

Tora für Frauen, verwirrende Beziehungen und eine geflügelte Gottheit

Genderforschung zum Alten Testament am Beispiel des Rut-Buches

Marie-Theres Wacker

„Gender“ als Kategorie oder Perspektive in der alttestamentlichen Wissenschaft wurde und wird auf recht unterschiedliche Weise verstanden und umgesetzt. Am Beispiel einer kleinen Schrift aus der hebräischen Bibel, die seit vier Jahrzehnten und immer wieder neu im Brennpunkt geschlechtsspezifischer Exegese steht, dem Buch Rut, zeige ich Arbeitsweisen der alttestamentlichen Genderforschung im nordwesteuropäischen Kontext auf und suche ihren Ertrag deutlich zu machen.¹

Gegenderte Tora

Das englische Verb „to gender“ ist in die deutsche Wissenschafts-, Politik- und z.T. sogar Alltags-Sprache übernommen worden. Einen Sachverhalt zu „gendern“ bedeutet, ihn nach seinen geschlechtsspezifischen Voraussetzungen und Implikationen hin wahrzunehmen. In diesem Sinn kann man behaupten, dass im Buch Rut davon erzählt wird, wie Noomi, die Judäerin, und Rut, die Moabiterin, mit Hilfe des Judäers Boas die Tora Israels „gendern“: Sie legen Vorschriften des Pentateuch, die den Normalfall patriarchalischer Strukturen voraussetzen, so aus, dass diese Regelungen dem Überleben der zwei Frauen dienlich werden.²

Gemeint sind die Vorschriften um das Auslösen von Land und um die sog. Levirats- oder Schwager-Ehe. Noomi, die als Witwe und nach dem Tod ihrer Söhne mit ihrer Schwiegertochter Rut nach Betlehem zurückgekehrt ist, weiß um einen entfernten Verwandten namens Boas, der als „Löser“ gilt (vgl. Rut 2,20). Nach den Regelungen, wie sie im 3. Buch der Tora (Lev 25,23ff) festgehalten sind, ist es die Aufgabe des „Lösers“, das Land eines in Not geratenen Verwandten aufzukaufen, damit dieses Land im Besitz der Familie bleibt. Ein kleiner Abschnitt im Jeremiabuch (Jer 32,6-10) erzählt von einem solchen Fall, von dem der Prophet und einer seiner Cousins betroffen sind. Wie aber im Fall einer Witwe wie Noomi zu verfahren sei, bleibt in den levitischen Vorschriften offen. Zudem

würde der Verkauf eines Ackers wohl keine längerfristige Versorgung für Noomi und ihre ebenfalls verwitwete Schwiegertochter bedeuten. Was die Schwagerehe betrifft, so hatte Noomi sich allein auf den Rückweg nach Betlehem machen wollen und dies ihren beiden Schwiegertöchtern Orpa und Rut gegenüber damit begründet, dass sie zu alt sei, noch Söhne zu gebären, die dann als Erwachsene den Platz der verstorbenen Männer einnehmen könnten (vgl. Rut 1,11-13). Dieses Argument wird verständlich, wenn man es auf eine Regelung aus dem 5. Buch der Tora (Dtn 25,5-10) bezieht: Stirbt ein verheirateter Mann, ohne Nachkommen zu hinterlassen, so soll der Bruder des Mannes mit dessen Frau, also seiner Schwägerin, einen Sohn zeugen, der als Sohn des Verstorbenen gilt und dessen Namen weiterführt. Noomi macht ihre Schwiegertöchter darauf aufmerksam, dass sie keine Möglichkeit sieht, die beiden über eine solche Regelung dauerhaft in ihre jüdische Verwandtschaft zu integrieren. Während Orpa daraufhin zu ihrer moabitischen Herkunftsfamilie zurückkehrt, lässt Rut sich nicht abhalten und bleibt bei Noomi. In Betlehem sammelt Rut die bei der Gerstenernte übrigbleibenden Ähren auf einem Feld, das sich als Feld eben jenes „Lösers“ herausstellt. Noomi schickt daraufhin ihre Schwiegertochter zur nächtlichen Zeit auf die Tenne zu Boas, und Rut macht Boas klar: „Du bist Löser“ (Rut 3,9). Ruts Worte sind es, die dem Boas nahelegen, sie zu heiraten und darin Löserpflichten an Noomi zu erfüllen. Boas lässt sich darauf ein und stellt in der Versammlung der Schöffen Betlehems (Rut 4,1ff) den Sachverhalt auch so dar, dass der Kauf des Ackers der Noomi (vgl. Lev 25,23ff) zugleich zur Schwagerehe mit Rut verpflichtete (vgl. Dtn 25,5ff).

