



universität  
wien

# DIPLOMARBEIT / DIPLOMA THESIS

Titel der Diplomarbeit / Title of the Diploma Thesis

Das Jubeljahrgesetz, seine Hintergründe und seine Rezeption.

Bibelwissenschaftliche Untersuchungen zu einem  
sozialpolitischen Konzept aus dem Buch Levitikus

verfasst von / submitted by

Anna Maria Kontriner BA MA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfillment of the requirements for the degree of

Magistra der Theologie (Mag. theol.)

Wien, 2021 / Vienna, 2021

Studienkennzahl lt. Studienblatt /  
degree programme code as it appears on  
the student record sheet:

A >011 <

Studienrichtung lt. Studienblatt /  
degree programme as it appears on  
the student record sheet:

Diplomstudium Katholische Fachtheologie

Betreut von / Supervisor:

ao. Univ.-Prof. Mag. Dr. Michael Weigl, MA



# Inhalt

Plagiatserklärung.....	4
Dank.....	5
1. Einleitung.....	7
2. Überblick zur Forschungsliteratur.....	10
3. Textkritik und Redaktionsgeschichte.....	12
3.1. Textgrundlage und Versionen.....	12
3.2. Theorien zu Entstehungszeit und Redaktionsgeschichte.....	12
3.3. Exkurs zu den Spezifika der priesterlichen Literatur.....	20
3.4. Formulierung einer Arbeitshypothese zur Entstehungsgeschichte.....	22
4. Textanalyse.....	25
4.1. Text und Übersetzung.....	25
4.2. Innerkanonischer Kontext, Abgrenzung und Gliederung.....	36
4.3. Gattung und Form.....	41
4.4. Terminologie und Stil.....	43
4.5. Motive.....	45
4.6. Argumentationsweise.....	48
4.7. Autor*innen, literarisches Subjekt und legitimierende Instanz.....	50
4.8. Adressat*innen.....	52
4.9. Theologische, rechtsgeschichtliche und sozialpolitische Interpretationen.....	54
5. Motiv- und Traditionskritik.....	66
5.1. Ähnliche Motive in Gesetzen und Praktiken aus anderen altorientalischen Kulturen.....	66
5.2. Sabbatjahr, Schuldenerlass und Freilassung von Sklav*innen im Bundesbuch und im deuteronomischen Gesetz.....	76
5.3. Referenzen auf das Jubeljahr in ausgewählten biblischen Texten.....	87
6. Abschluss.....	101
7. Anhang.....	105
7.1. Literatur.....	105
7.5. Abstract.....	111

## Plagiatserklärung

Hiermit erkläre ich, die vorgelegte Arbeit selbständig verfasst und ausschließlich die angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt zu haben. Alle wörtlich oder dem Sinn nach aus anderen Werken entnommenen Textpassagen und Gedankengänge sind durch genaue Angabe der Quelle in Form von Anmerkungen beziehungsweise In-Text-Zitationen ausgewiesen. Dies gilt auch für Quellen aus dem Internet, bei denen zusätzlich URL und Zugriffsdatum angeführt sind. Mir ist bekannt, dass jeder Fall von Plagiat zur Nicht-Bewertung der gesamten Leistung führt und der Studienprogrammleitung gemeldet werden muss. Ferner versichere ich, diese Arbeit nicht bereits andernorts zur Beurteilung vorgelegt zu haben.



Anna Maria Kontriner BA MA

Wien, 26.03.2021

## Dank

Ich hätte diese Arbeit ohne der Unterstützung zahlreicher Menschen nicht schreiben können, und dafür bedanke ich mich an dieser Stelle.

Ich danke Michael Weigl für die so geduldige Betreuung dieser Arbeit, für die zahlreichen Hinweise und für die spannenden Lehrveranstaltungen, die ich in den letzten Jahren besuchen durfte und in denen ich mir die Methoden und Kompetenzen aneignen konnte, die für diese Arbeit erforderlich waren.

Auch bei meinen anderen Lehrer\*innen an der Universität Wien und anderswo bedanke ich mich, für die Methoden und das Wissen, das sie mir vermittelt haben und dafür, dass sie mir den Rahmen für wissenschaftliche und persönliche Weiterentwicklung geboten haben. Insbesondere danke ich an dieser Stelle Kurt Appel, Jakob Deibl und Violetta Waibel.

Für das sehr sorgfältige Lektorat und das Finden von all den kleinen Fehlern, die sich vor mir versteckt hatten, danke ich Lukas Prebio.

Ferner danke den Bürger\*innen der Republik Österreich und allen, die hier leben und Steuern zahlen, für die Finanzierung von öffentlichen Hochschulen. Studieren zu dürfen ist keine Selbstverständlichkeit und ich bin dafür sehr dankbar.

Auch meiner Familie, insbesondere meinen Eltern Eva und Peter Kontriner, habe ich viel zu verdanken. Danke für die Unterstützung und Bestärkung während meines Studiums und dafür, mich meinen Weg gehen gelassen zu haben.

Besonders dankbar bin ich auch meinen Studienkolleg\*innen und den vielen großartigen Menschen, die ich im Verein CdE e.V. und im Studienförderungswerk Pro Scientia kennenlernen durfte. Danke für das gemeinsame Lernen, für die anregenden Diskussionen, die kritischen Fragen, die Möglichkeit, in andere Fachbereiche Einblick nehmen zu dürfen und, vor allem, für die Freund\*innenschaft. Insbesondere danke ich Eva-Maria Frittgen, Katja Grimm, Daniel Kuran und Céline Silbernagl.

Ganz besonderer Dank gilt Marlene Deibl für die vielen wertvollen Hinweise und inspirierenden Diskussionen, die in diese Arbeit eingeflossen sind, vor allem aber für die emotionale Unterstützung beim Schreiben dieser Arbeit und weit darüber hinaus.

Und schließlich bedanke ich mich bei mir selbst, dafür, dass ich mir – trotz allem – die Zeit genommen habe, diese Arbeit zu schreiben.



# 1. Einleitung

Das Thema der vorliegenden Diplomarbeit aus dem Fachbereich alttestamentliche Bibelwissenschaft ist das Konzept des Jubeljahrs,<sup>1</sup> wie es in Levitikus 25,8-31 formuliert wird. Ausgehend von einer philologischen Aufbereitung des Grundlagentextes wird das Konzept vor allem unter motiv- und wirkungsgeschichtlichen Aspekten beleuchtet. Die zentrale Frage der Arbeit ist: Inwiefern lässt sich vor dem Hintergrund des überlieferten biblischen und altorientalischen Textmaterials ein historischer Kontext oder ein Adressat\*innenkreis feststellen, für den das Jubeljahrgesetz in Levitikus 25,8-31 als rechtliches beziehungsweise sozialpolitisches Konzept bedeutsam war? Das Jubeljahrgesetz ist ein sehr vielschichtiger Text und lässt sich sowohl aus literaturwissenschaftlicher, kulturwissenschaftlicher, rechts- und wirtschaftsgeschichtlicher als auch aus theologischer oder politischer Perspektive mit Bereicherung lesen. Häufig wird die Frage nach seiner historischen Relevanz auf die – ungeklärte – Frage nach der Umsetzung des Gesetzes reduziert. Doch die Bedeutsamkeit des Gesetzes als rechts- und sozialgeschichtliches Dokument ist nicht unbedingt auf die Frage nach seiner Umsetzung beschränkt und zeigt sich vielleicht auch in anderen Aspekten seiner Rezeptionsgeschichte, und dem ist die vorliegende Arbeit gewidmet.

Um die oben gestellte Frage diskutieren zu können, sind einige Vorarbeiten nötig. Ausgehend vom bisherigen Stand der Forschung werden zunächst Theorien zu Entstehungszeit, Redaktionsgeschichte und Kontext von Levitikus 25,8-31 thematisiert. Dabei ist auch auf die priesterliche Literatur,<sup>2</sup> der Levitikus 25 als Teil des Heiligkeitsgesetzes üblicherweise zugeordnet wird, einzugehen. Anschließend wird der Text unter formalen, inhaltlichen und sprachlichen Gesichtspunkten analysiert, um sowohl Gattung und Stil als auch Motive und

---

1 Verbreitet sind auch die Bezeichnungen „Jubeljahr“, „Halljahr“ oder „Erlassjahr“. Das Konzept beruht auf dem hebräischen Begriff שנת היובל [schanat hayovel]. יובל [yovel] bezeichnet, den meisten Herleitungen nach, eigentlich das Widderhorn, das zu Beginn des Jubeljahrs geblasen wurde. Aber es gibt auch Herleitungen vom Verb יבל [jvl] im Hifil, das so viel wie „(reichlich) bringen“ bedeutet oder, als Synonym von דרור [deror], „Freilassung“ (vgl. Hieke 2014, 981). Der Begriff kommt nur in Levitikus 25 und 27, in Numeri 36,4 sowie im Jubiläenbuch, das, in Perioden von 49 Jahren gegliedert, die Handlung von Genesis und Exodus rekapituliert, vor (vgl. Gesenius 2013, 450f) und bezieht sich stets auf dieses besondere Jahr, weshalb er üblicherweise nicht mit „Widderhorn“ übersetzt, sondern als „Jobel“ oder „Jubel“ wiedergegeben wird. Anschließend an die gängige Bezeichnung in der Forschung, die auch sehr nahe am Hebräischen ist, verwende ich den Begriff „Jobel“ (vgl. hierzu auch Kessler 2009[a]). Am Rande sei bemerkt, dass sich die deutschen Begriffe „Jubel“ und „Jubiläum“ auf den Begriff יבל [jvl] beziehungsweise das Konzept des Jubeljahrs zurückführen lassen (vgl. Grimm u.a. 1984, 2339; 2343).

2 Ich verwende die Bezeichnung „priesterliche Literatur“ statt des in der Forschungsgeschichte klassisch gewordenen Begriffs „Priesterschrift“, da letzterer ein als Einheit konzipiertes Korpus suggeriert. Weil die priesterliche Literatur aber nicht als einheitliches Textkorpus überliefert ist, sondern, jüngerer Forschung zufolge, Teile verschiedener Bücher der Tora beziehungsweise einzelne Redaktionsschichten bestimmter Texte als priesterlich zu qualifizieren sind, halte ich Bezeichnungen wie „priesterliche Literatur“ oder „P-Texte“, die in der jüngeren Forschung zunehmend verwendet werden, für angemessener. Näheres dazu findet sich in Abschnitt 3.3. dieser Arbeit.

Argumentationsweise des Textes zu erschließen. Wichtig ist vor dem Hintergrund des Ziels dieser Arbeit die Frage nach literarischem Subjekt, legitimierender Instanz und potentiellen Adressat\*innen des Textes. Ferner werden Überlegungen zu den theologischen, rechtsgeschichtlichen und sozialpolitischen Interpretationen, die der Text in der Forschung erfahren hat, formuliert.

