

Bibelwissenschaftliche Impulse zur

Streitkultur

Abschlussarbeit im Rahmen des Anfangsdienstes des BEFG
von Deborah Storek, Pastorin der EFG Hanau (2018-2021)

Begleitung im Anfangsdienst: Pastorin Dorothea Weiland (Hassenhausen)

Inhaltsverzeichnis

1. Einführung: Streitkultur in Gesellschaft und Gemeinden	3
1.1 Warum Streitkultur? Gesellschaftliche Kontexte	3
1.2 Christliche Streitkultur und Konflikte in Gemeinden	4
1.3 Welche Anstöße diese Arbeit geben will.....	5
2. Innerbiblische Diskussionen	6
2.1 Forschungswende: Die Entdeckung der innerbiblischen Exegese.....	6
2.2 Zum Beispiel: Streitbare Tora-Auslegung in Rt und Esr-Neh.....	9
2.2.1 Einführung: Ruth, Esr-Neh und die Diskussion um Mischehen	9
2.2.2 Die Bekämpfung der Mischehen mithilfe des Dtn in Esr-Neh.....	13
a. Die Argumentation mit Dtn 7 in Neh 13;23-27; 10,31; Esr 9-10....	13
b. „Zitierung“ und „Umsetzung“ von Dtn 23,4-7 in Neh 13,1-3.....	18
2.2.3 Die Tora-gemäße Ehe mit der Moabiterin Ruth	20
a. Spuren einer Auseinandersetzung mit Dtn 23,4-9?	21
b. „Zitierung“ und „Umsetzung“ von Dtn 25,5-10 in Rt 4,1-10	23
2.3 Auswertung und Folgerungen.....	29
3. Überlegungen zur gemeindepraktischen Relevanz	31
3.1 Grundsätzliches.....	31
3.2 Ideenpool: Impulse zur Streitkultur in Gemeinden.....	31
4. Literatur	33
4.1 Quellen und Hilfsmittel.....	33
4.2 Sekundärliteratur.....	34

1. Einführung: Streitkultur in Gesellschaft und Gemeinden

1.1 Warum Streitkultur? Gesellschaftliche Kontexte

Gute Streitkultur ist eine der wichtigsten Ressourcen unserer Zeit. An menschlichen Eigenschaften wie Konfliktfähigkeit entscheidet sich, wie zukunftsfähig Unternehmen sind. Christliche Ethik kann hier wesentliche Impulse geben und in die Gesellschaft hineinwirken.¹ Mit solchen optimistischen Thesen hat mich der Vortrag des Zukunftsforschers Erik Händeler auf der Online-Konferenz des BEFG 2020 inspiriert und zum kritischen Nachdenken angeregt. Stimmt sein Befund?

Die aktuelle Relevanz guter Streitkultur würde ich sogar noch höher einschätzen als Händeler. Nicht nur in der Wirtschaft, auch für die Gesellschaft insgesamt scheint die Fähigkeit zu einer fairen Auseinandersetzung zwischen verschiedenen Positionen heute dringend nötig – und massiv bedroht. In Händelers Analyse steht die persönliche Konfliktfähigkeit im Fokus, etwa der Umgang mit Kritik oder die Kompetenz, durch klare Kommunikation in Teams bessere Lösungen zu entwickeln. Gesellschaftlich richtet sich der Blick stärker auf den Streit zwischen verschiedenen Meinungen. In den letzten Jahren scheinen sich die politischen Fronten verhärtet zu haben. Die Debatten rund um die Corona-Politik im letzten Jahr haben erneut gezeigt, wie schnell ein politisches Thema polarisiert. Doch ist nicht nur eine starke Polarisierung zu beobachten, hinzu kommt ein Trend zur Verweigerung von Auseinandersetzungen: Debattengegner werden (nicht nur in den sozialen Medien) vielfach zu Feinden erklärt und persönlich herabgewürdigt, statt argumentativ zu kontern.

Auch der Dramaturg Bernd Stegemann konstatierte kürzlich eine Krise der öffentlichen Debatte.² Seine Analyse: Aktuell gelinge es oft nicht, Probleme produktiv zu verhandeln. Zentraler Grund sei die Zersplitterung der Gesellschaft. Einerseits werde durch die Vielzahl erregt verhandelter Themen im Internet eine meinungsbildende Beschäftigung mit größeren Problemen verhindert. Dieser Komplexität werde andererseits durch die Bildung von „Inseln der Einigkeit“ entgegengewirkt. Folge sei eine stärkere Spaltung der Gesellschaft. Dabei spielten auch aktuelle politische Trends wie die Identitätspolitik (Gruppenidentitäten statt individueller

¹ Vgl. dazu <https://www.befg.de/aktuelles-schwerpunkte/himmelfahrt-2020/>, zuletzt abgerufen am 12.1.2021. Von „Streitkultur“ als knappem Gut spricht er im Youtube-Vortrag u.a. in Minute 20:15. Dazu gehöre es etwa, Konflikte fair zu klären statt sie zu unterdrücken oder gewaltsam auszufechten. Oder die Fähigkeit, nicht nachtragend zu sein, sondern zu versöhnen.

² Stegemann, Bernd: Die Öffentlichkeit und ihre Feinde, Stuttgart 2021. Die hier zusammengefassten Thesen sind einem Interview in der Zeitung Die Welt vom 15.2.2021 entnommen, vgl. <https://www.welt.de/kultur/literarischewelt/plus226017185/Cancel-Culture-Moral-war-lange-ein-Mittel-der-Unterdrueckung.html>, zuletzt abgerufen am 18.02.2021.

Rechte werden in den Fokus gerückt), „cancel culture“ (Mundtotmachen von Gegnern) und die Moralisierung von Debatten eine große Rolle. Gerade weil sich diese Phänomene links verorten, hätten sie größeren Zulauf als rechtspopulistische Theorien. Stegemann, der sich selbst als Linker in der Schule Habermas' versteht, übt scharfe Kritik an dieser Entwicklung.

Diese beispielhaften Analysen zeigen: Streitkultur ist heute für Wirtschaft und Gesellschaft eine dringend benötigte und knappe Ressource. Um Segregation und Polarisierung entgegenzuwirken, ist die Fähigkeit zur konstruktiven Auseinandersetzung vonnöten: Statt andere Positionen auszublenden oder die jeweiligen Gegner zu diskreditieren, könnte man bestenfalls im Streit mit argumentativen Gegnern zu einem besseren Verständnis oder besseren Lösungen gelangen.

1.2 Christliche Streitkultur und Konflikte in Gemeinden

Erik Händeler traut christlicher Ethik zu, wichtige Impulse für die Konfliktfähigkeit in unserer Gesellschaft zu geben. Das Potential dazu ist zweifelsfrei vorhanden: Zu einer konstruktiven Streitkultur hat Jesus viel zu sagen. Seine in der Bergpredigt konzentrierten Aussagen (etwa zur Feindesliebe oder zum Verzicht auf das Richten über andere Mt 5,43-48; 7,1-5) regen zu einem wertschätzenden Umgang miteinander auch in kritischen Auseinandersetzungen an. Auch von der eigenen Haltung Jesu in seinen Streitgesprächen kann man viel lernen.³

Die Praxis in Gemeinden oder auch öffentliche Diskussionen zwischen Christen spiegeln dieses Ideal nicht immer wieder. Es gibt positive Beispiele für gelungene Auseinandersetzungen.⁴ Häufig aber scheinen Auseinandersetzungen zwischen Christen besonders scharf geführt zu werden. Die meisten Themen, die in der Gesellschaft für Polarisierung sorgen, bilden sich auch innerhalb von Gemeinden ab. Zuletzt haben Diskussionen um die Corona-Schutzmaßnahmen vielfach zu einer starken Polarisierung geführt. Dazu kommen in Gemeinden weitere Konfliktbereiche, insbesondere Debatten um sexualethische Fragen wie Homosexualität oder uneheliches Zusammenleben. Auch die Baptistengemeinde Hanau hat wenige Jahre vor unserem Arbeitsbeginn einen Konflikt um solche Fragen ausgetragen. Auf beiden Seiten des Meinungsspektrums kam es zu nachhaltigen Verletzungen

³ Dies habe ich in einer Predigt in der Gemeinde Hanau am 25.8.2019 zu Mk 12,28-34 nachgezeichnet. Besonders die Bereitschaft Jesu, von seinem „Gegner“ zu lernen und seine wertschätzende Anerkennung von dessen Beiträgen ist in diesem Text bemerkenswert.

⁴ Wie ein scharfer inhaltlicher Widerspruch mit persönlicher Wertschätzung zusammengehen kann, wird etwa in diesem Interview der NZZ vom 21.1.2020 deutlich: „Ehre deinen Vater, auch wenn er schwul ist? Ein prominenter Freikirchler im Gespräch mit seinem Vater, der sich geoutet hat“, online hier zu finden: <https://www.nzz.ch/schweiz/ein-freikirchler-im-gespraech-mit-seinem-homosexuellen-vater-ld.1534374>.

und für manche zum Bruch mit der Gemeinde. Innerhalb der Jugendgruppe hingegen wurden die Debatten als konstruktiv empfunden, sie haben die Beteiligten nach eigenem Bekunden näher zusammengeführt. Auf die langen Nachwirkungen der Auseinandersetzung sind wir als neue Pastoren vielfach gestoßen.

Ein Grund für die Härte innergemeindlicher Auseinandersetzungen ist, dass sie immer auch einen Streit um die „richtige“ Schriftauslegung bedeuten. Ob nun Corona-Maßnahmen oder Homosexualität, uns als freikirchlichen Christen ist es besonders wichtig, ethische oder politische Einschätzungen an der Bibel auszurichten. Unterschiedliche hermeneutische Herangehensweisen einerseits und die Auswahl der Bezugsstellen andererseits lassen aber meist konträre Meinungen zu.

1.3 Welche Anstöße diese Arbeit geben will

Auf die letztgenannte Wahrnehmung reagiert die vorliegende Arbeit. Ich teile das Anliegen, mithilfe der Bibel nach Gottes Sichtweise zu aktuellen Debatten zu fragen: Die Bibel ist Gottes lebendiges Wort, durch das er auch in unsere Zeit spricht. Zugleich bin ich überzeugt, dass wir dort auf viele Fragen nicht die eine richtige Antwort finden werden. Es gibt schon innerhalb der Schrift eine Meinungsvielfalt. Gerade diese Eigenschaft unseres Kanons kann uns zu einer besseren Streitkultur inspirieren. Darauf will ich hier eingehen.

Es geht also nicht um grundsätzliche Überlegungen zur Hermeneutik. Ob man die Bibel fundamentalistisch, evangelikal oder historisch-kritisch, als Literatur oder Geschichtsschreibung usw. lesen sollte: Diese Diskussionen werden andernorts geführt.⁵ Auch auf Wege zur ethischen Entscheidungsfindung mithilfe der Bibel gehe ich nicht ein.⁶ Mir geht es darum, Lust auf eine differenzierte Wahrheitssuche zu machen – mithilfe von Einblicken in die biblische Diskurskultur.

Dazu habe ich viel von rabbinischer Streitkultur⁷ und jüdischer Bibelauslegung gelernt. In rabbinischer Tradition wird die Komplexität, ja Widersprüchlichkeit der Hebräischen Bibel scharf wahrgenommen, ohne deshalb den Anspruch göttlicher Autorität aufzugeben. Widersprüche sind kein Problem, im Gegenteil: Im

⁵ Erörterungen zu den drei erstgenannten hermeneutischen Perspektiven bietet Heinze, André: Hermeneutik. Grundlagen der Bibelauslegung, in: Exegese – Spiritualität – Theologie. Beiträge zu einer Theologie im Hier und Jetzt, hg. v. Christian Wehde und Simon Werner, Leipzig 2014, 181-216, bes. 188-210. Die letztgenannten Stichworte greifen die Diskussion um eine dem Eigensinn der Texte entsprechende Methodik auf, vgl. bes. Blum, Erhard: Historiographie oder Dichtung? Zur Eigenart alttestamentlicher Geschichtsüberlieferung, in: Grundfragen der historischen Exegese. Methodologische, philologische und hermeneutische Beiträge zum Alten Testament, hg. von Wolfgang Oswald und Kristin Weingart (FAT 95), Tübingen 2015, 31-54.

⁶ Vgl. dazu aktuell Faix, Tobias und Thorsten Dietz: Transformative Ethik – Wege zum Leben. Einführung in eine Ethik zum Selberdenken, Neukirchen-Vluyn 2021.

⁷ „Rabbinisch“ bezieht sich hier auf die klassischen Schriften der sog. Rabbinischen Zeit (etwa von der Zerstörung des Tempels 70 n. Chr. bis zur Vollendung des Talmuds).

Austausch unterschiedlicher Meinungen kommt man gemeinsam der Wahrheit näher – im Talmud bleiben daher gegensätzliche Standpunkte nebeneinander stehen.⁸ Diese Herangehensweise hat in den letzten Jahrzehnten auch der historisch-kritischen Bibelwissenschaft wichtige Impulse gegeben. Im Folgenden möchte ich daher zunächst auf die neue Wahrnehmung einer proto-rabbinischen „Streitkultur“ innerhalb des Alten Testaments eingehen (2.1). Der entsprechende Forschungsumschwung hat u.a. zu einem konstruktiveren Umgang mit Widersprüchen in biblischen Texten beigetragen – Entwicklungen in der historisch-kritischen Forschung, die „freikirchlicher Hermeneutik“ entgegenkommen.

Anschließend will ich einen biblischen Streit exemplarisch nachzeichnen: die nachexilische Debatte um Mischehen. Die Frage, ob Ehen mit fremden Frauen Gefahr oder Gewinn für Israel darstellen, wird in Esr-Neh und dem Ruthbuch gegensätzlich beantwortet – in beiden Fällen jedoch mit Bezug auf „die Tora“ (2.2). Es wird also zentral um bibelwissenschaftliche Forschungstendenzen und Textanalysen gehen. Beides scheint mir aber auch für die pastorale Praxis relevant. Dazu werden zuletzt einige Überlegungen vorgestellt (3.).

2. Innerbiblische Diskussionen

2.1 Forschungswende: Die Entdeckung der innerbiblischen Exegese

Sola scriptura – „allein die Schrift“! Protestantisches Bibellesen geht traditionell von einer tiefen Kluft zwischen Heiliger Schrift und ihrer späteren Auslegung in der Tradition aus.⁹ Jüdische Hermeneutik schätzt hingegen innovative Auslegung sehr hoch: Mischna und Gemara gelten im Judentum als „mündliche Tora“ vom Sinai und haben entsprechende Autorität.¹⁰ Interessant ist nun: Diese beiden zunächst gegensätzlichen Haltungen zur Schriftauslegung haben in den letzten Jahrzehnten gemeinsam zu einem neuen Interesse an „innerbiblischer Schriftauslegung“ beigetragen.¹¹

⁸ Ein gutes Beispiel für eine an rabbinischer Literatur geschulte wissenschaftliche Exegese bietet Gesundheit, Midrasch-Exegese.

⁹ Die Schrift Alten und Neuen Testaments gilt als *norma normans*, alle anderen kirchlichen Schriften und Auslegungen haben eine geringere Autorität. Vgl. dazu Gunneweg, Verstehen 44f., auch zur Rolle des Alten Testaments und zu Impulsen für die historisch-kritische Exegese.

