

Irmtraud Fischer

## Rut als Figur des Lebens

Ein Einspruch gegen die Konstruktion des Zusammenhangs »Frau und Tod«

*Für Otto König zum 65. Geburtstag*

Frauen haben es mit dem Leben zu tun, so lautet bis heute die klassische Geschlechterrollenverteilung der westlich-abendländischen Kultur: Mit der Weitergabe des Lebens, vom Aufziehen über die Pflege des gealterten Lebens bis zum Tod, sind nicht nur in agrarischen Sozialeinheiten, sondern auch in unseren industrialisierten westlichen Gesellschaften noch immer (beinahe ausschließlich) die Frauen betraut. Wo es aber um die Entscheidung über Leben und Tod geht, wo medizinische, juristische, militärische und sozioökonomische Urteile getroffen werden, die über ganze Bevölkerungskreise, über Regionen und gesellschaftliche Schichten entscheiden, sitzen jedoch bis heute fast ausschließlich Menschen männlichen Geschlechts an den Schalthebeln der Macht. Allerdings werden diese weitreichenden Entscheidungen, die über das Leben, das Weiter- oder Überleben von Menschen getroffen werden, selten unter der Kategorie von Leben oder Tod abgehandelt, sondern vielmehr als sachbezogene Entscheidungen eines Faches. Bei heute hängt der Zugang zu Ressourcen, die einem ein Hungerschicksal ersparen, vom Wohnsitz in einer bestimmten Region und der Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Schicht ab. Obwohl in der Geschichte, die eine der blutigen Kriege ist, eine der juristischen Traditionen, die etwa in Hexenprozessen voll sind von richterlichen Fehlentscheidungen, überwiegend Männer über Leben und Tod bestimmt haben, ist dennoch der Motivzusammenhang von »Frau und Tod« in unserer abendländischen Kulturgeschichte von zentraler Wirkkraft gewesen.

1 »Frau und Tod« – ein geschlechtsspezifischer Motivzusammenhang?

Der im Kulturkreis des christlichen Abendlandes dominante Motivzusammenhang »Frau und Tod« scheint auf den ersten Blick biblisch, und zwar alttestamentlich begründet zu sein. Die Paradiesgeschichte erzähle bereits im dritten Kapitel der Bibel, dass

der Tod durch eine Frau in die Welt kam. Vor allem die Ikonographie der abendländischen Kunst ist voll davon, die Verbindung Eva – Schlange / Satan – Tod ins Bild zu setzen. Ist dieser Zusammenhang tatsächlich im Text der Hebräischen Bibel begründet?

1.1 Die Paradiesesgeschichte als Quelle des Zusammenhangs »Frau und Tod« – ein Text (fast) ohne Wirkungsgeschichte in der Hebräischen Bibel

Die so genannte Sündenfallserzählung von Gen 3 ist bis heute wohl die bekannteste der biblischen Geschichten. Bei genauerer Lektüre des Textes wird jedoch deutlich, dass nicht die biblische Version, sondern deren abendländische Rezeption bekannt ist. Denn Gen 3 erzählt zwar davon, dass die Frau als erste vom Baum der Erkenntnis nimmt und isst, aber ihr Mann nimmt und isst ebenfalls. Tut die Frau es nach einer theologisch zu nennenden Diskussion mit der Schlange, so der Mann unreflektiert, nur an seinen Magen denkend<sup>1</sup>. Auch die Rechenschaftsforderung und die Strafe treffen Mann und Frau gleichermaßen. Der biblische Text lässt nicht darauf schließen, dass er die Frau für schuldiger hält als den Mann: Der Mensch ist dem Gebot Gottes nicht gehorsam gewesen, nicht die Frau (alleine). Da in Gen 3,20 die Frau den Namen »Eva«, »Mutter aller Lebenden«, erhält, wird der Zusammenhang von »Frau und Tod« noch in derselben Erzählung explizit zerbrochen.

Die historisch-kritische Forschungstradition der letzten zwei Jahrhunderte hat die sogenannte Paradiesesgeschichte Gen 2–3 der Quelle des Jahwisten zugeordnet und in den überwiegenden Fällen frühdatiert. Die Edengeschichte ist damit als eine der Schlüsselerzählungen der frühen hebräischen Erzählkunst in der beginnenden Königszeit gedeutet worden. Während jedoch fundamentale Traditionen – wie etwa die Exodustradition – eine massive Wirkungsgeschichte in der Hebräischen Bibel entfaltet haben, musste man feststellen, dass vor allem die »Sündenfallsgeschichte« eigenartigerweise ohne direkten Reflex blieb. Inzwischen sind weder die Frühdatierung des sogenannten »Jahwisten« noch überhaupt seine Existenz und auch das Quellenmodell als solches nicht mehr unumstritten. Als einer der möglichen Erklärungsversuche der seltsamen Solitärstellung von Gen 2–3 ist in den letzten zehn Jahren daher auch die sehr späte Entstehung die-

1 »She comes out as a much stronger personality, while he only thinks of his stomach« (Walter Vogels, *It Is not Good, that the »Mensch« Should Be Alone; I Will Make Him/Her a Helper Fit for Him/Her*, *Eerf[O] 9* [1978], 9–35, hier 22).

ser Erzählung<sup>2</sup> ins Treffen geführt worden und je mehr ich selber an den Texten der Genesis arbeite, umso wahrscheinlicher wird mir diese These. Sie muss freilich ebenso wie die Frühdatierung hypothetisch bleiben, da wir in kaum einem Text der Hebräischen Bibel Hinweise auf die Entstehungszeit haben und jegliche Datierung daher einem Indizienprozess gleicht. Die weisheitliche Sprache und Gedankenwelt<sup>3</sup> sowie die zentrale Stellung des Gottesgebotes<sup>4</sup> und nicht zuletzt die mit der Stilfigur des mehrgliedrigen Chiasmus gestaltete Anfügung der Paradiesesgeschichte an die priesterliche Schöpfungserzählung<sup>5</sup> verweisen allesamt auf eine nachpriesterliche Entstehung des Textes und damit auf eine Zureihung zu einer der späten Schichten im Pentateuch. Während die priesterliche Schöpfungsdarstellung im Pentateuch immer wieder als Referenztext aufgegriffen wird<sup>6</sup>, gibt es in der Tora auf die Edenerzählung keinerlei Rekurs. Sollte tatsächlich ein später, für die Rezeption so fruchtbarer Text mehr als ein halbes Jahrtausend ohne erkennbare Wirkung geblieben sein? Die wohl logischere Antwort liegt in der im Rahmen des Pentateuchs sehr späten Entstehungszeit des Textes, die sodann auch einsichtig machen kann, dass die Wirkungsgeschichte sofort einsetzt<sup>7</sup>.

