

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine Zweitveröffentlichung folgender Originalpublikation:

Huebenthal, Sandra

Zwischen Subjekt und Objekt. Text- und Bildexegese am Beispiel von Rut.

in: Körner, Christoph (Hg.), „... denn das ist der ganze Mensch“: die Textrollen der jüdischen Feste – Kohelet, Ester, Hoheslied, Rut, Klagelieder (Stuttgarter Bibelstudien 227), S. 77–102

© Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, Stuttgart 2012

Ihr IxTheo-Team



Zwischen Subjekt und Objekt

Text- und Bildexegese am Beispiel von Rut

Sandra Hübenenthal

“The book of Ruth is not a window allowing us to see back into the past clearly and without distortion. It is, rather, a canvas upon which every brush stroke has been set deliberately and with great care. Some brush strokes may create images that approximate real objects and events. Others may introduce features that existed only in the mind of the artist. Always, however, the artist (author) controls the composition – and to no small extent our comprehension if it as well.”¹

I. Hermeneutische Vorbemerkungen

Interpretation ist eine Form von Diskurs, in der ich als Rezipientin nicht nur ein Werk anfrage, sondern mich auch von diesem anfragen und berühren lasse. Unbewusst funktioniert das immer: Ob wir etwas mögen oder nicht, ist uns gewöhnlich sehr schnell klar. Diesen Prozess bewusst und transparent zu machen, ist eine anspruchsvolle intellektuelle Leistung. Doch genau darum geht es hier: sich das eigene Lese- und Rezeptionsverhalten bewusst zu machen, zu verobjektivieren und in den Diskurs einzubringen. Nachdem mehrere Generationen lang das Vertrauen zum eigenen Ansatz erschüttert wurde, müssen viele Erwachsene erst mühsam wieder lernen, was Kinder mühelos beherrschen: Staunen, assoziieren und verknüpfen.

Textauslegung ist ein kreativer Prozess. Es geht nicht darum wie bei einer Schnitzeljagd den einen versteckten Schatz der Interpretationshoheit zu finden. Auslegung ist ein Spiel, bei dem nicht fest steht, wie viele Schätze zu heben sind. Auslegung ist kein Wettrennen um die beste und schnellste Erklärung, sondern ein Lustwandeln, ein spazierendes Sich-Ergehen im Garten der Möglichkeiten, ein Verweilen mal hier, mal da, das nicht zu photographischen Abdrücken der Eindrücke nötig, sondern die eigene Persönlichkeit erfrischt und bereichert. In diesem Garten der Interpretationen trifft der ruhig Verweilende bald den einen, bald den anderen Spaziergänger und miteinander, nicht gegeneinander macht man sich zur Erkundung auf den Weg. Exegese ist ein Diskurs, bei dem die Gesprächspartner miteinander und mit dem Text ins Gespräch kommen. Dieser Diskurs ist von seiner Anlage her offen, nicht zielbestimmt und lebt von den vielen unterschiedlichen Stimmen und ihren Beiträ-

¹ Katheryn Pfisterer DARR: *Far more precious than jewels. Perspectives on biblical women. Gender and the biblical tradition*, Louisville 1991, 74.

gen. Dies gilt es immer wieder zu erinnern: Bibelauslegung ist ein herrschaftsfreier Diskurs und muss es bleiben – gerade auch im konfessionellen Bereich.

Der Text selbst gibt dieses Verständnis vor: er will nicht eindimensional gelesen werden und sich in der erstbesten Lektüre erschöpfen, sondern immer wieder neu entdeckt und erkundet werden, mal im Wort, mal im Bild. Text, zumal der biblische, erhebt einen Anspruch, mit dem man nie fertig ist und von dem man sich nie ein Bild machen sollte. Manche Reaktion auf die *Bibel in gerechter Sprache* mutet da an wie der frustrierte Liebende, den Max Frisch in seinem Tagebuch beschreibt „du bist nicht das (...) wofür ich dich gehalten habe“² – oder schlimmer gar: du bist nicht das, worunter ich dich abgespeichert und gesichert habe – du erscheinst mir als fremdes Gegenüber, wo du mir doch eigentlich so vertraut warst. Wenn der vertraute Text wieder fremd und überraschend sein darf, die Liebe zum Wort Gottes lebendig bleibt, ist auch fruchtbare Auslegung möglich. Diese Auslegung ist auch ein Sich-frei-Machen von Übersetzungen und Interpretationen, die man schon immer mit sich herumträgt.³ Es ist in Kauf zu nehmen, dass dabei mitunter „falsche“ Deutungen entstehen: Bilder, die sich längst vom Text gelöst haben.⁴ Jeder Text lässt Lücken, die die Rezipienten im Lektüreakt füllen (müssen).⁵ Kein Text ist abgeschlossen und ein jeder Lektürevorgang produziert weitere Texte: Ko-Texte, Metatexte und Paratexte von unterschiedlichster Art. So hört der Dialog mit dem Text nicht auf, wo das Wort verklungen ist. Unsere zerdehnte Kommunikationssituation macht es möglich, mit Partnern verschiedenster Orte und Epochen über ein und denselben Text ins Gespräch zu kommen in einer Begegnung, in der Raum und Zeit keine Rolle mehr zu spielen scheinen⁶: die Kommunikationssituation ist von ihrer Anlage her ebenso unbegrenzt wie die Interpretationsmöglichkeiten, die einem Text innewohnen.

Die Auslegung ist dabei etwas vom Text, vom Autor und vom Rezipienten Verschiedenes: sie ist der Raum, in dem sie sich begegnen können. Rück-

² Max FRISCH: *Tagebuch 1946–1949*, Frankfurt am Main 1950, 28.

³ Sich diese Bilder bewusst zu machen, ja überhaupt zu visualisieren, empfiehlt schon Ignatius von Loyola in seinen geistlichen Übungen. Statt schnell über den Text hinwegzugehen, rät er, inne zu halten und sich beispielsweise bei der lukanischen Weihnachtsgeschichte genau vorzustellen, wie der Raum aussah, in dem die Gottesmutter saß und an welchem Platz der Esel stand (GÜ 112–116). Vgl. IGNATIUS VON LOYOLA: *Geistliche Übungen*. Nach dem spanischen Urtext übersetzt von Peter Knauer, Würzburg 1998, 67–68.

⁴ Vgl. hierzu die erhellenden Ausführungen bei Günter LANGE: Glaubensphantasie – in der Rezeption von biblischen Texten, in: Matthias BAHR/Ulrich KROPAC/Mirjam SCHAMBECK (Hg.): *Subjektwerdung und religiöses Lernen*, München 2005, 241–252.

⁵ Zum Textmodell von Eco vgl. Umberto ECO: *Lector in fabula. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten*, München ³1998, bes. 61–82.

⁶ Zur zerdehnten Kommunikationssituation vgl. Jan ASSMANN: *Religion und kulturelles Gedächtnis*, München ²2004, 124–141.

schlüsse von einem auf das andere sind dabei nicht möglich, der Töpfer bleibt immer größer als der Ton (Röm 9,20–21). Keine Auslegung ist eine genaue Darstellung eines Textes, genauso wenig, wie ein Text ein Geschehen 1:1 wiedergibt. Es gibt immer ein Moment der Verfremdung, wenn das Wort sich aus seiner ursprünglichen Kommunikationssituation löst und zum Text wird.⁷ Dabei geht es nicht darum, einem naiven Konstruktivismus das Wort zu reden, sondern sich bewusst zu machen, dass die Vorstellung des Objektivismus mitunter reichlich naiv sein kann. Beim Auslegen von Texten, zumal in der Wissenschaft, sollten wir uns darüber im Klaren sein, dass wir nicht Realitäten abbilden, sondern diese erschaffen.

Was von ins Wort gebrachter Auslegung gilt, gilt auch vom Bild. Kunst ist ebenso wie Text nicht Abbildung, sondern Interpretation der Wirklichkeit, Illustration illustriert nicht den Text, sondern ist eine Auslegung.⁸ Wie Texte Lücken haben, sind auch Kunstwerke offen und bedürfen der mitarbeitenden Interpretation.⁹ Beide sind von der Anlage her nicht abgeschlossen. Kunstwerke mit biblischer Thematik bilden nicht einen Bibeltext, sondern seine Interpretation ab. Dies gilt für alle Bilder, nicht bloß für die „große Kunst“. Auch naiv erscheinende Bibelillustrationen bilden eine Interpretation ab. Sie verweisen nicht einfach auf den Text, sondern stellen eine eigene Auslegung dar. Bilder sind visuelle Exegese.

Bei der Lektüre eines Textes müssen Lücken gefüllt werden, gewöhnlich ein automatischer und unbewusster Vorgang. Visuelle Exegese, Auslegung im Bild, muss sich diesen Prozess bewusst machen, gestaltet den Text im Raum aus.¹⁰ Dabei findet Entschleunigung und Verdichtung statt. Mehr noch als bei

⁷ Vgl. hierzu Paul RICOEUR: Philosophische und theologische Hermeneutik, in: DERS./Eberhard JÜNGEL: *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache* (Sonderheft der Zeitschrift für Evangelische Theologie), München 1974, 24–44, bes. 27–29.

⁸ Zur visuellen Exegese formuliert Berdini: “I claim that what the painter visualizes is not the narrative of the text but its expanded form as it emerges from the painter’s reading of it. I stress that, in compliance with a specific mode of reading – Christian exegesis – the visualization of a text is intended to have a specific effect on the beholder. I call the dynamics of visualization a reading and not a text.” Paolo BERDINI: *The Religious Art of Jacopo Bassano. Painting as Visual Exegesis* (Cambridge Studies in New Art History and Criticism), Cambridge 1997, XI. Vgl. hierzu auch BERDINI 1997, 1–35, und Martin O’KANE: *Painting the Text. The Artist as Biblical Interpreter*, Sheffield 2007, 1–33.

