

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Stefan Altmeyer / Elisabeth Naurath (eds.): *„Altes‘ Testament unterrichten*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher’s layout or pagination.

Original publication:

Filitz, Judith

Pflicht oder Kür? Gendersensible Exegese und die Hebräische Bibel

in: Stefan Altmeyer / Elisabeth Naurath (eds.): *„Altes‘ Testament unterrichten*, pp. 164–174

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2024 (Jahrbuch der Religionspädagogik 40)

URL: <https://doi.org/10.13109/9783666700101.164>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Vandenhoeck & Ruprecht: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Your IxTheo team

---

Liebe\*r Leser\*in,

dies ist eine von dem/der Autor\*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Stefan Altmeyer / Elisabeth Naurath (Hg.): *„Altes‘ Testament unterrichten* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor\*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Filitz, Judith

Pflicht oder Kür? Gendersensible Exegese und die Hebräische Bibel

in: Stefan Altmeyer / Elisabeth Naurath (Hg.): *„Altes‘ Testament unterrichten*, S. 164–174

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2024 (Jahrbuch der Religionspädagogik 40)

URL: <https://doi.org/10.13109/9783666700101.164>

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Vandenhoeck & Ruprecht publiziert: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Ihr IxTheo-Team

## Pflicht oder Kür? Gendersensible Exegese und die Hebräische Bibel

Ist exegetisches Arbeiten, das in Methodik und inhaltlicher Ausrichtung die Ergebnisse moderner Geschlechterforschung berücksichtigt, nur ein akademisches Glasperlenspiel oder hat es Bedeutung für die theologische Bildung in Kirche und Schule? Eine Antwort auf diese Frage kann m.E. die Relevanz dieses bibelwissenschaftlichen Zugangs kaum überbetonen. Nach wie vor werden Menschen bestimmte Rollenbilder nahegelegt und Erwartungen in Bezug auf Geschlechtlichkeit gestellt: Wie man zu sein hat (meist als Mann oder Frau), welche sexuelle Orientierung als normativ gilt und was es bedeutet, dieser nicht zu entsprechen. Besonders für junge Menschen, die noch herausfinden, wer und wie sie sein wollen, ist dies herausfordernd. In religiösen Diskursen besteht zusätzlich die Gefahr, dass unter Verweis auf autoritative Schriften ein bestimmtes Verständnis von Geschlechtlichkeit als das wahre festgeschrieben wird. Religiöse Bildung im christlichen Religionsunterricht (und kirchlichen Unterricht) muss daher umso mehr darauf achten, einen Diskursraum zu eröffnen, in dem junge Menschen befähigt werden, ihren eigenen Weg zu finden. Dieser ist als „safe space“, aber auch als Freiraum zu verstehen, sodass in einem sicheren Umfeld eine Befreiung von einseitigen und festgefahrenen Vorstellungen und eine Wahrnehmung von Vielfalt möglich ist. Die Auseinandersetzung mit historisch-kritischer, gendersensibler Exegese kann dabei zeigen, dass die biblischen Texte, die als Grundlage christlicher Glaubensvorstellungen verstanden werden, gerade keine überzeitlichen Wahrheiten beinhalten, sondern viel eher selbst Geschlechtlichkeit konstruieren. Dabei bleiben die antiken Texte der Hebräischen Bibel (HB) und des Neuen Testaments ihrem patriarchalen Denkraum verhaftet, doch lässt sich bei einem genaueren – exegetisch und gendersensibel geschulten – Hinsehen erkennen, dass die Texte unterschiedliche Vorstellungen kennen: Neben starren und unterdrückenden Konzepten von Männlichkeit und Weiblichkeit stehen flexible Ideen von Geschlechtlichkeit. Diese Pluralität hat ein befreiendes Potenzial, das im Religionsunterricht entfaltet werden kann.

Gendersensible Exegese hat sich aus der feministischen Exegese entwickelt und umfasst heute ein breites Forschungsfeld mit engen Verbindungen u.a. zu den Queer Studies, Postcolonial Studies und der Traumaforschung. Prägende Aspekte sind die Reflektion der eigenen Subjektivität (kontextuelle Exegese) sowie die Wahrnehmung von Intersektionalität, wobei der Fokus auf den Wechselwirkungen verschiedener marginalisierender Faktoren liegt

(neben Geschlecht u.a. Herkunft, Hautfarbe, Sozialstatus).<sup>1</sup> Besonders fruchtbar ist die Analyse von Konzepten von Gender und Geschlecht in biblischen Texten (u.a. in Narration, Prophetie, Poesie), wie diese erfüllt oder auch nicht erfüllt werden. Da in der HB Frauen sowie weibliche Personifikationen häufig in patriarchal geprägten Rollen erscheinen (u.a. die verheiratete Frau, die untreue Frau, die Mutter oder die Tochter), sollen die hier vorgestellten Figuren über solche Kategorien hinausweisen: Zuerst werden geschlechtsrelevante Aussagen in den Schöpfungsberichten analysiert, sodann wird das Buch Rut näher betrachtet und schließlich ein Blick auf die Personifikation der Weisheit in Spr 1–9 geworfen. Im Fokus stehen die jeweiligen Vorstellungen von Geschlecht und Gender sowie das kritische Potenzial der Texte. In einem letzten Abschnitt werden die Ergebnisse gebündelt.<sup>2</sup>