1.2 »Von einer Frau nahm die Sünde ihren Ausgang, ihretwegen müssen wir alle sterben«

Der erste Niederschlag einer Wirkungsgeschichte, die den Zusammenhang von Frau und Tod als ursächlich deutet und die schließlich im Christentum zentral geworden ist<sup>8</sup>, findet sich im Buch Je-

2 Siehe dazu ausführlich *Michael Unger*, Die Paradieserzählung Gen 2/3 (Diss. masch.), Graz 1994, 260–265 sowie *Eckart Otto*, Die Paradieserzählung Genesis 2–3: Eine nachpriesterschriftliche Lehrerzählung in ihrem religionshistorischen Kontext, in: *A. Diesel u.a.* (Hg.), »Jedes Ding hat seine Zeit«. FS D. Michel (BZAW 241), Berlin / New York 1996, 167–191.

3 Vgl. dazu ausführlicher *Unger*, Paradieserzählung, 102–108.

4 Siehe ebd., 221–223; die Kritik von *Erhard Blum*, Von Gottesunmittelbarkeit zu Gottähnlichkeit, in: *G. Eberhardt / K. Liess* (Hg.), Gottes Nähe im Alten Testament (SBS 202), Stuttgart 2004, 7–29, hier 14f. 23 an den von *Otto*, Paradieserzählung, 173–189 angeführten Argumenten greift zumal unter dem Aspekt der derzeit geführten Intertextualitätsdebatte nicht.

5 Siehe dazu ausführlich *Thomas Hieke*, Die Genealogien der Genesis (HBS 39), Freiburg i.Br. 2003, 47–49.

6 Um nur drei prominente Beispiele zu nennen: Gen 9,1–10; Ex 1,1–8; 20, 8–11.

7 Siehe dazu im Folgenden unter 2.2 und 1.5 die Rezeption von Gen 2,24 im Rutbuch und Gen 3,16 in Hld.

8 Exemplarisch seien hier die neutestamentlichen Stellen 1Kor 11,2–12 und 1Tim 2,11–15 genannt; die apokryphe Schrift der Vita Adams und Evas hat so-

aus Sirach. Es fand zwar – obwohl sich ein hebräischer Text nachweisen lässt<sup>9</sup> – keine Aufnahme in den hebräischen, wohl aber in den griechischen Kanon und ist damit für das Christentum, das das AT ja die längste Zeit in der Version der Septuaginta rezipiert hat, wegweisend geworden. Sirach nimmt an dieser Stelle aus der Paradiesesgeschichte ausnahmslos die Erzählung vom Ungehorsam gegen das göttliche Gebot zum Leben im Gottesgarten und davon wiederum allein den Sündenfall der Frau auf. Die Verbotsübertretung des Mannes wird dabei völlig ausgeblendet. Der Zusammenhang von Sünde und Tod wird damit auf eines der Geschlechter zurückgeführt und zugleich universalisiert: Was die Frau am Anfang tat, das tun potentiell alle realen Frauen. Die Edenerzählung wird hier nicht primär als Schöpfungs- und Menschheitserzählung, sondern enggeführt als Sündenfallserzählung<sup>10</sup> rezipiert. Tod und Sünde werden damit als von ihrer Genese her geschlechtsspezifischer Motivzusammenhang gedeutet: Dass die Urschuld, die seither wie ein Unheilzusammenhang auf den Menschen lastet, in die Welt kam, ist Schuld »der« Frau; Frauen tragen daher das gefährlich-gefährdende Potential der Sünde in besonderer Weise in sich.

### 1.3 Kopffägerinnen

Das von »Eva« abgeleitete Klischee, dass die Frau den Tod bringe, wurde durch die beiden biblischen »Kopffägerinnen«<sup>11</sup>, Jaël und Judit, trefflich bestätigt. Während David, der Goliath den Kopf abschlägt, in der Auslegungsgeschichte als Held gefeiert wird, werden die beiden Frauen, die einen Israel – ebenso grausam wie Goliath – bedrohenden Feldherrn enthaupten, mit Misstrauen betrachtet. Das hat bestimmt auch seinen Grund in der Tatsache, dass der Krieg (bis vor kurzem) Männersache war und

dann die abendländische Rezeption mehr bestimmt als der biblische Text, wobei der Motivkomplex bis heute noch selbst in die Werbung hinein wirksam ist. Eine kurze Wirkungsgeschichte des Textes hat Helen Schüngel-Straumann, *Die Frau am Anfang* (exuz 6), Münster 1999, zusammengestellt, die spezifisch christliche siehe bei Monika Leisch-Kiesl, *Eva als Andere*. Eine exemplarische Untersuchung zu Frühchristentum und Mittelalter, Köln 1992.

<sup>9</sup> Siehe dazu Johannes Marböck, *Das Buch Jesus Sirach*, in: E. Zenger u.a., *Einleitung in das Alte Testament* (KStTh 1.1), Stuttgart 2004, 409.

<sup>10</sup> Eine Forschungsgeschichte zu Gen 3 unter dem Aspekt der Sünde bietet Phyllis Bird, *Genesis 3 in der gegenwärtigen biblischen Forschung*, JBTh 9 (1994), 3–24.

<sup>11</sup> Dieser treffende Ausdruck stammt von Claudia Rakel, *Judit – über Schönheit, Macht und Widerstand im Krieg* (BZAW 334), Berlin / New York 2003, 235.

es daher als eine umso größere Schande galt, wenn man nicht von einem Mann, sondern von einer Frau besiegt wurde. Aber die offenkundige motivische Parallelität der Geschichten, die allesamt eine Enthauptung eines übermächtigen fremden Feldherrn erzählen, wurde in der Rezeptionsgeschichte nicht als solche wahrgenommen, sondern mit einem Genderbias<sup>12</sup> ausgelegt. Da beide Enthauptungen an einem ahnungslos in einem Zelt liegenden Feldherrn stattfinden und sowohl Judit als auch Jaël den Mann mit ihren Worten in Sicherheit wiegen, um die Tat begehen zu können, wurden beide Geschichten kontrovers zur Davidsgeschichte – und verallgemeinernd für alle Frauen – ausgelegt: Die Frau, die verführerisch daherkommt, bringt den Tod.