⁹ Vgl. Eco: „In diesem Sinne also ist ein Kunstwerk, eine in ihrer Perfektion eines vollkommen ausgewogenen Organismus vollendete und *geschlossene* Form, doch auch *offen*, kann auf tausend verschiedene Arten interpretiert werden, ohne dass seine irreproduzible Einmaligkeit davon angetastet würde. Jede Rezeption ist so eine *Interpretation* und eine *Realisation*, da bei jeder Rezeption das Werk in einer originellen Perspektive neu auflebt“. Umberto ECO: *Das offene Kunstwerk*, Frankfurt am Main 1977, 30 (Hervorhebung durch den Autor).

¹⁰ Und geht damit Schritt für Schritt den von Ignatius beschriebenen Weg, vgl. Anm. 3.

der textlichen Auslegung scheint sich der Maler in der Auswahl und Ausgestaltung des Textes im Bild zu entblößen.

Wenn wir Bilder zur Bibel betrachten, kommt unsere Lesart, unsere Auslegung oder unser Verständnis vom Text mit dem Abgebildeten in Interaktion. Diese Konfrontation, vor allem, wenn sie der eigenen Interpretation zuwiderläuft, kann sehr heftig ausfallen, gleichzeitig aber äußerst produktiv sein. An den Reibungsflächen kann Neues entstehen. Wir sind verblüfft, wenn klassische Szenen plötzlich anders ins Bild gesetzt werden, wenn Abraham und Isaak neben dem geopfertem Widder knien¹¹, wenn der Gelähmte sein Bett nach Hause trägt¹² oder die Emmausjünger nur zu zweit¹³ unterwegs sind. Vor allem aber fragen diese scheinbar so abseitigen Darstellungen unser Selbstverständnis an, weil sie uns die Bilder vom Text zeigen, die wir uns unbewusst gemacht haben. Jede Abbildung konfrontiert das rezipierende Subjekt mit seiner ureigenen Art, die offenen Stellen im Text zu schließen. Diese offenen Stellen können sehr unterschiedlich sein. So wird in biblischen Texten meist nichts über die Gefühlswelt der Erzählfiguren und ihre Beziehungsgeflechte erzählt. Diese abzubilden konfrontiert uns mit der unbewussten Auslegung, die wir uns zurechtgelegt haben – in der kreativen Bibelarbeit lässt sich das durch Standbilder recht gut zeigen. Bilder stellen Gefühle und Beziehungsgeflechte dar, die der Text nicht verbalisiert. Sie zeigen Nähe und Distanz, Licht und Schatten, Liebe und Hass. Der Text selbst birgt durch die offenen Stellen das Potential zu vielerlei Interpretation.

Das Buch Rut stellt einen besonders geeigneten Einstieg in die Frage nach Text- und Bildexegese dar, da es sich um eine überschaubare und zunächst in sich abgeschlossene Geschichte handelt und dennoch viele Lücken bleiben. Dabei möchte ich insbesondere die Motiven und die Gefühlswelt der Erzählfiguren Noomi, Rut und Boas in den Blick nehmen. Jürgen Ebach formuliert im Bezug auf das Buch Rut:

„Die Offenheit der Literatur öffnet Perspektiven für die Praxis. Die Ruthgeschichte kann gelesen werden als Frauengeschichte oder als Fremdegeschichte vor allem, als ‚Hoffnungsgeschichte für das vom Tode bedrohte Israel‘ oder als Davids- oder Messiasgeschichte oder als politische Kontroversliteratur. Dabei handelt es sich nicht um einander ausschließende Alternativen, sondern um komplementäre Vexierbilder, bei denen man je nach Blickwinkel, Abstand und Augenöffnung Unterschiedliches zu sehen vermag.“¹⁴

Wie sich zeigen wird, gilt das nicht nur für die Lektüre des Bibeltextes, sondern auch für seine Illustrationen.

¹¹ David Teniers d. J., *Abrahams Dankopfer* (1653).

¹² Unbekannter Niederländischer Meister, *Die Heilung des Gelähmten* (ca. 1560/1590).

¹³ Janet Brooks-Gerloff, *Unterwegs nach Emmaus* (1992).

¹⁴ Jürgen EBACH: Fremde in Moab – Fremde aus Moab, in: DERS./Richard FABER (Hg.): *Bibel und Literatur*, München 1995, 277–304, 290.

II. Erzählkomposition

Das Rutbuch gilt in der Exegese als Novelle, vielleicht als die schönste der ganzen Bibel. Viele Auslegerinnen und Ausleger beginnen mit dieser Feststellung ihre Betrachtung der Textstruktur. Während der kunstfertige Aufbau und die Kompositionsstruktur gewöhnlich aufmerksam gewürdigt werden¹⁵, wird eine narrative Analyse nur sehr selten durchgeführt. Die einzige mir bekannte Ausnahme, in der das ungenutzte Potential der narrativen Analyse für die Auslegung der Novelle erschlossen wird, ist der Aufsatz "The Plot in the biblical Story of Ruth" von Barbara Green aus dem Jahre 1982.¹⁶ Green rekonstruiert den Plot der Rutnovelle und arbeitet sich dabei vom Schluss zum Beginn, was angesichts des der Erzählökonomie geschuldeten Vorenthaltens von Informationen eine sinnvolle Vorgehensweise ist. Von vorne nach hinten spannungsvoll erzählt, erschließt sich die Rutnovelle in ihrer Struktur von hinten nach vorne. Green kommt in ihren Beobachtungen zu dem Schluss, dass der Plot der Geschichte plausibel konstruiert ist und sich um die Frage von Nahrung und Samen dreht: "The story's main interest is to relate the restoration of seed: food in the land, food for Naomi and Ruth, a husband for Ruth, a redeemer for Naomi and an heir for the whole people."¹⁷

Wenn man bei der Klimax in 4,1–12 beginnt, ist Boas zunächst die Hauptfigur, die sich jedoch rasch als Helfer entpuppt. Die Spannung der Szene ergibt sich daraus, wie das Problem des näheren Lösers (3,12) angegangen und schließlich gelöst wird. Um erfolgreich zu sein, verbindet Boas zwei eigentlich voneinander getrennte Rechtsbereiche, Lösung und Levirat. In dem Augenblick, in dem der Löser dem verstorbenen Machlon einen Sohn zeugt, ist das Feld der Noomi für ihn wertlos, da er sich selbst und sein Erbe schädigt. Nutznießerin dieser komplexen Rechtverbindung ist Noomi, die von jedem möglichen Ausgang der Verhandlung profitiert. Spannung gewinnt die Erzählung durch das überraschende Moment der Verbindung von Lösung und Levirat, das erst an dieser Stelle eingespielt wird. Nicht Rut, wie meist behauptet wird, entwickelt diese Lösung, sondern Boas.¹⁸ Von diesem Höhepunkt aus, der verdeut-

¹⁵ Exemplarisch Irmtraud FISCHER: *Rut* (HThK.AT), Freiburg im Breisgau u. a. 2001, 24–33, bes. 24.

¹⁶ Barbara GREEN: The Plot of the Biblical Story of Ruth, in: JSOT 23 (1982), 55–68.

¹⁷ GREEN 1982, 56.

¹⁸ Vgl. hierzu die Ausführungen von Fischer: „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 miteinander verbindet, gibt sie eine für ihre und Noomis Lebenslage adäquate Auslegung der Tora.“ Irmtraud FISCHER: Das Buch Rut – eine „feministische“ Auslegung der Tora?, in: Erhard S. GERSTENBERGER/Ulrich SCHOENBORN (Hg.): *Hermeneutik – sozialgeschichtlich. Kontextualität in den Bibelwissenschaften aus der Sicht (latein)amerikanischer und europäischer Exegetinnen und Exegeten* (Exegese

licht, dass es um die Wiedergewinnung von Nahrung und Samen geht, nähert sich die Erzählung in raschem Tempo der Auflösung in der Schlussequenz (4,13–17). Obed ist der Zielpunkt, auf den alles hinläuft, er bringt Haupt- und Nebenhandlung zum gemeinsamen Abschluss und sorgt für (Auf-/Er-)Lösung.¹⁹

Die Vorbereitung auf den Höhe- und Endpunkt geschieht in Kapitel drei. Noomi geht offenbar nicht davon aus, dass Boas verpflichtet ist, Rut zu heiraten, sonst würde sie sie nicht auf die Tenne schicken.²⁰ Ob Rut Boas mit ihrem Anliegen „*Breite doch den Saum deines Gewandes über deine Magd; denn du bist Löser*“ (3,9) um die Lösung oder um die Ehe bittet, bleibt unklar. Boas hört offenbar beides: er versteht ihre Bitte zunächst als Frage nach der Ehe, antwortet aber auch auf die Bitte nach Lösung, wengleich er darauf verweist, hier nicht alleine entscheiden zu können. Kapitel zwei hatte diese Entwicklung als möglich und in gewisser Weise auch naheliegend vorbereitet, wengleich nicht explizit angesprochen. Die drei Lösungsversuche, die hier für das Problem der Versorgung angeboten werden, reichen von *vorläufig* (2,14.18) über *angemessen* (2,17) bis *langfristig* (2,8–9.15–16.21–23)²¹, stellen aber alleamt keine wirkliche Lösung dar. Auch mit einem sehr hohen Ertrag bei der Ernte ist das Überleben der beiden Frauen nicht gesichert.²² Das Auftauchen von Boas, der als Verwandter Noomis eingeführt wird, bereitet die beste Lösung (im doppelten Wortsinne) vor, ohne der Geschichte die Spannung zu nehmen. Die Lösung durch eine Leviratsehe war bereits im ersten Kapitel als möglicher Umgang mit dem Problem des Versorgungskonfliktes angedacht, aber sogleich verworfen worden, da Noomi zu alt ist, um noch Kinder zu haben (1,6.11–13). Die Möglichkeit des Levirats bleibt jedoch bestehen, und so scheint die Spannung mehr dadurch zustande zu kommen, wer Noomi nach Bethlehem begleitet und sich dieses Problems annimmt.²³

in unserer Zeit 1), Münster 1999, 39–58, 48. GREEN 1982, 59, merkt zu dieser Stelle an: “The question of how Boaz decided what is to do is basically unanswerable and best explained as a literary device to preserve the surprise of the story and the tempo of its events as they unfold between the threshing floor and the city gate.”

