

# Rezeption von Recht und Ethik zugunsten von Frauen: Zu Intention und sozialgeschichtlicher Verortung des Rutbuches

*Irmtraud Fischer, Bonn*

Ich möchte mit diesem Vortrag Ansätze meiner Grundthese zum Verständnis des Rutbuches vorstellen<sup>1</sup> und gliedere den Vortrag in zwei Teile:

Im ersten werde ich aufzeigen, daß das Buch Rut nicht nur von seinem Titel her ein Frauenbuch ist, sondern Lebenszusammenhänge und Beziehungen von Frauen thematisiert. Aufgrund der Konzentration des Interesses auf Frauen wird immer wieder vermutet, daß dieses biblische Buch von einer Frau verfaßt worden sein könnte. Zumindest aber bringt das Rutbuch weibliche Weltsicht authentisch zum Ausdruck. Einige der überaus zahlreichen Marker werde ich im folgenden vorstellen.

Im zweiten Teil soll anhand ausgewählter Beispiele aufgezeigt werden, daß das im AT üblicherweise Männer begünstigende Recht, das in der überwiegenden Mehrzahl seiner kodifizierten Vorschriften einen androzentrischen Blickwinkel hat, zugunsten von Frauen ausgelegt wird. Als Beispiele werde ich in bezug auf das erste Kapitel des Rutbuches den sogenannten Moabiterparagrafen des dtn Gemeindegesetzes näher ansehen. Das 2. Kap. ist mehr durch die Auslegung von erzählenden Texten der Genesis und von Ex 16 geprägt, verarbeitet aber auch kreativ die Armenrechte als Pflichten der reicheren Grundbesitzer in bezug auf die verarmten Frauen. Das 3. und 4. Kap. sind sodann von den beiden ethischen Geboten der verwandtschaftlichen Solidaritätsverpflichtung, des Levirats und der Lösung, geprägt.

## Die weibliche Weltsicht des Buches

### *1.1 Exposition zu einer Frauengeschichte*

Der Eingangsvers des Rutbuches stellt eine Frau in Gemeinschaft dreier Männer vor: Ein Mann verläßt mit seiner Frau und seinen beiden Söhnen Betlehem, um vor einer Hungersnot in Moab Zuflucht zu suchen (1,1). Die Frau, Noomi, wird vorerst als Gemahlin Elimeleks bezeichnet (V2) - eine übliche Identitätsangabe für Frauen in patriarchaler Gesellschaft. Bereits im nächsten Vers (1,3) werden die drei Männer jedoch über die Frau definiert:

---

<sup>1</sup> Der Beitrag ist ein leicht bearbeiteter und gekürzter Nachdruck meines bereits im Lit-Verlag erschienenen Beitrags: *Irmtraud Fischer*, Das Buch Rut - eine „feministische“ Auslegung der Tora? in: *Erhard S. Gerstenberger - Ulrich Schoenborn*, Hg., Hermeneutik - sozialgeschichtlich (exuz 1), Münster 1999, 39-58. Mein Gesamtverständnis des Rutbuches habe ich dargelegt in: *Irmtraud Fischer*, Rut (HThK.AT), Freiburg 2001, wo sich auch weitere und neuere Literatur findet.

„Elimelek, der Mann Noomis, starb. Und sie blieb übrig und ihre beiden Söhne.“

Mit V4 treten zwei weitere Personen auf: Die beiden Söhne nehmen sich moabitische Frauen, Rut und Orpa. Nach einer Spanne von zehn Jahren sterben auch die beiden jungen Männer.

„Und übrig blieb die Frau - ohne ihre beiden Söhne und ohne ihren Mann.“ (V5).

Die Geschichte begann mit einem Mann, *seiner* Frau und *seinen* beiden Söhnen, mit drei Männern und einer Frau. Nach der Exposition verbleiben drei Frauen ohne *ihre* Männer<sup>2</sup> - wahrlich eine **programmatische** Exposition für ein Frauenbuch!

### 1.2 Die unterschiedlichen Lebensentwürfe von Frauen

Durch den Tod des Mannes (V3) und der beiden Söhne (V5) konzentriert sich die Geschichte auf Noomi. Sie macht sich mit ihren Schwiegertöchtern auf, um nach Betlehem zurückzukehren, da sie vom Ende der Hungersnot in ihrer Heimat erfahren hat (V6). Der folgende Dialog zwischen der Schwiegermutter und ihren beiden Schwiegertöchtern findet auf dem Weg nach Juda statt (V6-22). Im Gehen wird der älteren Frau offensichtlich bewußt, daß sie die Versorgung der beiden jungen Frauen nicht übernehmen kann. Sie will die beiden zurückschicken. Das Zuhause der Frauen definiert sie weiblich - entgegen der in patriarchalen Gesellschaften üblichen Diktion des „Vaterhauses“:<sup>3</sup>

„Geht, kehrt um, jede in das Haus ihrer Mutter!“ (V8).

Der Abschiedsgruß ist ein Segensspruch als Dank an die Frauen. Noomi wünscht den Schwiegertöchtern ein glückliches und geborgenes Leben. Nach ihren Vorstellungen finden sie dieses „jede im Hause *ihres Mannes*“. Obwohl Noomi die beiden fiktiven, potentiellen Ehemänner ihrer Schwiegertöchter über deren Frauen definiert, ist ihr erwünschtes Lebenskonzept traditionell: Eine Frau findet ihre Erfüllung und ihre soziale Sicherheit nur im Hause eines Ehemannes. Daß die Heiratschancen der beiden Witwen im eigenen Volk höher sind als in der Fremde, in Juda, schätzt Noomi realistisch ein.

Sowohl Rut als auch Orpa hängen an ihrer Schwiegermutter und lassen sich nicht zurückschicken. Beide sind fest entschlossen, zu „deinem Volk“, zum *Volk der Schwiegermutter* mitzugehen. Die Frauen definieren damit das Volk

<sup>2</sup> Adele Berlin, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*, Winona Lake 1994, 83f.

<sup>3</sup> Siehe dazu Carol Meyers, *Returning Home: Ruth 1.8 and the Gendering of the Book of Ruth*, in: Athalya Brenner, Hg., *A Feminist Companion to Ruth (FCB I/3)*, Sheffield 1993, 85-114; 91-114. Sie weist nach, daß der Ausdruck „Haus der Mutter“ vorwiegend in Frauentexten, die auf „female voice“ hinweisen, als alternativer Ausdruck zum patriarchalen „Vaterhaus“ verwendet wird. Zu Recht weist sie die Dichotomie der Zuweisung des Privaten zum Weiblichen und des Öffentlichen zum Männlichen zurück. Siehe dazu auch: Irmtraud Fischer, *Den Frauen der Kochtopf - den Männern die hohe Politik?* CPB 108 (1995), 134-138.

nicht über ihre verstorbenen Männer, sondern wiederum über eine Frau, über Noomi.

In einem zweiten Überzeugungsversuch führt Noomi die Möglichkeit einer Leviratsehe für die beiden jungen Frauen ad absurdum. Orpa läßt sich daraufhin von ihrer Schwiegermutter überzeugen. Sie hört auf deren Rat und kehrt um. Rut jedoch weigert sich (V14). Noomi stellt daher Orpa ihrer zweiten Schwiegertochter Rut als Vorbild vor Augen (V15).

Rut aber hat ein alternatives Lebenskonzept. Der häufig als Trauspruch in den Kirchen verwendete Schwur Ruts (V16f.) bindet sie nicht an einen Mann, sondern an eine Frau. Sie schwört ihrer Schwiegermutter Treue bis zum Tod. Sie will zu dem Volk und zu dem Gott gehen,<sup>4</sup> die sie beide durch weibliche Vermittlung, durch Noomi, kennengelernt hat. Rut ist für die Lebensgemeinschaft mit der älteren Frau bereit, ihren eigenen Lebenskontext zu verlassen und sich in der Fremde zu integrieren (Volk, Religion, Grab). In patriarchaler Gesellschaft, die die Sozialstrukturen mit androzentrischem Blickwinkel ordnet, sind Frauen ohne Gemeinschaft von Männern beim Überlebenskampf schwer benachteiligt.<sup>5</sup> Der Schwur Ruts, sich untrennbar an ihre Schwiegermutter zu binden (1,16f.), stellt im Kontext patriarchaler Familienordnung ein alternatives, scheinbar untaugliches Lebenskonzept dar.