Die biblischen Geschichten jedoch sehen alle drei Texte parallel. Die Empathie<sup>13</sup> ist in den beiden Geschichten von Jaël und Judit klar auf Seiten der beiden Frauen, da sie mit ihrer Tat Israel vor der militärischen Niederlage bewahren. Die Rezeptionsgeschichte hingegen sieht die Geschichten mit dem Blick des geköpften Mannes, obwohl dieser dabei ist, mit waffenstarrer Gewalttat Israel in den Untergang zu treiben. Die Identifikation geschieht nicht mit der Leben rettenden Heldin, sondern mit dem Tod bringenden Antihelden der Geschichte, wodurch diese freilich gegen den Strich gelesen und ihr die politische Dimension abgesprochen werden muss<sup>14</sup>. Der biblische Text jedoch bedient gerade nicht den klischeehaften Zusammenhang von Frau und Tod, sondern manifestiert das Gegenteil: Wie der jugendliche David retten die zwei Frauen durch Tyrannenmord ganz Israel und springen dort in die Bresche, wo die männlichen Heerführer dies nicht vermögen<sup>15</sup>.

12 Siehe dazu *Irmtraud Fischer*, *Gender-faire Exegese (exuz 14)*, Münster 2004, 45f.

13 Zum von Luise Pusch entwickelten Konzept der Empathie in der Exegese siehe *Ilse Müllner*, *Gewalt im Hause Davids (HBS 13)*, Freiburg i.Br. 1997, 57–62.

14 Zur häufig daraus folgenden antijüdischen Tendenz vgl. *Irmtraud Fischer*, *Judit*, in: *dies.* (Hg.), *Minna Antova – Revolte im Ornament – Bilder zu Judit (Katalog zur Ausstellung im FrauenMuseum Bonn)*, Wien 1999, 9–16, hier 12.

15 Nach Ri 4 ist die Schlacht wohl schon gewonnen, da der fremde Heerführer bereits auf der Flucht ist; Israels Feldherr jedoch hatte seine Aufgabe mit der Bedingung übernommen, dass Debora mit ihm zieht. Die Prophetin hatte daraufhin angekündigt, dass der Ruhm »in die Hand einer Frau« fallen würde (Ri 4,8f). Bei Judit ist die Situation bereits so aussichtslos, dass nur mehr die belagerte Stadt verteidigt und die Übergabe in gesetzter Frist bereits geplant wird (Jdt 7,23–32). Auch bei David sind alle Kämpfer eingeschüchtert, sodass niemand gegen Goliath antritt (1Sam 17).

#### 1.4 Der Tod gehört zum männlichen, das Leben zum weiblichen Geschlecht: Ex 1–2 und die letzte der Plagen

Die ersten beiden Kapitel des Buches Exodus<sup>16</sup> sind in Bezug auf Geschlechtscharaktere derart plakativ, dass es heute keine Frau wagen würde, einen solchen Text zu schreiben; man würde sie des radikalen Feminismus beschuldigen und ihr mangelnde Differenzierungsfähigkeit vorwerfen.

Im Rahmen der Unterdrückungsgeschichte des Volkes Israel befiehlt der Pharao als letzten Akt der gewalttätigen Sklaverei den Tod aller neugeborenen hebräischen Knaben (Ex 1,16.22). In einer Gesellschaft mit patriarchaler Ordnung und patrilinearer Genealogie das männliche Geschlecht zu töten, führt in das Aussterben des Volkes, da nur männliche Nachkommen die Legitimität gewährleisten.

Gegen diesen todbringenden, den Genozid bewirkenden Befehl des Pharao arbeiten alle weiblichen Figuren zusammen: Die beiden Hebammen Schifra und Pua widersetzen sich seinem Diktat und erhalten das Leben der Söhne (Ex 1,15–21). Die Mutter des Mose heckt einen Plan aus, ihren Sohn zu retten und gibt der Schwester des Knaben den Auftrag, auf das Körbchen im Nil zu schauen und es zu bewachen (Ex 2,1–4). Als die Pharaonentochter mit ihren Hofdamen die kleine Arche sieht, überredet sie die Schwester des Mose so lange, bis sie ihn adoptiert, aber dennoch vorerst durch die eigene Mutter stillen lässt (2,5–10). Alle Frauen arbeiten über ethnische und hierarchische und altersbedingte Grenzen hinweg zusammen, um den Knaben Mose am Leben zu erhalten.

Die erste Geschichte, die sodann vom erwachsenen Mose erzählt wird, weiß um nichts als Tod (2,11–14). Mose erschlägt einen Ägypter, um einen Volksgenossen zu schützen. Als er daraufhin im Streit zweier Hebräer schlichten will, fragt ihn der eine, ob er nun auch ihn töten wolle. Nachdem der Totschlag bereits publik ist, muss Mose vor dem Pharao fliehen, da dieser ihm nach dem Leben trachtet. In dieser Geschichte, in der das Leitwort *אִישׁ*, »Mann«, ist, wird – wie im Abschnitt über den nekrophilen Pharao – vom gewaltsamen Sterben erzählt: Werden die Frauen mit dem Leben verbunden, so die Männer mit dem Tod. Der Motivzusammenhang ist damit geschlechtsspezifisch festgelegt, diesmal allerdings nicht auf die Frauen.

<sup>16</sup> Vgl. dazu ausführlicher Irmtraud Fischer, *Gottesstreiterinnen*, Stuttgart <sup>2</sup>2000, 172–175.

### 1.5 Im paradiesischen Garten hat der Tod ein Gegengewicht: Die Position des Hohelieds

Während Textbezüge zur Paradiesesgeschichte von Gen 2 sich bereits im Rutbuch nachweisen lassen<sup>17</sup> greift das Hohelied in der Gartenmetaphorik für die Liebe zwischen den Geschlechtern auf die Vorstellung des Paradiesesgartens zurück. Es revidiert sogar das im Strafspruch über die Frau festgelegte Machtverhältnis des Mannes über die Frau (Gen 3,16), der ihr Begehren<sup>18</sup> mit der Herrschaft über sie beantwortet, indem das Hohelied das Begehren dem Mann zuschreibt und dieses von der Frau erwidern lässt<sup>19</sup>:

Gen 3,16	Hld 7,11
<p>וְאֵלֵי אִשְׁתְּךָ תִּשְׁקָהּ וְהוּא יִמְשָׁל־בָּךְ</p> <p>... und nach deinem Mann ist dein <i>Begehren</i>, er aber wird über dich herrschen</p>	<p>אֲנִי לְדוּדִי וְעָלַי הַשְׁקָהוּ</p> <p>Ich [bin] für meinen Geliebten, und nach mir ist sein <i>Begehren</i></p>

Die Hoheliedstelle korrigiert offenkundig die pessimistische Sichtweise des Geschlechterverhältnisses in der Urgeschichte. Mann und Frau werden gleichermaßen mit dem blühenden, sprießenden und genießenden Leben verbunden. Der Tod hat im Hohelied nur Platz als Vergleich für die Stärke der Liebe und die Macht der sich eifernden Leidenschaft (8,6). Er kommt nicht verschuldet – und schon gar nicht im Zusammenhang mit irgendeiner Handlung der Frau – in die Welt, sondern ist eine Gegebenheit, der die Liebe stolz und trotzend entgegengesetzt werden kann. Der Tod ist zwar auch im Garten der gelingenden Beziehung zwischen den Geschlechtern unvermeidlich, aber er hat ein entsprechendes Gegengewicht.