## 1. Am Anfang war ... Mann und Frau?

Die Schöpfungsberichte sind häufig Thema in Kirche und Schule, wobei sie mitunter auch für das Postulat einer (vermeintlich) natürlichen und gottgewollten Geschlechterordnung vereinnahmt werden. Ein genauer Blick auf deren Geschlechtskonstruktionen offenbart jedoch, dass diese Texte über eine einfache, hierarchisch strukturierte Binarität hinausgehen.<sup>3</sup>

Beide Texte stammen vermutlich aus einem ähnlichen Zeitraum (6./5. Jh. v.Chr.), sind aber unabhängig voneinander entstanden.<sup>4</sup> In der Priesterschrift (P: Gen 1,1–2,3) wird in 1,27f. die Schöpfung der Menschen in der Binarität der Geschlechter beschrieben, jedoch nicht, wie es die Lutherübersetzung (2017) suggeriert, in den geschlossenen Kategorien von „Mann und Frau“, sondern (wie es die Einheitsübersetzung richtig wiedergibt) als „männlich und weiblich“ (זָכָר וּנְקֵבָה). Über die Adjektive werden zwei Aspekte von Geschlechtlichkeit genannt, die sich – schaut man auf die sonstige Verwendung besonders im priesterlichen Kontext – verstärkt auf eine biologische (und

---

<sup>1</sup> Vgl. zu Forschungsgeschichte und aktuellen Fragen u.a. Edwards, Katie/Stiebert, Johanna, Gender in Biblical Studies: a Brief Overview, in: Dead Sea Discoveries 26 (2019), 280–294; Bechmann, Ulrike, Mehr als Frauengeschichten! Aspekte einer gendersensiblen Bibelhermeneutik am Beispiel von 2 Kön 5, in: Thomas Laubach/Stefanie A. Wahl (Hg.), Gott schuf den Menschen als Mann und Frau und ...? Gender und Theologie, Berlin 2019, 19–43, hier 19–27; Janssen, Claudia, Art. Exegese, Feministische, in: WiReLex (2018), <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/200446/> (Zugriff am 17.01.2024); Bieberstein, Sabine, Art. Bibel, gendergerechte Auslegung, in: WiReLex (2021), <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/200859/> (Zugriff am 26.01.2024).

<sup>2</sup> Neben dieser Auswahl wären gesamtbiblisch Figuren wie Josef, Mirijam, Deborah, David, Judit, aber auch Jesus interessant; besondere Bedeutung kommt ferner Gottesbildern zu.

<sup>3</sup> Vgl. im Folgenden Wacker, Marie-Theres, Genderforschung und biblische Schöpfungsgeschichten. Vergewisserungen, in: Thomas Laubach (Hg.), Gender – Theorie oder Ideologie?, Freiburg 2017, 161–173, hier 167–170; Hügel, Karin, Queere Lesarten der Hebräischen Bibel: Das Buch Ruth und die Schöpfungsberichte, in: Journal of the European Society of Women in Theological Research 18 (2010), 173–192, hier 184–190; Leuenberger, Martin, Geschlechterrollen und Homosexualität im Alten Testament, in: Evangelische Theologie 80 (2020), 206–229, hier 212–223.

<sup>4</sup> Gen 1–2,3 ist priesterschriftlich; 2,4b–3 wird als nicht-priesterschriftlicher Schöpfungsbericht bezeichnet; 2,4a ist als redaktionelle Verbindung beider Texte anzusehen.

nicht auf eine soziale) Perspektive beziehen.<sup>5</sup> Versteht man sie als Merismus, der über die Nennung zweier Pole eine Ganzheit ausdrückt,<sup>6</sup> so entsteht ein Spannungsfeld von Geschlechtlichkeit, das männlich und weiblich umfasst, dabei aber auch Zwischenbereiche beinhaltet.<sup>7</sup> Dass männliche und weibliche Menschen als Bild Gottes erschaffen wurden, verdeutlicht dabei, dass auch Gott beides in sich trägt.<sup>8</sup> 1,28 nennt des Menschen Aufgabe, die nicht nach Geschlecht unterschieden wird: Die Herrschaft über die Welt, was weniger Ausbeutung, als viel eher einen verantwortungsvollen Umgang mit den Ressourcen meint. Im Blick auf Gottebenbildlichkeit und Aufgabe wird bei P Geschlecht also gerade nicht als kategoriales Unterscheidungskriterium gesehen, viel eher sind die Menschen vor Gott gleich und übernehmen die zugeordneten Aufgaben. Dies soll nicht bedeuten, dass der antike Verfasser die Idee einer non-binären Vorstellung im modernen Verständnis eintragen wollte,<sup>9</sup> aber: Wenn der priesterschriftliche Text eine umfassende Beschreibung und Verhältnisbestimmung menschlichen Lebens in Bezug auf Gott und die Schöpfung bieten will, dann lässt sich 1,27f. im Sinne dieses „egalitären Geist[es] von P“<sup>10</sup> heute so verstehen, dass die schöpfungstheologischen Aussagen für alle Menschen gelten. Für das Menschsein ist Geschlechtlichkeit relevant, hat aber keinen Einfluss auf Wert und Aufgabe.