¹⁹ Mit Green ins Wort gebracht: “He is first of all the proof that the barrenness of Ruth and the emptiness of Noomi have ended.” GREEN 1982, 60.

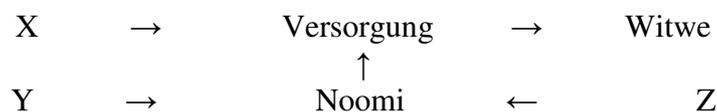
²⁰ GREEN 1982, 62.

²¹ GREEN 1982, 64.

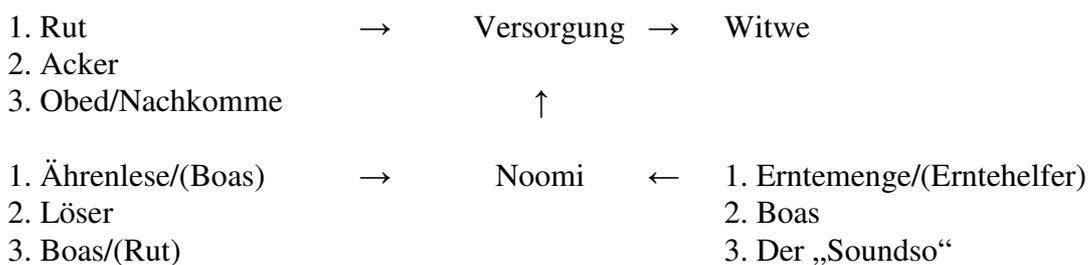
²² Zwar ist die „Ausbeute der Tagesernte“, wie Fander anmerkt, „erstaunlich hoch. Je nach Umrechnungsart verbleiben Rut 10 oder sogar 20 Kg Gerste, die sie mit Noomi teilt“. Monika FANDER: Die Geschichte einer Freundschaft. Rut (Rut 1–4), in: Angelika MEISSNER (Hg.): *Und sie tanzen aus der Reihe. Frauen im Alten Testament*, Stuttgart 1992, 94–104, 98. Sakenfeld bemerkt hierzu jedoch zu Recht: “Even with different crops harvested in succession, it would be next to impossible for gleaners to gather enough surplus to carry them through to another harvest season. For women on their own, the situation is impossible.” Katharine Doob SAKENFELD: At the threshing floor. Sex, reader response, and a hermeneutic of survival, in: OTE 15 (2002), 164–178, 172.

²³ Vgl. GREEN 1982, 65.

Zusammengenommen ergeben sich damit eine Erzählthematik und ein Plot, die jenseits einer möglichen (Liebes-) Geschichte zwischen Boas und Rut anzusiedeln sind²⁴: In der Hauptsache geht es um die Versorgung von einer (zwei) Witwe(n) in einer lebensbedrohlichen Situation. Darr fasst den Plot der Rutnovelle anschaulich zusammen: “For the want of food (lack of seed), Naomi, ‘full of family’ left Bethlehem, a name that means ‘house of bread’. Now her homeland is fertile again, but she is empty, since both spouse and seed (progeny) have perished. Will the Lord make her full again?”²⁵ Der Grundkonflikt, der in der Rutnovelle gelöst wird, ist hier klar angezeigt: Noomi ist die Hauptperson, die nach der Lösung ihres Versorgungsproblems sucht. Die Frauen in Bethlehem als flankierender Chor unterstreichen diese Rollenzuteilung und verkünden in 4,17 folgerichtig, dass der Noomi ein Sohn geboren ist. Aufgrund dieser Überlegungen lässt sich, ausgehend vom Grundkonflikt der Noomi, folgendes Aktantengerüst der Novelle erstellen:



In der Erzählung wird insbesondere mit der Position des Senders (X) gespielt. Diese Position wird nacheinander durch Rut, durch den Acker und schließlich durch Obed gefüllt. Je nachdem, wer gerade als Sender eingesetzt wird, verändert sich auch die Rollenbesetzung des Adjuvanten (Y) und des Opponenten (Z) beim Durchspielen der unterschiedlichen Lösungsmodelle. Die Grundstruktur des Aktantengerüsts und der Grundkonflikt „Suche nach Versorgung“ mit Noomi als Hauptfigur bleiben jedoch erhalten. Folgende Varianten werden im Buch Rut durchgespielt:



Alle drei Varianten werden zumindest angedacht, am Ende obsiegt überraschenderweise die zu Beginn Unwahrscheinlichste: Noomi bekommt durch Boas’ (und Ruts) Hilfe trotz der Gefährdung durch den „Soundso“, dessen Löserecht

²⁴ Diese Geschichte ist eine Nebenhandlung, vgl. dazu das Aktantengerüst. Eine Variante des Aktantengerüsts mit Rut als Hauptperson würde die notwendig vorausliegende Nebenhandlung ausdeuten: Rut (Subjekt) sucht Zugehörigkeit (Objekt). Sender ist Boas, Empfänger die Fremde. Als Adjuvant wäre Obed zu verstehen, Noomi als Opponentin.

²⁵ DARR 1991, 60.

vor dem des Boas steht, mit Obed doch noch einen Erben, der den Acker auslöst und ihr und Rut das Auskommen sichert. Der wichtigste Punkt, der hier festzuhalten wäre, ist die Einsicht, dass die Namensgeberin des Buches, Rut, offenbar nicht die Protagonistin ist.²⁶ Das alles beherrschende Thema ist die Versorgung der Noomi, ausgedeutet durch das Wortfeld Acker/Ernte/Samen, das im wörtlichen wie im übertragenen Sinne verstanden und gedeutet werden kann.

Die Visualisierung von Thomas Rooke scheint die Rutnovelle in ähnlicher Form zu deuten:

Thomas Matthews Rooke, *Naomi, Ruth and Obed – Ruth and Boaz – Ruth and Naomi*
(1876–1877)
Öl auf Leinwand, Tate Gallery, London

²⁶ Mieke Bal, Fokkelien van Dijk Hemmes und Grietje van Ginneken merken hierzu an: „Ruth ist nicht die privilegierte Heldin. Naomi ist narrativ gesehen wichtiger, aber sie teilt sich diesen Platz mit ihrem männlichen Gegenpol. Boas ist quantitativ gesehen gleich wichtig wie Naomi, aber weniger autonom, er braucht Hilfestellung. Als er mitten in der Nacht ‚überfallen wird‘, bekommt er Angst. Ein deutlicher Hinweis dafür, dass seine narrative Potenz nur abgeleitet ist, besteht in der Tatsache, dass er, obwohl er wusste, dass seine Verwandte Naomi völlig mittellos nach Bethlehem zurückgekehrt war, nichts unternahm, um ihr zu helfen.“ Mieke BAL/Fokkelien VAN DIJK HEMMES/Grietje VAN GINNEKEN: Kommentar des Kommentars oder: Das enge Tor im Buch Rut, in: DIES.: *Und Sara lachte ... Patriarchat und Widerstand in biblischen Geschichten*, Münster 1988, 77–97, 88. Anders formuliert: „Das sexuelle Problem des Boas wird gelöst mittels der Lösung des ökonomischen Problems von Naomi, so dass beide die Geschichte wieder in Bewegung bringen können, die Geschichte vom ‚Bau des Hauses Israel‘.“ BAL/VAN DIJK HEMMES/VAN GINNEKEN 1988, 92.

Das Triptychon²⁷ erzählt die Rutnovelle ähnlich wie Greens Analyse des Plots nicht chronologisch, sondern von hinten nach vorne und spielt in dieser Abfolge auch die drei möglichen Modelle des Senders durch: Obed, den Acker und Rut. Die Adjuvanten sind jeweils mit abgebildet: Rut, der Löser und wiederum Rut als diejenige, die die Ährenlese ausführen wird. Als Hauptfigur der Nebenhandlung ist Rut in allen drei Bildern präsent, jedoch in klar abgegrenzter Position, sozusagen in zweiter Reihe. Die Bildsprache drückt dies deutlich aus: im rechten Bild ist Rut der Noomi klar untergeordnet. Noomi muss auf sie herunterschauen und versucht, sie mit der Hand wegzuschieben. Hier ist Rut nicht diejenige, die die starken Worte *Wohin du gehst, dahin gehe auch ich, und wo du bleibst, da bleibe auch ich. Dein Volk ist mein Volk, und dein Gott ist mein Gott. Wo du stirbst, da sterbe auch ich, da will ich begraben sein. Der Herr soll mir dies und das antun – nur der Tod wird mich von dir scheiden* (1,16e.17) spricht, sondern mutet eher wie eine Bittstellerin an, die die stärkere Noomi darum anfleht, doch mitgehen zu dürfen. Im mittleren Bild ist Rut in eindeutiger Unterordnung zu Füßen des Boas dargestellt und nimmt in ihrer Haltung bereits die Szene auf der Tenne vorweg. In der Ikonographie der Szene auf dem Feld ist es zwar nicht ungewöhnlich, dass Rut vor Boas kniet²⁸, aber die Entfernung der beiden ist meist größer und es besteht Augenkontakt. Im Bild von Rooke ist das anders: Ruts Augen sind auf das Gewand, das über sie gebreitet werden soll, gerichtet; sie blickt Boas nicht an. Von der aktiven Rut des Textes ist im Bild nichts mehr zu spüren. Das linke Bild nun stellt den Ausgang der Novelle dar: Der Noomi wurde ein Sohn geboren, Obed, den sie nun auf den Knien hält. Wieder ist Rut die Passive, Zurückgesetzte: Im intimen Zusammensein von Großmutter und Enkelsohn hat sie eine Nebenrolle, die in ihrer Haltung wie in der farblichen Gestaltung zum Ausdruck kommt. Waren die handelnden Figuren bisher dunkel (schwarz) gekleidet, so ist Rut nun allein durch ihr rotes Gewand nicht mehr diesem Kreis zugehörig: Noomi und Obed sind die Figuren, auf die es im Bild und im Text ankommt. Auch deshalb ist der Noomi ein Sohn geboren und nicht der Rut. In Rookes Werk verbinden sich Textbeobachtungen und visuelle Auslegung: Die vermeintliche Protagonistin begegnet nicht notwendig als Hauptfigur. Dieser Blick auf die Erzählfigur Rut entspricht nicht dem klassischen Verständnis der Leserschaft der Novelle. Gewöhnlich wird die Namensgeberin des Buches auch als Hauptfigur verstanden. Sie ist zwar diejenige, ohne die die Geschichte anders verlaufen müsste, doch ob Noomi ohne sie wirklich nicht an ihren Acker und damit eine Versorgung gekommen wäre, ist nicht ausgemacht.

