

Irmtraud Fischer

## Von der *Vorgeschichte* zur *Nachgeschichte*: Schriftauslegung in der Schrift – Intertextualität – Rezeption

---

Irmtraud Fischer: Universität Graz; i.fischer@uni-graz.at

Die historisch-kritische Methode hat mit ihrem Interesse an der *Vorgeschichte* der biblischen Texte die vergangenen Jahrhunderte der exegetischen Wissenschaft – zumindest in den protestantischen Kontexten – dominiert. In den letzten dreißig Jahren ist diese beinahe monolithische Methodendominanz, die nach dem II. Vatikanischen Konzil auch in die katholische Bibelexegese offiziell Einzug hielt, insofern gebrochen worden, als eine Vielzahl neuerer Ansätze, vor allem aus den Literaturwissenschaften, Eingang in den regulären Kanon exegetischer Methoden gefunden hat.

Die letzten beiden Jahrzehnte sind von einer Interessenswende hin zur – in manchen Bereichen bislang fast gar nicht erforschten – *Nachgeschichte* der Texte geprägt. Die klassische historische Forschung zu Auslegungen biblischer Texte und Themen firmierte, wenn sie nicht binnenwissenschaftlich als Forschungsgeschichte geschrieben wurde, bis dahin unter dem Etikett »Wirkungsgeschichte«. Als solche musste sie sich mit dem Phänomen auseinandersetzen, dass die Bibel offenkundig Wirkungen erzeugte, über die man nur erschüttert sein konnte,<sup>1</sup> und die ganz offenkundig gegen den biblischen Textsinn verstoßen.

In diesem Dilemma haben rezeptionsästhetische Ansätze zu einem Perspektivenwechsel geführt, da sie von den Rezipienten und Rezipientinnen der Texte ausgehen und historische Deutungen daher nicht unter dem Verdikt »richtige« oder »falsche« Auslegung beurteilen, sondern nach den soziokulturellen und historischen Umständen fragen, die solche Textdeutungen, »Rezeptionen«, hervorgebracht haben, und sie in ihrem theologie- und ideengeschichtlichen

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu etwa die für tausende, vor allem weibliche, Menschen tödliche Wirkung der Auslegung von Gen 6,1–4 in den Schriften, die den Hexenprozessen der frühen Neuzeit zur Begründung von Sukkubus- und Inkubustheorie dienten: D. Corsi, *Le donne, la Bibbia e la demonologia del Quattrocento*, in: A. Valerio / K. E. Børresen (Hg.), *Donne e Bibbia nel Medioevo* (sec. XII–XV), *Bibbia e donne* 6.1, 2012, 109–129; oder die Verwendung von Ps 109 zum Totbeten vgl. E. Zenger, *Psalm 109*, in: F.-L. Hossfeld / Ders., *Psalmen 101–150*, HThK, 2008, 176–195, 195.

Kontext zu verstehen versuchen. Dieser Beitrag kann zum Phänomen einer Rezeptionsgeschichte freilich nur einen blitzlichtartigen Überblick geben, da auf so knappem Raum keine einschlägige Forschungsgeschichte<sup>2</sup> dargestellt werden kann. Im Kontext der intensiven Diskussionen der letzten Jahre wird dieser Beitrag versuchen, den gesamten Prozess der Auslegung – nicht nur durch Texte wie etwa Kommentare, sondern ebenso durch andere Medien wie etwa Bild und Ton sowie in anderen als theologischen Kontexten – als Rezeptionsgeschichte zu begreifen. Von einer Exegesegeschichte kann folglich nur bei einer Forschungsgeschichte zu einer bibelwissenschaftlichen Fragestellung gesprochen werden, alle anderen Beschäftigungen mit dem Thema sollte man besser als Rezeptionsgeschichte begreifen. Von diesem Konzept her wird das Phänomen der innerbiblischen Schriftauslegung nicht als Sonderfall behandelt, sondern als Anfang einer langen Geschichte der Auslegung von (kanonischen) Texten. Von dem Moment an, an dem diese bereits eine spezifische Dignität<sup>3</sup> genießen, können sie nicht mehr bearbeitet, sondern nur mehr gedeutet werden. An einigen Beispielen aus dem dritten Kanonteil, den Ketubim, sollen sodann sowohl die innerbiblische Rezeption von Texten, Themen, Motiven oder Topoi als auch einige wenige Aspekte der nachbiblischen Rezeptionsgeschichte aufgezeigt werden.

---

2 Einen hervorragenden Überblick über die Herkunft des Terminus »Intertextualität«, seine Adaption und seine Aufnahme in die exegetischen Wissenschaften bietet die Dissertation von C. Rakel, *Judit – Über Schönheit, Macht und Widerstand im Krieg. Eine feministisch-intertextuelle Lektüre*, BZAW 334, 2003, 8–40; zur Rückbindung von Intertextualitäts- und Rezeptionskonzepten an die Tradition der jüdischen Schriftauslegung siehe M. Grohmann, *Aneignung der Schrift. Wege einer christlichen Rezeption jüdischer Hermeneutik*, 2000, 1–129.

3 Die längste Zeit der Rezeptionsgeschichte werden kanonische, d. h. nicht mehr veränderbare Texte rezipiert (siehe zu den unterschiedlichen Stadien verbindlicher, heiliger Texte J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, C. H. Beck Kulturwissenschaft, 1992, 87–129). Dies zeigen bereits die Kanonformeln von Dtn 4,2 und 13,1 an, die sowohl die Auslassungen als auch Hinzufügungen verbieten und damit die Kommentierung anregen.

# 1 Von der Vor- zur Nachgeschichte: Paradigmen in der gegenwärtigen Forschung

## 1.1 Omnipräsenz des historisch-kritischen Paradigmas

Nachdem die Publikation, die der historisch-kritischen Forschung den Namen gab,<sup>4</sup> von der Katholischen Kirche auf den Index ihrer verbotenen Bücher gesetzt wurde, vollzog sich die bereits im jüdischen Mittelalter angestoßene und durch den Humanismus fortgesetzte historische Erforschung der Bibel fast ausschließlich im Forschungsraum der durch die Reformation gegangenen Kirchen. Die Katholische Kirche verweigerte sich je länger je mehr dem Paradigma einer historisch-kritischen Exegese und schließlich auch der Aufklärung, welche diese Methode der Schriftauslegung in der Folge zu einer Blüte brachte. Erst in der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts im Zuge der Dokumente des II. Vatikanischen Konzils erhielt die historische Forschung mit ihrem bis dahin feinst entwickelten Instrumentarium auch in der Katholischen Kirche offiziell Heimatrecht.<sup>5</sup> Die Implementierung dieser Forschungsrichtung bis hinein in Schulbücher und pastorale Handreichungen zu einem so späten Zeitpunkt ihrer Entwicklung entbehrt nicht einer gewissen Ironie: Als die historisch-kritische Methode mit ihrer »Königsdisziplin«, der Literarkritik, die sich intensiv der Rekonstruktion des Werdens von biblischen Texten widmet, bereits wegen der Diversität ihrer nicht immer nachvollziehbaren Ergebnisse in die Kritik geriet, konnte man sich ihr im katholischen Kontext erstmals ohne Repressalien hingeben.<sup>6</sup>

Obwohl man für die Methodik der Literarkritik immer darauf hingewiesen hat, dass das Alter eines Textes kein Qualitätskriterium sei, stand das ursprüngliche

---

4 R. Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*, 1678; siehe zu dieser Epoche der Forschungsgeschichte H.-J. Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, 2. Aufl. 1969, 65–70.