Auch der zweite Schöpfungsbericht (2,4b–3) bietet ein differenziertes Bild: So wird in 2,7 nicht zuerst der Mann, sondern der „Mensch“ erschaffen. Dabei ist die Bezeichnung אָדָם kein Personennamen (Adam),<sup>11</sup> sondern bezieht sich sprachlich auf den Begriff אֶדְמָה, was „Ackerboden“ bedeutet und die Verbundenheit mit der Erde betont. Dieser erste Mensch ist geschlechtlich indifferent, erst als Jhwh einen zweiten baute (2,21f.), entstanden „Mann“ (אִישׁ) und „Frau“ (אִשָּׁה). Oft wird dabei das Wort צִלְעָה, das auf das „Material“ der Frau verweist, als „Rippe“ übersetzt: Dies ist, mit Blick auf das Akkadische, zwar möglich, wäre für das biblische Hebräisch aber singulär, da sich hier häufiger ein Verständnis als „Seite“ zeigt.<sup>12</sup> Jhwh hat den Menschen so „halbiert“ und einen zweiten erschaffen, womit gerade kein hierarchisches Gefälle zwischen den Geschlechtern entsteht. Auch das Verständnis von כַּנְגִידוֹתָי לְךָ (2,18.20) als dem ersten Menschen untergeordnete „Hilfe“ ist irreführend, da diese Formulierung viel eher die Ebenbürtigkeit und das Miteinander auf Augenhöhe bezeichnet.<sup>13</sup> Die Aussage über das Zusammenleben, das durch das „Hängen“ des Mannes an die Frau die Verbindung zur Herkunftsfamilie

<sup>5</sup> Siehe für P Gen 6,19; 7,16; siehe auch Lev 3,1.6. Vgl. Leuenberger, Geschlechterrollen, 216.

<sup>6</sup> Analog zur Beschreibung der ganzen Welt mit der Opposition „Himmel und Erde“ (1,1; 2,4).

<sup>7</sup> Diese Deutung ist jedoch umstritten (vgl. ebd., 217f.). Darüber hinaus gibt es mit den Eunuchen eine (antike) Gruppe, die das binäre System überschreitet.

<sup>8</sup> Vgl. auch Gudbergson, Thomas, God consists of both the Male und the Female Genders: A short note on Gen 1:27, in: *Vetus Testamentum* 62 (2012), 450–453.

<sup>9</sup> Vgl. Leuenberger, Geschlechterrollen, 217f.

<sup>10</sup> Ebd., 218.

<sup>11</sup> Synchron gelesen ist der erste Mensch, der einen Personennamen erhält, die Frau (3,20: Eva).

<sup>12</sup> Vgl. Gertz, Jan C., Das erste Buch Mose. Genesis. Die Urgeschichte Gen 1–11, ATD 1, Göttingen 2018, 124; siehe u.a. Ex 25,12.14; 26,20.26f.35; 2Sam 16,13 sowie bspw. auch 1Kön 6,5.8.

<sup>13</sup> Vgl. ebd., 121f.; Leuenberger, Gottebenbildlichkeit, 220f. Der Begriff kann auch den göttlichen Beistand bezeichnen (vgl. Dtn 33,7.26.29).

übersteigt (2,24), sprengt den narrativen Rahmen und verweist auf das Leben der Rezipierenden „jenseits von Eden“. <sup>14</sup> Im Garten leben Mann und Frau gleichberechtigt, erst der göttliche Fluch nach dem Essen vom verbotenen Baum hat eine Hierarchie zur Folge, bei der die Frau nach dem Mann verlangt und dieser über sie herrscht (3,16). Dieser Zustand ist damit weder gottgewollt noch erstrebenswert, sondern gleichsam als verflucht anzusehen. Dass diese Geschichte bis heute unter dem Stichwort „Sündenfall“ erzählt wird, ist ein weiteres Missverständnis: Der Begriff „Sünde“ fällt hier nicht, dieser wird erst in 4,7 verwendet; auch dass die Frau die Schuld an der Vertreibung habe, lässt sich so nicht behaupten. Die Geschichte erzählt, warum das Leben so ist, wie es ist: Einerseits mühselig und leidvoll, andererseits geprägt von Autonomie und Eigenständigkeit. Am Leiden im Sinne einer asymmetrischen Hierarchie zwischen Mann und Frau hat die christliche Rezeptionsgeschichte ihren eigenen Anteil.

