



LUNDS UNIVERSITET

Centrum för teologi och religionsvetenskap

רות וגאֵלה

Rut och hennes befriare

En narrativkritisk analys av Ruts bok:
Rut som en bild för JHWH:s folk i mötet med sin befriare

Maria Hall

Vårterminen 2012

Teologi: Examensarbete för kandidatexamen

TEOK51, 15 hp

Handledare: Blaženka Scheuer

Examinator: Tobias Hägerland

Abstract

Ruts bok får inte särskilt ofta uppmärksamhet och hamnar lätt i periferin. Trots detta har det kring berättelsen om moabitiskan Rut, som söker skydd hos israeliten Boas, skapats en variation av tolkningar. Dessa tolkningar kan dels vara att berättelsen talar om hur en främling ansluter sig till JHWH:s utvalda folk eller till kyrkan, dels kan berättelsen tala om kärleken mellan två kvinnor. Dessutom finns det olika ståndpunkter i frågan om dateringen av Ruts bok.

Det jag undersöker i uppsatsen är om ytterligare en tolkning är möjlig, nämligen den att Rut inte är en bild för det främmande, utan för det redan utvalda Israel, JHWH:s utvalda folk. Jag utgår ifrån en efterexilisk datering, en tid av identitetssökande för Israels folk, att där se Ruts bok som en röst i diskussionen kring vad som utgör identiteten för JHWH:s utvalda folk. Jag utgår även ifrån att Boas kan ses som en bild för JHWH.

Jag gör en narrativkritisk analys av Ruts bok med fokus på då Rut möter Boas (Rut 2:8-14 och 3:7-15). Jag ser till berättelsens berättare (*narrator*), scener (*settings*), intrig (*plot*), karaktärer (*characters*) och retorik (*rhetoric*) och tittar sedan på vilka handlingar karaktären Rut gör och vilka namn hon får då hon möter sin befriare Boas.

Utifrån förutsättningarna att ha en narrativkritisk metod, en efterexilisk datering och att se Boas som en bild för JHWH drar jag slutsatsen att Rut kan fungera som en bild för Israel i frågan om vad som är identitetsbärande för JHWH:s folk.

Sökord: Rut, Israel, Boas, befriare, JHWH, trofasthet, narrativkritik.

Innehållsförteckning

1 INLEDNING.....	4
1.1 Bakgrund.....	4
1.2 Syfte och problemformulering.....	4
1.3 Forskningsöversikt.....	4
1.4 Material, avgränsningar och metod.....	6
1.4.1 Narrativkritik.....	7
2 SOCIOHISTORISK ÖVERSIKT.....	11
2.1 Dateringen av Ruts bok.....	11
2.1.1 Datering utifrån språket	11
2.1.2 Datering utifrån tradition och intertextualitet.....	12
2.1.3 Datering utifrån stil, agenda och släktledet.....	13
2.1.4 Datering utifrån kanoniseringen	15
2.1.5 Mitt val av datering.....	15
2.1 Historisk översikt.....	16
2.1.1 Exilen i Babylon	16
2.1.2 Perserna tar över makten.....	17
2.2 Sociala strukturer	19
2.2.2 Svågerplikt.....	19
2.2.3 Skyldeman.....	19
2.2.4 Änkan.....	21
2.2.5 Främlingen.....	21
3 BOAS SOM BEFRIARE OCH JHWH.....	22
3.1 Mannen Boas.....	23
3.2 Gudomlig.....	23
3.3 Befriaren.....	23
3.4 Boas = JHWH?.....	24
4 NARRATIVKRITISK ANALYS.....	25
4.1 Ruts bok.....	25
4.1.1 Berättare.....	25
4.1.2 Scener.....	26
4.1.3 Intrigen.....	27
4.1.4 Karaktärer.....	28
4.1.5 Retoriken.....	28
4.1.6 Sammanfattning.....	29
4.2 Karaktären Rut i första mötet med befriaren (Rut 2:8-14).....	29
4.2.1 Handlingar.....	30
4.2.2 Namn och epitet.....	33
4.2.3 Sammanfattning.....	35
4.3 Karaktären Rut i andra mötet med befriaren (Rut 3:7-15)	36
4.3.1 Handlingar.....	36
4.3.2 Namn och epitet.....	39
4.3.3 Sammanfattning.....	41
5 SAMMANFATTNING OCH SLUTSATS.....	41
5.1 Sammanfattning.....	42
5.2 Slutsats.....	44
KÄLL- OCH LITTERATURFÖRTECKNING.....	45
Bilaga 1: Grundtext – Rut 2:8-14	
Bilaga 2: Grundtext – Rut 3:7-15	

1 INLEDNING

1.1 Bakgrund

Jag är sedan långt tillbaka fäst vid Bibelns berättelse om moabitiskan Rut. Hon är en av de få kvinnor som i Gamla testamentet har en bok uppkallad efter sig. De andra två som finns är Ester och Judit, dessa båda är israelitiska kvinnor och den senare finns bland Apokryferna. Berättelsen om Rut är väl strukturerad och kvinnorna har en stor plats. De talar och agerar mycket, det är deras initiativ som för berättelsen framåt. Berättelsen utspelar sig på den tiden då domare styrde över Israel och den handlar om hur moabitiskan Rut lämnar sitt hemland för att följa sin efratitiska svärmor Noomi tillbaka till Israel. Båda kvinnorna är barnlösa änkor och ett säkrare val för Rut hade varit att stanna i Moab för att bygga sig en ny familj där, vilket framtiden i Israel inte helt självklart kan utlova. Trots att oddsen är emot Rut väljer hon att trofast hålla sig fast vid sin svärmor. När de återvänt till Israel beger sig Rut till en åker för att plocka ax och hon hamnar av en händelse på Boas åker, han är Noomis (tillika Ruts) skyldeman, en nära släkting med särskilda förpliktelser. Rut uppmanas av både Boas och Noomi att hålla sig fast bland Boas tjänarinnor. Efter en tid ber Rut Boas om ytterligare beskydd vilket resulterar i att de gifter sig och får sonen Oved – kung Davids farfar.

1.2 Syfte och problemformulering

När det gäller berättelsen om Rut upplever jag att det inte allt för ofta kommer ljus över denna historia. När det väl sker handlar det mest om berättelsen i sin helhet som jag redogjort för här ovan – om hur moabitiskan Rut blir stammoder åt kung David. Många tolkningar pekar främst på att Rut är bilden för det som är främmande, hon tillhör inte normen, man lyfter fram Rut när man vill lyfta fram och uppmärksamma det som är annorlunda. Rut förblir främlingen, hon är den inte inte tillhör JHWH:s utvalda folk och trots det blir hon en del av folket och en länk i kedjan till kung David.

Genom att studera mötena mellan Rut och Boas vill jag undersöka möjligheten till att se Rut som en bild för det israeliska folket, JHWH:s folk, och inte bara förbli främlingen, om Rut kan vara en röst i identitetsfrågan, i diskussionen om den sanna israelitens identitet, om vem som får tillhöra JHWH. Min frågeställning är: *Kan Rut, utifrån en narrativkritisk analys av hennes möte med Boas i Rut 2:8-14 och 3:7-15, vara en bild för JHWH:s folk i den efterexiliska tiden i identitetsdiskussionen om vilka som får vara JHWH:s folk?*

1.3 Forskningsöversikt

De tolkningar som görs av Ruts bok kan tala om hur det främmande ansluter sig till JHWH:s folk,

hur hon invigs i detta folk och förkastar sin moabitiska bakgrund.¹ Enligt Neusner förmedlar Ruth Rabbah endast ett budskap, men att detta är uttryckt i olika komponenter. Han menar att budskapet gäller hur den utomstående blir den första, ursprunget till Israels Messias kommer ifrån Moab och detta mirakel har åstadkommit genom behärskning av Lagen.² LaCocque menar att den rabbinska tolkningen är hur Rut blir en förebild för proselyten som ska ansluta sig till Israels folk.³ Enligt Irwin innehåller Midrash en bredd av läror kring berättelsen om Rut. Bland annat finns tanken att tillfället vid Ruts konvertering (Ruts tal till Noomi) ger Noomi möjligheten att undervisa Rut i hur man korrekt beter sig som en god israelitisk kvinna. Irwin redogör även för att när Rut gör sig vacker inför sitt andra möte med Boas tolkar Talmud detta spirituellt. Att Rut då skapar en modell för hur man respekterar sabbaten.⁴ Midrash ger bilden av Rut att hon skiljer sig från andra kvinnor. Hon är en kvinna som inte springer efter fattiga unga män, vilket Midrash menar att en kvinna annars gör. Kvinnan föredrar annars en ung, fattig man framför en gammal välbärgad.⁵

Den kristna tolkningen är överlag att Rut är den som representerar den kristna kyrkan. Man kan också se att äktenskapssymboliken är framträdande. Irwin redogör för att man redan i den tidiga kyrkan låter Rut, moabitiskan som träder in i Israel, representera hedningarna, de som träder in i kyrkan.⁶ Ambrosius av Milano trycker hur Rut förebådar alla de hedningar som samlas till kyrkan. De kristna ska efterlikna henne, precis som hon blivit utvald för sina goda handlingar och blivit en del av Israel, så ska också de kristna bli utvalda till kyrkan för deras handlingar.⁷ Ambrosius gör även kopplingen till äktenskapet - föreningen mellan Rut och Boas är föreningen mellan Kristus och kyrkan. Han menar att även Johannes Döparen förebådas då Boas och den anonyma skyldemannen tar av sina sandaler (Rut 4:8), att detta är en koppling till att Johannes anser sig ovärdig att ta av Kristus sandaler.⁸ Denna tanke anammar sedan Isidor av Sevilla. Rut och Boas är bruden och den sanna brudgummen, d.v.s. kyrkan och Kristus, medan den anonyma skyldemannen och Johannes Döparen avsäger sig att vara den rätta brudgummen. Äktenskapet mellan Rut och Boas förebådar frälsningen som ska komma till alla folk genom Kristus.⁹ Isidor talar också om hur Rut är en modell för kyrkan. Rut är främlingen och överger sitt hemland och allt vad det innebär och väljer istället Jerusalem. Rut förebådar kyrkan som är kallad från de hedniska folken, främlingarna. Genom sin bekännelse till Gud ska kyrkan ansluta sig till patriarkerna och helgonen.¹⁰

1 Block, 2008, 683

2 Neusner, 2004, 131f

3 LaCocque, 2004, 3

4 Irwin, 2008, 694f

5 Freedman et al., 1983, 75

6 Irwin, 2008, 696

7 Franke & Oden, 2005, 182

8 Irwin, 2008, 696

9 Franke & Oden, 2005, 189f

10 Franke & Oden, 2005, 183

Johannes Chrysostomos ser också Rut som bilden för de som söker sig till Kristus och hur hon är ett föredöme i att ha lämnat sitt land. Skillnaden här är att det främmande och otrogna Rut härstammar från är inte det hedniska, utan hennes bakgrund symboliserar själva Israel.¹¹ Paulinus av Nola ser hur Ruts och Orpas skilda vägval symboliserar disharmonin i universum. Ruts trofasthet och Orpas saknad av trofasthet speglar att en del i världen följer Gud, och den andra väljer fallet. Den enda söker räddning och den andra söker död. Theofylaktos av Ohrid beskriver Boas som en son av Abraham och Rut som främlingen. Även han går i linje med att se Boas och Ruts förening som ett förebådande av äktenskapet mellan Guds son och kyrkan som kommer ifrån det hedniska.¹²

Under reformationen präglas tolkningarna att se hela boken som poesi. Denna prägel finns även i den moderna eran, att man ser Ruts bok som ren poesi, en legens som inte har någon historicitet. Luthers tolkning av berättelsen om Rut är att den handlar om hur det främmande ansluter sig till den kyrkan, hur människan (Rut) lägger sig vid Kristus (Boas) fötter och blir befriad av honom.¹³ Boas kan även representera Gud. Enligt Saxegaard är Boas den som ersätter JHWH för både Noomi och Rut. Det är Boas som får JHWH:s plats och ger Noomi och Rut vad de söker.¹⁴ Att se Boas som en bild för JHWH, Israels Gud, kommer diskuteras vidare i kapitel 3.

De moderna tolkningarna kan ta perspektivet av en minoritet, att då se Rut som en utstött som vågar utmana de negativa fördomar och stereotyper som finns. De feministiska tolkningarna i den moderna eran kan ha en bred variation. Utifrån detta perspektiv kan berättelsen vara en hyllning till två beslutsamma och starka kvinnor. Men perspektivet kan också låta berättelsen blir modell för en lesbisk relation.¹⁵ Denna läsning kan man ana hos Svenska kyrkan, då man i Kyrkohandboken låter Ruts tal till Noomi finnas med bland de alternativa läsningarna vid vigsel mellan par av samma kön.¹⁶

1.4 Material, avgränsningar och metod

Mitt grundmaterial är den hebreiska grundtexten i Ruts bok och främst avgränsningen till de textavsnitt som berättar om mötet mellan Rut och Boas (2:8-14 och 3:7-15). Det är vid dessa möten man bäst borde se huruvida Rut kan fungera som en bild för JHWH:s folk om man också låter Boas fungera som en representant och en bild för JHWH.

Den hebreiska grundtexten hämtar jag ifrån *Biblia Hebraica Stuttgartensia*¹⁷, de valda textavsnitten från Ruts bok finns i grundtext i bilagorna: *Bilaga 1: Grundtext – Rut 2:8-14* samt

11 Irwin, 2008, 696, även Franke & Oden, 2005, 191

12 Franke & Oden, 2005, 181-191

13 Irwin, 2008, 698

14 Saxegaard, 2008, 185f

15 Irwin, 2008, 699

16 Svenska kyrkan, 2010, 281

17 *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (1997)

Bilaga 2: Grundtext – Rut 3:7-15. Till hjälp i översättning och ordanalys använder jag mig av *A concise Hebrew and Aramaic lexicon of the Old Testament*,¹⁸ *Theological dictionary of the Old Testament*,¹⁹ *Theological lexicon of the Old Testament*²⁰ samt *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament: Concordantiae Veteris Testamenti Hebraicae atque Aramaicae*.²¹ Jag använder även *Bibel 2000* till hjälp samt andra bibelöversättningar.²²

För att få en bra bakgrund till diskussionen kommer jag göra en översikt av tidigare forskning kring Ruts bok med utgångspunkt i dateringen. Jag ger sedan en bild över den historiska och sociologiska situationen vid tiden för dateringen av Ruts bok. Jag ger även en kort presentation av hur Boas kan framstå som en bild för JHWH.

I min analys kommer jag använda narrativkritik som metod. Utifrån denna metod kommer jag titta på Ruts bok och de utvalda textavsnitten utifrån begrepp som är väsentliga för metoden. Därefter kommer jag titta närmare på de handlingar karaktären Rut gör och de namn och epitet hon tillskrivs i de valda textavsnitten.

1.4.1 Narrativkritik

Inom narrativkritiken fokuserar man på biblisk litteratur och försöker läsa dessa texter med metoder från modern litterärkritik. Om man ska tolka texter som har en anonym författare eller flera författare är denna metod viktig.²³ Saxegaard skriver att det är en metod som innefattar både närläsning och läsning av helheten och att man lägger fokus på de konstnärliga kvalitéerna i texten. Att leta bakom texten och att försöka se till vad författaren haft för intention har man inte intresse av. Utan intresset ligger snarare i att leta framför texten, att se till den avsedda och *ideala läsarens* tolkningar. Den *verklige författaren* och den *verklige läsaren* – de som är av kött och blod – finns utanför den narrativa texten.²⁴ Powell skriver att istället för att lägga vikt vid den verkliga författarens intention med texten ser man till den ideala författarens intention. Man vill se till de effekter den ideala läsaren förväntas få, utan att tänka på hur den verkliga läsaren kan påverkas. Den ideala läsaren speglar den *ideala författaren*, den tar emot texten på ett korrekt sätt, den påverkas på det sätt som den ideala författaren förväntar sig. Powell menar också att man ska läsa berättelsen i sin helhet, att man ska se till berättelsens alla delar och att delarna ska läsas i tur och ordning. Läser man delar av berättelsen som isolerade textavsnitt kan man inte ta reda på hur den ideala författaren

18 Holladay, 1988

19 Botterweck, Ringgren & Fabry, 2006 (Hänvisning endast till det senaste bandet)

20 Jenni & Westermann, 1997

21 Lisowsky, 1981

22 <http://www.biblegateway.com> 2012-05-10

23 Powell, 2004, 169

24 Saxegaard, 2008, 44-45

föväntar sig att den ideala läsaren ska påverkas.²⁵ Gerdman och Syreeni skriver att till skillnad från den verkliga läsaren förstår den påhittade och ideala läsaren t.ex. ironi som den verkliga författaren lagt in i berättarens historia. En fälla man kan hamna i när man jobbar utifrån narrativkritiken är att man i sitt arbete ändå hamnar utanför texten trots att man tänker sig att man är kvar inom texten.²⁶ Rhoads, Dewey & Michie menar att narrativkritiken inte handlar om att se texten som en historia utan att se den som en berättelse, att det är ett porträtt vi får och inte det historiskt korrekta. Det är också viktigt att inte läsa in andra berättelser för att komplettera berättelsen man redan har, eftersom man då ändrar berättelsen. Man ska inte heller läsa in modern kultur eller modern teologi. Däremot kan det vara bra att ha god kunskap om kulturen i tillkomsttiden för texten, att sätta sig in i kontexten för att få en bättre och djupare förståelse till texten. De redogör för att den narrativa metoden innebär att man ser till *berättaren (narrator)*, *scener (settings)*, *intrigen (plot)*, *karaktärer (characters)* och *retoriken (rhetoric)*.²⁷