Auf Basis dessen können andere Texte beleuchtet werden, die das Motiv des Jubeljahres aufgreifen oder ähnliche Themen behandeln hinsichtlich eines möglichen motiv- oder traditions-geschichtlichen Zusammenhangs untersucht werden können. Hierbei werden vor allem andere biblische Texte, aber auch außerbiblische Texte aus dem Umfeld thematisiert. Die Auswahl letzterer orientiert sich vor allem am entsprechenden Kapitel in der sehr hilfreichen Monographie *The Jubilee from Leviticus to Qumran. A History of Interpretation* von John Sietze Bergsma.<sup>3</sup>

Die Arbeit besteht primär in der philologischen und historischen Auseinandersetzung mit der zentralen Bibelstelle, wie ihn die Deutsche Bibelgesellschaft ediert. Neben dem hebräischen Text werden auch verschiedene Übersetzungen herangezogen. Auch andere biblische und außerbiblische Texte werden thematisiert, sofern sie in einem motivgeschichtlich interessanten Zusammenhang mit Levitikus 25,8-31 stehen. Ziel ist, eine auf sorgfältigem Textstudium basierende Antwort auf die Frage zu formulieren, inwiefern eine rechtliche oder politische Relevanz des Jubeljahrgesetzes in einem bestimmten historischen Kontext nahe liegt: Was lässt sich darüber sagen, ob und wie das Jubeljahrgesetz umgesetzt worden ist, in welcher Weise es rezipiert worden ist, wer davon angesprochen worden ist und inwiefern das Motiv anderswo wiederaufgenommen worden ist?

Der wichtigste Grundlagentext der vorliegenden Arbeit ist die hebräische Bibel in der aktuellen, von der deutschen Bibelgesellschaft herausgegebenen Ausgabe. Leider ist die für 2019 geplante Neuauflage von Levitikus im Rahmen des *Biblia Hebraica Quinta*-Projekts erst erschienen, als diese Arbeit inhaltlich abgeschlossen war, weshalb ich mit der fünften Auflage der *Biblia Hebraica Stuttgartensia* von 1997 arbeite. Die für diese Arbeit zentrale Passage, Levitikus 25,8-31, habe ich selbst übersetzt. Auf Versionen in anderen Übersetzungen, primär in der *Revidierten Elberfelder Bibel*<sup>4</sup> sowie in der Übersetzung von Thomas Hieke,<sup>5</sup> wird gegebenenfalls hingewiesen. Für andere Bibelzitate werde ich meist die *Elberfelder Bibel* heranziehen. Bibelzitate werden mit In-Text-Zitaten rückverfolgbar gemacht. Wo es relevant ist, wird auch der hebräische Text – der oben genannten Version

---

3 Bergsma 2007.

4 Revidierte Elberfelder Bibel, Wuppertal 2007 (1985/1991/2006).

5 Hieke 2014, 977-979.

folgend – wiedergegeben. Quellenangaben zu anderer Literatur finden sich in Fußnoten, für ausführliche Literaturangaben sei auf das Literaturverzeichnis im Anhang verwiesen.

## 2. Überblick zur Forschungsliteratur

Zunächst soll ein kurzer Überblick über die für diese Arbeit wichtigste Forschungsliteratur klären, an welche wissenschaftlichen Diskurse diese Arbeit anschließt und welche Referenzwerke von besonderer Bedeutsamkeit sein werden.

Als sehr hilfreich für die Textanalyse von Levitikus 25,8-31 erweist sich der in der Reihe *Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament* erschienene zweibändige Kommentar von Thomas Hieke. Der Kommentar enthält sowohl fundierte Einzelauslegungen als auch eine Auseinandersetzung mit Kontext und Textgeschichte, die eine gute Arbeitsgrundlage darstellt.<sup>6</sup>

Eine weitere wesentliche Grundlage für die Arbeit ist die 2007 publizierte Monographie *The Jubilee from Leviticus to Qumran* von John Bergsma. Die sehr umfassende und detaillierte Studie befasst sich mit der Motiv- und Rezeptionsgeschichte des Jubeljahrmotivs und enthält wertvolle Hinweise auf Referenztexte und gut begründete Überlegungen zur historischen Kontextualisierung.<sup>7</sup>

Als Hinführung und Nachschlagewerk für nur am Rande behandelbare Themen erweist sich nach wie vor der von Erich Zenger herausgegebene und später von Christian Frevel überarbeitete Einführungsband *Einleitung in das Alte Testament*. Dieser zuverlässige und gut strukturierte Band ist wahrhaft unersetzlich.<sup>8</sup>

Ein weiteres unersetzliches Hilfsmittel ist das *Hebräische und Aramäische Handwörterbuch über das Alte Testament* von Wilhelm Gesenius, das nach wie vor die wichtigste Referenz für semantische Fragen darstellt.<sup>9</sup>

Ferner haben sich Georg Braulik, Giovanni Deiana, Jonathan Kaplan, Rainer Kessler, Israel Knohl, Baruch A. Levine, Norbert Lohfink, Eckart Otto und Cristina Simonetti in unterschiedlicher Weise als besonders hilfreiche Referenzautor\*innen erwiesen. Diese werden in der Arbeit besonders häufig zitiert.

An dieser Stelle ist zu bemerken, dass unter den zitierten Wissenschaftler\*innen überwiegend männliche, christliche Theologen mit europäischem bzw. US-amerikanischen Hintergrund sind. Als problematisch kann dies insofern gesehen werden, als die Konzentration auf

---

6 Hieke 2014.  
7 Bergsma 2007.  
8 Zenger 2008.  
9 Gesenius 2013.

Literatur von Personengruppen mit einem ähnlichen wissenschaftlichen und persönlichen Hintergrund die Perspektive einengen kann: Je mehr unterschiedliche Perspektiven einbezogen werden, desto reicher und angeregter ist die Forschung. Dass dies nur in einem beschränkten Ausmaß erfolgt ist, obgleich ich mich darum bemüht habe, verschiedene Perspektiven einzubeziehen, hat verschiedene Gründe. Erstens konnte nur deutsch-, englisch-, französisch- und italienischsprachige Literatur verwendet werden. Zweitens liegt es an der Zugänglichkeit von Literatur: Vieles ist online nicht zu finden und Bibliotheken haben ein beschränktes Sortiment. Verschärft wird dies durch die globale Corona-Pandemie, während der diese Arbeit verfasst wurde und die die Literaturrecherche vor Ort stark erschwert und zeitweise verunmöglicht hat. Bei geschlossenen Bibliotheken konnte insbesondere Literatur, die nicht digital erfasst ist oder von anderen Forscher\*innen zitiert wird, kaum gefunden werden. Drittens liegt es an der Forschungslandschaft, und zwar einerseits daran, wer überhaupt die Möglichkeit hat, wissenschaftliche Forschung zu betreiben und zu publizieren und andererseits daran, welche Forscher\*innen von anderen zitiert werden und so im Diskurs präsenter und einflussreicher sind und welche Literatur damit leichter zugänglich ist, was sich durch den zweitgenannten Faktor verstärkt. Dennoch habe ich versucht, möglichst viel Literatur zusammenzutragen, die inhaltlich und methodisch unterschiedliche Perspektiven auf das Forschungsthema ermöglicht und auch von Forscher\*innen mit unterschiedlichen fachlichen und persönlichen Hintergründen stammt. So habe ich darauf Wert gelegt, neben der Literatur von Theolog\*innen auch Literatur von jüdischen Forscher\*innen und von nicht konfessionsgebundenen Altorientalist\*innen und Historiker\*innen einzubeziehen.

Auf den aktuellen Stand der Forschung und auf die einschlägigen Debatten werde ich im Rahmen der einzelnen Kapitel dieser Arbeit eingehen. Das Thema dieser Arbeit erfordert es, verschiedene Methodologien und wissenschaftliche Diskurse einzubeziehen, daher werde ich im Zuge der Arbeit immer wieder auf die Diskurslage eingehen.

### 3. Textkritik und Redaktionsgeschichte

Eine grundlegende Frage in der Auseinandersetzung mit Levitikus 25,8-31 ist die nach der Entstehungs- und Redaktionsgeschichte und damit nach dem historischen Hintergrund, vor dem der Text entstanden und fortgeschrieben worden ist. Wie so oft bei biblischen Texten ist diese Frage umstritten, weshalb ich in diesem Kapitel zunächst klären will, auf welcher Textgrundlage ich arbeiten werde und welche Theorien und Argumente hinsichtlich der Entstehungszeit von Levitikus 25,8-31 debattiert werden. Da Levitikus 25 üblicherweise dem Heiligkeitsgesetz zugeordnet wird, das von den meisten Forscher\*innen als Teil der priesterlichen Literatur betrachtet wird, folgt ein kurzer Exkurs zur priesterlichen Theologie, um den Text besser in der ideengeschichtlichen Tradition, in die er eingebettet ist, verorten zu können. Abschließend soll eine Arbeitshypothese formuliert werden, auf der die Überlegungen im vierten und fünften Kapitel der Arbeit basieren.

#### 3.1. Textgrundlage und Versionen

Die vorliegende Arbeit beruht auf dem Text der *Biblia Hebraica Stuttgartensia* in der Auflage von 1997. Diese Ausgabe stellt eine sehr zuverlässige Grundlage für die Auseinandersetzung mit dem Text dar. Unter Einbeziehung der Übersetzungen in der *Revidierten Elberfelder Bibel* und im Levitikus-Kommentar von Thomas Hieke werde ich diesen Text selbst übersetzen. Eine umfassende Auseinandersetzung mit den Quellen, die der Textversion der *Biblia Hebraica Stuttgartensia* zugrunde liegen, ist im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich; nur, wo es unerlässlich ist, werde ich dies thematisieren.

Für nur am Rande bearbeitete Bibelstellen verwende ich meist die *Revidierte Elberfelder Bibel*. Dementsprechende Angaben finden sich in Fußnoten. Für die Auseinandersetzung mit nicht-biblischen Texten stellt der von Rykle Borger und anderen herausgegebene erste Band aus der Reihe *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments (TUAT)* eine gute Arbeitsgrundlage dar.

#### 3.2. Theorien zu Entstehungszeit und Redaktionsgeschichte

In diesem Abschnitt werde ich unterschiedliche Positionen und Argumente bezüglich der Entstehungszeit und Redaktionsgeschichte von Levitikus 25,8-31 darstellen. Der Text wird üblicherweise als Teil des sogenannten „Heiligkeitsgesetzes“ angesehen, welches die Kapitel Levitikus 17 bis 26 umfasst. Auf die Spezifika der priesterlichen Tradition, der dieses Gesetz meist zugeordnet wird, werde ich im nächsten Abschnitt zu sprechen kommen.

Die Bezeichnung „Heiligkeitsgesetz“ geht auf eine 1877 veröffentlichte Abhandlung von August Klostermann zurück und beruht auf der mehrfach wiederholten und den Text strukturierenden Formel „Ihr sollt heilig sein, denn ich JHWH euer Gott bin heilig“.10 Wie sich dieser Textabschnitt konstituiert hat – ob als zunächst unabhängiges Korpus oder durch redaktionelle Zusammenstellung – ist umstritten, darauf will ich gleich näher eingehen.