¹⁰ Die Hochschätzung der Auslegung wird bildhaft an der Struktur der Talmudseiten deutlich: In der Mitte ein Abschnitt aus der Mischna, die selbst autoritative Bibelauslegung (bzw. Anwendung, Halacha) ist. Darunter die Gemara, eine Diskussion zur Mischna, assoziativ angereichert mit neuen Themen. An den Rändern die Auslegung Raschis zur Gemara, der wiederum von seinen Enkeln erklärt wird (Tosafot). Vgl. zur frühen rabbinischen Hermeneutik Stemberger, Einleitung 26-42.

¹¹ Einen guten Überblick über die Forschungswende bietet Schmid, Traditionsliteratur 5-34.

Was macht diesen Forschungstrend aus, welche Eigenarten der biblischen Texte werden neu wahrgenommen? Zwei wichtige Impulsgeber können exemplarisch verdeutlichen.

1936 hielt Hans Wilhelm Hertzberg einen Vortrag über die „Nachgeschichte alttestamentlicher Texte innerhalb des Alten Testaments“, in dem er das vorherrschende Desinteresse an sekundären Einfügungen kritisierte. Darin rief er seine Kollegen auf, spätere Schichten als Auslegung auszuwerten. Beispielhaft zeigte er die exegetische Qualität von Glossen im Jesajabuch auf, die schwierige Wörter erklären und Prophetien aktualisieren oder gar umkehren.¹² Dabei habe es zwar auch Fehlinterpretationen gegeben, doch hätten die Glossatoren angestrebt, den Propheten in dessen Geist weiterzuführen.¹³

Die in den Ergänzungen zutage tretende Auffassung des Wortes Gottes beschreibt Hertzberg folgendermaßen: Es sei als bleibend wirksam und bedeutend, aber „nicht starr und buchstabenmäßig“ verstanden worden. „Aus Sinn und Geist, manchmal auch aus dem Wortlaut des früher Geoffenbarten erkennt der Spätere den seiner Zeit entsprechenden Gotteswillen.“¹⁴ Hertzberg ging es also um eine neue Wertschätzung von späten Schichten und Ergänzungen, wobei er die Widersprüche und Spannungen zu früheren Schichten als eine Form der Auslegung verstand: Gerade weil das Wort Gottes als bleibend gültig aufgefasst wurde, konnte es in neuer Zeit eine manchmal radikal andere Bedeutung erhalten.

Seit den 1950er Jahren entwickelte sich daraus die Methode der Redaktionsgeschichte. Indem sie die Ergebnisse von Literarkritik und Formkritik auswertet, wird die Textentstehung systematisch (als Auslegungsvorgang) in den Blick genommen.¹⁵ Die Forschung sucht inzwischen nicht mehr vordringlich nach den ältesten, den „ursprünglichsten“ Elementen des Textes, sondern nimmt die Buchentstehung als komplexen Prozess in den Blick, würdigt Zusätze und redaktionelle Umformungen als Interpretation. Spätestens seit der „Krise der Neueren Urkundenhypothese“ in den 1970er Jahren hatte diese Herangehensweise zunehmende Auswirkungen auf die dominanten Entstehungsmodelle, insbesondere von Pentateuch und Prophetenbüchern: Statt der Komposition aus unabhängigen Quellen

¹² Vgl. Hertzberg, Nachgeschichte 71-73.

¹³ Vgl. a.a.O. 73-75.

¹⁴ Beide Zitate a.a.O. 79.

¹⁵ Vgl. zur Entwicklung der Methodik und ihren Zielen Steck, Exegese §6 (75-95).

(mitsamt mündlicher Vorstufen) wird heute meist ein Wachstum durch interpretierende Redaktion angenommen.¹⁶

Ein komplementärer Anstoß kam von dem jüdischen Forscher Isac Leo Seeligman in seinem Aufsatz zu „Voraussetzungen der Midraschexegeese“ (1953). Seeligman zeigt darin auf, dass einige Charakteristika des jüdischen Midrasch bereits in biblischen Texten zu finden sind: die Variation von Motiven, das Spielen mit der Mehrdeutigkeit von Wörtern, die aktualisierende Adaption von Gedanken sowie ein wachsendes Kanonbewusstsein.¹⁷ In einem späteren Aufsatz ergänzt er seine Beobachtungen durch die Untersuchung der „Anfänge der Midraschexegeese in der Chronik“.¹⁸ Hier stellt Seeligman einen „anthologischen Stil“ fest, der Abschnitte aus Tora und Vorderen Propheten kombiniert und zugleich umdeutet.¹⁹ Insgesamt entwickelt Seeligman ein breiteres Bild innerbiblischer Exegese als Hertzberg und weist unterschiedliche Facetten von „Midrasch“ in der Hebräischen Bibel nach. Seine „vorläufigen und skizzenhaften“ Erwägungen hatten wegweisenden Charakter.²⁰ Auf Seeligman folgten weitere Forschungen zu Berührungspunkten zwischen Bibel und Midrasch. Geschult an hermeneutischen Strategien rabbinischer Exegese, wiesen sie eine Vielzahl ähnlicher Prozeduren in der Bibel nach.²¹ Dabei wurde u.a. die Kreativität und der Autoritätsanspruch von innerbiblischer Exegese aufgezeigt. Einflussreich war insbesondere die Monographie „Biblical Interpretation“ von Michael Fishbane (1985). Auch er will mithilfe einer inspirierenden Vielzahl von Textbeispielen aufzeigen, dass „the origins of the Jewish exegetical tradition are native and ancient“.²²

Hertzberg und Seeligman waren nicht die ersten, die sich mit Auslegungsvorgängen in der Bibel beschäftigten – schon im 19. Jh. wurden solche Phänomene beo-

¹⁶ Zur Forschungsentwicklung vgl. Schmid, Traditionsliteratur 11-21.

¹⁷ Vgl. insgesamt Seeligman, Studien 2-29.

¹⁸ Ursprünglich 1980 auf Hebräisch veröffentlicht. Seeligman versteht den Aufsatz als „notwendige Ergänzung“ zu seinem früheren Beitrag (Seeligman, Studien 32 Anm. 2).

¹⁹ Seeligman, Studien 43. Vgl. zur Autorität und Aktualisierung der Tora a.a.O. 42-54. Seeligman bemerkt, dass der Chronist differenziert mit den überkommenen Texten umgeht: Während er der Tora „kanonischen Rang“ (54) zuschreibt, kann die Darstellung von Sam-Kön verändert werden.

²⁰ So Seeligmans Selbsteinschätzung (ders., Studien 2). Schmid, Traditionsliteratur 13 würdigt den Aufsatz als „epochemachend“.

²¹ Vgl. die Forschungsübersichten bei Levinson, Kanon 114-135; Schmid, Traditionsliteratur 13. Besonders im Fokus waren interpretierende Glossen, die späteren Gesetzeskorpora als Auslegung sowie Schriftauslegung in nachexilischer Literatur.

²² Fishbane, Biblical Interpretation 19.

bachtet.²³ Doch blieben derartige Erkenntnisse lange am Rande der Forschung. Hertzberg und Seeligman signalisieren das Einsetzen eines Umdenkens in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Zugleich stehen sie für zwei Herangehensweisen, die die Erforschung innerbiblischer Schriftauslegung bis heute prägen:²⁴

1. Zum einen umschreibt der Begriff eine Erneuerung der klassischen historisch-kritischen (stark protestantisch geprägten) Forschung. Von der Literarkritik wurde der Fokus auf Redaktionsgeschichte verlagert, von den ältesten Schichten oder Vorstufen auf die Buchwerdung. Textwachstum lässt sich positiv als Auslegungsprozess verstehen, Abwertungen später Schichten oder Textbereiche sind passé.

2. Zugleich wurde, insbesondere von jüdischen Exegeten, die Vielfalt hermeneutischer Prozesse in der Hebräischen Bibel herausgearbeitet. Dabei wird etwa das Spannungsfeld von Autorität der Tradition und Kreativität von Auslegung untersucht. Textstudien zu kurzen Anspielungen und polemischen Gegentexten, kritischer Quellenverwendung und einer Vielzahl von intertextuellen Bezügen lassen erkennen, wie die biblischen Bücher auch durch solche Prozesse zur „Schrift“ zusammengewachsen sind. Die Autorität der Texte wird durch ihre Auslegung bestärkt und zugleich sind radikale Erneuerung und Kritik möglich.

Die Forschungsskizze zeigt: Hinter dem Begriff „innerbiblische Schriftauslegung“ verbirgt sich ein neues Verständnis der Hebräischen Bibel als Auslegungsliteratur. Lassen sich von innerbiblischen Auslegungsprozessen Impulse für heutige Bibelauslegung und biblisch fundierte Streitgespräche gewinnen? Anhand von einem besonders „streitbaren“ Beispiel soll dieser Frage weiter nachgegangen werden.

2.2 Zum Beispiel: Streitbare Tora-Auslegung in Rt und Esr-Neh

2.2.1 Einführung: Ruth, Esr-Neh und die Diskussion um Mischehen

Es ist auf den ersten Blick überraschend, sich in einer Arbeit zur Streitkultur ausgerechnet dem Buch Ruth zu widmen. Die Rutherzählung ist von derart harmonischem Charakter, dass Exegeten sie vielfach als „Idylle“ charakterisierten.²⁵ Und

²³ Für die Entdeckung der biblischen Vorläufer rabbinischer Hermeneutik gelten Leopold Zunz und Abraham Geiger als Pioniere (so etwa Fishbane, *Interpretation* 5). Unter den frühen Literarkritiken hat schon Abraham Kuenen (einer der wichtigsten Zeitgenossen Wellhausen) redaktionelle Erweiterungen als „Auslegung“ beschrieben (vgl. dazu *Gesundheit*, *Three Times* 232f.).

²⁴ Diese Entwicklung lässt sich auch in zwei neueren Abhandlungen zur Forschungsgeschichte verfolgen – Schmid, *Traditionsliteratur* 5-34 konzentriert sich auf Redaktionsgeschichte, Levinson, *Kanon* 106-206 auf Studien zur Vorgeschichte des Midraschs und zu hermeneutischen Fragen.

²⁵ Noch Zakovitich, *Rut* 12 beschreibt das Buch als „Idylle, durch die ein Hauch von Anmut und Lieblichkeit weht“. Eine kritische Diskussion solcher Zuschreibungen bietet Fischer, *Rut* 78f.

doch dreht sich eine wichtige Forschungsdiskussion zum Buch Ruth um die Frage, wie polemisch es ist.²⁶ Schon lange war aufgefallen, dass das Buch in Bezug auf die Frage nach Eheschließungen mit Ausländerinnen eine andere Position vertritt als etwa Dtn 23,4-9, Esr 9-10 oder Neh 13:

Das Esr-Neh-Buch²⁷ kritisiert in nachexilischer Zeit Mischehen mit „Aschdoditerinnen, Ammoniterinnen und Moabiterinnen“ (Neh 13,23) bzw. die Vermischung des „Heiligen Samens“ mit den fremdstämmigen Bewohnern des Landes (Esr 9,1-2), es wird zur scharfen Abgrenzung und bis hin zur Scheidung bestehender Verbindungen aufgerufen. Im sog. „Gemeindegesezt“ in Dtn 23,2-9 werden u.a. Nachkommen von Moabitern bis in die zehnte Generation aus der „Gemeinde (קהל) Jhwhs“ ausgeschlossen. Die Moabiterin Ruth hingegen wird im gleichnamigen Buch als vorbildliche Frau (Rt 3,11, „אִשָּׁת תָּלִיל“ vgl. Spr 31) dargestellt, die sich treu um ihre judäische Schwiegermutter kümmert (Rt 2,11f.) und nach der rechtsgültigen Heirat mit Boas zur Urgroßmutter des Königs David wird (Rt 4).

Die ältere Forschung hat das Buch Ruth daher häufig *vor* das Dtn datiert.²⁸ In der Tat hat es lange Zeit kein explizites Verbot von Mischehen gegeben. Ähnlich unproblematisch wie im Buch Ruth werden Ehen mit fremden Frauen auch im Fall von Mose (Ex 2,15-21); Juda (Gen 38) oder Josef erzählt (Gen 41,45). Erst seit dem Exil warnen deuteronomistische Texte scharf: Die Heirat mit fremden Frauen bedroht Israel, da sie zur Abwendung von Jhwh führt. Diese Position zeigt sich etwa in der Polemik gegen Salomos Fremdehen in 1Kön 11,1-13, aber auch in Geboten gegen die Vermischung mit fremden Völkern (vgl. Dtn 7,1-5). Wahrscheinlich erst in nachexilischer Zeit wurde daraus ein generelles Verbot von Mischehen gefolgert, wie besonders in Esr-Neh deutlich wird.²⁹

In der aktuellen Forschung wird das Ruthbuch meist als Beitrag zu dieser nachexilischen Mischehendebatte aufgefasst.³⁰ Für eine nachexilische Datierung spricht u.a. die Vielzahl deutlicher intertextueller Bezüge im Buch, das wohl schon einen Großteil der alttestamentlichen Literatur voraussetzt.³¹ Einzeluntersuchungen et-

²⁶ Vgl. etwa die Forschungsdiskussion und kritische Würdigung Beyer, Hoffnung 41-46.54-70 (sie gelangt zur gegenteiligen Schlussfolgerung, dass keinerlei Diskussion erkennbar sei).

²⁷ In dieser Doppelbezeichnung kommt die Tatsache zum Ausdruck, dass Esr-Neh ursprünglich als *ein* Buch überliefert wurde (vgl. Zenger, Einleitung 334).

²⁸ Vgl. noch Hertzberg, Bücher 258f.

²⁹ Vgl. zur Entwicklung Dyma, Ehe 1.8 sowie Haarmann, JHWH-Verehrer 266f. Fn 1157.

³⁰ Vgl. etwa Fischer, Rut 89-91; Zakovitz, Rut 41; Köhlmoos, Ruth XVI.

³¹ Zu diesem Schluss kommt etwa Zakovitch, Rut 59. Vgl. im Überblick a.a.O. 42-59 sowie Fischer, Rut 47-65.

wa zum Leitwortstil und zur politischen Botschaft haben zudem gezeigt, dass die Moabiterthematik im Buch Ruth subtil problematisiert wird.³² Einige Forscher vermuten daher, die Rutherzählung sei als Reaktion auf die Politik unter Esra und Nehemia entstanden.³³ Vorsichtiger lässt sich festhalten: Sowohl Esr-Neh als auch das Ruthbuch scheinen ein nachexilisches Ringen um jüdische Identität zu spiegeln, in dessen Zentrum die Frage nach Ehen mit fremden Frauen stand.

Die äußere politische Situation war die der persischen Provinz Jehud, ohne eigene Staatlichkeit. Wirtschaftliche Probleme und Konflikte zwischen der exilierten Elite, die z.T. zurückgewandert war, und der im Land verbliebenen Bevölkerung sind in vielen Texten dieser Zeit erkennbar.³⁴ Esr-Neh betreiben die Identitätsklärung der Rückkehrer in Form theologischer Geschichtsschreibung.³⁵ Dabei wird Israel primär als genealogische bzw. ethnische Gemeinschaft definiert (vgl. die Abgrenzung von Samaria in Esr 4-6 oder die Bezeichnung Israels als „heiliger Same“, Esr 9,2). Die religiöse Orientierung durch Tora (Neh 8 u.ö.) und Tempelkult (Esr 3-6; Neh 12) ist erst in zweiter Linie relevant.³⁶ Es ist wohl dieser primären Selbstdefinition als Ethnos, nicht Religionsgemeinschaft geschuldet, dass eine „Konversion“ der fremden Frauen nicht in Betracht gezogen wird.³⁷ Möglicherweise werden sie trotz bereits erfolgter „Konversion“ als Gefahr für Israel gesehen oder verstanden sich schon zuvor als Jhwh-Gläubige. Gefährlich für Israel ist nicht die religiöse, sondern die ethnische Zugehörigkeit der Frauen.³⁸

Auch im Ruthbuch wird der Überlebenskampf von Rückkehrern verhandelt – in Form einer Beispielerzählung, die in weit entfernter Vorzeit spielt (Rt 1,1). Interessanterweise entsprechen die politischen Verhältnisse der erzählten Richterzeit im Wesentlichen denen der nachexilischen Periode: Durch die geringe Ausprä-

³² Vgl. etwa Dommershausen, Leitwortstil; Ebach, Moab.