## 2. Rut: Ein Buch von Frauen, über Frauen, für alle

Das Buch Rut ist in vielerlei Hinsicht unter gendersensiblen Gesichtspunkten interessant: Zunächst bilden zwei Frauen die Protagonistinnen, wobei besonders Rut durch ihr eigenständiges Handeln hervorsticht, mit dem sie das davidische Königtum als Ururgroßmutter Davids gleichsam gründet. Zugleich thematisiert das Buch Flüchtlings- und Migrationserfahrungen von zwei kinderlosen und verwitweten Frauen, <sup>15</sup> deren sozialer Status nicht gesichert ist. Noomi und Rut erscheinen dabei nicht nur als Schwiegermutter und -tochter, sondern können auch als Partnerinnen in einer Paarbeziehung wahrgenommen werden. Die Vorstellungen von Geschlechterrollen werden innerhalb der Erzählung nicht einlinig, sondern durchaus flexibel gesehen. Schließlich lässt sich begründet vermuten, dass das Buch von einer Frau bzw. von Frauen geschrieben wurde.

Die Geschichte spielt laut Rut 1,1 in der vorstaatlichen Zeit der Richter (vgl. auch 4,18–22), im Text finden sich jedoch zahlreiche Signale, die verdeutlichen, dass es sich um eine fiktive Erzählung handelt: Hierzu gehören u.a. die sprechenden Namen, allen voran Noomi („die Liebliche“ bzw. in 1,20 Mara „die Bittere“) und Rut („Labsal“), <sup>16</sup> eine klare Struktur anhand von Orts- und Zeitwechsellern sowie der Einsatz von Leitworten. Darüber hinaus

---

<sup>14</sup> Hier liegt wahrscheinlich ein Zusatz vor: Die Erwähnung von Vater und Mutter, die der Mann verlässt, passt nicht zum Leben der ersten Menschen, die keine Eltern haben.

<sup>15</sup> Während Noomi in Moab offenkundig problemlos aufgenommen wurde, kann die Moabiterin Rut dies nicht erwarten: Dtn 23,4–6 untersagt Menschen aus Moab und Ammon die Aufnahme in die Gemeinde Jhwhs – ein Verbot, zu dem das Buch Rut in narrativem Gewand kritisch Stellung bezieht. Vgl. Llaguno, Miren J.G., Rut und Noomi fordern Leben und Erinnerung zurück, in: Christl M. Maier/Nuria Caldach-Benages (Hg.), Schriften und spätere Weisheitsbücher (Die Bibel und die Frauen 1.3), Stuttgart 2013, 221–238, hier 229f.

<sup>16</sup> Auch andere Figuren tragen solche Namen, u.a. die Söhne von Noomi (Machlon: „kränklich“; Kiljon: „schwächlich“); Boas lässt sich als „in ihm ist Kraft“ übersetzen. Zu den Namen und der literarischen Gestaltung des Buches vgl. Hausmann, Jutta, Rut. Miteinander auf dem Weg (Biblische Gestalten 11), Leipzig 2005, 26–49; Fischer, Irntraud, Rut, HThKAT, Freiburg 2001, 24–40.

erweist sich das Buch, ähnlich wie das Buch Jona, als schriftgelehrte und schriftauslegende Auseinandersetzung mit Rechtstraditionen,<sup>17</sup> die das Armenrecht der Nachlese (Lev 19,9; Dtn 24,19–22), das Levirat bzw. die „Schwagerehe“ (Dtn 25,5–10), das Prinzip des Lösens (Lev 25)<sup>18</sup> sowie die Frage nach dem Umgang mit Fremden und deren Integration (Dtn 23,3–6) beinhalten. Diese innerbiblische Auslegung lässt auf eine Entstehung des Buches in der fortgeschrittenen Perserzeit schließen, da auch Texte wie Esra und Nehemia die Frage diskutieren, ob sogenannte „fremde Frauen“ Teil der Gemeinde sein dürfen.<sup>19</sup>

Die Beziehung von Noomi und Rut wird besonders im ersten Kapitel beschrieben.<sup>20</sup> Die Erzählstimme stellt in 1,14–17 (vgl. auch 2,11) die Handlungen der Schwiegertöchter nebeneinander: Während Orpa nach Moab zurückkehrt, „hängt“ sich Rut an Noomi. Das verwendete Verb (קָרַב) kann die Hinwendung zu Gott, aber auch die Bindung innerhalb einer Paarbeziehung beschreiben, wie in Gen 2,24.<sup>21</sup> Rut besteht darauf, bei Noomi zu bleiben, sie will mit ihr gehen, ihre Volks- und Glaubenszugehörigkeit teilen, bei ihr begraben werden. Erst der Tod soll sie von Noomi scheiden: Es ist sicher kein Zufall, dass 1,16 häufig als Trauspruch gewählt wird, jedoch besonders in der Vergangenheit ohne Berücksichtigung der gleichgeschlechtlichen Beziehung, sodass aus Ruts Worten eine Unterordnung der Ehefrau unter den Mann wurde.<sup>22</sup> In 4,15 sprechen schließlich die Frauen vor Ort von Ruts Liebe zu Noomi. Ob hier insgesamt eine lesbische Beziehung beschrieben wird, ist möglich, aber nicht zwingend: Die enge Bindung und Verlässlichkeit sowie die Verantwortung, die Rut für Noomi übernimmt, mögen dafür sprechen, die fortwährende Bezeichnung als Schwiegermutter und -tochter sowie die Heirat mit Boas dagegen. Vielleicht ist diese Mehrdeutigkeit intendiert, fügt sie sich doch gut in die ebenfalls doppeldeutige und sexuell konnotierte Begegnung von Rut und Boas (Rut 3).<sup>23</sup> Egal, ob eine Solidargemeinschaft, Freundschaft oder Paarbeziehung (oder alles zugleich) gesehen wird: Rut trifft die Entscheidung zur Gemeinschaft mit Noomi bewusst und aus freien Stücken. Es gibt keinen Zwang, der Schwiegermutter zu folgen, viel eher ist die Absage an die eigene Heimat und die verlässliche Bindung an

---

<sup>17</sup> Vgl. u.a. Fischer, Rut, 47f.