5 Die dogmatische Konstitution »*Dei Verbum*« ist freilich nicht das allererste Dokument in der Katholischen Kirche, das sich historischer Forschung öffnete (vgl. bereits die Enzyklika »*Divino afflante Spiritu*« von 1943), aber das ranghöchste, das zudem erstmals weltweit Gültigkeit beanspruchen konnte. Siehe dazu den überaus informativen Überblick bei J. Marböck, *Von der Dynamik des Wortes. Stationen, Erfahrungen und Begegnungen in einer »Expedition Bibel«*, Bibelwerk Linz, 10 Jahre Bibelausstellung (Puchberg 21.10.2011).

6 Als Beispiel sei die exzessive Literarkritik meines geschätzten Lehrers Erich Zenger in seiner Dissertation *Israel am Sinai. Analyse und Interpretationen zu Ex 17–34*, 1982, angeführt. Aber auch Kommentarbände von pastoral gedachten Reihen wie die *Neue Echter Bibel* bieten in der nachkonziliaren Zeit primär literarkritische Rekonstruktionen über das Werden des Textes; vgl. dazu exemplarisch R. Kilian, *Jesaja 1–12*, NEB, 1986.

Wort, der älteste Text, teils sogar die Rekonstruktion bis in mündliche Vorstadien hinein, im Zentrum des Interesses. In ihren Auswüchsen führte die historisch-kritische Forschung daher zu einer Geringschätzung von Redaktionen und Kompositionen, die als unerleuchtete Prozesse gesehen wurden, die eher zerstört, denn etwas Neues geschaffen hätten. Der Endtext wurde als additives Produkt bewertet und meist wurde ihm nicht einmal als Endstadium der zu beforschenden Textentwicklung die für einen kanonisierten Text vorgesehene Beachtung geschenkt. Parallel dazu verlief eine für die Gesamttheologie folgenschwere Entwicklung des Auseinanderfallens von Exegese und biblischer Theologie, die nur von einigen wenigen begabten Theologen wieder eingefangen werden konnte<sup>7</sup> und die für die gesamte Theologie dazu führte, dass die so ausgeführte Exegese für die übrigen Disziplinen nur mehr sehr eingeschränkt anschlussfähig war.<sup>8</sup>

## 1.2 Die forschungsgeschichtliche Wende seit dem Ende des 20. Jahrhunderts

Die Entwicklung seit den ersten ernst zu nehmenden Anfragen an bisherige Gewissheiten der historisch-kritischen Forschungstradition<sup>9</sup> verlief nicht ohne Polemik. Die beiden Extreme, das Beharren auf der historisch-kritischen Methode im Stile des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jh. einerseits und die völlige Ablehnung jeglicher Rückfrage nach der Entstehung von Texten<sup>10</sup> andererseits, sind

<sup>7</sup> Hier sind die Arbeiten von Gerhard von Rad hervorzuheben, allen voran seine biblische Theologie: Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. I., 7. Aufl. 1978, Bd. II., 6. Aufl. 1975.

<sup>8</sup> Dieser Problematik widmet sich der von I. Fischer / B. Janowski herausgegebene, 2011 erschienene Jubiläumsband des Jahrbuchs für biblische Theologie unter dem Thema *Wie biblisch ist die Theologie?* JBTh 25 (2010).

<sup>9</sup> Siehe etwa zum »shaking of the foundations« durch die Infragestellung eines frühdatierten Jahwisten: F. V. Winnet, *Re-examining the Foundations*, JBL 84 (1965), 1–19; J. van Seters, *Abraham in History and Tradition*, 1975; H. H. Schmid, *Der sogenannte Jahwist. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung*, 1976. Die Erschütterung über das Wegbrechen der Gewissheiten in der Pentateuchforschung ließ nicht lange auf sich warten; vgl. etwa E. Zenger, *Auf der Suche nach einem Weg aus der Pentateuchkrise*, ThRv 78 (1982), 353–362. Einen Überblick zu neueren Tendenzen vor allem in der kath. Exegese bietet Ch. Dohmen, *Vielfältig wie die Bibel selbst. Aktuelle Tendenzen in der alttestamentlichen Wissenschaft*, HK Spezial (2008), 21–25.

<sup>10</sup> Als extremes Beispiel sei hier die – methodisch-hermeneutisch von ihrem Ansatz her konsequent arbeitende – Dissertation von Ch. Spaller, »Die Geschichte des Buches ist die Geschichte seiner Auslöschung...«. Die Lektüre von Koh 1,3–11 in vier ausgewählten Kommentaren, exuz 7, 2001, genannt, die nicht einmal nach der soziohistorischen Verortung noch lebender Autoren fragt, geschweige denn nach den Entstehungskontexten des biblischen Textes.

inzwischen seltener zu finden, wenngleich die Kritik und Polemik von historischer Seite her nicht verstummt ist und manchmal nicht den entsprechenden Punkt trifft.<sup>11</sup>

Im Rückblick lässt sich als positives Ergebnis der Debatte konstatieren, dass der Kanon als Kontext der einzelnen biblischen Schriften und im Zuge dessen der Endtext – anstelle seiner hypothetisch rekonstruierten Vorstufen – verstärkt ins Blickfeld gekommen sind. Selbst in den weiterhin geschlossen der historisch-kritischen Methode verpflichteten Publikationen wird die Bedeutung des Endtextes als Ausgangspunkt der historischen Rückfragen weitgehend akzeptiert. Redaktionen wurden zusehends bedeutsam, da sie etwa über Buchgrenzen hinweg theologische Linien eintragen und Texte unterschiedlicher zeitlicher wie auch soziokultureller Herkunft zusammenschweißen. Kompositorische Konzepte ziehen die Aufmerksamkeit auf sich, da sie Zusammenhänge über Einzelerzählungen und Sammlungen hinaus herstellen.<sup>12</sup> In den besten der Publikationen nähern sich auch Exegese und biblische Theologie wieder mehr an, da etwa nicht bei der Rekonstruktion der Textentstehung, grammatikalischer Deskription und der Klärung der Herkunft von Motiven, Topoi und Traditionen Halt gemacht wird, sondern der Bedeutung des Endtextes im Kontext von Büchern, Kanonteilen und der ganzen Hebräischen Bibel sowie in der christlichen Exegese der gesamten zweigeteilten Bibel nachgegangen wird.<sup>13</sup> Textwissenschaftliche Methoden spielen dabei eine immer wichtigere Rolle.

### 1.3 Interesse an der Nachgeschichte der Texte

Geht man vom historisch-kritischen Paradigma aus, so wird das zeitliche Nacheinander von Texten, die sich aufeinander beziehen, durch literarische Abhän-

<sup>11</sup> Vgl. zu einigen Klarstellungen L. Schwienhorst-Schönberger, *Einheit statt Eindeutigkeit. Paradigmenwechsel in der Bibelwissenschaft*, HK 57 (2003), 412–417.

<sup>12</sup> Hier sind etwa die mit akribischer Textkenntnis arbeitenden Publikationen von Erhard Blum für den Pentateuch zu nennen: E. Blum, *Die Komposition der Vätergeschichte*, WMANT 57, 1984; ders., *Studien zur Komposition des Pentateuch*, BZAW 189, 1990, aber auch die am Ende des Kanonbildungsprozesses stehenden Versuche, Tora, Prophetie und Weisheit zu vereinen (siehe dazu etwa O. Kaiser, *Der Gott des Alten Testaments II. Jahwe, der Gott Israels, Schöpfer der Welt und der Menschen*, UTB 2024, 1998, 18–22; sowie I. Fischer, *Gotteslehrerinnen. Weise Frauen und Frau Weisheit im Alten Testament*, 2006, 204–214).