³³ So etwa Köhlmoos, Ruth XIV-XV; Fischer, Rut 91f.; Zakovitch, Rut 38-41.

³⁴ Z.B. Neh 5; Esr 4-6; vgl. die historischen Einordnungen bei Gertz, Grundinformation 154-157.

³⁵ Vgl. zur formalen Einordnung Gertz, Grundinformation 494. Zenger, Einleitung 347 versteht das Buch schärfer als „*theologisches Programm*“ bzw. „*historical story*“. Die Identitätsfindung durch Abgrenzung beschreibt u.a. Haarmann, JHWH-Verehrer 264 als Kernziel von Esr-Neh.

³⁶ Das Verständnis einer nachexilischen „Kultgemeinde“ ist Erbe einer z.T. antisemitischen Forschungsgeschichte, wie Blum, Volk gezeigt hat, vgl. zur hier entscheidenden Argumentation a.a.O. 28. Zu den verschiedenen Definitionen Israels in dieser Zeit vgl. Zenger, Einleitung 347.

³⁷ „Konversion“ wird hier in Anführungszeichen gebraucht, da es um frühe Formen einer entsprechenden religiösen Integration geht. Vgl. Haarmann, JHWH-Verehrer 28-42 zur Unterscheidung zwischen religiöser und ethnischer Integration in Israel noch in rabbinischer Zeit sowie die forschungsgeschichtlich orientierten Ausführungen zum biblischen Befund a.a.O. 43-55.

³⁸ Vgl. zu dieser Frage Japhet, Expulsion 153f. (sie betont, dass das religiöse Verhalten der Frauen in Esr 9-10; Neh 13 keinerlei Rolle spielt); Haarmann, JHWH-Verehrer 267f. (er sieht aber in Esr 9,1f.10ff.; Neh 13,26f. auch eine kultische Bedrohung durch Mischehen angedeutet).

gung staatlicher Autorität haben Familienverbände und lokale Strukturen entscheidende Bedeutung.³⁹ Noomi als die „Übriggebliebene“ (שאר נופ. 1,5) könnte in diesem Setting symbolisch für den kleinen „Rest“ Israels stehen, der nach überstandener Katastrophe ins verheißene Land zurückkehrt und um das Überleben ringt: So verstand sich auch die Rückkehrergemeinschaft in Esr 9,8.15 (ebenfalls mit שאר נופ./Hif.).⁴⁰ Im Ruthbuch ist die bedrohte Zukunft der Zurückgekehrten v.a. mit dem Fehlen von Nachkommenschaft verbunden.⁴¹ Ähnlich wie in Esr-Neh wird der Status der fremden Ehefrauen v.a. ethnisch, nicht religiös problematisiert: Ruths Status als Fremde ändert sich durch ihr Bekenntnis zum Gott ihrer Schwiegermutter nicht (1,16f.; 2,11f.): Sie wird weiterhin hartnäckig als „Moabiterin“ bezeichnet (1,4.22; 2,2.6.21; 4,5.10).⁴² Wie sie als „Fremde“ (נְכַרִיָּה, 2,10) schrittweise und zuletzt durch eine Ehe in Israel integriert wird und dadurch das Überleben der Bedrohten sicherstellt (vgl. 4,5.10-17), ist eins der Hauptthemen der Ruth-Erzählung.⁴³

In der Frage, ob fremde Frauen eine Gefahr oder Chance für die Zukunftssicherung Israels darstellen, vertreten Esr-Neh und Rt entgegengesetzte Standpunkte. Für die vorliegende Arbeit interessant ist die Beobachtung: Sowohl das Ruthbuch als auch die Esra-Nehemia-Erzählung argumentieren dabei mit der Tora. In beiden Texten finden sich deutliche Zitate und Anspielungen, insbesondere auf das Dtn. Daher bieten sie ein markantes Beispiel für eine innerbiblische Diskussion um die richtige Auslegung und Anwendung der Tora. Im Folgenden sollen einige hermeneutische Strategien beider Textbereiche dargestellt und ausgewertet werden.

³⁹ Vgl. dazu im Ruthbuch die in Rt 4 geschilderte Verhandlung vor den Stadtältesten ebenso wie die zentrale Bedeutung von sippenrechtlichen Institutionen wie Lösung und Levirat.

⁴⁰ Vgl. Köhlmoos, Ruth 70 sowie weiter ausgeführt bei Mangrum, Centripetal Nationalism 68-70, der Noomi a.a.O. 69 als „literary type for the post-exilic community“ bezeichnet.

⁴¹ Dieses Problem verbindet Prolog und Epilog (Rt 1,5; 4,14-17); darum kreisen Noomis Klagen in Rt 1,11-13.20f. In Rt 4,5.10 wird mit Dtn 25,6f. die Leviratehe ins Spiel gebracht, die zwischenzeitlich den Fokus auf das Überleben der männlichen Linie richtet (in 4,14f. wieder aufgehoben).

⁴² 1,16f. gilt insbesondere in jüdischer Auslegungsgeschichte als Moment der Konversion Ruths (vgl. etwa den Midrasch Ruth Rabba *ad loc*). Allerdings wird bereits in 1,15 die Rückkehr Orpas zu ihren „Göttern“ erwähnt – dies setzt letztlich eine stillschweigende Übernahme der Religion der Ehemänner in 1,4 voraus.

⁴³ Fischer, Rut 29f. betont, dass die Integration Ruths Thema aller zentralen Dialoge ist, wobei Ruths Entscheidung in 1,16f. und die schlussendliche Aufnahme durch die Ehe in 4,9f. als feierliche Schwüre einander zugeordnet sind. Dommershausen, Leitwortstil 407 kommt in seiner Untersuchung wichtiger Leitworte ebenfalls zum Schluss, dass deren zentrales Thema die schrittweise Aufnahme der Moabiterin Ruth ins Gottesvolk sei.

2.2.2 Die Bekämpfung der Mischehen mithilfe des Dtn in Esr-Neh

Die Auseinandersetzung mit der Mischehenproblematik wird in Esr-Neh in mehreren Anläufen und mit sehr unterschiedlichen Konsequenzen geschildert. An allen Stellen werden dabei mehr oder weniger deutliche Tora-Zitate⁴⁴ eingebracht. Im Folgenden sollen die relevanten Erörterungen in annähernd historischer Reihenfolge analysiert werden.⁴⁵ Zentraler Bezugstext ist zunächst Dtn 7,3f., später wird auch Dtn 23,4-9 auf die Mischehen bezogen.

a. Die Argumentation mit Dtn 7 in Neh 13;23-27; 10,31; Esr 9-10

Als ursprünglichste Beschreibung der Mischehenthematik gilt deren literarisch letzte:⁴⁶ Eher hemdsärmelig geht Nehemia nach **Neh 13,23-27** die Männer an, die fremde Frauen geheiratet hatten (konkret werden Aschdoditerinnen, Ammoniterinnen und Moabiterinnen genannt, V.23).⁴⁷ Er konfrontiert und verflucht sie, reißt ihnen sogar die Haare aus (V.25), bevor er in V.25b-26 auch inhaltlich gegen solche Mischehen argumentiert und das Geschehene zuletzt als großes Übel und Treubruch gegenüber Jhwh bezeichnet (V.27).

Anlass der Auseinandersetzung ist seine Beobachtung, dass die Kinder solcher Ehen z.T. kein „jüdisch“ mehr sprechen – der kulturelle Fortbestand Israels als Nation scheint bedroht (V.23f.).⁴⁸ Die argumentativen Verse 25b-26 werden eher allgemein eingeleitet mit „ich beschwor sie bei Gott“ (also ohne Bezug auf die Tora), enthalten aber in der folgenden Mahnung wahrscheinlich ein Tora-Zitat: „אַם־תִּתְּנוּ בְּנוֹתֵיכֶם לְבָנֵיהֶם וְאִם־תִּשְׂאוּ מִבְּנוֹתֵיהֶם לְבָנֵיכֶם וְלָכֶם, – „Gebt eure Töchter keinesfalls ihren Söhnen (als Ehefrauen) und nehmt von ihren Töchtern keinesfalls (Ehefrauen) für eure Söhne und euch selbst!“⁴⁹ Diese auf Söhne und Töchter bezogene Formulierung passt wenig zum Kontext von Neh 13. Hier wird offensicht-

⁴⁴ Als „Zitate“ verstehe ich hier auch modifizierte und nicht markierte Übernahmen, wie es in altorientalischer Literatur die Regel ist (vgl. dazu Schultz, Search 123.183-207).

⁴⁵ Dabei wird gängigen redaktionsgeschichtlichen Thesen gefolgt: Die Entstehung der Ich-Berichte Nehemias datiert Schunck, Nehemia XV zwischen 431-424 v. Chr.; Esr 7-10 könne hingegen nicht vor 398 v. Chr. verfasst sein (Estras Ankunft in Jerusalem wird i.d.R. unter Artaxerxes II. vermutet). Vgl. zur vermuteten Entstehung aus Quellen und Überarbeitungen Gertz, Einleitung 494-496.

⁴⁶ So etwa Gunneweg, Nehemia 136. Zur neueren Diskussion um die Authentizität der sog. Nehemia-Denkschrift (der Ich-Berichte Nehemias) vgl. Schunck, Nehemia 403f., der weiterhin Nehemia als Autor für wahrscheinlich hält. Die in Neh 13,4ff. geschilderten Ereignisse verortet er eher in den ersten Jahren des Wirkens Nehemias, vgl. a.a.O. 401.

⁴⁷ Die Erwähnung von Moabiterinnen und Ammoniterinnen wird vielfach als Glosse eingeschätzt, genau wie die entsprechende (holprige) Ausweitung der Sprachen in V.25b, die in einigen Septuaginta-Handschriften fehlt, vgl. Schunck, Nehemia 382.

⁴⁸ Vgl. Schunck, Nehemia 299f., aber mit problematischen Formulierungen („völkische Reinheit“).

⁴⁹ אִם meint im Kontext eines Schwurs „fürwahr nicht“ (vgl. Gesenius-Kautzsch, Grammatik §149a), hier mit „keinesfalls“ übersetzt. Die Formulierung ist so gegenüber Dtn 7 noch zugespitzt.

lich ein bekanntes Mischehenverbot zitiert, vielleicht **Dtn 7,3**.⁵⁰ Dort heißt es: „וְלֹא תִתְחַסְּתָם בָּם בְּתָרָה לֹא-תִתֶנּוּ לְבָנוֹ וּבְתוּרָה לֹא-תִקַּח לְבָנָהּ׃“ („und du sollst dich mit ihnen nicht verschwägern, sollst deine Tochter nicht seinem Sohn geben und seine Tochter nicht für deinen Sohn nehmen.“ Anschließend wird Salomo als Beispiel für die Gefahr durch fremde Frauen angeführt, ein Rückbezug auf **1Kön 11,1-6**.⁵¹ Es geht Nehemia hier m.E. darum, ein Unrechtsbewusstsein zu schaffen, das die Angesprochenen offensichtlich nicht hatten – noch nicht um eine Konsequenz oder eine künftige Verpflichtung.⁵² Den Übeltätern wird durch die Erinnerung an das Abgrenzungsgebot nach Dtn 7,3f. und das mahnende Beispiel Salomos deutlich gemacht, dass sie durch die Mischehen gegen göttliche Anweisungen verstoßen haben. Auffallend ist, was jeweils verschwiegen wird: Das in beiden angeführten Belegen gegen Mischehen zentrale Argument, die Gefahr der Verführung zum Abfall von Jhwh.⁵³ In Bezug auf Salomo wird abstrakt auf die Verführung zur Sünde verwiesen (הִתְחַטֵּיאוּ). Offensichtlich findet eine Abstrahierung statt: Die Gefahr durch Ehen mit fremden Frauen besteht nicht mehr konkret in der möglichen Verführung zum Götzendienst, die in diesem Fall wahrscheinlich (s.o. 2.1.1) gar nicht besteht. Sie ist zu einem Unrecht an sich und zum Treubruch gegenüber Jhwh geworden, wie V.27 eindrücklich betont.

Doch bleibt es nicht bei der Mahnung. In **Neh 13,28f.** wird Nehemias Vorgehen gegen ein Mitglied der Hohenpriesterfamilie beschrieben. Dessen Mischehe gilt Nehemia als Verunreinigung der ganzen Priesterschaft (für die besonders scharfe Endogamiebestimmungen galten, vgl. Lev 21). Zudem ist der Schwiegervater ausgerechnet Nehemias Kontrahent Sanballat, der Jhwh-gläubige, aber nichtjüdische Statthalter Samarias. Nehemia verbannt daher den Missetäter: eine beispielhafte, aber zugleich als Ausnahme gezeichnete Konsequenz.⁵⁴

Die *ad hoc*-Ermahnung in Neh 13,25, das Mischehenverbot nach Dtn 7,3 zu achten, wird in **Neh 10,31** zu einer grundsätzlichen Erklärung ausgeweitet.⁵⁵ Zunächst werden in V.1-29 die Unterzeichner einer schriftlichen Selbstverpflichtung

⁵⁰ So auch Schunck, Nehemia 398); Hieke, Esra und Nehemia 254f.

⁵¹ Vgl. Schunck, Nehemia 398f.

⁵² Gunneweg, Nehemia 173 sieht in Neh 13,25f. hingegen die Verpflichtung auf künftige Tora-Einhaltung und betont, dass bestehende Mischehen nicht rückgängig gemacht werden konnten.

⁵³ Noch enger ist beides in Ex 34,16 miteinander verknüpft, einer Parallele von Dtn 7,3.

⁵⁴ Zum Konflikt mit Sanballat und dem Verhältnis dieser Episode zum Bericht bei Josephus vgl. Schunck, Nehemia 399f.; Hieke 255f.

