth 1980, 611–618.

[49] Vgl. Berner ^{2}1983, 11–18.

[50] Siehe Anm. 8.

[51] Vgl. Kantzenbach 1982.

[52] Kantzenbach 1982, 21.

predigt. Dass dabei die wissenschaftliche Auslegung der Bergpredigt kaum in den Blick kommt, zeigt sich schon daran, dass er den, wie er es nennt, „forschungsgeschichtlichen Aspekt einer Wirkungsgeschichte der Bergpredigt“[53] unter eher unpassendem Verweis auf Hans-Theo Wrege[54] ausgliedern zu können meint. Kantzenbach ruft, teils durchaus gelehrt, mehr stichwort- und schemenhaft Positionen auf, als dass er sie durch Arbeit an den Quellen entfaltete. Das für die wissenschaftliche Auslegung der Bergpredigt hervorgehobene 19. Jahrhundert kommt bei ihm wenn überhaupt, dann vornehmlich bezogen auf die *soziale Frage* in den Blick.[55]

Hans Dieter Betz[56] widmet sich der Forschungsgeschichte der Bergpredigt im 19. Jahrhundert und geht dabei zwar knapp auf Tholuck und Baur ein, bleibt aber maßgeblich an literaturgeschichtlichen und quellenkritischen Fragestellungen interessiert. Martin Stiewe und François Vouga[57] ist mit ihrer Studie an einer dezidiert „theologischen Rezeption“[58] bzw. gar einer „[s]ystematisch-theologische[n] Rezeption“[59] der Bergpredigt gelegen. Sie zeichnen an hervorgehobenen Einzelpositionen[60] verdienstvoll vom Text in Mt 5–7 ausgehend die Bergpredigtrezeption *als kurze Darstellung des Christentums*.[61] Die durchaus zutreffende Grundintuition, dass sich wesentliche und basale Fragerichtungen an die Bergpredigt in Kontinuität[62] zeichnen lassen und diese nicht „durch die moderne historisch-kritische Exegese“[63] überholt würden, leuchtet ein. Dass die Autoren im 19. Jahrhundert ihre Gesprächspartner allerdings in Leo Tolstoj und Fjodor Dostojewskij und überhaupt nicht in der um die historische Kritik und die Wissenschaftlichkeit der Theologie ringenden Tradition finden, erweckt den Anschein einer Trennung, die so gerade für das 19. Jahrhundert nicht zutrifft.[64] Bei Jeffrey P. Greenman, Timothy Larsen und Stephen R. Spencer[65] wird die

[53] A. a. O., 17.
[54] Vgl. Wrege 1981 auch ders. 1968.
[55] Vgl. a. a. O., 52–58.
[56] Vgl. Betz 1995, 24–32.
[57] Vgl. Stiewe/Vouga 2001.
[58] A. a. O., 3.
[59] A. a. O., 18.
[60] Augustin, Franz von Assisi, Thomas von Aquin, Luther, Zwingli, Calvin, Kierkegaard, Dostojewskij, Tolstoj, Freud, Ragaz, Barth, Thurneysen und Bonhoeffer.
[61] So lautet folgerichtig der Untertitel.
[62] So wie die einzelnen Autoren dann aber den Perikopen und Themen der Bergpredigt zugeordnet werden, bleiben die Kontinuitäten allerdings wiederum implizit. Beispielsweise fehlen die Kontinuitätslinien vom Mittelalter in die Reformationszeit.
[63] Ebd.
[64] In einem kurzen Abschnitt zum 19. Jahrhundert, der ganz als Präludium für Ragaz, Barth, Thurneysen und Bonhoeffer geschrieben ist (vgl. a. a. O., 26), werden lediglich Schweitzer und Weiß mit ihrer apokalyptisch-eschatologischen Interpretationen, die mit gewissem Recht in das Ende des langen 19. Jahrhunderts gehören, aufgerufen. Die in dieser Studie betrachteten Zusammenhänge und Diskurse finden keinen Raum.
[65] Vgl. Greenman/Larsen/Spencer 2007.