Weitgehend konsensfähig, obgleich nicht unhinterfragt, ist es, Levitikus 17 bis 26 als literarische Einheit anzusehen. Jan Joosten führt in seiner Monographie zum Heiligkeitsgesetz die wichtigsten Argumente dafür an: Wie auch andere biblische Gesetzeskorpora beginne das Heiligkeitsgesetz mit einer Benennung der Stätte, an der JHWH geopfert werden soll (Lev 17,1-8), und ende mit der Ankündigung von Fluch und Segen (Lev 26). Außerdem spreche dafür, dass sich das Heiligkeitsgesetz – vorausgesetzt, es wird der priesterlichen Literatur zugeordnet – in wesentlichen Punkten von anderen priesterlichen Texten unterscheide: Spezifika des Heiligkeitsgesetzes seien, dass zahlreiche paränetische Elemente zu finden seien, außerdem würden Gesetze erklärt und begründet. Auch Terminologie, Stil und Theologie des Heiligkeitsgesetzes unterschieden den Text von anderen priesterlichen Texten.<sup>11</sup>

Das primäre Argument dagegen, das Heiligkeitsgesetz als Einheit zu betrachten, sei, wie Joosten ausführt, dass manche Gesetze wiederholt würden, etwa das Gebot, bei der Ernte die Nachlese den Bedürftigen zu überlassen, in Levitikus 19,9f und 23,22, während andere relevant erscheinende Materien durch das Gesetz gar nicht geregelt würden.<sup>12</sup> Daraus zu schließen, der Text sei nicht als Einheit zu verstehen, setzt freilich ein Verständnis von Recht voraus, das bezogen auf die mutmaßliche Entstehungs- und Redaktionszeit des Heiligkeitsgesetzes schlicht anachronistisch ist: Der Anspruch, möglichst alle Bereiche des öffentlichen Lebens rechtlich zu regeln und dabei Redundanzen oder Widersprüche so weit wie möglich zu vermeiden, ist ein Paradigma unserer Kultur, welches man nicht ohne Weiteres als Maßstab an die Rechtssysteme anderer Zeiten anlegen kann. Dieses Argument kann also nicht als besonders gewichtig angesehen werden.<sup>13</sup> Folglich halte ich es für überzeugend, das Heiligkeitsgesetz als literarische Einheit anzusehen, welche, obgleich ihre

---

10 Zenger 2008, 173. Die Übersetzung des Bibelzitats wurde der angegebenen Quelle entnommen. Die zitierte Formulierung beziehungsweise sehr ähnliche Formulierungen finden sich in Lev 19,2; 20,7.26; 21,8; 22,32 u.ö.

11 Vgl. Joosten 1996, 6f.

12 Vgl. Joosten 1996, 5f.

13 Vgl. hierzu die sehr horizonterweiternden Überlegungen des Religionsphilosophen Giorgio Agamben zum Anspruch neuzeitlicher Rechtssysteme, lückenlos zu sein, bspw. in *Ausnahmezustand* (Agamben 2004, 40f). Wir als Kinder unserer Zeit müssen uns vor Augen führen, dass es durchaus auch Rechtssysteme geben kann, die diesen Anspruch in der Form nicht stellen, wenn wir uns mit Rechtstexten anderer Kulturen auseinandersetzen. Ich danke Marlene Deibl, die mich auf Agambens Auseinandersetzung mit dieser Thematik hingewiesen hat. Diese Überlegungen sind im gemeinsamen Gespräch entstanden.

Teile eine längere Entstehungsgeschichte haben mögen, von einem maßgebenden Autor\*innen- beziehungsweise, Redakteur\*innenkreis als solche konzipiert worden ist.<sup>14</sup>

Wie diese literarische Einheit historisch entstanden ist und in die Tora als Gesamtwerk eingeflochten worden ist, ist umstritten. Erich Zenger skizziert im von ihm herausgegebenen Einführungswerk die Diskussion dazu: Die Debatte kreise um die Frage, ob das Heiligkeitsgesetz ein eigenständiges Korpus dargestellt habe und dann in die priesterliche Literatur eingearbeitet worden sei, ob es auf verschiedenen Materialien beruhe, die gezielt für die Stelle, die das Heiligkeitsgesetz im Korpus einnehme, zusammengesetzt worden seien, oder ob es nie als eigenständig, sondern je schon als Teil der priesterlichen Literatur konzipiert worden sei. Zenger argumentiert für erstere These, die ursprüngliche Eigenständigkeit von Levitikus 17-26 als Gesetzeskorpus: Die Makrostruktur entspreche jener anderer Gesetzeskorpora (namentlich jener des Bundesbuches, Ex 20,22-23,33, und des deuteronomischen Gesetzes, Dtn 12-28) und zur priesterlichen Grundschrift bestünden große sprachliche und theologische Differenzen, sodass eine ursprünglich eigenständige Konzeption wahrscheinlich sei. Als Beispiel für Letzteres nennt Zenger die verschiedenen Pessach-Ordnungen, die unterschiedlichen Interpretationen des Exodus (nämlich einmal als Befreiung von der Sklaverei und einmal als Versklavung nicht mehr unter dem Pharao Ägyptens, sondern unter JHWH) und – im Kontext dieser Arbeit besonders aufschlussreich – die verschiedenen Ansichten, ob das Land Eigentum Israels oder JHWHs sei.<sup>15</sup>

Extrempositionen in dieser Debatte um die Komposition des Heiligkeitsgesetzes und ihren Zusammenhang mit der priesterlichen Literatur sind die von Thomas Hieke, Israel Knohl und Baruch A. Levine: Hieke, der 2014 in der Reihe *Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament* einen umfassenden, zweibändigen Kommentar zu Levitikus publizierte, argumentiert für die These, das Heiligkeitsgesetz sei aus verschiedenen überlieferten Materialien zusammengesetzt und eigens für die Stelle, an der es sich befinde, konzipiert worden. Hinsichtlich der Entstehungs- und Redaktionsgeschichte von Levitikus stützt sich Hieke auf die Untersuchung *From Priestly Torah to Pentateuch* von Christophe Nihan.<sup>16</sup> Dem

---

14 Es ist unklar, welchen Geschlechts die Verfasser\*innen und Redakteur\*innen des Textes waren. Anders als dies in der Forschung oft getan wird (beispielsweise bei Hieke, 2014, 72.), schließe ich daraus, dass keine eindeutigen Hinweise darauf zu finden sind, dass Frauen an der Verfassung beteiligt waren, nicht darauf, dass vermutlich keine beteiligt waren. Dies ist ebenso wenig nachweisbar wie das Gegenteil. Deshalb gehe ich von der These aus, die mir am wenigsten Beweislast mit sich zu bringen scheint, nämlich dass Personen diverser Geschlechter – wobei natürlich sehr fraglich ist, inwiefern unser heutiges Konzept von Geschlechtlichkeit auf die damaligen Konstellationen übertragbar ist – an der Textentstehung beteiligt waren. Da offenbar auch in der Wissenschaft von vielen angenommen wird, dass \*Frauen, wo sie nicht explizit erwähnt werden, selbstverständlich nicht vorkommen, möchte ich darauf hinweisen, dass ich auf kein einziges historisch oder philologisch fundiertes Argument gestoßen bin, dass die Annahme, der Text sei nur von Männern verfasst worden, plausibilisiert.

15 Vgl. Zenger 2008, 173.

16 Vgl. Nihan 2007. Eine ausführliche Rezension dieses Buches hat Eckart Otto verfasst, der, obgleich er ihnen inhaltlich durchaus kritisch gegenübersteht, die Relevanz von Nihans Analysen für die weitere Forschung

folgend sieht er das Heiligkeitsgesetz nicht als eine eigenständige Komposition an, sondern als „Literaturbereich“ innerhalb der Priesterschrift, nicht als Gesetzesbuch, „sondern als in Lev 17 bis 26 eingeflossene Konzeption, die die Heiligung der Gemeinde anstrebt“.<sup>17</sup> Bezüglich der Datierung argumentiert er, wieder im Anschluss an Nihan, für eine relativ späte Verortung in der zweiten Hälfte des fünften vorchristlichen Jahrhunderts. Hieke betrachtet das Heiligkeitsgesetz als in die Priesterschrift eingebettet, und zwar in der Form, dass es dieselbe voraussetzt und sie ergänzen und reformulieren will.<sup>18</sup>

Demgegenüber steht die Position von Knohl, der argumentiert, dass das Heiligkeitsgesetz zu den ältesten Teilen der priesterlichen Literatur gehöre, und dass der Verfasser\*innenkreis desselben, von ihm „Holiness School“ genannt, auch Teile der priesterlichen Literatur, welche er „Priestly Torah“ nennt, überarbeitet habe. Er benennt die „Holiness School“ sogar als dritte große Schule der Torah-Literatur neben der deuteronomischen und der priesterlichen.<sup>19</sup>

Knohl arbeitet stark textzentriert und vergleicht exemplarisch Levitikus 23 mit der analogen Stelle Numeri 28f. Beide Texte regeln die Festtage im Jahresverlauf und die damit verbundenen Rituale. Sein Argument geht von der Beobachtung aus, dass diese Feste im Heiligkeitsgesetz klar erkennbar auf eine Tradition hinweisen und in den Jahreszeitenverlauf eingebettet seien, welcher für eine von der Landwirtschaft geprägte Gesellschaft zentral sei, während die Feste und ihr Kontext im priesterlichen Text in Numeri nur äußerlich miteinander verbunden seien. Der Kern seines Arguments ist, dass dies nicht darauf hindeute, dass Numeri 28f später, in einer weniger rural geprägten Gesellschaft, entstanden sei, wie dies prominent Julius Wellhausen vertrete, sondern dass dieser Text vielmehr zu einer älteren Tradition gehöre, dass aber nachträglich von der „Holiness School“ eine Einbettung in den Jahreszeitenverlauf eingearbeitet worden sei. Als diese Schule in frühnachexilischer Zeit tätig gewesen sei – und als auch das Heiligkeitsgesetz entstanden sei –, seien ein Bewusstsein für die Tradition und den Kontext der Feste in den Vordergrund getreten, weshalb solche Redaktionsschritte sehr plausibel seien.<sup>20</sup> Das Heiligkeitsgesetz entstammt Knohl zufolge also einer anderen theologischen Schule als die älteren Teile der priesterlichen Literatur. Diese Schule sei in der frühnachexilischen Zeit aktiv gewesen und habe auch ältere priesterliche Texte redigiert, daher rührten die Ähnlichkeiten.

Als Zeitraum für die Entstehung des Heiligkeitsgesetzes benennen allerdings sowohl Hieke als auch Knohl die frühnachexilische Zeit, eine weit verbreitete und, wie aus den obigen

---

an Levitikus stark unterstreicht (vgl. Otto 2008, 365-407).

17 Hieke 2014, 69.

18 Vgl. Hieke 2014, 67-70.

19 Vgl. Knohl 1987, bes. 66-69; 100-104.

20 Vgl. Knohl 1987, bes. 97-100.

Erläuterungen ersichtlich, gut argumentierbare Position.