Rhoads, Dewey & Michie skriver att berättaren innebär bland annat hur berättelsen blir berättad och vilken berättarteknik som framkommer.²⁸ Berättaren kan vara i förstaperson eller tredjeperson. Den första av dessa är begränsad i sitt berättande och kan bara återge det den själv sett och hört. Den senare är en röst som berättar, men det är inte någon av karaktärerna. Denna berättare kan ha antingen ett objektivt, begränsat eller obegränsat allvetande. Den med ett objektivt allvetande fungerar som berättaren i förstaperson, den kan bara återge det som kan ses och höras. Den med begränsat allvetande kan beskriva även tankar och känslor men främst bara huvudkaraktärernas. Den berättare som kan berätta allt är den med obegränsat allvetande. Berättaren använder sig av olika *perspektiv (point of view)* som finns i berättelsen. Det övergripande perspektivet styrs av berättaren, men samtidigt presenteras de olika perspektiv som kan finnas hos karaktärerna. Berättaren kan även använda sig av stil, tempo samt repetitionsmönster i sin berättelse. En vanlig teknik i de antika berättelserna är att ha mönster med en gemensam medelpunkt, ett centralt textavsnitt omsluts av textavsnitt som liknar varandra. När man ska se mönstret tydligare delar man in textavsnitten i t.ex. A B C B A. En teknik är också att låta en berättelse rama in en annan, så som en *dubbelsmörgås (sandwich-episod)*.²⁹

Scenerna är kontexten som berättelsen utspelar sig i, där möjligheterna och gränserna för människorna finns, skriver Rhoads, Dewey & Michie.³⁰ Scenerna kan också användas som en

25 Powell, 2004, 169f

26 Gerdmar & Syreeni, 2006, 77

27 Rhoads, Dewey & Michie, 1999, 5-7

28 Rhoads, Dewey & Michie, 1999, 6

29 Rhoads, Dewey & Michie, 1999, 39-52

30 Rhoads, Dewey & Michie, 1999, 6

funktion för att påminna Israel om dess förflutna.³¹

Intrigen innehåller händelserna i berättelsen, rörelsen från dåtid, genom nutid, till framtid. Intrigen innebär ordningen av händelserna, kopplingar, vändpunkter, utveckling, genombrott och konfliktlösning.³² Det rör sig om *hur* händelserna berättas, hur de kopplas samman och att det kan vara till en hjälp att se till hur berättelsens början, mitt och slut är upplagt.³³ Powell menar att intrigen drivs av konflikten, av problemet, som finns i berättelsen och de handlingar som är av yttersta vikt är de som bidrar till utveckling och konfliktlösning.³⁴

Vidare framhåller Rhoads, Dewey & Michie för att retoriken innebär att se till effekten på läsaren, se hur författaren går till väga för att förföra läsaren, att se hur läsaren förändras av texten.³⁵ Powell skriver att man genom retoriken kan ta reda på vilken effekt texten förväntas få hos läsaren, man ser till retoriska hjälpmedel så som symbolism, ironi, intertextualitet och strukturella mönster.³⁶ Intertextualitet innebär att ingen text är avskild från andra texter. Texten är del av ett nätverk av förbindelser till andra texter. Att texten har en dialog med andra texter kan vara både medvetet och omedvetet från författarens håll. Det är läsaren som har en stor roll i hur dialogen med de andra texterna framställs.³⁷ Vid intertextualitet som tolkningsmetod ligger inte fokus på författaren, utan på själva texten eller på läsaren. Det är läsaren som ser tecken i texten som denna associerar med andra texter.³⁸ Även om fokus inte ligger hos författaren kan man ändå se till markörer som troligen varit avsedda av författaren, t.ex. då denna hänvisar till tidigare personer eller händelser i Bibeln. Man kan alltså se till direkta kopplingar genom t.ex. namn eller lagar men man kan också se till underliggande paralleller. Dessa paralleller kan man hitta genom en tematisk samhörighet, att se till teman som liknar varandra så som hungersnöd eller främlingskap. Denna tematiska samhörighet anser Saxegaard vara viktig för den kanoniska läsningen.³⁹ Att se till intertextualiteten i texter innebär inte att se hur texterna har fått sin tillkomst i påverkan av varandra, utan fungerar som en metod för texttolkning – att i relation till andra texter tolka den aktuella texten.⁴⁰ Saxegaard skriver att det alltid varit en del av bibelforskningen att relatera olika bibeltexter till varandra – att man finner denna metod så väl i Midrash som hos Kyrkofäderna.⁴¹

Rhoads, Dewey & Michie skriver att karaktärerna är de som agerar i berättelsen och att man

31 Rhoads, Dewey & Michie, 1999, 69

32 Rhoads, Dewey & Michie, 1999, 6

33 Rhoads, Dewey & Michie, 1999, 73f

34 Powell, 2004, 171

35 Rhoads, Dewey & Michie, 1999, 7

36 Powell, 2004, 172

37 Hallberg, 1992, 521f

38 Sommer, 1998, 7

39 Saxegaard, 2008, 65

40 Vikström, 2005, 95f

41 Saxegaard, 2008, 63

ser bland annat till deras motiv och drivkrafter.⁴² Gunn & Fewell redogör för att det finns tre kategorier av karaktärer: 1) de runda, fullfjädrade och komplexa karaktärerna med flera egenskaper, 2) typ-karaktärerna som är platta, statiska och bara har en egenskap eller kvalité, och 3) agent-karaktärer som finns med mest för ett funktionellt syfte.⁴³ Powell skriver att man får bilden av karaktären genom dess ord, handlingar, uppfattningar eller genom andras ord, handlingar eller uppfattningar.⁴⁴ Saxegaard fokuserar på det direkta skapandet av en karaktär, så som karaktären konkret beskrivs till sitt yttre och inre. Samtidigt kan man också se till det indirekta skapandet av en karaktär som innebär att se till karaktärens egna tal och handlingar, men också se till hur andra karaktärer presenteras och hur karaktären speglas mot andra. Man kan även titta på relationen mellan hur berättaren beskriver karaktären och hur den uppfattas av andra karaktärer i berättelsen. Att se till berättarens perspektiv hjälper att se det indirekta skapandet, det hjälper till att bli insatt i karaktärens situation. I dessa perspektiv kan man se till vad karaktären får för epitet t.ex. att karaktären utifrån någon annans perspektiv är dennes fru, eller kan man läsa ut något om karaktärens inre liv, att man kan få en glimt av hur den reagerar och känner.⁴⁵

Saxegaard menar att det personliga namnet är av stor betydelse när man ska presentera en karaktär då det finns en nära relation mellan namn och identitet i Gamla testamentet (GT). Hon skriver att många är överens om att man ska förstå namnen i Ruts bok som markörer i texten. Hon menar att namnen i GT är baserade på folketymologi, inte vanlig etymologi, det handlar om att det finns en vidare variation i meningen med namnen, att det handlar om en ordlikhetslek baserad på associationer och inte en språklig analys av ordets rot. Ordlikheten kan ligga på både ett bokstavligt och ett fonetiskt plan, orden står nära varandra och har ofta samma mening. Det personliga namnet kan också ge karaktärens roll plats och värde, t.ex. är att räkna förekomsten av namnet ett enkelt sätt att få reda på karaktärens status i berättelsen. Att en karaktärs namn inte nämns kan ha flera anledningar. Detta leder främst till anonymitet och det kan bero på att personen helt enkelt inte är viktig eller kanske för att skydda läsaren från att bli för involverad. Saxegaard skriver också om hur karaktärerna kan få tillägg till sina personliga namn, att de får epitet. Detta kan leda uppmärksamheten ifrån det personliga namnet och kanske till och med ersätta det. Genom att benämnas som en mans fru kan den kvinnliga karaktären riskera att bara bli någon annans ägodel eller så sätts kvinnans sexualitet i fokus. Men epitetet kan också ge mer information om karaktären än vad man får genom det personliga namnet och leder då till att det blir lättare att identifiera och karaktärisera den. Epitetet kan också relatera till en särskild familj, men då inte bara för att

42 Rhoads, Dewey & Michie, 1999, 7

43 Gunn & Fewell, 1993, 23

44 Powell, 2004, 171

45 Saxegaard, 2008, 51-53

tydliggöra relationer, utan för att visa vems sida karaktären står på, eller vem som blir den ledande karaktären.⁴⁶

2 SOCIOHISTORISK ÖVERSIKT

2.1 Dateringen av Ruts bok

Att Ruts bok själv placerar sin handling i domartiden (Rut 1:1) är givetvis ingen garant för att det var vid den tiden berättelsen har sin tillkomst. I diskussionen kring dateringen finns anledning att tala om berättelsens agenda och huruvida släktledet, som kopplar ihop moabitiskan med kung David, fanns innan berättelsen eller om det är ett senare tillägg. Dateringen av Ruts bok är omdiskuterad och man kan se att det finns två läger: de forskare som argumenterar för förexilisk och de forskare som argumenterar för efterexilisk tillkomst.⁴⁷ Larkin skriver att utifrån vad som står i berättelsen om Rut och dess mest sannolika historiska, litterära och teologiska kontext är de flesta idag överens om, nämligen att berättelsens nuvarande form har en efterexilisk datering (500 - 400-talet).⁴⁸ Nielsen hävdar istället motsatsen: att senare studier avvisar en efterexilisk datering på grund av kung Davids stora roll och för att berättelsens mening är att ge stöd åt hans dynasti.⁴⁹ LaCocque hävdar att berättelsens tyngdpunkt inte alls handlar om att ge stöd åt David och att koppla samman David med en moabit bara är möjligt långt efter hans regeringstid.⁵⁰

I detta avsnitt kommer jag att redogöra för hur diskussionen kring dateringen av Ruts bok har tagit sin form utifrån olika perspektiv så som språket, traditionen, intertextualitet, stil, agenda, släktledet och kanoniseringen. Avslutningsvis redogör jag för min hållning rörande dateringen.

2.1.1 Datering utifrån språket

Larkin skriver att man i frågan om dateringen av Ruts bok har tittat på språket i texten, något som tyvärr inte ger större hjälp. Skriften innehåller sena språkliga former och innehåller även arameiska som började ersätta hebreiskan under den babyloniska perioden, vilket tyder på en efterexilisk datering. Men inflytandet av arameiskan började redan kring 700-talet och gör att en tidig datering också är möjlig.⁵¹ En del vill datera boken till kungatiden på grund av den klassiska hebreiskan men Saxegaard upplyser om att det lika gärna kan handla om en kopiering av språket i de gamla

46 Saxegaard, 2008, 54-63

47 Hänvisningar till årtal i hela kapitel 2 avser enbart tiden före vår tideräkning. Därför kommer inte *f.v.t* skrivas ut i den löpande texten.

48 Larkin, 1996, 19

49 Nielsen, 1997, 28

50 LaCocque, 2004, 12

51 Larkin, 1996, 19

patriarkiska berättelserna.⁵² Campbell menar att om man bara ser till språket i Ruts bok kommer man förstå att dateringen ligger runt 950 - 700-talet, då språket är från den monarkiska perioden och är färgat av det arkaiska.⁵³ LaCocque avvisar detta och menar att det ålderdomliga språket i berättelsen reflekterar författarens talang som låter talet hos de olika generationerna i berättelsen vara olika.⁵⁴

2.1.2 Datering utifrån tradition och intertextualitet

Larkin skriver att den traditionella judiska synen är att profeten Samuel (1000-talet) är författaren. Detta är dock högst osannolikt med tanke på Bibelns egna redogörelse: Samuel dog en tid innan David blev kung och ett par fraser i Ruts bok (1:1, 4:7) tyder på en distans till berättelsens handling.⁵⁵ Senare studier antyder att Davids roll i berättelsen är så pass stor att en tidig datering krävs. Det är David och hans dynasti som är grunden och det ger en förexilisk datering. Vissa studier visar på att Ruts bok är skriven redan under Davids tid (slutet av 1000-talet – början av 900-talet) som ett försvar för hans påstådda moabitiska härkomst men berättelsen kan även ha sin tillkomst under Salomos tid (mitten av 900-talet) för att ge stöd åt davidsdynastin.⁵⁶ Bakgrunden till denna fientliga syn på Moab har sin grund bl.a. i 1 Moseboken 19:30-38 som berättar att moabiterna kom till genom incesten mellan Lot och hans ena dotter. Moab var också en emellanåt fientlig granne till Israel men var även landet där David sökte skydd. 5 Moseboken 23:3 säger också att ingen moabit får träda in i JHWH:s församling.⁵⁷ Att Salomos tid präglades av att JHWH fördolt leder i det som känns världsligt och vardagligt är också till stöd för att dateringen hör till denna tid. Exegeterna har också framhållit möjligheten att se kopplingen till kung David mera ursprungligt än själva släktledet (Rut 4:18-22) som skulle vara ett senare tillägg.⁵⁸

Om man ska genrebestämma berättelsen i Ruts bok enligt GT:s egna former menar Nielsen att patriarkberättelserna är rätt genre, vilka i sin tur har många strukturelligheter med folksagan. Släktleden rundar av en berättelse men startar även en ny, en berättelse ger liv åt en annan.⁵⁹ Sasson beskriver Ruts bok som en berättelse som uppfyller kravet för genren folksaga – hjältinnan utför en äventyrlig vandring innan uppgiften kommer som är menad för henne. Moab blir ett bekvämt val för författaren eftersom det är en nära granne.⁶⁰ Nielsen trycker på de intertextuella kopplingar Ruts bok har till andra berättelser om kvinnor i GT och hur dessa finns bland patriarkerna, den tydligaste

52 Saxegaard, 2008, 19

53 Campbell, 1975, 26

54 LaCocque, 2004, 15

55 Larkin, 1996, 18

56 Nielsen, 1997, 28

57 Larkin, 1996, 22

58 Albrektson & Ringgren, 1992, 165

59 Nielsen, 1997, 7

60 Larkin, 1996, 23

kopplingen är den till Tamar (1 Mos 38). Rut blir inte bara en bättre bild av en av matriarkerna, utan även en bättre version av Abraham – som också lämnade sitt land, sin familj och sitt hem för att bege sig till ett främmande land. Nielsen menar att det måste finnas en politisk agenda då berättelsen avslutas med länken till David. Den är utformad som en utkorelsehistoria precis som patriarkhistorierna och vill visa att JHWH själv ligger bakom utkorelsen av davidsdynastin. Precis som JHWH valde Tamar som stammoder åt Boas och David, är det JHWH som valde Davids moabitiska stammoder Rut och därför är också David utvald. Nielsen menar att perioden kring rikets delande (senare delen av 900-talet) är en möjlig datering för en sådan presentation av David.⁶¹ Men Ringgren upplyser att intresset för David var tydligt även under den persiska perioden.⁶²

2.1.3 Datering utifrån stil, agenda och släktledet

Larkin skriver att Ruts bok jämföras med tidiga berättelser från J- och E-källan i Pentateuken och i det deuteronomistiska historieverket, där också Josef kan inkluderas. Tematiska paralleller till 1 Moseboken 38 och Psaltaren 132 ger en tidig datering. Men det finns även sena bibelböcker som har större genrelighet med böcker som Job, Ester, Daniel 1-6, Jona och även Josefberättelsen kan räknas här. Ser man mer till de teologiska aspekterna finns här en universalism som kan ställas bredvid Predikaren och Jona som ger en senare datering som hör ihop med visdomslitteraturen. De senare texterna har ofta sin scen i andra länder där israeliten är en främling men i Ruts bok blir det omvänt – hon är en främling i Israel. Larkin menar att varken de interna eller externa bevisen är särskilt övertygande i dateringen av Ruts bok. Det finns förslag att tillkomsttiden för Ruts bok är en lugn period mellan Esras och Nehemjas reformer, eller vid erövringen av Alexander den Store (300-talet) och tiden då Moab inte längre var en fiende varför ett visst motstånd mot Esras och Nehemjas förbud mot blandäktenskap kunde uppstå.⁶³ Nielsen framhåller att när det gäller den efterexiliska dateringen är det vanligt att man pekar på att det är en polemik mot blandäktenskapsförbudet,⁶⁴ men Saxegaard upplever inte berättelsen som direkt politisk men kan tydligt se de polemiska länkarna till Esra och daterar, dels utifrån detta, Ruts bok till den persiska tiden, således nära Esra och Nehemja.⁶⁵

I sina argument gällande dateringen menar Saxegaard också att författaren själv vid några tillfällen distanserar sig från tiden då berättelsens handling äger rum (Rut 1:1, 4:7, 4:17-22) och menar också att själva berättelsen om Rut har en senare datering än släktledet som har likheter med det i 1 Krönikeboken 2. Släktledet i Ruts bok är förmodligen efterexiliskt och anledningen till att

61 Nielsen, 1997, 13-27

62 Albrektson & Ringgren, 1992, 72

63 Larkin, 1996, 22-25

64 Nielsen, 1997, 28

65 Saxegaard, 2008, 22

Rut inte finns med i 1 Krönikeboken är antagligen för att berättelsen om henne inte var känd, vilket leder till antagandet att berättelsen om Rut har en senare datering än släktledet i 1 Krönikeboken. Saxegaard menar att eftersom släktledet i Ruts bok bygger på det i Krönikeboken och eftersom berättelsen är nyare än släktledet måste dateringen av berättelsen dras till efterexilen och då en senare tid än för 1 Krönikeboken. Saxegaard poängterar att inga andra texter i GT refererar till berättelsen om Rut, bortsett från att släktledet i 1 Krönikeboken 2 nämner Boas och Oved. Slutsatsen blir därför att berättelsen var okänd i de litterära sammanhang och i den miljö som de flesta delarna av GT skrevs.⁶⁶ Nielsen menar att författaren övertygar läsaren om att boken slutar precis som det är tänkt och att berättelsen präglas av att dess kapitel är avrundade och detta öppnar upp inför nästa kapitel och händelser. Hon menar att detta är ett bevis för att boken i sin helhet slutar med släktledet och att det inte är ett senare tillägg, släktledet avrundar berättelsen och öppnar upp för de fortsatta historierna – de om kung David. Hon nämner också att studier har visat att släktledet har en viktig funktion i berättelsens helhet då man tittat på bokens struktur och mening.⁶⁷