⁵⁵ So mit Schunck, Nehemia 288f., der Neh 8-10 im Wesentlichen auf den Verfasser des Esra-Nehemia-Buchs zurückführt.

genannt. Dabei werden mit einer interessanten Formulierung alle eingeschlossen, „die sich von den Völkern der Länder abgesondert hatten hin zur Tora Gottes“ (וְכָל־הַגּוֹיִם הַנִּבְדְּלוּ מֵעַמֵּי הָאָרְצוֹת אֶל־תּוֹרַת הָאֱלֹהִים), mitsamt ihren Familien (V.29).⁵⁶ V.30 fasst ihre Verpflichtung zusammen: Sie „verpflichten sich unter Eid und Schwur (וּבְשָׁבוּעָה) zu wandeln im Gesetz Gottes (לְלַכֵּת בְּתוֹרַת הָאֱלֹהִים), das durch Mose, den Knecht Gottes, gegeben ist, und alle Gebote, Rechte und Satzungen des HERRN, unseres Herrschers, zu halten und zu tun.“ (LU17)

Dass das Halten der Tora mit der Absonderung von anderen Völkern einhergeht (vgl. V.29), macht die erste der angeführten Konkretionen⁵⁷ deutlich: Der feierliche Schwur, auf Mischehen zu verzichten. Dies wird in V.31 wie bereits in Neh 13,25f. in Dtn 7,3 entsprechenden Formulierungen versprochen: וְאִשָּׁר לֹא־נָתַן בְּנֹתָיונוּ : וְאִשָּׁר לֹא־נָתַן בְּנֹתָיונוּ : (,Wir werden unsere Töchter nicht den Völkern des Landes geben und ihre Töchter nicht für unsere Söhne nehmen.“). Akteure sind hier anders als in den konkreten Beispielen Neh 13,23ff. und Esr 9-10 die Eltern, die ihre Kinder endogam verheiraten sollen, und zwar Töchter wie Söhne – beides entspricht Dtn 7,3.⁵⁸ Die „Völker des Landes“ sind entweder Angehörige anderer Volksgruppen, die nach 587 v. Chr. in Juda eingewandert sind und sich nicht als Jhwh-Anhänger oder Judäer verstanden. Es könnten aber auch nicht exilierte Judäer gemeint sein, die damit entgegen ihrem Selbstverständnis aus Israel ausgeschlossen werden.⁵⁹ Wie in Neh 13,23-27 wird keine Auflösung bestehender Mischehen gefordert, sondern allein die zukünftige Abgrenzung geschworen.⁶⁰

Dies ändert sich erst in **Esr 9-10** – der ausführlichsten und drastischsten Behandlung der Mischehenproblematik. Ähnlich wie in Neh 10,31 wird hier Esras Durchsetzung der Tora exemplarisch an seinem Vorgehen gegen Mischehen ver-

⁵⁶ Es wird diskutiert, was genau mit „Tora“ in Esr-Neh jeweils gemeint ist. Mindestens aber wohl das Dtn sowie einzelne priesterliche Bestimmungen, vielleicht eine frühe Form der jetzigen Tora. Vgl. Grätz, Legal Status 273-276.

⁵⁷ Vgl. zu V.31-40 als beispielhafte Konkretisierungen von V.30 Schunck, Nehemia 287.297.

⁵⁸ Interessanterweise schließt Schunck, Nehemia 300 einen Bezug auf Dtn 7,3f. aus, da das Mischehenverbot hier später eingefügt sei, auch ein Bezug auf Ex 34,15f. wird aufgrund der nachexilischen Datierung ausgeschlossen. Tatsächlich ist die relative Datierung noch zu thematisieren. Allerdings fällt die standardisierte Wortwahl in Neh 10,31; 13,25 u.ö. auf, die in 13,25 kaum zum Kontext passt. Zu Neh 13,25 geht Schunck, Nehemia 398 entsprechend von einem Dtn-Bezug aus.

⁵⁹ Ersteres vermutet etwa Schunck, Nehemia 298. Vgl. aber die ausführliche Diskussion bei Ebach, Fremde 216-222, die die sieben in Dtn 7,1f. erwähnten Völker als nachexilische Chiffre zu entschlüsseln versucht.

⁶⁰ So auch Schunck, Nehemia 298. Gunneweg 136 versteht es hingegen als Ausweitung: Es sollen nicht nur Mischehen geschieden, sondern auch neue Mischehen verboten werden.

deutlich.⁶¹ Allerdings ergreift nicht Esra selbst die Initiative. Zunächst wenden sich die Führer des Volks (הַשָּׂרִים, Esr 9,1f.) mit der Problemanzeige an ihn. Esra reagiert mit einem umfassenden Bußgebet (9,3-15). Der Vorschlag zum weiteren Vorgehen kommt von Schechanja (10,2-4): Die fremden Frauen und ihre Kinder sollen „weggeschickt“ werden (יָצָא Hif., 10,3). Es geht also nicht nur um eine Scheidung, sondern die Vertreibung der Frauen und der gemeinsamen Kinder. Schechanja nimmt für diese Konsequenz in Anspruch, sie geschehe „nach dem Rat meines Herrn [also Esras]⁶² und derer, die die Gebote unseres Gottes fürchten“ und man handle so „gemäß der Tora“ (בְּעֵצַת אֱלֹהֵי וְהַסֵּרְדִים בְּמִצְוַת אֱלֹהֵינוּ וְכַתּוּרָה (יִעֲשֶׂה), V.3. Es ist viel gerätselt worden, wo in der Tora man ein solches Scheidungsgebot finden könne.⁶³ Möglicherweise soll die dreifach umschriebene Begründung verschleiern, dass die rechtliche Basis für eine Vertreibung dünn ist. Auch insgesamt ist der ganze Vorgang in Esr 10 schwer greifbar. So fällt etwa auf, dass die Umsetzung der Scheidungen nicht berichtet wird (anders in der Parallele 3. Esra 9,36). Die Historizität der angedeuteten umfassenden Scheidungsaktion wird daher bezweifelt.⁶⁴

Klarer ist die Berufung auf die Tora bei der anfänglichen Schilderung des Problems in Esr 9,1-2. Einige Exegeten haben hier eine Vorform des halachischen Midraschs ausgemacht, bei dem die Formulierung aus dem Verbot in Dtn 7 wörtlich aufgegriffen, dabei aber ausgeweitet und mit Dtn 23,4-9 verbunden wird.⁶⁵ Die folgende Tabelle kann die Parallelen und Abweichungen veranschaulichen:

Esr 9,1-2 LU17/ MT	Dtn 7,1-4.6 ZB/ MT
1 Und als dies vollbracht war, traten die Obersten an mich heran und sagten: Das Volk Israel und die Priester und die Leviten haben sich nicht abge-	1 Wenn der HERR, dein Gott, dich in das Land bringt, in das du ziehst, um es in Besitz zu nehmen, und er viele Nationen vor dir vertreibt, die Hetiter (הֵתִי) und die Gargaschiter und die

⁶¹ Nach Hieke, Esra 139 wurde dieses Beispiel ausgewählt, „weil sich so an *einem konkreten Konfliktfall* Grundparadigmen jüdischer Identität der damaligen Zeit aufweisen lassen: die Betonung der eigenen Identität nach innen und nach außen, der Gehorsam gegenüber dem Gebot der Tora“.

⁶² Vgl. Japhet, Expulsion 142f.

⁶³ Gute Überlegungen finden sich bei Japhet, Expulsion, die u.a. auf die Vertreibung Hagers und Ismaels als Vorbild hinweist. Eine etwas vorsichtiger Formulierung, dass die Scheidung Gottes „Willen“ entspreche, findet sich in Esr 10,11 („וַעֲשׂוּ רְצוֹנִי וְהַבְדִּילוּ מֵעַמֵּי הָאָרֶץ וּמִן־הַנְּשִׂים הַנִּקְרִיֹּת, „Und tut seinen Willen und sondert euch von den Völkern des Landes und den fremden Frauen ab“).

⁶⁴ Gunneweg, Esra 171 sieht die erzählte Handlung als den Lesern anempfohlenes Ideal; Japhet, Expulsion 155 vermutet „that the resolution remained ‘on paper’ and was never implemented“.

⁶⁵ Die Zuschreibung als früher „halachischer Midrasch“ stammt von Yehezkel Kaufmann und wurde etwa von Japhet, Expulsion 143f. aufgegriffen. Andere Forscher sehen vorsichtiger eine Aufnahme von Begriffen aus Dtn 7,3 (vgl. Gunneweg, Esra 162; Hieke, Esra und Nehemia 141).

<p>sondert (לֹא־יִבְדְּלוּ) von den Völkern der Länder mit ihren Abscheulichkeiten (מַעֲמֵי הָאֲרָצוֹת כְּתוֹעֲבֹתֵיהֶם), von den Kanaanitern (לְכַנְעָנִי), den Hetitern, den Perissitern, den Jebusitern, den Ammonitern, den Moabitern, den Ägyptern und den Amoritern/Edomitern.⁶⁶ 2 Sondern sie haben sich von deren Töchtern Frauen genommen für sich und für ihre Söhne (בְּיִנְשָׁאוֹ מִבְּנוֹתֵיהֶם לָהֶם וּלְבָנֵיהֶם), und so hat sich der heilige Same mit den Völkern der Länder vermischt (וְהִתְעַרְבוּ וְגַרְעֵי הַקֹּדֶשׁ בְּעַמֵּי הָאֲרָצוֹת), und die Obersten und die Vorsteher gingen voran bei dieser Untreue.</p>	<p>Amoriter und die Kanaaniter und die Peresiter und die Chiwwiter und die Jebusiter, sieben Nationen (שִׁבְעָה גּוֹיִם), die grösser und stärker sind als du, 2 und wenn der HERR, dein Gott, sie dir preisgibt und du sie schlägst, sollst du sie der Vernichtung weihen. Du sollst keinen Bund mit ihnen schliessen und sie nicht verschonen, 3 und du sollst dich mit ihnen nicht verschwägern (וְלֹא תִתְסַמֵּן בָּם), sollst nicht deine Töchter ihren Söhnen geben oder ihre Töchter für deine Söhne nehmen (בְּתָרָה לֹא־תִתֵּן לְבָנָיו וּבָתָיו לֹא־תִתְּקַח לְבָנָהּ). 4 Denn sie würden deine Söhne dazu verleiten, dem HERRN nicht mehr zu folgen und anderen Göttern zu dienen. Dann wird der Zorn des HERRN gegen euch entflammen, und bald wird er dich vernichten. ... V.6: Denn du bist ein heiliges Volk (כִּי עַם קָדוֹשׁ אַתָּה)...</p>
---	---

In Dtn 7 liegt eines der wenigen expliziten Verbote von Mischehen vor (V.3-4, vgl. noch die parallele Stelle Ex 34,11-16).⁶⁷ Es beschränkt sich auf sieben namentlich genannte Völker, die (trotz ihrer behaupteten Vertreibung und dem Banngesetz, V.1f.) nach V.3f. offensichtlich *in Israel* leben. Dieser Widerspruch könnte auf ein Textwachstum zurückgehen, V.3f. wäre dann eine „einschränkende Handhabbarmachung der Distanzierung, die ein separiertes Nebeneinander ermöglicht.“⁶⁸ Wahrscheinlich stammt auch diese Bestimmung aus nachexilischer Zeit und spiegelt die Auseinandersetzung der Rückkehrer mit den im Lande verbliebenen (judäischen) Bewohnern wider.⁶⁹

Allerdings deutet der mehrfache Rückbezug in Esr-Neh auf Dtn 7,3f. darauf hin, dass spätestens bei Abfassung von Esr-Neh Dtn 7,1-5 bereits in annähernd der vorliegenden Form vorlag. Insbesondere Esr 9,1-2 setzt diesen Text mit der Ver-

⁶⁶ Der Codex Leningradensis hat „Amoriter“, möglicherweise ist jedoch mit der besonders wörtlichen Übersetzung Aquilas „Edomiter“ ursprünglich, vgl. BHS *ad loc.*

⁶⁷ Zur komplizierten Verhältnisbestimmung der beiden Texte vgl. Ebach, Fremde 201f. Anm. 666. Sie kommt 667 zum Schluss, „dass es sich bei beiden um deuteronomistische Texte handelt, deren einzelne sich gegenseitig beeinflussende Entstehungsphasen wohl kaum noch sauber voneinander trennen sind.“ Vgl. aber zu Ex 34 die Studie von Gesundheit, Three Times, der für V.18-26 detailliert aufzeigt, dass keine unabhängige Tradition, sondern späte, schriftgelehrte Arbeit vorliegt, und zuletzt das ganze Kapitel entsprechend einordnet (vgl. a.a.O. 36-43).

⁶⁸ Ebach, Fremde 205. Vgl. die ausführlichen literarkritischen Erörterungen a.a.O. 204f.

⁶⁹ Vgl. dazu Ebach, Fremde 212.216-222.

bindung von Völkerliste, Mischehenverbot und der Rede vom „Heiligen Samen“ offensichtlich voraus.

Esr 9,2 orientiert sich in der Beschreibung der Mischehen an Dtn 7,3, greift daraus allerdings nur die Verheiratung der Söhne mit fremden Frauen (nicht die der Töchter) auf. Auch die einzigartige Bezeichnung Israels als „heiliger Same“ in Esr 9,2 könnte aus Dtn 7,6 abgeleitet worden sein.⁷⁰ Die Liste der sieben Völker, mit denen eine Vermischung in Dtn 7,1 verboten wird, zitiert Esr 9,1 teilweise, fügt aber aktuelle Nachbarvölker Israels dazu, möglicherweise in Anlehnung an Dtn 23,4.9. Für die Anlehnung an Dtn 23 spricht, dass sich auch in Esr 9,12a ein Mischzitat aus Dtn 7,3 und Dtn 23,7 findet:⁷¹ Die beiden Gesetze werden offensichtlich in Esr 9 harmonisierend zusammengelesen und auf die aktuelle Situation bezogen.⁷²

b. „Zitierung“ und „Umsetzung“ von Dtn 23,4-7 in Neh 13,1-3

Der deutlichste Tora-Bezug liegt in **Neh 13,1-3** vor. Dieser Abschnitt scheint die anschließend in V.4ff. thematisierten Missstände relativieren zu wollen, als vorübergehendes Fehlverhalten Einzelner.⁷³ Nach Neh 13,1 wird zunächst „aus dem Gesetz des Mose“ vorgelesen und zitiert (V.1-2), offensichtlich aus Dtn 23,4-6, das zum sog. „Gemeindegesezt“ in Dtn 23,2-9 gehört. Daraus wird dann eine Konsequenz gezogen und sofort umgesetzt: Die Aussonderung von allem „Vermischten“ („כָּל-עָרַב“) aus Israel (V.3). Die hermeneutische Herangehensweise wird in einem Textvergleich deutlich:

Neh 13,1-3 (eigene Übersetzung)	Dtn 23,4-9 (eigene Übersetzung)
In dieser Zeit las man aus dem Buch des Mose (וְקָרָא בְּסֵפֶר מֹשֶׁה) vor den Ohren des Volks und fand darin geschrieben, dass ein Am-	4 Ein Ammoniter oder Moabiter darf nicht in die Versammlung Jhwhs (בְּקִהְלָהּ יְהוָה) kommen; auch die zehnte Generation von ihnen darf nicht in die Versammlung Jhwhs kommen, für immer. ⁷⁴ 5 Denn sie

⁷⁰ So auch Fishbane, Interpretation 116. Gerahmt werden die an Dtn 7 orientierten Formulierungen in Esr 9,1-2 durch priesterlich geprägte Sprache, die an das Heiligkeitsgesetz (vgl. Lev 18,24-30) erinnert: בָּדֵל bzw. הִתְעַרְבּ beschreiben die Abgrenzung bzw. Vermischung mit den Völkern, deren „Gräuel“ in Esr 9 nicht weiter ausgeführt werden, in Lev 18 jedoch sexuelle Verfehlungen zusammenfassen. Vgl. dazu Grätz, Legal Status 274f. und Hieke, Esra 143.

⁷¹ Gunneweg, Esra 168 beschreibt V.10-12 insgesamt als „Blütenlese“ aus mehreren Stellen der Tora, neben Dtn 7,1-4 und 23,4-7 werde auch Dtn 11,8f. und Lev 18,24 aufgenommen.