<sup>13</sup> Siehe etwa zur Gnadensformel die Arbeit von R. Scoralick, *Gottes Güte und Gottes Zorn. Die Gottesprädikationen in Exodus 34,6f und ihre intertextuellen Beziehungen zum Zwölfprophetenbuch*, HBS 33, 2002.

gigkeit gedeutet. Die Rückverfolgung von Traditionen,<sup>14</sup> Topoi<sup>15</sup> oder literarischen Stoffen<sup>16</sup> kann durch das Aufzeigen von Zusammenhängen auch als deren Geschichte geschrieben werden. Das Phänomen, dass in der Bibel immer wieder Texte aufgegriffen und weiter bearbeitet in andere Kontexte eingefügt werden, kann aber auch unter dem Aspekt der »Schriftauslegung in der Schrift« gesehen werden und hat im Judentum eine altherwürdige Tradition.<sup>17</sup> In den letzten zwei Jahrzehnten hat man Textbeziehungen meist mit dem aus einem völlig anderen hermeneutischen Kontext stammenden Konzept der Intertextualität gedeutet.<sup>18</sup> Die Diskussion darüber, ob dieser zum Schlagwort gewordene Terminus tatsächlich geeignet ist, Zusammenhänge mit biblischer (oder auch außerbiblischer) Literatur aufzuzeigen, ist heftig geführt worden.<sup>19</sup> Bei allen berechtigten Anfragen an den theoretisch-hermeneutischen Hintergrund des Intertextualitätskonzepts und dessen breites oder enges Verständnis<sup>20</sup> ist dennoch klar geworden, dass Textbezüge nicht mehr als bloße »Parallelstellen« behandelt werden können. Schriftauslegung ist bereits vor der Kanonisierung von Texten nachzuweisen. Bei kanonisch gewordenen Texten bekommt sie jedoch eine zusätzliche Qualität, denn spätestens beim zweiten Durchlesen der Heiligen Schrift legt ein Text den anderen aus, egal, wo dieser Text im Verlauf der Bibel steht und wann er auch entstanden sein mag. Der jüdische Grundsatz, dass es kein Vorher und kein

---

14 Z. B. die Exodustradition, die auf neue Situationen appliziert werden kann: Herausführung aus Ägypten – aus dem Exil (vgl. etwa K. Kiesow, *Exodustexte im Jesajabuch. Literarkritische und motivgeschichtliche Analysen*, OBO 24, 1979).

15 So etwa die vorherige Unfruchtbarkeit der Ahnfrau als Voraussetzung für die Geburt hervorragender Söhne bei Sara, Rahel, der Frau des Manoah, Hanna bis hin zu Elisabeth im NT. Vgl. dazu I. Fischer, *Déjà-vu zum Erweis der Heilsrelevanz. Genderrelevante Rezeption der Hebräischen Bibel in den erzählenden Schriften des Neuen Testaments*, in: M. Perroni / M. Navarro Puerto (Hg.), *Evangelien, Bibel und Frauen 2.1*, 2011, 74–98.

16 Siehe etwa die Tötung eines Tyrannen im Krieg durch einen Schlag auf den Kopf, ausgeführt von nicht mit Kriegsgerät bewaffneten Personen bei Jaël, David und Judit (vgl. dazu ausführlicher Rakel, Judit, 228–265).

17 Siehe dazu vor allem Grohmann, *Aneignung*, 164, die eine »[r]ezeptionsorientierte Intertextualität als Vermittlungsmodell zwischen jüdischer und christlicher Hermeneutik« versteht.

18 Die Bezeichnung stammt von Julia Kristeva; für die Relevanz des Konzeptes für eine rezeptionsorientierte Hermeneutik in der Bibelwissenschaft siehe Rakel, Judit, 8–40.

19 Th. R. Hatina, *Intertextuality and historical criticism in New Testament studies. Is there a relationship?* BI 7 (1999), 28–43.

20 G. Steins, *Die »Bindung Isaaks« im Kanon (Gen 22). Grundlagen und Programm einer kanonisch-intertextuellen Lektüre*, HBS 20, 1999, vertritt ein Intertextualitätskonzept, das sich ausschließlich auf den (späteren) Kanon beschränkt.

Nachher in der Tora gibt (KohRabba 1,12),<sup>21</sup> hat dieser Tatsache immer Rechnung getragen. Auch wenn man also dem heuristischen Konzept Intertextualität für die Erhellung biblischer Textzusammenhänge kritisch gegenübersteht, das damit zu beschreibende Phänomen ist dem Anliegen der Schriftauslegung sicher nicht fremd und wird von kanonischer Exegese, die Textzusammenhänge als theologische Linien wahrzunehmen imstande ist, gefördert.

Im Prinzip kann Schriftauslegung in der Schrift bereits mit dem Phänomen der Rezeption beschrieben werden, da die Texte, Topoi, Motive und Figuren nicht mehr mit jenem Text konform ausgelegt werden, in dem sie ursprünglich stehen, sondern Einzelzüge und einzelne Textteile genommen werden, um sie in neuen Texten kreativ zu verarbeiten. Dies geschieht manchmal in der Art der später typologisch genannten Schriftauslegung, wenn etwa die Figur der Ester als neuer Josef konstruiert wird; manchmal wird zu biblischen Texten eine Gegengeschichte erzählt, wenn etwa Mordechai und Haman den Konflikt ihrer Vorväter Saul und Agag (vgl. I Sam 15 und Est)<sup>22</sup> nochmals mit anderem Ausgang austragen müssen, oder wenn im Hohenlied eine Gegengeschichte zum durch den Sündenfall gestörten Geschlechterverhältnis erzählt wird.<sup>23</sup>

Nur selten wird diese Schriftauslegung in der Schrift als deutlich markiertes Aufgreifen biblischer Traditionen mit speziellen Akzentsetzungen gestaltet, wie etwa in der chronologischen Vorhalle der Chronik (I Chr 1–9 als neu geschriebene Genealogien der Gen) oder dem Väterlob bei Sirach, der aus den biblischen Erzählungen Biografien von Einzelfiguren herausdestilliert (Sir 44–50).<sup>24</sup> Was in biblischen Texten beginnt, wird außerhalb der Bibel (einige der genannten Beispiele befinden sich außerhalb des hebräischen Kanons) nahtlos fortgesetzt. Die mit »rewritten bible«<sup>25</sup> umschriebene Rezeption ist damit nicht als nachbiblisches

21 Siehe dazu ausführlicher: Ch. Dohmen / G. Stemberger, Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments, KStTh 1.2, 1996, 101.

22 Vgl. dazu etwa K. Butting, Die Buchstaben werden sich noch wundern. Innerbiblische Kritik als Wegweisung feministischer Hermeneutik, Alektor-Hochschulschriften, 1994, 78–84.

