

Dear reader,

This is an Accepted Manuscript that has been published in: *Zwischen Vernunft und Gefühl. Weibliche Religiosität von der Antike bis heute*, edited by Christa Bertelsmeier-Kierst, in the series *Kulturgeschichtliche Beiträge zum Mittelalter und der frühen Neuzeit*.

The document does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Kessler, Rainer

„Zänkisches Weib“ und „tüchtige Hausfrau“. Blicke auf Frauen in jüdischen Schriften aus persischer und hellenistischer Zeit

in: Christa Bertelsmeier-Kierst (ed.), *Zwischen Vernunft und Gefühl. Weibliche Religiosität von der Antike bis heute*, pp. 1–10

Frankfurt am Main u.a.: Peter Lang 2010 (*Kulturgeschichtliche Beiträge zum Mittelalter und der frühen Neuzeit* 3)

<https://www.peterlang.com/document/1136093>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Peter Lang: <https://www.peterlang.com/repository-policy/>

Your IxTheo team

„Zänkisches Weib“ und „tüchtige Hausfrau“ Blicke auf Frauen in jüdischen Schriften aus persischer und hellenistischer Zeit

Anders als in Texten des Mittelalters und der Neuzeit, die auf Frauen als Verfasserinnen zurückgehen, liegen für das antike Israel keine schriftlichen Zeugnisse vor, die eindeutig als subjektive Frömmigkeitsäußerungen von Frauen qualifiziert werden können. Zwar berichten die Texte von Frauenfrömmigkeit: Die kinderlose Hanna betet und weiht das später geborene Kind dem Tempel (1 Sam 1), eine „Herrin der Totengeister“ vermag Tote zu beschwören (1 Sam 28), die Prophetin Hulda prophezeit in Jerusalem (2 Kön 22), Frauen kneten Teig für die „Himmelskönigin“ (Jer 7,18), andere stellen Textilien zu magischen Zwecken her (Ez 13,18), und vieles mehr. Aber all das sind Berichte *über* Frauen, keine Äußerungen *von* ihnen. Und selbst wo solche Äußerungen Frauen in den Mund gelegt sind – die Lieder Mirjams (Ex 15,21) und Deborahs (Ri 5), die Prophezeiung Huldas (2 Kön 22,15–20) oder das Magnificat der Maria (Luk 1,46–55) – handelt es sich doch bloß aller Wahrscheinlichkeit nach um Zuschreibungen männlicher Autoren.

Diese Sachlage zwingt dazu, sich statt Äußerungen von Frauenfrömmigkeit literarischen Frauenbildern zuzuwenden (1). Erst der Rückschluss auf die sozialgeschichtlichen Hintergründe solcher Bilder (2) ermöglicht es dann, trotz der beschränkten Quellenlage vorsichtig die Frage zu stellen, ob wir nicht auch in den jüdischen Schriften aus persischer und hellenistischer Zeit Zeugnisse authentischer Frauenfrömmigkeit finden können (3).

1 Literarische Frauenbilder

Die persische und hellenistische Epoche – großzügig gerechnet die Zeit zwischen der Einweihung des zweiten Tempels in Jerusalem 515 v. Chr. bis zu seiner Zerstörung durch die Römer 70 n. Chr. – ist dadurch gekennzeich[2]net, dass sich im Frauenbild eine breite Spreizung auftut. Auf der einen Seite stehen Texte, die bis zur Unerträglichkeit frauenfeindlich sind, auf der andern solche, die äußerst positive Stilisierungen von Frauen enthalten. Wenden wir uns zunächst den erstgenannten zu.

In den frauenfeindlichen Texten der Epoche wird die Frau als Hausdrachen, Verführerin und Hure gezeichnet. „Ein zänkisches Weib ist wie ein ständig triefendes Dach“, heißt es in Spr 19,13, oder: „Ein zänkisches Weib und ein triefendes Dach, wenn’s sehr regnet, lassen sich miteinander vergleichen: wer sie aufhalten will, der will den Wind aufhalten und will Öl mit der Hand fassen“ (Spr 27,15f). So lauten volkstümliche Sprichwörter, heutigen Schwiegermutterwitzen vergleichbar. Doch nicht nur die volkstümliche, auch die philosophisch gebildete Weisheit eines Jesus Sirach ergeht sich in Klagen über „Weibesbosheit“, „Weibesrache“, „Weibeszorn“. Der Autor resümiert: „Ich wollte lieber bei Löwen und Drachen wohnen als bei einer bösen Frau“ (Sir 25,17–34).