### 1.3 *Rut und ihre Verankerung in weiblicher Gemeinschaft*

Die Schwiegermutter akzeptiert zwar die Entscheidung Ruts, sie zeigt jedoch keinerlei Reaktion auf den Entschluß der jungen Frau (V18). Als Noomi nach Betlehem zurückkehrt, erkennen sie die Frauen des Ortes wieder. Sie haben die Emigrierte nicht vergessen und nehmen die kinderlose Witwe teilnehmend auf (1,19-22). Ihnen erzählt sie von ihrem bitteren Lebensschicksal, das sie von JHWH her deutet. Die Begleitung durch die treue Rut wird aber weder von den Frauen von Betlehem noch von Noomi als Milderung ihrer Schicksalsschläge bewertet. Für ein Leben in Fülle zählen offensichtlich nur die Männer. In den Reden der Frauen sowie in der Rede Noomis kommt Rut nicht vor. Nur die ErzählerIn korrigiert die Sichtweise Noomis, leer zurückgekommen zu sein: Rut kam mit nach Betlehem (V19.22).

Rut schloß sich ihrer Schwiegermutter an (1,16f.) und schwor ihr Treue bis über den Tod hinaus. Mit dieser Selbstverpflichtung ist es klar, daß sie nicht für sich allein einen Ort der sozialen Sicherheit suchen kann. Eine neue Heirat würde bedeuten, daß die Schwiegermutter allein zurückbleibt, da die Mutter eines verstorbenen Ehemannes nicht in das Haus eines zukünftigen Ehemannes aufgenommen werden wird. Rut muß also eine Lösung für sich *und* für Noomi finden.

<sup>4</sup> *Ilona Rashkow*, Ruth: The Discourse of Power and the Power of Discourse, in: *Athalya Brenner*, Hg., A Feminist Companion to Ruth (FCB I/3), Sheffield 1993, 26-41; 30, verweist darauf, daß die Formulierung von Ruts Rede in Opposition zu jener von Noomi in 1,15 steht, in der sie Orpa dafür lobt, zu *ihrem* Volk und *ihrem* Gott zurückgegangen zu sein.

<sup>5</sup> Siehe dazu *Willy Schottruff*, Die Armut der Witwen, in: *Marlene Crüsemann - Willy Schottruff*, Hg., Schuld und Schulden (KT 121), München 1992, 54-89.

In Betlehem angekommen, bleibt Noomi passiv,<sup>6</sup> obwohl die Frauen sie aufnehmen und sie dort noch einen Verwandten hat. Er stammt aus dem Geschlecht von Noomis verstorbenem Ehemann, ist ein gesellschaftlich angesehener Grundbesitzer und heißt Boas. Diese Information wird jedoch nur den Leserinnen und Lesern des Rutbuches gegeben. Noomi informiert ihre Schwiegertochter darüber nicht (2,1f.).<sup>7</sup>

Rut jedoch wird aktiv, um den Lebensunterhalt für sich und Noomi zu sichern. Die junge Frau bespricht ihr Vorhaben zuvor mit der älteren. Noomi spricht erstmals seit dem Rückkehrbefehl von 1,15 mit ihrer Schwiegertochter. Sie antwortet ohne Begeisterung, aber nicht ohne Herzlichkeit, mit „Geh, meine Tochter!“ (2,2b). Rut nimmt als Fremde und als Witwe das Armenrecht der Nachlese (vgl. Dtn 24,19-22) in Anspruch. Dabei gerät sie auf einen Acker, der dem in 2,1 den LeserInnen vorgestellten Verwandten Noomis gehört. Als Boas zum Erntefeld kommt, gilt seine erste Frage nach seinem Gruß der jungen Frau, die Nachlese hält. Der Verwandte hat sich offensichtlich noch nicht um die beiden mittellosen Witwen gekümmert, andernfalls er Rut kennen müßte. Aus dem Munde des Vorarbeiters unter den Schnittern erfährt Boas, wer und wie Rut ist: Die Moabiterin, die mit Noomi nach Betlehem kam, bat explizit um die Erlaubnis zur Nachlese und zeichnet sich hierin durch auffallenden Fleiß aus.

Boas gefällt sich in der Rolle des großzügigen Gönners für die junge Witwe. Er versorgt sie aber nicht nur mit Essen, Trinken und Getreidevorrat, sondern bewahrt sie auch vor sexueller Belästigung durch die Landarbeiter. Der Mann weiß offensichtlich, was junge Frauen auf Erntefeldern zu erwarten haben (2,8f.) - eine drastisch realistische Einschätzung männlichen Verhaltens in patriarchaler Gesellschaft!

In ihrer Antwort auf das großzügige Angebot des Grundbesitzers thematisiert Rut die Tatsache, daß sie eine Fremde ist. Rut nimmt das Angebot von Boas gerne an. Sie weiß, daß Großzügigkeit nicht selbstverständlich ist und antwortet mit einer ausgesuchten Höflichkeit, die das soziale Gefälle zwischen der mittellosen, fremden Witwe und dem wohlhabenden, einheimischen Mann nicht verwischt, sondern klar zu Tage treten läßt. Erst nach der Antwort Ruts wird in der zweiten Rede des Mannes deutlich, daß er über die beiden Frauen bestens informiert ist. Seine verwandtschaftliche Solidaritätsverpflichtung gegenüber Noomi nahm er jedoch nicht wahr (2,11f.). Aber Boas präsentiert sich in seiner Rede dennoch als sensibler Mann. Er anerkennt Ruts Tun als Handeln für ihre Schwiegermutter:

<sup>6</sup> In Kap. 1.4 ist Noomi die Hauptperson, in Kap. 2.3 jedoch Rut. *Athalya Brenner*, Naomi and Ruth, in: *Dies.*, Hg., *A Feminist Companion to Ruth* (FCB 1/3), Sheffield 1993, 70-84; 70, nimmt für das Rutbuch zwei Schichten an: „...the book of Ruth is composed of two still-distinct strands, a Naomi story and a Ruth-story“.

<sup>7</sup> *Danna Nolan Fewell - David Gunn*, „A son is born to Naomi!“, *Literary Allusions and Interpretation in the Book of Ruth*, JSOT 40 (1988), 99-108, kratzen am üblichen Bild der Noomi, das sie als vollkommen selbstlose, ohne eigene Interessen nur für ihre Schwiegertochter handelnde Frau darstellt. Der Artikel blieb nicht unwidersprochen; vgl. dazu: *Peter W. Coxon*, Was Naomi a Scold? A Response to Fewell and Gunn, JSOT 45 (1989), 25-37 und deren Erwiderung: *Danna Nolan Fewell - David Gunn*, Is Coxon a Scold? On Responding to the Book of Ruth, JSOT 45 (1989), 39-43.

*„Berichtet, ja berichtet wurde mir alles, was du deiner Schwiegermutter getan hast nach dem Tod deines Mannes. Du hast deinen Vater und deine Mutter, dein Land und deine Verwandtschaft verlassen, um zu einem Volk zu gehen, das du zuvor nicht kanntest!“ (2,11)*

Auch er definiert das Elternhaus nicht ausschließlich männlich; Rut verließ Vater und Mutter. Für ihre Schwiegermutter hat Rut so gehandelt. Boas akzeptiert somit vorweg die Gemeinschaft der beiden Frauen und stellt sie unter den Segen des Gottes Israels. Zur Mittagszeit bewirbt er die junge Frau so reichlich, daß sie für Noomi noch mit nach Hause nehmen kann und diese auch noch satt wird. Für nachmittags befiehlt er seinen Knechten ausdrücklich, daß die Nachlese nicht karg ausfallen darf, ja, daß Rut sogar Ähren lesen und nicht nur nachlesen darf (2,15f.). Als Rut abends ihrer Schwiegermutter die Ernte bringt, ist der Lohn ihrer Mühe etwa 40 Liter Gerste (2,17). Ein reicher Ertrag der Arbeit und des Segens!

#### *1.4 Der Lernprozeß der älteren Frau*

Mit dem aufgesparten Teil des Mittagessens versorgt Rut Noomi für diesen Tag. Mit der Gerstenernte sichert sie den Lebensunterhalt längerfristig. Noomi jedoch segnet nicht Rut, die das Brot nach Hause bringt, sondern den Grundbesitzer, der Ruts Arbeit zuließ (2,19). Als Rut den Namen nennt, segnet sie ihn abermals (2,20) und revidiert erstmals die Deutung ihres Lebensschicksals von 1,20f. Dort hatte sie ihr Unglück auf JHWH zurückgeführt. Nun aber erkennt sie, daß JHWH seine Güte weder den Lebenden noch den Toten entzieht. Die Deutung, leer und allein zurückgekehrt zu sein, wird Noomi später auch noch revidieren.