Das Buch Rut ist damit eine biblische Schrift, die in der erzählten Aktion und Interaktion der Hauptfiguren die Tora des Mose auf die Situation und Bedürfnisse von Frauen hin konkretisiert und neu auslegt. Insofern das Rut-Buch die Tora im Interesse von *Frauen* „gendert“, kann man ihm eine *feministische* Stoßrichtung attestieren; die Genderperspektive und das feministische Interesse gehen in diesem Fall zusammen.

Genderforschung und Frauen-Kultur

Die Unterscheidung zwischen „gender“ und „sex“, zwischen dem „kulturellen/sozialen“ und dem „natürlichen/biologischen“ Geschlecht war für feministische Alttestamentlerinnen seit etwa den ausgehenden 1980er Jahren eine hilfreiche Differenzierung, konnten sie so doch präziser ihr Interesse an textuellen Spuren einer Frauen-Kultur im Alten Israel formulieren und umsetzen. Dabei ging es gleichermaßen um literarische Formen und Gattungen, die von Frauen geprägt oder genutzt wurden, wie um Motive und Themen, die eher eine weibliche Perspektive repräsentieren, als auch um Institutionen auf allen Ebenen der Gesellschaft des Alten Israel, die auf besondere Frauen-Räume verweisen.

Aufgrund seiner deutlichen Frauenzentriertheit wurde für das Buch Rut nicht nur diskutiert, ob kleinere, in den Text inkorporierte Gattungen oder einzelne Motive

in eine Frauen-Kultur weisen, sondern ob das Buch als Ganzes womöglich von einer Frau stamme.³ Je stärker feministische Exegetinnen geneigt waren, die Rut-Geschichte in Traditionen mündlicher Erzählkunst zu verankern, desto eher konnte eine Erzählerin plausibel erscheinen. In dem Maße jedoch wie das Buch Rut in seiner dichten Intertextualität mit narrativen und rechtlichen Traditionen v.a. des Pentateuch und damit als schrift-gelehrtes Werk erschlossen wurde, trat diese Vermutung in den Hintergrund. Die Frage, in welcher Weise Frauen auf die Traditionsbildung im nachexilischen Israel Einfluss genommen haben, ist damit zwar nicht abgeschlossen, sondern neu gestellt. Daneben aber erscheint eine andere Frage sinnvoll: Sollte man nicht auch mit - anachronistisch gesprochen „pro-feministischen“ - Männern im Alten Israel rechnen, die in der Lage waren, die Perspektive von Frauen einzunehmen und sich für die Verbesserung der Lebenssituation von Frauen zu engagieren?⁴

Diese Frage macht auf eine für die Genderforschung entscheidende doppelte Blickerweiterung aufmerksam. Zum einen betrifft „Gender“ ja in der Tat nicht nur Frauen, sondern auch Männer, denn auch das Geschlecht der Männer wird von der jeweiligen Kultur geprägt. Zum anderen und damit zusammenhängend aber bedeutet die strikte Unterscheidung von zwei und nur zwei Geschlechtern mit klar definierbaren Merkmalen eine Engführung, die weder dem „natürlich“ Gegebenen noch dem „kulturell“ Möglichen entspricht.