²⁷ Vermutlich sind die Kapitel zwei und drei des Rutbuches in der mittleren Szene ineinander geblendet; so lässt sich auch die Haltung Ruts zu Füßen des Boas (3,7) erklären.

²⁸ Vgl. etwa die Darstellungen von Nicolas Poussin, *Der Sommer* (1660–1664), und Rembrandt van Rijn, *Boas begegnet Rut* (1637/38).

III. Text- und Bildexegese zum Buch Rut

Die Literatur zu Rut ist mittlerweile zu einem nahezu unüberschaubaren Berg angewachsen. Sie hier darzubieten zu wollen, wäre ein ebenso hilf- wie hoffnungsloses Unterfangen. Daher sollen nun holzschnittartig vier grobe Linien ausgezogen werden, die Tendenzen in der Rutexegese anzeigen und jeweils einer bildlichen Darstellung gegenübergestellt werden, die dieses Verständnis verdeutlicht. Die hier betrachteten Darstellungen gelten als visuelle Exegese und damit im weitesten Sinne als Text.²⁹

a) Typologische Lektüre

In der Väterexegese wird Rut gerne als Präfiguration der Kirche verstanden; die Literatur zitiert dazu häufig Ambrosius von Mailand und Johannes Chrysostomus.³⁰ Welchen Text man einer Betrachtung zugrunde legt, ist letztlich unerheblich, denn allen gemein ist die typologische Auslegung. Gewöhnlich wird Boas als Christus, Rut als die Kirche verstanden. Dass die Moabiterin, die sich zum Gott Israels bekehrt, zur Kirche wird, geht offenkundig am biblischen Text vorbei, ist aber in der Wahrnehmung der Ausleger nicht problematisch. Ebach merkt hierzu an: „Das typologische Auslegungsmuster ist auch sonst für die Kirchenväterexegese kennzeichnend. Die Ruthgeschichte belegt, daß die Kirche aus den Heiden *Israel verlassen* mußte, wie auch Ruth ihr Elternhaus und ihr Vaterland verlassen musste. Daß Ruth ihr ‚heidnisches‘ Elternhaus verließ, um *zu Israel zu gelangen*, stört diese Logik wenig. Zudem löst diese Typologie nach dem bekannten Schema *die* Juden, die für die Christologie wichtig erscheinen, aus dem Judentum heraus.“³¹

Die klassische Typologie wird auch bei der Visualisierung aufgegriffen: In der untenstehenden Szene, die stark an die Ekklesia/Synagoga-Darstellungen erinnert, ist die Weiterentwicklung des Gedankens besonders fatal, da hier die Stammutter Davids als Kirche fungiert, während die Moabiterin Orpa für die Synagoge steht. In seiner Aussagekraft ist das Werk von Blake ein besonders anstößiger Fall der Typologie:

²⁹ Der Begriff Kunst wird bewusst vermieden, da es sich um völlig unterschiedliche Darstellungen handelt und hier zudem nicht aus kunsttheoretischer, sondern aus exegetischer Sicht argumentiert wird. Die vorgestellten Bilder sind ohne spezifische Kriterien als Exempel für unterschiedliche visuelle Exegesen des Rutbuches gewählt worden.

³⁰ Vgl. Erich ZENGER: *Das Buch Rut* (ZBK 8), Zürich 1986, 117f. Von Ambrosius wird der Lukaskommentar (III 30.32.), von Chrysostomus die Matthäuspredigten (3. Homilie) angeführt.

³¹ EBACH 1995, 303 (Hervorhebung im Text).

William Blake, *Naomi entreating Ruth and Orpah to return
to the land of Moab* (1795)
Farbdruck-Monotypie, mit Tusche und Aquarellfarbe übergangen,
Victoria and Albert Museum, London

Die Verweise auf die Darstellung der Pietà sind ebenfalls nicht zu übersehen: Noomi ist mit den bekannten Attributen der Gottesmutter dargestellt, trägt ein blaues Gewand und einen Heiligenschein. Rut, die in ihrem Schoß liegt, ist in einer Vexierung aus am Schoß Mariens Ruhender und Kreuztragender dargestellt. Die Typologie Noomi – Maria, Rut – Kirche wird durch die sich abwendende, weinende Orpa als Negativfigur (angedeutet durch die dunklen Haare und das dunklere Gewand) zur Ekklesia-Synagoga-Darstellung erweitert. Lediglich das Kreuz in der Mitte zwischen beiden Figuren fehlt, wird jedoch durch den entstehenden Leerraum angedeutet. Dadurch wird die Typologie der Väterexegese in extremer Form ausgeweitet: Zur Lücke im Text kommt eine Lücke im Bild. Der Betrachter kann kaum anders, als diese durch eine Kreuzesszene aufzufüllen: Die Lücke forciert bereits eine bestimmte Lesart.

b) Patriarchale Lektüre

Kaum eine der älteren Erläuterungen kommt an Goethes Diktum, das Rutbuch sei das „lieblichste kleine Ganze (...), das uns episch und idyllisch überliefert ist“³², vorbei. Es bringt auf den Punkt, was oft in der Geschichte vermutet wird: eine liebliche oder gar Liebesgeschichte in mehreren Akten, die trotz einiger Hindernisse immer gut bleibt und zum Guten kommt. Rut ist die gute Witwe und treue Schwiegertochter, die sich und der Schwiegermutter das Überleben sichert. Dieses Verhalten wird durch die romantische Liebesgeschichte mit Boas belohnt, die in die Ehe mündet und schließlich zu einem Sohn und Erben führt. Rut als paradigmatische Ausländerin, Schwiegertochter und Ehefrau wird in den Stammbaum Davids aufgenommen: Ihr nachahmenswertes Vorbild ist damit auf alle Zeiten im kulturellen Gedächtnis verankert. Der Text wird in dieser Lesart zur romantischen, lieben Geschichte, die mehr erfreut und anregt, als dass sie die Auseinandersetzung im und mit dem Glauben befördert. In diesen Kontext gehört auch die von der patriarchalen Sichtweise beförderte Verwendung und Zweckentfremdung des Textes in der katholischen Liturgie. Dass das Treuegelöbnis Ruts im Umfang 1,14b–17 als Auswahllesung bei der Eheschließung möglich ist³³, geht völlig am biblischen Text vorbei: Bei Rut und Noomi handelt es sich weder um Mann und Frau, noch um ein Liebespaar.³⁴

Selbst wenn man die Rutnovelle nur in literarischer Perspektive in den Blick nimmt, ist die Betrachtung als Liebesgeschichte zu flach. Jürgen Ebach dekonstruiert die verklärende patriarchale Exegese in einer Weise, der nichts mehr hinzuzufügen ist: „Nun wird man die Charakterisierung des Buches als ‚idyllisch‘ zumindest in Zweifel ziehen dürfen. Es geht um den Überlebenskampf zweier (oder dreier) Frauen in einer patriarchalischen und vor allem für arme Frauen lebensgefährlichen Welt; es geht – in der Episode, die manchen Betrachter besonders idyllisch anmutet – um den Einsatz des Körpers in diesem Überlebenskampf. Es geht um Frauen als Opfer, als Verhandlungsgegenstand und als mutig und listig Handelnde; es geht um Frauensolidarität und Frauenrivalität.“³⁵

³² Johann Wolfgang VON GOETHE: Noten und Abhandlungen zum besseren Verständnis des West-östlichen Divans, in: DERS.: *West-östlicher Divan*, hrsg. v. Hans-Jürgen WEITZ, Frankfurt am Main 1986, 130.

³³ Davon abgesehen spielt Rut in der christlichen Liturgie keine Rolle. Im Lesezyklus der katholischen Kirche sind lediglich zwei Passagen aus dem Buch berücksichtigt: Am Freitag der 20. Woche im Jahr I ist Rut 1,1.3–6/214b-16.22 vorgesehen, am darauffolgenden Samstag Rut 2,1–3.8–11; 4,13–17. Aufgrund der alttestamentlichen Bahnlesungen ist eine Interpretationsvorgabe/Leseanweisung durch die Tagesevangelien (Mt 22,34–40 bzw. Mt 23,1–12) unwahrscheinlich.

³⁴ Damit ist auch jedweder feministischen Vereinnahmung des Textes ein Riegel vorgeschoben. Beispiele dazu finden sich bei Ute WILD: *Das Buch Rut: Denn wohin du gehst, will auch ich gehen*, in: Eva Renate SCHMIDT/Mieke KORENHOF/Renate JOST (Hg.): *Feministisch gelesen* (Bd. 2), Stuttgart 1990, 80–92, 88.

³⁵ EBACH 1995, 278.

Nichtsdestoweniger ist diese Vorstellung in der Ikonographie die am häufigsten abgebildete, auch weil sie die Auslegung des Buches über lange Zeit dominiert hat. Die meisten Rutdarstellungen sind rein und unschuldig und befördern damit ein romantisches Verständnis des Textes. Doch auch in der visuellen Exegese schleicht sich hin und wieder ein widerständiges Moment ein, wenn auch nicht immer auf den ersten Blick zu erkennen.