LaCocque menar att berättelsen är en kommentar till Moseböckerna (Torah) och kopplad till textpassager som delvis, eller kanske helt, är ifrån tiden under eller efter exilen. Kopplingar finns också till andra (efter)exiliska berättelser så som Josef och Ester och han menar att kopplingen mellan Moab och David bara är möjlig långt efter Davids regeringstid då hans storhet inte kunde förminska. Vid en senare tid har dessutom landet Moab blivit obetydligt. Han ser berättelsen som ett svar mot ultrakonservatismen, även Moab har en plats i Israel, och blandäktenskapet ska få en chans. Det blir lättare att förstå denna tanke om man ser att boken har sin tillkomst under Esras och Nehemjas tid av etnisk rensning under 400-talet eller en kort tid därefter då minnet av den tiden fortfarande finns kvar. LaCocque säger att man också kan se berättelsen som en idealbild av den israelitiska missionen beskriven av en författare under andra templets tid. LaCocque förnekar inte att David utan tvekan är den stora kungen enligt berättelsen, men det är i en tidigare era och berättelsens agenda är inte att gynna David men han har ändå en stor funktion genom att han otvivelaktigt är den store kungen. I berättelsen där allt började dåligt kommer ändå kulmen att den messianska kungen David föds. Boas släktingar var inte helt beundransvärda och valde man att avvisa dem eller Rut och hennes moabitiska härkomst avvisar man också David. Berättelsen om Rut är inte historisk utan en utläggningsberättelse byggd på händelsen i 1 Samuelsboken 22 och som nämnt tidigare skulle det inte vara möjligt först långt efter Davids regeringstid att bli hopkopplad med Moab menar LaCocque. Interpretationen av Moseböckerna som ligger i Ruts bok har sin auktoritet genom att ha sin grund i David.⁶⁸

66 Saxegaard, 2008, 20-23

67 Nielsen, 1997, 2-6

68 LaCocque, 2004, 2-21

2.1.4 Datering utifrån kanoniseringen

LaCocque menar att när det gäller kanoniseringen av Ruts bok har den frågan inte varit något problem sedan antiken, men olika översättningar har inte varit helt överens om var boken ska placeras. Tanach har placerat Ruts bok bland Ketuvim och Septuaginta (LXX) efter Domarboken.⁶⁹ Nielsen redogör för att i Ketuvim ingår Ruts bok bland de fem Megillot-rullarna. Där kopplas Ruts bok till skördehögtiden Shavuot, då handlingen utspelar sig under skördetiden som är mellan Pesach och Shavuot. Shavout är också den högtid då man firar att folket fick Torah på Sinai och Ruts bok blir även då en passande berättelse då rabbiner ansåg att hon var en exemplarisk proselyt. Det är även en gammal tradition att kung David både föddes och dog under denna period av året. När det gäller placeringen mellan Domarboken och 1 Samuelsboken handlar det mer om att få in berättelsens rätta kronologiska plats. Ruts bok blir en länk mellan laglösheten och grundandet av kungatiden.⁷⁰ Saxegaard menar att Ruts bok fungerar där inte bara kronologiskt utan det finns teman och termer som kan kopplas med Domarboken och 1 Samuelsboken. Å andra sidan finns även sådana likheter med Job och Psaltaren som tillhör visdomslitteraturen. Saxegaard menar att placeringen i kanon är relevant i frågan då vi ska förstå en datering. Genom att datera Ruts bok till den persiska tiden som Saxegaard gör förstår man att Ruts bok är en ny text och inte har speciellt mycket auktoritet i förhållande till sin placering och blir då lätt placerad i olika delar av kanon beroende av vilken del av berättelsen som hamnat i fokus.⁷¹

2.1.5 Mitt val av datering

Att språket är gammalt i Ruts bok säger varken det ena eller det andra om dateringen, men jag håller mig till Saxegaards hållning om att det tycks röra sig om en kopiering av det språk som finns i de gamla patriarkberättelserna. Även LaCocque menar att det gamla språkbruket visar författarens talang i språkkunskap. Jag håller med Nielsen om att intrycket man får av berättelsen om Rut är att det liknar patriarkberättelserna, att den är formad som en utkorelsehistoria, om hur Rut kan ses som en bättre bild av Abraham och att berättelsen i sin helhet, med släktledet, slutar som det är tänkt. Jag anser dock att det inte behöver leda till en tidig datering. Om författaren har kunnat kopiera en gammal språkstil för att passa in i ett mönster borde den också kunnat kopiera annan stil så som tema eller genre som hör till en äldre tid än efterexilisk. Om släktledet inte ska ses som ett senare tillägg utan som en del i helheten får vi genom Saxegaard förståelsen för att släktledet visar att dateringen ger en efterexilisk tid. Som Saxegaard pålyser visar berättelsen själv en tydlig distans till domartiden som författaren uppger som scen och att ge en senare datering känns då mer rimligt. Jag

69 LaCocque, 2004, 18

70 Nielsen, 1997, 19f

71 Saxegaard, 2008, 23f

håller med Saxegaard i att en datering kring den persiska tiden är rimlig då det finns tydliga polemiska länkar till Esras diskussion om blandäktenskap. Även LaCocque ser länkar till problematiken i efterexilen och han vill visa på att berättelsen är en kommentar till Moseböckerna, dessa texter som produceras under och efter exilen. Han menar också att denna kommentar till Moseböckerna finner sin auktoritet genom att ha en tydlig grund i kung David och att en koppling mellan David och Moab är möjlig först långt efter hans regeringstid då det inte heller finns en chans att kunna minska bilden av David som den stora kungen. Dessutom var Moab i efterexilisk tid inte längre ett lika stort hot. Därtill menar Ringgren att intresset för David var tydligt under den persiska perioden. Jag anser också att kanoniseringen tyder på en senare datering, att Ruts bok som en senare berättelse inte har lika stor auktoritet och tyngd i vart den i kanon ska bli placerad.

Sammanfattningsvis anser jag att man borde datera Ruts bok till efterexilisk tid, närmare bestämt till den persiska perioden.

2.1 Historisk översikt

Jag kommer nedan göra en översikt av tiden strax före och under den persiska perioden för att ge en ökad förståelse för den historiska kontexten för Ruts bok.

2.1.1 Exilen i Babylon

Tiden efter templets fall 586 var präglad av folkets tanke om att den gudomliga närvaron hade försvunnit och att fallet hade att göra med JHWH:s vrede som i folkets uppfattning inte var berättigad.⁷² Ringgren skriver att i och med att templet inte längre fanns att tillgå kunde offerkulten i templet inte längre vara religiositetens stora punkt. JHWH:s närvaro kunde man inte knyta till templet på samma sätt som förr utan man fick dra sig närmare JHWH oberoende av templet.⁷³ Oredsson skriver att skiftet i det religiösa livet innebar att folkets texter med Moseböckerna i fokus blev det centrala i stället för templet och om detta skifte inte sker under exilen sker det strax därefter.⁷⁴

I slutet av exilen präglades Israels folk av både psykologisk och religiös sorg, de höga förväntningarna om att få återvända hem hade dött ut och känslan av att JHWH hade övergivit sitt folk var stark, folket förväntade sig inget från JHWH längre. Under det sista årtiondet innan det babyloniska imperiets fall 539 höjs en röst, denna röst tillhör den profet eller profeter som finns i Jesaja 40-55 (Deuterojesaja). Denna text deklarerar att den nationella katastrof Israel hade råkat ut för inte hade varit ett blint slag från ödet utan var en konsekvens av folkets egna synder.

72 Brettler, 2010, 30f

73 Albrektson & Ringgren, 1992, 65

74 Oredsson, 2009, 61

Deuterocesajas budskap öppnar också upp för universalism, att JHWH inte bara är Israels gud, utan är gud över hela världen och blir på det sättet ”Gud”. Övertygelsen är att en inbjudan går från JHWH till alla nationer. Inbjudan innebär att vända sig till JHWH och bli räddad av honom. Det är på grund av nationernas intresse till JHWH de fäster sig till honom, det är på grund av sin religiösa bekännelse till JHWH man blir en del av Israels gemenskap.⁷⁵

Ringgren skriver om att Deuterocesaja talar om folket som tjänare och förmedlar att folket i exilen går en befrielse till mötes, en ny exodus, en befrielse från slaveri och en vandring genom öknen för att komma hem.⁷⁶ I Deuterocesaja kan man se budskapet om att JHWH inte har övergivit sitt folk (Jes 41:17) och ordet לָאֵלֹהִים används för att beskriva relationen mellan JHWH och hans folk (t.ex. 41:14). Mettinger skriver att detta ord används frekvent av Deuterocesaja om JHWH, både som epitet (tio gånger) och som verb (sju gånger) – folkets *befriare* har *befriat* eller *friköpt* dem.⁷⁷

2.1.2 Perserna tar över makten

Det persiska riket varar mellan åren 539-332. Vid denna tid blev arameiska det vanligast talade språket. Det bytte gradvis ut hebreiskan som ändå inte dog ut helt. Perserna tog sig an arameiskan i den skrivna kommunikationen och i arkivering.⁷⁸ I och med att perserna tog över makten började de deporterade israeliterna få återvända hem och år 445 sändes Nehemja av kungen till Jerusalem för att leda arbetet kring att bygga upp staden.⁷⁹ Arbetet med templet gick trögt i början och arbetet försvårades genom torka och dåliga skördar men tempelbygget påskyndades med nytt mod på 520-talet. Man satte stora förhoppningar till Davids ättling Serubbabel och såg honom som en blivande kung. Det fanns en dold förhoppning om ett återställande av Davids kungarike och intresset för David var påtagligt.⁸⁰ Oredsson framhåller att det inte bara var återuppbyggandet av Jerusalem som tog tid, det tog även tid för Jerusalem att få tillbaka en central betydelse, vilket ledde till mer självständighet för befolkningen på landsbygden.⁸¹ Templet stod färdigt år 515 efter svårigheter och avbrott i återuppbygget. Översteprästen kom att bli den ledande gestalten och kring ca 450 skapas judendomen då Moseböckerna kom i centrum.⁸²

Det återställda folket och staden samt ett verksamt tempel är ett centralt tema i Esra och Nehemja.⁸³ Esra sändes från den persiska organisationen för att ordna kring Jerusalems religiösa

75 Albertz, 1994, 413-422

76 Albrektson & Ringgren, 1992, 68

77 Mettinger, 1987, 160

78 Leith, 1998, 276-279

79 Oredsson, 2009, 61f

80 Albrektson & Ringgren, 1992, 69-72

81 Oredsson, 2009, 40

82 Illman & Harviainen, 2002, 50

83 Leith, 1998, 281

liv.⁸⁴ Israel hade varit en nation som haft fasta gränser men efter exilen läggs folkets identifiering genom etnicitet istället för genom det geografiska eller politiska. Genom detta, menar Leith, blir inte det persiska herraväldet ett hot mot Israels folks identitet rent geografiskt utan hotet hamnar i den etniska beblandningen.⁸⁵ Andra menar att hotet snarare låg i den religiösa beblandningen än i etniciteten.⁸⁶ Israeliterna skapade en tydlig identitet troligen före eller under den monarkiska perioden. Genom sina egna berättelser och traditioner kunde de skilja sig ifrån sina grannar som de annars hade många likheter med. Satlow poängterar att identiteten dock var i förändring och att GT visar på det. Esra och Nehemja var övertygade i frågan om kriterierna för att tillhöra JHWH:s arvingar: genetisk renhet och att följa Mose lag som fanns i Torah. Den tydliga identiteten används både för att skilja sig mot främmande folk men också mot de israeliter som aldrig hamnade i exil. De som återvänder från exilen skiljer sig markant i sitt religionsutövande från den israelitiska religionen, de har återvänt som *judar* och inte som *hebréer* eller *Israels barn* som de var innan exilen.⁸⁷ Brettler menar att det som sker i den religiösa utvecklingen i exilen är nytt och det är utifrån det man ska förstå att man använder sig av den nya termen *judar*. I förändringen av religionen förskjuts centrum från templet till skriften. Han menar också att det blev motsättningar mellan de som återvände hem efter exilen och de som hade varit kvar i Israel då religionen förmodligen utvecklades på olika sätt i exilen och i Israel under det babyloniska styret.⁸⁸ Esra och Nehemja skiljde tydligt mellan de som varit i exil och de som hade varit kvar i Israel, det var endast de som varit i exilen som var sanna israeliter och de andra ignorerades.⁸⁹

Den tredje delen av Jesaja (56-66) dateras vanligtvis till tiden efter exilen och det är oklart om det är en eller flera författare som ligger bakom materialet.⁹⁰ Vid läsning av Tritojesaja upptäcker man att även där används לַגַּם som epitet och verb kopplat till JHWH, men inte lika frekvent som i Deuterojesaja. Mettinger skriver att epitetet används vid tre tillfällen i den senare delen av Jesaja.⁹¹ Fokus är inte längre lika tydligt på det utvalda folket Israel, utan här öppnar profeten upp för en tydligare universalism – alla folk är i blickomfånget för JHWH, den som gör JHWH:s vilja och drar sig till honom är välkommen i hans hus (t.ex. 56:4ff). Det är den som söker sig till JHWH som blir hans utvalda folk och arvtagare (57:13), uppenbarligen är det ingen tröst längre att tillhöra Israels folk (63:16).

84 Oredsson, 2009, 62

85 Leith, 1998, 277

86 Albrektson & Ringgren, 1992, 70, se även Toorn, 1994, 69 samt Saxegaard, 2008, 29

87 Satlow, 2006, 79

88 Brettler, 2010, 30-32

89 Illman & Harviainen, 2002, 51

90 Bibeln, 2000, not till Jes 56:1

91 Mettinger, 1987, 160

2.2 Sociala strukturer

Jag kommer nedan gå igenom sociala strukturer som är centrala för att öka förståelsen av berättelsen i Ruts bok. Rut är utsatt genom att vara en främling och änka (en kvinna utan försörjare) men räddas ur situationen genom det finns en skyldeman som tar sig an svågerplikten.

2.2.2 Svågerplikt

Ett välkänt fenomen i Främre orienten vid denna tid är att en barnlös änka kan gifta sig med en svåger för att stanna kvar i den avlidne mannens familj.⁹² Fenomenet var dels ett sätt att skydda den döde mannens ätt, d.v.s. att se till att hans namn överlevde, och dels att ge skydd åt kvinnan, som på det sättet fick stanna inom familjens skydd och ha kvar sin position samtidigt som fick möjlighet att få barn med den nye maken som blir hennes beskyddare när hon blir äldre.⁹³ I GT möter man detta som svågerplikt:

Om två bröder bor tillsammans och den ene dör utan att lämna någon son efter sig, skall änkan inte gifta om sig med någon utanför släkten, utan hennes svåger skall ligga med henne, han skall ta henne till hustru och göra sin svågerplikt mot henne. Den förste son hon föder skall räknas som den döde broderns, så att hans namn inte utplånas i Israel.

5 Mos 25:5-6, Bibel 2000

I Ruts bok är detta begrepp aktuellt. Noomi talar om för sina svärdöttrar att de bör stanna i sitt hemland istället för att följa med till Israel. Hon kommer nämligen inte kunna ge dem nya män genom att hon får söner (1:11). Senare i berättelsen verkar det som att man använder regeln även på andra släktingar, nämligen den släktingen som är skyldeman. Det kan vara så att det endast i berättelsen om Rut som det görs en blandning av dessa två begrepp.

2.2.3 Skyldeman

Sett till Lisowsky och användandet av לָאֵלִים i GT rör det sig i de flesta fallen om *att förlossa*, *att rädda*, men några ställen har att göra med orenhet och att befläcka.⁹⁴ Ringgren skriver att לָאֵלִים används främst i två områden: det ena är kopplat till det juridiska och samhällsliga livet och det andra är kopplat till JHWH:s förlossande handlingar.⁹⁵

Ordet *skyldeman* är en av översättningarna av לָאֵלִים i Bibel 2000 och finns främst i Ruts bok (där det vid ett par tillfällen översätts med *anförvant*). Vid dessa tillfällen hamnar begreppet inom

92 Nielsen, 1997, 47

93 Saxegaard, 2008, 27

94 Lisowsky, 1981, 299f "לָאֵלִים"

95 Ringgren, 1977, 351

det juridiska och samhällliga området. Nielsen skriver att i GT nämns skyldemän i sammanhang som beskriver försäljningen av egendom. När en israelit är tvingad att sälja sin mark på grund av finansiella anledningar, ska den närmaste släktingen agera som skyldeman och köpa marken så att den kan fortsätta vara inom familjen och inte bli lämnad till en främling (3 Mos 25:24-34). Plikten är motiverad på religiösa grunder – marken tillhör nämligen JHWH själv (3 Mos 25:23), och därför får inte Israel sälja marken. Plikten som skyldeman kan också bli aktuell om en israelit måste sälja sig själv som slav till en främling, i sådana fall kan en släkting köpa honom fri (3 Mos 25:47-55).⁹⁶ Precis som marken tillhör JHWH, tillhör Israels folk JHWH. Om Israels folk ska vara någons slavar är det JHWH:s slavar de ska vara (3 Mos 25:55). Oredsson skriver att samhällsstrukturen erbjuder relationer som patron och klient. Den senare gav sitt stöd till patronen för att få dennes skydd – något av ett vasallförhållande som också har beskrivit förhållandet mellan skyddsherren JHWH och hans folk Israel som är i lydndsrelation.⁹⁷ Nielsen skriver att när לַאֲנִי används i GT om befrielse kopplas det även till blodshämnd (5 Mos 19:6, 12, 4 Mos 35:19ff, Jos 20:3ff). Mer generellt kan begreppet också användas som en bild av JHWH:s befriande av Israel (Jes 43:1).⁹⁸ Deuterocesaja ser befrielsen från Babylon som en ny exodus och använder לַאֲנִי som epitet på JHWH, *Befriaren*, vid tio tillfällen.⁹⁹

Viberg skriver att Noomi inte kan komma i besittning av den mark som tillhör hennes släkt men genom att Rut gifter sig med skyldemannen Boas och får sonen Oved kan Noomi genom honom få tillgång till att förfoga över marken.¹⁰⁰ I berättelsen om Rut framkommer att det finns en närmre skyldeman som ska ha förtur till att friköpa Noomis mark innan Boas, men när han får reda på att han då också måste gifta sig med Rut för att hennes döde mans namn inte ska bli utrotat drar han sig ur affären. Det är svårt att avgöra om det ingick i seden för att vara skyldeman att eventuellt behöva ingå ett äktenskap, eller om det här är en blandning av plikten som skyldeman och svågerplikten. Saxegaard poängterar att relationen mellan lag och praktik kan vara svår att definiera.¹⁰¹ I Bibel 2000 verkar man dock övertygad om att lagen om skyldeman hör samman med svågerplikten, då man i noten till Rut 2:20 för att förklara skyldemannens plikt att kunna behöva ingå äktenskap hänvisar till noten för Rut 1:11 där man i sin tur förklarar svågerplikten och hänvisar till 5 Moseboken 25:5-10.¹⁰²

I min översättning har jag valt att använda ordet *befriare* för לַאֲנִי, Boas är den som befriar,

96 Nielsen, 1997, 74f

97 Oredsson, 2009, 40

98 Nielsen, 1997, 75

99 Mettinger, 1987, 160

100 Viberg, 2009, 106

101 Saxegaard, 2008, 27

102 Bibeln, 2000, not till Rut 2:20 samt 1:11

לָרָא, Rut från hennes änkestånd, utsatthet, ensamhet och fattigdom.