Erst nach den Segenssprüchen erzählt Noomi ihrer Schwiegertochter, was die Leserinnen und Leser des Rutbuches bereits wissen: Boas ist ein Verwandter und ist als solcher „einer unserer Löser“ (2,20). Der Lernprozeß der Noomi ist voll im Gang. Auch sie sieht nicht mehr nur sich selber, sondern spricht von Rut und sich im gemeinschaftlichen „wir“. Auch sie erkennt, daß die Lösung nicht nur für sich selber geschehen kann, sondern auch für die treue Frau an ihrer Seite.

Wie Boas will auch Noomi ihre Schwiegertochter vor sexuellen Übergriffen durch Erntearbeiter bewahren. Sie empfiehlt der jungen Frau, sich an die arbeitenden Frauen auf dem Feld des Boas zu halten. Ausdrücklich wird in 2,23 betont, daß Rut die ganze Erntezeit in weiblicher Gemeinschaft verbringt: während der Arbeit bei den Mägden, am Abend bei Noomi. Die Stellung dieser beiläufigen Bemerkung ist kein Zufall. Unter diesem Blickwinkel ist Kap. 3 zu lesen!

#### *1.5 In unkonventioneller Lebensgemeinschaft gehen Frauen unkonventionelle Wege*

Noomi nimmt die Sicherung des Lebensunterhaltes durch Rut dankbar in Anspruch. Sie sucht jedoch noch immer (vgl. 1,8f.) eine neue Ehe für Rut, in der allein nach den Vorstellungen der älteren Frau eine junge Frau ihre Erfüllung und ihr Lebensglück finden kann (3,1). So macht sie der Schwieger-

tochter den durchaus zweideutigen Vorschlag, Boas nachts auf der Tenne, wo er gerade wohnt, aufzusuchen. Diesmal aber soll sie nicht in Arbeitskleidung zu ihm gehen, sondern frisch gebadet und gesalbt, im Mantel. Sie soll abwarten, bis der Mann gegessen und getrunken hat und sich schlafen legt. Dann soll sie seine Beine aufdecken und sich hinlegen (3,4). Und Rut soll tun, was Boas ihr sagen wird. Diese Anweisung der Schwiegermutter, die noch unmittelbar vorher besorgt war, daß Rut von Männern belästigt werden könnte, ist eine Zumutung für die junge Witwe. Wenn Rut dies tut, setzt sie das unter androzentrischem Blickwinkel höchste Gut von Frauen, ihren guten Ruf, aufs Spiel. Wenn dies nicht die Anweisung zur Verführung des Mannes ist, so ist es zumindest die Planung einer unausweichlichen Gelegenheit zur Verführung durch den Mann. Wie Athalya Brenner<sup>8</sup> jedoch feststellt, sind Texte mit „female voice“ auch daran zu erkennen, daß sie weibliche Sexualität nicht unsichtbar machen, sondern bewußt wahrnehmen und thematisieren.

Rut hört auf den Rat der Schwiegermutter. Sie geht zur Tenne und wartet ab, bis der Mann eingeschlafen ist. Dann erst wird sie aktiv. Als der Mann um Mitternacht zitternd erwacht, findet er eine Frau an seinen Beinen liegend (3,8).<sup>9</sup> Aber Rut wartet nicht, daß Boas *ihr* sagt, was *sie* zu tun habe, sondern *sie* sagt *ihm*, was *er* zu tun hat.<sup>10</sup> Sie erbittet für sich die Ehe und für ihre Schwiegermutter die „Lösung“, die Erfüllung der Solidaritätsverpflichtung für in Not geratene Verwandte. Rut erfüllt mit ihrer Bitte das Treueversprechen an Noomi. Sie konstruiert einen Weg, der Noomi mit ins Haus des neuen Ehemannes führt.

Aus der Verführung hat Rut einen Appell an das ethische Verhalten des Mannes gemacht.<sup>11</sup> Sie sagt ihm, was er zu tun hat. Und er verspricht, alles zu tun, was sie ihm sagt (3,11; vgl. dagegen 3,4). Gefiel Boas sich vorher in der Gönnerrolle, so ist er nun bereit, die Frau auf eine Stufe mit sich selber zu stellen: Der „starke Mann“ (2,1) akzeptiert die sozial schwache, fremde Witwe als „starke Frau“ (3,11b). Jenseits jeglicher verschämter Peinlichkeit lädt er die Frau ein, die Nacht bei ihm zu verbringen. Gleich am nächsten Morgen ist er bereit, sein Versprechen einzulösen (3,13). Noch vor Morgengrauen steht Rut auf. Auch Boas hat kein Interesse, daß die nächtliche Begegnung auf der Tenne publik wird. Die beiden trennen sich, noch ehe es Tag wird. Boas gibt Rut einen vollen Anteil an seiner reichen Ernte mit und geht direkt ins Tor, wo er die rechtsgültige Regelung seines nächtlichen Versprechens durchsetzen will.

Als Rut am Morgen nach Hause kommt (3,16ff.), erkundigt sich Noomi sofort nach dem Gang der Dinge. Rut deklariert das Geschenk des Boas als Gabe an

<sup>8</sup> Athalya Brenner, Naomi and Ruth: Further Reflections, in: *Dies.*, Hg., A Feminist Companion to Ruth (FCB 1/3), Sheffield 1993, 140-144, sieht aufgrund ihrer Annahme, daß das Rutbuch eine Rut- und eine Noomigeschichte verarbeitet, die beiden Facetten von Weiblichkeit, Sexualität und Mutterschaft, auf Rut und Noomi verteilt. Beide zusammen ergeben eine volle Frauenpersönlichkeit (ebd., 144).

<sup>9</sup> Zu den erotischen Konnotationen der Sprache dieses Abschnittes siehe Rashkow, Ruth, 37-39, sowie Moshe J. Bernstein, Two Multivalent Readings in the Ruth Narrative, JSOT 50 (1991), 15-26; 16-20.

<sup>10</sup> Vgl. dazu bereits Johanna W.H. Bos, Out of the Shadows, Semeia 42 (1988), 37-67; 62.

<sup>11</sup> Berlin, Poetics, 88, erkennt hier die Intention, wenn sie meint: „Ruth has misunderstood. Naomi sent her on a romantic mission but she turned it into a quest for a redeemer.“

die Schwiegermutter. Sie verschweigt jedoch ihre eigene Aktivität und erzählt offensichtlich nur von jener des Mannes (3,16). Noomi setzt ihre Hoffnung noch immer auf die Männer, nicht auf die Frauen (3,18). Rut jedoch handelte von Anfang an nach ihren eigenen Maßstäben. Ihr Leben hat sie an die Schwiegermutter gebunden. Ihr künftiges Leben wird sie nicht von ihr trennen. Die Erfüllung ihres Lebens ist nicht jene an der Seite eines Mannes, sondern die tragende Gemeinschaft mit Noomi.

### 1.6 Die Ehe als Mittel zum Zweck

Boas handelt nach seinem Versprechen und vertritt die Rechtssache vor dem Ortsgericht - ganz so, wie Rut es wollte: Levirat und Lösung müssen in einem vollzogen werden; eines allein würde nur einer der beiden Frauen helfen. Vor den Ältesten der Stadt argumentiert Boas taktisch geschickt mit der androzentrischen Sichtweise des Rechts: Das Levirat legt er nicht zugunsten der Frau aus, sondern zugunsten des Verstorbenen. Der Name des Toten soll auf seinem Landanteil erstehen (4,5.10). Als der nächstverwandte Löser zwar seiner Löserverpflichtung nachkommen will, die Übernahme der Leviratsverpflichtung jedoch ablehnt, ist für Boas der Weg zur Hochzeit mit Rut offen. Er übernimmt beide Verpflichtungen mit allen rechtlichen Formalitäten. Rut hat den Mann aufgrund der tragfähigen Beziehung, die sie ohne Zutun Noomis zu ihm aufgebaut hat, zur Versorgung beider Witwen gebracht. Er hilft mit, daß sie ihren Treueschwur adäquat einlösen kann. Die Ehe mit Boas ist für sie Mittel zum Zweck der sozialen Integration und Absicherung für sich und für Noomi.

### 1.7 Verwirklichung und gesellschaftliche Akzeptanz des Lebenskonzeptes einer Frau

Boas hat an Rut gelernt, was JHWH-gleiche Güte von Menschen ist. Durch ihre Führung kommt auch er zu solidarischem Handeln. Ruts Schwiegermutter hat an ihr gelernt, daß weibliche Gemeinschaft tragfähiger ist als männliche ja mehr wert ist als eigene Söhne und als männlich Verwandte, die die Not zwar kennen (vgl. 2,11), jedoch keinerlei Eigeninitiative ergreifen, um diese zu beseitigen. Eine Schwiegertochter wie Rut ist nicht nur mehr wert als ihre beiden verstorbenen Söhne, sondern mehr wert als sieben Söhne.<sup>12</sup> Das haben die Frauen von Betlehem an Rut gelernt (4,15). Sie bezeichnen den Sohn Ruts, der die Wiedereingliederung in die Gesellschaft für Noomi ermöglicht, als Löser, weil die solidarische Rut ihn geboren hat.