⁷² Fishbane, Interpretation 116 sieht in Esr 9,1-2 ähnlich „an intentional exegetical attempt to extend older pentateuchal provisions to the new times“.

⁷³ Vgl. Gunneweg, Nehemia 164; Schunck, Nehemia 370f.

⁷⁴In der LXX fehlt das V.3 entsprechende Verbot bis in die zehnte Generation. Vgl. die schlüssige Argumentation bei Ebach, Fremde 70 Fn. 232 für die Ursprünglichkeit des MT. Die beiden scheinbar widersprüchlichen Zeitangaben „für immer“/ „bis in die zehnte Generation“ seien möglicherweise analog: Studien zu ähnlich strukturierten Gesellschaften haben gezeigt, wie zehn Generationen als der typische Abschnitt einer Zeitdimension aufgefasst wurden. Andererseits könnte

<p>moniter oder Moabiter nicht in die Versammlung Gottes (בְּקִהְלֵי הַקָּהָל) kommen darf, für immer, 2 weil sie den Israeliten nicht entgegenkamen (כִּי לֹא קָדְמוּ אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל) mit Brot und Wasser und weil er gegen ihn Bileam dinge, damit er ihn verfluche; aber unser Gott wandelte den Fluch in einen Segen.</p> <p>3 Da sie nun dies Gesetz hörten (כַּשֶּׁמְעָם אֶת־הַתּוֹרָה), schieden sie alles Mischvolk aus Israel aus (וַיִּבְדְּלוּ כָּל־עַרְבֵי מִיִּשְׂרָאֵל).</p>	<p>kamen euch nicht mit Brot und Wasser entgegen (עַל־דְּבַר אֲשֶׁר לֹא־קָדְמוּ אִתְּכֶם) auf dem Weg, als ihr auszogt aus Ägypten, und er⁷⁵ hat Bileam, den Sohn Beors, aus Petor in Aram-Naharjim, gegen dich gedungen, damit er dich verfluche. 6 Aber Jhwh, dein Gott, wollte nicht auf Bileam hören, und Jhwh, dein Gott, verwandelte dir den Fluch in Segen, weil Jhwh, dein Gott, dich liebte.</p> <p>7 Ihren Frieden und ihr Wohlergehen sollst du nicht suchen dein Leben lang, für immer (לֹא־תִדְרֹשׁ שְׁלָמָם). 8 Einen Edomiter sollst du nicht verabscheuen, denn er ist dein Bruder. Einen Ägypter sollst du nicht verabscheuen, denn du hast als Fremder in seinem Land gelebt. 9 Kinder, die ihnen in der dritten Generation geboren werden, dürfen in die Versammlung Jhwhs kommen.</p>
---	--

In Neh 13,1-3 wird der Eindruck erweckt, ein eindeutiges Gebot der Tora werde befolgt: Der Akt des Vorlesens aus dem „Buch des Mose“⁷⁶ wird dargestellt (V.1) und inhaltlich zusammengefasst (V.2). er führt zum unmittelbaren Umsetzen des Gebots (V.3). Aus Dtn 23,4-7 wird dabei zwar nur auszugsweise, aber doch so wörtlich zitiert, dass nicht nur besondere Formulierungen, sondern selbst einige grammatische Schwierigkeiten und Brüche mit übernommen werden.⁷⁷ Die „Umsetzung“ des Gehörten wird mit „וַיִּבְדְּלוּ כָּל־עַרְבֵי מִיִּשְׂרָאֵל“ so knapp umschrieben, dass nicht völlig zu klären ist, wer genau aus Israel ausgeschlossen wird. Die seltene Formulierung (von ערב II, Vermengung) lässt an das „Mischvolk“ in Ex 12,38 denken. Es könnte sich im weiteren Sinne auf alle Fremden beziehen; möglicherweise sind gezielt die Kinder aus Mischehen gemeint.⁷⁸ Der Rückschluss

sich das „für immer“ auch auf die Geltung des Verbots beziehen, wie Ebachs Übersetzung ebd. nahelegt („...darf für alle Zeit nicht in die Versammlung Jhwhs kommen“).

⁷⁵ Gemeint ist wohl der Moabiterkönig Balak oder Moab als Ganzes.

⁷⁶ Hier ist mit Schunck, Nehemia 374 an den Pentateuch als Ganzes zu denken.

⁷⁷ Die Numeruswechsel und inhaltlichen Brüche in Dtn 23,4-9 sind auch literarkritisch ausgewertet worden: Viel spricht dafür, dass Dtn 23,5b-6 ein nachträglicher Einschub ist, der in Aufnahme von Jos 24,9f. (vgl. bes. die identischen Formulierungen in Jos 24,10 und Dtn 23,6!) die Bileam-Episode (evt. in der Form von Num 22-24) als zusätzliche Begründung erinnert. Vgl. dazu im Einzelnen Ebach, Fremde 72f. Ihre Argumente, auch in 5a eine erste Erweiterung zu sehen (Wechsel von Singular zum Plural gegenüber V.7ff.), sind weniger zwingend. Da in V.8f. ähnlich historische Begründungen für das Verhältnis zu Edom und bes. Ägypten geboten werden, scheint mir der Zusammenhang trotz dem (in seiner Bedeutung umstrittenen) Numeruswechsel schlüssig.

⁷⁸ Vgl. dazu die Diskussion bei Schunck, Nehemia 374f.

von einem Gebot über die „Versammlung Jhwhs“ auf die Zugehörigkeit zu Israel ist sachgemäß richtig: קהל יהוה meint konkrete politische oder kultische Versammlungen, aber auch – und so ist es hier zu verstehen – „das Volk Israel unter dem Gesichtspunkt seiner Heiligkeit und Zugehörigkeit zu Jhwh“.⁷⁹

Dennoch erweist sich diese scheinbare Gebotsumsetzung bei näherem Hinsehen als Auslegung: Zum einen wird das Gebot gegen Moab und Ammon anscheinend auf *alle Fremdvölker* ausgeweitet (in Neh 13,25ff. stehen etwa Ehen mit Aschoditerinnen im Fokus).⁸⁰ Dies entspricht nicht dem Duktus von Dtn 23, wird doch in Dtn 23,4ff. der Ausschluss gerade dieser beiden Völker mit geschichtlichen Erfahrungen begründet, während Dtn 23,8f. Möglichkeiten für Ägypter und Edomiter nennt, nach drei Generationen in Israel aufgenommen zu werden.⁸¹

Zudem geht es im dtn Gemeindegesezt nicht um die „Vermischung“ mit anderen Völkern durch Eheschließungen. Zwar könnte man dies aus der Rede von „Generationen“ wie auch dem Kontext von Geboten zur Sexualethik ableiten. Doch zeigt der Beginn des Gemeindegesezes in Dtn 23,2-3, dass v.a. der Zugang einzelner Männer (!) zur politisch-religiösen Größe Israel im Blick ist.⁸² Ehen werden nicht erwähnt, und nach Ruth Ebach „muss davon ausgegangen werden, dass das Wohnen im Land bzw. die Stabilität der gemeinsamen Beziehung ausreichend ist, um nach drei Generationen in den קהל יהוה aufgenommen zu werden.“⁸³

Ein Vergleich des ursprünglichen Gesezes mit seiner „Anwendung“ in Neh 13,1-3 zeigt also: Erst die Wahl eines bestimmten Ausschnitts aus dem Gesezt und dessen Ausweitung auf alle Fremdvölker macht aus der differenzierten Verhältnisbestimmung von Israel und seinen Nachbarn ein generelles Abgrenzungsgebot. Auch der Bezug auf Mischehen stammt nicht aus dem Gesezt selbst, sondern möglicherweise aus dessen kontextueller Lektüre (Sexualbestimmungen). Zuletzt ist festzuhalten, dass auch die Konsequenz der Ausscheidung des „Mischvolks“ aus Israel keine Umsetzung, sondern eine Weiterführung von Dtn 23,4-9 darstellt.

2.2.3 Die Tora-gemäße Ehe mit der Moabiterin Ruth

Auch im Ruthbuch finden sich Bezüge auf die Tora, meist in Form von Anspielungen. Neben den Erzeltern Erzählungen wird dabei insbesondere das Dtn viel-

⁷⁹ Ebach, Fremde 84, vgl. ihre ausführlichen Erörterungen a.a.O. 74-85.

⁸⁰ Vgl. ähnlich auch Esr 9,12 in Bezug auf Dtn 23,7.

⁸¹ Zur differenzierten Sicht auf die Nachbarvölker in Dtn 23,2-9 vgl. Ebach, Fremde 86-92.

⁸² Vgl. dazu Haarmann, JHWH-Verehrer 263f.

⁸³ Ebach, Fremde 92.

fach aufgegriffen.⁸⁴ Michael Goulder sah sogar das ganze Buch als „Homily on Deut 22-25“⁸⁵. Darauf konnte die Untersuchung Georg Brauliks aufbauen, der einigen stilistischen und inhaltlichen Berührungen mit Dtn 19-25 nachgeht. Er schließt, das Ruthbuch biete eine Gegenerzählung zum Gemeindegesezt in Dtn 23,2-9 und eine Überbietung dtn Sozialgesetze – insbesondere würden in Rt 4 die sozialen Verpflichtungen aus Dtn 25,5ff. (Leviratsgesetz) ausgeweitet.⁸⁶

Was in Brauliks Übersicht nach einer gleichmäßigen Behandlung von Dtn 23 und 25 im Ruthbuch klingt, stellt sich bei näherem Hinsehen sehr unterschiedlich dar: Während unklar ist, ob der „Moabiterparagrah“ Dtn 23,4-7 im Ruthbuchs überhaupt einen Widerhall findet, bildet Dtn 25,5-10 die Grundlage für die Rechts-schilderung in Rt 4,1-10.

a. Spuren einer Auseinandersetzung mit Dtn 23,4-9?

Ausgerechnet von einer Moabiterin wird im Ruthbuch erzählt, wie sie (zweimal) einen Judäer heiratet und schließlich zur Urgroßmutter Davids wird. Ein direkter Bezug auf Dtn 23,4-9 lässt sich im Ruthbuch aber nicht nachweisen – das Gesetz wird weder zitiert noch deutlich darauf angespielt. Bernard Levinson sieht gerade in diesem Schweigen eine gezielte Spitze: „Von der tatsächlichen Literargeschichte des Buches Rut, insofern hier neues Recht gesetzt und altes Recht abgewandelt wird, wird abgelenkt.“⁸⁷ Volker Haarmann gibt aber zu bedenken, dass das Ruthbuch ein anderes Thema verhandle als Dtn 23: Nach seiner Auffassung geht es dort allein um die Aufnahme von Männern in die Kultgemeinde, das Buch Ruth hingegen beschreibt die Integration einer Frau durch Eheschließung.⁸⁸ Ruth könne daher „nicht als unmittelbarer Widerspruch zu Dtn 23,4f.“ gelten.⁸⁹ Allenfalls könnte hier auf eine bestimmte Deutung von Dtn 23 reagiert werden, wie sie oben zu Neh 13,1-3 skizziert wurde.⁹⁰

Einiges spricht dafür, dass im Ruthbuch eine solche gebrochene Bezugnahme geschieht, dass also Dtn 23,4-7 im Licht von Neh 13,1-3 (oder entsprechender Interpretationen) rezipiert wird. In Neh 13,1-3 wird der Ausschluss von Moabitern und

⁸⁴ Zu den intertextuellen Bezügen insgesamt vgl. etwa Zakovitch, Rut; Fischer, Rut.

⁸⁵ So der Titel seines 1993 erschienenen Aufsatzes – dort noch mit Fragezeichen versehen. Darin kommt er zum Schluss, dass der Autor des Ruthbuchs den Plot seiner Erzählung aus Dtn 22-25 gewonnen habe. Rt sei eine narrative Auslegung dieser Gesetze, die der nachexilische Autor zum Teil (wie etwa die Leviratsehe) jedoch missverstanden habe (vgl. Goulder, Homily 317f.).

⁸⁶ Braulik, Deuteronomium 115.118f.121f., zusammenfassend 125.

⁸⁷ Levinson, Kanon 51, zum Verzicht auf eine Auseinandersetzung mit Dtn 23 vgl. a.a.O. 49-51.

⁸⁸ Haarmann versteht „הַיְהוּדִים“ also enger als Ebach, wobei er v.a. auf die Beispiele in V.2f. hinweist. Zu Ebachs Verständnis der „Gemeinde“ als politisch-religiöse Größe Israel s.o. 2.2.2b.

⁸⁹ Haarmann, JHWH-Verehrer 263.

⁹⁰ Vgl. zu Haarmanns Ausführungen a.a.O. 262f.

Ammonitern aus der Jhwh-Gemeinde nach Dtn 23 mitsamt seiner doppelten historischen Begründung zitiert: Die fehlende Gastfreundschaft nach dem Auszug aus Ägypten⁹¹ und der gescheiterte Versuch Moabs, Israel durch Bileam verfluchen zu lassen (Num 22-24). In Dtn 23,8 wird zudem die Möglichkeit für Ägypter, nach drei Generationen Aufnahme in Israel zu finden, mit einer historischen Erfahrung begründet: „Einen Ägypter sollst du nicht verabscheuen, denn du hast als Fremder in seinem Land gelebt.“⁹²

Sofern im Ruthbuch eine Auseinandersetzung mit Dtn 23,4-7 erkennbar wird, bezieht sie sich primär auf die genannten Begründungen. Dies haben insbesondere Jürgen Ebach und Georg Braulik herausgearbeitet. Vor dem Hintergrund der durch Neh 13 vermittelten Lektüre von Dtn 23,4-7 erscheint nach Ebach bereits der Anfang des Ruthbuchs „als direkte und pointierte Konterkarierung der Norm und der Normenbegründung von Dtn 23,4: Es war einmal ein Mann, der lebte als Fremdling im Lande Moab...“⁹³ Das Motiv der in Moab erfahrenen Gastfreundschaft sieht Braulik noch durch Leitworte in Siebenergruppen unterstrichen: רַחֵם bzw. מוֹאָב („Feld(er) Moabs“) und מוֹאָבִיתָה (Sg./Pl.: „Moabiterin(nen)“) kommen jeweils siebenmal im ganzen Buch vor und „lassen es vom ersten Vers an als eine *Gegengeschichte vor allem zum so genannten Gemeindegesetz des Deuteronomiums (23,4-7)* erscheinen.“⁹⁴

Außerdem vermutet Braulik, dass im Ruthbuch auch Dtn 23,1 als Teil des Gemeindegesetzes gelesen werde – das Verbot, den „Gewandsaum“ (רַגְלֵי) des Vaters „aufzudecken“ (גִּלֶה). Der Vers wird demnach auf die Erzählung in Gen 19,30-38 bezogen, wonach Moab und Ammon aus einem Inzest entstammen, und gilt daher als weitere Begründung zu deren Ausschluss in Dtn 23,4-7. Rt 3 verwende gezielt Worte aus Dtn 23,1: Während Ruths zweideutige Handlungen in Rt 3,4.7 mit גִּלֶה beschrieben werden, verwendet sie in ihrer Bitte um eine lösende Ehe in 3,9 das positive Bild des „Gewandsaums/Flügels“ (רַגְלֵי, vgl. 2,12). Damit werde auch das hinter Dtn 23,1 vermutete negative Moabiterbild korrigiert.⁹⁵

⁹¹ Eine klare Textgrundlage für diese Tradition lässt sich schwer finden, am ehesten lässt sich auf die Sorge der Moabiter (!) verweisen, die Israeliten würden bei ihrem Durchzug alles „auffressen, was um uns herum ist, wie ein Rind das Gras auf dem Felde abfrisst“ (Num 22,4 LU17).