### 1.6 Resümee: Nicht »Frau und Tod«, sondern »Frau und Leben«

Der kurze Durchgang durch einschlägige Stellen erwies, dass es in der Hebräischen Bibel keinen geprägten Motivzusammenhang

17 Siehe zum Zusammenhang von Gen 2,24 und Rut 2,11 sowie 1,15ff unter 2.2.

18 »Begehren«, הַשְׁקָה, kommt außer an diesen beiden Stellen nur noch in Gen 4,7 vor, wo vom Begehren der Sünde nach Kain gesprochen wird und damit offensichtlich ein übertragener Gebrauch vorliegt.

19 Dies haben bereits Phyllis Trible, *Gott und Sexualität im Alten Testament* (GTB 539), Gütersloh 1993, 186 sowie Hans-Josef Heinevetter, »Komm, mein Liebster, dein Garten ruft dich!« Das Hohelied als programmatische Komposition (BBB 69), Frankfurt a.M. 1988, 191–193 gesehen.

von »Frau und Tod« gibt. Frauen wie Jaël, die Frau aus Tebez oder Judit töten, um das Leben der Eigenen vor den Angreifern zu schützen. Wenn es weibliche Erzählfiguren wie etwa Isebel gibt, die genauso blutrünstig sind wie viele männliche, so erweist dies nur, dass man auch im Alten Israel nicht dachte, Frauen seien die besseren Menschen. Menschen bringen den Tod über andere, nach dem Zeugnis des Alten Testaments sowohl (allerdings seltener) Frauen als auch Männer. Erst das sehr späte alttestamentliche Buch Jesus Sirach, das nicht in den hebräischen Kanon aufgenommen wurde, redet davon, dass »die Frau« den Tod in die Welt brachte, der alle verhängnisvoll mit sich reißt.

## 2 Das Buch Rut als Buch des Lebens

Das Buch Rut fügt sich nahtlos in diese Tradition der Hebräischen Bibel ein. Wie in Ex 1–2 sind es auch in dieser Erzählung ausschließlich die Männer der Familie, die sterben, und die Frauen, die das Leben weitertragen. Einzig und allein Boas bildet eine Ausnahme, da er bereit ist, das Lebenskonzept der Frauen nicht nur zu akzeptieren, sondern sogar tatkräftig zu unterstützen.

### 2.1 Eine kurzfristige Lebensrettung für die Männer der Familie

Das Buch Rut beginnt mit einer Exposition, die die Todesbedrohung durch Hunger erzählt (Rut 1,1). Eine kleine Familie versucht, durch Auswanderung dieser Katastrophe zu entgehen. Der Judäer Elimelech, seine Frau Noomi und seine beiden Söhne mit den redenden Namen »Schwächlich« und »Gebrechlich«<sup>20</sup> emigrieren aus Betlehem, aus »Brothausen«, nach Moab. Dieses Tafelland jenseits des Jordans unterscheidet sich allerdings von der Niederschlagsmenge und damit von der Fruchtbarkeit her nicht viel vom judäischen Bergland. Dort wird die Familie aber offensichtlich ohne Probleme in den Rechtsstatus des Fremdlings aufgenommen (V. 1–2) und es gelingt ihr sogar, sich so weit zu integrieren, dass die beiden jungen Männer moabitische Frauen ehelichen können. Als Elimelech stirbt, mag man dies noch als normalen Gang der Dinge wahrnehmen, denn der Vater heiratsfähiger Söhne hat in einer altorientalischen Gesellschaft bereits die statistisch durchschnittliche Lebenserwartung erreicht. Als allerdings auch die beiden Söhne sterben, wird klar, dass die Erzählung eine

20 Das Wortspiel stammt von Erich Zenger, *Das Buch Ruth* (ZBK.AT 8), Zürich 1986, 34.



Katastrophe anzeigen will: Die Lebensrettung vor dem Hunger war für die männlichen Familienmitglieder nur von kurzer Dauer. Moab, das während der Wüstenwanderung des Volkes Israel aufgrund der versuchten Verfluchung und der Weigerung, die Versorgung mit Wasser und Brot zu gewährleisten, zum klassischen Feindesland wurde (Num 22–24; vgl. Dtn 23,4–7), gewährt zwar Aufnahme, bewirkt jedoch kein Überleben der Familie. Das »Übrigbleiben ohne« Noomis wird sowohl beim Sterben des Mannes als auch bei jenem ihrer Söhne betont (Rut 1,3.5). Nach dem Tod Elimelechs läuft jedoch, kontrovers zur patriarchalen Tradition, die Definition der Familie nicht mehr über den verstorbenen Vater, sondern irregulär über die Mutter. Die Bezeichnung als »ihr« Mann und »ihre« Söhne will als Markierung des Wechsels in der genealogischen Linie gelesen werden: In dieser Familie sind zwar alle Männer verstorben, dennoch wird sie nicht aussterben. Die Frau wird (»)ihre(«) Familie weiterführen.

## 2.2 Der Tod als Fluchtpunkt der neuen treuen Lebensgemeinschaft

Tatsächlich führt nicht nur Noomi die Familie weiter, sondern auch ihre Schwiegertochter. Als Noomi sich nach der Nachricht, dass die Hungersnot in Betlehem ein göttlich bewirktes Ende hat, zur Rückkehr nach Juda entschließt, wollen vorerst beide Schwiegertöchter nicht von ihr lassen und mit ihr ziehen (1,10). Die ältere Frau schickt die beiden in realistischer Einschätzung der ökonomischen und sozialen Verhältnisse, die sie in ihrer Heimat erwarten, zurück in ihre Herkunftshäuser (V. 8). Nur die eine, Orpa, ist gehorsam und kehrt um (V. 14). Rut jedoch weigert sich, die Schwiegermutter zu verlassen. Drei Überzeugungsversuche Noomis helfen nicht, der Frau einsichtig zu machen, dass sie in Betlehem keine Versorgung für Rut garantieren kann. Erst der Schwur (V. 16f) macht der Schwiegermutter deutlich, dass Rut zur Rückkehr nach Moab nicht bereit ist, sondern mit ihr nach Juda zurückkehren wird:

»Bedränge mich nicht, dich zu verlassen, um zurückzukehren vom Dir-Hinterher(gehen)! Denn wo auch immer du hingehst, da gehe ich hin, und wo auch immer du übernachtet, da übernachte auch ich! Dein Volk ist mein Volk, und dein Gott ist mein Gott! Wo auch immer du stirbst, da sterbe auch ich, und dort werde auch ich begraben. Dieses tue JHWH an mir, und jenes füge er hinzu: Nur der Tod wird scheiden zwischen mir und dir!« (1,16f)

Mit diesem häufig als Trauspruch verwendeten Schwur bindet sich Rut »unauflöslich« an Noomi: Die Gemeinschaft soll ein Le-

ben lang dauern, ja sogar den Tod, der eine Verbindung zweier Menschen offensichtlich trennt, soll sie überdauern, indem noch der **Sterbeort** und sogar das **Grab** gemeinsam sein wird. Diese **Lebensgemeinschaft** der beiden Frauen, die eindeutig von der Jüngerin gewollt wird, wird mit dem Wort **קָבַד**, »anhängen«, formuliert (1,14). Dieses Wort wird, wenn es für menschliche Gemeinschaften steht, für überaus intensive Beziehungen gebraucht. So weiß Spr 18,24 von einem Freund, der einem treuer »anhängen« kann als ein Bruder oder ein Verwandter. König Salomo »hängt« an seinen vielen fremden Frauen, die die dtr Theologie sodann für den Abfall des Königs von seinem Gott verantwortlich macht (1Kön 11,2). Vor allem aber wird mit diesem Wort die elementare Beziehung zwischen Mann und Frau in der Schöpfungsordnung ausgedrückt<sup>21</sup>:

»Darum wird ein Mann Vater und Mutter verlassen und seiner Frau anhängen und sie werden zu einem Fleisch.« (Gen 2,24)

Rut ist – wie der Mann gemäß der Schöpfungsordnung<sup>22</sup> – bereit, die Eltern zu verlassen, um sich an Noomi »anzuhängen«, und will diese Gemeinschaft bis über den Tod hinaus. Wenn Boas in seiner Rede an Rut diese Lebensgemeinschaft anerkennt, formuliert er in 2,11 abermals in Anklang an diese Genesisstelle:

Gen 2,24	Rut 2,11
Deswegen wird ein Mann seinen Vater und seine Mutter verlassen und seiner Frau anhängen ...	Erzählt, ja erzählt wurde mir alles, was du deiner Schwiegermutter getan hast nach dem Tod deines Mannes: Du hast deinen Vater und deine Mutter und das Land deiner Verwandtschaft verlassen und bist zu einem Volk gegangen, das du zuvor nicht kanntest!

Boas akzeptiert mit dieser Rede, die die Ätiologie der Primärbeziehung zwischen Mann und Frau einspielt, von vornherein die Priorität der Lebensbeziehung zwischen Rut und Noomi. Er anerkennt nicht die Schwiegermutterbeziehung, sondern ausdrücklich

21 Zu diesen Textbezügen siehe bereits Klara Butting, Die Buchstaben werden sich noch wundern (Alektor-Hochschulschriften), Berlin 1994, 41.

22 Auf die generalisierende Formulierung »ein Mann« in Gen 2,24, die eine »ätiologische Erläuterung des Erzählers« ist und daher nicht in Spannung zu Kap. 3 zu verstehen sei, hat jüngst Blum, Gottesunmittelbarkeit, 19 hingewiesen.

Ruts Handeln *nach* dem Tod ihres Ehemannes und ausdrücklich jenes, das aus ihrem Schwur erwuchs: Sie ließ sich nicht drängen, Noomi zu *verlassen* (עזב 1,16), sondern sie *verließ* (עזב 2,11) ihren **angestammten Lebenskontext**, um ihr Leben bis zum **Tod** mit der **Schwiegermutter** zu **verbringen**. Die Rede des **Mannes** ist noch **im Gedächtnis**, wenn man Ruts Bitte um Heirat und **Lösung** in 3,9 liest, und sie lässt erahnen, dass er ihr nachkommen wird. Er wird die Frau heiraten und die Schwiegermutter in seiner Funktion als Löser mitversorgen. Damit wird **vermieden**, dass sich die beiden Frauen trennen müssen, denn die **Versorgung** der Mutter des ersten Mannes im Hause des neuen Ehemannes war **wohl anders** nicht **zu gewährleisten**. Die von Rut vorgeschlagene **Verbindung** von **Levirat** und **Lösung**<sup>23</sup> ermöglicht ihr, dem **Schwur** **treu** zu **bleiben** und mit **Noomi** bis zum **Tod** zu **leben**. Die Gemeinschaft von Rut und Noomi ist nicht nur eine gegen den sozialen Tod der beiden isolierten, bedürftigen Witwen, sondern gegen den Tod überhaupt, der durch das Ableben der Männer in das Leben der beiden Frauen eingedrungen ist.

### 2.3 Arbeiten, um zu überleben: Das Armenrecht der Nachlese

Während die jüdische Familie offensichtlich ohne Probleme in Moab den Rechtstatus des גר, »Fremden«, erlangt, wird Rut, als sie nach Betlehem kommt, nicht ohne weiteres integriert. Die **Frauen** von Betlehem **ignorieren** sie **ebenso** wie die **Schwiegermutter**, die die **Begleitung** der jungen Frau **vorerst** nicht als **Erleichterung** ihres Schicksals erkennen kann (1,19–21). Noomi scheint in ihrem **Leid**, das sie als **Handeln Gottes** gegen sie deutet, **erstarrt** zu sein. Sie **ergreift** keine Initiative, ihre **verwandtschaftlichen** Beziehungen (vgl. 2,1) zu **nützen**, um zu **Brot** zu **kommen**. In **Betlehem** **angekommen** und **willkommen** **geheißen**, bleibt sie **passiv**. Rut hingegen **sorgt** für das **tägliche** **Brot** für sich und **Noomi**, das sie durch **Nachlese** mit **nach** **Hause** **bringt** – die **einzig**e **Überlebensmöglichkeit**, die einer **mittellosen**, **fremden** **Witwe** **offen** steht. Durch ihrer **Hände** **Arbeit** und aufgrund der **Freundlichkeit** des **Grundbesitzers**, der sie als **Nachleserin** **duldet**, kann die **Moabiterin** die **Judäerin** in **Betlehem** **versorgen**. Das **Überleben** muss in **Betlehem** **erarbeitet** werden, es fällt den **Witwen** nicht in den **Schoß** und wird ihnen auch nicht von der **örtlichen** **Gemeinschaft** **gewährleistet**. JHWH hat nach der **Hungersnot** (1,1) in **Betlehem** wieder **Brot** **gegeben** (1,6), aber dieses **Brot**

<sup>23</sup> Siehe dazu ausführlicher *Irmtraud Fischer*, *Rut* (HThK.AT), Freiburg i.Br. 2001, 49–56, bes. 55.

steht für die beiden Frauen nicht bereit. Es muss – wie das Manna<sup>24</sup> – täglich neu gesammelt werden und bewahrt so vor dem Hungertod. Dieses Brot wird denn auch von Noomi wie das Manna als Gottesgabe gedeutet. Als die Schwiegertochter mit einer Überfülle Korn nach Hause kommt, preist sie Boas mit den Worten eines Gottesbekenntnisses:

»Gesegnet sei er von JHWH,  
der seine Güte an den Lebenden und an den Toten nicht verlässt!« (2,20).

