

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 44 (1988)
Heft: 3

Artikel: Stellung und Bedeutung des Buches Ruth im alttestamentlichen Kanon
Autor: Vuilleumier, René
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-878254>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 16.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Stellung und Bedeutung des Buches Ruth im alttestamentlichen Kanon

Öffentliche Gastvorlesung an der Evangelisch-Theologischen Fakultät
der Universität Bern

A nos petits-enfants Rachel, Lucas et Cécile, dans la fidélité de Ruth

I. Einführung: Das Problem

Stellung und Bedeutung des Buches Ruth hängen von zwei ineinandergreifenden Faktoren ab.

Erster Faktor: das Alter des Buches (insofern es sich als einheitlich erweist) oder das Alter der verschiedenen Schichten (insofern solche gefunden werden). Daher der

Zweite Faktor: die Einheitlichkeit.

Beide Faktoren wurden im Laufe der Zeit verschiedenartig beurteilt.

Nehmen wir zuerst das *Alter* der eigentlichen Ruthgeschichte an die Reihe. Die Niederschrift dieser Ruthgeschichte ist schon in verschiedene, weit auseinanderliegende Jahrhunderte angesetzt worden. Es geht von der älteren Königszeit bis in die Epoche des Esra und Nehemia. Das merkt man wieder an zwei Beiträgen, die in letzter Zeit erschienen sind. Der erste Beitrag ist ein Artikel von André Lacocque in einer Festschrift für Edmond Jacob.¹ Der Verfasser geht wieder bis in die Zeit Esras und Nehemias hinunter. Der zweite Beitrag ist ein originelles Büchlein eines viel zu früh verstorbenen Orientalisten (also eines Nichttheologen): Pierre Crapon de Carpona.² Er denkt an die Zeit um 610, zwischen der Reform des Josia und der ersten Deportation. Man hat aber die Ruthgeschichte auch schon viel früher angesetzt.

Und nun zur *Einheitlichkeit* des Buches. Auch sie ist verschiedentlich behandelt worden. Das gilt besonders vom Schluss. Man ist sich fast allgemein einig, dass der Kern der Geschichte Ruth auf den ersten Blick ein

¹ Date et milieu du livre de Ruth, in: Prophètes, Poètes et Sages d'Israël. Sondernummer der Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse, Strasbourg 1979, 583 ff.

² Ruth la Moabite, Labor et Fides, Genève 1982.

Ganzes bildet. Eine Ausnahme macht die Schlussgenealogie. Die Schlussverse sind wohl ein Anhängsel. Die Frage ist nur, wo der Einschnitt liegt. Gehört 4,17 noch zum ursprünglichen Text, also mit der Nennung Isais und Davids? Oder gehört dieser Vers schon zur Schlussgenealogie, sodass das Buch Ruth mit dem Königtum Davids überhaupt nichts zu tun hätte? Das ist hier die Hauptfrage. Da nun die Epoche der Abfassung stark von der Frage abhängt, wo die Urschrift endet (mit oder ohne David), wenden wir uns zuerst diesem Problem zu:

Wo liegt der Einschnitt in Kap. 4. Nach V.16 oder V.17?

Hier möchte ich keinen Augenblick zögern. Wenn der Ruth ein Stammbaum angehängt wurde, so muss er doch im Buche selbst, besonders am Schluss, einen Anknüpfungspunkt haben. Ein solcher Anknüpfungspunkt liegt aber nicht in V.16. Dieser Vers kann kaum ein Abschluss sein. So muss der Anknüpfungspunkt in V.17 liegen, und V.17 ist m. E. eine Einheit. Wir werden am Ende noch einmal auf diesen Vers zurückkommen müssen. An die Rumpfgenealogie von V.17 (drei Namen) hat ein Späterer etwas Ausführlicheres anhängen wollen, und das ist der volle Stammbaum von V.18–22.

Dazu noch die Bemerkung: Das Buch Ruth beginnt und endet mit Bethlehem, sodass wir auch von dieser Seite her annehmen dürfen, dass wir in einer Davidstradition stehen (cf. I Sam 16; Mi 5, 1). Ich möchte vorläufig sogar behaupten, dass David das Ziel ist, auf das die ganze Geschichte hinausläuft.

Wann ist nun dieser längere Stammbaum angeschlossen worden? Hier kommen wir schon der Frage der Abfassungszeit des ganzen Buches Ruth etwas näher. Man hat oft behauptet, die Genealogie stamme aus I Chr 2, 4. 5. 9–15. Somit wäre ihr Anhängen an Ruth noch jünger als die Chronik selber. Das möchte ich nun bestreiten.

Sehen wir uns einmal beide Genealogien an.

a) In der Genealogie des Buches Ruth sind zwei Unebenheiten zu vermerken. V.20 endet mit dem Namen *Šalmâ*, während V.21 mit dem Namen *Šalmôn* anfängt. Und doch sollte es sich hier um die eine und selbe Person handeln.

Ähnlich steht es zwischen V.21 und V.22. Zuerst ist *‘ôbêd* plene geschrieben und sodann defektiv.

b) In der Genealogie des Chronisten (I Chr 2, 12–13). Der Name des Vaters Davids kommt zuerst ganz normal vor (wie in I Sam 16 oder Jes 11): *Jišaj*, und sofort anschliessend mit einem vorangestellten Aleph: *‘Išáj*. Also

auch hier eine kleine Schwierigkeit. Nun möchte ich die beiden letzten Unebenheiten als belanglos ansehen. Solche Verschiedenheiten in der Orthographie (plene und defektiv) kommen oft vor. Bei der Lektüre bleibt die Aussprache dieselbe.

Ganz anders steht es aber mit *Šalmâ* und *Šalmôn*. Hier ist nicht nur die Orthographie, sondern auch die Aussprache anders. Nun könnte man hervorheben, dass für die lange Zeit zwischen Perez und David eigentlich wenig Generationen genannt werden. Da das Schriftbild beider Namenformen sehr ähnlich ist, möchte man vermuten, dass ein Abschreiber (nicht ein Sekretär, der unter Diktat arbeitet) einmal versehentlich einige Namen übersprungen hat, sodass diese Genealogien nun verkürzt vor uns lägen. Das ist nicht ausgeschlossen, aber auch nicht mehr zu beweisen.