<sup>18</sup> Beides wird hier miteinander verbunden und gewährt eine rechtliche Absicherung der Frauen: Beim Levirat soll nach Dtn 25,5–10 der Bruder eines verheirateten, aber kinderlos verstorbenen Mannes mit der Witwe schlafen; der erste Sohn gilt dann als der des Verstorbenen, sodass der Name Bestand hat. Bei der Lösung (Lev 25) geht es u.a. um die drohende Gefahr des Verlustes von Landesbesitz. Bei Verschuldung und der Notwendigkeit, Land zu verkaufen, soll der nächste Verwandte dies erwerben, damit es in der Gemeinschaft verbleibt.

<sup>19</sup> Zur Datierung in die zweite Hälfte des 5. Jh. siehe Fischer, Rut, 86–91; vgl. auch Hausmann, Rut, 101–107.

<sup>20</sup> Siehe im Folgenden Hügel, Lesarten, 174–184; Exum, J. Cheryl, Is this Naomi?, in: J. Cheryl Exum, Plotted, Shot, and Painted. Cultural Representations of Biblical Women (JSOT.Sup 215), Sheffield 1996, 129–174, hier 137–150.

<sup>21</sup> Vgl. u.a. Hügel, Lesarten, 176–179; Llaguno, Rut, 224.236. Der Bezug zu 2,11 und Gen 2,24 entsteht auch über die in beiden Versen vorkommende Wurzel קָרַב.

<sup>22</sup> Vgl. Fischer, Rut, 146; siehe auch Exum, Naomi, 135.

<sup>23</sup> Siehe zu Rut 3 Fischer, Rut, 195–222; vgl. auch Purcell, Richard A., Playing the Man in the Book of Ruth: Reshaping the Masculine Ideal, in: Biblical Interpretation 30 (2020), 1–23, hier 14.

Noomi, die für Rut auch die Übernahme von Verantwortung bedeutet, außergewöhnlich. Die Beziehung zwischen den Frauen basiert somit auf Freiheit.<sup>24</sup>

Neben den Verhältnissen von Rut und Noomi sowie Rut und Boas sind auch die Geschlechterrollen mehrdeutig.<sup>25</sup> So tritt Rut mit ihrem Versprechen gegenüber Noomi in 1,16f.; 2,11 in der Rolle des (antiken) Mannes auf. Dies wird besonders deutlich, liest man Ruts Worte vor dem Hintergrund von Gen 2,24, da es dort der Mann ist, der die Herkunftsfamilie verlässt und sich an die Frau „hängt“.<sup>26</sup> Wenn Rut die Fürsorge für die Partnerin übernimmt, agiert sie ebenfalls nach antiker Vorstellung männlich (vgl. Rut 2,2.11.18; 3,17). Doch auch Noomi ist nicht auf eine Rolle festgelegt: Neben der Rolle der Schwiegermutter und Partnerin erscheint sie in der eines Vaters, wenn sie Boas als Mann für Rut „auspäht“, sowie in 4,15, wenn Obed ihr geboren wird und Rut für sie mehr wert ist als sieben Söhne. Schließlich sind auch Boas' Handlungen auf Fürsorge ausgerichtet: Er stellt für Rut Nahrung und ein geschütztes Arbeitsumfeld zur Verfügung und über die Heirat und das Lösen die Versorgung beider Frauen sicher. Die letzten beiden Punkte gehen aber nicht auf seine Initiative, sondern auf die Ruts zurück, die in Kapitel 3 ihr eigenes und Noomis Schicksal in die Hand nimmt: Zunächst wird sie von Noomi unterwiesen, Boas nachts – frisch gebadet und in bester Kleidung – auf der Tenne aufzusuchen und von ihm Anweisungen entgegenzunehmen. Dieser Plan kann (oder soll) einen sexuellen Kontakt zwischen beiden ermöglichen, bei der Rut Initiatorin und aktiver Part ist. Zuerst folgt Rut Noomis Vorschlag und legt sich nachts zu ihm. Inwieweit das geforderte „Aufdecken von seinen Beinen“ (3,4.7) tatsächlich die Beine oder etwas anderes meint, bleibt offen und reiht sich ein in andere sexuell-doppeldeutige Formulierungen.<sup>27</sup> Nun bleibt Rut aber, anders als geplant, nicht passiv, sondern übernimmt die Kontrolle, indem sie Boas sagt, was er zu tun habe – und dieser geht darauf ein (3,9.11). Ihre Anrede, er möge seinen Gewandsaum über sie breiten, kann als Bitte um Heirat verstanden werden,<sup>28</sup> was Rut geschickt mit der Institution des Lösens verbindet, wodurch sie ihr Versprechen gegenüber Noomi einhält. Mit diesem proaktiven Vorgehen hat Rut die Versorgung beider Frauen gesichert: Sie hat innerhalb des patriarchalen Systems einen Ausweg gefunden, indem sie einen Mann einbezieht. Dies macht sie in Boas' Augen zu einer „fähigen Frau“ (3,11), womit sie als ebenbürtig erscheint, wird er doch in 2,1 von der Erzählstimme als „heldenhafter, fähiger Mann“ beschrieben.<sup>29</sup> Trotz der Beweglichkeit der Genderrollen bleibt die Geschichte aber letztlich ihrem patriarchalen Kontext verhaftet: Die Problemlösung besteht darin, einen Mann zu finden, der sowohl Noomi als auch Rut