23 Das Begehren (תְּשׁוּקָה) der Frau nach dem Mann aus Gen 3,16 wird in Cant 7,11 umgekehrt, siehe dazu bereits F. Landy, Paradoxes of Paradise. Identity and Difference in the Song of Songs, 1983, 183–265, insbes. 248–251, sowie H.-J. Heinevetter, »Komm nun, mein Liebster, dein Garten ruft dich!« Das Hohelied als programmatische Komposition, BBB 69, 1988, 179–187. Zur Auslegung des Hohenlieds durch die »mißglückte Liebesgeschichte« der Paradieseserzählung siehe bereits Ph. Trible, Gott und Sexualität im Alten Testament, GTB 539, 1993, 169–189 (englische Publikation bereits 1978).

24 Vgl. J. Marböck, Gottes Weisheit unter uns. Zur Theologie des Buches Sirach, HBS 6, 1995, 151–156.

25 Siehe zum Phänomen einer »rewritten Bible«, von der man vor allem bei Qumrantexten spricht, die begrifflichen Abgrenzungen bei G. J. Brooke, The Rewritten Law, Prophets and

Phänomen anzusehen, sondern beginnt bereits in der Bibel selber. Es ist nur insofern von innerbiblischer Schriftauslegung abzuheben, als der Kanon eine – wohlgemerkt spätere – Ein- bzw. Ausgrenzung von Schriften bewirkt. Immer sind solche Neubearbeitungen biblischer Stoffe mit einer Adaption an geänderte theologische Fragestellungen verbunden. Diese bestimmen, welche Züge ausgebreitet und welche weggelassen werden, in welche Richtung Figuren entfaltet und welche Figuren überhaupt nicht rezipiert werden.

Die Bibel hat also ihre vorrangige Wirkungsgeschichte darin, dass sie zum kulturellen Code wird, der als solcher in jeder Generation neu angeeignet werden muss. Die Freiheit der Rezeption ermöglicht erst die Traditionsbildung und die Aneignung der Bibel. In der europäischen Kulturgeschichte ist sie – ähnlich wie die mythologischen Stoffe der klassischen Antike<sup>26</sup> – auf diese Weise zum Bildungsgut geworden. Die vielfältigen Rezeptionen biblischer Texte in der Literatur, der Kunst- und Architekturgeschichte, der Musik, im Theater und Film und natürlich in allen Disziplinen der Theologie samt deren Praxisbezug ziehen als Nachgeschichte der Bibel heute viel Interesse auf sich, zumal sie in der wissenschaftlichen Aufarbeitung bislang sträflich vernachlässigt wurden. Dabei muss klar sein, dass bei heutigen Rezeptionen für die Bibelwissenschaften die exegetischen Maßstäbe gültig bleiben müssen, diese aber beileibe nicht auf alle Rezeptionen anwendbar sind.<sup>27</sup>

## 2 Schriftauslegung in den Ketubim

Der letzte Teil des Hebräischen Kanons, der die »Schriften« enthält, ist eine Sammlung von Büchern mit unterschiedlichsten Textsorten. Der Großteil der

---

Psalms. Issues for Understanding the Text of the Bible, in: E. D. Herbert / E. Tov (Hg.), *The Bible as Book. The Hebrew Bible and the Judean Desert Discoveries*, 2002, 31–40, 31–33, sowie P. Heger, *Qumran Exegesis. »Rewritten Torah« or Interpretation?* in: *RdQ* 85 (2005), 61–87, 77, der das Verhältnis der Schriftauslegung in Qumran und bei den Rabbinen, sowie den Ersatz der Tora durch die »rewritten Torah« untersucht. A. Klostergaard Petersen, *Rewritten Bible as Borderline Phenomenon. Genre, Textual Strategy, or Canonical Anachronism?* in: A. Hilhorst / É. Puech / E. Tigchelaar (Hg.), *Flores Florentino. Dead Sea Scrolls and Other Early Jewish Studies in Honour of Florentino García Martínez*, 2007, 285–306, 294–297, fragt danach, ob die »rewritten Bible« als eine literarische Gattung angesehen werden könne; D. D. Swanson, *How Scriptural is Re-Written Bible?* *RdQ* 83 (2004), 407–427, geht dem Problem des Übergangs von der Schrift zum Kommentar nach.

<sup>26</sup> Siehe dazu I. Fischer (Hg.), *Bibel- und Antikenrezeption*, exuz, 2013 (im Druck).

<sup>27</sup> Dies trifft etwa auch für bibelpastorale Arbeiten, die das aneignende Individuum und nicht den Text im Zentrum sehen, bereits zu.

Ketubim ist in seiner heutigen Form nachexilischen Ursprungs, manche Schriften sind wohl erst zu einem Zeitpunkt entstanden, an dem bereits der Pentateuch und die Prophetie kanonische Dignität erlangt haben. Dieser späte Entstehungszeitpunkt hat für die hier behandelte Fragestellung zwar keine zentrale Bedeutung, in Bezug auf historisch-kritische Belange jedoch den Vorteil, dass etwaige Abhängigkeitsverhältnisse vorab bereits geklärt sind (was bei Texten der beiden anderen Kanonteile wesentlich schwieriger zu erweisen ist).

## 2.1 Das Buch Ruth als Schrift auslegende »halachische« Literatur

In meinem Ruthkommentar<sup>28</sup> habe ich ausführlich nachgewiesen, dass dieses in seiner Kürze und in seiner einlinigen Handlung mit ausschließlich positiv dargestellten Figuren so eindruckliche, aber beim oberflächlichen Lesen beinahe simpel erscheinende Buch<sup>29</sup> eine bis ins Äußerste durchkomponierte,<sup>30</sup> komplexe Auseinandersetzung mit den zentralen Fragen seiner Zeit bietet. Das Buch kann aufgrund der so vielfältigen Bezüge zu bereits vor seiner Entstehungszeit vorhandenen und später kanonisch gewordenen Texten als Schrift auslegende Literatur betrachtet werden. Es stellt sich offenkundig der in fortgeschrittener Perserzeit in der Provinz Juda virulenten Frage der Zugehörigkeit von Fremden zur jüdischen Gemeinde und, daraus resultierend, auch der Erlaubtheit von Mischehen. Dabei greift es narrativ auf dieselben Texte zurück wie seine Opponenten, nämlich auf den sog. Moabiterparagrafen von Dtn 23,4–9. Neh 13,1–3 zitiert diese Vorschrift aus dem dtn Gemeindegesezt als Vorschrift des Mose, der zu folgen sei, und wendet sie insbesondere auf fremde Frauen an, indem Salomo mit seinen vielen fremdstämmigen Frauen als einleuchtendes Beispiel für die Gefahr von Eheschließungen mit Ausländerinnen vor Augen geführt wird (Neh 13,23–30, insbes. V. 26). Das Ruthbuch greift diese Vorschrift nie zitierend auf, wenngleich es Anklänge einführt, indem es etwa für die nirgends problematisierten Eheschließungen der Söhne Noomis und Elimelechs dieselbe Wendung verwendet, wie Esra und Nehemia für die Mischehen (נשא אשה Ruth 1,4; vgl. Esr 9,2.12; 10,44;

<sup>28</sup> I. Fischer, *Rut*, HThK, 2. Aufl. 2005.

<sup>29</sup> Die Charakterisierung Goethes, dass das Ruthbuch »das lieblichste kleine Ganze ... das uns episch und idyllisch überliefert worden« ist, schwirrt seither durch die exegetische Wissenschaft (J. W. Goethe, *Noten und Abhandlungen zu besserem Verständnis des west-östlichen Divans*, in: H.-J. Weitz [Hg.], *Westöstlicher Diwan*, 1986, 129).