Wichtig ist für uns, dass der Chronist hier auch ein Problem gesehen hat. Er hat es auf seine Weise gelöst, indem er beide Namen einander angeglichen hat. Zwar nicht wie man es gewöhnlich tut, indem man einen Namen auswählt und diese Form zweimal hinsetzt.³

Der Chronist hat eine dritte mittlere Form ausgewählt: *Šalmā*. Nun kommt *Šalmā* an einer anderen Stelle noch einmal vor: I Chr 2, 51. Er wird dort als Vater Bethlehems angegeben. Dieser *Šalmā* geht also auch auf die Davidstradition hinaus, sodass wohl der Chronist ganz bewusst die beiden ursprünglichen Namen so abgeändert und angepasst hat. In diesem Falle ist also der Text in Ruth nicht von der Chronik abhängig, sondern umgekehrt. Die Genealogie bei Ruth ist die ältere.⁴

Wann ist die Verknüpfung der langen Genealogie mit dem Buche Ruth zustande gekommen? Die allgemeine Form und besonders der Ausdruck *wē'ēllē tōlēdōt* lassen uns an die Priesterschrift denken.⁵ Damit wären wir am Ende des babylonischen Exils, ungefähr zur Zeit Deuterocesajas. Hier haben wir schon ein erstes Ergebnis. Für die Ansetzung des Buches Ruth fällt die Ära Esras und Nehemias jedenfalls aus.

³ So LXX (zweimal Σαλμαν) und dann Mt (zweimal Σαλμών). Die Vulgata hat sich wenigstens in I Chr 2, 11 aus der Schwierigkeit gezogen, indem sie den Namen nur einmal vorkommen liess, und zwar unter der Form *Salma* (cf. je nach Handschriften bei Lk 3: Σάλα oder Σαλμών).

⁴ Wenn wir genauer hinsehen, ist in I Chr 2 die Genealogie von Ram bis Obed, die teilweise derjenigen in Ruth entspricht, in der Form anders gestaltet als die übrigen Genealogien in der Chronik. Wahrscheinlich ist sie durch Auswechslung dort als Fremdkörper eingedrungen. Am Ende ist sie nur erweitert.

⁵ Das Wort *tōlēdōt* kommt zwar auch in der Chronik vor, aber viel häufiger in der Priesterschrift. Mit *wē'ēllē* nur in letzterer. Mit *'ēllē* ohne *wē* in I Chr 1, 29.

Nach dieser kurzen Einführung möchte ich nun die doppelte These vorlegen, die ich zu verteidigen gedenke.

Gunkel hat einmal gesagt: «Der Stoff der Erzählung Ruth hat eine Geschichte erlebt und ist erst allmählich so umgeformt worden, wie er heute vorliegt.»⁶ Damit bin ich völlig einverstanden, auch wenn ich diese Geschichte aus einem anderen Winkel sehe und somit auch anders beurteile. Das Buch Ruth (ohne 4, 18–22) ist vielleicht doch nicht so ganz aus einem Guss, wie es auf den ersten Blick scheinen konnte.

Erster Teil der These:

Das Buch Ruth besteht im grossen und ganzen aus einer alten Grundnovelle, die mit dem Königtum und besonders mit dem Königtum Davids zu tun hat. Sie ist relativ alt.

Zweiter Teil der These:

Diese Novelle ist im Laufe der Zeit, durch Generationen hindurch und bei immer neuer Lektüre im Gottesdienst (Wochenfest)⁷, langsam durch die Brille der Allegorese gelesen und somit leicht übertüncht worden, um sie einer veränderten Ära näherzubringen und auf neuem Hintergrund wieder hörbar zu machen.

II. Erster Teil der These: Beziehung der Grundnovelle zu David und ihr Alter

1. Die Leviratsehe

Das Ziel der Leviratsehe besteht darin, einem kinderlos verstorbenen Ehemann trotz allem doch noch eine Nachkommenschaft zu sichern und seinen Namen zu erhalten. Sie kommt früh im AT vor und wird noch im NT erwähnt. Genau geregelt ist sie im Deuteronomium (25, 5 ff.). Stirbt ein Gatte ohne Kinder, so ist der nächstfolgende Bruder verpflichtet, die Witwe zu sich zu nehmen, um mit ihr einen Sohn zu zeugen, der dann dem älteren Bruder zugeschrieben wird. Die Verweigerung einer solchen Ehe ist eine Schande und wird streng geahndet. Eine Einschränkung ist immerhin festzustellen. Bei dieser Leviratsehe handelt es sich nur um Brüder, die beisammen wohnen.

Dass dieses Gesetz lange Jahre hindurch befolgt wurde, merken wir an einem Text des NTs. Es ist Mt 22, 23 ff., wo die Sadduzäer gegen Jesus

⁶ SAT I, 2 (1922) 278.

⁷ Es scheint, dass unser Buch in Qumrân eifrig gelesen wurde. Vier Exemplare sind dort gefunden worden, S. Amsler (u. a.), *Le Canon de l'Ancien Testament*, Genève 1984, 18.

auftreten. Sie nehmen die Leviratsehe als Grundlage und Vorwand für ihre Ablehnung der Auferstehung. In ihrer Anwendung des Gesetzes handelt es sich nicht unbedingt um Brüder, die beieinander wohnen. Doch sind sie am selben Ort, was wohl das gleiche bedeutet («Nun sind bei uns sieben Brüder gewesen...», V.25). Dazu berufen sich die Sadduzäer auf Mose, also auf unseren Deuteronomiumtext. In ihrer Situation haben sie sich bestimmt auf die jüngste und letzte Fassung des Gesetzes gestützt.

Nun hat das Deuteronomium einen Brauch legalisiert, der schon lange vorher geübt wurde. «L'usage fait la loi.» So wird eine solche Leviratsehe schon früh in Gen 38 beschrieben.

Es handelt sich um einen «jahwistischen» Text, der hier sicher älter ist als das Deuteronomium.⁸ Er berichtet von der Geschichte Judas mit Thamar. Juda hat Thamar seinen ersten Sohn Er gegeben. Diese Ehe ist aber kinderlos geblieben. Dem Usus entsprechend gibt nun Juda der Thamar seinen zweiten Sohn Onan. Dieser sollte seinem älteren Bruder eine Nachkommenschaft sichern. Aus reinem Egoismus verweigert er aber seiner Pflicht nachzukommen. Die Strafe folgt auf dem Fuss. Onan muss sterben. Dadurch kommt Juda in eine heikle Lage. Er hat Angst, das Unglück könnte auch seinen dritten Sohn ereilen. So entzieht er ihn der einem Bruder obliegenden Pflicht. Wir kennen die Fortsetzung. Thamar ist schlau. Sie verkleidet sich als Dirne. Ohne es zu ahnen, zeugt nun Juda selber eine Nachkommenschaft in seinem Stamm. Es sind die Zwillinge Perez und Serah. Nebenbei sei hier noch bemerkt, dass es sicher kein Zufall ist, wenn im Buche der Ausländerin Ruth gerade das Beispiel der kanaanäischen Thamar zum Zuge kommt, sodass der erste Zwilling Perez nun auch ein Anlass war, mit ihm die angehängte Genealogie beginnen zu lassen. Hier in Genesis ist zwar nirgends gesagt, dass die Brüder beieinander wohnen müssen. Das wird vielleicht vorausgesetzt oder war selbstverständlich, es sei denn, dass die Praxis von Gen 38 bis Deuteronomium etwas strenger und restriktiver gehandhabt wurde.