---

<sup>24</sup> Vgl. hierzu Llaguno, Rut, 221–226.

<sup>25</sup> Vgl. im Folgenden besonders Purcell, *Playing*, 1–23; siehe auch Llaguno, Rut, 236.

<sup>26</sup> Normalerweise verlässt die Frau in der Antike die Herkunftsfamilie.

<sup>27</sup> Vgl. Fischer, Rut, 202f.; Exum, Naomi, 153f. So bleibt offen, ob Boas und Rut miteinander schlafen. Ähnlich wie auch bei Rut und Noomi scheint die Erzählung ein wichtiges Detail den Rezipierenden vorzuenthalten.

<sup>28</sup> Vgl. Fischer, Rut, 210–212.

<sup>29</sup> Vgl. ebd., 214f.

versorgen kann. Ruts Kind wird Noomi zum „Ersatz für ihre beiden verstorbenen Söhne“ und „bringt ihr die Lebenshoffnung zurück“<sup>30</sup>. Für Rut, die zuvor kinderlos war, bedeutet die Schwangerschaft ein ersehntes Geschenk Jhwhs (4,11–13).

Schließlich bleibt die Frage, wer das Buch geschrieben hat. Im Vergleich mit anderen biblischen Texten fällt die explizit weibliche Perspektive auf, die nicht nur durch den Inhalt, sondern auch über die Sprache deutlich wird,<sup>31</sup> wenn z.B. Opra und Rut nicht das Vater- sondern das Mutterhaus verlassen (1,8) und das Kind Noomi geboren wird (4,17) – eine Formulierung, die sich sonst auf den Vater bezieht (vgl. bspw. Gen 31,1.5.7.12). Ein wichtiges Thema ist die rechtlose Stellung von Frauen ohne Mann und Kinder, die durch die Eigeninitiative der Frauen gelöst wird, wobei die Rechtstopoi so verhandelt werden, dass deren Bedeutung für die Frauen im Fokus steht. Ferner findet sich die Erwähnung der Gefahr sexueller Übergriffe (Rut 2,8f.15f.22). Schließlich wird die Genealogie über die weibliche Seite konstruiert, sowohl im Blick auf die Vergangenheit (4,11f.: Rahel und Leah, Tamar) als auch auf die Zukunft (4,18–22: David). Eine sichere Aussage lässt sich nicht machen, aber – durchaus begründet – vermuten, dass hier eine Autorin am Werk war.<sup>32</sup>

### 3. Weisheit als idealisierte Frau

Für die Frage nach weiblichen Aspekten Gottes, der in jüdisch-christlicher Tradition meist in männlich konnotierten Bildern vorgestellt wird, ist das Konzept der personifizierten Weisheit in Spr 1–9 überaus relevant.<sup>33</sup> Allgemein ist Weisheit ein in Ägypten und im Alten Orient weit verbreitetes Phänomen, das sich auf Kenntnis und Anwendung von lebensförderlichen Ordnungen, aber auch auf praktisches Wissen (z.B. im Bereich des Handwerks) bezieht. Aus Ägypten ist die Weisheitgöttin Ma’at bekannt, welche die gerechten Weltordnungen verkörpert.

In der HB sind besonders das Sprüchebuch, aber u.a. auch Hiob, Kohelet und einige Psalmen weisheitlich geprägt. Der hebräische Begriff *חָכְמָה* ist grammatisch ein Femininum, ebenso dessen griechische Übersetzung σοφία. In Spr 1–9 erscheint die Weisheit personifiziert als Frau und tritt in prophetischer Rolle, als Ratgeberin, Mittlerin und Gastgeberin auf, wobei sie darum wirbt, dass die Menschen ihr folgen.<sup>34</sup> Als Mutter wird sie nicht explizit gezeichnet. Inhaltlich steht sie u.a. für Wahrheit, Erkenntnis, Klugheit, Gerechtigkeit und Gottesfurcht. „Frau Weisheit“, wie sie in der Forschungsliteratur

---

<sup>30</sup> Ebd., 31.

<sup>31</sup> Vgl. folgend u.a. ebd., 93f.; Llaguno, Rut, 224f.; Hausmann, Ruth, 98–101.

<sup>32</sup> Vorsichtig Fischer, Rut, 94.