⁹² Diese Geschichtsauffassung überrascht, ist doch vom Ägyptenaufenthalt v.a. die Unterdrückung in Erinnerung geblieben (vgl. etwa die Rede vom „Sklavenhaus“ Ägypten in Dtn 7,8; 13,6).

⁹³ Ebach, Moab 283.

⁹⁴ Braulik, Deuteronomium 115. A.a.O. 116f. nennt er sehr knapp weitere Stellen, die den Vorwürfen von Gastlosigkeit und Fluch durch entgegengesetzte Bilder zu begegnen scheinen.

⁹⁵ Vgl. dazu Braulik, Deuteronomium 114.116.119f.

Braulik und Ebach sehen daher im Ruthbuch eine Deuteronomium-kritische Tendenz. Ebach betont, dass das Ruthbuch „als eine, als eine einzelne Geschichte gegen die allgemeinen Normen und (vorgeblich) allgemeinen Erfahrungen“⁹⁶ streite. Braulik geht noch weiter: Umfassend werde das dtn Gesetz einer *relecture* unterzogen und dabei teilweise radikal ausgeweitet, aber auch kritisiert. Der Moabiterparagraf im Gemeindegesetz Dtn 23,4-7, wie er in Neh 13 ausgelegt werde, erfahre gar eine „Abrogation“⁹⁷.

Diese scharfe Schlussfolgerung scheint mir der vorsichtigen Darstellungsweise im Ruthbuch nicht angemessen. Bedenkenswert sind aber die Überlegungen, dass im Ruthbuch gezielt die Begründungen für den Ausschluss von Moabitern aus Israel unterlaufen werden. Während Dtn 23,4-7 in Neh 13,1-3 *ausgeweitet* wird, *relativiert* das Ruthbuch möglicherweise die Bestimmung Dtn 23,4 durch den komplexen Bezug auf die Argumentationsbasis in Dtn 23,(1).5-6.

b. „Zitierung“ und „Umsetzung“ von Dtn 25,5-10 in Rt 4,1-10

Ein Bezug auf Dtn 23,2-9 erfolgt im Ruthbuch allenfalls implizit. Dies ist umso erstaunlicher, als es insgesamt nicht an Rechtsbezügen fehlt. Auch die Ehe zwischen Boas und Ruth wird im Verlauf des Ruthbuchs mit verschiedenen Rechtsbräuchen in Verbindung gebracht. Zunächst erscheint sie in 3,9-13 als Aufgabe des Löser (*לֹסֵף*), dem in der Hebräischen Bibel verschiedene Fürsorgepflichten zugunsten der Sippe zugeschrieben werden (wenn auch sonst nie eine Ehe).⁹⁸ In der in Rt 4,1-10 geschilderten Rechtsverhandlung erfolgt eine komplexere rechtliche Einordnung: Zunächst scheint sich die Löserrolle allein auf den Kauf des Grundstücks Elimelechs zu beziehen (4,3f.). Erst nachträglich wird die Heirat mit Ruth als Verpflichtung für den Löser des Feldes genannt (4,5f.). Diese Ehe hat mit der Schwagerehe das Ziel gemeinsam, „den Namen des Verstorbenen aufzurichten“ (4,5, vgl. zum Levirat Dtn 25,5-10). So erscheint die Heirat mit Ruth als Erfüllung von gleich zwei verwandtschaftlichen Verpflichtungen: als Lösung und Leviratehe, die hier in einzigartiger Weise miteinander verbunden werden.

In der Forschung ist viel diskutiert worden, wie diese komplexe Rechtslage zu erklären ist, die nicht nur in sich widersprüchlich ist, sondern auch den übrigen Texten zu Levirat und Lösung nicht entspricht. Einen wichtigen Schlüssel zum

⁹⁶ Ebach, Moab 286.

⁹⁷ So Braulik, Deuteronomium 126, vgl. a.a.O. 125f. zum Umgang mit dem Dtn insgesamt.

⁹⁸ Diese Aufgaben reichen von der Blutrache (*terminus technicus* „לֹסֵף לְדָם“, „Blutlöser“: Num 35,10-34; Dtn 19,1-13; Jos 20,1-9) über den Kauf oder Rückkauf von Grundbesitz (Jer 32,6f.; Lev 25,25f.) bis hin zum Freikauf von Angehörigen aus Sklaverei (Lev 25,47ff.).

Verständnis bietet m.E. die Einsicht, dass die Rechtsdarstellung ein narratives Instrument ist: Es wird nicht ein ungebrochenes, realistisches Abbild einer möglichen Rechtspraxis gegeben. Vielmehr werden rechtliche Details aufgegriffen und variiert, um damit bestimmte Erzählziele zu erreichen.⁹⁹

Aus der komplexen Rechtsdarstellung des Ruthbuchs soll im Folgenden der Bezug auf das Leviratsgesetz Dtn 25,5-10 in Rt 4,1-10 aufgegriffen werden.

Detailreich zeichnet der Erzähler in Rt 4,1f. die Anbahnung einer Rechtsverhandlung durch Boas nach: Dieser geht zum Stadttor hinauf, dem Ort des Gerichts, setzt sich dort hin und ruft nacheinander den (näheren) „Löser“ (V.1) und zehn Stadtälteste (V.2) dazu. Später werden daneben auch Vertreter der Stadtbevölkerung als Zeugen erwähnt (V.4.9.11). Die Verhandlung zwischen Boas und dem Löser gibt der Erzähler in wörtlicher Rede wieder und malt seinem Publikum am Wendepunkt der Verhandlung ein Ritual des Verzichts vor Augen, in dem ein Schuh ausgezogen wird (V.7f.). Seinen Höhepunkt erreicht das Rechtsgeschehen in der kunstvoll gestalteten Selbstverpflichtung Boas', als Löser sowohl Noomis Besitz zu erwerben als auch Ruth zu heiraten (V.9f.). Älteste und Stadtbewohner bestätigen nicht nur ihre Zeugenschaft, sondern segnen die Ehe auch feierlich (V.11f.). Durch diese Details macht der Autor deutlich: Diese Ehe ist keine private Verabredung, sondern eine öffentliche Rechtssache, die im Einklang mit Rechtsbräuchen bzw. Toragesetzen ist und von Vertretern des Volks bestätigt wird.¹⁰⁰ Zugleich wird Ruth in 4,5.10 als „Moabiterin“ bezeichnet. Damit rückt der Erzähler subtil die Tatsache in den Blick, dass es um eine Mischehe geht.¹⁰¹

Für die Ehe mit der Moabiterin Ruth wird nun in 4,5.10 in Anspruch genommen, dass sie denselben Zielen wie die Schwagerehe (Levirat) diene. Dies wird zudem in der Wortwahl von Dtn 25,7 formuliert. Auch in der Darstellung des rechtlichen Rahmens (Ältestengericht im Tor, ein Schuh-Ritus) und in anderen Formulierung-

⁹⁹ Frevel, Rut 109 spitzt zu: „Durch Überlegungen auf rein rechtlicher Basis (Dtn 25; Lev 25) ist das Problem der Verbindung von Lösung und Levirat im Buch Rut nicht zu lösen. Es gehört zur erzählerischen und theologischen Eigenart des Buches und muß auch unter dieser Hinsicht erklärt werden.“ Einen Überblick zur Forschungsdiskussion und eine ähnliche Schlussfolgerung bietet Berlin, Legal Fiction.

¹⁰⁰ Vgl. zur betonten Öffentlichkeit der Handlung Fischer, Rut 223; Zenger, Ruth 78.

¹⁰¹ Diese Bezeichnung ist keine standardisierte, sondern wird im Buch sehr bewusst verwendet: Während Ruth in Kap. 2 mehrfach als „Moabiterin“ vorgestellt wird (2,2.6.21) und sich selbst als נְכַרְיָהּ, „Fremde“, bezeichnet (V.10), fehlt in Rt 3 konsequent jeder Hinweis auf Ruths fremde Herkunft. Auch im abschließenden Bericht der Eheschließung in 4,13 entfällt der Beiname מְאֻבִּיטָה. Als Hervorhebung der Mischehe in der Rechtsverhandlung verstehen die Bezeichnung auch Köhlmoos, Ruth 76; Fischer, Rut 245; Zakovitch, Rut 158.

gen (Ruth als „Frau des Toten“) orientiert sich Rt 4,1-12 eng an Dtn 25,5-10.¹⁰²

Die hier wesentlichen Parallelen werden im Folgenden markiert:

Das in **Dtn 25,5-10** überlieferte Gesetz zur Leviratsehe lautet (LU17):

„5 Wenn Brüder beieinanderwohnen und einer stirbt ohne Söhne, so soll **die Frau des Verstorbenen** (**אִשְׁת־הַמֵּת**) nicht die Frau eines Mannes aus einer andern Sippe werden, sondern ihr Schwager soll zu ihr gehen und sie zur Frau nehmen und mit ihr die Schwagerehe schließen (**וַיִּבְרָמָה**). 6 Und der erste Sohn, den sie gebiert, soll gelten als der Sohn seines verstorbenen Bruders (**יָקוּם עַל־שֵׁם אָחִיו הַמֵּת**), dass dessen Name nicht ausgetilgt werde aus Israel (**וְלֹא־יִמָּחָה שְׁמוֹ מִיִּשְׂרָאֵל**). 7 Gefällt es aber dem Mann nicht, seine Schwägerin zu nehmen, so soll sie, seine Schwägerin, hingehen ins Tor vor die Ältesten und sagen: Mein Schwager weigert sich, seinem Bruder seinen Namen zu erhalten in Israel (**לְהָקִים לְאָחִיו שֵׁם**) (**בְּיִשְׂרָאֵל**), und will mich nicht ehelichen (**וַיִּבְמֵי**). 8 Dann sollen ihn die Ältesten der Stadt zu sich rufen und mit ihm reden. Wenn er aber darauf besteht und spricht: Es gefällt mir nicht, sie zu nehmen –, 9 so soll seine Schwägerin zu ihm treten vor den Ältesten und ihm den Schuh vom Fuß ziehen und ihm ins Gesicht speien und soll antworten und sprechen: So soll man tun einem jeden Mann, der seines Bruders Haus nicht erbauen will! 10 Und sein Name soll in Israel heißen »des Barfüßers Haus«.

In **Rt 4,5.9f.** heißt es:

„Und Boas sprach: An dem Tag, an dem du das Feld aus der Hand Noomis erwirbst, hast du auch Ruth, die Moabiterin, **die Frau des Toten** (**אִשְׁת־הַמֵּת**), erworben, um den Namen des Toten auf seinem Erbteil aufzurichten (**לְהָקִים שֵׁם־הַמֵּת**) (**עַל־נַחֲלָתוֹ**). [...] Und Boas sprach zu den Ältesten und zum ganzen Volk: Ihr seid heute Zeugen, dass ich alles erwerbe, was Elimelech gehört hat und alles, was Kiljon und Machlon gehört hat, aus der Hand Noomis. Und auch Ruth, die Moabiterin, die Frau Machlons, habe ich mir zur Frau erworben, um den Namen des Toten auf seinem Erbteil aufzurichten (**לְהָקִים שֵׁם־הַמֵּת עַל־נַחֲלָתוֹ**), damit der Name des Toten nicht ausgerottet werde von seinen Brüdern und aus dem Tor seines Ortes (**וְלֹא־יִכָּרֵת שֵׁם־הַמֵּת מֵעַם אֶחָיו וּמִשְׁעַר מְקוֹמוֹ**). Ihr seid heute Zeugen.“

Insgesamt kann die Ehe zwischen Boas und Ruth nicht als „Levirat“ im eigentlichen Sinne bezeichnet werden: Für ihre Beziehung wird weder der Fachterminus

¹⁰² Vgl. außerdem die das Gerichtsverfahren einleitende Wendung **עֵלֶּה הַשַּׁעַר** (Rt 4,1, Dtn 25,7;), der mehrfache Gebrauch von **בֵּית** (**בְּנֵה**) (Rt 4,11f.; Dtn 25,9f.;), sowie die prägnante und nur hier gebrauchte Formulierung **וַיִּקְרָא שְׁמוֹ בְּיִשְׂרָאֵל** (Dtn 25,10, vgl. Rt 4,14, dort im Imperativ). Auch Zenger, Ruth 21; Zakovitch, Ruth, 44f.153-164; Braulik, Deuteronomium 114f. (Übersichtstabelle) und 121-124; Fischer, Rut 238f.; Köhlmoos, Ruth 74f. benennen Parallelen zwischen Rt und Dtn 25,5-10 und schließen auf eine Abhängigkeit des Ruthbuchs von Dtn 25.

יבם gebraucht, noch ist Boas ein Schwager Ruths;¹⁰³ nie wird eine Verpflichtung zu dieser Ehe angedeutet, und sie dient am Ende auch nicht dem Namensrecht Machlons, sondern der Zukunft Noomis. Jedoch wird in 4,5.10 der Anspruch erhoben, dass die Ehe dieselbe Funktion wie das Levirat erfüllen soll: Die Hervorbringung eines Nachkommens für einen ohne Söhne verstorbenen Mann.

Dies wird in beiden Fällen mit der Wortverbindung קום שם (Hif.) beschrieben, die in der Hebräischen Bibel nur in diesen beiden Texten vorkommt. Zudem ist jeweils die Alternative angedeutet: Der „Name“ des Toten soll nicht „ausgelöscht/ausgetilgt“ werden (Dtn 25,6; Rt 4,10). Zu Recht wird daher die Formulierung in Rt 4,5.10 häufig als „Zitat“ aus Dtn 25,6.7 beschrieben.¹⁰⁴ Rt 4,5.10 setzt dabei offenbar den konkreten Sinn der Formulierung im Sinne von Dtn 25 voraus.

Es lohnt sich daher, näher hinzusehen, welche Vorstellungen mit dieser Formulierung in Dtn 25 verbunden sind. In Dtn 25,6f. wird mit קום im Qal zunächst die konkrete (und bleibende) Zugehörigkeit des Erstgeborenen der Leviratsehe zum Verstorbenen ausgedrückt (V.6).¹⁰⁵ Der zweite Halbvers (6b) zeigt die ganz Israel betreffende Wirkung dieses familiären Geschehens an: Der „Name“ des kinderlos Verstorbenen wird nicht „aus Israel ausgelöscht“. Damit ist ein Ausdruck eingebracht, der die völlige Vernichtung, oft als göttliche Strafe, bezeichnet.¹⁰⁶ Ein Auslöschen „aus Israel“ wird auch in Ri 21,17 vorgestellt: Benjamin wird vor der Vernichtung bewahrt, damit nicht ein Stamm aus Israel fehle. Hinter Dtn 25 wie Ri 21 steht damit die Vorstellung von Israel als einer „Größe [...], die möglichst stabil sein sollte: die ihre Identität (Zusammensetzung) in der Vergangenheit bekommen hat und die sie für die Zukunft bewahren sollte“.¹⁰⁷ Indem also der Sohn der Leviratsehe als Kind des Toten gilt und seinen Namen übernimmt, bewahrt er diesen vor dem endgültigen Verschwinden und erhält damit die Identität Israels. Auf diese zweiseitige Zielbestimmung des Levirats (auf familiärer und nationaler Ebene) greift die offizielle Klage der Witwe bei Weigerung ihres Schwagers zurück: מֵאֵין יָבְמִי לְהִקִּים לְאָחִיו שֵׁם בְּיִשְׂרָאֵל („Mein Schwager weigert sich, seinem Bruder seinen Namen zu erhalten in Israel“, V.7 LU17). Mit „לְהִקִּים לְאָחִיו שֵׁם“ sind die

¹⁰³ Dieselbe Wurzel יבם bezeichnet als Nomen den „Schwager“, als Verb „die Schwagerehe eingehen“, vgl. Gesenius, Handwörterbuch 433. Ein eigentliches Levirat ist daher nur mit dem Schwager möglich – auch das „Schwiegervaterlevirat“ in Gen 38 wird als Ersatzhandlung dargestellt.