2.2.4 Änkan

Oredsson skriver att kärnfamiljen som kvinnan levde i var liten, kanske fyra personer. Där var fadern överhuvud och kvinnan auktoriteten i hemmet. Familjen var patriarkal och patrilinejär – kvinnan flyttade till mannens familj vid ett giftermål och släktskap gick genom mannen. Barnafödandet gav kvinnan status och hon blev givetvis gynnad av om männen hon tillhörde var högt upp i hierarkin men utan sin familj var hon i stort sett maktlös. Hon stod i beroende till sin fader och sina bröder, när hon gifte sig förflyttades beroendet till hennes make och när denne dog blev hon beroende av sina söner - kvinnans relation till männen är liknande den mellan klienten och dess patron.¹⁰³ Toorn skriver att kvinnan genom att bära och uppfostra barn uppfyllde sin huvudsakliga uppgift.¹⁰⁴

Toorn redogör vidare att en änka för oss idag är en kvinna vars man har dött, men i antika Främre Orienten var en änka en kvinna som inte längre hade någon manlig beskyddare överhuvudtaget, en kvinna som blivit av med både sin man, son och fader. Änkan var känd genom sin fromhet och inte bara genom sin fattigdom. När ordet för änka, אַנְכָּה används i GT syftar det på den kvinna som var hjälplös över lag, precis som invandraren och den faderlöse var hon beroende av traktens välvilja. Profeterna i Israel var hårda med att änkan inte skulle försummas, förtryckas eller rånas. Varje israelit förväntades att ge *tionde*, en tiondel av sin inkomst till helgedomen, och genom dessa pengar fick änkan, den faderlöse och invandraren hjälp (5 Mos 14:29, 26:12). I GT framställer man JHWH som änkans försvarare (Ps 68:6) och att han stöder änkan (Ps 146:9) och han säkrar hennes gräns (Ords 15:25).¹⁰⁵

Noomi, Rut och Orpa är de tre änkorna vi möter i Ruts bok. Orpa försvinner snabbt ur berättelsen men Noomi och Rut får vi följa tills dess de blivit befriade från sitt änkestånd.

2.2.5 Främlingen

Israels folk själv har varit främlingar, och därför uppmanas folket i GT att visa kärlek till främlingen och att inte förtrycka den (2 Mos 22:21, 23:9, 3 Mos 19:10, 5 Mos 10:18-19, 24:14). Men samtidigt finns fler texter i GT som säger att äktenskap inte ska ingås med främlingen (5 Mos 23:3, 1 Kung 11:2). GT-texterna tycks skydda främlingen men förbjuder samtidigt äktenskap med den.¹⁰⁶

Esra, som var en av de skriftlärda, upplöste efter exilen ett antal äktenskap som ingåtts

103Oredsson, 2009, 38-41

104Toorn, 1994, 134

105Toorn, 1994, 134-137

106Saxegaard, 2008, 28

mellan icke-israeliter och de som återvänt efter exilen.¹⁰⁷ Ringgren menar att man måste förstå Esras förbud mot blandäktenskap som ett sätt att skydda religionen, inte rasen, från främmande inblandning, att det var för att bevara den judiska tron och förhindra uppblandning med andra element.¹⁰⁸ Även van der Toorn skriver att blandäktenskapet var ett hot mot folkets religiösa renhet. I efterexilisk tid var detta ett problem att två religionstraditioner möttes i ett och samma hushåll i de fall då en israelit gifte sig med en utländsk kvinna. Att gifta sig med en utländsk kvinna kunde anses vara som att gifta sig med dottern till en utländsk gud, det var nämligen inte lätt för kvinnan att överge sina husgudar eller nationella gudar, de höll istället fast vid dem. Toorn problematiserar förbudet mot blandäktenskapet med Ruts bok som grund – varför skulle den utländska kvinnan bli exkluderad om hon verkligen gör ett aktivt val i att ha Israels gud som sin gud?¹⁰⁹ Även Saxegaard lägger fram att det är för att skydda Israel från att tillbe andra gudar som denna negativa inställning till blandäktenskap finns.¹¹⁰ Ringgren menar att kravet på judisk börd inte kan ha varit så strängt eftersom Tritojesaja som är ifrån tiden efter exilen talar om främlingar som slutit sig till JHWH (Jes 56:3, 6).¹¹¹ Oredsson poängterar också om att det via namnlistor från 300-talet framkommer att man då gifte sig med kvinnor utan för den israeliska gruppen.¹¹² Saxegaard visar att dessa främmande kvinnor Esra satte sig emot inte bara var kvinnor från främmande länder, det rörde sig även om judinnor som inte varit i exilen eller som bland de återvända inte tillhörde en särskild linje eller hade inte hade samma religiösa uppfattning som Esra. Däremot möter man en annan inställning i Krönikeböckerna: att man som icke-israelit blir en israelit genom att ingå äktenskap med en israelit och följaktligen blir även barnen israeliter. Förmodligen var dock Esras och Nehemjas inställning standarden men kritiska röster fanns.¹¹³

Genomgående i Ruts bok står det att Rut är moabitiskan, att hon identifieras som den person som inte tillhör Israels folk och hon kallar dessutom sig själv för främling. Trots detta får hon skydd av Boas, inte bara genom välgörenhet som lagen påbjuder att man ska visa, utan också genom äktenskapet som lagen förbjuder med främlingen.

3 BOAS SOM BEFRIARE OCH JHWH

I detta kapitel kommer jag ge en kort presentation av hur Boas kan framstå som en bild för JHWH.

Detta blir en viktig del i att kunna se Rut som en bild för JHWH:s folk.

107Oredsson, 2009, 62

108Albrektson & Ringgren, 1992, 70

109Toorn, 1994,69

110Saxegaard, 2008, 29

111Albrektson & Ringgren, 1992, 71

112Oredsson, 2009, 62

113Saxegaard, 2008, 30f

3.1 Mannen Boas

Den första beskrivningen man får av Boas i Ruts bok är i 2:1, där han beskrivs som en man av **לִּבְיָ**, Eising skriver att detta ord är associerat med JHWH:s handlande.¹¹⁴ Ulrich beskriver detta som att Boas är en man av väsentlighet och moral (2:1) och att hans namn betyder *i honom finns styrka*.¹¹⁵ Lau menar att man kan se Boas som en pelare i samhället då man kopplar samman beskrivningen av honom som en välbärgad man, en man av **לִּבְיָ**, och kopplingen av hans namn till norra pelaren i Salomos tempel. Lau beskriver Boas också som en israelitisk landägare, men också som en äldre man, dels på grund av den syssla han får vid tröskplatsen, dels på grund av andra faktorer såsom att Boas språk är ålderdomligt, att han tillhör stadens äldste enligt den rabbiniska tolkningen och att han kallar Rut och de andra personerna i kapitel två för unga kvinnor och män. Även det faktum att Boas kallar Rut för dotter indikerar att han är gammal och det visar också hur Boas i första hand såg en föräldraomsorg i sin relation till Rut, dock förändras denna faderliga omsorg över sin dotter till en mer romantisk präglad omsorg och känsla.¹¹⁶

3.2 Gudomlig

Enligt Saxegaard ersätter Boas JHWH både för Noomi och för Rut. I Boas hittar Noomi det som JHWH skulle ha gett henne, men hon låter Boas ta JHWH:s plats då hon inte längre vill vänta på att JHWH ska ingripa (2:20). Även Rut sätter Boas på JHWH:s plats genom att be om skydd under Boas mantelflik istället för att hitta tillflykt under JHWH:s vingar som Boas gör en önskan om. Det kan dock vara en hemlig plan av JHWH att hon ska hitta sitt skydd hos Boas. Det kan även ses som att JHWH blir ignorerad av Rut, att hon istället tvingar Boas att ta ansvar för det han själv gett uttryck för att hon ska hitta hos JHWH, på det sättet frågar hon inte efter JHWH utan Boas blir istället den hon finner sitt skydd hos.¹¹⁷ Som tidigare nämnt är en kristen tolkning att Boas fungerar som en bild för Kristus, att Boas är en symbol för Kristus som befriar människan.¹¹⁸

3.3 Befriaren

לִּבְיָ är inte bara ett epitet som ges Boas, utan är även ett begrepp man använder om JHWH. Som jag nämnt ovan används begreppet **לִּבְיָ** i GT dels om JHWH:s förlossande handlingar,¹¹⁹ och dels som en bild för JHWH:s befriande av Israel (Jes 43:1),¹²⁰ samt att det är ett epitet som framkommer tio gånger hos Deuterocesaja. Mettinger menar att Deuterocesajas viktigaste beteckning för JHWH är

114Eising, 1980, 355

115Ulrich, 2008, 32

116Lau, 2011, 56-60

117Saxegaard, 2008, 185f

118Se forskningsöversikten

119 Ringgren, 1977, 351

120 Nielsen, 1997, 75

לְאֵלֵינוּ och beskrivs därmed som Israels befriare. Det beskrivs som en ny exodus då JHWH befriar sitt folk Israel från den babyloniska fångenskapen. När JHWH befriar sitt folk från Babylon handlar han som לְאֵלֵינוּ, i och med det jämförs han med släktingen som agerar och befriar sin anhörige, som לְאֵלֵינוּ befriar han folket ur sitt änkestånd. Även i berättelserna om uttåget ur Egypten används verbet לְאֵלֵינוּ. Deuterocesaja ger även andra bilder av JHWH om hur han engagerar sig, som modern som tar hand om sitt barn och som älskaren. Att beskriva relationen mellan JHWH och Israel som den mellan brudgum och brud är en välkänd symbolik.¹²¹ Baumann skriver att det är vanligt bland profeterna att beskriva relationen mellan Israels folk och JHWH som en äktenskaplig relation.¹²² Vid läsning av Deuterocesaja kan man se hur JHWH tilltalar sitt folk både som dotter och som barn (52:2, 63:8, 43:6, 49:15) och som brud i romantisk kärlek (54:4-10, 62:4f, 61:10). Deuterocesaja talar också om folket som tjänare (41:8, 44:1, 44:21, 45:4, 48:20) vilket också blir en koppling till לְאֵלֵינוּ om man ser likheter till relationen mellan en patron och dess tjänare.

3.4 Boas = JHWH?

När jag tar en närmare titt på de ställen där לְאֵלֵינוּ används med sina olika former i GT kan jag konstatera att det inte är många fler specifika personer än JHWH som omtalas i samband med ordet, varken när ordet står som verb eller som substantiv. Jag kan dock konstatera att utöver JHWH finns åtminstone Boas i kopplingar till לְאֵלֵינוּ och לְאֵלֵינוּ. Det finns dock fler likheter i beskrivningarna om Boas och JHWH än just bilden som לְאֵלֵינוּ. Bilden vi får av Boas i Ruts bok och bilden vi får av JHWH i framförallt Deuterocesaja är väldigt lätta att koppla samman, det finns många likheter i beskrivningarna om dem. Som jag redan nämnt visar både Boas och JHWH (i senare delen av Jesaja) så väl en romantisk kärlek till Rut som en omsorg som föräldrar kan ha för sitt barn. Boas är en israelitisk landägare och JHWH är landägaren av Israel (3 Mos 25:23). Boas ger tröst till Rut och JHWH ger tröst till sitt folk (Jes 40:1, 49:13, 52:9). Boas ber Rut att inte vara rädd och att han ska göra det hon ber om, JHWH ber också sitt folk att inte vara rädda och han ska hjälpa dem (Jes 41:13). Boas förser Rut med både vatten och säd, detta gör även JHWH för den som behöver (Jes 41:17, 55:1). Att Deuterocesaja målar upp exilen som ett änkestånd för folket som JHWH räddar dem ifrån (Jes 54:4-10) blir också en tydlig likhet till att Boas räddar Rut från ett änkestånd. Boas är dessutom en man av הַיְהוּדִי och JHWH har הַיְהוּדִי som ett handlande attribut. Parallellen mellan Boas och JHWH är slående lik: Boas är en israelitisk landägare som är לְאֵלֵינוּ till Rut som befinner sig i änkestånd, i sin faderliga omsorg till sin dotter och kärlek till sin brud räddar han henne. JHWH är landägare av Israel och är לְאֵלֵינוּ till folket som befinner sig i exil, i änkestånd, i sin föräldraomsorg till sitt barn och kärlek till sin brud räddar han dem.

121 Mettinger, 1987, 160-162

122 Baumann, 2001, 88-90

Min slutsats är att om man kopplar samman dessa komponenter, som jag ovan redovisat för, kan man i Ruts bok se Boas som en bild för JHWH. Som jag nämner ovan är det vanligt att beskriva relationen mellan Israels folk och JHWH som en äktenskaplig relation, vilket gör att det är nära till hands att se Rut som en bild för Israels folk då Boas tar Rut till sin fru. I nästa kapitel kommer jag titta närmare på om denna bild av Rut är möjlig utifrån en narrativkritisk analys.

4 NARRATIVKRITISK ANALYS

I den narrativkritiska analysen ges först en kort inblick i Ruts bok som helhet utifrån begrepp inom narrativkritiken som tas upp i metoddelen, jag ger en lite djupare inblick i de textavsnitten jag valt. Jag kommer sedan titta närmare på karaktären Rut i de valda textavsnitten – se till hennes handlingar, gränser och vid vilka namn och epitet hon nämns.

4.1 Ruts bok

4.1.1 Berättare

I Ruts bok är berättaren i tredje person och jag ser det som att den har ett begränsat allvetande, den känner till karaktärernas känslor utan att de säger något, åtminstone huvudkaraktärens. T.ex. säger berättaren att Boas hjärta är glatt efter måltiden (3:7) och att Boas säger, eller tänker, för sig själv att det inte får bli känt att Rut varit vid tröskplatsen (3:14)¹²³. Dessa två gånger (3:7, 3:14) är de enda gånger som en karaktärs tankar eller känslor berättas av berättaren utöver karaktärernas egna repliker. Överlag låter berättaren karaktärernas känslor och tankar framkomma genom deras egna ord och handlingar istället för att de återberättas och inflikas av berättaren.

Under berättelsens gång ändras berättarens perspektiv. Inledningsvis är det utifrån Elimeleks perspektiv, detta kan man se utifrån att Noomi blir omtalad av berättaren som Elimeleks fru (1:1f), men från det att Elimelek dör blir istället han omtalad som Noomis make (1:3) och perspektivet flyttas till Noomi över ett större parti (1:3-13, 1:15-2:1), där perspektivet för en liten stund hamnar hos Orpa då hon kysser sin svärmor farväl (1:14). Större delen av andra kapitlet tar sin utgångspunkt utifrån Ruts perspektiv (2:2-19), då hon tar tag i berättelsens handling och inte blir omtalad som Noomis svärdotter av berättaren men Noomi nämns som Ruts svärmor (2:18, 2:23). Perspektivet hamnar hos Noomi en liten stund innan andra kapitlet har sitt slut (2:20-22) och utgångspunkten hamnar åter hos Rut som avslutning av andra kapitlet och över hela tredje kapitlet

¹²³ Detta uttryck av Boas – att det inte ska bli känt att Rut varit vid tröskplatsen – uppfattas olika i översättningsarbeten. I BHS står וַיֹּאמֶר, *han sade*, från grundformen אָמַר som betyder *säga*, men det kan också betyda *tänka*. Engelska översättningar så som ESV, KJV, NKJV och NIV har översatt med att Boas *säger* detta. *Dette er Biblen på dansk* från 1933, *Luther bibel 1545*, *Svenska Folkbibeln* samt *1917 års kyrkobibel* översätter att Boas *tänker* detta, medan *Bibel 2000* låter det vara en *vilja* som återberättas.

(2:23-3:18). Avslutningsvis hamnar perspektivet tillbaka hos männen, först hos Boas då han tar tag i handlingen (4:1-13). Man märker här att det är utifrån en mans synvinkel man talar om Rut som någons fru och inte att det är en make som är kopplad till henne, t.ex. är hon den dödes fru (4:5), alltså Machlons fru (4:10), hon ska bli Boas fru (4:10) och Boas tar Rut till sin fru (4:13).

Perspektivet flyttas sedan till den nyfödde Oved (4:14-17). Detta kan vara något otydligt, man kan uppleva att det är utifrån Noomis perspektiv. Jag anser dock att det är så pass stort fokus på att det är Oved som har kommit till Noomi, och inte att det är Noomi som fått Oved, att det ändå är utifrån Oved perspektivet är. Berättelsen avslutas med ett patriarkaliskt släktled som utgår ifrån Peres (4:18-21). Släktledet slutar med David och Boas hamnar således på plats nummer sju. För en mer överskådlig redogörelse för hur perspektivet är uppdelat genom Ruts bok se tabell nedan.

Tabell över berättarens valda perspektiv i Ruts bok

<u>Textavsnitt</u>	<u>Perspektiv</u>
1:1-2	Elimelek
1:3-13	Noomi
1:14	Orpa
1:15-22	Noomi
2:1	Noomi
2:2-19	Rut
2:20-22	Noomi
2:23	Rut
3:1-18	Rut
4:1-13	Boas
4:14-17	Oved
4:18-21	Peres

I stora drag kan man i berättelsen se att det inledningsvis är fokus på Noomis perspektiv, det större mittenpartiet har Ruts perspektiv och avslutningen har männens perspektiv – då främst Boas. I de textavsnitt jag har valt, då Rut möter Boas, är således perspektivet utifrån Rut.