<sup>30</sup> Hier sei nur die ausgeklügelte Leitworttechnik, die je ein Wort zum Deutewort in einem Kapitel werden lässt, und der spiegelbildliche, fein durchstrukturierte Aufbau erwähnt. Siehe die Übersicht bei Fischer, *Rut*, 48.

Neh 13,23).<sup>31</sup> Die Vorschrift, die die Aufnahme von moabitischen Menschen in die Gemeinde strikt verbietet, führt das Ruthbuch *narrativ ad absurdum*, indem es eine Gegengeschichte zur Begründung von Dtn 23,5 erzählt: Kam man Israel bei seinem Zug ins verheißene Land in Moab nicht mit Wasser und Brot entgegen, so gewährt Moab im Ruthbuch nicht nur einer vor dem Hunger in Betlehem flüchtenden Familie problemlos Aufnahme, sondern die Moabiterin versorgt die Judäerin selbst in Juda noch mit Brot, indem sie von ihrer Nachlese täglich Getreide für Noomi nach Hause bringt. Die Felder Moabs werden dabei mit den Feldern Betlehems kontrastiert, wobei die Versorgung mit Brot in Juda problematisiert wird, nicht jedoch in Moab. Die narrative Argumentation des Ruthbuches geht offensichtlich dahin, dass das Gesetz nicht mehr zu halten ist, sobald die Begründung dafür entfällt.<sup>32</sup> Die Moabiterin, die bis zu ihrer Eheschließung mit Boas in 4,13 penetrant als solche bezeichnet wird (1,4.22; 2,2.6.21; 4,3.5.10), obwohl sie sich entschlossen hat, ihr Volk, ihr Land und ihre Gottheit zu verlassen (Ruth 1,16 f.), kann damit problemlos in Betlehem aufgenommen werden, da sie die Güte JHWHs besser verwirklicht<sup>33</sup> als alle Menschen in Betlehem zusammen. In einer Gesellschaft, in der Alter positiv diskriminierend wirkt, greift das Ruthbuch auf den Vater des im Nehemiabuch als Beispiel angeführten Salomo und die Notiz aus I Sam 22,3f. zurück, wonach David seine Eltern vor Saul nach Moab in Sicherheit gebracht habe – und diese offenkundig dort ebenso Aufnahme fanden wie die Familie Noomis. Ruth wird schließlich mit ihrem Sohn in die Ahnengalerie Davids, der wie Ruth besser als sieben Söhne ist (Ruth 4,15; vgl. I Sam 16), eingereiht, wodurch »Mischehen« bereits für einen Zeitpunkt in der erzählten Geschichte Israels verankert werden, wo der Tempelbau noch gar nicht erfolgt war.

Durch die Rezeption von Texten – vor allem aus dem Pentateuch (Gen 2,24 in Ruth 1,14; 2,11; Gen 24,27 in Ruth 2,20; Gen 29,31–30,24 und 38,6–30 in Ruth 4,11 f.; Gen 19,30–38 in Ruth 3,2–9; Ex 16 in Ruth 2; Dtn 23,5 in Ruth 2,12 u.ö.);<sup>34</sup> Dtn 25,5–10<sup>35</sup> in Ruth 1,12f.; 3,12f.; 4,3–10), aber auch aus der Vorderen Prophetie (vgl. den Widerhall von I Sam 16 in Ruth 4,15) – versteht es das Ruthbuch, eine neue Auslegung der Levirats- und Löserregelung zu installieren, die nicht Männer als

<sup>31</sup> Siehe dazu Fischer, *Rut*, 127.

<sup>32</sup> So G. Braulik, *Das Deuteronomium und die Bücher Ijob, Sprichwörter, Rut*, in: E. Zenger (Hg.), *Die Tora als Kanon für Juden und Christen*, HBS 10, 1996, 116.

<sup>33</sup> Vgl. E. Zenger, *Das Buch Ruth*, ZBK.AT 8, 1986, 18 f.

<sup>34</sup> J. Ebach, *Fremde in Moab – Fremde aus Moab. Das Buch Ruth als politische Literatur*, in: Ders. / R. Faber (Hg.), *Bibel und Literatur*, 1995, 277–304, liest das Ruthbuch als Gegengeschichte zum dtn Gemeindegesetz.

<sup>35</sup> Siehe zu Kap. 4 und Dtn 25,5ff. die Synopse und die Argumentation bei Braulik, *Deuteronomium*, 121–125.

Rechtssubjekte im Blick hat, sondern die an den Rand gedrängten Frauen. Die Erzählfigur der Moabiterin zieht dabei eine Fülle von biblischen Texten auf sich, die für Israels Welt erzeugende Erzählung<sup>36</sup> zentral sind, und versucht auf verschiedenen Ebenen Gegenwelten zu erschaffen: Moabitische Menschen werden nicht mehr ausgeschlossen, sondern einbezogen (Dtn 23,4–9; vgl. Ruth 4); die primäre Lebensbeziehung wird nicht zwischen Mann und Frau gesehen, sondern zwischen zwei Frauen (Gen 2,24; vgl. Ruth 1,15; 2,11; 4,14); nicht mehr agnatische Genealogien bauen Israel auf (1,1 f.; 4,18–22), sondern die Frauen, die sich nicht aus dem Strom des Lebens ausschließen lassen (4,11 f.14–17).

## 2.2 Der Rahmen des Sprüchebuches als Applikation des dtm Lernkonzeptes

Der Rahmen um die Sprüchesammlung des Proverbienbuches,<sup>37</sup> den ich, wie bereits ausführlich argumentiert,<sup>38</sup> nicht (wie allgemein üblich) mit Prov 1–9 und Prov 31 abgrenze, sondern in den ich auch die Worte Agurs von Prov 30 noch miteinbeziehe, stammt zweifelsfrei aus einer späteren Zeit als die Einzelsprüche oder deren Sammlungen. Er ist Ausdruck der nachexilischen Weisheit, die die in Prov 10–29 gesammelte Lebensweisheit für den Alltag (der wohlhabenderen Schichten) mit einem theologischen Programm versieht. Diese Theologisierung der älteren Weisheit besteht einerseits darin, dass Gottesfurcht als Anfang der Weisheit deklariert wird, wodurch mit diesem als Inklusion um den vorderen Rahmenteil gestalteten »Motto« (Prov 1,7; 9,10; vgl. auch 31,30) eine Leseanleitung für das gesamte Buch gegeben wird. Andererseits werden die Elternunterweisungen, die die Rahmensammlungen prägen, mit Tora- und Gebotsauslegung und -aktualisierung in Verbindung gebracht (1,8; 6,20).

<sup>36</sup> Siehe dazu: I. Fischer, Die Bibel als Welt erzeugende Erzählung, in: A. Strohmaier (Hg.), Kultur – Wissen – Narration. Perspektiven transdisziplinärer Erzählforschung für die Kulturwissenschaften, 2013, 381–397.

<sup>37</sup> Die vielfältigen Bezüge zwischen Prov 1–9 und Prov 31 als Ausdruck des Programms des Buches hat als Erste C. Camp, *Wisdom and the Feminine in the Book of Proverbs*, BiLiSe 11, 1985, 179–200, aufgezeigt. Siehe ebenso F. van Dijk-Hemmes, *Traces of Women's Texts in the Hebrew Bible*, in: A. Brenner / dies. (Hg.), *On Gendering Texts. Female and Male Voices in the Hebrew Bible*, BIS 1, 1993, 17–109; 48–62, und A. Brenner, *Proverbs 1–9. An F Voice?* in: Dies. / F. van Dijk-Hemmes (Hg.), *Gendering Texts*, 113–130.