¹⁰⁴ Vgl. Zenger, Ruth 21; Zakovitch, Rut 158; Fischer, Rut 238; Köhlmoos, Ruth 74.

¹⁰⁵ קום ist an dieser Stelle als „zugehören“, „zugerechnet werden“ zu verstehen, vgl. Gesenius, Handwörterbuch 1158, der die Stelle unter die Nuance „stehen“, „Bestand haben“ subsummiert.

¹⁰⁶ מזה noch: Dtn 9,14; 25,6; 29,19; 2Kön 14,27; Ps 9,6; 109,13.

¹⁰⁷ Rose, Mose 183.

Kernbegriffe aus V.6a aufgenommen, so dass kein Zweifel besteht, *wie* der Name gesichert werden soll. Zugleich ruft „בְּיִשְׂרָאֵל“ die Bedeutung des Geschehens für ganz Israel ins Gedächtnis (vgl. V.6b). Diesmal steht nicht der Erstgeborene, sondern der Levir im Fokus: Es ist *seine* Verantwortung, für das „Weiterleben“ seines Bruders einzutreten. Durch den Wechsel von קוֹם Qal zu Hifil mit שָׁם als direktem Objekt erfährt die Wendung eine neue Nuancierung: es geht nicht mehr um die Zugehörigkeit des Erstgeborenen, sondern um die dauernde Beständigkeit des Namens. Mit der Formulierung „הִקִּימְתִי אֶת־יִרְעָה“ wird etwa der Bestand der Davidsdynastie zugesichert.¹⁰⁸ An anderen Stellen bezeichnet הִקִּים das Aufrichten aus Not und Todesbedrohung.¹⁰⁹ Indem die Aufgabe des Levirs mit diesen Worten umrissen wird, malt Dtn 25,7 eine dramatische Rettung vor Augen, die der vom Tod bedrohten Sippe des Bruders Zukunft verschaffen soll.

In drei verschiedenen Ausdrücken mit שָׁם entfaltet Dtn 25,6f. also schrittweise das Ziel der Leviratsehe. Das Wortspiel mit den Nuancen von קוֹם verleiht der Sorge um die Kontinuität der Familie Gewicht. Die rhetorische Finesse der Anklage passt zur Tendenz von Dtn 25,5-10, für das Institut der Leviratsehe zu *werben* anstatt es streng vorzuschreiben.¹¹⁰

Indem die entscheidenden Begriffe aus Dtn 25 nun für die Ehe mit Ruth verwendet werden, wird auch diese als solidarische Pflicht zugunsten einer vom Tod bedrohten Familie dargestellt. Der Rekurs auf eine Bedeutung für „Israel“ erfolgt aber erst in Rt 4,11.14. In Rt 4,5.10 wird der Fortbestand der Sippe zunächst im lokalen Kontext der Stadt ersehnt. Dies wird insbesondere in 4,10 deutlich, der eine verneinte Ausrottungsformel im Stil von Dtn 25,6 enthält. Statt „וְלֹא־יִמְחָה שְׁמוֹ“ („dass dessen Name nicht ausgetilgt werde aus Israel“) heißt es hier „וְלֹא־יִכָּרֵת שְׁם־הַמֵּת מֵעַם אֲדָמָה וּמִשְׁעָר מִקְוֹמוֹ“ („damit der Name des Toten nicht ausgerottet werde von seinen Brüdern und aus dem Tor seines Ortes“). Gegenüber seiner Parallele in Dtn 25,6 ist nicht nur der Israelbezug durch zwei lokale Angaben ersetzt, sondern auch das Verb מָחָה durch כָּרַת. Die Ersetzung des Verbs ist durch die Einschränkung der Perspektive bedingt: Beide Verben kommen häufig in Aus-

¹⁰⁸ 2Sam 7,12; vgl. 1Kön 15,4. Vgl. auch 2Sam 25,21 mit קוֹם (Qal). Gamberoni, קוֹם 1259, betont, dass solche Ausdrücke mit קוֹם und symbolträchtigem Objekt aus dem Alltäglichen und Persönlichen hinausweisen. Dies gilt auch für eine Formulierung mit dem Wort שָׁם, dessen besondere Bedeutung noch zu erörtern sein wird.

¹⁰⁹ Vgl. etwa 1 Sam 2,8; Hos 6,2. Gamberoni, קוֹם 1266 spitzt zu: „Es bleibt der Eindruck: *qwm* hätte die Bedeutung ‚Aufstehen von Verstorbenen‘, wenn es eine Auferstehung gäbe.“

¹¹⁰ Nach V.8 können die Ältesten lediglich versuchen, den Leviratsverweigerer zu überreden; auch die „Strafe“ für die Weigerung besteht lediglich in einer Beschämung (V.9f.).

rottungsformeln vor.¹¹¹ Während *מחה* fast immer mit *הַשְׁמִיטָה* steht und in seinem metaphorischen Hintergrund eine universale Perspektive voraussetzt,¹¹² bezeichnet *כרת* konkret das „Herausgeschnittenwerden von einer Mitte oder einem Kreis, in dem der Übeltäter weilt“.¹¹³ Anders als Dtn 25 malt Rt 4 eine unmittelbare Umgebung des Überlebens aus: Nebeneinander werden der Kreis der Sippe (*מֵעַם אֶחָיו*) und die Öffentlichkeit der Stadt (*וּמִשְׁעַר מְקוֹמוֹ*)¹¹⁴ genannt, aus denen der „Name des Toten“ nicht herausgerissen werden soll. So führt V.10 plastisch vor Augen, dass die Familie Elimelechs/ Machlons durch diese Ehe inmitten ihrer Sippe und als Teil der Stadtgemeinschaft weiterleben kann.

Mehrere Indizien deuten darauf, dass durch die Betonung des örtlichen Kontextes Bethlehem als Bezugsgröße hervorgehoben werden soll. So greift der anschließende Segenswunsch der Zeugen auf die lokale Zukunft des Namens zurück: Im poetischen Parallelismus werden Boas Kraft/Ruhm und die Ausrufung eines Namens in Bethlehem/Ephrata gewünscht. Auch die Nennung Rahels vor Leas im gleichen Vers könnte mit einer bethlehemitischen Perspektive zusammenhängen, da Rahel dort begraben liegt.¹¹⁵ In V.17 kommen diese Wünsche nach Ruhm und einem „Namen“ in Bethlehem zum Ziel: Boas' und Ruths Sohn erhält in einer lokalen Zeremonie seinen Namen, zugleich öffnet sich die Erzählung in die genealogische Zukunft: Mit der Erwähnung Davids endet die Erzählung in V.17 (wie auch die Genealogie V.21). Spätestens in diesem Vers wird die Ahnung bestätigt, die in der Erzählung seit 1,1 immer wieder genährt wurde: Die Stadt Bethlehem ist vor allem als Geburtsstadt Davids im Blick.

Angesichts dieser Befunde ist es gut möglich, dass auch der in V.10 betonte *lokale* Rahmen der familiären Zukunft darauf hinweist, dass diese Ehe nicht irgendeinen Nachkommen hervorbringt, sondern David. Auch die Wahl des Verbs *כרת* könnte dann in Anlehnung an die Bestandszusagen für die davidische Dynastie

¹¹¹ *כרת* ist in solchen Zusammenhängen sogar viel gebräuchlicher als *מחה*, zumal in den positiven Zusagen des Fortbestands, also den „Nichtausrottungsformeln“. Eine Accordance-Suche ergibt 6 Verse mit dem Ausdruck *שם מחה*, jedoch 41 mit *שם כרת*. Dazu kommen mit *כרת* noch vergleichbare Wendungen, etwa *כרת נפש*. Hasel, *כרת* 363f. nennt die Nichtausrottungsformeln mit *כרת* im Überblick, darunter ragt besonders die Bestandszusage an die Davidsdynastie hervor.

¹¹² Hinter dieser Wendung steht die Vorstellung von einem himmlischen Buch, aus dem die Namen der Sünder getilgt werden, vgl. Alonso Schökel, *מְחָה* 807.

¹¹³ Hasel, *כרת* 362.

¹¹⁴ Die Wendung *שְׁעַר מְקוֹמוֹ*, „Tor seines Orts“, ist sperrig. Wörtliche Übersetzung ist kaum möglich, da *מ* *כרת* sich stets auf eine menschliche Gruppe bezieht (vgl. Hasel, *כרת* 363). Die frühen Übersetzungen gebrauchen Ausdrücke mit „Stamm“ oder „Volk“. (Die LXX hat „ἐκ τῆς φυλῆς λαοῦ αὐτοῦ“, Lat. „de tribu loci ipsius“, Vulgata „et populo“. Vgl. die BHQ *ad loc.*) Das Stadttor diente bereits in 3,10 („כְּלִי-שְׁעַר עָמִי“) als Metapher für die städtische „Öffentlichkeit“. Gegenüber 3,10 ist *עַם* hier durch *מְקוֹם* ersetzt, was die Stadt als Bezugsgröße unterstreicht.

¹¹⁵ Vgl. Ebach, Moab 297 Anm. 70; Fischer, Rut 248.

gewählt sein, in denen verheißen wird: לֹא-יִכָּרֵת לָךְ אִישׁ מֵעַל כְּסֵא יִשְׂרָאֵל (1Kön 2,4; vgl. 1Kön 8,20.25; 2Chr 6,16; 7,18; Jer 33,17). Die im Vergleich mit Dtn 25,6f. auffällige Fokussierung auf Bethlehem ist also keine Beschränkung des Wirkungsbereichs dieser Ehe, sondern wahrscheinlich im Gegenteil ein Hinweis auf ihren bedeutsamen Spross: David, auf den die Erzählung, die in Bethlehem beginnt, zuläuft.

2.3 Auswertung und Folgerungen

Sowohl in Esr-Neh als auch im Buch Ruth ist das Ringen um ein Tora-gemäßes Verhalten erkennbar. Die nachexilischen Autoren der Bücher versuchen, die gefährdete Identität Israels durch Grenzziehungen und Maßstäbe zu sichern, die sich an den religiösen Überlieferungen orientieren. Das Problem: Für die aktuelle Situation finden sich in den Schriften keine klaren Anweisungen. Sie müssen daher interpretiert und auf die diskutierten Fragestellungen neu angewandt werden.

Innerhalb von Esr-Neh ist (aufgrund der komplexen Entstehungsgeschichte) dabei eine Entwicklung zu erkennen: Zunächst wird allein das Mischehenverbot aus Dtn 7,3f. aufgerufen, um die Mischehen zu problematisieren (Neh 13,25f.) oder künftig auszuschließen (Neh 10,31). In Esr 9,1-2 findet sich dann in der Problemschilderung eine komplexere Aufnahme des Zusammenhangs Dtn 7,1-5, wobei die Völkerliste auf aktuelle Nachbarn ausgeweitet wird (unter Aufnahme von Dtn 23,4-9). Die folgende Forderung, die Frauen und die gemeinsamen Kinder wegzuschicken (Esr 10), kann sich nicht durch ein Torazitat legitimieren und beruft sich stattdessen auf eine allgemeine Übereinstimmung mit der Tora und der Überzeugung ihrer Ausleger (10,3). Eine ähnliche Schlussfolgerung, das „Mischvolk“ aus Israel zu entfernen, wird in Neh 13,1-3 schließlich durch ein Zitat aus Dtn 23,4-7 begründet. Dabei wird das Gemeindegesetz in Dtn 23,2-9 zu einem generellen Mischehenverbot ausgeweitet.

Gemeinsam ist den hermeneutischen Strategien: Die Gebote werden als Autoritäten zitiert und das eigene Verhalten als der Tora entsprechend charakterisiert. Dabei werden die Gebote jedoch neu auf die aktuelle Situation bezogen und ausgeweitet. Die jeweiligen Nuancen und Begründungszusammenhänge werden ignoriert: So fehlt die Warnung vor der drohenden Abwendung von Jhwh, die für Dtn 7 oder 1Kön 11 entscheidend war – erst dadurch wird auch die Ehe mit religiös integrierten fremden Frauen zum Problem und zum Treubruch an Jhwh. Auch die

differenzierten historischen Begründungen für das Verhältnis zu den Nachbarvölkern in Dtn 23 werden eingeplant.

Im Gegensatz dazu scheint die „idyllische“ Ruthzählung den Moabiterparagrafen Dtn 23,4-7 auf den ersten Blick zu ignorieren. Statt einer offenen Auseinandersetzung werden aber anscheinend die Begründungen für den Ausschluss von Moabitern aus Israel narrativ unterlaufen: Eine Erzählung von (moabitische) Gastfreundschaft, von einer moralisch untadeligen Moabiterin (Rt 3 gegen Dtn 23,1) stellt die Generalität des Gebots infrage. Zugleich wird ein anderes Gesetz überraschend auf die Ehe mit der Moabiterin bezogen: Nun, da sie bereits Schwiegertochter Noomis ist, gelten für sie die israelitischen Verwandtschaftsbräuche Lösung und Levirat. Durch Zitate und die rechtliche Nachahmung des Leviratsgesetzes in Dtn 25,5-10 wird für die Ehe mit der Moabiterin in Anspruch genommen, dass sie wie ein Levirat dem Fortbestand der Familie Noomis dient – und so auch dem künftigen David(iden) den Weg bahnt.

Beide Deutungen haben Argumente für sich und jeweils ihre Wirkungsgeschichten entfaltet.¹¹⁶ Beide Standpunkte in Bezug auf Mischehen, beide Interpretationen des dtn Gesetzes, stehen nebeneinander im Kanon. Sie sind damit ein plastisches Beispiel, wie innerbiblisch um die richtige Auslegung des Gotteswillens in einer bestimmten Situation gerungen und vielleicht sogar gestritten werden kann. Zugleich können die beiden Beispiele aktuellen Diskussionen einen Spiegel vorhalten: Wer sich auf die Autorität der Schrift beruft, um eigene Überzeugungen zu stützen, muss sich ähnlichen Rückfragen stellen wie es hier zu Esr-Neh erfolgte. Bei näherem Hinsehen erwies sich die Berufung auf klare Gebote in Esr-Neh als eigenwillige Interpretation, die nur bestimmte Facetten des Gebots aufnahm und diese ausweitete. Wer sich bewusst ist, dass neben der eigenen meist auch andere Interpretationen der relevanten Stellen möglich ist, dass neben der eigenen Auswahl der Belegstellen auch andere möglich sind, wird vielleicht eher bereit sein, anderen Deutungen zuzuhören. Andererseits wird auch im Ruthbuch eine auffällige Deutungsweise der Tora-Traditionen erkennbar. Sie setzt weniger auf den wörtlichen Gehalt der Gebote, sondern geht auf deren Begründungen (Dtn 23) und Ziele (Dtn 25) ein. Hier wird eine differenzierte Anwendung der Normen erkennbar, die einen entsprechenden Raum auch für heutige Debatten öffnet.