Aert de Gelder, *Boas und Rut* (1690–1700)
Öl auf Leinwand, Akademie der Bildenden Künste, Wien

Aert de Gelders Darstellung gehört zu den „klassischen“ Rutbildern, die von der Begegnung auf der Tenne erzählen und irritiert dennoch auf den zweiten Blick: Nur vordergründig erscheint eine romantische und einvernehmliche Szene. De Gelder bildet ab, was der Text andeutet – Boas ist ein älterer Mann, Rut eine jüngere Frau³⁶ –, und konterkariert die süßliche Phantasie, Rut habe sich aus romantischer Verliebtheit zu Boas auf die Tenne begeben, denn über die Motive und die Gefühlswelt Ruts ist im Text nicht das Geringste zu erfahren. Die Darstellung spielt mit der Vorstellung, dass es sich bei der Begegnung auf der Tenne um eine sehr einseitige Begeisterung gehandelt haben könnte: Boas hat durchaus sexuelles Interesse an Rut, doch ihre Haltung wirkt passiv. Verräterisch

³⁶ Bei einer frühen Heirat dürfte Rut selbst nach zehn Jahren Ehe kaum älter als 28 gewesen sein.

sind hier die Hände der beiden Abgebildeten: Während Ruts Hände (schicksals-ergeben?) in ihrem Schoß ruhen, zieht Boas auf wenig liebevolle Weise ihren Kopf zu sich, wie die Spuren seiner Finger in ihrem Gesicht deutlich erkennen lassen.³⁷ Die Situation bleibt – wie im Text – auch bei de Gelders Darstellung halboffen, die sexuelle Konnotation ist jedoch deutlich erkennbar.

c) Feministische Lektüre

Mit der Entlarvung der patriarchalen Verklärung der Rutnovelle hat die feministische Exegese einen nicht zu überschätzenden Beitrag zu einer ausgewogenen Rutexegese geleistet. Die überwiegende Zahl der Beiträge ist methodisch und hermeneutisch sehr erhellend. Dennoch geschieht es mitunter, dass das Kind mit dem Bade ausgeschüttet wird und die Ablehnung der patriarchalen Verklärung in eine feministische übergeht. Wenn die biblische Erzählung unreflektiert in die Gegenwart hinein gelesen und letztlich gefolgert wird³⁸, eine Frau brauche ihresgleichen, „um in der Welt *als Frau* sichtbar zu sein und etwas Wichtiges zu leisten“³⁹, ist ebenso eine Schräglage in der Auslegung zu vermerken wie in Goethes Diktum vom lieblichen kleinen Ganzen⁴⁰, nur unter umgekehrtem Vorzeichen. In der Rutnovelle vor allem eine Geschichte der Frauensolidarität zu sehen, wird dem Text nur ansatzweise gerecht. Ob Rut wirklich das Bessere oder nur das weniger schlechte von zwei Übeln gewählt hat, ist letztlich nicht zu entscheiden.

Auch der Blick auf Noomi scheint nicht vor einer Tendenz zu feministischer Überinterpretation gefeit. So ist bei Angelika Meissner zu lesen: „Zweimal hat Noomi einen Neuanfang gewagt, zweimal hat sie das Liebste verloren: Gemeinsam mit Elimelech zog sie in der Hoffnung auf bessere Zeiten gen Moab. Auch nach seinem Tod gab sie nicht auf, sondern nahm mit ihren beiden Söhnen ihr Leben in die Hand. Nun sind ihr auch diese beiden genommen. Wird sie sich noch einmal aufmachen? Wagt sie, die alternde Witwe, noch

³⁷ Dieselbe Handhaltung hat auch Juda in de Gelders *Juda und Tamar* (1667), dort ist die Szene eindeutiger, auch was die sexuelle Konnotation betrifft. Das Motiv „Älterer Mann begehrt jüngere Frau“ ist in der Kunst gängig, auch de Gelders Lehrer Rembrandt, bei dem er zwischen 1661 und 1667 arbeitete, visualisierte dieses Motiv. Sein Werk *Die jüdische Braut* (1667), vermutlich eine Boas-Rut-Darstellung, ist auch nur auf den ersten Blick romantisch: die Hand des Bräutigams ruht – je nach Betrachter – eher liebevoll oder eher lüstern auf der Brust der Braut. Vgl. hierzu BAL/VAN DIJK HEMMES/VAN GINNEKEN 1988, 81.

³⁸ Vgl. FANDER 1992, 99: „Die Geschichte der Rut hat für uns nichts an Aktualität verloren. Im Gegenteil. Sie zeigt, wie notwendig es für uns Frauen ist, sich auf eine andere Frau zu beziehen, um in die Welt hinaustreten zu können.“

³⁹ FANDER 1992, 101 (Hervorhebung im Text).

⁴⁰ Vgl. hierzu Fischer: „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.“ FISCHER 1999, 57.

einmal den Start ins Leben?“⁴¹ Diese Lesart unterstellt Noomi eine Aktivität und Entscheidungsmöglichkeit, die sie kaum gehabt haben dürfte, wenn man die Umstände der erzählten Zeit beachtet. Realistischer scheint in dieser Hinsicht die Feststellung: „Es ist Noomi nicht entgangen, dass Boas ein Auge auf Rut geworfen hat. Und darin sieht sie ihre große und einzige Chance. Rut soll Boas nicht nur dazu bringen, dass er seine Pflicht als ‚Löser‘ wahrnimmt und das Stück Land abkauft, das Noomi gehört. Mehr noch: Noomi will Rut mit Boas verkuppeln – wozu Boas als ‚Löser‘ im herkömmlichen Sinn nun wirklich nicht verpflichtet ist. Damit hätte Noomi zwei Fliegen mit einer Klappe geschlagen. Dies würde über das soziale Überleben hinaus auch geschichtliches Weiterleben für Noomi, ihre Söhne und ihren Mann bedeuten. Bei Nacht schickt sie Rut – geschmückt wie eine Braut – zu Boas auf die Tenne. Sie soll sich zu ihm legen und alles Weitere wird sich dann ergeben.“⁴² Auch wenn darauf hingewiesen wird, dass Noomi Rut bei ihrem Vorschlag die freie Wahl gelassen hat⁴³ – Frauensolidarität sieht anders aus.

Über die Motive Ruts, Noomi zu begleiten, ist viel spekuliert worden. So nimmt Fischer an: „Der Text deutet die Emigration Ruts damit nicht als Hängen am Rockzipfel der Schwiegermutter. Eine Auswanderung aus wirtschaftlichen Gründen ist es allemal nicht. Denn Rut geht es in Juda offensichtlich schlechter, als es der Familie Noomis in Moab ging, da ihr als Frau in einer patriarchalen Gesellschaft kein ‚Schutzbürgerstatus‘ zusteht.“⁴⁴ In Hinblick auf die Beziehung der beiden Frauen deutet Fander die Wahl Ruts: „Indem Rut sich für Noomi entscheidet, tauscht sie Sicherheit gegen Unsicherheit ein. (...) Orpa tut das Naheliegende, Vernünftige, Rut dagegen entscheidet sich für das Außergewöhnliche: sie gibt der Beziehung zu einer Frau den Vorrang. (...) Rut fragt nicht nach ihrem Vorteil sondern stellt sich in bedingungsloser Liebe und Güte zu Noomi.“⁴⁵ An dieser Stelle fragt man sich schon, ob die Zukunft für eine ehemals mit einem Ausländer verheiratete kinderlose Witwe wirklich so rosig war. Fander spinnt den Gedanken fort: „Rut denkt nicht nur an ihr eigenes Lebensglück. Sie wählt Boas, weil er ein Verwandter Noomis ist und deshalb ein Löser sein kann.“⁴⁶ Ganz so einfach ist es allerdings nicht.

⁴¹ Angelika MEISSNER: Hoffnung wider alle Hoffnungslosigkeit. Noomi (Rut 1–4), in: DIES. (Hg.): *Und sie tanzen aus der Reihe. Frauen im Alten Testament*, Stuttgart 1992, 105–119, 107.

⁴² MEISSNER 1992, 110.

⁴³ Vgl. Irmtraud FISCHER: *Gottesstreiterinnen: Biblische Erzählungen über die Anfänge Israels*, Stuttgart 1995, 201, 190.

⁴⁴ Irmtraud FISCHER: *Eigener Aufbruch und Gottes Begleitung: „Gehen“ als Deutewort im Buch Rut*, in: DIES.: *Gender-faire Exegese. Gesammelte Beiträge zur Reflexion des Genderbias und seiner Auswirkungen in der Übersetzung und Auslegung von biblischen Texten* (Exegese in unserer Zeit 14), Münster 2004, 135–153, 145.

⁴⁵ FANDER 1992, 96.

⁴⁶ FANDER 1992, 98.

Ruts Verhalten als uneigennützig oder selbstlos zu bezeichnen, geht ebenso am Text vorbei wie die Interpretation, sie habe nur an sich gedacht. Um ganz genau zu sein, muss man konstatieren, dass die Leser über ihre wirklichen Motive nichts erfahren und die Person Rut in diesem Punkt gänzlich verschlossen bleibt und vielleicht auch bleiben soll. Ihr Motive – welcher Art auch immer – zu unterstellen, tut sowohl Rut als auch dem Text Gewalt an.

Auch die Art der Beziehung beider Frauen zueinander ist in der feministischen Bibelauslegung häufig Gegenstand der Diskussion gewesen. So wird beispielsweise angedeutet, bei Rut und Noomi habe es sich um eine Art *affidamento* („Anvertrauen“) gehandelt⁴⁷, bei dem sich zwei Frauen zusammenschließen, um einander gegenseitig nützen zu können. Nicht nur, dass die *affidamento*-Interpretation ein postmodernes Gesellschaftsmodell in einen antiken sozialen Kontext überträgt, sie verdeckt ebenso wichtige Aspekte des Verhältnisses zwischen beiden Frauen, wie sie sie sichtbar macht. Dass Rut sich bei Noomi sicher sein konnte, dass sie keinerlei körperliche Übergriffe zu erwarten hat und die ältere Frau sie helfend unter ihre Fittiche nimmt, ist nur eine Lesart der Geschichte und angesichts der sozialen Lage einer Witwe in der altisraelitischen Gesellschaft eher ein zweifelhafter Schutz. Die gleiche Frau ist es, die wenig später Rut nicht nur den Acker verschweigt, sondern sie auch zu einer äußerst gefährlichen Aktion in einer Sache motiviert, die – das Einverständnis des Boas vorausgesetzt – auch bei Tageslicht hätte geklärt werden können. So sehr sich die Frauen gegenseitig unterstützen, so viel Unklarheit herrscht auch zwischen ihnen. Dies sei an einigen Beispielen verdeutlicht: Zunächst enthält Noomi Rut die Information über die Existenz des Ackers vor und rückt auch mit der Auskunft über den Löser erst heraus, nachdem Rut Boas bereits kennengelernt hat (2,20). Rut erklärt ihrer Schwiegermutter daraufhin, Boas habe ihr geraten, sie solle sich an seine Knechte halten (2,21); tatsächlich hatte er das Gegenteil gesagt (2,8). Auf der Tenne hält sich Rut nicht an das Wort, das sie Noomi gegeben hat (3,5–6), und verhält sich keinesfalls passiv, sondern richtet ihrerseits das Wort an Boas (3,9). Schließlich deklariert sie die Gerste, die Boas ihr gibt (3,17), als ein Geschenk von ihm an Noomi um (3,17). So viele Unstimmigkeiten im Verhältnis zwischen den Frauen dürften kaum ein Zufall sein.