Es liegt nahe, die so gesehene Frau auch zur Verführerin, die ihren Mann vom Weg der Gottesfurcht abbringt, zu machen. In der Ijob-Dichtung ist es die Frau des frommen Dulders, der diese Rolle zufällt. Als Ijob von allen Schlägen, die Gott ihm schickt, gezeichnet ist, rät sie ihm: „Hältst du noch fest an deiner Frömmigkeit? Sage Gott ab und stirb!“, worauf Ijob ihr

entgegenhält: „Du redest, wie die törichten Weiber reden“ (Ijob 2,9f). Dass Frauen auch als sexuelle Verführerinnen erscheinen, wundert danach nicht. Es ist die Gestalt der „fremden Frau“, die die jungen Männer auf ihr Lager lockt und ins Verderben reißt, während der Mann auf Geschäftsreise ist (Spr 7,6–23), die als Typus der Verführerin in Texten aus persischer Zeit ausgebildet wird.¹

Es wäre freilich falsch und kurzschlüssig, in diesen Texten das ganze Frauenbild der Epoche zu finden. Es ist nicht einmal das ganze Frauenbild der genannten Texte selbst. Denn diese kontrastieren das negative Bild von Hausdrachen, Verführerin und Hure mit dem sehr positiven Bild der Frau als Hausherrin und Ökonomin. Unmittelbar auf das Zitat aus Spr 19,13 vom „zänkischen Weib“, das „wie ein ständig tiefendes Dach“ ist, folgt in V. 14 die Aussage: „eine verständige Ehefrau kommt vom HERRN“.² Die Sammlung des Sprüchebuches, sekun[3]där dem weisen König Salomo zugeschrieben (Spr 1,1), endet geradezu mit einem Hymnus auf die starke Frau, die als Hausherrin und Ökonomin gepriesen wird. Die Luther-Bibel überschreibt das mit „Lob der tüchtigen Hausfrau“ (Spr 31,10–31).³ Dabei ist das Haus anders als heute nicht nur der Ort von Reproduktion und Privatheit. Es ist der Ort einer umfassenden Produktions- und Handelstätigkeit, die von der Herrin des Hauses dirigiert wird. Sie umfasst Textilarbeiten, Grundstücksgeschäfte, Verkauf an durchziehende Händler ebenso wie die Leitung des Gesindes und die Wohltätigkeit für die Armen. Dabei entsteht ein Idealbild, das große Nähe zu Xenophons „Oikonomikos“ hat. Dieses Werk – Xenophon lebte etwa 430–356 v. Chr. – und die Endfassung des biblischen Sprüchebuches dürften in der Tat ungefähr zur gleichen Zeit entstanden sein.⁴

Auch Jesus Sirach, der im 2. Jh. v. Chr. schreibt, fügt seinem Text über die „böse Frau“ (Sir 25,17–34) einen Abschnitt an, der mit den Worten beginnt: „Wohl dem, der eine gute Frau hat“ (26,1–24) – obwohl ihm auch da dann überwiegend negative Eigenschaften einfallen wie Eifersucht, Trunksucht, Schamlosigkeit, Zügellosigkeit usw. Aber es gibt eben auch die positive Möglichkeit. Eine solche Frau ist dann gut, tatkräftig, weise, klug, verschwiegen, gebildet, diskret und beherrscht, kurz, sie trägt alle Züge des gebildeten Weisen.

Nimmt man das Sprüchebuch und Jesus Sirach zusammen, dann lässt sich ein Phänomen beobachten, das man als die Bildung kontrastierender Frauenpaare bezeichnen könnte.⁵ Die Beispiele aus der weisheitlichen Lebenslehre haben wir schon kennen gelernt. Doch auch auf der Ebene der [4] Metaphorisierung findet solche Paarbildung statt. Die „Weisheit“, im Hebräischen und Griechischen wie im Deutschen grammatisch feminin, wird nämlich auch personifiziert und dann als „Frau Weisheit“ vorgestellt. Im Sprüchebuch finden sich drei lange Gedichte (Spr 1,20–33; 8 und 9), die die weiblich personifizierte Weisheit auftreten und die Öffentlichkeit zu sich rufen lassen (8,4f). „Frau Weisheit“ rühmt sich: „Mein ist beides, Rat und Tat, ich habe Verstand und Macht. Durch mich regieren die Könige und setzen die Ratsherren das Recht. Durch mich

¹ Vgl. dazu MAIER, „fremde Frau“ 1995.