Verwirrende Beziehungen: eine lesbische Perspektive

Achtet man im Rut-Buch auf die Darstellung der Geschlechter-Beziehungen, so fällt gleich im ersten Kapitel des Buches eine Transformation auf, die Noomi betrifft: Sie geht aus Betlehem fort als Frau des Elimelech und als Mutter zweier Söhne; sie kehrt zurück als eine Frau, mit der sich eine andere Frau, ihre Schwiegertochter, durch einen feierlichen Schwur verbunden hat. Repräsentiert Noomi zu Beginn der Erzählung den patriarchalischen Normalfall, so steht am Ende des ersten Kapitels eine Konstellation, die für die gesamte hebräische Bibel einzigartig ist, die enge Beziehung zwischen zwei Frauen. Diese Beziehung wird zudem in bemerkenswerten intertextuellen Bezügen formuliert: Rut „heftet“ sich an ihre Schwiegermutter (Rut 1,14) und beschwört sie, Noomi möge sie nicht drängen, sie zu „verlassen“ (1,16); sie gleicht darin dem Mann, der sich an die Frau „heftet“ und dafür Vater und Mutter „verlässt“ (Gen 2,24). Indem Rut Noomi nach Betlehem folgt, verlässt sie de facto Vater und Mutter, und dies genau wird auch später von Boas anerkannt und betont (vgl. Rut 2,11). Die Anspielungen der Rut-Geschichte auf den Jubelruf des ersten Menschen im Paradies übertragen die Position des *Mannes* im Gegenüber zu einer Frau auf eine *Frau* im Gegenüber zu einer Frau. Zumindest auf der Textebene wird demnach das System der Heterosexualität als normativ unterlaufen, und wer kann die Leserin oder den Leser hindern, darüber nachzugrübeln, ob nicht auch die Fortsetzung

des Jubelrufes „und sie werden ein Fleisch“ hier mitzuhören ist, und in welchem Sinne? Dazu kommt ein ähnlicher Jubelruf der Frauen Betlehems, in dem sie von der „Liebe“ Ruts zu Noomi sprechen (Rut 4,15), also einen Begriff benutzen, der Treue in einer Beziehung ausdrückt, aber durchaus auch erotisch-sexuelle Konnotationen hat (vgl. nur das Hohelied).

Schon vor Aufkommen der Genderforschung haben solche textuellen Anstöße dazu angeregt, das Rut-Buch aus lesbischer Perspektive zu rezipieren. Dabei geht es in der christlichen bzw. jüdischen Lesbenbewegung zum einen darum, die erzählte Frauenbeziehung zwischen Rut und Noomi, wie sie in der Heiligen Schrift überliefert ist, als Teil der eigenen Glaubensgeschichte zu erinnern, zum anderen aber durchaus auch darum, die historische Frage nach Frauenbeziehungen, deren gesellschaftlichem Ort und deren Legitimität offenzuhalten.⁵

Verwirrende Beziehungen: eine queere Perspektive

Am Schluss des Rut-Buches akklamieren die betlehemitischen Frauen „Der Noomi wurde ein Sohn geboren“ (Rut 4,17), und sie sprechen Rut, die ihn geboren hat, den Wert von „mehr als sieben Söhnen“ zu. Man *kann* in der Auslegung dieses Verses die Frauen-Zentriertheit betonen; man *kann* aber auch die Geschlechter-Verwirrung in den Vordergrund stellen, die im Schlussteil des Rut-Buches erzeugt wird.⁶ In ihrer Akklamation benutzen die Frauen Betlehems auf Noomi bezogen ja eine Formel, die sonst dem *Vater* des Kindes gilt. Noomi gerät dadurch in die Position des Vaters für das Kind, das Rut geboren hat, und Rut ist am Ende der Geschichte aus der Position des „Mannes“ für Noomi, die sie auf dem Weg nach Betlehem eingenommen hatte, in die ihrer „Frau“ gerückt. Die Rolle des Boas tritt dabei stark in den Hintergrund; zwar nimmt er Rut zur Frau und schläft mit ihr, aber die erwartbare Formel, dass Rut nun schwanger wird, fehlt (vgl. 4,13). Wird Boas von seinem ersten Auftreten in Kap. 2 an in kraftvoller Männlichkeit vorgestellt, so doch gleichzeitig als der, der sich Ruts Plan zur Versorgung der beiden Frauen unterstellt und dessen sexuelle Potenz für das Kind, das Rut gebiert, nicht den Ausschlag gibt. Solche Züge der Erzählung bieten einer Rezeption Anhalt, der daran liegt, klassische Geschlechter-Zuweisungen und Geschlechter-Rollen aufzubrechen. Dies war Anliegen auch schon des Gleichheits-Feminismus, wird in derjenigen Richtung der Genderforschung, die sich mit Dekonstruktion verbindet, aber theoretisch systematisiert und radikalisiert. Im Buch Rut, so könnte man aus dieser Perspektive formulieren, ist nicht „Natur“ das Kriterium dafür, wer in der neuen Familie, die Noomi, Boas, Rut und das Kind bilden, welche Rolle übernimmt. Zwar bleibt die Geburt des Kindes an den biologisch-weiblichen Körper der Rut gebunden, aber Vaterschaft und Mutterschaft werden nicht mit dem „natürlichen Geschlecht“ von Boas, Noomi oder Rut verbunden, sondern neu verhandelt. Am Schluss steht auch nicht das Glück des heterosexuellen Paares Rut-Boas, sondern das Kind, an dem sich nach dem Ausruf der betlehemitischen Frauen die Liebe Ruts zu Noomi erweist.