<sup>38</sup> Vgl. I. Fischer, Über die Integration des »kanonisch« gewordenen Dialogs zwischen Gott und Mensch in die Weitergabe menschlicher Weisheit, in: M. Witte (Hg.), *Gott und Mensch im Dialog* (Festschrift Kaiser), BZAW 345/II, 2004, 787–804; allerdings ist zu bedenken, dass nicht alle in Prov 30 gesammelten Zahlensprüche eingepasst werden können.

Michael Fishbane, Christl Maier und Georg Braulik haben gezeigt, dass die Elternunterweisung in Prov 1–7 nicht nur das Hauptgebet des Judentums, das *Šma' Israel*, an mehreren Stellen einspielt (Prov 3,1–3.22–24; 6,22f.), sondern vor allem in 6,20–32 am Dekalog entlang »unterrichtet« wird.<sup>39</sup> Die Weisung der Eltern, die inhaltlich vor allem den Sohn vor Ehebruch warnt, wird als Umsetzung des dtn Lernkonzepts gestaltet.<sup>40</sup> Nach Dtn 6,7.20 geschieht die Weitergabe des Glaubensgutes nicht in Schulen oder an Heiligtümern, sondern hat von den Eltern zu den Kindern zu geschehen. Die Familie wird damit zum Hauptträger der Tradition.

Werden im vorderen Rahmenteil die »Sozialgebote« des Dekalogs rezipiert, so im hinteren in den Worten Agurs beinahe der gesamte Dekalog samt seiner Präambel<sup>41</sup> sowie in Prov 31,1–9 das dtn Ämtergesetz. Bereits Arndt Meinhold zeigt in seinem Kommentar einige dieser Bezüge von Prov 30 auf und deutet sie – ganz im Sinne der historisch-kritischen Forschungstradition – als »Parallelstellen«. Er wertet das Faktum dahingehend aus, dass der Text ein »theologisches Summarium«<sup>42</sup> biete. Wenn nun aber sowohl in Prov 6,22–32 als auch in Prov 30 einer der Haupttexte des gesamten Pentateuchs rezipiert wird, so ist dahinter eine kompositorische Hand zu vermuten, die damit der früheren Weisheit den theologischen Kontext der Unterweisung in den religiösen Traditionen des Volkes verleiht. Da in der Unterweisung der Mutter von König Lemuel zudem das dtn Königsgesetz (Dtn 17,14–20) ausgelegt wird, wenn sie ihn vor Haremsbildung warnt (Dtn 17,17; Prov 31,3),<sup>43</sup> wird damit auch der hintere Rahmenteil mit der Lernkultur des Dtn, die sowohl die Gebote als auch deren Aktualisierungen

39 M. Fishbane, *Torah and Tradition*, in: D. A. Knight (Hg.), *Tradition and Theology in the Old Testament*, 1977, 275–300, mit Synopse der Dekalog- und *Šma'*-Bezüge zu Prov 6,20–35 ebd., 284; Ch. Maier, *Die »fremde Frau« in Proverbien 1–9*, OBO 144, 1995, 153–166, und Braulik, *Deuteronomium*, 61–138.

40 Dies hat erstmals Braulik, *Deuteronomium*, 90–105, in all seinen Aspekten herausgearbeitet.

41 Siehe die synoptische Tabelle, die den Dekalog in der Dtn-Fassung und die Anspielungen auf ihn in Prov 6,20–32 sowie Prov 30 zusammenstellt, bei Fischer, *Integration*, 791f. Eine kommentierte hebräische Synopse findet sich bei Braulik, *Deuteronomium*, 93–102.

42 A. Meinhold, *Sprüche*, ZBK.AT 16.2, 1991, 495f.

43 Meist wurden die Worte der Mutter als Ausdruck des »Schwiegermutter-syndroms« gewertet; sie spricht sich jedoch nicht gegen jegliche Frau an der Seite ihres Sohnes aus, sondern gegen eine Vielzahl von Frauen und geht damit mit den Verboten des Königsgesetzes aus Dtn 17 konform. Siehe dazu ausführlicher I. Fischer, *Gotteslehrerinnen. Weise Frauen und Frau Weisheit im Alten Testament*, 2006, 143–146, sowie F. Crüsemann, »... für Salomo«? in: F.-L. Hossfeld / L. Schwiendhorst-Schönberger (Hg.), *Das Manna fällt auch heute noch* (Festschrift Zenger), HBS 44, 2004, 141–157; 149.

in unterschiedlichste Kontexte von einer Generation zur nächsten vermittelt, in Verbindung gebracht.

### 3 Rezeption als Aneignung von Tradition

Aneignung von Tradition – und damit auch von Glaubensgut – funktioniert nicht nur durch Lernen, um Kenntnisse der entsprechenden Inhalte zu erlangen. Der Prozess der Weitergabe von Tradition bedarf der Konfrontation mit geänderten Lebensbedingungen und neuen Fragestellungen. Dies betrifft nicht nur sakrosankte Texte, sondern in besonderer Weise auch kanonische Texte, die, weil sie in sich unveränderbar sind, der Auslegung und Aktualisierung bedürfen. Dieser Prozess geschieht in Milieus oder Kulturen, die von kanonischen Texten geprägt sind, aber nicht nur in der Form der Textkommentierung, sondern in allen Bereichen der Kultur, sei es im Recht, in der Musik, der Alltagskultur und den Bräuchen, der visuellen Kunst und, in der literarischen Produktion, sei sie nun der Hochkultur oder dem Alltagsgebrauch zuzuweisen.

#### 3.1 Die Rezeption des Ruthbuches entlang seiner zentralen Themen: einige Beispiele

Entsprechend dem im Buch zentral behandelten Problem der Aufnahme fremdstämmiger Menschen in das Volk Israel wird diese Thematik in der Ruthrezeption gleichsam linear fortgeführt. In der Kirchenväterexegese wird Ruth als Moabiterin, die niemals unter dem Gesetz stand, zum Typus der gesetzesfreien »Kirche aus den Heiden« (Ambrosius, Lukaskommentar).<sup>44</sup> Ähnlich legt Chrysostomus in seinem Matthäuskommenar<sup>45</sup> die Figur der Ruth aus, wobei er sich jedoch auf die typologische Deutung von Boas konzentriert, denn dieser habe wie Jesus Christus die Heiden aufgenommen. Ephraim der Syrer<sup>46</sup> deutet die Ruthfigur entlang der unfruchtbaren Ahnfrauen, die schließlich Mutter eines für das Heil bedeutsa-

<sup>44</sup> Vgl. Ambrosius von Mailand, Lukaskommentar III, 33, Ausgabe Niederhuber, BKV 21, 1915, 142.

<sup>45</sup> Allerdings hat seine typologische Auslegung einen deutlich antijüdischen Zug, denn die Aufnahme Ruths geschehe wie die Aufnahme der Heidenchristen zur Beschämung des jüdischen Volkes (Johannes Chrysostomus, Matthäuskommentar, 3. Homilie 4, Ausgabe Baur, BKV 23, 1915, 140f.).

<sup>46</sup> Siehe dazu ausführlicher J. Richardson Jensen, Ruth According to Ephrem the Syrian, in: A. Brenner (Hg.), A Feminist Companion to Ruth, FCB I/3, 1993, 170–176, 172–175.

men Sohnes werden, und stellt sie mit Rahab und Tamar zu jenen Frauen, ohne deren sexuelles Begehren es keine Geburt Jesu gäbe.