² Ich entnehme die Bibelstellen der revidierten Luther-Bibel von 1984, um zu zeigen, wie die modernen Übersetzer den Kontrast noch verschärfen. So steht im Hebräischen in Spr 19,13f beide Male das neutrale Wort für „Frau“, *iššah*. Die Übersetzer des 20. Jhs. aber geben in einen Fall mit „(zänkisches) Weib“, im andern mit „(verständige) Ehefrau“ wieder. Noch bei Luther selbst war das keineswegs so. Da heißt es in den beiden Versen „ein zenckisch Weib“ und „ein vernünftig Weib“, dem Sprachgebrauch der Zeit entsprechend und ohne die diskriminierende Unterscheidung zwischen „Weib“ und „Ehefrau“.

³ Wieder ist dies eine Formulierung der Revisoren der Luther-Bibel aus dem 20. Jh., hier wohl inspiriert von Schillers drinnen waltender „züchtiger Hausfrau“ („Das Lied von der Glocke“). Bei Luther hieß sie noch „ein tugendsam Weib“. Die angemessenste Übersetzung ist wohl „eine starke Frau“. – Zum Text von Spr 31,10–31 vgl. BROCKMÖLLER, „Frau der Stärke“ 2004.

⁴ Vgl. LANG, Work 2004.

⁵ Für derartige Paarbildung bei Jesus Sirach vgl. RAPP, Frau 2003.

herrschen die Fürsten und die Edlen richten auf Erden“ (8,14–16). Ja, sie war vor der Schöpfung schon bei Gott (8,22–31).⁶ Dabei zeigt ein näherer Vergleich, dass „Frau Weisheit“ viele Züge der „Frau von Stärke“ vom Ende des Sprüchebuches trägt; die metaphorisierte Weisheit und die „tüchtige Hausfrau“ gehören eng zusammen.

Aber auch die Kontrastfigur zur „tüchtigen Hausfrau“, das törichte, zänkische und verführerische Weib hat ihr metaphorisches Gegenbild. Es ist „Frau Torheit“, die in Spr 9,13–18 mit „Frau Weisheit“ kontrastiert. Insgesamt ergibt sich so im Sprüchebuch ein Geflecht aus metaphorischen Frauen („Frau Weisheit“ und „Frau Torheit“) und stilisierten realen Frauen (die tüchtige Frau und die fremde Frau), die durch mannigfache Beziehungen untereinander verknüpft sind. Dominant aber ist die kontrastierende Paarbildung.

Polare Paarbildung findet sich auch in Erzählungen. Das Ester-Buch, wohl noch in persischer Zeit, also vor Alexanders Eroberung des Orients, entstanden, beginnt mit einem Vorspiel zur Haupthandlung (Kap. 1). Der persische König Ahasver hat eine Ehefrau namens Waschti. Diese weigert sich, bei einem Gelage der persischen Großen zu erscheinen, woraufhin sie der König verstößt. Ihr Gegenstück ist die in Kap. 2 eingeführte Protagonistin der Erzählung, die Jüdin Ester. Diese ist gehorsam (gegenüber ihrem Ziehvater Mordechai). Sie versteht sich bei Hof zu bewegen. Sie ist aber auch klug und mutig und wird so zur Retterin des jüdischen Volkes, das der oberste Höfling Haman auszurotten plant.