4.1.2 Scener

Berättelsens politiska och sociala scen är domartiden vars sociala struktur redan beskrivits i denna uppsats (under Sociohistorisk översikt). Berättelsen har sin geografiska scen placerad främst i Betlehem. Inledningsvis är berättelsen dock placerad i landet Moab (1:1-18) men vandringen tillbaka till Betlehem tar upp en stor del av tiden (1:6-18). Resten av tiden utspelas i Betlehem –

både i staden (1:19-2:2, 2:18-3:5, 3:16-4:22), ute bland fälten (2:3-17) och på tröskplatsen (3:6-15). Platserna är både privata (så som när Rut är hemma hos sin svärmor i t.ex. 3:16-18) och offentliga miljöer (t.ex. händelsen vid stadsporten i 4:1-12). I de offentliga miljöerna sker även privata möten (Rut och Boas möte på tröskplatsen i 3:7-15). Scenerna sker även vid olika tider på dygnet – så väl morgon, afton, middagstid och midnatt finns representerade. Som jag nämner ovan kan scenen i en berättelse vara en, för författaren, nutida scen som fungerar som en påminnelse om Israels förflutna. Men i Ruts bok skulle det kunna handla om att använda sig av en gammal scen för att hjälpa läsaren att reflektera över den nuvarande situationen i Israel. Den ideala läsaren kan rimligtvis inte vara ifrån domartiden som berättelsen utspelar sig i då det är tydligt att berättaren avgränsar sig från denna tid (1:1) och dessutom behöver förklara seder för sin ideala läsare som gällde vid den tiden (4:7).

De möten som utgör mina textavsnitt är båda två scener som utspelar sig i offentliga miljöer men de sker utanför staden, utanför centrum. Det första mötet sker ute på fälten, på dagtid och man anar att deras samtal inte sker särskilt privat utan att det finns folk i rörelse runt omkring – det första mötet avslutas dessutom med en måltid där skördemännen finns med. Det andra mötet sker på tröskplatsen under natten och avslutningsvis väldigt tidigt på morgonen. Trots att detta är en offentlig plats förstår man att mötet är av det privata slaget – inte minst av att Rut ger sig iväg så tidigt att man inte kände igen varandra och att Boas inte vill att det ska bli känt att hon varit där. Dessa båda scener och miljöer ger inte karaktären Rut mycket möjligheter utan mer gränser, det är först en plats hon fungerar som en tjänarinna på en arbetsplats och sedan på en plats där hon inte bör vistas.

4.1.3 Intrigen

Berättelsen innehåller ingen större konflikt mellan karaktärerna som kan fungera som intrig och på det sättet driver händelseförloppet. Dock kan man se Noomis utsatthet som en konflikt hon har med JHWH – då hon själv uttrycker att det är JHWH som straffat henne (1:20f). Denna konflikt, utsatthet och detta problem strävas efter att lösas. Det som driver handlingen är sökandet av omsorg, ett sammanhang och en lösning. Detta sökande drivs främst av Rut.

Problemet och konflikten presenteras i början av berättelsen – Noomi drabbas av hungersnöd och förlust av man och barn, dessutom ska hon behöva försörja sin svärdotter som vägrar överge henne. Men även Rut drabbas av förlust; hon mister sin man och blir således också änka. I sitt val av att inte överge sin svärmor förlorar hon också sitt sammanhang och sin trygghet i Moab. Både Noomi och Rut står utan försörjare. Det kommer sedan en vändpunkt – det finns en släkting till Noomi (och nu även Rut då hon är ingift i familjen), Boas, som har förpliktelser och

Rut hamnar av en händelse på hans åker och får uppleva hans nåd och omhändertagande. En utveckling börjar ske och genombrottet sker i deras nattliga möte – Boas säger ja till att bli Ruts man om den riktiga skyldemannen tillåter. Boas tänker ge Rut och Noomi det beskydd de behöver. Berättelsen avslutas sedan med lösningen av konflikten genom att Boas och Rut gifter sig och får sonen Oved som kommer bli till skydd för både Rut och Noomi. Både Noomi och Rut står återigen med försörjare. Då problemet uppstår skapas berättelsens början, genom utvecklingen i vändpunkten och genombrottet skapas berättelsens mitt och genom lösningen på problemet skapas berättelsens slut.

Man kan även se tydliga strukturella och symmetriska mönster genom intrigen – både i stora drag i berättelsen som helhet¹²⁴ men också i mer detaljerade drag i mindre avsnitt¹²⁵. Det som sker i berättelsens mitt har stora likheter med varandra men även berättelsens början och slut har likheter. I berättelsens mitt finns de textavsnitt jag har valt, då Rut och Boas möts – så som en dubbelsmörgås blir dessa båda möten omslutna av att Rut och Noomi samtalar med varandra och gör upp planer.

4.1.4 Karaktärer

De mest betydelsefulla karaktärerna man finner i Ruts bok är Noomi, Rut och Boas. Dessa skulle jag se som fullfjädrade, runda, karaktärer. De är inte statiska som den platta typ-karaktären (Orpa) eller att de bara fungerar som agent i ett funktionellt syfte (den anonyma skyldemannen). Boas framställs som en i staden betydelsefull man som gör mer gott än vad det kanske förväntas av honom. Noomi är änkan som i sin hemstad inte har det lätt på grund av sitt änkestånd. Hon har förlorat allt men hennes sorg vänds till jubel. Rut framställs tydligt som moabitiska och (svär)dotter, även hon är en änka såsom Noomi trots att hon inte benämns med det epitetet, men hon blir med berättelsens gång av med sitt änkestånd.

4.1.5 Retoriken

Författaren presenterar ett välskrivet arbete för att uppnå effekt på sin läsare. Stilen bjuder på ett

124 Nielsen, 1997, 1-2: Nielsen delar in berättelsen i 1:ABC 2:DEF 3:DEF 4:BCA. Kapitel 2 och 3 har t.ex. i stora drag en tydlig parallellism: D) Rut delar med sig av en plan som Noomi accepterar och vice versa, E) Boas visar nåd mot Rut, F) Rut och Noomi diskuterar det som hänt. Även kapitel 1 och kap 2 svarar mot varandra: A) Tio år i Moab som lett till förlust besvaras med att tio generationer föds i Israel, B) Rut visar hur hon vill hålla sig fast vid Noomi medan Orpa drar sig tillbaka, precis som Boas visar att han vill hålla sig fast vid Rut medan den anonyma skyldemannen drar sig tillbaka, C) Noomi sörjer sin förlust inför stadens kvinnor, vilket besvaras med att stadens kvinnor jublar över Noomis vinst.

125 LaCocque, 2004, 8: LaCocque visar hur mindre enheter i texter också skapar mönster, t.ex. kan man se att kapitel 2 och 3 även mer detaljerat har parallellism: Rut går, Rut möter Boas, Boas undrar över Ruts identitet, Boas ber Rut stanna och välsignar henne/välsignar henne och ber henne att stanna, Boas känner igen Ruts trofasthet, Boas ger Rut mat, Rut återvänder och ger mat till Noomi, Rut rapporterar till Noomi, Noomi ger råd till Rut. LaCocque poängterar att parallellismen inte stämmer helt överens, precis som den mer övergripande parallellismen inte heller går helt ihop.

strukturellt mönster som jag nämner ovan. Denna typ av struktur skapar ett repetitivt mönster som framkommer i både små och stora enheter. De små enheterna kan vara t.ex. 3:7 platsen vid fötterna – ligga ner och 3:8 ligga ner – platsen vid fötterna. Författaren låter tempot variera genom berättelsen. När tempot saktas ner indikeras att viktiga saker händer. Detta sker vid specifika händelser i möten och repliker i berättelsen – t.ex. då Rut och Boas möts på fältet. Författaren använder sig även av intertextualitet för att påverka sin läsare. Det finns en del kopplingar till övriga GT-texter och dess påbud – att vara skyldeman (2:20 → 3 Mos 25:23ff), ha svågerplikt (1:11 → 5 Mos 25:5-10), att låta den utsatte få plocka ax på fälten (2:2 → 3 Mos 23:22, 5 Mos 24:19) och att betala brudpris (3:17 → 2 Mos 22:16). Det görs även intertextuella kopplingar till profeten Hesekiel om hur JHWH lägger sin mantel över sitt hittebarn Jerusalem och gifter sig med henne (3:9 → Hes 16:8) och profeten Jesaja där JHWH uppmanar sitt folk att trösta och att tala till Jerusalems hjärta (2:13 → Jes 40:1-2) och även kopplingar till psalmistens ord om hur man finner skydd under JHWH:s vingar (2:12 → Ps 17:8, 36:8, 57:2, 91:4). Författaren skapar också en berättelse som berör, en tilltalande berättelse som till en början skapar ett medlidande för de utsatta kvinnorna och en vilja och spänning i att följa deras resa och sökande efter en lösning på problemet.

4.1.6 Sammanfattning

I den övergripande narrativkritiska analysen av Ruts bok har vi alltså sett att berättarens perspektiv ligger hos Rut i större delar av berättelsens mitt, det är hos henne perspektivet är i de valda textavsnitten då hon möter Boas. Scenen är den avlägsna tiden då domarna styrde och större delen utspelar sig i Betlehem. De valda textavsnitten utspelar sig i offentliga miljöer utanför staden men de skiljer sig ändå åt genom att äga rum vid olika tider på dygnet och det senare mötet har en mer privat karaktär. Intrigen färgas av den utsatthet Noomi och Rut befinner sig i, att de är änkor och är utan försörjare. Handlingen drivs fram främst av Rut, utvecklingen och genombrottet sker i de två möten Rut och Boas har. Berättaren visar dessa två mötens vikt genom att låta dem omslutas av liknande händelser, som en dubbelsmörgås. Berättelsen avslutas som sig bör – slutet gott, allting gott. De tre stora karaktärerna är Noomi, Rut och Boas. I berättelsen som helhet beskrivs Rut främst som moabitiskan och som (svär)dotter, men hon är även hon en änka såsom Noomi genom i stort sett hela berättelsen. Retoriken berättaren använder sig av är en välarbetad stil och struktur. Intertextualiteten är främst till Mose lag, ett smart drag om berättelsen riktar sig till en tid där Moseböckerna har hamnat i centrum.

4.2 Karaktären Rut i första mötet med befriaren (Rut 2:8-14)

Boas sa till Rut: "Hör på, min dotter, du ska inte gå och samla ax på någon annan åker, och

inte heller ska du försvinna från denna. Så håll dig fast med mina tjänarinnor. 9Ha ditt öga på åkern där skördefolket är, gå du efter dem. Har jag inte befallt mina tjänare att inte röra dig? Och när du är törstig, gå till kärnen och drick från det som tjänarna dragit fram.” 10Hon föll på sitt ansikte och kastade sig mot jorden och hon sa till honom: ”Varför finner jag nåd i dina ögon, att du bryr dig om mig, jag som är en främling.” 11Boas svarade och han sa till henne: ”Jag har fått höra allt som du gjort mot din svärmor efter din döda man, att du övergett din far, din mor och dina förfäders land, att du gått till ett folk som du inte kände för tre dagar sedan. 12HERREN belönar ditt handlande, full ska din lön vara, belöningen du ska få från HERREN Israels Gud, vars vingar du kommit för att söka tillflykt under.” 13Och hon sa: ”Jag finner nåd i dina ögon herre, ty du tröstar mig och ty du talar till hjärtat till din tjänarinna, även att jag inte är som en av dina tjänarinnor.” 14Och Boas sa till henne vid mattiden: ”Kom fram hit och ät från brödet och doppa din bit i vinägern.” Och hon satt vid sidan av skördefolket och han gav åt henne rostad ax och hon åt och hon blev mätt och fick över.

Min översättning

Se *Bilaga 1: Grundtext – Rut 2:8-14* för att ha grundtext till hands.

4.2.1 Handlingar

I den miljö Rut befinner sig är hon begränsad i sina handlingar, hon kan inte agera på något annat sätt än ödmjukt och i tacksamhet. För det första är hon inte en bland Boas skördefolk, för det andra är hon dessutom en främling. Boas omsluter henne i sammanhanget och ger henne stora möjligheter. Bland annat ger han henne skydd mot de andra arbetarna och han låter henne dricka fritt av vattnet som finns.

Kasta sig mot marken

Det första Rut gör i sitt möte med Boas är att hon kastar sig mot marken, eller bugar inför honom. Holladay skriver att verbet הִשָּׁב i sin grundform qal betyder *att böja* eller *att buga*, engelskans *bow*. I verbformen hitpael får ordet betydelsen *att (djupt) böja sig ner*, men är också sammankopplat med *att tillbedja*, *visa vördnad* och *att kasta sig till marken*.¹²⁶

Att finna nåd i någons ögon

I samband med att Rut kastar sig mot marken undrar hon hur hon har kunnat finna nåd i Boas ögon, att han bryr sig om henne, trots att hon är en främling. Innan hon gav sig iväg till åkern önskade hon hitta nåd i någons ögon och hon har nu fått sin strävan uppfylld. Stoebe skriver att uttrycket *att finna nåd i någons ögon* framställs främst i relationen mellan Moses och JHWH. Det är JHWH som

¹²⁶ Holladay, 1988, 365 "הִשָּׁב"

är den direkta bäraren av *nåd*, נָדָה, och finner man nåd i någons ögon är den personen överordnad. Uttrycket har förmodligen sin grund i domstolstal och denna stil lyser igenom då titlar som *herre* och *tjänare* framkommer i sammanhanget.¹²⁷

Fabry skriver att *nåd* (*favor*) är den mening av substantivet נָדָה som är mest relevant i GT och att det är relaterat till den positiva hållning som kan visas personer emellan. Jahvistens favorituttryck *att finna nåd i någons ögon* är när substantivet נָדָה framkommer mest. I antika Israel och Mellanöstern var det en självklarhet att nåd var något som syntes i ansiktet och det är då inte förvånande att även ordet för *ansikte* פָּנִים ofta översätts till nåd – man kunde visa sin positiva hållning till någon genom att visa sitt ansikte. Mottagaren av nåd kan i sitt mottagande reflektera det ljus av nåd som kommer ifrån givarens ansikte. En relation byggd på nåd נָדָה innebär att det finns en givare och en mottagare och blir därför inte en relation som är ömsesidigt praktiserad utan det är givaren som bestämmer hur länge relationen ska finnas till. Det var inte ovanligt att buga och falla ner i samband med att man funnit nåd i någons ögon. För mottagaren som sökt och funnit nåd krävs att underordna sig för att givaren inte ska dra tillbaka sin nåd. Då en person av låg status talade med en person av hög status var ett respektfullt språk viktigt. I detta respektfulla språk kunde man använda sig av uttrycket *att finna nåd i någons ögon* och användes då inte för att man sökte nåd i sig, utan som ett förskönat *snälla* som inledning på en begäran eller ett förfinat *tack* när man fått sin begäran uppfylld. Men nåden kan sökas även på ett djupare plan som är mer långsiktigt. Denna nåd ses mer som funnen än sökt, som en nåd man tar emot genom att överlag ha en god hållning och inte på grund av en enskild handling, en nåd som skapar en djup och varaktig trofasthet.¹²⁸

I samband med att Rut upprepar att hon funnit nåd tilltalar hon Boas som נִדְבָה, *herre*, och detta är enda gången det används i Ruts bok. Jenni skriver att detta är det ord som ligger till grund för ett av epiteterna för JHWH. Då ordet används förekommer i sammanhanget ord som t.ex. *tjänare*, eller så är det underförstått. Epitetet *herre* kan användas som ett artigt uttryck, ett sätt att hedra en person, utan att behöva representera en relation mellan en verklig herre och tjänare. De som man kan tilltala som *herre* är t.ex. familjemedlemmar eller släktingar, men även en främling kan man tilltala som *herre*.¹²⁹

Tröst och att tala till hjärtat

Hos Boas har Rut inte bara funnit nåd, hon har också funnit tröst och goda ord – hon blir tröstad av Boas och han talar till hennes hjärta. Fabry skriver att uttrycket *att tala till någons hjärta* är ett uttryck för en uppvaktande tillgivenhet och jämför bland annat med då Boas uppvaktar Rut i 2:13

127 Stoebe, 1997, 440f

128 Fabry, 1986, 24-28

129 Jenni, 1997, 24-26

genom detta uttryck. Han skriver också att uttrycket är kopplat till att ge tröst och att detta visas tydligt i Deuterocesaja, att profeten använder uttrycket som det mest effektiva sättet för att förmedla tröst till folket från JHWH; att folket ska trösta och tala till Jerusalems hjärta (Jes 40:1f).¹³⁰ Jag anser att även i Ruts bok blir uttrycket tydligt kopplat till tröst, med tanke på hur Rut uttalar sig. Det hon säger sig uppleva i sitt möte med Boas blir starkt sammankopplat – det är genom trösten, genom att hennes hjärta blir tilltalat, som hon finner nåd i sin herres ögon.

Äta, bli mätt och få över

Det som avslutar Ruts och Boas första möte är att Boas innesluter henne i måltiden med skördefolket, denna resulterar i att hon även får mat över efter att hon blivit mätt. Ottosson skriver att harmoni var en förutsättning för samhällslivet och denna harmoni kunde skapas genom måltider. En relation blev stärkt av gudomlig kraft när man åt i gemenskap med t.ex. sin familj eller någon man man skulle göra affärer med, och skulle man störa en sådan gemenskapsmåltid ansågs det vara mot alla regler. Vid en måltid är det normala resultatet av att *äta* אָכַל att bli *mätt* שָׂבַע.¹³¹ Kronholm skriver att den främsta meningen av יָתַר i GT är att *vara överflödig, att vara den/det som är kvar, vara resten*. Kronholm menar vidare att det är värt att uppmärksamma passager då ordet står i verbformen *Hifil* och kommer i förhållande till att äta, som det gör här i Ruts bok, då ordet annars i *Hifil* främst används om att tvingas överge eller att inte låta något bli över så som tacksägelseoffer eller fiender.¹³² Utifrån Kronholms inlägg kan man då anta att Rut inte bara fått lite i överflöd, utan att det varit mycket som blivit över och att hon känt sig tvingad att lämna sin mat.