¹¹⁶ Warum die Argumentationslinie von Esr-Neh nicht einseitig gegenüber der inklusiven Tendenz des Ruthbuchs verurteilt werden darf, begründet Ebach, Moab 293.

3. Überlegungen zur gemeindepraktischen Relevanz

3.1 Grundsätzliches

Allzu oft wird die Streitfähigkeit einer Gemeinde erst in der Krise geübt. In der Hitze des Gefechts argumentiert jede/r nach eigenem Gusto, der Umgang miteinander und mit der Schrift erfolgt häufig unreflektiert. Für die eine Seite wird das, was „die Bibel“ vermeintlich klar sagt, schnell zum Totschlagargument. Andere können gar nicht nachvollziehen, wie man heute überhaupt noch solche Positionen vertreten kann und geraten in eine ähnliche gedankliche Engführung.

Wie schön wäre es, wenn wir als Pastoren hier langfristig einen anderen Impuls geben könnten! Wir haben die Chance, unsere Gemeinden langfristig zu prägen, durch Predigten, Bibelarbeiten und andere inhaltliche Impulse. Ein Lern-Ziel könnte es sein, mit der Bibel besser streiten zu lernen. Was später in rabbinischer Tradition ausgeführt wird, ist schon in der Schrift angelegt: Bereits hier finden wir Beispiele für kreative, engagierte Auseinandersetzungen, für ein differenziertes Ringen um die Wahrheit. Sie steht in vielen wesentlichen Fragen nicht von vornherein fest, sondern lässt sich erst im Streit gemeinsam entdecken.

3.2 Ideenpool: Impulse zur Streitkultur in Gemeinden

Die bisher skizzierten Gedankengänge lassen sich in vielen Kontexten und mit unterschiedlichen Konkretionen vermitteln. Einige seien hier beispielhaft genannt.

Predigten:

In **Themen-Predigten** kann es den Horizont erweitern, wenn nicht nur „die“ biblische Sicht auf eine Thematik dargestellt wird, sondern auch Auseinandersetzungen zur Sprache kommen (sofern sie in der Predigtvorbereitung begegnen). Wesentlich scheint mir die Einstellung des Predigers: Sehe ich Widersprüche als Problem oder kann ich sie als Zeugnis für die streitbare Suche nach Wahrheit wertschätzen?

Dies gilt ebenso für **Text-Predigten**, etwa wenn eine Wachstumsgeschichte innerhalb des Textes erkennbar wird. Ein eindrückliches Beispiel dafür ist z.B. Dtn 2,24-32: Auf den göttlichen Kriegsbefehl in V.24f. folgt in V.26 das Versprechen von Mose, friedlich durch das Land zu ziehen. Mithilfe von rabbinischer Exegese hat Shimon Gesundheit gezeigt, welcher Streit um Krieg und Frieden und um die Grenzen des Landes in diesen literarisch gewachsenen Versen erkennbar wird.¹¹⁷

¹¹⁷ Vgl. Gesundheit, Midrasch-Exegese.

Wer historisch-kritische Kommentare zu Rate zieht, wird an vielen Stellen solchen Wachstumsthesen begegnen. Im Sinne der dargestellten Forschungsdiskussion kann man sie als „innerbiblischen Schriftauslegung“ würdigen und gelegentlich auch in einer Predigt aufgreifen.

Bibelstundenreihen / Studientage

Zu innerbiblischen Diskussionen können auch Bibelstunden-Reihen oder Studientage geplant werden. Beispielsweise könnte das hier dargestellte Thema entsprechend aufbereitet werden:

In **Textarbeiten** zu Dtn 23,2-9 und Neh 13,1-3; zu Dtn 7,1-4 und Esr 9,1-2; zu den Spuren von Dtn 23 und Dtn 25 im Buch Ruth lässt sich die oben skizzierte Diskussion nachvollziehen. Denkbar ist auch die Konzentration auf die vier untersuchten Stellen in Esr-Neh, die bereits ein Ringen um die Tora-Auslegung zeigen. Dies kann man mit **Fragen** und Gesprächsanstößen verbinden. Z.B. könnten eigene Einstellungen zum Thema Ehe / Partnerschaft ins Gespräch gebracht werden:

- Welche Bibelstellen sind mir in diesem Zusammenhang wichtig? (Im Gespräch: Was bringen dagegen andere ins Spiel?)
- Wie verstehe ich die Texte, wie beziehe ich sie auf heute? Gibt es auch andere Deutungen? Wo entdecke ich im Gespräch, dass ich meine eigene Sicht in die Interpretation der Bibel einbringe?
- Wie hilft mir der Austausch mit anderen Gesprächsteilnehmern, neue Aspekte der biblischen Sicht auf die Ehe zu erkennen?

Ähnliche interaktive Projekte lassen sich mit der **Jugendgruppe oder dem Gemeindeunterricht** vorstellen. Entweder geht man das Thema „Streit“ direkt an und zeigt dabei Beispiele, wie in der Bibel gestritten wird (Jesu Streitgespräche sind dann vielleicht ein besseres Anschauungsbeispiel als die inhaltlichen Auseinandersetzungen, wie sie hier im Zentrum stehen).

Ein inszeniertes Streitgespräch mit vorgegebenen Meinungen macht oft Spaß (vielleicht sogar bewusst mit einem „Blödsinns“-Thema) und zeigt in der Auswertung, was bei gutem Streiten wichtig ist.

Wer tiefer gehen will, kann persönliche Fragen zum Weiterdenken stellen:

- Mit wem streitest du dich am meisten?
- Wozu ist Streiten gut? Wann hat es dir schon mal geholfen, mit jemandem zu streiten oder zu diskutieren?

- Wie sieht für dich ein idealer Streit / eine gute Diskussion aus?

Oder man bringt bewusst **kontroverse Thesen und widersprüchliche Bibeltexe** ins Gespräch und übt so praktisch das Aushalten von konträren Meinungen. Beispielsweise werde ich im Rahmen einer Jugend-Freizeit zum Thema „Gerechtigkeit“ die Gegenthese vorstellen: „Gott ist ungerecht!“. Gott ist nicht nur gerecht und fordert uns auf, Gerechtigkeit zu üben, wie es in anderen Andachten betont wird. Manchmal scheint Gott auch ungerecht zu sein. Im Buch Hiob gibt es dazu radikale Klagen und Gottes-Anklagen (z.B. 7,12-16), die zuletzt sogar von Gott bestätigt werden (Hi 42,7). Gott ist gerecht – und doch kann es richtig sein, über erfahrenes Unrecht, Leid und Ungerechtigkeit zu klagen.

Nicht zufällig enden diese praktischen Perspektiven mit Hiob: Das Buch gilt als ein herausragendes Beispiel für innerbiblischen Streit. Frühere Glaubensaussagen werden vielfach aufgegriffen und kritisiert, oft radikal in ihr Gegenteil verkehrt.¹¹⁸ Damit kann zuletzt auf die theologische Relevanz von einer gesunden „Streitkultur“ hingewiesen werden: Auch unserem Gottesbild tut es gut, widersprüchlichen Aussagen nachzudenken. Nur im Aushalten solcher Widersprüche werden wir sowohl der komplexen Wirklichkeit als auch der Größe unseres Gottes gerecht.

4. Literatur¹¹⁹

4.1 Quellen und Hilfsmittel

Die hebräischen Bibeltexe sind der Bibel-Software „Accordance“ entnommen. Deutsche Übersetzungen wurden selbst vorgenommen oder folgen der Lutherbibel 2017 nach ihrer Online-Ausgabe auf <https://www.bibleserver.com/> (LU17).

- GESENIUS, WILHELM, Hebräische Grammatik, völlig umgearbeitet von E. Kautzsch, Hildesheim²⁸1995.
- GESENIUS, WILHELM, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Berlin u.a. ¹⁸2013.
- SCHENKER, ADRIAN u.a. (Hg.): Biblia Hebraica Quinta. General Introduction and Megilloth, Stuttgart 2004. (BHQ)
- WÜNSCHE, AUGUST: Der Midrasch Ruth Rabba. Hildesheim 1967.

¹¹⁸ Nach Schmid, Traditionsliteratur 245 betreibt das Hiobbuch eine „*dialektische innerbiblische Schriftkritik*“ (vgl. im Einzelnen a.a.O. 243-266).

¹¹⁹ Allgemeine Literaturhinweise, die inhaltlich nicht herangezogen wurden, werden hier nicht gelistet. In den entsprechenden Fußnoten finden sich dazu die vollständigen Angaben. Auch die Links zu Online-Zeitungsartikeln oder Berichten werden hier nicht erneut angegeben.

4.2 Sekundärliteratur

Kommentare und Einleitungen:

- FISCHER, IRMTRAUD: Rut (HThKAT), Freiburg i.Br. 2001.
- FREVEL, CHRISTIAN: Das Buch Rut (NSK.AT 6), Stuttgart 1992.
- GERTZ, JAN CHRISTIAN (Hg): Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments, Göttingen ²2007.
- GUNNEWEG, ANTONIUS H. J.: Esra (KAT), Berlin 1985.
- GUNNEWEG, ANTONIUS H. J.: Nehemia (KAT), Berlin 1987.
- HERTZBERG, HANS WILHELM, Die Bücher Josua, Richter, Ruth (ATD 9), Göttingen ⁵1973.
- KÖHLMOOS, MELANIE: Ruth (ATD 9,3), Göttingen 2010.
- ROSE, MARTIN: 5. Mose 12-25. Einführung und Gesetze (ZBK.AT 5.1), Zürich 1994.
- SCHUNCK, KLAUS-DIETRICH: Nehemia (BKAT Bd. XXIII/2), Neukirchen-Vluyn 2009.
- ZAKOVITCH, YAIR: Das Buch Rut. Ein jüdischer Kommentar (SBS 177), Stuttgart 1999.
- ZENGER, ERICH/ CHRISTIAN FREVEL (Hg.), Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart ⁸2012.
- ZENGER, ERICH: Das Buch Ruth (ZBK.AT 8), Zürich 1986.

Weitere Sekundärliteratur:

- ALONSO SCHÖKEL, LUIS: Art. מָהָה *māḥāh*: ThWAT IV (1984), 804-808.
- BERLIN, ADELE: Legal fiction. Levirate “cum” land redemption in Ruth: JAJ 1,1 (2010), 3-18.
- BEYER, ANDREA SONJA, Hoffnung in Bethlehem. Textliche Querbezüge als Deutungshorizonte im Ruthbuch (BZAW 463), Berlin 2014.
- BLUM, ERHARD: Volk oder Kultgemeinde? Zum Bild des nachexilischen Judentums in der alttestamentlichen Wissenschaft: KuI 10 (1995), 24-42.
- BRAULIK, GEORG: Das Deuteronomium und die Bücher Ijob, Sprichwörter, Rut, in: Die Tora als Kanon für Juden und Christen, hg. v. Erich Zenger, Freiburg u.a. 1996, 61-138.

- DOMMERSHAUSEN, WERNER: Leitwortstil in der Ruthrolle, in: Theologie im Wandel. FS Kath.-Theol. Fakultät an der Universität Tübingen 1817-1865 (TThR 1), München 1967, 394–407.
- DYMA, OLIVER: Art. Ehe (AT): Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), 2010.
- EBACH, JÜRGEN: Fremde in Moab – Fremde aus Moab. Das Buch Ruth als politische Literatur, in: Bibel und Literatur, hg. v. Jürgen Ebach und Richard Faber, München 1995, 277-304.
- EBACH, RUTH: Das Fremde und das Eigene. Die Fremddarstellungen des Deuteronomiums im Kontext israelitischer Identitätskonstruktionen. (BZAW 471), Berlin/ Boston 2014.
- FISHBANE, MICHAEL: Biblical Interpretation in Ancient Israel, Oxford 1985.
- GAMBERONI, JOHANN: Art. קִּוּם *qûm*: ThWAT VI (1989), 1252-1274.
- GESUNDHEIT, SHIMON: Die Midrasch-Exegese im Dienst der Literarkritik. Zum Beispiel: Krieg und Frieden in Dtn 2, 24–32, in: Maier, Christl. u.a. (Hg.), Congress Volume Munich 2013 (VTS 163), Leiden 2014, 111-124.
- GESUNDHEIT, SHIMON: Three Times a Year. Studies on Festival Legislation in the Pentateuch (FAT 82), Tübingen 2012.
- GOULDER, MICHAEL D.: Ruth. A Homily on Deuteronomy 22–25?, in: McKay, Heather/ Clines, David J. A. (eds), Of Prophets' Visions and the Wisdom of the Sages (FS Whybray, JSOT.S 162), Sheffield 1993, 307–319.
- GRÄTZ, SEBASTIAN: The Second Temple and the Legal Status of the Torah. The Hermeneutics of the Torah in the Books of Ruth and Ezra, in: The Pentateuch as Torah. New Models for Understanding its Promulgation and Acceptance, hg. v. Gary Knoppers und Bernard Levinson, Winona Lake 2007, 273-287.
- GUNNEWEG, ANTONIUS H.: Vom Verstehen des Alten Testaments. Eine Hermeneutik (GAT 5), Göttingen 1988.
- HAARMANN, VOLKER: JHWH-Verehrer der Völker. Die Hinwendung von Nichtisraeliten zum Gott Israels in alttestamentlichen Überlieferungen (AThANT 91), Zürich 2008.
- HASSEL, GERHARD F.: Art. קָרָא *kārat*: ThWAT IV (1984), 355-367.

- HERTZBERG, HANS WILHELM: Die Nachgeschichte alttestamentlicher Texte innerhalb des Alten Testaments, in: Ders., Beiträge zur Traditions-
geschichte und Theologie des Alten Testaments, Göttingen 1962, 69-80.
- JEPHET, SARA: The Expulsion of the Foreign Women (Ezra 9-10). The Le-
gal Basis, Precedents, and Consequences for the Definition of Jewish Iden-
tity“, in: „Sieben Augen auf einem Stein“ (Sach 3,9). Studien zur Literatur
des Zweiten Tempels (FS Willi-Plein), hg. v. Friedhelm Hartenstein und
Michael Pietsch, Neukirchen-Vluyn 2007, 141-161.
- LEVINSON, BERNARD M.: Der kreative Kanon. Innerbiblische Schriftausle-
gung und religionsgeschichtlicher Wandel im alten Israel. Tübingen 2012.
- MANGRUM, BENJAMIN: Bringing „Fullness“ to Naomi. Centripetal Natio-
nalism in The Book of Ruth: HBT 33.1 (2011), 62-81.
- MCKAY, NIALL: Status Update. The Many Faces of Intertextuality in New
Testament Study: Religion and Theology 20 (2013), 84–106.
- SCHMID, KONRAD: Schriftgelehrte Traditionsliteratur. Fallstudien zur inn-
erbiblischen Schriftauslegung im Alten Testament (FAT 77), Tübingen
2011.
- SCHULTZ, RICHARD L.: The Search for Quotation. Verbal Parallels in the
Prophets (JSOT.S 180), Sheffield 1999.
- SEELIGMANN, ISAC LEO: Gesammelte Studien zur Hebräischen Bibel (FAT
41), hg. von Erhard Blum und Rudolf Smend, Tübingen 2004.
- STECK, ODIL H.: Exegese des Alten Testaments. Leitfaden der Methodik,
Neukirchen-Vluyn ¹²1989.
- STEMBERGER, GÜNTER: Einleitung in Talmud und Midrasch, München
⁹2011.