Rut gebiert ihr Kind nicht für ihren verstorbenen Mann, wie es das Levirat vorsehen würde, oder für ihren Mann Boas, wie es in patriarchalen Gesellschaften normalerweise heißt. Rut gebiert ihr Kind für eine Frau, für Noomi (4,15).<sup>13</sup> Das bestätigen die Frauen von Betlehem und anerkennen damit den

<sup>12</sup> Rut ersetzt damit sieben Glieder der männlichen Genealogie. Vgl. dazu: *Irmtraud Fischer*, Der Männerstammbaum im Frauenbuch, in: FS Erhard S. Gerstenberger, „Ihr Völker, klatscht in die Hände!“ (Ps 47,2), *Rainer Kessler* u.a., Hg. (exuz 3), Münster 1997, 195–213.

<sup>13</sup> Vgl. dazu bereits *Klara Butting*, Die Buchstaben werden sich noch wundern (Alektor-Hochschulschriften), Berlin 1994, 43f., die zu Recht das stellvertretende Gebären einer Sklavin für eine freie Frau davon abgrenzt. Zu Gebärnotizen mit und ohne Erwähnung des

Lebensentwurf von Rut, für die die tragende Gemeinschaft nicht bei ihrem Mann liegt, sondern bei Noomi. Das Kind, das geboren wird ist ein Sohn für *beide* Frauen. Es bringt die Lebenshoffnung wieder zurück. Das Schlußbild des Rutbuches ist damit nicht einfach die Verwirklichung der patriarchalen Idealvorstellung der Mutter mit dem männlichen Kind an der Brust, sondern die einzig realistische Möglichkeit der sozialen Integration zweier kinderloser Witwen in eine Gesellschaft, die Frauen über den Mann definiert und materielle Ressourcen, die das Überleben sichern, an männlichen Erbesitz bindet. Das Buch Rut durchbricht diese Strukturen auf weitesten Strecken. Aber es bietet keinen revolutionären, sondern einen realpolitisch möglichen Gegenentwurf für Frauen an.

Rut wird als die Aktive akzeptiert, selbst von den Ältesten und dem ganzen Volk. Sie wird nach deren Worten nicht von Boas „genommen“, wie die patriarchale Sprache üblicherweise die Eheschließung bezeichnet. Rut „kommt“ - selbständig und eigenbestimmt<sup>14</sup> - in das Haus des Boas (4,11).

### 1.8 Die weibliche Genealogie Israels

Nachdem Rut selber ihre Integration in Betlehem initiiert hat, akzeptieren nicht nur die Frauen von Betlehem, welche sie bei ihrer Ankunft ignoriert hatten, die „fremde“ Frau, sondern das ganze Volk und die Ältesten (4,11f.14ff.): Im Segensspruch über das Brautpaar wird Rut nicht nur den Frauen des *eigenen* Volkes *gleichgestellt*, sondern sogar den Müttern Israels an die Seite gestellt.

Die Genealogie des Volkes definieren die Ältesten und das ganze Volk im Angesicht dieser starken Frau weiblich: Nicht Israel/Jakob hat das Volk aufgebaut, sondern Rahel und Lea, die beiden Frauen. Und Rut wird mit der unkonventionellen Ahnfrau des Hauses Juda, mit Tamar, verglichen, die gegen den Willen ihres Schwiegervaters mit ihm das Haus Juda gegründet hat (vgl. Gen 38). Daß das Volk in diesem Zusammenhang nicht wie üblich vom Samen des Mannes, sondern vom „Samen der jungen Frau“<sup>15</sup> spricht, verstärkt die Sichtweise der Gründung einer Genealogie durch die Frau.

Die Weltsicht des Rutbuches ist also durchgängig weiblich,<sup>16</sup> wenngleich sie den Rahmen patriarchaler Gesellschaftsordnung nicht systemsprengend durchbricht. Der Zielpunkt ist die Ehe, die jedoch Rut nicht von Noomi trennt. Aber das Schlußbild ist die klassische patriarchale Idealvorstellung der Mutter mit dem *Sohn* am Schoß, nicht etwa mit der *Tochter*. Das Rutbuch weist einen Weg, der sowohl die tatsächliche Verfaßtheit der Gesellschaft ernst nimmt als auch das eigenständige Lebenskonzept der Frauen.

---

Vaters siehe: Irmtraud Fischer, Die Erzeltern Israels (BZAW 222), Berlin 1994, 61-70.

<sup>14</sup> Vgl. dazu Renate Jost, Freundin in der Fremde, tuttgart 1992, 68.

<sup>15</sup> Auch in Gen 24,60 wird wie in Rut 4,12 von der Nachkommenschaft einer Frau gesprochen, wodurch diese Rebekka-Geschichte, die ebenfalls das Problem der Herkunft der rechten Frau thematisiert, wie auch an anderen Stellen des Rutbuches eingespielt wird.

<sup>16</sup> Jürgen Ebach, Fremde in Moab - Fremde aus Moab. in: Bibel und Literatur *Ders.* - Richard Faber, Hg., München 1995, 277-304; 291: „Als Literatur ist das Ruthbuch Anwalt des einzelnen gegen das Allgemeine, *eine* Geschichte (story) gegen *die* Geschichte (history) - und allemal 'herstory' gegen 'history'“.



## 2 Zwischenrestimee zur sozialgeschichtlichen Verortung: Wer hat wann das Buch Rut verfaßt?

Seit Beginn der 70er Jahre wird selbst von männlichen Exegeten vermehrt die These vertreten, daß das Buch Rut von einer Frau verfaßt worden sein könnte.<sup>17</sup> Wie Fokkelien van Dijk-Hemmes und Athalya Brenner<sup>18</sup> erarbeitet haben, ist jedoch nicht so sehr die Fragestellung nach weiblicher oder männlicher Verfasserschaft relevant, sondern vielmehr jene nach dem Blickwinkel, unter dem Texte verfaßt sind. Geben diese ausschließlich die männliche Sichtweise wieder, selbst dort, wo über Frauen erzählt wird, oder ist „female voice“ in den Texten authentisch präsent, vielleicht sogar durch die Formulierung eines männlichen Autors hindurch? Für das Rutbuch ist dies in hohem Maße der Fall. Da die Hebräische Bibel durchaus mit der Abfassung von Texten durch Frauen rechnet, indem sie Frauen vor allem Lieder in den Mund legt (Mirjam, Debora, Hanna...), ist die Annahme, daß eine Frau das Buch Rut geschrieben haben könnte, durchaus realistisch. Die konkrete Autorschaft ist freilich bei biblischer Literatur niemals mit Sicherheit eruierbar. Das Buch wird jedenfalls keinem männlichen Autor zugeschrieben, wie dies bei den Megillot Hld (1,1) und Koh (1,1) sowie bei den Klgl in der Septuagintaversion geschehen ist. Ich spreche daher von einer AutorIn des Rutbuches: Wenn es keine Frau war, dann ein Mann, der die Interessen von Frauen als solche erkannt hat und ernst nahm. Die zeitliche Ansetzung des Rutbuches in fortgeschrittener nachexilischer Zeit scheint mir schon deswegen unabweisbar, weil Texte zitiert werden, die nicht früher als in der Exilzeit entstanden sind.<sup>19</sup> Auch, daß die erzählte Zeit die Geschichte zwischen Richter- und Königszeit ansiedelt, das Buch jedoch im dritten Kanonteil der Ketubim steht, läßt auf eine Abfassungszeit schließen, die den (vermutlich schon abgeschlossenen) Pentateuch<sup>20</sup> und weiteste Teile des deuteronomistischen Geschichtswerkes voraussetzt. Ich schließe mich jenen Forschungsmeinungen an, die das Buch Rut als unpolemische Tendenzschrift gegen das im Esra- und Nehemia-Buch zu promulgieren versuchte Mischehenverbot sehen.

<sup>17</sup> So bereits *Edward F. Campbell*, *Ruth* (AncB 7), Garden City/N.Y. 1975, 21-23 oder auch, *Norman K. Gottwald*, *The Hebrew Bible - a Socio-literary Introduction*, Philadelphia 1985, 557.

<sup>18</sup> *Athalya Brenner - Fokkelien van Dijk-Hemmes*, *On Gendering Texts* (BibIntSer 1), Leiden 1993, 4ff.

<sup>19</sup> Zur Diskussion um Früh- oder Spätdatierung siehe: *Robert L. Hubbard*, *The Book of Ruth* (NICOT), Grand Rapids 1988; 23-35, der allerdings für eine vorexilische Ansetzung plädiert.