Eine andere Ansicht dazu findet sich etwa bei Baruch A. Levine, der zwar die priesterliche Literatur im Allgemeinen als recht jung ansieht, das Heiligkeitsgesetz aber als relativ alten Text innerhalb dieser Tradition. Dies begründet er mit den darin formulierten kultischen Vorschriften, die auf älteren Praktiken beruhten als jene in anderen Teilen der Priesterschrift niedergeschrieben und analogen Argumenten zu theologischen Positionen und Terminologie. Ferner argumentiert er, dass Ezechiel, dessen prophetisches Werk im Exil verfasst worden sein dürfte, manche priesterliche Texte, wie eben den in dieser Arbeit zentralen Abschnitt zum Jubeljahr in Levitikus 25, gekannt haben dürfte, weshalb eine Datierung des Heiligkeitsgesetzes in die nachexilische Zeit unplausibel erscheine.<sup>21</sup> Es gibt aber auch andere Einschätzungen zum Verhältnis von Levitikus 25 und Ezechiel, vertreten beispielsweise von Rainer Albertz, der der Meinung ist, Levitikus 25 setze Ezechiel voraus.<sup>22</sup>

In diesem Zusammenhang ist auch die mögliche Diachronie verschiedener Teile des Heiligkeitsgesetzes ein wichtiges Argument: Selbst, wenn Ezechiel Teile des Heiligkeitsgesetzes schon gekannt haben sollte, heißt dies nicht unbedingt, dass alle Teile desselben schon geschrieben waren beziehungsweise dem Text entsprachen, der uns heute vorliegt. Manche Wissenschaftler\*innen haben sehr weitreichende Thesen zur Diachronie des Heiligkeitsgesetzes: Moshe Weinfeld argumentiert in seiner Monographie *The Place of the Law in the Religion of Ancient Israel*, die Rede von der Kultzentralisation in Levitikus 17 dürfte bis in die vormonarchische Zeit zurückgehen und habe auch eine Grundlage für die Kultzentralisation unter Hiskija dargestellt. Das heiße aber nicht, dass alle Teile des Heiligkeitsgesetzes so alt seien. Er schließt sich der Ansicht Knohls an, dass sie in der Tat jünger seien als große Teile der priesterlichen Literatur, verortet sie aber anders als dieser in der späten Königszeit.<sup>23</sup>

John Bergsma hingegen, der eine umfassende Monographie zur Motivgeschichte des Jubeljahrs verfasst hat, stellt die Frage nach der Entstehungsgeschichte des zentralen biblischen Textes zum Jubeljahr gar nicht in der Form: Zu Entstehungsdatum und diachroner Entwicklung des Heiligkeitsgesetzes gebe es zwar argumentierbare Thesen, aufgrund der dünnen Quellenlage und der sehr strukturierten und in sich stimmigen Komposition von Levitikus 17 bis 26 sieht er, wie auch andere Wissenschaftler\*innen, eine endgültige Klärung aber als „impossible or irrelevant“ an. Man kann jedoch, wie er zeigt, historisch-kritisch mit

---

21 Vgl. Levine 2003, 11-18, vgl. dazu auch Michael Lyons, der eine umfassende Monographie zu dieser Frage geschrieben hat, die sich nicht nur mit inhaltlichen Argumenten, sondern auch mit methodologischen Fragen beschäftigt (Lyons 2009, bes. 146-156).

22 Vgl. Albertz 1992, 456f.

23 Vgl. Weinfeld 2004, 23.

dem Text arbeiten, ohne eine bestimmte These zu dessen Entstehungszeit und Entwicklungsgeschichte zu vertreten. Was Bergsma nämlich durchaus formuliert, sind Thesen zum Verhältnis verschiedener Texte sowie Überlegungen zum Verhältnis der Entstehungszeit des Konzepts des Jubeljahrs und der Entstehung des Textes Levitikus 25,8-31.

So erforscht er, nachdem er die babylonischen und assyrischen Konzepte des Erlassjahrs ebenso wie biblische Texte, die eine Nähe zum Jubeljahrgesetz aufweisen, einige Aufmerksamkeit gewidmet hat, auch die Einbettung des Jubeljahrgesetzes aus Levitikus 25 in diesen historischen Zusammenhang. Er zieht den Schluss: „[...] the legislation of Lev 25, in the society it presupposes and the values it espouses, fits well with contemporary reconstructions of early pre-exilic Israelite society.“<sup>24</sup> Er schreibt, dass viele Wissenschaftler\*innen diese Einschätzung teilten, die Endversion des Jubeljahrgesetzes aber dennoch später datieren, häufig in die nachexilische Zeit – dies allerdings nicht aus sozial-historischen, sondern aus philologischen Gründen.<sup>25</sup> Das geschichtswissenschaftliche Hauptargument für eine Datierung von Levitikus 25 in die nachexilische Zeit – nämlich, dass es sich um einen Versuch der priesterlich geprägten Elite handelt, sich nach der Rückkehr aus dem Exil Landeigentum zu sichern – weist er auf plausible Weise ab.<sup>26</sup> Er kommt zu dem Schluss, dass die Institution des Jubeljahrs wohl schon in der vorexilischen Stammesgesellschaft entwickelt worden sein dürfte, dass der Text von Levitikus 25, wie er uns heute vorliegt, aber später geschrieben beziehungsweise redigiert worden sein dürfte.<sup>27</sup>

Beachtlich ist auch die Frage nach dem Verhältnis von Heiligkeitsgesetz und deuteronomischem Gesetz (Dtn 1-26). Grundsätzlich ist von einer mehrstufigen Entstehungs- und Redaktionsgeschichte sowie einer wechselseitigen Beeinflussung beider Texte auszugehen. Traditionellerweise wird aber angenommen, dass die jüngste Redaktion des Heiligkeitsgesetzes eine kritische Exegese des deuteronomischen Gesetzes darstelle, welches dementsprechend als älter und maßgebender gilt. Diese These geht auf Julius Wellhausen<sup>28</sup> zurück und wird von einflussreichen Forscher\*innen, beispielsweise von Karl Elliger<sup>29</sup> und Alfred Cholewinski<sup>30</sup>, vertreten. Allerdings haben auch diese ein starkes Bewusstsein für mögliche wechselweise Beeinflussungen der Texte durch längere Redaktionsprozesse. Heute ist die Frage stark umstritten. Die These, das deuteronomische Gesetz sei älter als das Heiligkeitsgesetz, wird nach wie vor vertreten, beispielsweise von Levine.<sup>31</sup>

24 Vgl. Bergsma 2007, 71.

25 Vgl. Bergsma 2007, 71-75.

26 Vgl. Bergsma 2007, 75-77.

27 Aufgegriffen wird dies unter anderem von Jonathan Kaplan, auf dessen spannende Forschung ich insbesondere in Kapitel 5 eingehen werde (vgl. Kaplan 2019, 194).

28 Vgl. Wellhausen 1889, bes. 204-210.

29 Vgl. Elliger 1966, 14-20.

30 Vgl. Cholewinski 1976, 1-8; 334-338.

31 Vgl. Levine 2003, 13f.

Das Heiligkeitsgesetz wird von den Vertreter\*innen dieser These als etwas weniger rigorose Reformulierung des Shemittah (שמטת) genannten Konzepts in Deuteronomium angesehen, an deren Grundidee man aber festhalten wollte. So schreibt Elliger, dass die Vorschrift von Schuldenerlass und Freilassung von Schuldklav\*innen alle 49 oder 50 Jahre, statt, wie in Deuteronomium 15, alle sieben Jahre, eine Konzession an die Wirtschaft gewesen sei, man aber an der Grundidee festhalten habe wollen. Möglicherweise hätte es, so Elliger, eine noch längere Tradition des Konzepts gegeben, welche sich aber nicht mehr erschließen lasse.<sup>32</sup>

Auch Hieke betrachtet Deuteronomium 12-26 als dem Heiligkeitsgesetz vorgängig. Die Autor\*innen und Redakteur\*innen des Heiligkeitsgesetzes, so Hieke, seien aber über die Erstellung des Heiligkeitsgesetzes hinausgegangen und hätten zugleich auch Stellen wie Deuteronomium 26,19 und 28,9 überarbeitet. An diesen Stellen nämlich zeige sich die Theologie der Heiligkeit, was seines Erachtens auf Redaktionsschritte durch Vertreter\*innen der Theologie der Heiligkeit schließen lasse. Die Relevanz dieser relativ späten theologischen Strömung dürfe folglich nicht unterschätzt werden.<sup>33</sup>

Dafür, dass das Verhältnis genau umgekehrt sei, argumentierte zuerst Georg Braulik.<sup>34</sup> Seine Überlegungen sind auf große Resonanz gestoßen und zahlreiche Interpret\*innen, auch Zenger, haben sich der Argumentation Brauliks angeschlossen.<sup>35</sup>

Braulik beforscht die These, das Heiligkeitsgesetz sei älter als die Endgestalt des Deuteronomium, und kommt „zu dem Ergebnis, daß diese deuteronomischen Gesetzesparallelen [gemeint sind Dtn 19-25 beziehungsweise Lev 19; AMK] wahrscheinlich von Lev 19 abhängen und daß dieses zentrale Kapitel des ‚Heiligkeitsgesetzes‘ älter als die dekalogische Redaktion beziehungsweise der Endtext von Deuteronomium sein dürfte.“<sup>36</sup> Ausgehend davon untersucht er auch weitere Parallelstellen in Heiligkeitsgesetz und Deuteronomium, da mit der Plausibilisierung der Abhängigkeit von Dtn 19 bis 25 von Lev 19 noch nicht gezeigt sei, dass das gesamte Heiligkeitsgesetz älter sei als die Letztredaktion von Deuteronomium. Seine Hauptargumente dafür sind die weiter fortgeschrittene Rechtskodifikation in Deuteronomium sowie inhaltliche Unterschiede, welche seines Erachtens eher auf eine Ausweitung beziehungsweise Fortentwicklung in Deuteronomium als auf eine Verengung oder Abschwächung im Heiligkeitsgesetz hindeuteten. Braulik geht auch auf Lev 25 ein, konkret auf die Stelle 25,35-38, die seines Erachtens älter sei als die entsprechende Stelle Dtn 23,20f, wo das in Levitikus formulierte Zinsverbot auf das gesamte

---

32 Vgl. Elliger 1966, 351.

33 Vgl. Hieke 2014, 67-70.

34 Braulik 1995.

35 Vgl. Zenger 2008, 173.

36 Braulik 1997, 183, vgl. ferner Braulik 1995, 24f.

Wirtschaftsleben ausgeweitet werde.<sup>37</sup> Dass dies auch für die in der vorliegenden Arbeit untersuchten Textstellen beziehungsweise für das gesamte Heiligkeitsgesetz gilt, lässt sich daraus natürlich nicht eindeutig schließen; als Hinweis, an den weiter gehende Forschung anknüpfen kann, ist Brauliks These aber sehr wertvoll.

Kritisiert wurde Brauliks These unter anderem von Eckart Otto, der im Rahmen von *Herders Theologischem Kommentar zum Alten Testament* einen mehrbändigen Kommentar zu Deuteronomium verfasst hat. Er betrachtet Brauliks Argumentation als methodisch problematisch, da er nur einzelne Abschnitte aus beiden Texten herangezogen und daraus sehr weitreichende Schlüsse gezogen habe.