Diese Familie hat etwas „Queeres“, das heißt, sie lässt eine Vielfalt von Beziehungen und Geschlechterrollen zu.⁷ Das „Verquere“ der Beziehungen hat nun zwar eine Logik, insofern es auf verwandtschaftlichen Beziehungen gründet: Es geht um die Versorgung zweier Witwen, Noomi und Rut; Noomi trägt den Acker bei, Rut ihren gebärfähigen Körper; beide Frauen verschmelzen dann gewissermaßen zu einer Person gegenüber Boas, und Kriterium ist die Tora, die mit Leviratsehe und Loskauf von Boden jeweils das Weiterbestehen einer Genealogie innerhalb Israels sichern will. Diese neue Familie aber fällt aus dieser Logik auch wiederum heraus, weil mit Rut eine Frau dazugehört, die nicht aus einer israelitischen *lineage* stammt, sondern Moabiterin ist.

Gender und Ethnizität: Rut, die Moabiterin

Spätestens jetzt muss davon die Rede sein, dass Rut und Noomi ja nicht einfach „Frauen“ sind, sondern durch ihre ethnische Zugehörigkeit voneinander unterschieden: Noomi ist Betlehemitin, also aus Judäa/Israel, Rut stammt aus dem östlichen Nachbarland Moab. Ein breiter Strang von Moab-Texten der hebräischen Bibel stellt nun aber das Verhältnis Israel-Moab als antagonistisch dar. Genannt seien nur die Entstehungsgeschichte Moabs aus dem Inzest zwischen Lot und seinen Töchtern (Gen 19,30-38), die Erzählung über den moabitischen König, der seinen Propheten Bileam zwingen will, Israel zu verfluchen (Num 22-24), die Notiz über die moabitischen Frauen, die die israelitischen Männer zu den Opfermählern ihrer Götter mitnehmen (Num 25,1ff), und der sog. „Moabiterparagrah“ des deuteronomischen Gesetzes, wonach Moabiter nicht in die Gemeinde Israels aufgenommen werden dürfen, weil Moab sich geweigert hat, Israel bei dessen Weg durch die Wüste mit Proviant auszustatten (Dtn 23,4-7). Wenn das Buch Rut nun von der unverbrüchlichen Liebe und Treue der moabitischen Frau Rut zu ihrer jüdischen Schwiegermutter erzählt, geht es hier nicht bloß um eine Frauengeschichte. Vielmehr wird über diese Frauengeschichte auch das antagonistische Verhältnis zwischen Israel und Moab in Bewegung gebracht: Hier ist eine Frau, die Israel in der Gestalt Noomis mit Nahrung versorgt hat; hier ist eine Frau, die einen israelitischen Mann „verführt“, aber nicht zu Inzest oder zu fremden Göttern, sondern dazu, kreativ die Tora Israels zu erfüllen. Das Buch Rut verbindet in seiner Erzählung