Wie dem auch sei: Im Deuteronomium und in Gen 38 ist die Leviratsehe brüderliche Pflicht. Verweigerung ist sträfliche Schande.

Wie liegt nun die Sache bei Ruth? Die Leviratsehe wird nicht unbedingt vom Bruder vollzogen. Es kann auch ein nächster Familienangehöriger sein, wie die ganze Erzählung es darstellt (besonders 2,1 nach Qere).⁹ Ist kein Bruder da, der die Pflicht übernehmen kann, so muss nach dem

⁸ Ich setze solche Erzählungen immer noch in die frühe Königszeit!

⁹ Nach Ketib könnte es sogar ein Bekannter sein.

nächststehenden Verwandten Umschau gehalten werden.¹⁰ Das ist dann der *Go'el* oder Löser. Zudem besteht die Möglichkeit (die in Gen 38 und Deuteronomium völlig ausgeschlossen ist), die Leviratsehe zu verweigern, um sie einem weiteren Angehörigen anzubieten und anzuvertrauen. So handelt jedenfalls der erste Löser zugunsten des Boas. Das sind gravierende Unterschiede zwischen einerseits dem Deuteronomium und dem Genesistext und andererseits bei Ruth. Was ist nun älter? Wir haben schon angedeutet, dass sich mit der Zeit die Praxis vielleicht eher etwas restriktiver gestaltet hat (von Gen 38 bis Dt). Aber es fällt auf, dass die landwirtschaftliche Atmosphäre, wie sie im Buche Ruth geschildert wird, näher bei den alten bäuerlichen Gebräuchen steht als bei der Latifundienwirtschaft, wie sie dann von den Propheten des 8. Jahrhunderts später schärfstens kritisiert und gebrandmarkt wurde. Der Verfasser der Novelle Ruth, der also vor den Propheten des 8. Jahrhunderts und nicht weit von der «jahwistischen» Zeit gewirkt hat, setzt die Geschichte Ruth in die Richterzeit. Er hat wahrscheinlich eine historisch zuverlässige Erinnerung an eine noch nicht zu lang vergangene Epoche behalten. Erst mit der wachsenden Sesshaftigkeit ist dann die Praxis enger gestaltet worden bis zur strengen Fixierung im Deuteronomium.

2. Der Grundbesitz

Im Buche Ruth wird die Frage der Leviratsehe eng mit einer anderen verkoppelt, der Frage nach der Unversehrtheit väterlichen Besitzes. Mit der Leviratsehe soll ja das ganze Gut in den Händen der Stammfamilie bleiben. Der Grund dazu ist der Glaube, dass Gott jedes Land einmal bis ins einzelne verteilt hat, sodass nichts davon ohne weiteres feilgeboten und veräußert werden kann.¹¹ Wir denken hier sofort an Naboth und Achab. Der König hat dem Bauern angeboten (uns scheint auf ganz legitime und anständige Weise), ihm ein Stück Land abzukaufen oder es gegen ein besseres umzutauschen. Aber er bekommt sofort die Antwort: «JHWH behüte mich, dir das Erbe meiner Väter zu geben» (I Kön 21, 3). *naḥ^alâ* ist hier das Stichwort. Das Land gehört JHWH allein, er hat es verteilt, er verfügt darüber, so soll es auch bleiben (Lev 25, 23. 24).

¹⁰ Wenn Ruth einen Bruder hat, so ist er in Moab und kommt hier nicht in Frage.

¹¹ Bruderlose, also erbende Töchter sollen in der eigenen Familie heiraten, um das Erbgut nicht zu zerstreuen (Num 36; Tob 3, 11–15; 6, 10–19).

Nun wird aber im Pentateuch die Frage des Erbes besonders behandelt, nicht zusammen mit der Leviratsehe. Am deutlichsten in den Leviticus-versen, die den vorher erwähnten folgen (Lev 25,25–28). Ich fasse hier zusammen: Wird ein Bauer zu arm und muss Land abtreten, so ist der nächste Verwandte verpflichtet, sein Kaufrecht auszuüben, um das Erbe der Familie zu erhalten. Sind alle Möglichkeiten, dies zu erreichen, erschöpft, so darf ein anderer Käufer einspringen. Im nächsten Jubeljahr muss aber das Gut dem ursprünglichen Besitzer zurückerstattet werden. Das Erbe ist unantastbar.

Die Haltung Naboths ist also altes Recht in Israel und hat eine Grundlage im Glauben («JHWH behüte mich...»).

Dass dieses Recht auch wirklich schon früh so ausgeübt wurde, das wird bezeugt durch ein Erlebnis Jeremias (32,6 ff.), wo der Prophet in schwerer, menschlich gesehen hoffnungsloser Zeit von einem nächsten Verwandten einen Acker kaufen muss, um ihn der Familie zu erhalten. Jeremia hat somit ein Zeichen gesetzt, um anzuzeigen, dass nach Ruin und Schrecken doch wieder Zeiten kommen werden, wo alles von neuem beginnt und in früherer Form wiederhergestellt wird.