Wie Braulik hält aber auch Otto eine einlinige Entwicklungsgeschichte vom Deuteronomium zum Heiligkeitsgesetz für unplausibel. Ferner problematisiert er die Zuordnung des Heiligkeitsgesetzes zur Priesterschrift, da sich im Heiligkeitsgesetz auch Bezüge zu Bundesbuch und Deuteronomium finden würden. Otto weist nachdrücklich auf die lange und komplexe Traditions- und Redaktionsgeschichte all dieser Texte und die damit verbundene wechselseitige Beeinflussung hin, argumentiert aber zugleich, um eine grobe Anordnung als Arbeitsgrundlage verwenden zu können, das Bundesbuch sei der älteste, das Deuteronomium der mittlere und das Heiligkeitsgesetz das jüngste Gesetzeskorpus.<sup>38</sup>

Auch Bergsma widmet einen Abschnitt in seinem Buch der Frage nach der Interdependenz von Heiligkeitsgesetz und deuteronomischem Gesetz, konkret von Levitikus 25 und Deuteronomium 15, jenem deuteronomischen Text, in dem ein Schuldenerlass sowie eine Freilassung hebräischer Sklav\*innen alle sieben Jahre verordnet werden. Wie Braulik und Zenger argumentiert Bergsma dafür, Levitikus 25 als älter anzusehen als die entsprechende Stelle in Deuteronomium. Er argumentiert, dass weder hinsichtlich der Textstruktur noch hinsichtlich der Terminologie eine besondere Ähnlichkeit und damit ein wechselseitiger Einfluss festgestellt werden könnten, und dass so der anzunehmende historische Kontext der Texte als einzige Quelle eine Antwort auf die Frage nach ihrem zeitlichen Verhältnis geben könne. Während Deuteronomium im Allgemeinen und Deuteronomium 15,1-18 im Besonderen an eine urbane, wirtschaftlich weit entwickelte und als Staat konstituierte Gesellschaft gerichtet zu sein scheine, sei Levitikus 25 eher für eine rurale Stammesgesellschaft geschrieben, weswegen er die Tradition dieser Institution, wie erwähnt, für sehr alt hält. Dass in beiden Texten ähnliche, aber an unterschiedlichen Gesellschaftsformen orientierte Gesetze formuliert werden würden, deute darauf hin, dass das ältere Gesetz für den jüngeren Kontext nicht mehr anwendbar beziehungsweise obsolet

---

37 Vgl. Braulik 1997, 215f.

38 Vgl. Otto 2016, 1112-1116.

geworden wäre, und entsprechend der mutmaßlichen gesellschaftlichen Entwicklung damals sei das an eine urbane Gesellschaft gerichtete Gesetz wohl das jüngere. Für die Annahme, eines der Gesetze sei die direkte literarische Quelle für das andere, sieht Bergsma aber keinen zwingenden Grund – vielleicht seien die Texte weitgehend unabhängig voneinander entstanden, vielleicht seien die Formulierungen auch an die geänderten Umstände angepasst worden. Ungeachtet dessen aber liege es nahe, das Heiligkeitsgesetz als den älteren Text anzusehen, da der gesellschaftliche Kontext, in welchem es entstanden sein dürfte, historisch weiter zurückliege als jener von Deuteronomium 15.<sup>39</sup>

Die Liste an Argumenten und an Forschungsliteratur ließe sich nahezu endlos fortsetzen, denn die Debatte zur historischen Einordnung des Heiligkeitsgesetzes ist keineswegs abgeschlossen. Es gibt gut argumentierbare Theorien, aber eindeutige Schlüsse erlaubt keines der Argumente. Bevor ich meine Überlegungen dazu darstellen und meine Arbeitshypothese formulieren will, soll jedoch ein kurzer Exkurs zur priesterlichen Theologie und zu den Spezifika des Heiligkeitsgesetzes Platz haben.

### 3.3. Exkurs zu den Spezifika der priesterlichen Literatur

Lange Zeit galt es als Konsens, das Heiligkeitsgesetz als Teil der priesterlichen Literatur anzusehen, ihm innerhalb dessen aber relative Selbstständigkeit einzuräumen.<sup>40</sup> Wie im vorangegangenen Kapitel ausgeführt, ist die These, dass das Heiligkeitsgesetz der priesterlichen Literatur zuzuordnen sei, aber nicht unumstritten.<sup>41</sup> Um die Grundlage für eine systematisch fundierte Verhältnisbestimmung schaffen zu können, will ich in aller gebotenen Kürze auf die wichtigsten Charakteristika, die der priesterlichen Literatur zugeschrieben werden, eingehen.

Zenger benennt sechs charakteristische Merkmale priesterlicher Literatur. Erstens eine „Vorliebe für Formeln, stereotype Formulierungen und Wiederholungen“: Als Beispiel hierfür nennt er die Schöpfungserzählung in Genesis 1,1-2,4a, in welcher immer gleiche Formulierungen den Text strukturieren („Und Gott sprach“, „Und Gott sah, dass es gut war“, „Und es wurde Abend und es wurde Morgen“). Zweitens das „Zurücktreten des plastischen Elements bei Handlungsabläufen und bei der Charakteristik von Personen“: Priesterliche Erzähltexte verzichteten oft auf eine Kontextualisierung und auf Ausschmückungen. So beginne beispielsweise Genesis 17 mit der schlichten Einleitung „Als Abram 99 Jahre alt war, erschien ihm JHWH und sprach zu ihm...“, während in Genesis 18 Zeit, Ort und Umstände der Begegnung Abrahams mit den drei Männern detailliert geschildert werden würden.

39 Vgl. Bergsma 2007, 136-147.

40 Vgl. Zenger 2008, 173f.

41 Vgl. Knohl 1987, bes. 97-100.

Drittens zeigten sich zahlreiche „Elemente, die eine Ordnung der Welt, der Geschichte und des Lebens insinuieren“, nämlich zum Beispiel genaue Jahres- und andere Zahlenangaben, wie im oben zitierten Vers das Alter Abrahams oder bei der Beschreibung der Arche in Genesis 6,15f, die genauen Maße derselben. Viertens liege – und von daher hätten die Priesterschrift beziehungsweise die priesterliche Literatur ihren Namen – ein besonderer Fokus auf „kultischen und rituellen Phänomenen“: Themen wie Rituale, Regeln für den Priesterdienst, Reinheit und Unreinheit seien zentral, nähmen viel Raum ein und prägten die Theologie der Texte. Fünftens beobachtet Zenger ein häufiges Auftreten des von ihm sogenannten „Schema[s] Auftrag-Ausführung beziehungsweise Ankündigung-Erfüllung“: Dass auf eine Ankündigung sofort die Erfüllung folge, sei, wie er schreibt „eine geradezu sakramentale Worttheologie“. Als Beispiele nennt er erneut die erste Schöpfungserzählung sowie die Zeichenhandlungen Mose in Exodus 14,15-16,21. Als sechstes und letztes Merkmal nennt Zenger die „Vorliebe für theologische Fachsprache“: Sowohl die Reden JHWHs als auch die Erzählungen fungierten häufig als Explikationen bestimmter theologischer Begriffe, zum Beispiel entfalte die Abraham-Erzählung den Begriff Bund (ברית [berit]).<sup>42</sup>

Welche Texte nun konkret der priesterlichen Literatur zuzuordnen sind und wie genau deren historischer und systematischer Zusammenhang zu bestimmen ist, ist umstritten. Während Theodor Nöldeke die Priesterschrift als älteste Grundschrift des Pentateuch angesehen hat, hat sie etwas später Julius Wellhausen als den jüngsten Text betrachtet, wobei beide Autoren jedoch noch von einer Einheitlichkeit der priesterlichen Literatur ausgingen. Mittlerweile ist dies stark umstritten. Die alternativen Theorien reichen bis zur Ansicht, es gebe kaum bis gar keine ursprünglich priesterlichen Texte, sondern nur eine priesterliche Redaktionsschicht. Auf diese Debatten kann ich an der Stelle nicht näher eingehen, für einen ersten Überblick verweise ich erneut auf Zengers Einführungswerk.<sup>43</sup>

Mit dem Heiligkeitsgesetz ist in dieser Debatte noch einmal eine eigene Frage verbunden, wird es doch, wie bereits ausgeführt, von manchen Forscher\*innen als relativ eigenständiger Text innerhalb der priesterlichen Tradition, von anderen als nachträglich aus priesterlichen Materialien zusammengestellt, von manchen als älter, von anderen als jünger, und von wieder anderen gar nicht als Teil der priesterlichen Literatur angesehen. In dieser Debatte fundiert Stellung zu nehmen würde ein umfassendes Quellenstudium erfordern, das ich im Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht leisten kann. Stattdessen will ich hier die Frage stellen, welcher Nutzen sich aus einer Einbeziehung der priesterlichen Tradition für die Arbeit mit Levitikus 25,8-31 ziehen lässt.

---

42 Vgl. Zenger 2008, 156-159. Die Übersetzungen der Bibelzitate wurden der angegebenen Quelle entnommen.

43 Vgl. Zenger 2008, 159-167.

Die genannten Merkmale der priesterlichen Literatur können als Lektüreschlüssel hilfreich sein, als direkt anwendbare Kategorien für die Textanalyse oder eindeutige Kriterien für die Bewertung von Texten als priesterlich sind sie allerdings nicht geeignet. In Levitikus 17 bis 26 nach den oben angeführten Merkmalen zu suchen und aufgrund dessen ein Urteil zu fällen, ob sie priesterlich sind oder nicht, greift zu kurz. Die Merkmale sind schließlich als Analysekategorien der Wissenschaft aus den Texten selbst entwickelt worden und keine präexistenten Stilmormen, an denen sich die Texte zu orientieren hätten. Ein eindeutiger Kriterienkatalog für die Qualifikation als priesterlich oder nicht lässt sich daraus nicht ableiten, es bedarf immer noch eines interpretatorischen Zwischenschrittes, um zu entscheiden, welche Analysekategorie für welchen Text angemessen erscheint und in welcher Weise. Das gilt für das Heiligkeitsgesetz ebenso wie für weniger schwer als priesterlich zu qualifizierende Texte. Nichts spricht aber dagegen, bei der Textanalyse auf diese Kategorien zurückzugreifen, wo es als angemessen erscheint. Es wird sich zeigen, wie aufschlussreich die von Zenger beschriebenen Charakteristika priesterlicher Literatur für Levitikus 25 sind, und ob es somit für das Textverständnis hilfreich ist, das Heiligkeitsgesetz in systematischer Hinsicht mit der priesterlichen Literatur in Zusammenhang zu bringen.

### 3.4. Formulierung einer Arbeitshypothese zur Entstehungsgeschichte

Wie also kann Levitikus 25,8-31, in seinen historischen und innerbiblischen Kontext eingeordnet werden? Zunächst stellt sich die Frage, was überhaupt das Ziel einer solchen Einordnung ist.

Einem biblischen Text ein Datum zuzuordnen ist schwierig, Thesen dazu bleiben oft kaum belegbare Spekulationen. Dies hat auch mit der Schwierigkeit zu tun, welche die dünne Quellenlage darstellt: Wir wissen wenig über die mutmaßliche Entstehungszeit der Texte, verfügen kaum über archäologische Forschung, sodass sich daraus kaum belastbare Schlüsse ziehen lassen.

Eines der wenigen archäologisch fundierten Argumente, die sich immer wieder finden, ist, dass in Israel mit dem Fortschreiten der Zeit eine zunehmende Urbanisierung festgestellt werden könne, was darauf hindeute, dass an rural geprägte Gesellschaften adressierte Texte älter sein dürften als an urban geprägte. Das Jobeljahrgesetz sei auf eine rural geprägte Gesellschaft zugeschnitten. Dementsprechend könne es Text gelesen werden, der eine lange, möglicherweise in die vormonarchische Zeit reichende Tradition hätte oder in eine alte Tradition eingeschrieben sei.<sup>44</sup> An wen sich ein Text richtet und welche Probleme er adressiert, sagt sehr viel über die Umstände seiner Zeit aus. Aus solchen Beobachtungen

---

44 Vgl. Bergsma 2007, 67f, vgl. ferner Finkelstein, Israel 1989, 49-51.

Schlüsse zu ziehen erfordert allerdings Vorsicht: Die Gründe für die Einbettung eines Textes in einen bestimmten Kontext können vielfältig sein, es kann sich auch um eine nachträgliche Anpassung handeln oder um einen bewussten Versuch, einen Text älter aussehen zu lassen, um ihm mehr Autorität zu verleihen. Die Frage zu stellen, an wen ein Text adressiert ist beziehungsweise welcher gesellschaftliche Kontext impliziert wird, ist richtig und sinnvoll, Schlüsse aus den Beobachtungen sind allerdings nur mit Vorbehalt zu ziehen.