Auch die etwas jüngere Tobit-Erzählung, die nur in Griechisch überliefert ist, arbeitet mit kontrastierender Paarbildung von Frauen. Der alte Tobit ist mit seiner Frau Hanna verheiratet. Als diese eines Tages von der Arbeit mit einem Zicklein nach Hause kommt, das ihr der Arbeitsherr geschenkt hat, wird der Mann misstrauisch. Er verdächtigt sie, das Zick[5]lein gestohlen zu haben. Schlimmer noch, er vermutet sogar, es könne sich um die Entlohnung für einen sexuellen Dienst handeln (Tob 2,11–14). Der Sohn Tobias dagegen gewinnt Sara zur Frau. Diese ist der Inbegriff von Schönheit, Klugheit und Frömmigkeit. Zwar endet die idyllische Erzählung im allgemeinen Wohlgefallen, und die Leserinnen und Leser wissen ohnehin, dass der Verdacht des Mannes gegen Hanna unbegründet ist. Aber trotzdem strukturiert die Paarbildung der beiden Frauen ein Stück weit die Erzählung. Am Rand sei erwähnt, dass in der nachbiblischen Legendenbildung die kontrastierende Paarbildung geradezu archetypisiert wird. Demnach habe der erste Mann, Adam, vor seiner guten Frau Eva, der Stammutter aller Menschen, eine erste Frau Lilit gehabt, deren Vergehen unter anderem darin bestand, dass sie ihn sexuell dominieren wollte.⁷

In Summa zeigt sich sowohl in einzelnen Texten als auch in direkten Gegenüberstellungen ein Frauenbild, das gleichsam extrem negativ wie positiv ist. Man wird wohl kaum fehlgehen, hier von männlich geprägten Frauenbildern auszugehen.

Die Perspektive, die die Texte einnehmen, ist eindeutig; es ist die Sicht des Mannes auf die Frau. „Ich wollte lieber bei Löwen und Drachen wohnen als bei einer bösen Frau“, schreibt Jesus Sirach (25,22), oder: „Eine schwatzhafte Frau ist für einen stillen Mann wie ein sandiger Weg für einen alten Mann“ (25,26). Aus derselben Perspektive erfolgt auch der positive Blick: „Wohl dem, der eine gute Frau hat“ (26,1), oder: „Eine anmutige Frau erfreut ihren Mann, und wenn sie verständig mit ihm umgeht, mehrt sie sein Wohlergehen“ (26,16). Die umgekehrte Perspektive wird gar nicht erst eingenommen. Keiner der Texte fragt, was es für eine Frau bedeutet, wenn sie

⁶ Vgl. BAUMANN, Weisheitsgestalt 1996.

⁷ Vgl. zu zwei der genannten erzählerischen Paarbildungen SCHÜNGEL-STRAUMANN, Ester 2004.

einen herrschsüchtigen oder verschwenderischen oder einen verständigen und treuen Mann hat.⁸
[6]

2 Frauenbild und gesellschaftlicher Wandel

Fragt man, wie es zu einer solchen Spreizung des männlichen Frauenbildes mit seinen extremen Diffamierungen wie Idealisierungen kommen kann, wird man auf den gesellschaftlichen Wandel der Epoche verwiesen. Das antike Israel und Juda erlebt seit dem 8. Jh. v. Chr. eine zunehmende soziale Zerklüftung der Gesellschaft. Überschuldung von Bauernfamilien führt zu Schuldklaverei von Familienmitgliedern. Der Verlust von Feldern und Häusern führt zum Verfall von Familien. Die vom 8.–6. Jh. vorgenommenen Exilierungen von erheblichen Bevölkerungsteilen durch das assyrische bzw. neubabylonische Großreich ziehen den Verfall gewachsener Sippen- und Solidaritätsbeziehungen nach sich. Die Folgen sind Verelendung und Bettelarmut. Die zahlreichen Kriege der hellenistischen Epoche im 3. und 2. Jh. v. Chr. führen zu Versklavungen ganzer besiegter Völkerschaften und treiben die Zahl von Witwen in die Höhe.⁹

Für die gesellschaftliche Stellung der Frauen gehen die Folgen dieser Entwicklung in zwei Richtungen auseinander. Zum einen verschlechtert sich die Lage der Frauen. Im Falle von Überschuldung werden Töchter und Ehefrauen zuerst in die Sklaverei gegeben, um mit den männlichen Arbeitskräften vielleicht doch noch die Schuld abzahlen zu können. Mädchen und junge Frauen, die infolge von Kriegszügen in die Sklaverei geraten, enden häufig in den Bordellen der griechischen und römischen Städte. Alleinstehende Frauen, ob Witwen oder Waisen, sind nahezu rechtlos und vor allem ökonomisch ohnmächtig. In Juda ist deren Lage so prekär, dass als Gegenmaßnahme am Jerusalemer Tempel eine Armenkasse mit „Einlagen zugunsten von Witwen und Waisen“ – so die wohl zutreffende Übersetzung von 2 Makk 3,10¹⁰ – eingerichtet wird.