<sup>20</sup> *Butting*, *Buchstaben*, 24, rechnet damit, daß das Rutbuch „mit einer nachexilischen Bearbeitung des ersten Buches der Tora im Gespräch ist“.

### 3 Midraschartige Halacha mit feministischer Option: Ausgewählte Beispiele der Rezeption von Recht und Ethik zugunsten von Frauen

In der Forschung wurde immer gesehen, daß das Rutbuch sich mit *Rechtstexten* der Tora auseinandersetzt. Aber das Buch Rut arbeitet natürlich auch mit *erzählenden Texten* des Pentateuch, indem es Motive und Traditionen einspielt, mit denen es Deuterichtlinien gibt, nach denen das Buch gelesen werden soll. - Welche das insgesamt sind, ist in Herders Theologischem Kommentar zu Rut nachzulesen.

Die AutorIn greift für ihre Darstellung der Erzählfiguren und deren Handlungen auf die alten, bereits schriftlich vorliegenden Überlieferungen zurück, bettet ihre Charaktere in sie ein und gibt eine neue Auslegung der Tradition aus dem Blickwinkel von Frauen. Anregend für meine Sichtweise des Rutbuches waren vor allem die zitierten Arbeiten von Mieke Bal, Klara Butting, Jürgen Ebach, Jean-Luc Vesco, Georg Braulik und Michael Goulder.

Ich möchte mich hier auf drei wesentliche Punkte konzentrieren: Auf die Vorschrift des Dtn, daß Angehörige der moabitischen Volksgemeinschaft nicht in die Gemeinde Israels aufgenommen werden dürfen, und auf die Rechtsinstitutionen der Leviratsehe und der Löserverpflichtung, die im Rutbuch verknüpft werden.

#### 3.1 *Eine Moabiterin wird nicht nur in die Gemeinde aufgenommen, sondern sogar in die Genealogie des Volkes*

Die Exegeten und Exegetinnen des Rutbuches hat immer die Frage beschäftigt, wie es möglich sein konnte, eine Moabiterin im Stammbaum Davids zu dulden, da es doch in Dtn 23,4f. heißt:

*„Nicht soll ein Ammoniter und ein Moabiter in die Versammlung JHWHs kommen. Auch das zehnte Geschlecht von ihnen komme nicht in die Versammlung JHWHs auf ewig! Und zwar deswegen, weil sie euch nicht mit Brot und Wasser entgegenkamen auf dem Weg, als ihr aus Ägypten auszogt.“ (Dtn 23,4-5a)*

Diejenigen, die die Entstehung des Rutbuches in die Königszeit setzen, können argumentieren, daß die moabitische Urgroßmutter Davids fest in der Tradition verankert war und man sie nicht mehr hinausschreiben konnte.<sup>21</sup> Wird das Buch jedoch zeitgleich oder später als Dtn 23,4f. angesetzt, so bekommt man Probleme. Wie kann man gegen diese Vorschrift der Tora eine moabitische Ahnfrau an so prominenter Stelle in die Juda-Genealogie einschreiben?

Die VerfasserIn des Rutbuches kehrt mit ihrer Geschichte jedoch nicht nur die Vorschrift von Dtn 23,4 ins Gegenteil, sondern auch deren Begründung:<sup>22</sup> Das

<sup>21</sup> So z.B. *Gillis Gerleman*, Ruth. Das Hohelied (BK 18), Neukirchen-Vluyn 1965, 8: „Eine moabitische Herkunft wäre für den Gesalbten Israels keine harmlose Arabeske gewesen. ... Im Gegenteil, diese scheinbar beiläufige Notiz ist als der ursprüngliche Kern zu betrachten, um dessentwillen die Rutherzählung entstanden ist.“

<sup>22</sup> Zur Begründung des Aufnahmeverbotes und deren Widerlegung im Rutbuch siehe *Georg Braulik*, Das Deuteronomium und die Bücher Ijob, Sprichwörter, Rut, in: *Erich Zenger*, Hg., Die Tora als Kanon für Juden und Christen (HBS 10), Freiburg u.a. 1996, 61-138;

Aufnahmeverbot ist dadurch begründet, daß Moab Israel auf seinem Zug ins Verheißungsland die Versorgung verweigerte. Im Rutbuch aber findet die hungernde Familie aus Juda Aufnahme in Moab. Ja, die Versorgung mit Brot übernimmt sogar in Betlehem noch die Moabiterin: Rut sorgt durch ihre Nachlese für Brot für sich und ihre Schwiegermutter. Und das, obwohl die ältere Frau noch soziale Netze in Betlehem hat (vgl. 2,1.20). Die fremde Moabiterin hat keinerlei Kontakte, die solidarische Unterstützung ermöglichen würden. Sie ist auf ihre Arbeitskraft und ihre Tüchtigkeit gestellt - und auf ihren Willen, ihr Leben mit der Schwiegermutter zu gestalten. Sie nimmt das Armenrecht des Ährenlesens, das nach Dtn 24,19 den Fremden, Witwen und Waisen zusteht, in Anspruch.<sup>23</sup> Bis zum Ende der Getreideernte bringt die Fremde, die Witwe ist, täglich Brot nach Hause. Dann aber versorgt sie Noomi auf Dauer, indem sie den Mann Boas nötigt, mit ihrer Heirat auch die Mutter ihres verstorbenen Ehemannes zu versorgen. Die Halacha, die Auslegung des Gesetzes, die die VerfasserIn des Rutbuches zu Dtn 23,4f. gibt, geht von folgender Argumentation aus: „Fällt aber die Begründung weg, läßt sich das Aufnahmeverbot nicht weiter rechtfertigen.“<sup>24</sup> Wie Jürgen Ebach<sup>25</sup> betont, werden die dtn Aufnahmeregelungen im Rutbuch „nicht universal überboten, sondern partikular unterlaufen - und darin ihres Scheins entkleidet. Eben darin zielt die einzelne Geschichte auf eine universale (nicht universelle!) Ethik.“<sup>26</sup>

Das Buch Rut plädiert damit für eine differenzierende Beurteilung der Aufnahmekriterien für fremde Frauen und der Mischehen mit ihnen. Die Position der ExegetIn ist hierin kritisch zu jener ihrer männlichen Kollegen, die in den Büchern Esra und Nehemia ihren ablehnenden Standpunkt bezüglich Mischehen *pauschal* vertreten (Esr 9-10; vgl. 9,1; Neh 13,23ff.) und für ihre Argumentation explizit auf den Moabiterparagrafen von Dtn 23,4-7 zurückgreifen (Neh 13,1-3).

Die VerfasserIn des Rutbuches kennt die Probleme ihrer Zeit, die durch ein striktes Mischehenverbot entstehen.<sup>27</sup> Und sie sieht vor allem die Probleme, die die betroffenen Frauen damit bekommen. Sie läßt daher vorerst die „Inländerin“ Noomi ins Ausland ziehen: In Moab wird die Judäerin als fremde Frau zur kinderlosen Witwe. Die beiden in Moab fremden Judäer, Machlon und Kilijon, heiraten dort einheimische Frauen. Damit illustriert sie vorerst an Menschen des

116f.

<sup>23</sup> Zu den Verbindungen von Rut 2 und den Nachlesebestimmungen der Tora, Lev 19,19; 23,22 und vor allem Dtn 24,19 siehe *Braulik*, Deuteronomium und Rut, 118f.

<sup>24</sup> *Braulik*, Deuteronomium und Rut, 116. Er bezieht auch die zweite Begründung des Aufnahmeverbotes mit der Verfluchung Israels durch Bileam (Dtn 23,5b-6) in seine Argumentation, daß das Rutbuch „eine *Gegengeschichte vor allem zum sogenannten Gemeindegesetz des Deuteronomiums (23,4-7)*“ (ebd., 115) sei, mit ein. Wie JHWH Israel trotz der Verfluchung gesegnet hat, ist auch die Moabiterin Rut gesegnet, weil sie sich unter seinen Flügeln birgt (2,12).

<sup>25</sup> *Ebach*, Fremde, 290.293f.

<sup>26</sup> *Ebach*, Fremde, 294.