In der jüdischen Tradition wird das zentrale Thema des Buches in Rechtsbräuchen um die Aufnahme von Proselytinnen und Proselyten rezipiert: Bis heute werden Menschen, die zum Judentum konvertieren wollen, wie Ruth dreimal abgewiesen. Erst wer das Beharrungsvermögen der Moabiterin mitbringt, wird schließlich aufgenommen. Im Midrasch<sup>47</sup> wird dazu die Konversation zwischen Ruth und ihrer Schwiegermutter breit ausgebaut, wobei Ruth auf die Fragen und Belehrungen Noomis jeweils mit Sätzen aus ihrem Schwur antwortet.

In der abendländischen bildenden Kunst<sup>48</sup> wird Ruth nicht nur als Präfiguration der Kirche aus den Heiden dargestellt, sondern das Buch findet aufgrund seiner Ernteszenen<sup>49</sup> in den sogenannten Jahreszeiten- oder Monatsbildern Aufnahme. Ruth wird dabei meist in einer der Szenen mit Boas dargestellt, entweder bei der Erstbegegnung der beiden auf dem Feld oder in der nächtlichen Szene auf der Tenne, umgeben jeweils von den Fruchtbarkeitssymbolen von Ähren und Garben.<sup>50</sup> Die klassische Landschaftsmalerei<sup>51</sup> hat mit diesem Sujet heroische Sommerlandschaften mit Erntefeldern in Szene gesetzt, die bis heute nichts an Strahlkraft verloren haben. Wenngleich festgestellt werden muss, dass die biblischen Bildthemen sich in ihnen auch aufgrund der Größenverhältnisse wie eine Staffage ausnehmen, so erweisen diese grandiosen Malereien dennoch die Attraktivität biblischer (und auch antiker) Stoffe für die Rezeption der damaligen Zeit. Die thematisch gestaltete Figurenstaffage erhöhte offenkundig Bedeutung, Wert und Reiz der Landschaftsbilder in einer Zeit, in der die Bibel – und mit ihr deren Figuren – noch omnipräsent waren und zum kulturellen Code der gebildeten Elite gehörten.

47 Siehe dazu A. Wünsche, *Midrasch*, 1967, 24, sowie J. Neusner, *Ruth Rabbah*, 1989, 81.

48 Nur wenige Kunstschaffende haben, wie etwa Chagall (*Bilder zur Bibel*), einen Bilderzyklus der Erzählung geschaffen. Wohl aber finden sich Ruth-Zyklen in Handschriften (vgl. z. B. in der aus dem 13. Jh. stammenden *Bible Moralisée*, Codex Vindobonensis 2554, fol. 34v). Siehe dazu den Rezeptionsband: *Große Frauen der Bibel in Bild und Text*, 1993, 148–157, der die wichtigsten Bildtypen illustriert (vgl. ebd. zu Anm. 50).

49 Die Rezeption aufgrund der Ernteszenen hat dem Ruthbuch wohl auch seine Funktion als Festrolle zu Schawuot eingebracht.

50 Vgl. etwa in der *Wenzelsbibel*, Codex Vindobonensis 2760, Tafel II/31 ([http://www.dioezese-linz.at/redsys/data/4411\\_admin/Ruth\\_-\\_Wenzelsbibel.jpg](http://www.dioezese-linz.at/redsys/data/4411_admin/Ruth_-_Wenzelsbibel.jpg)) oder in der illuminierten Bibelhandschrift der Morgan Library, New York (fol. 17v).

51 Hier sind vor allem Nicolas Poussin (»Der Sommer« setzt die Vormittagsszene aus Ruth 2 ins Bild) und Claude Lorrain zu nennen, die (neben zahlreichen antiken Stoffen) viele biblische Szenen mit Frauenfiguren in ihre Landschaften setzten; siehe N. Schneider, *Geschichte der Landschaftsmalerei. Vom Spätmittelalter bis zur Romantik*, 2. Aufl. 2009, 123–136 (Abbildung 127).

### 3.2 Prov 31: Vom Kaleidoskop fähiger Frauen zum Lob der tugendamen Hausfrau

Das Kompendium der fähigen Frau von Prov 31,10 ff., das all die Aktivitäten einer wirtschaftlich erfolgreichen und in der Gesellschaft überaus geschätzten Frau aufzeigt, ist seit jeher als »Frauenspiegel« verwendet worden. Allerdings ist dabei nicht die im hebräischen Text hervortretende Unabhängigkeit betont, sondern ihr Tun für ihren Ehemann hervorgehoben worden. Ist bei Luthers »Hausfrau« noch jene Frau, die ihrem ganzen Haus vorsteht (vgl. Prov 31,27), gemeint, so wird die Hausfrau des 19. und 20. Jh. zum Gegenbild der außerhäuslich Lohnarbeit verrichtenden Frau und Mutter, die ausschließlich für Ehemann, Kinder und eventuell im Haushalt mitlebende alte Eltern dazusein hat. Diese heutige Hausfrau überwacht keine Arbeiten ihres Gesindes mehr, sondern führt alle anfallenden Arbeiten ohne Hilfe selber aus. Von der Konnotation der Hausfrau, die alle Arbeiten in einem antiken Haushalt überblickt, ist also in den letzten beiden Jahrhunderten jene der unbezahlten Reproduktionsarbeitskraft geworden.

An den Rezeptionen von Prov 31 lässt sich zeigen, dass sie die sich wandelnden Frauenbilder einer gehobenen Mittelschicht<sup>52</sup> widerspiegeln. So beginnt das zwischen 1912 und 1935 in sechs Auflagen erschienene Buch des Alttestamentlers und späteren Kardinals Michael Faulhaber, »Charakterbilder der biblischen Frauenwelt«, mit diesem Text, der für ihn die »unveräußerlichen Grundwerte des Frauenlebens« vermittelt.<sup>53</sup> In der Portraitmalerei des 19. Jh. spielte dieser Text bei der Präsentation von Frauen eine entscheidende Rolle: Da die tugendame, bürgerliche Hausfrau nie untätig sein konnte (31,15,18), hält die Mutter selbst in den Mußestunden im Kreise der Familie noch Strick- oder Stickzeug in den Händen.<sup>54</sup> Bei Frauenportraits fällt auf, dass selbst die zierlichsten Damen mit

---

52 Weder die Frauen des Adels, noch der versklavten Schicht und wohl auch nicht jene der zur Lohnarbeit für das Überleben gezwungenen Unterschicht werden mit diesen Idealen, die einer bürgerlichen Gesellschaft entspringen und für diese weitertradiert werden, gemessen. A. Siquans, Israel braucht starke Männer und Frauen. Rut als Antwort auf Spr 31,10–31, BZ 56 (2012), 20–38, deutet aufgrund der vielen Textbezüge das Buch Ruth als Rezeption von Prov 31,10 ff. mit polemischer Spitze (vgl. ebd., 21): Nicht nur wohlhabende Frauen können »fähige Frauen« sein, sondern ebenso arme Ausländerinnen (vgl. ebd., 37). Mit der positiv besetzten Figur Ruths wird auch das Bild der fremden Frau aus Prov 1–9 korrigiert (vgl. ebd., 36).