Es wäre aber ein verkürzter Blick, würde man nur diese Tendenzen zur Verschlechterung wahrnehmen. Gerade der Verfall gewachsener familiärer Strukturen führt dazu, dass Frauen stärker eingebunden werden müssen, um zusammenzuhalten, was noch zusammenzuhalten ist. So wird das bis dahin auf Söhne beschränkte Erbrecht in Num 27,1–11 [7] und Num 36, zwei Texten aus der persischen Epoche, auch auf Töchter ausgeweitet, wenn auch mit gewissen Einschränkungen. Die heftigen Auseinandersetzungen um Mischehen zwischen jüdischen und nichtjüdischen Männern und Frauen (Mal, 2,10–16; Esra 9–10; Neh 10,31; 13,23–29) dürften neben religiösen und ethnischen Gründen auch damit zusammenhängen, dass bei einem weiblichen Erbrecht die Gefahr besteht, dass Besitz an nichtjüdische Familien fällt, wenn eine Jüdin ins Ausland heiratet oder ein Jude sich mit einer Nichtjüdin verbindet.

Eheverträge des 5. Jhs. v. Chr. aus der jüdischen Kolonie im ägyptischen Elephantine weisen eine fast vollständige Geschlechtersymmetrie auf. So hat die Frau das Recht, die Initiative zur Scheidung zu ergreifen, bei einer Scheidung auf Betreiben des Mannes behält sie ihren

⁸ RAPP, Frau 2003 schlägt im Titel ihres Aufsatzes eine bewusste Lesestrategie ein, indem sie gegen den Text von Jesus Sirach die Perspektive umdreht: „Der gottesfürchtigen Frau ein guter Mann?“ Das Fragezeichen deutet an, dass es den Text nicht wirklich gibt. – Im Übrigen haben die Weisen des Altertums zahlreiche Nachfolger bis in die Neuzeit gefunden. Friedrich Nietzsche zählt beredt Möglichkeiten auf, wie eine Frau ihren Mann trotz größter Vorsicht desselben nach unten ziehen kann („Aber seine Frau kauft auch der Listigste noch im Sack“); dass Männer ihre Frauen ruinieren können, ist ihm keine Erwähnung wert (NIETZSCHE, Zarathustra 1968, 87).

⁹ Diese knappe Skizze wird etwas ausführlicher entfaltet in KESSLER, Sozialgeschichte²2008.

¹⁰ Zur Stelle und zur Einrichtung der Armenkasse vgl. KESSLER, Armenfürsorge 2009.

persönlichen Besitz. Auch die Kinder verbleiben bei ihr. Diese starke Stellung von Frauen in einer insgesamt kritischeren Lage führt zu der bis dahin kaum vorstellbaren Konstellation, dass Frauen zu Ernährerinnen ihrer Familien werden. Der oben geschilderte Konflikt des Tobit-Buches zwischen Tobit und seiner Frau Hanna rührt daher, dass diese der für das Paar notwendigen Erwerbsarbeit nachgeht. Im Testament Ijobs, einer jüdischen Schrift in griechischer Sprache aus dem „weiten Bereich des hellenistischen Judentums der hellenistisch-römischen Zeit“¹¹, muss der kranke Ijob mit ansehen, „wie meine erste Frau Wasser in das Haus eines Reichen trug als Dienstmagd, bis sie Brot bekam und es mir brachte“ (XXI 2). Jesus Sirach fasst diesen für seine männliche Sicht unhaltbaren Zustand in die Worte: „Wenn die Frau ihren Mann ernährt, so gibt es lauter Streit, Beschimpfung und große Schande“ (Sir 25,28f).

Wir haben gesehen, dass in persischer und hellenistischer Zeit eine Zuspitzung des Frauenbildes ins Negative wie ins Positive stattfindet. Es ist deutlich, dass es sich dabei um eine männliche Konstruktion handelt. Der kurze Blick auf die sozialgeschichtliche Entwicklung legt die These nahe, dass diese Sicht ausgelöst wird durch die faktische Schwächung von Männern, die ihre Rolle als patriarchale Familienväter wegen zunehmend prekärer werdender sozialer Verhältnisse nicht mehr ausfüllen können. Tritt dazu eine faktische (Erwerbsarbeit zur Ernährung der Familie) und rechtliche Stärkung von Frauen (Erbrecht, Eherecht), dann ist die Entwick[8]lung des geschilderten Frauenbildes als konservative männliche Reaktion verstehbar. Männer, die sich mit solchen Entwicklungen nicht abfinden können, müssen Frauen entweder maßlos diffamieren oder in ein ihnen günstiges Idealbild verwandeln.