Während manche Wissenschaftler\*innen versuchen, anhand der vorliegenden Texte eine mögliche Entstehungs- und Redaktionsgeschichte zu rekonstruieren, um dieser Problematik zu begegnen, so etwa Weinfeld oder Levine, enthalten sich andere, wie Bergsma, eines Urteils. Dafür gibt es gute Gründe: Der historische Befund ist dünn, und im Text des Heiligkeitsgesetzes gibt es keine inhaltlichen oder formalen Aspekte, die so schwer nachvollziehbar sind, dass sie eine Theorie zu einer ganz bestimmten, klar definierbaren Entstehungszeit oder zur Diachronie des Textes zwingend erforderlich machen würden, um den Text überhaupt verstehen zu können. Dass keine letztgültige Antwort auf die Frage nach Entstehungs- und Redaktionsprozess gegeben werden kann, suspendiert aber nicht davon, die Problematik der zeitlichen Einordnung in die Überlegungen einzubeziehen. Die Texte, die uns heute vorliegen, geben nur bedingt Aufschluss über ihre Entstehungsgeschichte – möglicherweise wurden sie nachträglich bestimmten Gegebenheiten oder Adressat\*innen angepasst, möglicherweise sind die Interdependenzen verschiedener Texte stärker, als Terminologie und Struktur vermuten lassen, aber durch Redaktionsprozesse nicht mehr sichtbar. Wir können solche Fraglichkeiten nicht endgültig auflösen, dass es sie aber gibt, darf bei der Theoriebildung nicht außer Acht gelassen werden. Dementsprechend ist das Thema auch in der Forschungsliteratur sehr präsent, und die meisten Forscher\*innen versuchen auf Basis der überlieferten Texte Theorien dazu zu entwickeln, um eine Arbeitsgrundlage zu schaffen.

Das Ziel der historischen und innerbiblischen Verortung des Heiligkeitsgesetzes ist meines Erachtens aber letztlich nicht, ein historisches Datum festzumachen oder eine Entstehungs- und Redaktionsgeschichte zu rekonstruieren. Das Ziel ist, eine Grundlage für einen adäquaten Umgang damit zu schaffen, dass es eine solche Textgeschichte, eine mögliche Interdependenz mit anderen Texten und einen historischen Kontext gibt, die den Text in seiner heutigen Form bedingen. Da sich nur sehr wenige gesicherte Aussagen dazu treffen lassen will ich so wenige ungesicherte Thesen wie möglich und so viele wie als Arbeitsgrundlage nötig annehmen.

Zunächst zur Frage, ob das Heiligkeitsgesetz als literarische Einheit angesehen werden kann: Die wenigen Argumente dagegen, die Joosten in seiner Zusammenfassung der Debattenlage

gibt, wiegen nicht schwer, und sowohl systematisch als auch rezeptionsgeschichtlich lässt sich die Betrachtung von Levitikus 17 von 26 als literarische Einheit gut argumentieren.

Wie diese Einheit historisch entstanden ist – als ursprünglich als unabhängige Einheit konzipiert oder als nachträglich redaktionell erstellt – bleibt aber unklar. Diese Frage ist eng mit der nach dem Verhältnis von Heiligkeitsgesetz und priesterlicher Literatur verbunden, die stark umstritten ist.<sup>45</sup> Ich vermag über die historischen Zusammenhänge hier nicht zu urteilen; inwiefern es Sinn macht, von einem systematischen Zusammenhang zu sprechen, wird sich herausstellen.

Auch zum Verhältnis des Heiligkeitsgesetzes zum deuteronomischen Gesetz gibt es keine hinreichenden Belege für eine eindeutige Antwort. Daher will ich im Folgenden weder das eine noch das andere voraussetzen. Ich werde versuchen, den zu betrachtenden Text zunächst als eigenständige, aus sich selbst verstehbare Komposition anzusehen und ihn erst danach auf Gemeinsamkeiten und Unterschiede mit dem entsprechenden Text in Deuteronomium hin befragen. Denn ich möchte es vermeiden, mir eine Hypothek aufzuladen, die ich nicht einlösen kann, indem ich die Textinterpretation auf dem Zusammenhang zu einem anderen Text aufbaue, dessen Geschichte und systematische Bedeutsamkeit nicht hinreichend einschätzbar sind. Die Einbeziehung anderer Texte kann sehr hilfreich für die Interpretation sein, doch darf man dabei nicht vergessen, dass nicht klar ist, inwiefern diese anderen Texte für die Entstehung und Redaktion des zu interpretierenden Textes tatsächlich relevant waren, weshalb mir die sicherere Herangehensweise zu sein scheint, zunächst den gewählten Textabschnitt für sich zu untersuchen und den möglichen Zusammenhang der Texte erst danach und auf Basis dessen zu untersuchen.

---

45 Vgl. Zenger 173f. Ich gehe darauf in Abschnitt 3.3. dieser Arbeit näher ein

## 4. Textanalyse

Dieses Kapitel ist der kleinschrittigen Analyse von Levitikus 25,8-31 gewidmet. Der Text soll übersetzt sowie formal wie inhaltlich analysiert und unter verschiedenen Aspekten interpretiert werden.

### 4.1. Text und Übersetzung

Zunächst will ich den hebräischen Text in der Version der *Biblia Hebraica Stuttgartensia* in der fünften Auflage von 1997 wiedergeben und, mit Kommentaren versehen, übersetzen. Bei der Übersetzung werden auch die *Elberfelder Bibel* und die Übersetzung von Thomas Hieke in seinem Kommentar zu Levitikus einbezogen.<sup>46</sup> Ein unersetzliches Werkzeug ist auch das *Hebräische und Aramäische Handwörterbuch über das Alte Testament* von Wilhelm Gesenius, das ich in der 18. Auflage von 2013 verwende.<sup>47</sup>

Jede Übersetzung ist Interpretation, und jede Interpretation ist durch ein explizites oder implizites Ziel der Interpretin geformt. Man tut gut daran, dieses Ziel explizit zu machen. Ziel der folgenden Übersetzung ist es, einen Zugang zu Levitikus 25,8-31 zu gewinnen, der die wissenschaftliche Auseinandersetzung ermöglichen soll. Nähe zum hebräischen Text ist dabei wichtiger als sprachliche Perfektion im Deutschen. So werden beispielsweise die häufigen, im Deutschen grammatikalisch falschen Verknüpfungen von Singular und Plural, wie beispielsweise in Vers 10, in der Übersetzung nicht korrigiert und gleiche hebräische Vokabeln mit gleichen deutschen Vokabeln übersetzt, auch wenn es manchmal unelegant klingen mag. Zum Beispiel ist in Vers 16 von einer „großen Zahl an Jahren“ und vom „Vergrößern des Kaufpreises“ die Rede; beides könnte im Deutschen eleganter ausgedrückt werden. Um deutlich zu machen, dass רב (große Zahl) und תרבה (du wirst/sollst vergrößern, רבה im Hifil Imperfekt) die gleiche Wurzel haben, habe ich aber diese Übersetzung gewählt. Begriffe wie „Sabbat“, „Jom Kippur“ und „Jobel“ habe ich gar nicht übersetzt, da sie sehr spezifische Bedeutungen haben, die nicht so einfach in einen anderen kulturellen Kontext beziehungsweise in eine andere Sprache übersetzt werden können und dies meines Erachtens am besten dadurch markiert ist, dass die hebräischen Begriffe beibehalten werden. Hierzu und zu anderen erläuterungsbedürftigen Textstellen finden sich in den Fußnoten Kommentare.

Leitend für diese Übersetzung ist also der Versuch, möglichst nah am hebräischen Text zu operieren. Natürlich sind dabei aber immer gewisse Kompromisse notwendig, etwa übersetze

---

46 Hieke 2014, 977-979.

47 Gesenius 2013.

ich Präpositionen unterschiedlich, je nach dem jeweiligen Kontext. Würde man gar nicht auf die Lesbarkeit im Deutschen achten, wäre das Ziel, einen Zugang zum Text zu schaffen, auch verfehlt.

Und Du sollst zählen<sup>48</sup> für Dich sieben<sup>49</sup> Sabbatjahre,<sup>50</sup> sieben Jahre sieben Male,<sup>51</sup> und es sollen sein für Dich die Tage von sieben Sabbatjahren neunundvierzig Jahre.

וְסָפַרְתָּ לָךְ שִׁבְעַת שָׁבָתוֹת שָׁנִים שִׁבְעַת שָׁנִים שִׁבְעַת שָׁנִים 8  
פְּעָמִים וְהָיוּ לָךְ יָמֵי שִׁבְעַת שָׁבָתוֹת הַשָּׁנִים תִּשַׁע  
וְאַרְבָּעִים שָׁנָה:

Und Du sollst erschallen lassen<sup>52</sup> ein

וְהֶעֱבַרְתָּ שׁוֹפָר תְּרוּעָה בְּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִעִי בְּעֶשְׂרִי 9

48 Die verwendeten Verbformen – großteils Qal-Stämme in der Präfixkonjugation, aber auch andere Stämme und konsekutive Formen in der Suffixkonjugation – haben ein breites Spektrum möglicher syntaktischer Funktionen, welches im Deutschen nicht adäquat wiedergegeben werden kann. Sie können sowohl als futurischer Indikativ („Du wirst zählen“) als auch, wie ich es getan habe, als Jussiv aufgefasst werden („Du sollst zählen“). Auch andere Modi sind, je nach Kontext, möglich. Die Interpretation als Jussiv habe ich – wie auch die Übersetzer\*innen der *Elberfelder Bibel* und Thomas Hieke – gewählt, da sie für einen Rechtstext als besonders angemessen erscheint. Darauf, dass im Hebräischen aber immer auch der indikativische Aspekt mitschwingt – dass es letztlich in eins fällt, etwas tun zu sollen und etwas tun zu werden – möchte ich zumindest hinweisen, obgleich ich es im Deutschen nicht wiedergeben kann.

49 שבע [sheva‘] kann, wie hier, die Zahl „sieben“ bedeuten, aber auch „Glück, Vollkommenheit, Segensfülle“. Ferner klingt es an das Verb שבע [shv‘] das die Grundbedeutung „schwören, einen Eid leisten“ hat, an (vgl. Gesenius 2013, 1316-1318).

50 Gesenius schlägt die Übersetzung „Jahrwochen“ vor (vgl. Gesenius 2013, 1351f). Die Übersetzung „Sabbatjahre“ habe ich gewählt, weil sie dem hebräischen Ausdruck am nächsten kommt und weil ich „Sabbat“ auch an anderen Stellen unübersetzt gelassen habe. Nachdem, wie in Levitikus 25,1-7 ausgeführt wird, alle sieben Jahre ein Sabbatjahr stattfinden soll, ergibt sich, dass alle 49 Jahre ein Jubeljahr stattfinden soll. Unklar ist aber, ob das Jubeljahr dann das 49. Jahr ist und mit einem Sabbatjahr zusammenfällt oder das 50. Jahr – wobei Letzteres näher liegt. Ferner ist unklar, ob das Jubeljahr dann als erstes Jahr zur neuen Periode dazu gezählt wird oder nicht (vgl. zu dieser Frage Bergsma 2007, 89-91).