Die Ausführungen deuten an, dass die Gefahr einer Romantisierung des Textes nicht nur aus männlicher, sondern auch aus weiblicher Perspektive besteht. Eine ungewöhnliche Darstellung, die die Frauenfreundschaft zwischen Noomi und Rut, in der Boas wie ein Eindringling wirkt, viel stärker verklärt als die meisten wissenschaftlichen Beiträge, ist die Visualisierung *Sit still, my daughter*.

⁴⁷ Zum *affidamento*-Begriff vgl. Irmtraud FISCHER: Eine Schwiegertochter mehr wert als sieben Söhne! Rut 4,15. Frauenbeziehungen im Buch Rut – ein Lehrbeispiel des *affidamento*, in: Herlinde PISSAREK-HUDELIST (Hg.): *Mit allen Sinnen glauben: Feministische Theologie unterwegs* (FS Elisabeth Moltmann-Wendel), Gütersloh 1991, 30–44.

Darlene Salvujac, *Sit still, my daughter* (2007)
Öl auf Leinwand, Privatbesitz

Die idyllische Darstellung zeigt Rut und Noomi in trauter Zweisamkeit vor dem heimeligen Herdfeuer im Haus der Noomi. Rut trägt noch das Festkleid, der Umhang mit dem Korn liegt auf der Bank, eingerahmt von einem Hahn, dem Symbol für Wachsamkeit und Fruchtbarkeit, und einer Katze. Ein Hund, Zeichen für Treue, liegt an Ruts Seite, eine zweite begrüßt Boas, der mit der Sandale in der Hand offenbar direkt mit der guten Nachricht vom Tor kommt. Mit der offenen Tür und dem Vorhang im Wind bricht der als junger Mann dargestellte Boas in die liebevolle Frauengemeinschaft von Rut und Noomi, doch er findet keine Beachtung. Während Noomi nach Rut schaut und die Hand auf ihrer Schulter ruht, legt Rut ihr nur die Hand auf die Hand, ohne in einen weiteren Kontakt zu treten. Rut blickt weder Noomi an, noch wendet sie sich zur geöffneten Tür. Sie blickt auch am Beobachter vorbei in eine andere Richtung. Obwohl deutlich exponiert und zwischen Noomi und dem Beobachter situiert, bleibt Rut bei sich und für sich: Sie lässt niemanden in sich hineinschauen.

d) Kontextuelle Lektüre

Die vierte Linie, die hier nachgezeichnet werden soll, fragt aus gegenwärtiger Perspektive nach den Umständen der Rutnovelle. Dies kann jedoch nicht ohne einen Seitenblick auf sozialgeschichtliche Fragestellungen stattfinden. Vielfach sind diese Fragen auch in den Beiträgen der zweiten und dritten Gruppe zu finden, neben Levirat und Lösung wird dort ferner die Frage nach der Her-

kunft und sozialen Stellung der Moabiterin Rut diskutiert. Die Vorstellung der moabitischen Frau als Lust- und Sexualobjekt ist eine Verständnisebene, die das Bleiben der Rut im Frauenkreis motiviert haben könnte. Fischer referiert das Verständnis der Moabiterinnen als der sprichwörtlichen Verführerinnen im Anschluss an Num 25,1–5, weist aber auch darauf hin, dass die Umschreibung „Moabiterin“ für Rut im dritten Kapitel, dem „Verführungskapitel“, nicht begegnet. Daher plädiert sie dafür, nicht zu viel in die Beschreibung der „Moabiterin“ hineinzulesen und Rut nicht als Moabiterin, sondern als einfache Frau zu verstehen, die mit diesem Etikett lediglich zur besseren Unterscheidung von den anderen Frauen versehen wird.⁴⁸

Was in der sozialgeschichtlichen Betrachtung bislang fehlt, ist eine Untersuchung dazu, ob es die beiden moabitischen Witwen Rut und Orpa in ihrer Heimat tatsächlich so leicht gehabt hätten, wieder zu heiraten, nachdem sie in einer zehnjährigen Ehe mit einem Ausländer kinderlos geblieben waren. Dass die Rückkehr der Orpa nach Moab wirklich die einfachere und sicherere Variante gewesen ist, ist nicht erwiesen. Eine Überlegung in diese Richtung findet sich in einem Midrasch zu Rut: Dort erfährt die nach Moab zurückkehrende Witwe ein ähnliches Schicksal wie die Frau des Leviten in Ri 19.⁴⁹ Das ist insofern doppelt überraschend, als die unmittelbare Nähe beider biblischer Bücher nur in der Septuaginta und dem ihr folgenden christlichen Kanon, nicht aber in der jüdischen Abfolge gegeben ist.⁵⁰

Kontextuelle Lesarten des Rutbuches passen indes besser zur Stellung des Buches Rut im christlichen Kanon und der Nachbarschaft zu den lebensbedrohlichen Zuständen im Richterbuch. Katharine Sakenfeld weist in ihrer Auslegung auf den eigenartigen Doppelcharakter der Novelle hin: “Thus the story of Ruth is both problematic and potentially deceptive – is it a story that is good for women’s health, or is it dangerous for women’s well-being?”⁵¹ Sie lenkt in ihrer Analyse den Blick von jeglicher Form der Romantisierung oder Verklärung der Novelle auf Aspekte, die in der Auslegungsgeschichte untergegangen und von den Frauen aus real existierenden patriarchalen Gesellschaften neu sichtbar gemacht werden: die Not der beiden Frauen und die Ausweglosigkeit ihrer Lage, die sie zu drastischen Mitteln zwingt.

“Thus reader response to the text is quite varied: the story arouses strong emotions in women, both positively and negatively, depending on their personal and cultural back-

⁴⁸ Vgl. FISCHER 2001, 61.

⁴⁹ Midrasch RuthR II, 20 (referiert bei DARR 1991, 62).

⁵⁰ Dort steht Rut zwischen den Sprichwörtern und dem Hohenlied, also unmittelbar zwischen dem *Eschet Chajil* (Spr 31,10–31) und der Liebeslyrik, was eher in Richtung einer romantischen Interpretation verweist als die unkomfortable Stellung als Brückenkopf zwischen dem Richterbuch und den Samuelbüchern, zwischen der literarischen Reflexion einer chaotischen und einer geordneten Zeit.

⁵¹ SAKENFELD 2002, 164f.

grounds and areas of conscientisation or lack thereof. With specific attention to chapter 3, it is argued that suffering of economic deprivation leads to suffering of bodily humiliation as Ruth goes to the threshing floor. That Boaz eventually marries Ruth should not cause Ruth's suffering to go unrecognised."⁵²

Wie kompromittierend die Szene auf der Tenne wirklich ist, verdeutlicht Sakenfeld bei ihrer Betrachtung des dritten Kapitels des Rutbuches, dem Phyllis Tribble die ihrer Anschauung nach wenig passende Überschrift "Salvation by courage alone" gegeben hat⁵³:

"If all that was needed was a common sense conversation with Boaz, the encounter could have taken place in daylight and without special preparations. Although Naomi may have imagined that her proposal would place Boaz in a compromising situation that would force his hand, surely the far greater risk was taken by Ruth."⁵⁴

Leserinnen aus Südostasien und Afrika ist auf den ersten Blick klar, in welcher gefährlichen Situation Noomi Rut bringt⁵⁵, als sie sie zur Tenne schickt. Hier drängt sich wieder die Frage nach den Motiven der Noomi auf: Geht es ihr wirklich um Ruts Ruheort oder um eine bessere Chance, als Witwe durch den Acker (und vielleicht auch die Frucht einer Ehe) versorgt zu sein? Bei einer Heirat von Rut und Boas steigen Noomis Chancen auf Hilfe, da Boas sich möglicherweise stärker verpflichtet fühlt, ihr zu helfen. Doch auch eine Nacht ohne Heiratsantrag kann Noomi nützen: Was immer Rut auf der Tenne geschieht, ist ein mögliches Unterpfand im Kampf ums Überleben.

Sollte Sakenfeld mit ihrer Einschätzung, was bei Nacht geschah, könnte auch bei Tageslicht geschehen sein, Recht haben, bliebe die Frage, warum diese Episode überhaupt erzählt wird. Ob sie ein Moment der Spannung oder der Verzierung der Erzählung ist – die Gefährdung Ruts, die dieser Situation inhärent ist, bleibt festzuhalten und deutet nicht auf eine solidarische weibliche Erzählstimme. Sakenfeld resümiert zutreffend: "A societal structure that posi-

⁵² SAKENFELD 1991, 164.

⁵³ Phyllis TRIBLE: *God and the rhetoric of sexuality* (Overtures to Biblical theology), Philadelphia 1978 (angeführt bei SAKENFELD 2002, 167).

⁵⁴ SAKENFELD 2002, 167.