53 M. v. Faulhaber, Charakterbilder der biblischen Frauenwelt, 7. Aufl., 1938, 1–16, 1.

54 Die Ausstellung »Als die Frauen noch sanft und engelsgleich waren« im Winter 1995/96 in Münster zeigte Portraitbilder, die eindeutig Topoi aus dem »Lob der tugendamen Hausfrau« (Lutherübersetzung Prov 31,10) rezipieren: H. Westhoff-Krummacher, Als die Frauen noch sanft

massiven Armen gemalt sind, wodurch in Anlehnung an Prov 31,17 die Fähigkeit einer Frau zum Ausdruck gebracht wurde.

Wie schnell derlei stereotype Rezeptionen aber auch kippen können, wenn Frauenideale im Umbruch sind, erweist der fehlende Niederschlag dieses akrostichischen Gedichts in den Anfängen der feministischen Theologie.<sup>55</sup> Erst mit der sozialgeschichtlichen Arbeit von Christine Roy Yoder,<sup>56</sup> die die Selbständigkeit der fähigen Frau hervorhob und durch archäologische Funde sowie Texte aus der Perserzeit illustrierte, ist hier ein Umschwung festzustellen – seither ist dieser Text einer der Lieblingstexte all jener geworden, die ein unabhängiges Frauenbild propagieren und dafür bereits Anhaltspunkte in der Bibel finden können.

#### 4 Rezeptionsgeschichte – ein unendliches Forschungsfeld

Diese beiden ausgewählten und äußerst knapp präsentierten Beispiele lassen sichtbar werden, dass spezifische Rezeptionen biblischer Themen und Texte oft wesentlich prägender waren als die Bibeltexte selber. Die Bibel als weltdeutende Erzählung, die durch Rezeption zum kulturellen Code geworden ist, hat auf diese Weise ihre »Wirkungsgeschichte« bis in säkulare Gesellschaften hinein. Dies lässt sich allein darin erfassen, dass Werbefachleute, deren Aufgabe es ist, Strategien zu entwickeln, um Produkte möglichst effizient zu verkaufen, immer noch auf biblische Topoi zurückgreifen.<sup>57</sup> Da Rezeption nicht nur in der Theologie geschieht, eröffnet sich ein breites, in manchen Bereichen kaum beachtetes Forschungsfeld. Es ist daher kein Wunder, dass in den letzten zwei, drei Jahr-

---

und engelsgleich waren. Die Sicht der Frau in der Zeit der Aufklärung und des Biedermeier, 1995, 107–181.

55 In den meisten Kompendien bis in die Mitte der 1990er Jahre fehlt dieser Text (vgl. exemplarisch E. R. Schmidt [Hg.], *Feministisch gelesen*, Bd. 1, 2. Aufl. 1989, Bd. 2, 1989; A. Brenner, *The Feminist Companion to Wisdom Literature*, FCB 9, 1995).

56 Ch. Yoder, *Wisdom as a Woman of Substance. A Socioeconomic Reading of Proverbs 1–9 and 31:10–31*, BZAW 304, 2001; siehe ebenso die Dissertation von K. Brockmüller, »Eine Frau der Stärke – wer findet sie?« Exegetische Analysen und intertextuelle Lektüren zu Spr 31,10–31, BBB 147, 2004, sowie I. Fischer, *Gotteslehrerin. Ein Streifzug durch Spr 31,10–31 auf den Pfaden unterschiedlicher Methodik*, BZ 49 (2005), 237–253.

57 In erster Reihe ist hier wohl Gen 2–3 als Verführungsgeschichte zu nennen, aber auch die Denomination »Saba« als Hort von Luxus; die den gestresst nach Hause kommenden Mann versorgende Hausfrau und Mutter, die bereits mit dampfendem Teekessel den Tisch gedeckt hat, scheint dabei immer noch Prov 31,10 ff. zu aktualisieren.

zehnten internationale Großprojekte begonnen wurden, die diese Forschungslücke erkannt haben und sie auf unterschiedliche Weise, sei es im Sinne eines gesamten Überblicks über Figuren oder Themen oder nach Bibelauslegungen in Epochen, zu füllen versuchen.<sup>58</sup> Der Forschungstrend von der *Vorgeschichte* zur *Nachgeschichte* findet in ihnen jedenfalls einen eindrücklichen Niederschlag.

**Abstract:** The article is concerned with »reception« in several of its aspects. The historical-critical approach to exegesis has for a very long time been preoccupied with the pre-history of the texts and as such has not always given the final form of the text the attention it needs. In the last two decades a turn towards discussion of the subsequent history of the texts can be recognised, a subject which in many cases has hardly been worked over at all. The article, after a survey of issues in the history of research, is devoted by way of an example to the phenomenon of inner-biblical exposition of Scripture within the canonical division of the Writings, in particular the book of Ruth and the outer framework of the book of Proverbs. In a final section some guidelines are provided into the varied field of reception-history, which is by no means limited to exegesis.

**Résumé:** Cette contribution concerne la »réception« sous ses multiples aspects. L'orientation historico-critique en exégèse s'est intéressée de manière intensive, et depuis longtemps, à la préhistoire des textes, n'accordant de ce fait pas assez d'attention à la forme finale du texte. Durant ces deux dernières décennies, on observe un intérêt croissant pour la post-histoire des textes, qui n'avait presque pas été abordée dans certains secteurs. L'article est consacré – après un aperçu de la problématique de l'histoire de la recherche – au phénomène de l'exégèse intrabiblique dans la forme canonique des écrits, spécialement le livre de Ruth et les éléments-cadres du livre des Proverbes. Finalement, on trace quelques perspectives d'une histoire de la réception, très diversifiée et pas seulement en exégèse.

---

<sup>58</sup> Hier seien nur ein paar internationale Großprojekte genannt; abgeschlossen liegen vor: G. Barbaglio (Hg.), *La Bibbia nella Storia*, 21 Bde., 1985–2006; P. Riché / G. Lohrichon (Hg.), *Bible de tous les Temps*, 8 Bde., 1984–1989; in Arbeit sind derzeit D. Gunn u. a. (Hg.), *Blackwell Bible Commentaries. Through the Centuries*, 2003 ff.; H.-J. Klauck u. a. (Hg.), *The Encyclopedia of the Bible and its Reception*, 2009 ff.; I. Fischer / Ch. De Groot / M. Navarro-Puerto / J. Økland / A. Valerio (Hg.), *Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie*, 2009 ff., erscheint in den Sprachen Deutsch, Italienisch, Englisch und Spanisch. Zu nennen ist zudem die von Mauro Pesce gegründete Zeitschrift *Annali di storia dell'esegesi*, die seit 1984 erscheint.

**Zusammenfassung:** Der Aufsatz beschäftigt sich in mehrfacher Hinsicht mit Rezeption. Die historisch-kritische Richtung der exegetischen Wissenschaft hat sich die längste Zeit intensiv mit der Vorgeschichte der Texte beschäftigt und dabei dem Endtext nicht immer die nötige Beachtung geschenkt. In den letzten beiden Jahrzehnten ist eine Wende hin zur Auseinandersetzung mit der – in manchen Bereichen fast gar nicht bearbeiteten – Nachgeschichte der Texte zu erkennen. Der Artikel widmet sich, nach einem Überblick über die forschungsgeschichtliche Problemlage, paradigmatisch dem Phänomen innerbiblischer Schriftauslegung im Kanonteil der Schriften, insbesondere dem Buch Ruth und den Rahmenteil des Proverbienbuches, zieht abschließend aber auch einige Linien in die vielfältige – nicht nur in der Exegese stattfindende – Rezeptionsgeschichte.