Söka skydd under JHWH:s vingar

Boas uttrycker att det Rut har gjort för sin svärmor är stora handlingar, att hon har handlat troget mot sin nya familj, på grund av detta önskar Boas att JHWH, Israels Gud, ska belöna henne. Boas säger att det är under JHWH:s vingar hon har kommit och sökt sin tillflykt. Dommershausen skriver att JHWH:s vingar skyddar landet och folket. Uttryck som *att vara i JHWH:s vingars skugga* eller *att vara under JHWH:s vingars skydd* är både uttryck för att visa sin tro och för att uttrycka sin klagan.¹³³ Gerstenberger skriver att verbet för att *ta skydd* חָסָה mer precist kan vara just att gömma sig under JHWH:s vingar, eller att vara under dess skugga, mer allmänt är det att söka en skyddad plats så som helgedomen. I samband med ordet för *vinge* כַּנָּף refererar man till den kultiska platsen,¹³⁴ det är då föga förvånande, som Woude skriver, att ordet för *vinge* כַּנָּף används främst av

130 Fabry, 1995, 417f

131 Ottosson, 1974, 237-241

132 Kronholm, 1990, 485f

133 Dommershausen, 1995, 231

134 Gerstenberger, 1997, 464f

den prästerliga författaren eller andra som kan ha varit intresserade av templet.¹³⁵

Att hålla sig fast

Det första Boas ger Rut är en uppmaning om att hon ska stanna hos honom och *hålla sig fast* קבַּץ. Trots att detta inte är någon av Ruts egna handlingar i detta textavsnitt anser jag att det är av vikt att ta upp i analysen, då det berättar hur hon ska förhålla sig till Boas. Detta verb framkommer inte bara som en uppmaning till Rut utan används också vid andra tillfällen i berättelsen, dels för att berätta att hon fullföljer Boas uppmaning om att hålla sig fast vid hans folk (2:23) men det används också när hon håller sig fast vid Noomi (1:14) och då Rut berättar för Noomi om uppmaningen hon fått av Boas (2:21).

Wallis skriver att *hålla sig fast* קבַּץ kan innebära att hålla sig fast till sin partner eller att man håller sig fast till någon annan människa i positiv bemärkelse, men det kan också användas negativt då man t.ex. övervakar någon. Verbet kan också användas i den teologiska sfären. I Deuteronomistiska historieverket beskrivs hur folket ska hålla sig fast till JHWH och Qumran beskriver det som att man inte ska hålla sig fast vid just JHWH utan till alla goda gärningar av sanning och rättvisa. Verbet används främst för att beskriva Israels relation till JHWH och det man beskriver JHWH:s relation till Israel med är *trofast kärlek*, אֶהְיֶה לָהֶם, detta blir den gudomliga motsvarigheten av att hålla sig fast. Att skilja sig ifrån JHWH är aldrig att förespråka, även om man tar beslut som går emot JHWH ska man hålla sig till relationen med JHWH som man lever i genom att ge uttryck för den.¹³⁶

4.2.2 Namn och epitet

Rut

I textavsnittets början nämner berättaren Ruts personliga namn, רות. I berättelsen som helhet nämns det personliga namnet 12 gånger och nämns främst på samma sätt som i detta textavsnitt – nämligen av berättaren. I det andra valda textavsnittet är det Rut själv som nämner sitt namn (3:9) och det är första gången en karaktär yttrar namnet. Läser man Saxegaard skulle man lära sig att detta inte bara är första tillfället en karaktär nämner Ruts namn, utan också det sista.¹³⁷ Men så är inte fallet – även Boas nämner hennes namn då han förhandlar med den rättmätige skyldemannen (4:5).

Saxegaard menar att de flesta förklaringar som kommit till betydelsen av namnet *Rut* hänger löst och det har varit svårt att fastställa en betydelse. Hon skriver att *vän* eller *kvinnlig följeslagare* är den traditionella betydelsen och att bl.a. *att se, att darra* och *fylla på* är förslag baserat på

135 Woude, 1997, 618f

136 Wallis, 1978, 81-84

137 Saxegaard, 2008, 121

filologi. Hon menar i linje med Noth att namnets betydelse, kanske av en mening, förblir dunkelt.¹³⁸ LaCocque ser ingen oklarhet i att namnet kan betyda *att vattna*.¹³⁹ Han skriver även att om man ser namnet som en form av ordet för *uppfylla* ריה blir det både enkelt och övertygande.¹⁴⁰

Segal skriver att man även kan ge förklaring till Ruts namn genom numerologi och enligt Talmud har namnet ett siffervärde av 606. Om man sedan adderar 606 med de sju noakidiska lagarna (som Rut ska hålla sig till då varje människa ska följa dessa) får man summan av alla bud i Mose lag – nämligen 613. Segal nämner även att Rut är en förebild för proselyten, att hennes tal till Noomi (1:16f) ligger till grund för Talmuds lagar gällande konvertering och att Ruts bok inom judisk tradition läses vid Shavout, högtiden då man firar uppenbarelsen av Torah.¹⁴¹ Det blir föga förvånande att göra kopplingen till Shavout och en proselyt då man har den numerologiska tolkningen av Ruts namn framför sig.

Dotter

Boas tilltalar Rut som dotter och Haag skriver att *dotter*, בַּת, är främst ordet för ens egen dotter, men kan även användas om en svärdotter eller en ung kvinna. Då Boas tilltalar Rut som dotter är det ett familjärt uttryck. I GT kan man tala om kvinnorna i Jerusalem som Sions döttrar och hela jordens kvinnor som människans döttrar. Epitetet visar på tillhörighet och kan kopplas till bl.a. en klan eller ett land. En dotter kan bli mer eller mindre en handelsvara – inför att hon ska träda in i sin blivande makes familj lämnas ett brudpris מֶהָרַר över till hennes fader. Fadern som har rätt att förfoga över sin dotter får se till att hålla i och vaka över sin dotter tills dess hon gift sig, om hon skulle ha ett lättsinnigt beteende skulle det ge större förödande följder än om hon varit en son, då dotterns sexualitet är mer tabubelagd än sonens, t.ex är en kvinna oren bara hälften av tiden då hon fött en son i förhållande till om hon fött en dotter.¹⁴²

Främling

נָכְרִי innebär att man i någon bemärkelse är en *främling* och det är på det sättet Rut först beskriver sig själv inför Boas. Lang menar att נָכְרִי alltid har med någon form av relation att göra, hur man förhåller sig till någon. Det kan enkelt betyda *någon annan* men kan också vara någon som står utanför familjen. Den som är נָכְרִי i relation till familjen kan vara det på grund av att släktbanden inte finns men också på grund av att den blivit exkluderad eller såld. נָכְרִי är också den som inte är en del av Israels folk – alltså utlänningen. Det verkar enligt Lang som att Deuteronomisten skapat två grupper att dela in det utländska folket i, dels finns גֵּר och dels finns נָכְרִי. De senare har

138 Saxegaard, 2008, 120

139 LaCocque, 2004, 3

140 LaCocque, 2004, 40

141 Segal, 2009, 481f

142 Haag, 1977, 333-337

behandlas sämre på grund av att de inte anses vara mottagliga för den religion som tillber JHWH, vilket de första anses vara. Lang nämner också att främlingsfientligheten och avskärmning mot det utländska folket först kommer fram i och med att det fanns en oro över kring identiteten hos det israelitiska folket, då judendomen var ung, då de levde under makten av andra länder och inte längre levde under monarkin.¹⁴³

Tjänarinna

Inför Boas beskriver sig Rut också som תַּנְּאִיָּה, *tjänarinna*. I Ruts framställning av sig själv sker en förändring av hennes identitet snabbt då hon går från att vara främling till att vara en tjänarinna, men hon avskiljer sig ändå från Boas andra tjänarinnor. Reuter skriver att תַּנְּאִיָּה förmodligen är den kvinna som inte är fri och har status likvärdig med תַּנְּאִיָּה, *tjänare*, då de i ett flertal texter i GT används tillsammans och grunderna både för deras förslavande och för deras frigivande är desamma. I patriarkberättelserna framkommer tjänarinnan som något man kan äga tillsammans med en tjänare eller annan egendom så som djur och hon används också som en surrogatmoder då matriarkerna inte själva kan få barn. Tjänarinnan tillhör främst sin husmoder, inte husfadern. Hennes främsta uppgifter visar på hennes låga status – att sitta vid handkvarnen, hämta vatten och tvätta tjänarnas fötter. En kvinna kan också tala om sig själv som תַּנְּאִיָּה utan att för den skull faktiskt vara en slav, uttalandet är då mer inspirerat av domstolsstilen och indikerar att kvinnan underordnar sig. LXX använder sig främst av παιδισκη, *ung kvinna* eller *ung tjänarinna*, eller δοῦλε, *kvinnlig tjänare*, vid sin översättning. Den grekiska översättningen drar likhetstecken mellan תַּנְּאִיָּה och תַּנְּאִיָּה.¹⁴⁴ Jag kommer redogöra för distinktionen mellan dessa två substantiv under 5.3.3 *Namn och epitet*, eftersom Rut talar om sig själv som תַּנְּאִיָּה, *tjänstekvinna*, i Rut 3:9.

4.2.3 Sammanfattning

Första gången Rut möter Boas kan man se att hon blir omsluten av honom, hon får skydd och näring. Hon kastar sig ner mot marken, ett sätt som kan visa på vördnad eller tillbedjan. Hon finner nåd i Boas ögon, ett uttryck som beskriver Moses relation med JHWH, den direkta bäraren av nåd. En relation av djup nåd skapar en varaktig trofasthet. Ruts uttryck kan också vara att hon underordnar sig, vilket hon kanske också gör i då hon kallar Boas för herre, det epitet som ligger till grund för ett av JHWH:s epitet. Hos sin herre finner hon tröst och goda ord, hon får också dela gemenskap med Boas vid måltiden, något som kan stärkas av gudomlig kraft. Vid måltiden får hon så pass mycket mat att hon tvingas lämna kvar. Boas uttrycker att hon på grund av att hon varit trogen mot sin svärmor ska bli belönad av den hon har sökt skydd hos. Skyddet har hon sökt under

143 Lang, 1998, 425f

144 Reuter, 2006, 406-409

JHWH:s vingar, de vingar som skyddar landet och folket. Hon har sökt den platsen som kan motsvara helgedomen, det allraheligaste. Rut uppmanas av Boas att hålla sig fast vid hans folk, så som Israel ska hålla sig fast vid de goda gärningarna, så som Israels ska förhålla sig till JHWH.

I det första textavsnittet möter vi Ruts personliga namn som kan få olika betydelser. Sett till numerologin blir hennes namn tillsammans med de sju allmängiltiga lagarna 613, summan av alla Mose lagar. Man kan fundera på om även detta är ett väl genomtänkt drag av författaren, att Ruts namn får en tydlig koppling till Mose lag om denne riktar sig till en tid där centrum har flyttats från templet till Moseböckerna. Av Boas får Rut epitetet dotter. För honom är hon inte främmande, han ser henne som en del av familjen. Rut själv avgränsar sig däremot till en början från Boas, hon ser sig som en främling. Hon tar sedan ett steg närmare Boas genom att kallas sig för hans tjänarinna, ett sätt för henne att underordna sig. Dock är hon ändå inte som de andra tjänarinnorna, hon tar ett steg i taget.

4.3 Karaktären Rut i andra mötet med befriaren (Rut 3:7-15)

7När Boas hade ätit och druckit och hans hjärta var glatt gick han och la sig ner vid sädeshögen. Hon kom försiktigt dit och avtäckte platsen vid hans fötter och la sig där. 8Mitt i natten darrade mannen och han vände sig och såg då en kvinna ligga ner vid platsen för hans fötter. 9Och han sa: "Vem är du?" Och hon sa: "Jag är Rut, din tjänstekvinna. Bred ut din mantelflik över din tjänstekvinna, ty du är en befriare." 10Och han sa: "Välsignar dig gör HERREN, min dotter. Du visar din kommande trofasthet tydligare nu än tidigare, du har inte gått till andra, unga män, även om de varit fattiga eller rika. 11Och nu min dotter ska du inte vara rädd, allt som du säger ska jag göra för dig, ty de vet i staden, de som är mitt folk, att du är en hederlig kvinna. 12Även att det nu är sant att jag är din befriare, så finns det en befriare närmare än jag. 13Stanna här i natt, om han imorgon vill vara din befriare så är det bra att han befriar dig, men om han inte vill befria dig så ska jag befria dig så sant som HERREN lever. Ligg kvar här till morgonen." 14Och hon låg ner vid hans fötter till morgonen och hon reste sig upp innan man kände igen varandra. Och han sa: "Det får inte bli känt att kvinnan kom till tröskplatsen." 15Och han sa: "Ta hit sjalen som du har på dig och håll upp den." Och hon höll upp den. Han mätte upp sex mått korn och la upp till henne och gick sedan till staden.

Min översättning

Se Bilaga 2: Grundtext – Rut 3:7-15 för att ha grundtext till hands.

4.3.1 Handlingar

Åter är scenen en plats där Ruts handlingsutrymme är begränsat, det är en plats hon inte bör vara på

vilket man kan förstå utifrån Boas reaktioner dels när han vaknar mitt i natten och dels när de stiger upp på morgonen. Men även här visar han sin omsorg om henne och avvisar henne inte, han låter henne stanna kvar hos honom till morgonen och då får hon korn i sin sjal att ta med sig hem.

Avtäcka platsen vid fötterna

Det andra mötet mellan Rut och Boas tar sin början genom att Rut avtäcker platsen vid Boas fötter och sedan lägger sig där. Zobel skriver att *הלך* betyder att *avtäcka, att vara öppen, bli synlig*. Detta verb är starkt förknippat med skam och nakenhet i verbformen *Piel*, t.ex. visar man sin skam genom att bedriva otukt, och om man våldtar visar man sin nakenhet. I Rut 3:7 är verbet i *Piel* och hör då ihop med objektet fötterna.¹⁴⁵ LaCocque skriver att detta verb, *att avtäcka*, inte används då en kvinna klär av en man, men en man kan avtäcka en kvinna.¹⁴⁶ Nielsen skriver att det finns olika uppfattningar om vad det är Rut ska göra naket – om det är Boas fötter, platsen vid Boas fötter, eller om Rut ska göra sig själv naken och lägga sig vid Boas fötter.¹⁴⁷ Lacocque skriver att *מְהַלֵּךְ*, *platsen vid fötterna*, hänvisar till kroppens delar som både dag och natt är täckta, bokstavligt hänvisat till fötterna men det är en liknelse för en mans genitalier.¹⁴⁸ Lacocque menar att även begreppet att Boas ska breda sin *הַכַּנָּף*, *vinge/mantelspets*, över Rut kan här avse Boas genitalier.¹⁴⁹

Breda ut mantelfliken

Då Boas har upptäckt att Rut ligger intill honom får han uppmaningen av henne att han ska breda sin mantelflik över henne, ett frieri från hennes sida. Ringgren skrivet att *שֶׁפָּרַשׁ*, *att breda ut*, just i samband med kläder kan vara att man visar en mantel inför de äldre för att visa att kvinnan varit oskuld innan bröllopet, eller att breda plagg över det allraheligaste under ökenvandringen. En metafor för JHWH:s varaktiga omsorg är hur en fågel breder ut sina vingar. En symbolisk handling för att en man tar en kvinna till fru är att han breder hörnet av manteln över henne (Rut 3:9), detta kan också vara en allegorisk bild i förhållandet mellan JHWH och Jerusalem (Hes 16:8).¹⁵⁰ Som jag tidigare nämnt skriver Baumann om hur det är en vanlig bild bland profeterna att beskriva relationen mellan Israels folk och JHWH med hjälp av en äktenskaplig bild.¹⁵¹ Dommershausen skriver att *הַכַּנָּף* kan betyda både *vinge* och *hörn av ett klädesplagg*. Det vanliga klädesplagget i GT är en rektangulär tygbit och dess hörn kallades vingar. Dommershausen nämner också att det är en handling till äktenskap att breda hörnet av klädesplagget över en kvinna, att man täcker hennes

145 Zobel, 1977, 479

146 LaCocque, 2004, 92

147 Nielsen, 1997, 68

148 LaCocque, 2004, 91, se även Dommershausen, 1995, 230

149 LaCocque, 2004, 84

150 Ringgren, 2003, 122

151 Baumann, 2001, 88-90

nakenhet. Skulle man ta bort klädesplagget på en man skulle det innebära att inkräkta i hans äktenskap.¹⁵²

Det kan vara värt att veta att denna passage i Ruts bok inte är helt lätt att översätta, beroende på vad man vill betona i berättelsen när ordet **קָנָה** används. Antingen låter man det bli en väldigt tydlig parallell till Ruts första möte med Boas (2:12) eller så låter man det bli en tydligare utveckling av berättelsen men ändå en parallell till första mötet. Nielsen skriver att grundtexten med bara konsonanter (Ketib) har singularis och det ger resultatet *ett hörn*, men att texten bör läsas (Qere) som plural, *vingar*, som också vissa manuskript till Ruts bok gör. Om man väljer att gå efter det senare blir det en tydlig parallell till 2:12 där det talas som JHWH:s vingar, men Ruts begäran i 3:9 gäller då bara ett generellt och allmänt skydd från Boas. Nielsen nämner att det är mer korrekt att läsa utifrån Ketib och då gäller Ruts begäran ett äktenskap. Denna läsning passar även bättre med handlingen men man kan fortfarande se kopplingen till 2:12, första och andra mötet blir sammankopplat, det är Boas själv som får ta ansvar för att hans önskan ska bli uppfylld.¹⁵³ LaCocque skriver också om skillnaderna mellan grundtexterna och nämner att författaren låter metaforen om JHWH:s vingar bli verklighet genom Boas, att JHWH:s vingar blir konkreta genom Boas vinge, hans mantelflik. Ruts begäran är metaforiskt att Boas ska ta henne under hans vinge men konkret att han ska ta sig an Rut som hennes skyldeman.¹⁵⁴

Utifrån att Rut ber om ett äktenskap anser jag att en möjlig tolkning är att Boas i slutet av mötet lämnar över **מָהָר**, ett brudpris (2 Mos 22:16) som ett tydligt svar på att han svarat positivt på Ruts frieri. Det han gör i slutet av mötet är att ge Rut korn att ta med sig hem (3:15) och lite senare i berättelsen då Rut kommit hem till Noomi uttrycker hon att hon fick gåvan för att inte komma tomhänt hem (3:17). Då Rut inte hade någon far som kunde ta emot ett brudpris fick Boas istället lämna det till Noomi.