3 Texte und Gegentexte: das Buch Rut

Nach diesem kurzen Durchgang durch Texte und die Sozialgeschichte Judas in persischer und hellenistischer Zeit stellt sich die Frage: Ist das alles? Sind die Stimmen, die wir bisher gehört haben, die einzigen? Wir kehren in gewisser Weise zu der anfangs gestellten Frage zurück, ob wir nicht doch über die männliche Zuschreibung von Frauenbildern hinaus zu Zeugnissen authentischer Frauenfrömmigkeit aus jener Zeit gelangen können. Auf der Suche nach solchen Zeugnissen war es ein großer Gewinn, als Athalya Brenner und Fokkeli van Dijk-Hemmes 1993 den Vorschlag machten, anstatt nach Verfasserinnen nach weiblichen und männlichen Stimmen (female und male voices) in den Texten zu suchen.¹² Zwar spricht Vieles dafür, dass es neben männlichen auch weibliche Verfasserinnen geben muss; aber da die Mehrzahl der biblischen Literatur ohnehin anonym oder pseudonym verfasst wurde bzw. sich aus der anonymen Fortschreibung von Schriften speist, die unter einem männlichen Propheten- oder Evangelisten-Namen stehen, ist der Nachweis weiblicher Verfasserschaft praktisch nicht zu erbringen. Demgegenüber gibt es aber Texte, die als Gegenbeispiele dieser bisher geschilderten männlich dominanten Weltsicht gelten können.

Das wichtigste und schönste Beispiel ist sicher das vier Kapitel umfassende biblische Büchlein Rut. Es stammt einem breiten Konsens zufolge ebenfalls aus der persischen Epoche; nach der letzten Kommentatorin IRMTRAUD FISCHER „kann das Buch frühestens in die zweite Hälfte des 5. Jh. angesetzt werden“¹³. Die Erzählung enthält alle Elemente, die oben als Charakteristika der sozialen Entwicklung der Epoche angeführt wurden. Aufgrund einer

¹¹ So SCHALLER, Testament 1979, 309.

¹² BRENNER / VAN DIJK-HEMMES, Gendering 1993.

¹³ FISCHER, Rut 2001, 91.

Hungersnot wird eine jüdische Familie gezwungen, aus dem jüdischen Betlehem ins Ausland zu ziehen. Der Mann stirbt, die Witwe [9] bleibt mit ihren beiden Söhnen zurück. Diese heiraten Ausländerinnen; eine von ihnen ist die Titelheldin Rut, eine Moabiterin. Auch die zwei Söhne sterben. Die Frau ist nun ohne Mann und Söhne im Ausland, nur mit ihren zwei ausländischen Schwiegertöchtern. Als sich die Lage in der Heimat bessert, geht sie zurück. Die eine der Schwiegertöchter, Orpa, bleibt auf Anraten der Schwiegermutter in Moab, die andere aber, Rut, besteht darauf, mit ihrer Schwiegermutter nach Juda zu gehen.

Soweit handelt es sich nur um die Exposition der Erzählung (Rut 1,1–19). Zurück in Betlehem müssen die beiden Witwen durch Feldarbeit für ihren Lebensunterhalt sorgen. Rut nimmt dabei das Recht auf Nachlese wahr, indem sie hinter den Erntearbeitern her über das Feld zieht und aufliest, was übrig ist. Dass junge Frauen in dieser Lage sexuellen Belästigungen ausgesetzt sind, sagt der Text mehrfach (Rut 2,9.15.22). Dass Rut schließlich den Besitzer des Feldes zum Mann bekommt (Rut 3,1 – 4,12) und als Moabiterin gar die Stammutter des späteren Königs David wird (4,13–22), lässt die Erzählung schließlich glücklich ausklingen.