⁵⁵ Sakenfeld referiert in ihrem Artikel einen Fall von den Philippinen, wo eine Vierzehnjährige ihre Pastorin aufsucht und ihr erzählt, dass sie erwägt das Angebot eines *Rekrutens* anzunehmen, sie in eine Stellung als „Tänzerin“ im Ausland zu bringen, um Geld für sich und ihre Familie zu verdienen. Alle Bedenken der Pastorin wischt das Mädchen mit einem Hinweis auf Rut beiseite: "I remember the story of Ruth. Ruth put herself forward attractively to a wealthy foreign man in hopes that he would marry her and take care of her. I hope a wealthy man will marry me and take care of my family. God took care of Ruth and worked it out for her; God will take care of me, too." SAKENFELD 2002, 172f. Diese Geschichte entlarvt die romantisierenden Auslegungen der Rutnovelle in ihrer Gefährlichkeit und zeigt die Sprengkraft kontextueller Lektüren.

tions women so that they must take such risks in order to ensure their economic survival is one that must be challenged not romanticised.”⁵⁶

Madipoane J. Masenyas Lektüre der Rutnovelle aus einer südafrikanischen Perspektive zeigt ebenfalls, wie kontextabhängig die gängigen – auch feministischen Auslegungen – sind:

“Ruth’s act of self-sacrifice continues to puzzle me. A daughter-in-law gives herself to an aged, widowed mother-in-law? What does she hope for? What motivates this young woman, who has still opportunities to a brighter future in her own motherland, to be willing to cling to a widowed woman who is not her mother? Is Ruth so deeply shaped by patriarchy that she feels she should not let down her dead husband by renouncing their marriage? In my culture, the death of one’s husband is not supposed to let the *ngwetši* to engage in another marriage relationship if she wishes to.”⁵⁷

Masenyas zeichnet aus ihrem kulturellen Kontext heraus ein alles andere als romantisches Bild von der Frauengemeinschaft zwischen Schwiegermutter und Schwiegertochter. Ohne ihre Erfahrungen in die biblische Geschichte hineinzulesen, warnt sie vor einer einseitigen Lektüre und erinnert an die Tendenz patriarchaler Gesellschaften, Frauen einander zu Feindinnen statt zu Verbündeten zu machen.⁵⁸

Zum Motiv von Rut merkt Masenya an: “Perhaps even Ruth knows that, regarding the possibility of remarriage (though the text does not depict her as being enthusiastic about remarriage), if she clings to the old woman Naomi, her future will be secure. The narrator does not disclose the reasons for what some have called a ‘selfless’ move on Ruth’s part.”⁵⁹ Dass hier sozialgeschichtlich Einiges aufzuholen ist, stellt Masenya zum Ende ihrer Untersuchung nochmals klar und verdeutlicht, welche Leseperspektive viel zu sehr vernachlässigt, nicht wahrgenommen oder verdrängt wird:

“The question, then, is: In a setting where a woman’s status was judged by her marriage and by the number of sons or children she had, would not Ruth’s seductive actions, following from Naomi’s anxiety that her daughter-in-law will enjoy a better future, make sense? I must not be seen defending patriarchy, but I am suggesting that, as far as possible, biblical scholars, including feminist scholars, must try to understand the text in its own context.”⁶⁰

⁵⁶ SAKENFELD 2002, 169.

⁵⁷ Madipoane J. MASENYA: *Ngwetši* (bride). The Naomi-Ruth Story from an African-South African woman’s perspective, in: *Journal of feminist studies in religion* 14/2 (1998), 81–90, 83.

⁵⁸ Vgl. hierzu FISCHER 1991, 34: „Schwiegermutterkonflikte sind im Patriarchat ein überaus willkommenes Instrumentarium, um Frauen von gegenseitiger Solidarität und Zusammenschluss zugunsten weiblicher Interessen abzuhalten und so zu verhindern, dass Frauen sich gegen den Androzentrismus gemeinsam – und daher gestärkt – zur Wehr setzen.“

⁵⁹ MASENYA 1998, 88.

⁶⁰ MASENYA 1998, 89.

Die Bedrohung und die Bedrohlichkeit der Situation, in der Rut gefangen ist, kommen in vielen Auslegungen zu kurz. So zumindest ist die einhellige Meinung der kontextuellen Lesarten. Afrikanische und asiatische Frauen bemängeln, dass gerne übersehen wird, in welcher aussichtsloser Situation sich die beiden Witwen befinden und welche Leiden sie auf sich nehmen. In ihrer Betrachtung kommt die marginalisierte Rut ans Tageslicht, die Frau, die – vielleicht aus kultureller Verpflichtung – bei ihrer Schwiegermutter bleibt und hart dafür arbeitet, dass beide Frauen überleben können. Auch von einer Frauen-solidarität der Bethlehemitinnen, auf die hin und wieder abgehoben wird⁶¹, ist nichts zu spüren. Der Text lässt durchblicken, dass die Situation der Frau auf dem Feld, die hinter den Schnittern her liest, extrem gefährlich und sie nicht vor sexuellen Übergriffen geschützt war. Eine Frau, die nieman(n)dem gehört, hat auch niemanden, der im Zweifel ihre Ehre verteidigt. Umso größer die Zumutung, dass die ältere Frau die jüngere in eine Situation schickt, die sonst unter allen Umständen vermieden wird: allein im Dunklen mit einem Mann an einem eher einsamen Ort. Dass Rut das einzige, was sie hat – ihren Körper und ihre Ehre – einsetzt, um ein sicheres Auskommen zu haben, sollte nicht einfach übersehen werden. Der Gang zur Tenne ist hier weniger als Mut, denn als Zu-Mut-ung aus einer existenziellen Notlage heraus zu verstehen: Ihre Not zwingt sie zu Handlungen, die keine Frau freiwillig auf sich nehmen würde.

Eine Mischung aus dem Bild der lüsternen Moabiterin und der Frau, die auf der Suche nach Auskommen gezwungen ist, ihren Körper einzusetzen, könnte die Spannung aufzeigen, in der Francesco Hayez' *Ruth* zu lesen ist:

⁶¹ FISCHER 1995, 201, geht auf die Nachbarschaft zu Ri 19 ein. Die Parallelisierung beider Geschichten entlarvt eine beschönigende Perspektive auf die Frauengemeinschaft in Bethlehem: „Als Kontrast zum Schicksal der Bethlehemitin wird die in Bethlehem fremde Rut gezeichnet, die, von Boas geschützt, die Gesellschaft zügelloser Männer meidet und im Haus ihrer Schwiegermutter sicher sein kann. Boas stellt sich vom Kontext her als Gegenfigur zum Leviten dar, der der Frau den Beistand nicht verweigert. Ist die *männliche* Dorfgesellschaft in Ri 19 der Inbegriff der Verworfenheit und gesellschaftlichen Zerrüttung, so die *weibliche* Dorfgemeinschaft im Rutbuch der Ort gesellschaftlicher Solidarität.“ Auch hier ist aus textlicher Perspektive ein Fragezeichen zu setzen: Was tun die Frauen Bethlehems, was sich als solidarischer Akt auslegen lässt? Von konkreter Hilfe, der Aufnahme ins nachbarschaftliche Netzwerk, schweigt der Text. Vielmehr treten die Frauen Bethlehems als rahmender Chor auf, der bis auf die Kommentierung der Ereignisse passiv bleibt.

Francesco Hayez, *Ruth* (1835)
Öl auf Leinwand, Collezioni Comunali d'Arte Antica, Bologna

Die Rut, die dem Betrachter hier mit entblößter Brust gegenübertritt⁶², ist genau in der Spannung zwischen Subjekt und Objekt gefangen: Ist sie die *femme fatale*, die sich dem naiven Betrachter anbietet, oder die Marginalisierte, die keine andere Wahl mehr hat? Aus ihrem Gesicht ist auch hier nichts zu lesen, Hayez' Rut blickt zur Seite. Der Kopf ist verhüllt, der Schleier, den Rut hier wie auf den meisten Darstellungen trägt, unbeschädigt. Unabhängig von diesen Überlegungen kann in Hayez' Rut genauso auch ein vergöttertes Schönheitsideal in der Art griechisch-römischer Statuen wahrgenommen werden: Hier ist Rut nicht die Moabiterin, sondern eine Überfrau, die mit ländlichen Kleidungsstücken und Beigaben attribuiert ist und doch in ihrer Größe davon nicht eingefangen werden kann. Entsprechend irritierend ist das Bild und so bleibt der Betrachter, die Betrachterin mit der Frage zurück, mit wem er oder sie es hier eigentlich zu tun hat.

⁶² Ebenfalls barbusig ist Rut in Marc Chagalls *Rut auf dem Felde* (1958/59) dargestellt. Hier trägt sie, nur mit einem Tuch um die Hüften bekleidet, über dem Kopf ein Bündel Getreide. Die Fülle des Getreides über dem Kopf könnte mit der Fülle in ihrem Leib korrespondieren, der gewölbte Leib bereits die spätere Schwangerschaft andeuten.

IV. Fazit

Der Text bleibt wie das Bild ein offenes Kunstwerk. Die Beobachtungen zu Text- und Bildexegese am Beispiel der Rutnovelle zeigen, dass die offenen Stellen des Textes zwar unterschiedliche Interpretationen zulassen, doch bei aller Offenheit der Welt, die sich zwischen Text und Rezipient entfaltet, immer ein ideologiekritisches Moment nötig ist.⁶³ Dabei ist auch zu beachten, dass der biblische Text selbst als Komposition zu verstehen ist, in der der Autor seine Weltsicht und damit – ähnlich wie der Maler – eine Lesart abbildet. Das zeigt sich insbesondere in der visuellen Exegese, die viel klarer einen Standpunkt bezieht als die textliche. Im Bild ist die Leserlenkung viel deutlicher zu erkennen als im Text.