<sup>33</sup> Darüber hinaus sind besonders auch Metaphern wie die von Gott als Mutter interessant.

<sup>34</sup> Zu ihren Rollen siehe u.a. Baumann, Gerlinde, Die Weisheitsgestalt in Proverbien 1–9. Traditionsgeschichtliche und theologische Studien, FAT 16, Tübingen 1996, 289–294; zur Weisheit als poetische Personifikation vgl. ebd., 27–37.280–282.

oft genannt wird,<sup>35</sup> wird dabei auch im Kontrast zur „fremden Frau“ bzw. in Spr 9,13–18 zu „Frau Torheit“ konstruiert, die als Negativfolie die positiven Aspekte der Weisheit noch hervorhebt.<sup>36</sup> Die „fremde Frau“ hält sich nicht an die gesellschaftlichen Normen, sie gefährdet den Familienverband, indem sie junge Männer zum Geschlechtsverkehr außerhalb der Ehe verführt. Interessant ist dabei, dass „Frau Weisheit“ und „Frau Torheit“ sich ähnlicher Methoden bedienen: In 1,20f. steht „Frau Weisheit“, wenig gesittet, an den öffentlichen und belebten Orten, ruft und schreit ihre Botschaft hinaus und in 9,3 lässt sie junge Frauen die Einladung in ihr Haus hinaustragen; in 9,14 sitzt „Frau Torheit“ ebenfalls in der Öffentlichkeit vor ihrem Haus und lädt die Vorbeikommenden ein; beide Frauen nutzen auch ähnliche Worte (9,4.16).<sup>37</sup> Während die eine für Weisheit und den Weg des Lebens wirbt, verführt die andere und leitet in den (sozialen) Tod. Kritisch ist hier wahrzunehmen, dass der Glanz der Weisheit auf Kosten einer anderen Frauenfigur und deren Verhalten geht. Dabei wird ein weibliches Ideal propagiert und eine konkrete Rollenerwartung erzeugt, was beides weit entfernt ist von der realen Lebenswelt von Frauen.

Besonders interessant ist das Verhältnis zu Jhwh (Spr 8): Die Weisheit ist das erste seiner Werke und somit „am Anfang“<sup>38</sup> dabei, wenn Gott die Erde und die Menschen erschafft. Als „Weltordnungsexpertin“<sup>39</sup> steht sie zwischen Gott und den Menschen, hat Anteile an der Göttlichkeit und kann als „Gestalt der himmlischen Sphäre“<sup>40</sup> angesehen werden; zugleich gehört sie aber auch in den Bereich der Geschöpflichkeit. Nach 8,30f. ist sie für Jhwh und die Menschen eine Freude, wenn sie vor ihm spielt. Ob sie dabei als „Liebling“ Jhwhs oder als „Werkmeisterin“ auftritt, ist nicht sicher zu entscheiden: Das hebräische Wort lässt beide Übersetzungen zu.<sup>41</sup>

Nicht unwichtig ist die Rezeption der weiblichen Weisheitsfigur: In antiken jüdischen Schriften, wie bei Jesus Ben Sirach, kann sie mit der Tora identifiziert werden (Sir 24,23). Hier, wie auch in anderen Texten (z.B. *Sapientia Salomonis*), zeigt sich das Bemühen, jüdisches und hellenistisches Denken zu verbinden.<sup>42</sup> Für die christliche Tradition relevant ist vor allem

---

<sup>35</sup> Der Terminus „Frau Weisheit“ findet sich nicht in den Texten, sondern ist in Analogie zu der in Spr 9,13–18 verwendeten Bezeichnung „Frau Torheit“ kreiert. Zur „fremden Frau“ und „Frau Torheit“ vgl. Maier, Christl M., *Die «fremde Frau» in Proverbien 1–9. Eine exegetische und sozialgeschichtliche Studie* (OBO 144), Göttingen/Fribourg 1995, 252–269; Müllner, Ilse, *Das hörende Herz. Weisheit in der hebräischen Bibel*, Stuttgart 2006, 109–112.

<sup>36</sup> Siehe hierzu u.a. Baumann, *Kontexte*, 60f.

<sup>37</sup> Siehe auch Fischer, Irmtraud, *Gotteslehrerinnen. Weise Frauen und Frau Weisheit im Alten Testament*, Stuttgart 2006, 181.198–200.

<sup>38</sup> Die Formulierung spielt vermutlich auf Gen 1,1 an (vgl. Baumann, *Weisheitsgestalt*, 118–120; siehe auch Fischer, *Gotteslehrerinnen*, 193f.).

<sup>39</sup> Baumann, *Weisheitsgestalt*, 144.

<sup>40</sup> Baumann, Gerlinde, *Die Weisheitsgestalt. Kontexte, Bedeutungen, Theologie*, in: Christl M. Maier/Nuria Calduch-Benages (Hg.), *Schriften und spätere Weisheitsbücher (Die Bibel und die Frauen 1.3)*, Stuttgart 2013, 57–74, hier 62.

<sup>41</sup> Vgl. zu verschiedenen Optionen Baumann, *Weisheitsgestalt*, 131–138; siehe auch Fischer, *Gotteslehrerinnen*, 194f.