3. Die Stellung der Frau

Warum ist in älterer Zeit (wie in Ruth) die Leviratsehe mit der Wahrung des Besitzes gekoppelt, während beide Probleme in neuerer Gesetzgebung getrennt behandelt werden (Dt und Lev)? Das hängt mit der Stellung der Frau zusammen. In alter Zeit gehört die Frau zum Besitz, der dem Manne übergeben wird. So ist es im zehnten Gebot ausgedrückt (Ex 20,17). Zuerst kommt das Haus an die Reihe und nachher das übrige Gut (die Frau immerhin an erster Stelle). So ist die Situation in Ruth (4,5), wo der Löser mit dem Acker auch Ruth nehmen muss. Sie gehört zum Erbanteil (4,9.10). Nun hat sich aber die Situation in Dt 5,21 geändert. Ich zitiere hier Pierre Buis in seinem Kommentar über das Deuteronomium.¹² «La révision deutéronomique du décalogue représente un travail important. Elle porte parfois sur des points de détail, mais dont la portée n'est point négligeable. Ainsi le 10^e commandement a été remanié pour isoler *la femme du prochain* qui, dans Ex. 20,17 figurait au milieu de la liste de ses biens, à côté de l'esclave et de l'âne. On verra dans le code d'autres exemples de cette tendance, discrète mais soutenue, à mieux respecter la valeur de la femme

¹² Le Deutéronome, Paris 1969, 124f.

comme personne.» Tatsächlich besteht zwischen den Geboten in Ex 20, 17 und Dt 5, 21 ein Unterschied. Wird in Ex 20, 17 das Haus zuerst und dann die Frau mit dem übrigen Gut, beide Male mit demselben Verb *ḥmd* eingeführt, so ist es im Deuteronomium anders. Hier kommt mit dem Verb *ḥmd* zuerst die Frau daran und dann mit einem bewusst anderen Verb (*hitp.* von *'wh*) das Haus und was dazugehört. Somit ist die Trennung verschieden gesetzt und deutlicher geprägt. Der Feminismus hat Fortschritte gemacht. Das Buch Ruth aber steht näher bei Exodus als bei Deuteronomium.

4. Der Ritus mit dem Schuh

Im Buche Ruth wird erzählt, wie der erste Löser seinen Schuh auszieht, um ihn dem Boas zu übergeben. Es ist dies ein Zeichen seines Zurücktretens und der Übergabe des ganzen Besitzrechtes an Boas.

Im AT ist noch an einer anderen Stelle von einem Schuhritus die Rede und bezeichnenderweise in dem Abschnitt des Deuteronomiums, wo von der Leviratsehe gesprochen wird (Dt 25, 5–10). Es wird dort gesagt, dass bei der Verweigerung einer Leviratsehe, die zurückgewiesene Frau dem Verweigerer den Schuh ausziehen und ihm dann ins Gesicht speien soll. Eine Schmähung also.

Nun wird oft behauptet, an diesem Beispiel sehe man, dass das Buch Ruth jüngeren Datums sei. Der Verfasser habe den Ritus nicht mehr verstanden und daraus lediglich ein einfaches Abkommen gemacht (4, 7).

Der Unterschied zwischen Deuteronomium und Ruth ist aber auch anders zu erklären. Er ist sogar historisch sehr logisch.

Der Schuh ist ein besonderes Zeichen einer Besitznahme oder einer Besitzübergabe (Ps 60, 10; 108, 10). Mit dem Schuh betritt man symbolisch gekauft oder geerbtes Land oder umgekehrt. Das ist im Deuteronomium der Fall. Verweigert der Löser die Leviratsehe, dann verzichtet er auch auf den möglicherweise dazugehörigen Besitz. Daher wird ihm der Schuh von der Verschmähten abgezogen und abgenommen.

In Ruth übergibt der erste Löser den ganzen Besitz, inklusive Ruth, dem Boas. Das wird auch mit dem Zeichen des Schuhs bildlich bestätigt.

Der einzige Unterschied ist, dass im Deuteronomium eine Schmähung folgt. Das ist ganz normal, weil hier die Verweigerung der Leviratsehe eine Schande ist. Darum die Strafe. Der Verweigerer muss sich ins Gesicht speien lassen.

Das ist im Buche Ruth nicht der Fall. In dieser Zeit kann eine Levirats-ehe noch verweigert und einem anderen Verwandten weitergegeben werden. Da hat eine Schmähung gar keinen Platz.

5. Reminiszenzen eines Matriarchates

Im Moment wo Naomi von ihren Schwiegertöchtern Abschied nimmt, sagt sie: «Gehet nur und kehret heim, eine jede in ihrer Mutter Haus» (1, 8). Sofort aber fährt sie weiter: «JHWH gebe euch, dass ihr eine Heimstätte findet, eine jede im Hause eines Gatten» (1, 9). Es werden hier zwei Möglichkeiten der Ehe erwähnt. Die erste erinnert an ein Matriarchat, die andere an die übliche Form, wie wir sie später allgemein im AT kennen.

Wir sind in einer Zeit des Umbruchs. Da Ruth noch ihren Vater hat (2, 11), müssen wir beim ersten Ausspruch Naomis an ein noch nicht ganz verschollenes Matriarchat denken.¹³

Es gibt im AT noch andere (wenn auch anders gelagerte) Spuren eines vergangenen Matriarchates. Sie führen alle in ältere Zeit zurück. Damals gaben z.B. die Frauen den Kindern den Namen. So geschieht es auch im Buche Ruth (4, 17), genau wie in folgenden Stellen: Gen 4, 1 (Kain); 19, 36–38 (Moab und Ben-Ammi); 29, 32–35 und 30, 1–24 (die Patriarchen); Ri 13, 24 (Simson); I Sam 1, 20 (Samuel); 4, 21 (Ikabod) und endlich Jes 7, 14 (Immanuel). Nach Ch. Bruston¹⁴ hört diese Sitte mit dem 8. Jahrhundert auf.

Dann muss hier noch von der *Zadika*-Ehe gesprochen werden, wie sie auch von Arabern und Assyriern gepflegt wurde. Die Frau bleibt im Hause des Vaters und erzieht dort ihre Kinder. Der Mann kommt zu ihr auf Besuch. So ausgerechnet in der Richterzeit, in der sich ja die Geschehnisse des Buches Ruth abspielen. Wir denken an Simson mit seiner Philisterin von Thimna (Ri 14, 1 ff.) und mit Delila (Ri 16, 4 ff.), früher vielleicht auch

¹³ G. Gerleman erklärt die Angelegenheit so: «Es könnte sein, dass die Erwähnung des Mutterhauses gerade hier einen weicheren, eindringlicheren Klang hat» (BK XVIII [1960] 18). H. W. Hertzberg geht einen anderen Weg: Die Erwähnung des Mutterhauses «mag damit zusammenhängen, dass Töchter (und Schwiegertöchter, 1. Mose 24, 67) der besonderen Obhut und Herrschergewalt der Mutter unterstellt waren» (ATD 9 [1954], 260). Keine dieser beiden Erklärungen scheint mir die Tragweite des Textes zu erfassen.