<sup>27</sup> „Welche Konflikte der erzählenden Zeit lassen die erzählte Zeit in dieser Weise entstehen?“ fragt *Ebach*, Fremde, 283. Zur ausführlichen Begründung der Opposition des Rutbuches gegen die Tendenzen in Esr-Neh siehe ebd., 284-286 (mit Literatur in Anm. 33), sowie *André Lacocque*, *The Feminine Unconventional*, Minneapolis 1990, 84-86.

eigenen Volkes den Satz: Fremd sind alle Menschen überall, außer im eigenen Land.<sup>28</sup> Nach diesem Exempel erst, das Einsicht wecken soll, geht sie auf die in Juda fremde Moabiterin ein. Eine Frau, die wie Abraham und Rebekka ihr Volk, ihre Verwandtschaft, ihr Land, ja sogar ihren Gott verläßt, um sich JHWH anzuschließen, ist differenziert zu bewerten. Ihren Fall kann man nicht über den Kamm der Mischehenfrage scheren! Denn die ausländische, ja sogar moabitische Frau verwirklicht durch ihr JHWH-gleiches Engagement für eine Volksgenossin die Güte JHWHs deutlicher als etwa der Mann von Stand, Boas, der zwar in der Löserpflicht steht, das Elend der Witwen sieht, jedoch keine Initiative ergreift, sondern nur das Armenrecht der Ährenlese großzügig zuläßt. Den Frauen ihrer Zeit (und auch uns heute) sagt die AutorIn des Rutbuches damit, daß gerade in Krisenzeiten auf solidarische Frauen, selbst wenn sie Ausländerinnen sind, mehr Verlaß ist, als auf die sogenannten „tüchtigen Männer“ des eigenen Volkes, die erst aufgefordert werden müssen, ihre Solidaritätspflicht wahrzunehmen.

### 3.2 Die kreative Halacha von Levirats- und Löserverpflichtung<sup>29</sup>

Im Buch Rut finden zwei Rechtsinstitutionen Israels ihren Nachhall: Die Leviratsehe und die Löserverpflichtung.

Auf die Regelung, die im Fall des Todes eines kinderlosen Mannes vorsieht, daß sein Bruder mit dessen Witwe ein Kind zeugen soll, wird in der Hebräischen Bibel in drei verschiedenen Kontexten Bezug genommen:

- Dtn 25,5-9 bietet den Rechtstext. Er ist kasuistisch gestaltet und gibt die Verfahrensweise an. Begünstigter dieser Regelung ist der verstorbene Mann, dessen Name nicht ausgelöscht werden soll. Der erste Sohn, den die Witwe gebiert, gilt als der Sohn des Verstorbenen. V7-9 regelt den Kasus für den Fall, daß der Bruder sich weigert. Als Klägerin im Tor tritt die Frau auf, nicht etwa die männlichen Verwandten, wie es für die Rechtsvertretung im Tor zu erwarten wäre. Begünstigter, dem das Recht verweigert wird, ist aber wiederum der Verstorbene (V7).<sup>30</sup> Für den Fall, daß der Schwager sich auch nach der öffentlichen Verantwortung vor dem Ortsgericht der Verpflichtung entzieht, beschämt die Witwe den Verweigerer öffentlich und vollzieht den Schuhritus.<sup>31</sup> Damit ist die Witwe offensichtlich aus der Leviratsverpflichtung entlassen und kann einen Mann außerhalb der Familie heiraten.

- Der neben Rut einzig andere erzählende Text, der auf die Leviratsehe Bezug nimmt, ist Gen 38. Er erzählt von Tamar, für die ihr Schwiegervater Juda nach dem Tod des Erstgeborenen mit seinem zweiten Sohn das Levirat initiiert. Onan gehorcht zwar, verweigert dem Verstorbenen jedoch Nachkommenschaft

<sup>28</sup> Siehe dazu bereits *Ebach*, Fremde, 288.

<sup>29</sup> Siehe dazu bereits *Irmtraud Fischer*, Gottesstreiterinnen, Stuttgart 2000<sup>2</sup>, 192ff.

<sup>30</sup> Der Rechtstext von Dtn 25,5ff. ist eindeutig androzentrisch. Er hat eben nicht die Absicht der Witwenversorgung (so etwa *Campbell*, Ruth, 136 und neuerdings wieder *Eckart Otto*, Biblische Altersversorgung im altorientalischen Rechtsvergleich, *Zeitschrift f. Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte* 1 (1995), 83-110; 109f.).

<sup>31</sup> In Rut 4 visualisiert der Ritus mit dem Schuh zwar ebenso eine Entbindung der Leviratsverpflichtung durch den ersten Löser, geht jedoch nicht mit der Regelung des Dtn konform. Zum Schuhritus als Verzicht auf ein Rechtsgeschäft siehe *Otto*, Altersversorgung, 109.

(38,6-10). Als auch er stirbt, entläßt Juda seine Schwiegertochter nicht aus dem Status des Levirats, sondern stellt ihr die Schwagerehe mit dem dritten Sohn in Aussicht. Da er der Frau indirekt die Schuld am Tod seiner zwei Söhne zuschreibt, versorgt er sie jedoch nicht im eigenen Haus, sondern schickt sie in ihr Elternhaus zurück (V11). Als Schela erwachsen geworden ist, wird sie ihm jedoch nicht zur Frau gegeben. So holt sich Tamar vom Vater, was er ihr vom Sohn verweigert: Die Nachkommenschaft, die er ihr durch die Beibehaltung des Leviratsstatus bei gleichzeitiger Verweigerung des Ehevollzugs vorenthalten hat. Die vielfältigen Bezüge und Ähnlichkeiten zwischen Gen 38 und dem Rutbuch hat bereits Ramona Faye West aufgezeigt.<sup>32</sup>

- Im Rutbuch wird zweimal mit dem Levirat argumentiert: Noomi will sich von ihren beiden Schwiegertöchtern mit dem Argument trennen, daß sie zu alt sei, um noch Söhne zu haben, die die jungen Witwen heiraten könnten (1,12f.). Sprachliche Anklänge an den Rechtstext von Dtn sind hier zwar nicht gegeben, Noomi argumentiert aber eindeutig mit der Leviratsehe. Sie sieht diese jedoch nicht wie das Deuteronomium als Solidaritätspflicht gegenüber ihren verstorbenen Söhnen, sondern als Versorgungsinstitution für ihre verwitweten Schwiegertöchter und bricht damit den Androzentrismus des Gesetzestextes auf.

- In Rut 4,1-11a sind die Bezüge zum Rechtstext von Dtn 25,5ff. eindeutig.<sup>33</sup> Da Boas weder der leibliche Bruder Machlons ist, noch auf ungeteiltem Erbesitz mit diesem zusammengewohnt hat (vgl. Dtn 25,5), ist er nach der dtn. Rechtsregelung nicht zum Levirat verpflichtet.<sup>34</sup> Er wird jedoch in einer anderen Verwandtschaftsverpflichtung stehend vorgestellt: in der des Löser. Im Rutbuch ist die Löserinstitution schwierig zu rekonstruieren.<sup>35</sup> Beim Ackerkauf des Boas von Noomi (4,3-9) ist offensichtlich jene soziale Regelung von Lev 25,23ff. angesprochen,<sup>36</sup> die auf den Erhalt des Landanteiles für in Armut

<sup>32</sup> Ramona Faye West, *Ruth: A Retelling of Genesis 38*, UMI, Ann Arbor 1987, 169: „...from a reader's perspective, elements in the book of Ruth lead the reader to associate its story with Genesis 38.“ Sie spricht von Rut als „the focused text and Genesis 38 as the intertext“.

<sup>33</sup> Braulik, *Deuteronomium und Rut*, 121-125, sowie die Synopse der beiden Texte ebd., 114f.

<sup>34</sup> Wenn man annimmt, daß die Rechtsregelung von Dtn 25,5ff. einen Sonderfall des Levirats betrifft (vgl. etwa Otto, *Altersversorgung*, 110) und die wesentlich umfassenderen Regelungen im kodifizierten Recht nicht überliefert sind (vgl. etwa Campbell, *Ruth*, 137), bleibt unerklärt, warum das Rutbuch ausgerechnet auf den für seine Situation unpassenden Dtn-Text nicht nur anspielt, sondern seine Formulierungen explizit zitierend übernimmt.

<sup>35</sup> Trägt man die Bestimmung von Lev 25 in Rut 4 ein, so ist zu erschließen, daß Elimelek vor seiner Emigration seinen Acker verkauft hat, Noomi ein Rückkaufrecht hat und Boas sich als Löser seiner Rückkaufpflicht für die mittellose Witwe unterwirft. Allerdings wird in Rut 4,3.5.9 Noomi eindeutig als die Verkaufende vorgestellt; der Rechtsfall läge somit auf einer Ebene mit Jer 32. Dann ist allerdings schwierig zu erklären, warum die mittellose Witwe ihre Lebensgrundlage veräußern will, wo doch zumindest augenblicklich durch die reiche Nachlese der Schwiegertochter der Lebensunterhalt gesichert ist.