Marie-Theres Wacker ist Professorin für Altes Testament und Theologische Frauenforschung an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster. Zu ihren aktuellen Forschungsschwerpunkten gehören Fragen des biblischen Monotheismus, des hellenistischen Judentums sowie der Geschlechterverhältnisse in den monotheistischen Religionen. Veröffentlichungen u.a.: Von Göttinnen, Göttern und dem einzigen Gott. Studien zum biblischen Monotheismus aus feministisch-theologischer Sicht (2004); Ester. Jüdin – Königin – Retterin (2006); Kompendium feministische Bibelauslegung (hg. zus. mit Luise Schottroff, 32007). Für CONCILIUM schrieb sie zuletzt über „Geist Gottes im öffentlichen Raum“ in Heft 4/2011. Anschrift: Seminar für Exegese des AT, Johannisstr. 8-10, D-48143 Münster. E-Mail: wacker.mth@uni-muenster.de.

„Gender“ und „Ethnizität“ und wird in seinem Entstehungskontext, vermutlich dem perserzeitlichen Judäa, als Stimme gegen eher ethnozentrische Kreise in Israel (vgl. nur Neh 13) verfasst worden sein. Zudem kann man vermuten, dass die Erzählung die wohl in jener Zeit als Makel empfundene Genealogie des Königs David, die über eine moabitische Urgroßmutter führt (vgl. Rut 4,17!), narrativ saniert: Diese moabitische Ahnin war eine, die die Tora besser respektierte als mancher in Israel.

Genderperspektive unter postkolonialer Verschärfung

Aus einer Perspektive, die „mit“ dem Text liest, kann man das Buch Rut würdigen als eine Stimme, die kritisch in den Moabdiskurs ihrer Zeit eingreift, und man kann sich freuen über die Beziehung zwischen Rut und Noomi als biblischem Modell einer interkulturellen Begegnung. Ist Rut aber wirklich ein „Modell“ oder nur die tolerierte Ausnahme? Und wenn Modell: Gibt Rut, die Moabiterin, nicht in der Tat ihre Herkunft und ihre Religion auf und steht damit eher für völlige Assimilation statt für interkulturelle Verständigung? Wird ihr nicht sogar am Schluss ihr Kind weggenommen und kommt an die Brust der Judäerin Noomi (Rut 4,16) und in den Stammbaum des Judäers Boas (4,21f)?⁸

Solche Fragen werden aufgenommen und methodisch-hermeneutisch zugespitzt in der postkolonialen Bibelkritik, die die gendersensible Exegese vor neue Herausforderungen stellt. Ausgehend von der Instrumentalisierung der Bibel bei der Missionierung und Kolonisierung der Länder des Südens durch christlich-hegemoniale Mächte Europas wird hier auf den ideologisierenden Umgang insbesondere mit dem Thema Land(besitz) und mit anderen Ethnien geachtet und von daher die Machtfrage noch einmal mit neuer Schärfe gestellt. Wer das Buch Rut postkolonial liest, wird beispielsweise auf die dichotomische Zeichnung der Länder Moab und Judäa aufmerksam. Zwar ist Moab ein fruchtbares Land, das die hungernde judäische Familie aufnimmt, aber letztlich sterben die Söhne der Familie dort (Rut 1,5), während neues Leben in Judäa geboren wird (4,13).⁹ Und auch die Figur der Rut gerät unter postkolonialer Perspektive ins Zwielicht: Ist sie nicht eine, die den Diskurs der dominanten Kultur/Religion (Israels) nur nachplappert wie ein Papagei, aber ihre Identität darüber verliert? Für eine postkoloniale Bibelrezeption, die an ihrer Gendersensibilität festhalten will, erscheint deshalb die Moabiterin Orpa, die heimkehrt zu ihrem Volk (vgl. Rut 1,14), als die geeignetere Figur. Orpas Version der Begebenheiten, die das Rut-Buch aus der Sicht Israels präsentiert, muss hörbar werden¹⁰ – was jedoch nur noch über die Stimme *heutiger* Interpretinnen möglich ist und die Grenzlinien zwischen wissenschaftlicher Exegese und *story telling* sowie zwischen dem kanonischen Bibeltext und seinen Aktualisierungen kreativ in Bewegung bringt.