¹⁴ Dictionnaire Encyclopédique de la Bible, Valence S/Rhône 1935, 2. Band, Artikel «Mariage» 110.

an Mose mit der Tochter Jethros, Zippora (Ex 2, 21; 18, 2–6, wo die beiden letzten Termini in V. 2 Zusätze sind).

Bemerkenswert ist diesbezüglich die Unterredung zwischen Abraham und seinem Diener, den der Patriarch aussendet, um Isaak eine Ehefrau zu suchen (Gen 24, 2 ff.). Der Diener stellt die Frage: Wie? wenn mir die Frau in dieses Land nicht folgen will? Soll ich alsdann deinen Sohn in jenes Land zurückbringen, aus dem du weggezogen bist? Abraham antwortet: Hüte dich wohl meinen Sohn dorthin zurückzubringen... Wenn aber die Frau nicht mit dir ziehen will, so bist du deines Eides ledig... (Gen 24, 4–8). Es scheint, dass der Diener den Normalfall im Auge hat, wo der Mann zur Frau zieht und dass Abraham, um seine Familie im Gelobten Land zu behalten, hier eine Ausnahme verlangt. Er bittet also die Frau, zu ihrem Manne zu kommen. Zwingen kann er sie aber nicht.

Die *Zadika*-Ehe ist wahrscheinlich eine Zwischenstufe zwischen Matriarchat und Patriarchat.

Wie lange diese verschiedenen Formen der Ehe nebeneinander Geltung hatten, ist nicht mehr genau zu bestimmen. Immerhin spricht schon ein «jahwistischer» Text wie Gen 38, 11 vom Haus des Vaters, später dann auch Lev 22, 13; Num 30, 17; Dt 22, 21; Ri 19, 23. 24, in einem Anhang zum Richterbuch.

Die Novelle Ruth liegt in der Zeit der Wende. Man sollte sie auch hier nicht zu fern von der «jahwistischen» Zeit ansetzen.

6. Eine Anmerkung zum Gottesbegriff

Wir haben schon von den Abschiedsworten der Naomi gehört, im Zeitpunkt, wo sie von ihren Schwägerinnen Abschied nehmen will. Sie rät ihnen, umzukehren und in ihrer Heimat zu leben. Orpa folgt ihrer Aufforderung. Ruth jedoch bleibt. Aber Naomi beharrt auf ihrem Ansinnen und spricht: «Siehe, deine Schwägerin ist heimgekehrt zu ihrem Volk und zu ihrem Gott; so kehre du auch um und folge deiner Schwägerin.» Ruth aber antwortet: «Dein Volk ist mein Volk, und dein Gott ist mein Gott» (1, 15. 16). Das ist eine sehr alte Anschauung. Jedem Volk, jedem Land sein Gott. Auf dem Boden Palästinas kann Ruth ihrem Gott nicht mehr dienen, so nimmt sie den Gott ihrer Schwiegermutter an. Fast könnte man an Naeman denken, der aus dem Heiligen Land etwas Erde mitnimmt, um in Syrien JHWH anbeten zu können (II Kön 5, 17–19).

7. Zusammenfassung von 1–6

Aus den in den Paragraphen 1–6 gemachten Beobachtungen können wir nun den Schluss ziehen, dass die Urnovelle Ruth sehr weit in die Geschichte hinaufgeht, in eine Zeit wo Ehen mit Ausländerinnen ganz anders beurteilt wurden als später zur Zeit Esras und Nehemias. Im Buche Ruth steht die Ehe mit einer Moabiterin im Zentrum des Geschehens. Sie wird ohne weiteres angenommen und erregt überhaupt keinen Anstoss.¹⁵

Das kann nur in einer Epoche grosser Universalität geschehen sein. In alten (allgemein der «jahwistischen» Tradition zugerechneten) Texten finden wir die gleiche Situation. So die Ehe Josephs mit der ägyptischen Priesterstochter Asnath (Gen 41,45) oder diejenige Moses mit der Midianiterin Zippora (Ex 2,21.22; 4,24–26).¹⁶ Beide Ehen bilden kein Problem. Man könnte fast meinen, sie seien sogar wohlwollend aufgenommen worden.¹⁷ Desgleichen die Verbindung des jungen Salomo mit der Tochter Pharaos. Diese Ehe wird öfters zitiert und im positiven Sinne gewertet (I Kön 3,1; 7,8; 9,16 ist Einschub; 9,24; 11,1). Salomo soll damit auf die Höhe anderer Herrscher emporgehoben werden.¹⁸ In solch eine weltweit offene Situation würde die Urnovelle Ruth sehr gut passen.¹⁹

¹⁵ Zudem kennt man ja die guten Beziehungen des jungen David zu den Moabitern (I Sam 22,3–4). Hier muss ich mich also gegen Gerleman wenden. Er meint, dass die ganze Geschichte Ruth nur dahin hinausläuft, die Moabiterin zu judaisieren, um den Schandfleck einer moabitischen Abstammung des Königs auszuwischen (*op. cit.*, 5 ff.).

¹⁶ Es wurden damals nicht einmal Ehen mit einer Kanaanäerin beanstandet (Gen 38). Das ändert sich rasch. Schon Gen 24,3.4 und noch später Gen 27,46–28,2 (P), wo noch Hethiterinnen hinzugefügt werden, kommen solche Ehen nicht mehr in Frage. Zum Alter dieser letztgenannten Texte, siehe C. Westermann, BK I/2 (1979 und 1980), 469 und 545.

¹⁷ Erst viel später wurde die Situation Josephs unhaltbar. Es kam dann die Legende auf, dass Asnath eigentlich die Tochter der von Sichem vergewaltigten Dina sei. Potiphar habe sie lediglich als Pflegevater bei sich erzogen (cf. M. Philonenko, *Joseph et Aséneth*, Leiden 1968, 22 ff. und 109).

¹⁸ Erst nach der noch gerühmten Verbindung mit der Königin von Saba wird am Ende seines Lebens Salomo wegen der Vielheit seiner fremden Frauen scharf kritisiert (I Kön 11,1–8; cf. Dt 17,17). Diese Kritik zielt weniger auf die Fremdheit der Frauen als auf die Zahl und die Tatsache, dass Salomo ihren Göttern unterlegen ist. Bezeichnenderweise befindet sich in der Liste der Prinzessinnen hier keine Kanaanäerin! Siehe Anm. 16.