Trofasthet

Även vid detta möte uppmärksammar Boas Ruts handlingar, att hon visat **חֶסֶד**, *trofasthet*, genom att hon har kommit till honom istället för att gå till unga män. Man kan ana att Boas har sett Ruts trofasthet även i det första mötet då han talar om hennes handlingar, att hon har valt sin nya familj framför hennes hemland och gudar (2:11). Tre gånger i Ruts bok används ordet **חֶסֶד**. Först i 1:8 där Noomi önskar att JHWH ska visa sin trofasthet mot Rut och Orpa, så som de handlat mot Noomi. Vidare i 2:20 gläder sig Noomi över att JHWH inte har glömt sin trofasthet. Till sist är det Boas som i 3:10 uttrycker att Rut har visat sin trofasthet.

152 Dommershausen, 1995, 229-231

153 Nielsen, 1997, 73-74

154 LaCocque, 2004, 96

Fabry skriver att en relation av *trofasthet* רָצָה är en djupare relation än den av *nåd* נָחַם, den innebär en ömsesidig och välvillig hållning från båda parterna och avses att hållas och vara långsiktig.¹⁵⁵ Som jag nämnt under rubriken 5.2.2 *Handlingar* skriver Wallis att רָצָה är det ord som används i beskrivandet av JHWH:s relation till Israel, i jämförelse med ordet רָבַק, *att hålla sig fast*, som används för att beskriva Israels relation till JHWH.¹⁵⁶

Zobel skriver att 124 av de 245 gånger som רָצָה används i GT görs det som en genitiv. De allra flesta gånger är det JHWH som har רָצָה men även specifika personer, så som Rut eller israeliterna, kan ha רָצָה. Zobel menar att det som konstruerar רָצָה är handling, relation och beständighet – רָצָה är den sanna godheten, handlingar utifrån en bestående attityd till sin medmänniska. Dessa handlingar utgår från en god attityd, det är att göra gott, att skona eller befria den som skulle straffas, att låta den goda attityden avspeglas i handlingarna mot en medmänniska. Det finns också en tanke om ömsesidighet i dessa handlingar, att den som tar emot רָצָה visar likande handlingar tillbaka, eller åtminstone förväntas göra det. Denna ömsesidighet är underförstådd då det främst handlar om nära relationer som familj, släkt, vänner eller som relationen mellan en regent och dess underordnade. Zobel skriver att man utifrån Rut 3:10 kan se att רָצָה är kopplat till nära relationer, att Rut har valt familjen framför de unga männen. Genom att visa רָצָה kan man demonstrera sin vänskap eller fromhet. רָצָה är också ett etiskt krav ställt av JHWH på människan och om hon uppfyller kravet kan hon få JHWH:s välsignelse i retur. Här blir ömsesidigheten något förflyttad då det också handlar om relationen till JHWH. Från JHWH utgår kravet på רָצָה till mänskligheten och om människan visar רָצָה mot sin medmänniska får hon det i retur av både JHWH och medmänniskan.¹⁵⁷

LaCocque skriver att man får se Ruts handling av רָצָה i ljuset av att hon valt Boas framför de unga männen, vare sig de är fattiga eller rika. Hennes handling är inte av blind kärlek utan hon ser andra saker som är av vikt hos en man, t.ex. omsorg för änkan och den som är fattig, istället för den fysiska attraktionen eller att tillhöra samma generation. LaCocque hänvisar till Midrash som menar att Ruts handlingar styrs av hennes kärlek till JHWH.¹⁵⁸

4.3.2 Namn och epitet

När Boas vid detta möte frågar om Ruts identitet svarar hon med sitt personliga namn, denna gång är det Rut själv som nämner sitt namn och inte berättaren. Precis som i det första mötet blir Rut här kallad dotter av Boas. Jag kommer här nedan inte behandla det personliga namnet Rut och epitetet

155 Fabry, 1986, 25

156 Wallis, 1978, 82

157 Zobel, 1986, 44-54

158 LaCocque, 2004, 98

dotter då det redan är behandlat ovan i 5.2.3 *Namn och epitet*.

Kvinna, en hederlig sådan

I detta textavsnitt blir Rut kallad אִשָּׁה, *kvinna*, vid tre tillfällen, en gång av berättaren och två gånger av Boas. Första gången Boas nämner Rut som kvinna tillägger han också egenskapen att hon är en kvinna av אִשָּׁה, en kvinna av *heder* (3:11). Eising skriver att אִשָּׁה bör få den grundläggande meningen *styrka* och *kraft*, trots dess frekventa användning i GT som *rikedom* och *armé* då det finns passager där det inte fungerar på detta sätt. Det används också i sammanhang där det handlar om fertilitet och att få många ättlingar eller om någon som är värdig, fridfull, respekterad och framstående. אִשָּׁה är också associerat med JHWH, att det är ett handlande attribut till JHWH snarare än ett personligt, men det kan också vara en gåva från JHWH.¹⁵⁹ I Ruts bok möter man אִשָּׁה vid tre tillfällen. Det sker dels då det beskriver personligheten hos Boas (2:1) och hos Rut (3:11) och dels då det har och göra med att Ruts avkomma ska bli storslagen (4:11). Det är alltså inte bara Boas som kopplas samman med ett av JHWH:s handlande attribut, utan även Rut. LaCocque menar att kontexten visar tydligt att det inte handlar om ekonomisk eller social status, utan om אִשָּׁה, den trofasthet som hon har visat, att Rut inte är något att skämmas över.¹⁶⁰

Tjänstekvinna

Två gånger nämner sig Rut sig själv här som Boas *tjänstekvinna*, אִמָּה, och har sedan det första mötet med Boas gjort en förändring av sin självbild. Hon är inte längre främling och inte längre tjänarinna utan är nu en tjänstekvinna.

Som jag ovan nämner i 5.2.3 *Namn och epitet* finns det en distinktion mellan אִמָּה, *tjänarinna*, och אִמָּה, *tjänstekvinna*. Reuter skriver att אִמָּה är något mindre använt än אִמָּה i GT, 54 mot 60 gånger, och används främst i lagtexter. När lagtexterna talar om någon typ av kvinnlig slav används אִמָּה nästan helt genomgående istället för אִמָּה. Ibland används de båda epiteterna omväxlande om samma person och אִמָּה används även omväxlande ihop med אִמָּה, *konkubin*. Det man kan se som mönster då Reuter redogör för hur man ser på distinktionen mellan אִמָּה och אִמָּה är att det första används mer när det handlar om arbete och den andra används i förhållande till kvinnligheten. Dock fungerar inte den uppdelningen helt ut, då אִמָּה används som ett begrepp när det gäller surrogatmoderskap och אִמָּה används i som begrepp då man i sabbatslagarna talar om att vila från arbete. Ingen av dessa kvinnor är fria, men man kan ana att אִמָּה tenderar att vara mer slav, att hon främst är bunden till sin husmor och att hon är en flicka. אִמָּה tenderar att ha en närmare

159 Eising, 1980, 349-355

160 LaCocque, 2004, 99

relation till familjen, att hon mer hör ihop med husfadern än modern (hon kanske t.o.m. är husfaderns konkubin) och är en kvinna snarare än en flicka. אֲנִי kan också vara hustru till en tjänare som i sin tur inte heller är fri. Som jag nämner ovan i 5.2.3 *Namn och epitet* skriver Reuter att en kvinna kan använda epitetet אֲנִי לְעַבְדָּךָ för att underordna sig. Men då kvinnan vill frambära sina egna behov och tankar kan hon använda אֲנִי. Reuter hänvisar då till Rut, om hur hon först underordnar sig som אֲנִי לְעַבְדָּךָ och ber om nåd (2:13) men senare kommer Rut med krav och talar om sig som אֲנִי (Rut 3:9).¹⁶¹

4.3.3 Sammanfattning

Det Rut gör är att avtäckta platsen vid Boas fötter, en handling som förknippas med nakenhet och otukt, sedan lägger hon sig där. Rut friar sedan till Boas, hon vill att han ska breda ut sin mantelflik över henne, att han ska ge henne fullt skydd genom äktenskapet och inte bara en allmän omsorg. Kopplingen blir tydlig till första mötet där det talas om JHWH:s vingar, som här blir Boas mantelvinge. Detta är också kopplat till bilden av förhållandet mellan Jerusalem och JHWH, bilden av att relationen mellan Israels folk och JHWH beskrivs som ett äktenskap. Rut visar sin trofasthet genom att hon troget håller sig till den familj hon tillhör, hon går inte till andra män på grund av ålder, attraktion eller pengar, hon styrs av sin kärlek till JHWH. Denna trofasthet är ett ord förknippat med JHWH:s relation till Israel, en relation djupare än den av nåd, en relation starkare byggd på ömsesidighet. I detta möte, precis som i det första, omsluter Boas Rut med sin omsorg och avvisar henne inte, han vill att hon stannar över natten och hon får sedan mat med sig hem.

Även i detta möte kommer namnet Rut och epitetet dotter fram. Här sägs hon också vara en hederlig kvinna, hon är någon som är framstående, värdig och respekterad. Detta är hon utifrån sin trofasthet, sina handlingar, inte genom makt och rikedom. Attributet beskriver även Boas som en framstående man, men det är också kopplat till JHWH:s handlingar. I detta möte tar Rut ytterligare ett steg i sin självbild och blir tjänstekvinna, hon blir mer kvinna än arbetare, hon står nu närmare sin husfar. Det är också ett sätt för henne att underordna sig inför Boas, men hon gör det nu mer upphöjt då hon kommer med en begäran till skillnad från då hon underordnar sig som tjänarinna och ber om nåd.

5 SAMMANFATTNING OCH SLUTSATS

Jag kommer nu sammanfattat redogöra det som är av vikt i det material som jag har presenterat och den analys jag har gjort. Utifrån detta kommer jag redogöra för min slutsats jag har gjort för att

161 Reuter, 2006, 406-409

kunna ge svar på min frågeställning: *Kan Rut, utifrån en narrativkritisk analys av hennes möte med Boas i Rut 2:8-14 och 3:7-15, vara en bild för JHWH:s folk i den efterexiliska tiden i identitetsdiskussionen om vilka som får vara JHWH:s folk?*

5.1 Sammanfattning

Israels folk präglades av stor sorg under exilen i Babylon, de kände sig övergivna av sin gud JHWH och i och med Templets fall fanns inte längre religionens centrum att tillgå för vare sig de av folket som hamnat i exil eller de av folket som fanns kvar i Israel. Deuterocesaja höjde sin röst och förmedlade att det är genom att fästa sig till JHWH och att ha en religiös bekännelse till JHWH som man blev en del av Israels gemenskap. Deuterocesaja förmedlade tröst till Israels folk från JHWH som skulle föra hem sitt folk från exilen, en ny exodus skulle föra dem hem till Israel. Här omtalas JHWH frekvent som Israels befriare och att det var av honom de skulle bli befriade.

Under det persiska styret fick folket sin exodus, de kunde återvända till sitt hem i Juda och man började sakta återuppbygga Jerusalem och Templet. Under eller efter exilen skedde ett skifte i det religiösa livet då Templet inte längre fanns att tillgå, vilket innebar att centrum flyttades från Templet till skrifterna med Moseböckerna i spetsen. Det var nu som judendomen växte fram, de som återvände kom tillbaka som judar och skiljde sig ifrån dem som varit kvar i Israel under exilen. De ledare som återvände tryckte på vikten av att följa Moseböckerna och skilja sig från främmande folk, där man även räknade in de av Israels folk som inte varit i exilen, eller de som helt enkelt inte hade samma uppfattning som ledarna. Man ville skydda sig ifrån det främmande, man ville bevara den judiska tron ren och inte att den skulle blandas med andra element som ett blandäktenskap kunde göra då utländska kvinnor hade svårt att släppa sina gudar. Tritocesaja fortsatte under den efterexiliska tiden att framhålla att JHWH är befriaren och att det är de som söker sig till JHWH och gör hans vilja som blir hans utvalda folk.

Den som var en befriare, eller en skyldeman, hade plikter som tvingade till solidaritet med släktingen. Befriaren var den som skulle förlösa och rädda den som var utsatt. Epitet användes om JHWH av Tritocesaja, men mest frekvent av Deuterocesaja. JHWH var Israels befriare, den som räddade Israel från exilen, från Israels änkestånd. Även Boas var en befriare, han skulle befria Rut från hennes utsatthet, från hennes änkestånd. Som änka var man utan försörjare men JHWH var på ankans sida, den var han som gav henne stöd, skydd och försvar.

I det sätt Boas framställs i Ruts bok kan man se många likheter med JHWH, särskilt utifrån hur JHWH beskrivs av Deuterocesaja. Boas visar en stor omsorg om Rut och ger henne tröst, vatten och mat, likaså gör JHWH för sitt folk. Boas är den som befriar Rut från sin änkestånd, i sin faderliga omsorg till sin dotter och av kärlek till sin brud befriar han henne, likaså gör JHWH med

sitt folk. I denna jämförelse mellan Boas och JHWH ser man att Rut och JHWH:s folk också har likheter sinsemellan. Rut, och även JHWH:s folk, är änka, dotter och brud. Dessa likheter i dess relationer till sin herre visar på att bilden av Rut är lik JHWH:s folk, särskilt när relationen mellan Boas och Rut handlar om ett äktenskap som är en etablerad bild för förhållandet mellan JHWH och hans folk Israel.

Berättelsens retorik bjuder på en välarbetad struktur både sett till små detaljer men också sett till berättelsens helhet. Den ger också intertextuella kopplingar till texter som berättar om JHWH:s omsorg till sitt folk. Även Ruts namn ger kopplingar till Mose lag om man ger en förklaring av hennes namn utifrån numerologin. I de textavsnitt jag har tittat närmare på i min analys är berättarens perspektiv utifrån Rut och scenerna är förlagda i offentliga miljöer utanför staden Betlehem. Intrigens konflikt är att änkor Noomi och Rut står utan försörjare men Rut driver handlingen mot genombrottet där Boas lovar att ge henne det skydd hon söker, det skydd hon får genom ett äktenskap.

Karaktären Rut visar sig vara en fullfjädrad karaktär inte bara genom hela berättelsen, utan det framkommer även i hennes möten med Boas. Genomgående i berättelsen är att Rut identifieras genom att vara moabitiska, dock sker inte detta i hennes möten med Boas. Där kallar hon sig själv för främling, den främling som inte ansågs vara mottaglig för den israelitiska tron. Hon målas upp som den som inte tillhör Israels folk, men hon lever inte upp till de föreställningar som fanns om hur hon beskrivs – att hon inte skulle vara mottaglig för Israels tro eller att hon som utländsk kvinna inte kunde släppa sina gudar.

Hon bemöter sin befriare Boas genom att underordna sig på olika sätt, i sitt kroppsspråk och i sitt sätt att uttala sig: hon bugar, säger att hon funnit nåd i sin herres ögon, talar om sig själv som tjänarinna och tjänstekvinna. Detta är också kopplat till relationen mellan JHWH och hans folk då att buga kan visa på tillbedjan, och att folket kallas tjänare inför sin herre och då uttrycket *att finna nåd i någons ögon* är kopplat till relationen mellan Mose och JHWH.

Hon sägs ha sökt skydd under JHWH:s vingar, de vingar som ger JHWH:s land och folk skydd. Ansvaret för detta skydd hamnar hos Boas då Rut konkret söker sitt skydd hos honom. Istället för att söka skyddet under JHWH:s vingar gör hon det under Boas mantelvinge och begär att få bli hans brud. Även denna bild kopplas till relation mellan JHWH och folket då denna ofta ses som en relation mellan en brudgum och en brud.

Rut uppmanas att hålla sig fast vid sin befriare, så som Israels folk uppmanas hålla sig fast till JHWH, vilket Rut också gör. Hon lämnar sitt land och sitt folk bakom sig och hon väljer inte de andra unga männen på grund av attraktion eller pengar framför sin befriare. Hon håller sig fast till sin befriare av trofasthet, eller av kärlek till JHWH, hon är en hederlig kvinna. Tolkningen ligger

nära tillhands för att hon kan vara JHWH:s folk då man ser likheten till patriarken Abraham som också lämnade sitt land och sitt folk för att följa JHWH. Om man ser likheten med att Israels folk att de inte valde andra gudar under exilen utan troget håller sig till JHWH, deras befriare.

5.2 Slutsats

Utifrån den narrativa analysen kan man se att Rut själv betraktar sig själv som en främling, men hon ändrar sin självbild genom att först bli tjänarinna och sedan den som står närmare sin husfader, nämligen tjänstekvinnan. Rut är en änka som vill bli befriad från sitt änkestånd och strävar efter att bli Boas brud. Boas visar omsorg om änkan Rut, han ser henne som en dotter men också en hederlig kvinna som han tar som brud. Den efterexiliska tiden präglades av utveckling gällande det religiösa livet och tillika identiteten för JHWH:s folk. Detta tog sig i uttryck av att skärma av sig från det främmande och att hålla sig till Mose lag som fanns i Moseböckerna. Mot de röster som talade främst om rensning av det främmande höjdes röster om att det viktiga var att fästa sig till befriaren JHWH, att söka sig till honom och göra hans vilka för att vara en del av Israels gemenskap, för att vara en del av det utvalda folket. Den bild vi får av relationen mellan Boas och Rut är slående lik beskrivningar om hur man ser på relationen mellan JHWH och folket i slutet av och efter exilen.