<sup>42</sup> Vgl. Baumann, *Kontexte*, 63–73.

die Vorstellung des präexistenten Logos im Johannesevangelium, der (männlich vorgestellt) an die Stelle der Weisheit tritt.<sup>43</sup>

„Frau Weisheit“ ist selbst keine Göttin, auch religionsgeschichtlich ist keine depotenzierte Gottheit zu erkennen: Womöglich speist sich die personifizierte Weisheit aus unterschiedlichen Vorbildern und trägt Facetten verschiedener Figuren in sich wie der Ma’at oder der Isis.<sup>44</sup> Da Spr 1–9 vermutlich aus der hellenistischen Epoche stammt und zu diesem Zeitpunkt eine monotheistische Gottesvorstellung bereits entwickelt war, ist hier ein integrierender Aspekt des Gottesbildes zu erkennen, der es vermag, eine weiblich konnotierte Seite Gottes als Schöpfungsmittlerin zu ergänzen.<sup>45</sup> Dabei ist aber stets zu beachten, dass die Vorstellung von „Frau Weisheit“ eine ideelle ist: Zwar erscheint sie als eigenständig handelnde Figur, dennoch bedient sie – gerade auch über die Kontrastierung mit der „fremden Frau“ bzw. „Frau Torheit“ – konkrete (patriarchale) Rollenerwartungen. Diese werden negativ über die Verurteilung falschen Verhaltens (wie Geschlechtsverkehr außerhalb der Ehe) sowie positiv über die Wahrung der gerechten Ordnung und die Gottesbeziehung konstruiert. In dieser Idealisierung und Gegenüberstellung kann sie kein Vorbild für reale Frauen sein – weder in der Antike noch in der Gegenwart, jedoch: Die weibliche Personifikation vermag es, ein einseitig geschlechtlich vorgestelltes Gottesbild aufzubrechen und einen Raum zu öffnen für alternative Konzepte und Ideen. Für eine christliche Theologie, die Gott wesentlich in männlichen Bildern denkt – genannt sei nur Gott als Vater und als Sohn –, liegt hier ein großes Potenzial, weibliche Metaphern zu integrieren und die Gottesvorstellungen so zu bereichern.<sup>46</sup>

#### 4. Gendersensible Exegese? Pflicht!

Die Beispiele haben gezeigt, welches Potenzial gendersensibler Exegese innewohnt: Sie vermag, vermeintlich klare und festgeschriebene Vorstellungen als Konstruktionen zu entlarven und alternative Konzepte in den biblischen Texten aufzudecken. Auf diese Weise erweitert sie die Wahrnehmung von antiken Geschlechts- und Gendervorstellungen und zeigt, dass diese durchaus in ihren (patriarchalen) Rahmenbedingungen vielfältig sein konnten. So ermöglicht es Gen 1,27f. – im Sinne von P – die Vielfalt der Geschlechter schöpfungstheologisch positiv zu deuten, während der zweite Schöpfungsbericht keine Wertigkeit der Geschlechter anhand der Reihenfolge und Materie kennt und die Unterordnung der Frau als Zustand infolge des Fluchs versteht. Das Buch Rut zeigt eigenständig und verantwortungsvoll agierende Frauen, die in einem patriarchalen System ihr Schicksal selbst in die Hand nehmen,

---

<sup>43</sup> Vgl. Maier, Christl M.: Art. Weisheit (Personifikation) (AT), in: Wiblex (2007), <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/34659/> (Zugriff am 24.01.2024).

<sup>44</sup> Siehe hierzu u.a. Baumann, Weisheitsgestalt, 13–27; Baumann, Kontexte, 60–62.

<sup>45</sup> Zugleich schreibt sie Jhwh weibliche Fähigkeiten zu, wenn sie von ihm geboren wird (Spr 8,24f.; vgl. Baumann, Weisheitsgestalt, 140–143; Baumann, Kontexte, 62; Fischer, Gotteslehrerinnen, 194).

<sup>46</sup> Vgl. Baumann, Weisheitsgestalt, 319.

Gendervorstellungen überschreiten und so das eigene Überleben sichern. „Frau Weisheit“ sprengt ein monolithisches, männlich konnotiertes Gottesbild auf, macht aber zugleich auch darauf aufmerksam, dass idealisierte weibliche Vorstellungen auf Kosten realer Frauen gehen können. Alle Beispiele zeigen dabei im Rahmen ihrer historischen und patriarchal verhafteten Möglichkeiten unterschiedliche Vorstellungen von Geschlecht und Gender auf. Gendersensible Exegese leistet aber nicht nur einen wichtigen und unerlässlichen Beitrag zur Mentalitätsgeschichte der biblischen Kontexte, sondern erweist sich auch als höchst relevant für die theologische Bildung. Der durch diesen Zugang veränderte und kritische Blick auf die bekannten Texte eröffnet einen Freiraum, in dem heute, biblisch begründet, verschiedene Sichtweisen auf Geschlecht und Gender nebeneinander (be-)stehen können. Gendersensible Exegese im Rahmen religiöser Bildung ist damit kein Glasperlenspiel oder bloße Kür, sondern wird zur Pflicht.