¹⁹ Zur Zeit der Könige David und Salomo waren Männer aus anderen Nationen im Dienste beider Herrscher. So z. B. der Hethiter Uria (II Sam 11,2–27) und die beiden Philister aus Gath: Obed-Edom (II Sam 6,10–22) und Ithai (II Sam 15,16–22). Leute aus Gebal bauten am Tempel zu Jerusalem (I Kön 5,32). Schlussendlich wurde Salomo weltweite Weisheit zugeschrieben.

8. Der Zweck der Grundnovelle

Die Grundnovelle findet also in der früheren Königszeit ihren besten Platz. Sie hat mit dem Königtum Davids und seiner Dynastie zu tun. Der Schlusssatz endet mit Isai und seinem Sohne und, wie wir schon gesehen haben, beginnt und schliesst die ganze Erzählung mit Bethlehem. Das alles ist beste Davidstradition (wir denken noch einmal an I Sam 16; Mi 5, 1 und auch Jes 11).

Nun wissen wir, dass das Königtum lange Zeit umstritten war. Schon bei seiner Einführung war man geteilter Meinung. Saul ist übrigens an seiner Sache gescheitert. Auch David musste kämpfen. Ich zitiere hier nur den Aufruhr Simeis (II Sam 16, 5 ff.) und denjenigen Sebas (II Sam 20). Seba braucht die Worte, die später (I Kön 12, 16) bei der Reichstrennung ausgerufen wurden: «Wir haben keinen Teil an David, kein Erbe an dem Sohn Isais! Ein jeder zu seinen Zelten, Israel» (II Sam 20, 1)!

Daher musste David immer bereit sein, sich für die Legitimität seines Königtums und seiner Dynastie einzusetzen. Das ging unter späteren Nachfolgern weiter. Im Norden brach ja die Dynastie sowieso bald einmal zusammen. Gerade hier zeigt die Novelle ihren Zweck. Die Dynastie Davids soll in ihrem Anspruch auf Legitimität unterstützt werden. Wie kommt das zum Ausdruck?

In der Ruthgeschichte kommt eine Anspielung auf Abraham vor. Die Worte, die Boas zum Ruhme Ruths ausspricht (2, 10–11), erinnern an den Befehl, den Gott dem Patriarchen gegeben hat (Gen 12, 1).

In 4, 11 werden ausdrücklich Rahel und Lea genannt und von ihnen gesagt, dass sie das Haus Israels aufgebaut hätten. Das ist eine Reminiszenz aus der Patriarchengeschichte. Genau wie im Buche Ruth (4, 11 b) wird die Raheltradition mit Bethlehem verbunden (Gen 35, 19). Durch Thamar kommt sogar Juda durch ein Hintertürchen hinein.

Die Väter- (oder hier könnte man fast hinzufügen: und Mütter-) Traditionen kommen also ausgiebig zu Wort.

Nun ist es auch schon aufgefallen, dass Elimelek und Naomi ihr Land wegen einer Hungersnot verlassen müssen (1, 1). Gerleman sieht darin ein «erzählerisches Motiv, das an die Vatersagen erinnern soll».²⁰ Tatsächlich kommt eine Hungersnot vor bei Abraham (Gen 12, 10), bei Isaak (Gen

²⁰ *Op. cit.* 14. Er begründet es damit, dass man wegen einer Hungersnot nicht von Juda nach Moab auswandert. In beiden Ländern herrscht das gleiche Klima und fällt dieselbe Menge Regen.

26, 1) und ganz besonders bei Jakob und seinen Söhnen, die deswegen nach Ägypten auswandern mussten (Gen 41 ff.).

Mit letztem Zitat sind wir schon am Anfang der Exodustradition. Auf verschiedenartige Weise kommt sie in der Geschichte Ruth vor.

Zuerst das Motiv der *Ruhe* als Ziel des Lebens und als Gabe Gottes für sein Volk. So *mēnûḥâ* oder *manôḥâ*, beides von *nûḥ* (1, 9; 3, 1). *mēnûḥâ* ist eigentlich der Rastplatz (Num 10, 33), kann aber auch für die Ruhe Gottes gebraucht werden (z.B. Jes 66, 1; cf. Hebr 4, 4.10); für die Ruhe des einzelnen (Ps 23, 2) und besonders für die Ruhe, die Gott seinem Volke in Aussicht stellt und ihm verleihen wird (Gen 49, 15; Jes 32, 18; I Kön 8, 56; Dt 12, 9; Ps 95, 10.11; Jos 21, 43–22, 9). Im Hebräerbrief kommt auch dieser Aspekt der Ruhe (als Zitat) oft vor, mit den Termini κατάπαυσις (3, 11.18; 4, 1.3 [bis]. 5.10.11) und σαββατισμός (4, 9).

Sodann das Thema des *Grundstücks* (so *ḥelqâ* mit *śadê* 2, 3; 4, 3) oder das schon früher erwähnte Erbe *naḥlâ* (4, 5.10).

Diese Begriffe führen alle in die Landnahmetradition (Dt 4, 38; 12, 9, hier *naḥlâ* mit *mēnûḥâ* verbunden; Jos 11, 23; 24, 32; Ri 18, 1). Der häufige Gebrauch von *šûb* (besonders in Kap. 1) bestätigt dies noch.

Das bedeutet, dass die Novelle Ruth die Dynastie Davids so legitimierte, dass sie sein Königtum an die Väter- und besonders an die Exodus- und Landnahmetradition anhängte und in sie integrierte.²¹

Damit ist geschehen, was der König David schon selber angefangen hat, indem er die Lade nach Jerusalem kommen liess. Er hat seinen Thron auf das alte Credo Israels aufgebaut und somit seine Dynastie dem Gesamtglauben Israels eingeordnet.

Dass die Beziehung des Buches Ruth zu David nicht aus der Luft gegriffen ist, möchte ich an einem letzten Beispiel erleuchten. Wenn wir den Treueschwur betrachten, den Ruth vor ihrer Schwiegermutter ablegt (1, 16.17), so merken wir, dass er jenem gleicht, den Ithai aus Gath seinem König einmal geleistet hat (II Sam 15, 21). Das kann kein Zufall sein.

III. Zweiter Teil der These: Allegorisierung?

Im Laufe der Zeit ist die Novelle in einer neuen Umwelt und veränderten geschichtlichen Situation ganz sachte und kaum bemerkbar leicht überarbeitet und mit einem Hauch von Allegorie überzogen worden.

²¹ S. Amsler, David, Roi et Messie, CTh 49 (1963), 19.