Bei jeder der betrachteten Auslegungen blieb letztlich die Frage danach offen, wer Rut wirklich ist und aus welchen Motiven heraus sie handelt.⁶⁴ Auch in der Ikonographie ist wenig über sie als Person zu erfahren: Rut bleibt uns als Subjekt verschlossen, ihre Motive, ihre Gefühlswelt bleiben im Dunkeln. Dazu kommt, dass die Motivation Ruts auch von der Erzählstrategie des Textes überformt worden sein könnte. Esther Fuchs macht dazu die folgende Beobachtung, die nicht nur für die Auslegung, sondern auch für die Autorfrage interessant ist: “The biblical narrative is careful *not* to establish too close a link between the interests of patriarchy and women’s sacrifice. On the contrary, the heroine’s motivation is normally shown to be self-seeking.”⁶⁵ Der Gedankengang dahinter ist deutlich und er gilt für nicht nur für Rut, sondern auch für andere biblische Heroinnen wie Tamar: Was Männer sich von Frauen am meisten wünschen, wird dargestellt als das, was Frauen sich für sich selbst am meisten wünschen – eine ideologische Strategie, die nicht ohne Folge für die Rezipientinnen und Rezipienten biblischer Texte bleibt: “By projecting onto woman what man desires most, the biblical narrative creates a powerful role model for women.”⁶⁶ Interessant ist, wie Rut zur Projektionsfläche wird und patriarchal idealisierte Rollenmodelle so tief in den Text eingeschrieben werden, dass sie zunächst nicht auffallen. Obwohl das Buch Rut als *Frauenbuch* gilt, wird durch die Analyse der Auslegungen deutlich, dass es sich allenfalls um ein *Frauenbuch aus patriarchaler Perspektive* handelt. Mit der Erkenntnis einer patriarchalen Erzählstimme ist auch die Frage nach dem

⁶³ Vgl. RICOEUR 1974, 33–34.

⁶⁴ Gleiches gilt auch für Noomi und Boas.

⁶⁵ Ester FUCHS: The Literary Characterization of Mothers and Sexual Politics in the Hebrew Bible, in: Adela Yarbo COLLINS (Hg.): *Feminist perspectives on biblical scholarship* (SBL. Biblical scholarship in North America 10), Chicago 1985, 117–136, 130.

⁶⁶ Ebd.

impliziten Autor des Buches neu zu stellen.⁶⁷ Der Ruf der kontextuellen Exegese, hier mehr Vorsicht walten zu lassen, ist ernst zu nehmen. Von der Bildanalyse ist zu lernen, dass jede Abbildung eine Lesart darstellt, die in ihrer Komposition und deren Betrachterlenkung etwas über diese Auslegung, aber nicht notwendig über den Künstler, verrät.

Die Frage, wer Rut denn wirklich ist und was sie als Person, als Subjekt ausmacht, stellt eine offene Stelle im Text dar, die in Wort und Bild immer wieder neu gefüllt wird, letztlich aber immer ungelöst bleiben muss.⁶⁸ Da Rut über sich selbst, ihre Gefühle und Motive nichts verrät, bietet sie sich tatsächlich als Leinwand an, auf die die Antworten der schriftlichen und visuellen Exegese projiziert wurden und werden, die so unterschiedlich sind wie die Ausleger selbst. Bei aller Verobjektivierung ist es Rut über zweieinhalbtausend Jahre gelungen, ihr Geheimnis, ihre Persönlichkeit zu wahren: Das Buch Rut und seine Namensgeberin lassen eine Vielzahl von Verständnisweisen zu, um sich ihnen im gleichen Augenblick wieder zu entziehen. In jeder Verobjektivierung zeigt sich ein Moment des Widerständigen, aus dem Ruts Stimme zu vernehmen ist, die verdeutlicht, dass sie durch kein Bild einzufangen ist.

⁶⁷ Die Frage nach dem realen Autor und alle Spekulationen über dessen/deren Geschlecht verbieten sich als rein psychologische Auslegungskategorie, die letztlich mehr über den Ausleger als über den Text verrät. Vgl. RICOEUR 1974, 30.

⁶⁸ Darr notiert zur Multidimensionalität des Textes und den möglichen Lesarten: "Who is Ruth? A paradigm of faithfulness, a puppet in the service of patriarchy, or a radical call to inclusiveness? She is, I suspect, something of each – more complex than we initially think, because those who spoke and wrote about her were not themselves onedimensional, and because the act of reading draws Ruth in to our own complex interpretive webs as well." DARR 1991, 76.

Literatur

- Jan ASSMANN: *Religion und kulturelles Gedächtnis*, München ²2004.
- Mieke BAL/Fokkeliën VAN DIJK HEMMES/Grietje VAN GINNEKEN: Kommentar des Kommentars oder: Das enge Tor im Buch Rut, in: DIES.: *Und Sara lachte ... Patriarchat und Widerstand in biblischen Geschichten*, Münster 1988, 77–97.
- Paolo BERDINI: *The Religious Art of Jacopo Bassano. Painting as Visual Exegesis* (Cambridge Studies in New Art History and Criticism), Cambridge 1997.
- Katheryn Pfisterer DARR: *Far more precious than jewels. Perspectives on biblical women. Gender and the biblical tradition*, Louisville 1991.
- Jürgen EBACH: Fremde in Moab – Fremde aus Moab, in: DERS./Richard FABER (Hg.): *Bibel und Literatur*, München 1995, 277–304.
- Umberto ECO: *Das offene Kunstwerk*, Frankfurt am Main 1977.
- Umberto ECO: *Lector in fabula. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten*, München ³1998.
- Monika FANDER: Die Geschichte einer Freundschaft. Rut (Rut 1–4), in: Angelika MEISSNER (Hg.): *Und sie tanzen aus der Reihe. Frauen im Alten Testament*, Stuttgart 1992, 94–104.
- Irmtraud FISCHER: Eine Schwiegertochter mehr wert als sieben Söhne! Rut 4,15. Frauenbeziehungen im Buch Rut – ein Lehrbeispiel des Affidamento, in: Herlinde PISSAREK-HUDELIST (Hg.): *Mit allen Sinnen glauben: Feministische Theologie unterwegs* (FS Elisabeth Moltmann-Wendel), Gütersloh 1991, 30–44.
- Irmtraud FISCHER: Gottesstreiterinnen: Biblische Erzählungen über die Anfänge Israels, Stuttgart 1995.
- Irmtraud FISCHER: Das Buch Rut – eine „feministische“ Auslegung der Tora?, in: Erhard S. GERSTENBERGER/Ulrich SCHOENBORN (Hg.): *Hermeneutik – sozialgeschichtlich. Kontextualität in den Bibelwissenschaften aus der Sicht (latein)amerikanischer und europäischer Exegetinnen und Exegeten* (Exegese in unserer Zeit 1), Münster 1999, 39–58.
- Irmtraud FISCHER: *Rut* (HThK.AT), Freiburg im Breisgau u. a. 2001.
- Irmtraud FISCHER: Eigener Aufbruch und Gottes Begleitung: „Gehen“ als Deutewort im Buch Rut, in: DIES.: *Gender-faire Exegese. Gesammelte Beiträge zur Reflexion des Genderbias und seiner Auswirkungen in der Übersetzung und Auslegung von biblischen Texten* (Exegese in unserer Zeit 14), Münster 2004, 135–153.
- Max FRISCH: *Tagebuch 1946–1949*, Frankfurt am Main 1950.
- Ester FUCHS: The Literary Characterization of Mothers and Sexual Politics in the Hebrew Bible, in: Adela Yarbo COLLINS (Hg.): *Feminist perspectives on biblical scholarship* (SBL. Biblical scholarship in North America 10), Chicago 1985, 117–136.
- Barbara GREEN: The Plot of the Biblical Story of Ruth, in: JSOT 23 (1982), 55–68.
- IGNATIUS VON LOYOLA: *Geistliche Übungen*. Nach dem spanischen Urtext übersetzt von Peter Knauer, Würzburg 1998.
- Günter LANGE: Glaubensphantasie – in der Rezeption von biblischen Texten, in: Matthias BAHR/Ulrich KROPAC/Mirjam SCHAMBECK (Hg.): *Subjektwerdung und religiöses Lernen*, München 2005, 241–252.
- Madipoane J. MASENYA: Ngwetši (bride). The Naomi-Ruth Story from an African-South African woman's perspective, in: Journal of feminist studies in religion 14/2 (1998), 81–90.
- Angelika MEISSNER: Hoffnung wider alle Hoffnungslosigkeit. Noomi (Rut 1–4), in: DIES. (Hg.): *Und sie tanzen aus der Reihe. Frauen im Alten Testament*, Stuttgart 1992, 105–119.
- Martin O'KANE: *Painting the Text. The Artist as Biblical Interpreter*, Sheffield 2007.

- Paul RICOEUR: Philosophische und theologische Hermeneutik, in: DERS./Eberhard JÜNGEL: *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache* (Sonderheft der Zeitschrift für Evangelische Theologie), München 1974, 24–44.
- Katharine Doob SAKENFELD: At the threshing floor. Sex, reader response, and a hermeneutic of survival, in: OTE 15 (2002), 164–178.
- Phyllis TRIBLE: *God and the rhetoric of sexuality* (Overtures to Biblical theology), Philadelphia 1978.
- Johann Wolfgang VON GOETHE: Noten und Abhandlungen zum besseren Verständnis des West-östlichen Divans, in: DERS.: *West-östlicher Divan*, hrsg. v. Hans-Jürgen WEITZ, Frankfurt am Main 1986.
- Ute WILD: Das Buch Rut: Denn wohin du gehst, will auch ich gehen, in: Eva Renate SCHMIDT/Mieke KORENHOF/Renate JOST (Hg.): *Feministisch gelesen* (Bd. 2), Stuttgart 1990, 80–92.
- Erich ZENGER: *Das Buch Rut* (ZBK 8), Zürich 1986.

Abbildungen

- William Blake, *Naomi entreating Ruth and Orpah to return to the land of Moab* (1795)
Farbdruck-Monotypie, mit Tusche und Aquarellfarbe übergangen, Victoria and Albert Museum, London (siehe unter: www.blakearchive.org).
- Aert de Gelder, *Boas und Rut* (1690–1700)
Öl auf Leinwand, Akademie der Bildenden Künste, Wien.
- Francesco Hayez, *Ruth* (1835)
Öl auf Leinwand, Collezioni Comunali d'Arte Antica, Bologna.
- Thomas Matthews Rooke, *Naomi, Ruth and Obed – Ruth and Boaz – Ruth and Naomi* (1876–1877)
Öl auf Leinwand, Tate Gallery, London.
- Darlene Salvujac, *Sit still, my daughter* (2007)
Öl auf Leinwand, Privatbesitz (siehe unter: www.biblicalartist.net).