Auch die Rut-Erzählung arbeitet mit dem oben schon beobachteten Motiv der Paar-Bildung. Das erste Paar sind die beiden moabitischen Schwiegertöchter Orpa und Rut. Aber sie bilden nicht wie etwa Waschi und Ester ein Kontrastpaar, sondern sind beide gute Schwiegertöchter. Orpa folgt dem Rat der Schwiegermutter und bleibt in Moab, Rut geht sogar mit ihr in die Fremde. Ihre Verhaltensweisen sind also nicht gut und schlecht, sondern gut und noch besser. Zurück in Betlehem bilden auch Rut und ihre Schwiegermutter Noomi ein Paar, das sowohl im (erzählten) Leben als auch in der Erzählung selbst aufs engste verbunden ist. Vereint kommen sie durch die schwierige Situation zweier verwitweter Frauen. Das Paarmotiv wird in der Erzählung also nicht androzentrisch nach seiner Nützlichkeit oder Schädlichkeit für die Männer eingesetzt, sondern im Sinne der Frauensolidarität.¹⁴

Nachfolgende Beobachtung kann den unterschiedlichen Einsatz des Motivs unterstreichen. Wir haben schon die „starke Frau“ von Spr 31,10–31 kennen gelernt, Luthers „tugentsam Weib“ bzw. die „züchtige Hausfrau“ der aktuellen Luther-Revision. Im Sprüchebuch ist sie das positive Gegenbild zur „fremden Frau“ und zur „Frau Torheit“. In den meisten hebräischen [10] Handschriften folgt unmittelbar auf das Sprüchebuch das Buch Rut. Und auch Rut wird als „starke Frau“ apostrophiert, u.zw. von ihrem künftigen Ehemann Boas (Rut 3,11). Aber Rut ist „stark“ nicht als Gegenbild zu einer negativ gezeichneten Frauenfigur, sondern aus sich heraus und vereint mit ihrer Schwiegermutter Noomi. Noomi und Rut sind beide klug – wie „Frau Weisheit“ oder die „starke Frau“. Aber sie sind nicht klug im Dienst von Männern, sondern für ihr eigenes Überleben.

Das Buch Rut ist keineswegs männerfeindlich. Die Ehe mit Boas ist für Rut ein erstrebenswertes Ziel, das ihr das Überleben und ihr und ihrer Schwiegermutter Nachkommenschaft gewährt. Rut ist nicht männerfeindlich, aber eben auch nicht wie die Erzählungen von Ester oder Tobit männerzentriert. In der Schlusszene sprechen die Frauen, die bei der Geburt von Ruts Sohn dabei sind, zur Schwiegermutter Noomi: „Deine Schwiegertochter, die dich liebt, hat ihn geboren – sie, die für dich besser ist als sieben Söhne“ (Rut 4,15). Ein solches Lob der (dazu noch fremdländischen) Schwiegertochter ist angesichts der üblichen Hochschätzung männlicher Nachkommenschaft außergewöhnlich.

¹⁴ BRENNER / VAN DIJK-HEMMES, Gendering 1993, 106 weisen auf weitere Paarbildungen hin, in denen Frauen als Rivalinnen gezeichnet werden: Sara und Hagar (Gen 16; 21); Rahel und Lea (Gen 29–31); Hanna und Peninna (1 Sam 1). Demgegenüber zeigt das Paar Noomi-Rut, „how fruitful [...] the cooperation between women can become“.

In der Rut-Erzählung scheint ein Frauenbild auf, das jenseits des männlich konstruierten Gegensatzes von „zänkischem Weib“ und „tüchtiger Hausfrau“ angesiedelt ist. Es ist ein Bild von Frauen, die miteinander solidarisch sind und zu ihren Männern und Söhnen ein ebenbürtiges Verhältnis haben. Mit Irmtraud Fischer kann man sicher festhalten: „Wenn überhaupt bei einem biblischen Buch anzunehmen ist, daß es von einer Frau verfaßt sein könnte, dann beim Buch Rut“¹⁵.

Erkennt man den androzentrischen Charakter des diffamierenden und idealisierenden Frauenbilds der meisten Texte aus der persischen und hellenistischen Zeit und begreift ihn auf dem Hintergrund der sozialen Entwicklung der Epoche als konservative männliche Reaktion auf die Stärkung der sozialen Position von Frauen, dann kann das Rut-Büchlein einen Eindruck vermitteln, wie Frömmigkeit von Frauen in der Zeit ausgesehen haben könnte. Mit der starken Betonung der Selbständigkeit der Frauen und ihrer Solidarität untereinander ist die Rut-Erzählung eine würdige Vorläuferin späterer Texte, die eindeutig auf die Verfasserschaft von Frauen zurückgeführt werden können.