Es kommen tatsächlich Termini vor, die auf ein jüngeres Datum hinweisen. Es seien hier nur drei Beispiele angegeben.

Zum ersten: *nś' šh* (1, 4), eine Frau nehmen, also heiraten. Der normale Ausdruck ist *lqh' šh* (Hos 1, 2 und auch Ruth 4, 13). In alten Schriften kommt einmal *nś' šh* vor (Ri 21, 23), aber es handelt sich dort um Frauenraub.

Zum zweiten: Das Piel von *qûm* (4, 7). In älteren Texten nur Ez 13, 6, oft in Est (9, 21. 27. 29. 31 [ter]. 32).

Endlich: *šbr pi.* (1, 13), warten, hoffen! Ausser Jes 38, 18 (wahrscheinlich nicht von Jesaja, sondern jünger) und sonst in späterer Zeit. Eine Bearbeitung des Buches ist also von vornherein nicht abzuweisen, und zwar, wie schon angedeutet, im Sinne eines Hauches von Allegorie.

Das heisst, dass die wichtigsten Züge oder Personen über den einfachen Sinn hinaus eine übergeordnete Bedeutung bekamen. Das war eigentlich sehr leicht. Der Anlass zu einer Allegorisierung lag schon im Text, sodass sich der Prozess einfach weiterentwickeln konnte.

Die Frage stellte sich bereits bei der Hungersnot. Sie dürfte schon eine Chiffre sein, um die Reise der Jakobssöhne nach Ägypten anzudeuten.

Dann die Worte Naomis, als sie mit Ruth in Bethlehem ankam: «Heisst mich nicht Naomi, heisst mich *mārā'*» (1, 20). Hier hat Naomi ihren Namen selber allegorisiert. Dazu kommt noch, dass das Femininadjektiv eine aramäische Endung aufweist, also ' statt *h*. Nun bedeutet «aramaisierend» nicht unbedingt «aus neuerer Zeit». Aber oft ist dem doch so, sodass man sich fragen kann, ob hier nicht schon die Hand eines letzten Überarbeiters im Spiele war. Einige Namen waren schon sehr früh leicht zu allegorisieren. So gerade Naomi, das Gegenteil von Bitterkeit, also «die Freundliche», «die Liebliche». Der Name Naomi kommt zwar in dieser Form im AT nirgends vor, aber *Na'amâ* (Gen 4, 22; I Kön 14, 21, eine Ammoniterin, Mutter des Roboam; als Ortsname Jos 15, 41; Hi 2, 11). Deswegen brauchen wir uns aber an der Form des Namens nicht zu stossen.

Weibliche Namen auf *y* sind in Ugarit häufig.²²

Dann wenden wir uns zum Namen Elimelek. Auch er kommt so im AT nicht mehr vor. Nahestehend ist aber Abimelek.²³ Elimelek ist ein gut

²² Es kann noch interessant sein zu erwähnen, dass in Gen 49, 15 *nā'ēmâ* im Parallelismus membrorum zu *mēnuhâ* steht.

²³ So steht übrigens der Name in LXX (Αβιμελεχ), cf. Ri 8–10. Auch Ahimelek (I Sam 21, 2–9).

semitischer Name. Wir finden ihn noch in Ugarit und in den Amarnabriefen: «Gott ist König» oder «Mein Gott ist König».

Die Namen des ausreisenden Ehepaares konnten also schon sehr früh allegorisch verstanden werden.

Etwas schwieriger ist es bei Ruth. Das ist, wie Orpa, ein moabitischer Name. Aber Moabitisch und Hebräisch sind ja eng verwandt.

Was spürte man hinter solchen Namen? Das ist schwer zu sagen. Man sucht heute noch den Sinn, den man ihnen entlocken kann. Bei Ruth denkt man zuerst an einen Zusammenzug von *re'ût*, also «die Freundin», «die Gefährtin». Wahrscheinlicher ist jedoch eine Etymologie aus *rwh* («sich satt trinken»). Das gäbe «die Labung» oder «die Begüterte».

Am kompliziertesten steht es bei Orpa. Erinnert der Name an den Nacken (*'orep*) oder, nach dem Arabischen, an eine mit reichem Haar geschmückte Frau, sogar an eine Mähne.²⁴ Das wäre eine Volksetymologie, die man annehmen könnte. Orpa ist ja umgekehrt, man sieht von ihr nur noch den Nacken oder das wallende Haar, das auf ihren Rücken fällt.

Vielleicht bei Ruth, sicher bei Orpa, war nicht der Name an sich allegorisch deutbar, sondern der Sinn, den man ihm im Laufe der Zeit beigegeben hat.

Nun zu Boas. Auch dieser Name kommt nur hier vor. Allerhand Bedeutungen sind ihm angehängt worden. Ich denke am liebsten an die beiden Säulen am Tempel zu Jerusalem: *Jākîn* und *Bo'az* (I Kön 7,21).

Jākîn kommt als Personennamen vor (Sohn Simeons in Gen 46,10; Ex 6,15; Num 26,12; in I Chr 4,24 ist der Name merkwürdigerweise in *Jārîb* verschrieben). Es ist auch ein Priestername (Neh 11,10; I Chr 9,10; 24,17). Wir haben es mit einer Hiphilform von *kûn* zu tun («festmachen»).

Die andere Säule muss eine Parallele sein. Daher möchte ich gerne denen beistimmen, die den Namen so deuten, dass dahinter auch an Kraft gedacht werden kann *bô 'oz* («bei ihm ist Kraft»). Ob hier sogar noch eine Anspielung auf den Tempel gemacht werden soll, bleibe momentan dahingestellt. Wir werden am Schluss (zu 4,17) noch etwas Ähnliches antreffen.