Noomi bekennt sich hier zu einem Gott, der nicht nur für sie und Rut sorgt, sondern dessen Zuwendung über den Tod hinausgeht. Wie das Manna ist die Nachlese aber nicht nur eine Frucht der Güte Gottes, sondern auch der menschlichen Arbeit. JHWH gibt das Brot, ob aber alle in Betlehem davon satt werden, hängt von den Menschen ab, von ihrem Arbeitsfleiß und auch von ihrer Großzügigkeit anderen gegenüber.

#### 2.4 Tote Männer oder lebendige Frauen – für wen wird Recht gesprochen?

Die Erzählung des Rutbuches lebt von mehreren Bestimmungen der Tora: Es widerlegt narrativ die Gültigkeit des so genannten »Moabiterparagrafen« von Dtn 23,4–7, indem es dessen Begründung ad absurdum führt<sup>25</sup>: Während der Wüstenwanderung wurde Israel von Moab nicht mit Wasser und Brot versorgt, nun aber wird eine jüdische Familie in Moab aufgenommen und die Moabiterin versorgt selbst in Betlehem noch die Judäerin mit Brot. Eine solche Moabiterin, die noch dazu in ihrer Güte JHWH ähnlich ist<sup>26</sup>, ist daher in die Gemeinde aufzunehmen.

Die Rechtsregelung der Schwagerehe, die vorsieht, dass die Witwe eines Mannes von seinem nächstältesten Bruder insofern bleibend in die Familie integriert werden soll, als er mit ihr ein Kind zeugen soll, stellt als Begünstigten dieses Rechts den Verstorbe-

24 אֶלֶן »(Ähren) lesen«, das zentrale Leitwort von Kap. 2, verbindet mit der einzigen anderen biblischen Erzählung mit diesem Leitwort, der Mannaerzählung von Ex 16; siehe dazu *Georg Braulik*, *Das Deuteronomium und die Bücher Ijob, Sprichwörter, Rut*, in: *E. Zenger* (Hg.), *Die Tora als Kanon für Juden und Christen* (HBS 10), Freiburg i.Br. 1996, 61–138, hier 106–113 sowie *Fischer*, *Rut*, 156.

25 Siehe dazu *Jürgen Ebach*, *Fremde in Moab – Fremde aus Moab. Das Buch Ruth als politische Literatur*, in: *ders. / R. Faber* (Hg.), *Bibel und Literatur*, München 1985, 277–304, hier 290–294 und *Braulik*, *Deuteronomium*, 115f.

26 Vgl. *Zenger*, *Ruth*, 13, der אֶלֶן, »Güte«, als »Theologumenon« des Rutbuches bezeichnet.

nen dar. Ihm soll der Name erhalten werden. Der so geborene Sohn gilt juristisch als Nachkomme des Toten (Dtn 25,5–10).

Das Rutbuch nimmt zweimal auf die Leviratsehe Bezug. Noomi führt unter Anspielung darauf die Möglichkeit der Versorgung der Schwiegertöchter ad absurdum und versucht so, die beiden zur Rückkehr nach Moab zu bewegen (1,11–13). Noomi fokussiert das Recht jedoch zugunsten der Frauen. Sie hat nicht ihre toten Söhne im Blick, sondern die unversorgten Witwen, die in einer patriarchalen Gesellschaft sowohl ökonomisch als auch in ihrer Rechtsvertretung schwer benachteiligt sind, da sowohl der Grundbesitz in männlicher Linie weitergegeben als auch die Rechtsangelegenheiten vom männlichen Familienoberhaupt vertreten werden. Noomi legt damit das androzentrische Recht des Levirats, auf das die Witwe zudem keinen Anspruch hat, zugunsten der Frauen aus<sup>27</sup>. Ihrer Meinung nach dient das Recht nicht den toten Männern, sondern den lebenden Frauen<sup>28</sup>.

Im letzten Kapitel des Rutbuches wird der Rechtstext von Dtn 25, 5ff explizit zitiert<sup>29</sup>. Im Zentrum des Interesses während der Verhandlung am Ort der Rechtsprechung, im Tor, steht ausschließlich der tote Mann Ruts. Dieser Perspektivenwechsel hat etwa Athalya Brenner dazu bewogen, die Szene im Tor als Rückfall in patriarchale Verhältnisse anzusehen<sup>30</sup>. Sieht man jedoch das Rutbuch als Halacha zugunsten von Frauen an, dann ist dieser Perspektivenwechsel unumgänglich notwendig, denn Rechtsauslegung ist nur unter Berufung auf bestehendes Recht möglich. Da in Israel das kodifizierte Recht aber den Mann begünstigt, muss eine Abänderung in Bezug auf die begünstigte Partei bei der geschriebenen Satzung ansetzen. Das Rutbuch lässt daher in Kap. 4 Boas den Buchstaben der Leviratsverpflichtung und die von dieser abweichende Auslegung nicht nur vor den Ältesten, sondern auch vor dem ganzen Volk zitieren. Drei Mal (4,9.10.11) wird bestätigt, dass die Ältesten, die die Rechtsprechungskompetenz vor Ort haben und das ganze Volk Zeugen für die auf Rut zurückgehende (3,9) und von Boas offiziell vorgeschlagene Aktualisierung (4,3–10) des Rechts sind. Mit dieser ausdrücklichen Bestätigung der rechtstragenden Gemeinschaft ist die in der Tora nicht gegebene Verbindung von Levirat und Lösung – und deren Anwendung selbst für

27 Siehe dazu ausführlich Fischer, *Rut*, 140f.

28 Dies hat treffend gesehen Tribble, *Gott und Sexualität*, 224.

29 Siehe die hebräische Synopse bei Braulik, *Deuteronomium*, 114f sowie eine deutsche bei Fischer, *Rut*, 238f.

30 Athalya Brenner, *Naomi and Ruth: Further Reflections*, in: *dies.* (Hg.), *A Feminist Companion to Ruth* (FCB 3), Sheffield 1993, 140–145, hier 144.