51 Wörtlich „Schlag“, „Hammer“ oder „Schritt“ (vgl. Gesenius 2013, 1068).

52 Wörtlich „hinübergehen lassen“ (vgl. Gesenius 2013, 915f). Die Übersetzung „erschallen lassen“ findet sich auch in der *Elberfelder Bibel* und bei Hieke (vgl. Hieke 2014, 977).

Schofar des Lärms<sup>53</sup> im siebten Monat,<sup>54</sup> am Zehnten des Monats, am Jom Kippur,<sup>55</sup> ihr sollt erschallen lassen ein Schofar in eurem ganzen Land.<sup>56</sup>

Und ihr sollt heiligen das Jahr der fünfzig, ein Jahr. Und ihr sollt ausrufen Freilassung<sup>57</sup> im Land für

לְהִדְשׁ בְּיוֹם הַכִּפּוּרִים תַּעֲבִירוּ שׁוֹפָר בְּכָל-אַרְצְכֶם :  
 וְקִדְשׁתֶּם אֶת שְׁנַת הַחֲמִשִּׁים שָׁנָה וְקִרְאתֶם דְּרוֹר בְּאַרְצְךָ לְכָל-יִשְׂרָאֵל יוֹבֵל הוּא תְהִינָה לָכֶם וְשִׁבְתֶּם אִישׁ אֶל-אַחֲזָתוֹ וְאִישׁ אֶל-מִשְׁפַּחְתּוֹ תָּשׁוּבוּ :  
 10

53 שׁוֹפָר [shofar] bezeichnet ein Widderhorn, das auch im Krieg oder bei der Investitur eines Königs als Signalthorn verwendet wurde, aber auch zum Lobpreis JHWHs (vgl. Gesenius 2013, 1336).

54 Wörtlich auch „Neumond“, abgeleitet vom Verb הִדְשׁ [hdsh] für „erneuern“ (vgl. Gesenius 2013, 327).

55 יוֹם הַכִּפּוּרִים [yom hakipurim] lässt sich wörtlich mit „Tag der Versöhnung“ wiedergeben. Der Jom Kippur war und ist einer der wichtigsten jüdischen Feiertage. Ein wesentlicher Referenzpunkt dafür ist Levitikus 16, wo die Regeln für den Jom Kippur formuliert werden. Da der Jom Kippur am Ende der Erntezeit und als Abschluss und Höhepunkt einer zehntägigen Buß- und Fastenperiode stattfindet, ist es gut nachvollziehbar, dass der Jom Kippur auch den Beginn des Jubeljahrs markierte.

56 Es ist bemerkenswert, dass hier von „eurem ganzen Land“ (בְּכָל אֲרָצְכֶם [bekol 'aretskhem]), vom Land der Angesprochenen also, die Rede ist. Dass hier das Land als das der Angesprochenen verstanden wird, ist interessant, wird doch anschließend erläutert, dass das Land JHWH gehöre, dass die Menschen darauf nur „Fremde und Beisassen“ seien (Lev 25,23), dass sie das Land also keineswegs besäßen. Das Suffix כֶּם [khem] ist nicht unbedingt besitzanzeigend zu verstehen, „euer ganzes Land“ kann auch im Sinne von „das ganze euch zugeordnete Land“ interpretiert werden, was in diesem Kontext näher liegt: Das Land gehört JHWH, ist aber, als von diesem gegeben, Israel zugeordnet, und in diesem Sinne das Land Israels. Und so würde ich es auch interpretieren, wenn wie in Vers 25 von Landeigentum die Rede ist: Das Land ist jemandes Eigentum, aber nur durch JHWH, denn letztlich gehört ihm das Land.

57 Bezüglich des Begriffs דְּרוֹר [deror], hier mit „Freilassung“ übersetzt, zeigt Giovanni Deiana einen wichtigen Bezug auf, nämlich zum akkadischen Begriff andurārum. Dieser bezeichne den Schuldenerlass und die Freilassung von Sklav\*innen durch die Königin\*den König Mesopotamiens. Dies, so Deiana, wurde jedoch, anders als das Jubeljahr, in unregelmäßigen Abständen und auf Befehl der Herrscherin\*des Herrschers veranlasst. Auch das Ziel sei, dementsprechend, nicht primär die gerechte Gestaltung der Gesellschaft

alle, die in ihm wohnen.<sup>58</sup> Ein Jobel soll dies sein für euch und ihr sollt zurückkehren, ein Mann zu seinem Eigentum,<sup>59</sup> und ein Mann zu seiner Sippe,<sup>60</sup> ihr sollt zurückkehren.

Ein Jobel soll dies, das Jahr der fünfzig, ein Jahr, sein, für euch. Nicht sollt ihr säen und nicht sollt ihr

11 יִבֵּל הָיָא שְׁנַת הַחֲמִישִׁים שָׁנָה תִּהְיֶה לְכֶם לֹא  
תִזְרְעוּ וְלֹא תִקְצְרוּ אֶת־סְפִיחֶיהָ וְלֹא תִבְצְרוּ  
אֶת־גְּזָרֶיהָ:

gewesen, sondern etwa eine Steigerung der Beliebtheit der Herrschenden. Das Konzept, so Deiana, sei zwischen 2200 und 600 v. Chr. zu datieren. Ob der Begriff יָבֵל aber direkt davon abzuleiten ist, sei unklar (vgl. Deiana 2005, 269f, vgl. ferner Houston 2016, 94f). Deianas Überlegungen zum Zusammenhang von biblischen Konzepten und jenen anderer altorientalischer Kulturen haben die Untersuchungen von Cristina Simonetti zur Grundlage (Simonetti 1998). Mehr zu dieser Thematik findet sich in Abschnitt 5.1. dieser Arbeit.

58 Hier stellt sich die Frage, wer gemeint ist: Sind alle gemeint, die im Land wohnen, alle, die sich dort aufhalten oder nur die, die sich niedergelassen haben, die Grundeigentümer haben? Das Verb יָשַׁב [yshv] lässt beide Interpretationen zu. Nachdem es an dieser Stelle aber um die Freilassung geht, betrifft die Regel vermutlich primär Schuldklav\*innen und andere Unfreie. Dass sich das Gesetz nur auf Grundbesitzer bezieht, erscheint vor diesem Hintergrund als unplausibel. Vermutlich sind – zumindest der Idee nach – tatsächlich alle gemeint, die sich dauerhaft im Land aufhalten. Unklar ist auch, inwiefern es sich hier um geschlechterspezifische Regeln handelt. Anders als in anderen biblischen Gesetzestexten, beispielsweise in Exodus 21, wo Regelungen für die Freilassung von Sklav\*innen festgelegt werden, wird in Levitikus 25 nicht expliziert, ob die Gesetze für alle Menschen gleichermaßen gelten. Allerdings wird mehrmals der Begriff שִׂא [’ish] verwendet, ein Begriff, der laut Gesenius „biol. männliche[...] Wesen“ im Gegensatz zu weiblichen bezeichnet (Gesenius 2013, 50). Zwar halte ich die Bezeichnung von Menschen als „biol. männliches Wesen“ für nicht sonderlich treffend, aber hinsichtlich der Semantik stellt Gesenius eine sehr zuverlässige Quelle dar, weshalb der verwendete Begriff שִׂא als Hinweis darauf gelesen werden kann, dass hier nur Männer gemeint waren. Mit dieser Frage verbunden sind auch komplexe Themen wie zum Beispiel die Frage, wer überhaupt als geschäftsfähig galt beziehungsweise Grundeigentümer\*in sein konnte. Aufschlussreich sind in dem Zusammenhang beispielsweise Numeri 27 und 36, worauf ich in Abschnitt 5.3. eingehen werde.

59 Dieser Begriff bezieht sich meist auf „Landbesitz“ im Sinne des Besitzes von Sippen und Stämmen, der Grundstücke von Leviten oder des Grundbesitzes, der das Bürgerrecht

ernten<sup>61</sup> den Wildwuchs und nicht  
sollt ihr abschneiden<sup>62</sup> die Nesireja.<sup>63</sup>

Denn ein Jobel ist dies, heilig soll es  
sein für euch. Vom Gefilde<sup>64</sup> sollt ihr  
essen seinen Ertrag.<sup>65</sup>

12 כִּי יוֹבֵל הוּא קֹדֶשׁ תְּהִינָה לָכֶם מִן־הַשָּׂדֶה תֹאכְלוּ  
אֶת־תְּבוּאָתָהּ:

In diesem Jahr des Jobels sollt ihr  
zurückkehren, ein Mann zu seinem

13 בְּשָׁנַת הַיּוֹבֵל הַזֶּה תָּשׁוּבוּ אִישׁ אֶל־אֲחֻזָּתוֹ:

---

bedingte. Das Spektrum dessen, was „Besitz“ bedeutet, reicht je nach Kontext vom unverlierbaren, ewigen Eigentum bis zum käuflich erworbenen und somit auch wieder verkäuflichen Besitz (vgl. Gesenius 2013, 36).

60 Dass hier von Familie im Sinne von Großfamilie, Sippe oder Stamm die Rede ist (vgl. Gesenius 2013, 759), kann als Hinweis darauf gelesen werden, dass der Text an einen als Stammesgesellschaft organisierten Adressat\*innenkreis gerichtet war, beziehungsweise dass der Text so geschrieben ist, um einen solchen Adressat\*innenkreis zu insinuieren. Ausführlichere Überlegungen dazu sind in Abschnitt 4.8 zu finden.

61 קצר [ktsr] bedeutet einerseits „ernten“, „schneiden“, „sammeln“, andererseits „kürzen“ oder „verkürzen“, und zwar nicht nur im neutralen Sinn, sondern auch im Sinne von verengen, zu kurz machen, verfehlen beziehungsweise vermindert sein, unzulänglich werden (vgl. Gesenius 2013, 1183f). Man kann das Jobeljahrgesetz, insbesondere an dieser Stelle, vielleicht nicht nur als Gesetz verstehen, das den Menschen schützt und ihm Ruhe verschafft, sondern auch als eines, das sogar der Vegetation eine Erholungsphase einräumt. Umweltschutz ist nicht nur ein Thema unserer Zeit.

62 בצר [vtsr] im Qal bezeichnet einerseits das Lesen von Trauben, andererseits so viel wie „abschneiden“ „mindern“ oder „demütigen“. Für diese Stelle schlägt Gesenius die Übersetzung „Weinlese halten“ vor (vgl. Gesenius 2013, 167). Die *Elberfelder Bibel* übersetzt in diesem Kontext „abernten“, Hieke „abschneiden“ (Hieke 2014, 977). Für diese Stelle eine Übersetzungsentscheidung zu treffen ist insbesondere deswegen sehr schwierig, als das Objekt dieses Satzteils נזריה [nezireyah] beinahe ein Hapaxlegomenon und sehr schwierig einzuordnen ist. Ich habe mich Hieke angeschlossen und die Übersetzung „abschneiden“ gewählt, weil sie mir am neutralsten erscheint.

63 נזיר [nazir], im Deutschen meist wiedergegeben mit „Nasiräer“, bezeichnet Personen, die durch ein Gelübde ursprünglich auf Lebenszeit, später auch temporär JHWH geweiht und der Profanität entzogen waren. Die Nasiräer mieden die profane Sphäre und den Kontakt zu allem Unreinen. Ihr auffälligstes Erkennungsmerkmal dürften langes Haar und lange Bärte gewesen sein, da sie diese nicht schnitten. Die Form נזריה [nezireyah] kommt nur an dieser

Eigentum.