Sehr wichtig ist folgendes. Der erste Löser, der praktisch nicht in die Geschichte eingreift, sondern vom Erzähler nur als künstlerisch retardierendes Moment beigegeben ist, bleibt anonym. Das ist typisch für eine Allegorie. Von ihm wird einfach gesagt: *p^elonî álmonî* (4,1; so für einen unbestimmten Ort in I Sam 21,3; II Kön 6,8). Der Ursprung des Ausdrucks

²⁴ cf. A. Lacocque, *op. cit.* 591.

kes ist schwer zu bestimmen. Deutsch würden wir sagen: Herr Soundso oder Herr N.N. oder noch Herr X.²⁵

Zum Schluss die Namen der beiden Söhne Elimeleks und Naomis: *Maḥlon* und *Kiljon*, welche es auch nur hier gibt (aber *Maḥ^alat* in Gen 28, 9; II Chr 11, 18). Beide Formen sind gut hebräisch, zuerst mit Präfix und Suffix und dann ohne Präfix, aber mit dem gleichen Suffix *ôn*.²⁶ J. J. Stamm²⁷ hält dieses Suffix mit Recht für ein Diminutiv, wobei noch zu fragen wäre, ob dahinter manchmal nicht noch etwas Abwertendes mitschwingt.

killājôn bedeutet Vernichtung (so Jes 10, 22) und *kiljôn* 'ēnajm einen Schwund der Sehkraft (Dt 28, 65 neben *manô^aḥ*).

maḥlôn kommt von *ḥlh* «krank sein». *maḥ^alâ* ist die Krankheit (I Kön 8, 37; II Chr 6, 28). Ausgerechnet an einem Ort, der Marah heisst (cf. 1, 20), ist *maḥ^alâ* das, wovon Israel nun verschont bleibt und auf die Ägypter zurückfällt. Der Spiess hat sich umgekehrt (Ex 15, 22 ff.; 23, 25 im Gegensatz zu Ex 3, 7–10).

Es ist schon oft gewarnt worden, man solle aus diesen Namen nicht zu viel herauspressen. Immerhin stehen sie da, zweimal in einem ungefähr gleichen Sinn: «Schwächling, Kränkling». Das kann nicht ohne Bedeutung sein. Ich möchte glauben, dass hier, mit dem Einschub oder Auswechseln beider Namen, der Allegorisierungsprozess sein Ende gefunden hat. Das Ganze ist damit abgerundet.

Jede Zeit liest die Texte aus ihrem Gesichtswinkel, aus ihren Freuden und Nöten heraus. So konnte die Geschichte Ruth auch einmal so gelesen werden:

Ein unter der Herrschaft Gottes (Elimelek) stehendes, liebliches (Naomi) Volk ist einmal wegen einer Hungersnot, schwächlich und hilflos (Maḥlon und Kiljon), ausgewandert (nach Ägypten). Dort hat sich der Spiess umgedreht. Das Volk konnte zurückkehren (*šûb*) und mit grosser Kraft (Boas) von seinem Land wieder Besitz nehmen. Das ist die alte Exodus- und Landnahmetradition, das Credo Israels (Dt 26, 5–9). Wann konnte die Geschichte Ruths so gelesen werden? In einer Zeit schwerer Prüfung und nicht minderer Hoffnung. Ende des Exils? Deuterocesajazeit? Ein schwer bedrücktes Volk musste nach Mesopotamien ziehen. Es wartet

²⁵ Im Midrasch hat man ihm doch noch einen Namen gefunden. Aus dem Ausdruck in 3, 13 hat man geglaubt, ihn *Ṭôb* nennen zu können.

²⁶ Siehe auch Hezron und Nahason im angehängten Stammbaum.

²⁷ Zum Ursprung des Namens der Ammoniter, in: Beiträge zur hebräischen und altorientalischen Namenkunde, OBO 30 (1980), 5 ff.

auf eine Wende. Nun hat Gott in Ägypten schon einmal eine solche Wende vollbracht. In Anlehnung an die Befreiung, die er damals geschenkt hat, darf das Volk auch jetzt am Euphrat hoffen, denn Gott bleibt seiner Verheissung und seinem Plan treu. Etliche Volksglieder (Orpa) werden vielleicht zurückbleiben, andere aber die Gelegenheit freudig begrüßen, von Gott gelobt (Ruth) nach der Heimat wandern und von neuem wieder anfangen.

Durch die spätere Überarbeitung ist das Buch Ruth wahrscheinlich in die Megilloth abgerutscht. Später, in der Septuaginta, hat es dann einen historisch gerechten Platz bei den älteren Propheten bekommen, zwar als getrenntes Buch, und doch fast als dritter Anhang zum Buch der Richter.

IV. Rückblick und Ausblick

Ich komme zum Schluss. Von nun an werde ich aber keine «Ergebnisse» mehr mitteilen, sondern nur noch Fragen stellen, weil ich hier mit meinen Untersuchungen selber noch nicht fertig geworden bin.

Es geht noch einmal um 4,17. In diesem Vers ist auch eine kleine Unebenheit. Nachdem Naomi das neugeborene Kind auf ihren Schoß genommen hat und damit seine Pflegerin geworden ist (V. 16), gaben ihm die Nachbarinnen einen Namen, indem sie sagten: «Der Naomi ist ein Sohn geboren!» Dann nannten sie ihn Obed (V. 17).

Die Schwierigkeit liegt nicht darin, dass der Sohn nun Naomi zugeschrieben wird. Indem sie ihn auf den Schoß nimmt, hat sie ihn adoptiert. Ähnliches findet sich Gen 30,3, wo die Dienerin Bilha den von Jakob stammenden Sohn auf den Knien Rahels gebären soll, damit er auch als Sohn Rahels gelten könne.

Die Schwierigkeit liegt im Zusammenhang zwischen Namenbegründung und Namengebung. Der Naomi ist ein Sohn geboren (das ist die Begründung), daher soll er Obed heissen (das ist die Namengebung). Nun hätte man etwas anderes erwartet, z.B. Ben-Naomi oder Annäherndes. Hier muss der Text auch leicht retouchiert worden sein. An den Namen Davids oder Isais konnte man natürlich nichts ändern. Die waren durch die Tradition zu bekannt. Beim Grossvater war das eher möglich. Aber warum gerade Obed?

Soll hier (wie bei Boas) eine leichte Andeutung auf den Tempel gemacht werden? Auf Wunsch Davids war ja die Lade lange Zeit bei Obed-Edom von Gath, bevor sie nach Jerusalem geholt wurde (II Sam

6,10–12; I Chr 13,13f.; 15,25). Ist es nicht derselbe Obed, der auch als Diener bei der Lade angesehen wurde (I Chr 15.18.21; 16,5.38; 26,4.8.15; vielleicht noch II Chr 25,24)? Das ist eine Möglichkeit.

Eine andere Möglichkeit wäre, da wir ja angedeutet haben, dass die Endallegorisierung und das Anhängen der Schlussgenealogie in die Zeit des Deuterocesaja fallen, dass hier ein ganz anderer *‘ebed* durchblicken soll, um dem Ganzen einen etwas messianischen Klang zu geben.

Diesen Fragen muss ich noch nachgehen. Ich lege sie denjenigen ans Herz, die das Buch Ruth lieben und daran arbeiten.

René Vuilleumier, Bern