Moabiterinnen – als eine mögliche Auslegung, als eine von nun an gültige Halacha, akzeptiert. Damit wird deutlich, dass die ausführliche Erzählung über die **Prozedur** der Auslegung von Dtn 25,5ff. **der den Buchstaben des Rechts ändernden Aktualisierung** dient. Das Rutbuch gibt ein Beispiel dafür, dass es sein Recht nicht als toten Buchstaben versteht, sondern als eine Satzung die dem Leben in Fülle dient, das eben nicht statisch, sondern in Veränderung ist.

## 2.5 Die eine Frau bringt der anderen die Vitalität zurück

Alle **Beziehungen** aller Erzählfiguren **laufen über Noomi**. Sie ist daher die zentrale Person der **Handlung des Rutbuches**. So **verwundert** es nicht, dass die **einzige Figur des Rutbuches, deren Gemütszustand ausdrücklich thematisiert wird, Noomi ist**. **Nach der Hungersnot, die die Lebensgrundlage zerstört, der Auswanderung nach Moab, die das Verlassen der vertrauten Umgebung und des eigenen Landes mit sich bringt**, wird sie **durch den Tod ihres Mannes und ihrer beiden Söhne gleich mehrfach vom Schicksal geschlagen**. Dennoch **versinkt Noomi nicht in der Lethargie der vom Unglück Heimgesuchten**. Als sie vom Ende der Hungersnot **hört, entschließt sie sich zur Rückkehr nach Betlehem, um ihr Leben wieder im eigenen Volk und Land zu führen**. Ihr **Selbstverständnis** und auch ihr **Gottesbild sind jedoch triste**. Ihren Schwiegertöchtern ist sie für ihre Güte **dankbar (1,8f)** und **gerade deshalb**, weil sie die beiden glücklich und **von neuem in den Lebensstrom eingliedert** sehen will, **will sie sich von ihnen trennen**. Ins Haus der Mütter zurückgekehrt, **mögen die beiden Witwen neues Lebensglück an der Seite eines Mannes finden**. Im Versuch, die beiden zu überzeugen, zeigt sich jedoch, **dass sie für sich selbst von der Zukunft nichts mehr erhofft, das ihre Vitalität wieder zurückbringen könnte**. Selbst wenn sie ihr **Witwendasein aufgeben würde**, ist sie zu alt, um noch **Aussicht auf Nachkommen zu haben (V. 12)**. **Noomis Selbstverständnis ist umso mehr von Ausichtslosigkeit geprägt, da sie ihr Unglück auf JHWH zurückführt (V. 13)**. In der Rede an die **Frauen von Betlehem bekräftigt sie dieses Gottesbild, wenn sie ihre Bitternis als kinderlos gewordene Witwe auf ihren Gott zurückführt, der gegen und nicht für sie gehandelt hat (V. 20f)**.

Diese **Sichtweise**, dass von JHWH das Böse her komme (1,21), revidiert Noomi, als Rut mit einer überreichen Ladung Gerste von ihrem ersten Versuch zur Nachlese nach Hause kommt. Dort preist sie den **Besitzer des Getreidefeldes, an dessen Großzügigkeit abzulesen sei, dass JHWH weder den Toten noch den Lebenden seine Güte (auf Dauer) entzieht (2,20)**. Ab diesem Zeitpunkt

der Erzählung wacht Noomi aus ihrer Passivität auf, in die sie nach ihrer Rückkehr nach Betlehem gefallen war. In der Schlusszene des zweiten (2,22) und in den beiden rahmenden Szenen des dritten Kapitels (3,1–4.16–18) ist Noomi aktiv und kreativ um das Wohlergehen der Schwiegertochter bemüht. Durch die erfahrenen Wohltaten hat sie wieder Hoffnung in die Zukunft gewonnen, ja die Gewissheit der positiven Lebenswende gipfelt in der allerletzten Rede Noomis darin, dass sie »noch heute« geschehen wird (3,18b).

Die Bestätigung dieser Wende legt das Rutbuch nicht mehr in den Mund Noomis, sondern in jenen der ansässigen Frauen (4,14–15.17): Mit einer Preisung JHWHs beginnen sie ihre Rede, in der sie die Sichtweise Noomis aus dem ersten Kapitel revidieren. Sie stellen fest, dass der Gott Israels es ihr nicht an einem Löser fehlen ließ. Die kinder- und mittellos gewordene Witwe hat nun doch jemanden bekommen, der ihre Altersversorgung gewährleisten wird. Er lässt den Lebensgeist Noomis zurückkehren, zumal er von jener treuen Frau geboren wurde, die Noomi nicht nur ihre beiden verstorbenen Söhne ersetzt, sondern sogar besser ist als sieben Söhne – die sie nie hatte. Rut hat diesen »Lebenswender« nach der Sichtweise der Frauen »für Noomi« geboren. Die Wendung »gebären für ...« verwendet die Hebräische Bibel normalerweise für die Anzeige des Vaters. Hier jedoch gebiert eine Frau für eine andere, und zwar für jene, der sie mit einer Selbstverfluchung ewige Treue und Gemeinschaft über den Tod hinaus geschworen hat. Boas, der Vater des Kindes, erscheint gleichsam nur als Katalysator. Nicht ihm wird der Sohn geboren, sondern den beiden Frauen, deren Lebensbeziehung Boas von Anfang an achtete (vgl. 2,11) und welcher er durch sein solidarisches Handeln die fehlende soziale Sicherheit gab. Das Kind, das Noomi die Vitalität zurückbringt, ist damit die reife Frucht des Handelns einer fähigen Frau (3,11), die in ihrer Güte JHWH gleich ist, und eines fähigen Mannes (2,1), der das Gesetz nicht nach dem Buchstaben auslegt, sondern nach den Erfordernissen der Menschen. So nimmt es nicht Wunder, dass das Rutbuch die Funktion dieses Kindes mit jener der Tora gleichstellt: die Vitalität zurückbringend<sup>31</sup>.