<sup>36</sup> Rainer Kessler, *Zur israelitischen Löserinstitution*, in: Marlene Crüsemann - Willy Schottroff, Hg., *Schuld und Schulden (KT 121)*, München 1992, 40-53; 46, weist darauf hin, daß die Festlegung in bezug auf die Nähe des Verwandtschaftsgrades sowohl in Lev 25,25 als auch in Rut 3,12 eine Rolle spielt. Kessler verabschiedet sich von der sozialromantischen Idee, daß der Löser, der als Käufer auftritt, das Grundstück an den • Besitzer ohne Gegenleistung zurückgegeben hätte (vgl. ebd., 47-51).

geratene Grundbesitzer zielt. In der Tora ist die Lösung (Lev 25; vgl. Jer 32,8) nirgends mit dem Levirat verknüpft. Die beiden Rechtsregelungen haben nur so viel miteinander zu tun, daß es beide Male um den unveräußerlichen Anspruch auf den Erbbesitz<sup>37</sup> im Lande geht, der durch die verwandtschaftliche Solidarität gewährleistet werden soll.<sup>38</sup> Wie Mieke Bal<sup>39</sup> gesehen hat, betreffen die beiden Rechtsinstitutionen des LöSENS und des Levirats jedoch die beiden konstituierenden Aspekte der Geschichte Israels: den Besitz des Landes und die Nachkommenschaft des Volkes.

Die Harmonisierung der beiden Institutionen im Rutbuch ist erklärungsbedürftig.<sup>40</sup> In der Forschung wurde immer wieder versucht, im Rutbuch einen zur Tora unterschiedlichen rechtsgeschichtlichen Hintergrund der beiden Institutionen zu erheben. Ja, es gibt sogar die abschlägige Meinung, daß das Rutbuch überhaupt nichts mit diesen beiden Gesetzen zu tun habe. Je nachdem ob man das Rutbuch früh oder spät datiert, wurde ein früheres Stadium angenommen, in dem die beiden Institutionen noch zusammengesehen wurden oder ein wesentlich späteres, das die Vorschriften der Tora bereits verblassen läßt.<sup>41</sup>

Prinzipiell ist festzustellen, daß erzählende Texte beinahe nie mit Rechtstexten völlig konform gehen - so wie sich auch das reale Leben in den seltensten Fällen strikte an Gesetzesregelungen hält. In der Hebräischen Bibel sind zudem Beispielerzählungen zum Recht fast immer halachischer Natur. Das heißt, derlei Erzählungen haben sogar *die Intention*, die Rechtsregelungen an spezifische Situationen anzupassen und dafür adäquat anzuwenden.

Diese Intention ist auch für das Rutbuch zu erheben: Die Verbindung von Levirat und Lösung stellt die Moabiterin Rut her. Sie wird von ihrer Schwiegermutter, die einen LöSEanspruch hat, in der Nacht auf die Tenne geschickt, um Boas, den Verwandten (3,2), zur Heirat zu bewegen. Rut aber erklärt Boas ihre Bitte um Heirat mit der Begründung, *daß er LöSER* ist (3,9). Die VerfasserIn des Rutbuches läßt ihre Protagonistin hier zur Exegetin werden: Rut unterbreitet Boas eine Halacha zu den Rechtsinstitutionen, die die verwandtschaftliche Solidarität gewährleisten sollen. Indem sie Leviratsehe und LöSERpflicht

<sup>37</sup> *Raymond Westrock*, Property and the Family in Biblical Law (JSOT.S 113), Sheffield 1991; 75, deutet den Erhalt des Namens als Bewahrung des Rechtstitels des Verstorbenen auf seinen Landanteil. Das Levirat hat nach seiner Meinung daher nicht die Funktion der Witwenversorgung, sondern ist als Sonderbestimmung zum Erbrecht zu verstehen. *Dorothy Thompson - Thomas Thompson*, Some Legal Problems in the Book of Ruth, VT 18 (1968), 79-99; 87f., gründen die Deutung des Erhalt des Namens als Erhalt des Erbes in der Familie einsichtig auf die Töchter Zelofhads (Num 27,1ff.).

<sup>38</sup> *Kessler*, LöSERinstitution, 51: „Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die israelitische LöSERinstitution von Grund auf und in allen Einzelzügen von der Sippe und ihrem Besitz her konstruiert ist.“

<sup>39</sup> Vgl. *Bal*, Heroism, 59.

<sup>40</sup> *Lacocque*, Feminine, 99, löst das Problem dadurch, daß er Rut als Ersatz der bereits jenseits der fruchtbaren Lebensphase stehenden Noomi ansieht: „Boaz has become the *go'el* and *levir* of Ruth representing Naomi“.

<sup>41</sup> Siehe dazu den Forschungsüberblick bei *James A. Loader*, Of Barley, Bulls, Land and Levirat, in: FS *C.J. Labuschagne*, Studies in Deuteronomy, *F. Garcia Martinez*, u.a., Hg. (VT.S 53), Leiden 1994, 123-138; 127ff.

miteinander verbindet,<sup>42</sup> unterbreitet sie eine für ihre und Noomis Lebenslage adäquate Auslegung der Tora, eine Halacha. Die assoziierende Exegese der beiden Gesetze zeigt, daß Rut nicht nur sich selber im Blick hat, sondern auch Noomi. Sie benützt die Verwandtschaftsbeziehungen und -verpflichtungen ihrer Schwiegermutter, *obwohl* sie bereits eigenständige, tragfähige Kontakte zu dem Mann aufgebaut hat. Will sie jedoch dem der Schwiegermutter geleisteten Schwur (1,16f.) treu bleiben, so muß sie einen Weg finden, der ihr ermöglicht, nicht nur sich selber zu versorgen, sondern auch Noomi. Die Halacha, die die ExegetIn der Tora, die das Rutbuch verfaßt, ihrer Exegetin Rut in den Mund legt, ist auf die Existenzsicherung von Frauen gerichtet, denen in patriarchaler Gesellschaft eine marginale Stellung zugeteilt wird. Die Halacha, die Rut gibt, legt die beiden Gesetze zugunsten von *Frauen* aus und kann so als „feministisch“ bezeichnet werden, da sie den Androzentrismus sowohl des Levirats, das nicht die Witwe, sondern den verstorbenen *Ehemann* im Zentrum sieht, als auch jenen der Lösung, der primär den grundbesitzenden *Mann* und die patriarchale Familie im Blick hat, durchbricht.

In Boas hat Rut einen Mann gefunden, der offen ist für eine solche Halacha. Er ist ein Mann der Gottesfurcht und er erkennt die Güte Ruts, die jener seines Gottes gleicht (3,10). Am nächsten Morgen wartet er im Tor auf den noch näheren Verwandten, der vor ihm das Löserrecht in Anspruch nehmen kann. Daß dieser Mann keinen Namen hat, sondern nur Soundso, xy, genannt wird, ist bezeichnend für die sprechenden Namen des Rutbuches. Er will Rut nicht heiraten, sondern möchte nur den Acker von Noomi kaufen. Herr Soundso verschließt sich damit der von Rut gegebenen Halacha. Da Boas beides will, stellt er die Rechtslage so dar, als ob eines nicht ohne das andere möglich wäre, die Löserverpflichtung untrennbar mit der Leviratsehe verbunden sei (4,5). Vor den Ältesten im Tor (4,2ff.; vgl. Dtn 25,7ff.) und vor dem ganzen Volk geht er die Löserverpflichtung für Noomi ein und die Leviratsehe mit Rut. Wie er versprochen hat, wird die Ehe noch am selben Tag geschlossen.

Die feministische ExegetIn, die das Rutbuch verfaßt, läßt sich ihre Halacha durch die Ältesten im Tor absegnen. Ausdrücklich betont sie, daß das ganze Volk und die Ältesten für die Rechtsangelegenheit, die Levirat und Lösung miteinander verbindet, Zeugenschaft übernehmen (4,10f.).<sup>43</sup> Der angesehene Israelit heiratet auf diese Weise in vollem Gehorsam gegenüber der Tora eine Moabiterin!

<sup>42</sup> *Erich Zenger*, Das Buch Ruth (ZBK 8), Zürich 1986, 88: „Der Erzähler will durch diese von ihm selbst narrativ geschaffene Verbindung von Levirat und 'Lösung', die sonst im AT nicht bezeugt ist, eine originelle Neuinterpretation des Ethos der verwandtschaftlichen Solidarität geben.“ *Braulik*, Deuteronomium und Rut, 121, bezweifelt die Originalität der Verbindung beider Rechtsinstitutionen für das Rutbuch mit Verweis auf *André Lemaire*, Une inscription phénicienne découverte récemment et le mariage de Ruth la Moabite, *Erls* 20 (1989), 124\*-129\*, der mit seiner neuen Deutung einer phönikischen Inschrift eine ähnliche Verbindung der beiden Rechtsinstitutionen bereits belegt sieht. Tatsache ist, daß die Tora die Verbindung nicht kennt und das Rutbuch offensichtlich die Tora kommentieren will.