Die Gottheit des Rut-Buches – gegenderte Blicke

Marie-Theres
Wacker

Interkulturelle und interreligiöse Begegnungen sind ein großes Thema im Nordwesteuropa der Gegenwart. Sensibilisiert durch die postkoloniale Kritik soll deshalb an dieser Stelle die Frage noch einmal aufgegriffen werden, wie das Buch Rut den Kontakt zwischen Moab und Judäa/Israel auf der im engeren Sinne kultisch-religiösen Ebene zeichnet.

Eine erste Beobachtung betrifft dabei die Fruchtbarkeit des moabitischen Landes im Kontrast zur Hungersnot in Betlehem (Rut 1,1). Religionsgeschichtlich dürfte dahinter das Konzept des Gottes Israels als eines Gottes stehen, der nicht als der allmächtige Weltengott gesehen wird, sondern sich an ein bestimmtes Volk in einem bestimmten Territorium gebunden hat und in diesem Territorium für das Wachsen und Gedeihen von Pflanzen, Vieh und Menschen zuständig ist. Die Fruchtbarkeit des *moabitischen* Landes fällt *nicht* in seine „Kompetenz“. Hier bleibt auch im Text eine Leerstelle, die man mit der Annahme füllen darf, dass die Götter Moabs in ihrem Land Regen und Wachstum spenden. Das Buch Rut verzichtet nicht nur auf Polemik gegen die Götter Moabs, sondern lässt sogar die Möglichkeit zu, sich ihr Wirken segensreich vorzustellen.

Allerdings bleibt es doch dabei, dass das Buch Rut ein glückliches Leben der Menschen aus dem Volk Israel nur im eigenen Territorium für möglich hält. Und hier, in Judäa/Betlehem, im genuinen Segensbereich JHWHs, macht für Angehörige des Volkes Israel die Verehrung anderer Gottheiten wenig Sinn. Zwar schließt das Buch Rut auch hier andere Gottheiten für Gruppen von nichtisraelitischen *Fremden* im Land nicht aus, aber Rut, die Moabiterin, hat sich ja explizit dem Volk Israel angeschlossen. Ihre Versprechen an Noomi „Dein Volk ist mein Volk, und Dein Gott ist mein Gott“ sind gleichsam zwei Seiten der gleichen Medaille. Das Gotteskonzept des Rut-Buches entspricht damit dem, wie es Mi 4,5 artikuliert ist: „Alle Völker leben, jedes im Namen seines Gottes, wir aber leben im Namen JHWHs, unseres Gottes auf immer“. Dieses Konzept erlaubt ein friedliches Nebeneinander von unterschiedlichen Kulturen und Religionen und, so wird man angesichts der Geschichte des Christentums festhalten, braucht keine Missionierung anderer; es müsste aber auf seine Reichweite und Grenzen unter gegenwärtigen Bedingungen neu durchdacht werden.

Die auffälligste Metapher für JHWH, den Gott Israels, ist die der Flügel. Boas heißt Rut als eine willkommen, die sich „unter die Flügel JHWHs bergen“ will (Rut 2,12). Er nimmt damit ein Bild auf, das in gleicher Formulierung mehrfach in den Psalmen erscheint (vgl. besonders Ps 36,8; 57,2; 61,5) und damit den Gott Israels zugleich als Schutzgott seines Volkes und jeder einzelnen Beterin kennzeichnet. Die Flügel JHWHs weisen zum einen auf das Bild eines Vogels, der seine Schwingen ausbreitet (vgl. Ex 19,4; Dtn 32,11). Sie lassen religionsgeschichtlich aber auch an die geflügelte Sonnenscheibe denken, wie sie häufig auf Siegeln der Königszeit Israels, aber auch der persischen Zeit und auch im Gebiet Israels zu finden ist. Sie ist ein Symbol göttlich-königlicher Macht, aber gerade

nicht anthropomorph, und unterbricht damit die einseitig männlichen Konnotationen des Gottes Israels.