## 2.6 Frauen gründen eine Lebenslinie

Über das Fortleben nach dem Tod hat Alt-Israel die längste Zeit seiner Geschichte nicht reflektiert. Die Menschen leben in ihren

31 Das Hifilpartizip von שׁוּב steht mit נָפֵשׁ als Objekt sowohl in Rut 4,15 als auch in Ps 19,8.

Kindern weiter. Genealogien dienen daher nicht nur der Legitimation der Lebenden, sondern auch als Erweis des Segens für die Toten. Genealogien kann man daher als Lebenslinien verstehen, die die Toten mit den Lebenden verbinden. Diese Verbindung der Generationen wird regulär über die männliche Abstammungslinie geführt. Frauen kommen darin als Mütter vor, manchmal auch als Schwestern<sup>32</sup>. Die eher seltenen Fälle, in denen Frauen mit ihrer genealogischen Herkunft vorgestellt werden, nennen nicht die Namen ihrer Vormütter, sondern jene ihrer Vorväter<sup>33</sup>. Dennoch findet sich die erzählerische Funktion der Genealogie, mit ihrem letzten Glied auf jene Handlungsperson hinzuführen, mit der die Geschichte weitererzählt wird, nicht nur bei Männern, sondern auch bei Frauen. So steht etwa Rebekka im letzten Glied der Genealogie Milkas und Nahors und es wird betont, dass sie von Betuël gezeugt wird (Gen 22,20–23). Wenn ausgerechnet bei dieser Ahnfrau Israels von ihrem »Samen« gesprochen wird (Gen 24,60), so verstärkt dies die Sichtweise der Gründung einer Genealogie durch eine Frau. Da schließlich Rebekkas Lieblingssohn Jakob (und nicht Isaaks Lieblingssohn Esau) zu Israel wird und das Verheißungserbe antritt, erscheint als Gründungsfigur in dieser Generation eine Frau, die noch dazu dem Erzvater Abraham, ihrem Schwiegervater, ähnlich dargestellt wird (vgl. Gen 24,1–9)<sup>34</sup>. Auch bei Noomi und Rut findet sich ein ähnliches literarisches Phänomen: Nach dem Tod von Mann und Söhnen wird die jüdische Familie durch eine Frau definiert. Ihre Verwandten stehen in der Verpflichtung zur Lösung. Und letztlich wird ihre Linie weitergeführt, wenn für sie an Vaters Stelle, »für Noomi«, ein Sohn geboren wird, und von diesem Sohn sodann Kind und Kindeskind bis in die zweite Generation angeführt werden (4,17). Bereits die jüdische Auslegung hat gesehen<sup>35</sup>, dass der das Rutbuch abschließenden, zehngliedrigen Genealogie (4,18–22) eine zehngliedrige, weiblich begründete Genealogie vorangestellt wird: Rut ersetzt sieben Söhne und gebiert für Noomi das Kind Obed, dessen Nachkommenschaft von Isai bis David geführt wird. Die Schlussgenealogie mit ausschließlich männlichen Namen stimmt ab Obed mit dieser Genealogie überein.

32 So etwa Mirjam in Num 26,59 oder Jakobs Enkelin Serach in der genealogisch gestalteten Übersiedlungsliste von 46,17.

33 Vgl. z.B. Milka in Gen 11,29; Mehetabel in 36,39 oder ausführlich noch Judit mit einer siebzehngliedrigen Genealogie der Vorväter in Jdt 8,1.

34 Zu diesen intertextuellen Verbindungen siehe Fischer, Gottesstreiterinnen, 73–75.

35 Midrasch zu Rut 4,15, Par. 8; siehe August Wünsche, Der Midrasch Ruth Rabba (Bibliotheca Rabbinica 23), Hildesheim 1967 (Ndr.), 58.



Will das Rutbuch die Genesis weitererzählen – und dafür spricht nicht nur die Erwähnung der Mütter im Hochzeitswunsch 4,11f, sondern auch der Anknüpfungspunkt beim letzten in der Genesis erwähnten Judasohn Perez in 4,18, dann muss es die genealogische Formensprache der Genesis berücksichtigen. Wenn das Rutbuch dies durch die Toledot des Perez tut, die an das Toledotsystem der Genesis anknüpft, dann entspricht dies ganz der Art der Verarbeitung der Tradition, wie es bei den Tora-Regelungen des Levirats und der Lösung verfahren ist: Es hält sich peinlich genau an die Tradition, um diese aktualisierend zugunsten der Frauen auszulegen. So schreibt es auch im Stil der Genesis die agnatische Form des Stammbaums weiter, nicht aber ohne zuvor eine weiblich fundierte Genealogie einzufügen. Dem im Rutbuch Erzählten entspricht die Gründung einer Lebenslinie durch Frauen. Rut, die selbst in Juda noch für das Überleben von Noomi sorgte und dieser durch ihren Sohn die Vitalität zurückbrachte, zählt in der Lebenslinie daher nicht nur – wie die Männer der Genealogie – einfach, sondern siebenfach. Sie führt schließlich mit Noomi an ihrer Seite das Leben ihrer Familie weiter.

### 3 Rut als Figur des Lebens

An den Frauen hängt das Überleben im Rutbuch, an ihnen hängt auch das Weiterleben der Familie. Vor allem die treue Moabiterin, die die Judäerin bis zum Tod begleiten will, wird als Figur des Lebens gezeichnet. Sie sorgt vorerst mit der notwendigen Brotration für das Überleben jeweils für einen Tag, dann aber versorgt sie durch die Geburt eines Sohnes Noomi lebenslang. Selbst das Abgeschnittensein vom Lebensstrom durch den Verlust ihrer beiden Söhne macht die treue Schwiegertochter durch den den Frauen zur Alterssicherung dienenden Sohn, »Obed«, wett. Rut ist die Figur, die trotz widrigster Umstände niemals der positive Lebenswille abhanden kommt. Ihre Vitalität, ihr Wille und ihre Ausdauer machen nicht nur das Überleben, sondern auch das gemeinsame Leben der Frauen möglich.

Wenn Rut auf den Rat ihrer Schwiegermutter hin sich als Verführerin, frisch gebadet und parfümiert, in der Nacht auf der Tenne zu Boas legt (3,1–6), so erschrickt Boas vorerst vor der bedrohlich erscheinenden Frau an seinen Beinen (3,8f). Einen kleinen Moment nur flackert in der nachtdunklen Szene die Motivverbindung von Frau und Tod auf. Sofort jedoch bricht Rut die erotisch aufgeladene Szenerie durch ihren Appell an die Ethik des Mannes. Anstatt ihn zu verführen oder ihm den Tod zu bringen,

bringt sie auch ihm schließlich das Leben – ganz konkret im gemeinsamen Sohn und in der Ahnherrschaft des davidischen Königtums.

Das Buch Rut ist damit nicht nur ein Paratext, der den Motivzusammenhang von Frau und Leben festschreibt, indem es ausschließlich Männer den Tod finden lässt, sondern auch eine Geschichte, in der der Zusammenhang von Schuld und Tod aufgebrochen wird. Keine einzige Figur wird im Rutbuch schuldig, es kennt höchstens ein Mehr an Güte, an Zuneigung und an Zusammenhalt, als man erwarten kann. So entsteht die Spannung nicht durch den Gegensatz von gut und böse, sondern durch die tragischen äußeren Umstände von Hunger und Tod, die mit Zähigkeit, gemeinsamer Hilfestellung, Liebe und Treue überwunden werden. – Die Geschichte des Rutbuches ist ein Plädoyer für das Leben und eine Absage an den Tod.