Min slutsats är att Rut kan, utifrån en narrativ analys av hennes möten med Boas, vara en bild för JHWH:s folk i den efterexiliska tiden i identitetsdiskussionen om vilka som får vara JHWH:s folk.

I berättelsen om Rut anar jag en röst som vill tala om enhet, en röst som i spåren av Deuterocesaja och Tritojesaja i en efterexilisk tid vill beskriva de israeliter som hamnade i exilen och som vill göra ett inlägg i frågan om vad som karakteriserar identiteten för JHWH:s folk. Det jag hör berättelsen tala om är hur de deporterade israeliterna återvänder hem. De beskrivs då med namnet, som tillsammans med de sju allmängiltiga noakidiska lagarna, innefattar hela Mose lag som fanns i de återvändandes centrum, nämligen Moseböckerna. De beskrivs som den utsatta änkan, som dottern som får omsorg av sin fader, som bruden som söker sig till sin brudgum. De deporterade ville skilja sig från det främmande men vad de inte förstod var att det var de själva som var främlingarna. Det var de som hade varit borta från JHWH:s land och borde därför ta en ödmjuk roll i mötet med sin befriare, de borde med både ord och handling underordna sig JHWH och visa tacksamhet. Som svar på främlingsfientligheten visar berättelsen att JHWH inte avvisar den som är främmande, utan omsluter den som har sökt sig till honom, som håller sig fast vid honom och som visar trofasthet. JHWH tar sig an änkan som varit i exil, han omsluter sin dotter och låter henne vara en del av sammanhanget även om hon varit borta från sin familj och slutligen breder han sin mantelvinge över sin älskade brud.

KÄLL- OCH LITTERATURFÖRTECKNING

Albertz, Rainer (1994). *A history of Israelite religion in the Old Testament period. Vol. 2, From the exile to the Maccabees*. Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press

Albrektson, Bertil & Ringgren, Helmer (1992). *En bok om Gamla testamentet*. 5. omarb. uppl. Malmö: Gleerup

Baumann, Gerlinde (2001) "Prophetic Objections to YHWH as the Violent Husband of Israel : Reinterpretations of the Prophetic Marriage Metaphor in Second Isaiah (Isaiah 40-55)" i Brenner, Athalya (ed.) *Prophets and Daniel*. Sheffield: Sheffield Academic Press

Biblia Hebraica Stuttgartensia. Editio funditus renovata (1997) Femte förbättrade upplagan. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft

Bibeln. (2000) Örebro: Libris

Block, Daniel I. (2008) "Ruth 1: Book of" i Longman, Tremper & Enns, Peter (red.) *Dictionary of the Old Testament: wisdom, poetry & writings*. Downers Grove, Ill.: IVP Academic

Botterweck, G. Johannes, Ringgren, Helmer & Fabry, Heinz-Josef (red.) (2006). *Theological dictionary of the Old Testament. Vol. 15*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans

Brettler, Marc Zvi (2010) "The hebrew bible and the early history of Israel" i Baskin, Judith Reesa & Seeskin, Kenneth (red.). *The Cambridge guide to Jewish history, religion, and culture*. Cambridge: Cambridge University Press

Campbell, Edward F. Jr. (1975) *Ruth*. New York: Doubleday & Company, Inc

Dommershausen, W. (1995) "כְּנָה" i Botterweck, G. Johannes, Ringgren, Helmer & Fabry, Heinz-Josef (red.) *Theological dictionary of the Old Testament. Vol. 7*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans

Eising, H. (1980) "תִּיל" i Botterweck, G. Johannes & Ringgren, Helmer (red.) *Theological*

dictionary of the Old Testament. Vol. 4. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans

Fabry, Heinz-Josef (1986) "קָנַן" i Botterweck, G. Johannes & Ringgren, Helmer (red.) *Theological dictionary of the Old Testament. Vol. 5.* Grand Rapids, Mich.: Eerdmans

Fabry, Heinz-Josef (1995) "לָב" i Botterweck, G. Johannes, Ringgren, Helmer & Fabry, Heinz-Josef (red.) *Theological dictionary of the Old Testament. Vol. 7.* Grand Rapids, Mich.: Eerdmans

Franke, John R. & Oden, Thomas C. (red) (2005). *Ancient Christian commentary on scripture: Old Testament. 4, Joshua, Judges, Ruth, 1-2 Samuel.* Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.

Freedman, Harry, Simon, Maurice, Rabinowitz, Louis Isaac & Cohen, Abraham (red.) (1983). *Midrash rabbah. 8, Ruth.* London: Soncino Press

Gerdmar, Anders & Syreeni, Kari (2006). *Vägar till Nya testamentet: metoder, tekniker och verktyg för nytestamentlig exegetik.* Lund: Studentlitteratur

Gerstenberger, E. (1997) "חֶסֶד" i Jenni, Ernst & Westermann, Claus (red.) *Theological lexicon of the Old Testament. Vol 2.* Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers

Gunn, David M. & Fewell, Danna Nolan (1993). *Narrative in the Hebrew Bible.* Oxford: Oxford University Press

Haag, H. (1977) "בַּת" i Botterweck, G. Johannes & Ringgren, Helmer (red.) *Theological dictionary of the Old Testament. Vol. 2.* Grand Rapids, Mich.: Eerdmans

Hallberg, Peter (1992) "intertextualitet" i Engström, Christer & Marklund, Kari (red.) *Nationalencyklopedin: ett uppslagsverk på vetenskaplig grund utarbetat på initiativ av Statens kulturråd. Bd 9, [Him-Issk].* Höganäs: Bra böcker

Holladay, William Lee (1988). *A concise Hebrew and Aramaic lexicon of the Old Testament: based upon the lexical work of Ludwig Koehler and Walter Baumgartner.* Grand Rapids, Mich.: Eerdmans

Illman, Karl-Johan & Harviainen, Tapani (2002). *Judisk historia. 8. korr. uppl.* Åbo: Åbo akademi

- Irwin, Brian P. (2008) "Ruth 3: History of Interpretation" i Longman, Tremper & Enns, Peter (red.) *Dictionary of the Old Testament: wisdom, poetry & writings*. Downers Grove, Ill.: IVP Academic
- Jenni, Ernst (1997) "אָדוֹן" i Jenni, Ernst & Westermann, Claus (red.) *Theological lexicon of the Old Testament*. Vol 1. Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers
- Jenni, Ernst & Westermann, Claus (red.) (1997). *Theological lexicon of the Old Testament*. Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers
- Kronholm, T. (1990) "תֵּר" i Botterweck, G. Johannes & Ringgren, Helmer (red.) *Theological dictionary of the Old Testament*. Vol. 6. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans
- LaCocque, André (2004) *Ruth: A Continental Commentary*. Minneapolis: Fortress press
- Larkin, Katarina J.A. (1996) *Ruth and Esther*. Sheffield: Sheffield Academic Press
- Lang, B. (1998) "נָבֵר" i Botterweck, G. Johannes, Ringgren, Helmer & Fabry, Heinz-Josef (red.) *Theological dictionary of the Old Testament*. Vol. 9. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans
- Lau, Peter H. W. (2011). *Identity and ethics in the book of Ruth: a social identity approach*. Berlin: De Gruyter
- Leith, Mary Joan Winn (1998) "Israel among the Nations: The Persian Period" i Coogan, Michael D. (ed.), *The Oxford History of the Biblical World*. New York: Oxford university press
- Lisowsky, Gerhard (1981). *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament: Concordantiae Veteris Testamenti Hebraicae atque Aramaicae*. 2. Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft
- Mettinger, Tryggve N. D. (1987). *Namnet och närvaron: gudsnamn och gudsbild i böckernas bok*. Örebro: Libris
- Neusner, Jacob (2004). *Judaism and the interpretation of scripture: introduction to the rabbinic midrash*. Peabody, Mass.: Hendrickson

- Nielsen, Kirsten (1997) *Ruth: a commentary*. Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press
- Oredsson, Dag (2009) "Bakgrunden", kapitel 3 i Eriksson, LarsOlov och Viberg, Åke (red.), *Gud och det utvalda folket, inledning till Gamla testamentet*. Stockholm: Verbum förlag
- Ottosson, Manus (1974) "רָחֵל" i Botterweck, G. Johannes & Ringgren, Helmer (red.) *Theological dictionary of the Old Testament. Vol. 1*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans
- Powell, M. A. (2004) "Narrative Criticism" i Hayes, John H. (red.) *Methods of biblical interpretation: excerpted from the Dictionary of biblical interpretation*. Nashville: Abingdon Press
- Reuter, E. (2006) "שִׁפְחָה" i Botterweck, G. Johannes, Ringgren, Helmer & Fabry, Heinz-Josef (red.) *Theological dictionary of the Old Testament. Vol. 15*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans
- Rhoads, David M., Dewey, Joanna & Michie, Donald (1999). *Mark as story: an introduction to the narrative of a gospel*. 2. ed. Minneapolis, Minn.: Fortress Press
- Ringgren, Helmer (2003) "פָּרַשׁ" i Botterweck, G. Johannes, Ringgren, Helmer & Fabry, Heinz-Josef (red.) *Theological dictionary of the Old Testament. Vol. 12*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans
- Ringgren, Helmer (1977) "גָּאֵל" i Botterweck, G. Johannes & Ringgren, Helmer (red.) *Theological dictionary of the Old Testament. Vol. 2*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans
- Satlow, Michael L. (2006). *Creating Judaism: history, tradition, practice*. New York: Columbia University Press
- Saxegaard, Kristin Moen (2008) *High fidelity and character complexity in the book of Ruth*. Oslo: MF Norwegian School of Theology
- Segal, Arthur (2009). *A Spiritual and Ethical Compendium to the Torah and Talmud*. Booksurge Publishing
- Sommer, Benjamin D. (1998). *A prophet reads scripture: allusion in Isaiah 40-66*. Stanford, Calif.:

Stanford University Press

Stoebe, H. J. (1997) "חַנָּה" i Jenni, Ernst & Westermann, Claus (red.) *Theological lexicon of the Old Testament*. Vol 1. Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers

Svenska kyrkan (2010). *Den svenska kyrkohandboken. D. 1, Den allmänna gudstjänsten och De kyrkliga handlingarna : antagen för Svenska kyrkan av 1986 års kyrkomöte*. 4. rev. utg. Stockholm: Verbum

Toorn, Karel Van Der (1994) *From Her Cradle to Her Grave: the Role of Religion in the Life of the Israelite and the Babylonian Woman*. Sheffield: JSOT press

Ulrich, Dean R. (2008) "Boaz" i Longman, Tremper & Enns, Peter (red.) *Dictionary of the Old Testament: wisdom, poetry & writings*. Downers Grove, Ill.: IVP Academic

Viberg, Åke (2009) "Ruts bok" under kapitel 5 i Eriksson, LarsOlov och Viberg, Åke (red.), *Gud och det utvalda folket, inledning till Gamla testamentet*. Stockholm: Verbum förlag

Vikström, Björn (2005). *Den skapande läsaren: hermeneutik och tolkningskompetens*. Lund: Studentlitteratur

Wallis, G. (1978) "דְּבַק" i Botterweck, G. Johannes & Ringgren, Helmer (red.) *Theological dictionary of the Old Testament*. Vol. 3. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans

Woude, A. S. van der (1997) "כַּנָּה" i Jenni, Ernst & Westermann, Claus (red.) *Theological lexicon of the Old Testament*. Vol 2. Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers

Zobel, Hans-Jürgen (1977) "זֶלָה" i Botterweck, G. Johannes & Ringgren, Helmer (red.) *Theological dictionary of the Old Testament*. Vol. 2. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans

Zobel, Hans-Jürgen (1986) "חֶסֶד" i Botterweck, G. Johannes & Ringgren, Helmer (red.) *Theological dictionary of the Old Testament*. Vol. 5. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans

Internetkällor

<http://www.biblegateway.com/> 2012-05-10 (senaste datum för besök)

1917 års kyrkobibel under namnet Svenska 1917

Dette er Biblen på dansk

English Standard Version (ESV)

King James Version (KJV)

Luther Bibel 1545

New International Version (NIV)

New King James Version (NKJV)

Bilaga 1: Grundtext – Rut 2:8-14

8 וַיֹּאמֶר בְּעֵז אֱלֹהֵי הַלֹּוא שְׁמַעַתְּ בְּתִי אֶל־תִּלְכִּי לְלֶקֶט בְּשָׂדֶה אַחֵר וְגַם לֹא תַעֲבֹרִי מִזֶּה וְכִּה תִדְבְּקִין עִם־נַעֲרָתִי:

9 עֵינַיִךְ בְּשָׂדֶה אֲשֶׁר־יִקְצְרוּן וְהִלַּכְתְּ אַחֲרֵיהֶן הֲלֹוא צְנִיתִי אֶת־הַנְּעָרִים לְבִלְתִּי נִגְעֶךָ וְצִמַּת וְהִלַּכְתְּ אֶל־הַפְּלִים וְשִׁתִּית מֵאִשֶׁר יִשְׁאַבוּן הַנְּעָרִים:

10 וְתַפֵּל עַל־פְּנֵיהֶן וְתִשְׁתַּחֲוּ אַרְצָה וְתֹאמַר אֵלָיו מִדּוּעַ מְצֵאתִי חַן בְּעֵינַיִךְ לְהַכִּירָנִי וְאַנְכִי נִכְרִיהָ:

11 וַיַּעַן בְּעֵז וַיֹּאמֶר לָהּ הֲגַד הֲגַד לִי כָּל אֲשֶׁר־עָשִׂיתְּ אֶת־חַמּוֹתֶיךָ אַחֲרֵי מוֹת אִישֶׁךָ וְתַעֲזָבִי אֲבִיךָ וְאֶרְצִי מוֹלַדְתְּךָ וְתִלְכִי אֶל־עַם אֲשֶׁר לֹא־יָדַעַתְּ תְמוֹל שְׁלֹשׁוֹם:

12 יִשְׁלַם יְהוָה פְּעֻלָּךְ וְתִהְיֶי מִשְׁפָּרְתְּךָ שְׁלֵמָה מֵעַם יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר־בָּאת לְחַסּוֹת תַּחַת־כַּנְּפָיו:

13 וְתֹאמַר אֲמַצֵּאתָן בְּעֵינַיִךְ אֲדֹנָי כִּי נִחַמְתָּנִי וְכִי דִבַּרְתָּ עַל־לֵב שְׁפָחֶתְךָ וְאַנְכִי לֹא אֶהְיֶה כְּאִתָּה שְׁפָחֶתֶיךָ:

14 וַיֹּאמֶר לָהּ בְּעֵז לַעַת הָאֵכָל גְּשִׁי הֵלֶם וְאָכַלְתְּ מִן־הַלֶּחֶם וְטִבַּלְתְּ פִּתְךָ בַּחֲמֶז וְתִשְׁבֵּב מֵצֵד הַקּוֹצִרִים וַיִּצְבְּט־לָהּ קִלְי וְתֹאכַל וְתִשְׁבַּע וְתִתֵּר:

Biblia Hebraica Stuttgartensia

Bilaga 2: Grundtext – Rut 3:7-15

- 7 וַיֹּאכַל בָּעֵז וַיִּשְׁתְּ וַיִּיטֵב לִבּוֹ וַיָּבֵא לְשֹׁכֵב בַּקֶּצֶה הַעֲרֻמָּה וַתִּבֹּא בִלְט וַתַּגֵּל מִרְגְּלֹתָיו וַתִּשְׁכַּב:
- 8 וַיְהִי בַּחֲצֵי הַלַּיְלָה וַיִּחַרְד הָאִישׁ וַיִּלְפַת וַהֲנִיחַ אִשָּׁה שְׁכֵבַת מִרְגְּלֹתָיו:
- 9 וַיֹּאמֶר מִי־אַתְּ וַתֹּאמֶר אֲנִי רֹות אֲמַתְךָ וּפְרֻשַׁת כְּנֹפֶךָ עַל־אַמְתְּךָ כִּי גֵאל אֶתָּה:
- 10 וַיֹּאמֶר בְּרוּכָה אַתְּ לַיהוָה בְּתִי הֵיטֵבַת חֲסִדְךָ הָאֲחֵרוֹן מִן־הָרִאשׁוֹן לְבִלְתִּי־לָקַח אַחֲרַי הַבְּחוּרִים אִם־הָיָה וְאִם־עָשִׂיר:
- 11 וַעֲתָה בְּתִי אֶל־תִּירָאִי כֹל אֲשֶׁר־תֹּאמְרֵי אֲעֲשֶׂה־לְךָ כִּי יוֹדֵעַ כָּל־שַׁעַר עִמִּי כִּי אִשְׁתְּ תִּיִל אֶתָּה:
- 12 וַעֲתָה כִּי אָמְנָם כִּי גֵאל אֲנִי וְגַם גֵּשׁ גֵּאל קָרוֹב מִמֶּנִּי:
- 13 לִינִי ׀ הַלַּיְלָה וַהֲנִי בַּבֶּקֶר אִם־יִגְאָלְךָ טוֹב יִגְאָל וְאִם־לֹא יִחַפֵּץ לִגְאָלְךָ וְגֵאלְתִּיךָ אֲנִי חִי־יִהְיֶה שְׁכָבִי עַד־הַבֶּקֶר:
- 14 וַתִּשְׁכַּב עַד־הַבֶּקֶר וַתִּקָּם יָכִיר אִישׁ אֶת־רַעְיוֹנוֹ וַיֹּאמֶר אֶל־יְדֹעַ כִּי־בָאָה הָאִשָּׁה הַזֹּאת:
- 15 וַיֹּאמֶר הִבִּי הַמַּטְפַּחַת אֲשֶׁר־עָלֶיךָ וְאֶחְזִי־בָהּ וַתֹּאחֲזֵ בָהּ וַתֹּאחֲזֵ בָהּ וַיִּגְמַד שֵׁשׁ־שָׁעָרִים וַיִּשֶׁת עָלֶיהָ וַיָּבֵא הָעִיר:

Biblia Hebraica Stuttgartensia