Auf der anderen Seite aber greift Rut die Flügelmetapher auf und wendet sie auf Boas zurück: Er soll die „Flügel“ seines Gewandes über sie ausbreiten (Rut 3,9). Rut fordert bei Boas den ihr zugesprochenen Schutz JHWHs ein, wobei das Ausbreiten des Gewandes konkret die Aufforderung meinen kann, sie zu heiraten (vgl. Ez 16,8). Dem kommt Boas nach; er materialisiert den Schutz JHWHs für Rut. Erscheint JHWH damit gleichsam in männlich-menschlicher Gestalt, so ist umso bemerkenswerter, dass die einzige Stelle im Rut-Buch, an der explizit vom Handeln JHWHs gesprochen wird, die männlich-menschliche Ursache für die Geburt eines Sohnes *unterbricht*: Boas schläft mit Rut, aber JHWH schenkt ihr Schwangerschaft (vgl. Rut 4,13). Die Gottheit Israels mit ihrer Macht über Leben und Tod ist es, die zwischen Mann und Frau vermittelt und damit selbst über den zwei Geschlechtern steht.

¹ Dank an meine Mitarbeiterin Stephanie Feder, die über afrikanische Rut-Auslegungen forscht, für viele erhellende Gespräche! Vgl. auch ihren Beitrag: *Jüdische Schwiegermutter trifft moabitische Schwiegertochter. Wenn Völker, Religionen und Generationen sich begegnen*, in: *Schlangenbrut* 29/115 (2011), 17–21.

² Diese Pointe des Rut-Buches arbeitet Irmtraud Fischer in ihrem monographischen, durchgehend gender-sensiblen Kommentar heraus; vgl. dies., *Rut* (Herders Theol. Kommentar zum AT), Freiburg 2002.

³ Vgl. besonders Fokkelien van Dijk-Hemmes, *Ruth: A Product of Women's Culture?*, in: Athalya Brenner (Hg.), *A Feminist Companion to Ruth*, Sheffield 1993, 134–139.

⁴ So zu Recht Fischer, *Rut*, 94.

⁵ Vgl. Ute Wild, *Das Buch Rut: Denn wohin du gehst, will ich gehen*, in: Eva-Renate Schmidt u.a. (Hg.), *Feministisch gelesen*, Bd. 2, Stuttgart 1989, 80–91 (christlich) und Rebecca Alpert, *Finding Our Past: A Lesbian Interpretation of the Book of Ruth*, in: Judith A. Kates – Gail Twersky Reimer (Hg.), *Reading Ruth. Contemporary Women Reclaim a Sacred Story*, New York 1994, 91–96 (jüdisch).

⁶ Für diese Lesart des Rut-Buches hat Cheryl Exum die Initialzündung gegeben; vgl. ihren Beitrag „*Is This Noomi?*“ in: dies., *Plotted, Shot, and Painted. Cultural Representations of Biblical Women* (JSOT.SupplSer 215), Sheffield 1996, 129–174.

⁷ Das arbeitet Mona West in ihrem Kommentar heraus: Mona West, *Ruth*, in: Deryn Guest u.a. (Hg.), *The Queer Bible Commentary*, London 2006, 190–194. Vgl. auch Karin Hügel, *Queere Lesarten der Hebräischen Bibel: Das Buch Rut und die Schöpfungsgeschichten*, in: Lisa Isherwood u.a. (Hg.), *Wrestling With God*, ESWTR-Journal 18, Leuven 2010, 173–192.

⁸ Solche Fragen stellt bereits der Kommentar von Amy-Jill Levine, *Ruth*, in: Carol A. Newsom – Sharon H. Ringe (Hg.), *The Women's Bible Commentary*, Louisville 1992, 78–84.

⁹ Vgl. Musa Dube, *Divining Ruth for International Relations*, in: dies. (Hg.), *Other Ways of Reading. African Women and the Bible*, Atlanta 2001, 179–185.

¹⁰ Vgl. Musa Dube, *The Unpublished Letters of Orpah to Ruth*, in: Athalya Brenner (Hg.), *Ruth and Esther. A Feminist Companion to the Bible*, 2nd series, Sheffield 1999, 145–150.