<sup>43</sup> *Lacocque*, Feminine, 101, sieht in Esra und Nehemias Zeiten eine Opposition gegen die Leviratsehe als gegeben an, da weder P noch H davon sprechen und sexuelle Kontakte zu Verwandten, selbst zu eingehetzten, als Inzest gelten (vgl. Lev 18,16; 20,21).

Levirat und Lösung sieht die AutorIn als Solidaritätspflicht für Frauen, ja selbst für ausländische Frauen, und nicht als Rechtsinstitution, die nur für Männer da wäre, selbst wenn diese bereits verstorben sind. Es ist also durchaus nicht so, daß die AutorIn die Rechtsregelung des Dtn nicht mehr authentisch gekannt hätte oder daß sie schlichtweg die Gebärnotiz für Machlon vergessen hätte. Nach ihrer Sicht sind die Begünstigten des Rechts nicht die toten Männer, sondern die lebenden Frauen.<sup>44</sup>

#### 4 Resümee: Das Rutbuch als „feministische“ Exegese der Tora in Opposition zur zeitgenössischen Auslegung und Aktualisierung der Tradition

Die männlichen Berufskollegen jener ExegetIn, die das Rutbuch schreibt, vertreten etwa zur gleichen Zeit im „chronistischen Geschichtswerk“ die These, daß sich mit einer moabitischen Frau die Ehe nicht empfiehlt,<sup>45</sup> ja daß sogar bestehende Ehen geschieden werden müssen (vgl. Neh 13,23ff.). Diese Exegeten lassen sogar ihren Protagonisten Nehemia Zuwiderhandelnde verprügeln und an den Haaren reißen (13,25). Und sie begründen ihr absolutes Verbot, fremde Frauen zu heiraten, mit Salomo, dem Sohn Davids. Selbst er, der weise König, ließ sich durch fremde Frauen verführen (13,26) - um wieviel mehr droht da dem gewöhnlichen Volk Gefahr!

Die AutorIn des Rutbuches greift für ihre Argumentation zwar auch auf das dtr Geschichtswerk zurück (vgl. bereits 1,1a). Sie argumentiert jedoch nicht mit Salomo, sondern mit dessen Vater David, dem sie eine moabitische Urgroßmutter zuschreibt. Aber sie geht noch weiter an die Quellen zurück. Sie schlägt ihre männlichen Kollegen mit den eigenen Waffen: Um Mißstände in der nach-exilischen Gemeinde beseitigen zu können, verpflichten jene Kreise, die am Nehemiabuch arbeiten, das Volk auf die Tora (Neh 8). Das tut die ExegetIn auch. Sie greift bewußt auf verschiedenste Texte der Tora zurück,<sup>46</sup> um ihre Gegenposition zu legitimieren. Dafür spielt sie Texte aus der Genesis, aus der Anfangsgeschichte des Volkes ein, um ihre neue Geschichte als Anschluß daran zu erzählen.<sup>47</sup> Für ihre neue Sicht der Rechtsregelungen greift sie bewußt auf

<sup>44</sup> Vgl. Phyllis Trible, Gott und Sexualität im Alten Testament (GTB 539), Gütersloh 1993, 224.

<sup>45</sup> In diesem Zusammenhang ist wohl auch Num 25,1ff. im Blick: Die israelitischen Männer werden durch *moabitische Frauen* zu Unzucht und Götzendienst verführt (vgl. dazu bereits Bal, Heroism, 57, allerdings mit unkorrekter Stellenangabe 24,1). Die Beispielsgeschichte von 25,6ff. spricht von einer Midianiterin.

<sup>46</sup> Die Schlüsse, die Jean-Luc Vesco, La date du livre de Ruth, RB 74 (1967), 235-247; 247, aus den Einspielungen der bereits vorauszusetzenden Texte zieht, treffen sich im wesentlichen mit meiner These: Das Rutbuch sei ein Exempel eines nachexilischen „style anthologique“, das alte Texte durch „un style d'imitation“ aufgreife. Auch er sieht im Rutbuch eine unpolemische Tendenzschrift gegen das Mischehenverbot. Eine ähnliche Sichtweise des Rutbuches hat auch Bal, Heroism, 47: „The book of Ruth is an institutionalized *metatext*, which was meant to be read at specific feasts and to comment upon the Torah.“

<sup>47</sup> Perez ist das letzte Glied des Juda-Stammbaumes in der Genesis (38,29) und das erste



die Gesetze der Tora zurück - und zwar gezielt mimetisch in der androzentrischen Form - und verarbeitet sie in ungewohnter Weise. Sie argumentiert aus der Tradition und aktualisiert sie lebensförderlich, vor allem für Frauen.

Mit **Approbation** des ganzen Volkes und der Ältesten, die die Rechtssprechungskompetenz haben, läßt sie die in Betlehem seßhaft gewordene Moabiterin zur Ahnfrau des Davidischen Königshauses werden, aus dem man zu jener Zeit sich wohl schon einen Sproß erwartete, der Israel in die Heilszeit führen wird.<sup>48</sup>

Wenn die Tora-AuslegerIn des Rutbuches den Abschluß ihrer Erzählung als Stammbaum des Perez, des Sohnes von Tamar mit Juda, bis David weiterführt und damit die Genesis weitererzählt, so sieht sie bewußt von ihrer eigenen Sicht der Genealogie Israels als Frauengeschichte ab, wie sie sie im Glückwunsch zur Hochzeit dargestellt hatte (4,11f.). Diese Genealogie schreibt sie ganz in Anlehnung an die Genesis als agnatischen Stammbaum in der Form der Toledot. Für keinen der Söhne Jakobs sind in der Genesis Toledot belegt. Mit den „Toledot des Perez“ wird die Judalinie als die Hauptlinie nach Jakob/Israel deklariert, die direkt auf das davidische Königshaus hingeht.<sup>49</sup> Die AutorIn des Rutbuches benützt diese literarische Gattung als Mittel, um ihre „feministische“ Exegese in der Tradition zu verankern.

Das Rutbuch wurde häufig als liebliche Idylle, als triviale Romanze, beschrieben: Zwei verwitwete Frauen schaffen es, doch noch unter die Haube und zu einem Kind zu kommen! Die Genealogie am Schluß des Rutbuches verwehrt eine solche Deutung. Die beiden Frauen (4,11) Lea und Rahel bauten das Haus Israel auf. Die beiden (1,19) Frauen Noomi und Rut gründen das judäische Königshaus. Was hier scheinbar als *private* Lebensgeschichte erzählt wird, will *politisch* gelesen werden. Das Rutbuch schreibt in Anlehnung an die Erzeltern-Erzählungen *Volksgeschichte* als *Frauengeschichte*!

Die Aufnahme des Rutbuches in den Kanon hat der ExegetIn, die ihr Anliegen aus der Tradition und mit der Tradition begründet, Recht gegeben: Sie hat die richtige Strategie gewählt, um ihre Anliegen, die eindeutig jene der Frauen sind, auch den Männern einsichtig zu vermitteln. Wenn die jüdische Tradition das Rutbuch als Festrolle zu Schawuot liest, ehrt sie damit die ExegetIn, die die Rutgeschichte schrieb, vortrefflich: Die Gabe der Tora wird gefeiert durch eine Geschichte, die diese kreativ und lebensförderlich auslegt!

---

Glied des Rutstammbaumes (4,18).

<sup>48</sup> *Butting*, Buchstaben, 22f. 47f., liest das Rutbuch in kanonischer Lektüre mit messianischer Perspektive als Genalogie des „neuen Davids“. Diese wird als Frauengeschichte „in Auseinandersetzung mit der Geschichtsschreibung der Vaterhäuser, die Frauen verschweigt“, geschrieben (ebd., 31).

<sup>49</sup> Ob damit eine versteckte Polemik gegen Num 3,1, gegen die Toledot von Mose und Aaron, die jedoch nur die Aaron-, nicht aber die Mose-Linie fortsetzt, gegeben ist, sei dahingestellt. Num 3,1-4 stellt jedenfalls Aaron in die legitime Nachfolge der Erzeltern. Da die Toledot des Perez ihren Haftpunkt in der Genesis haben und somit unmittelbarer als die Toledot Aarons an Jakob/Israel anschließen, könnte es durchaus möglich sein, daß das Rutbuch mit 4,18-22 einen kritischen Standpunkt zur nachexilischen Überbewertung des Priestergeschlechts einnimmt. Das Rutbuch würde damit gezielt von Kult und Tempel schweigen.