Literatur

- BAUMANN, Gerlinde, Die Weisheitsgestalt in Proverbien 1 – 9. Traditionsgeschichtliche und theologische Studien (FAT 16), Tübingen 1996.
- BRENNER, Athalya / VAN DIJK-HEMMES, Fokkelien, On Gendering Texts. Female and Male Voices in the Hebrew Bible (Biblical Interpretation Series 1), Leiden u.a. 1993.
- BROCKMÖLLER, Katrin, „Eine Frau der Stärke – wer findet sie?“. Exegetische Analysen und intertextuelle Lektüren zu Spr 31,10–31 (BBB 147), Berlin / Wien 2004.
- FISCHER, Irmtraud, RUT (HTHKAT), FREIBURG U.A. 2001.
- KESSLER, Rainer, Armenfürsorge als Aufgabe der Gemeinde. Die Anfänge in Tempel und Synagoge, in: ders., Studien zur Sozialgeschichte Israels (SBAB 46), Stuttgart 2009, 207–218.
- , Sozialgeschichte des alten Israel. Eine Einführung, Darmstadt 2008.
- LANG, Bernhard, Women's Work, Household and Property in Two Mediterranean Societies: A Comparative Essay on Proverbs XXXI 10–31, in: VT 54 (2004) 188–207.
- MAIER, Christl, Die „fremde Frau“ in Proverbien 1–9. Eine exegetische und sozialgeschichtliche Studie (OBO 144), Freiburg Schweiz / Göttingen 1995.
- NIETZSCHE, Friedrich, Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen, Erster Teil, Von Kind und Ehe, Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe, hg. von G. Colli und M. Montinari, Bd. 6/1, Berlin 1968.
- RAPP, Ursula, Der gottesfürchtigen Frau ein guter Mann? Zur Lektüre der Aussagen über gute und schlechte Ehefrauen im Sirachbuch, in: I. Fischer u.a. (Hg.), Auf den Spuren der schriftgelehrten Weisen, FS J. Marböck (BZAW 331), Berlin / New York 2003, 325–338.
- SCHALLER, Bernd, Das Testament Hiobs (JSHRZ III,3: Unterweisung in lehrhafter Form), Gütersloh 1979.
- SCHÜNGEL-STRAUMANN, Helen, Ester und Waschi – Lilit und Eva, in: F.-L. Hossfeld / L. Schwienhorst-Schönberger (Hg.), Das Manna fällt auch heute noch. Beiträge zur Geschichte und Theologie des Alten, Ersten Testaments, FS E. Zenger (HBS 44), Freiburg u.a. 2004, 511–531.

Nachtrag 2021

Das Thema „'Gute' und 'schlechte' Frauen? Frauenbilder in Israels Weisheitstradition“ wird in der Reihe „Die Bibel und die Frauen“ im Band über den dritten Teil des alttestamentlichen Kanons zur Überschrift über ein eigenständiges Kapitel: Christl M. MAIER / Nuria Calduch-BENAGES (Hg.), Schriften und spätere Weisheitsbücher (Die Bibel und die Frauen 1.3), Stuttgart 2013. In dem Kapitel sind vier Aufsätze versammelt. Sie belegen, dass sich die von mir knapp skizzierten

¹⁵ FISCHER, Rut 2001, 93.

Gedanken in ein umfassendes Bild einfügen und dabei weiter differenzieren und konkretisieren lassen. Es handelt sich um die folgenden Aufsätze:

- Gerlinde BAUMANN, Die Weisheitsgestalt. Kontexte, Bedeutungen, Theologie, 57–74
- Christl M. MAIER, Gute und schlechte Frauen in Proverbien und Ijob. Die Entstehung kultureller Stereotype, 75–89
- Vittoria D'ALARIO, Zwischen Frauenfeindlichkeit und Aufwertung. Blicke auf die Frauen im Buch Kohelet, 91–104
- Nuria CALDUCH-BENAGES, Gute und schlechte Ehefrauen im Buch Jesus Sirach – eine harmlose Unterscheidung?, 105–121.