Und wenn ihr verkauft<sup>66</sup> – ein Verkauf an Deine Gemeinschaft<sup>67</sup> oder ein Kauf aus der Hand Deiner Gemeinschaft – nicht sollt ihr übervorteilen, ein Mann seinen Bruder.<sup>68</sup>

14 וְכִי־תִמְכְּרוּ מִמְכָּר לְעַמִּיתְךָ אוֹ קָנָה מִיָּד עַמִּיתְךָ אֶל־תִּוְגוּ אִישׁ אֶת־אֶחָיו:

Nach Zahl der Jahre nach dem Jubel

15 בְּמִסְפַּר שָׁנִים אַחַר הַיּוֹבֵל תִּקְנֶה מֵאֵת עַמִּיתְךָ

Stelle und in Levitikus 25,5 vor (vgl. Gesenius 2013, 986). In Levitikus 25,5 steht der Begriff in Verbindung mit dem Wort für Weintrauben: עֲבֵי נִזִּירָה [‘inve nezirekha] bedeutet wörtlich „die Trauben Deiner Nesireja“, deshalb und wegen der Bedeutung „[Trauben] lesen“, „ernten“, die das Verb בצר [vtsr], wie oben ausgeführt, haben kann, wird dieser Satzteil oft auf das Schneiden oder Abernten von Weinreben bezogen. Sowohl Hieke als auch die Verfasser\*innen der *Elberfelder Bibel* fassen das so auf. Der Zusammenhang mit נזיר [nazir] bestünde dann darin, dass die Weinreben, wie das Haar der Nasiräer, nicht geschnitten werden durften. In der Übersetzung ist die Assoziation zwischen נזריה [nezireyah] und נזיר [nazir] dann aber nicht mehr erkennbar. Es sind auch andere Erklärungen für die Verwendung der Bezeichnung נזריה [nezireyah] denkbar, weshalb eine Vereindeutigung in der Übersetzung problematisch erscheint. Aufgrund dessen will ich den Begriff unübersetzt lassen und mit „Nesireja“ wiedergeben.

64 שדה [śadeh] bezeichnet nicht unbedingt kultiviertes Feld, es kann auch einfach das Festland im Gegensatz zum Meer bedeuten (vgl. Gesenius 2013, 1277).

65 Diese Aussage ist schwer mit jener in Vers 11 zusammenzubringen. Dort steht, man solle den Wildwuchs nicht ernten; hier wird geboten, den Ertrag direkt vom Feld zu essen. Vielleicht lässt sich beides so zusammenbringen, dass der Wildwuchs nicht systematisch abgeerntet und gelagert werden soll, dass es aber zulässig ist, davon zu nehmen, um den täglichen Bedarf zu decken.

66 Im von Dominique Barthélemy und anderen herausgegebenen *Preliminary and Interim Report on the Hebrew Old Testament Text Project* ist hier eine Variante angegeben, in der das Verb מכר im Singular steht, die Übersetzung folglich lauten müsste: „Und wenn Du verkaufst...“ Diese *Lectio Facilior* würde den Text, aus der Perspektive unseres Grammatikverständnisses, konsistenter erscheinen lassen und findet sich auch in mehreren Übersetzungen (vgl. Barthélemy u.a. 1975, 200). Der Wechsel des Numerus innerhalb von Sätzen ist aber in biblischen Texten nicht ungewöhnlich; dies in einer wissenschaftlichen Übersetzung nicht wiederzugeben halte ich aus philologischer Sicht für problematisch. Daher folge ich diesem Vorschlag nicht.

sollst Du kaufen von Deiner Gemeinschaft und nach Zahl der Jahre des Ertrags soll sie verkaufen an Dich.

בְּמִסְפַּר שָׁנֵי־תְבוּאָתָא יִמְכַרְךָ֑:

Nach dem Anteil<sup>69</sup> der großen Zahl an Jahren sollst Du ihm vergrößern den Kaufpreis und nach dem Anteil der geringen Zahl an Jahren sollst Du ihm verringern den Kaufpreis, denn die Zahl des Ertrags verkauft dieser an Dich.

16 לְפִי רֹב הַשָּׁנִים תִּרְבֶּה מִקְנָתוֹ וּלְפִי מְעוֹט הַשָּׁנִים תִּמְעָט מִקְנָתוֹ כִּי מִסְפַּר תְּבוּאָתָא הוּא מִכַּר לְךָ:

Und nicht sollt ihr übervorteilen, ein Mann seinen Bruder. Und Du sollst Furcht<sup>70</sup> haben vor Deinem Gott, denn ich, JHWH, bin euer Gott.

17 וְלֹא תוֹנוּ אִישׁ אֶת־עֲמִיתוֹ וְנִרְאָתָא מֵאַלְהֵיךָ כִּי אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם:

Und ihr sollt tun nach meinen Satzungen<sup>71</sup> und nach meinen

18 וַעֲשִׂיתֶם אֶת־חֻקֹּתַי וְאֶת־מִשְׁפָּטַי תִּשְׁמְרוּ וַעֲשִׂיתֶם אֹתָם וְיִשְׁבַּתֶּם עַל־הָאָרֶץ לְבִטָּח:

67 Der Begriff עמית [‘amit] bedeutet laut Gesenius so viel wie „Gemeinschaft“ oder „Volksgenossenschaft“ (vgl. Gesenius 2013, 982). Der Begriff wird aber auch für einzelne Vertreter\*innen dieser Gemeinschaft verwendet. Die *Elberfelder Bibel* bspw. übersetzt hier „Nächster“, Hieke schreibt „Mitbürger“, was auch sehr kontextadäquat erscheint. Deiana weist darauf hin, dass der Begriff in der Bibel nur zehn Mal vorkommt, neun Mal in Levitikus, ein Mal in Zacharia. Daraus schließt Deiana, dass der Begriff der priesterlichen Tradition zuzuordnen sei (vgl. Deiana 2005, 271).

68 אה [’ah] hat die Grundbedeutung „Bruder“, kann aber auch in einem weiteren Sinn verstanden werden. Gesenius nennt unter anderem die Bedeutungen „Blutsverwandter“, „Verwandter“, „Standesgenosse“, „Berufskollege“, „Landsmann“. Ferner wird der Begriff als Anrede für einen Toten in der Leichenklage und als höfliche Anrede verwendet (vgl. Gesenius 2013, 32).

69 Wörtlich „Mund“ (vgl. Gesenius 2013, 1039-1041).

70 Das Verb ירא [yr’] bedeutet „sich fürchten“, „sich scheuen“ ebenso wie „Ehrfurcht haben“ oder „fromm sein“ (vgl. Gesenius 2013, 490f). Sehr oft kommt es bezüglich JHWH vor. Dass JHWH Furcht gebietet, verstanden als Ehrfurcht, durchaus aber auch als Angst und Schrecken, ist eine in der Bibel – und bis weit in die Neuzeit – gängige Vorstellung, die in unserer Zeit häufig relativiert und auch in vielen Übersetzungen geglättet wird.

Rechtsbestimmungen.<sup>72</sup> Bewahrt und tut sie. Und ihr sollt wohnen im Land in Sicherheit<sup>73</sup>.

Und es wird geben das Land<sup>74</sup> seine Frucht und ihr sollt sie essen, bis zur Sättigung, und ihr sollt wohnen in Sicherheit in diesem.

19 וַתִּתֵּן הָאֲרֶזְלַי פְּרִיָּהּ וְאָכַלְתֶּם לְשָׂבַע וַיִּשְׂבַּתֶּם לְבָטַח עֲלֶיהָ:

Und wenn ihr sagen werdet: Was sollen wir essen im siebten Jahr?<sup>75</sup> Siehe, nicht säen wir und nicht

20 וְכִי תֹאמְרוּ מֵה־נֹּאכַל בַּשָּׁנָה הַשְּׁבִיעִת הֵן לֹא נִזְרָע וְלֹא נִאָּסַף אֶת־תְּבוּאָתֵינוּ:

---

71 חֻקָּה [ḥoḳah] bedeutet etwas Festgesetztes im Sinne von Gesetzen und Vorschriften, aber auch im Sinne von gefestigten Bräuchen und Sitten, Naturgesetzen oder einer festgesetzten Zeit, wie beispielsweise der Erntezeit (vgl. Gesenius 2013, 389).

72 מִשְׁפָּט [mishpat] ist, im Gegensatz zu חֻקָּה [ḥoḳah], eindeutig auf die Sphäre von Recht und Gerechtigkeit bezogen (vgl. Gesenius 2013, 760f).

73 Wörtlich auch „Sorglosigkeit“ (vgl. Gesenius 2013, 138).

74 Für „Land“ wird hier derselbe Begriff verwendet wie in den Versen 9f und 18, nämlich אֶרֶץ [’erets]. Während es dort aber das Land eher im Sinne des Heimatlandes beziehungsweise des Herrschaftsbereichs JHWHs bezeichnet, meint es an dieser Stelle das Land primär im Sinne des Bodens, des Ackerlandes. Der Begriff hat also eine ähnliche Doppeldeutigkeit wie im Deutschen, wobei man sich natürlich vor Augen halten muss, dass „Heimatland“ oder „Herrschaftsbereich“ im gegebenen Kontext nicht einfach vom Konzept des Nationalstaates her zu verstehen sind, ist dieses doch erst in der Neuzeit entstanden und damit grob anachronistisch.

75 Es sei darauf hingewiesen, dass hier vom siebten, nicht vom neunundvierzigsten beziehungsweise fünfzigsten Jahr die Rede ist, dass also die Sorge bezüglich der Ernährungssicherheit auch schon in Bezug auf das Sabbatjahr gilt. In den demselben gewidmeten Versen Levitikus 25,1-7 wird diese Problematik nicht thematisiert. Die Frage nach der Ernährungssicherheit im Jobeljahr stellt sich noch einmal verschärft, wenn man davon ausgeht, dass das Jobeljahr nicht mit dem siebten Sabbatjahr ident sei, sondern darauf folge. Diese These ist umstritten, scheint aber durchaus plausibel, ist doch in den Versen 20 bis 22 davon die Rede, dass der Ertrag vor dieser Zeit der Ruhe für drei Jahre reichen würde (vgl. Deiana 2005, 271). Dass sowohl die Frage als auch die Antwort hier auch auf das Sabbatjahr bezogen sind, ist gut nachvollziehbar: Das Problem betrifft beides und die Textabschnitte sind, wie bereits thematisiert, sehr eng miteinander verzahnt.

bringen wir ein unseren Ertrag.

Und ich werde gebieten<sup>76</sup> meinen Segen für euch im sechsten Jahr und es wird tun Ertrag für drei Jahre.

21 וְצִוִּיתִי אֶת־בְּרַכְתִּי לָכֶם בַּשָּׁנָה הַשְּׁשִׁית וְעָשִׂיתֶם אֶת־הַתְּבוּאָה לְשָׁלֹשׁ הַשָּׁנִים:

Und ihr sollt säen im achten Jahr und ihr sollt essen vom alten Ertrag bis zum neunten Jahr, bis zum Kommen seines Ertrags sollt ihr essen alten.

22 וּזְרַעְתֶּם אֶת הַשָּׁנָה הַשְּׁמִינִת וְאָכַלְתֶּם מִן־הַתְּבוּאָה יָשֹׁן עַד הַשָּׁנָה הַתְּשִׁיעִת עַד־בּוֹא תְּבוּאָתָהּ תֹאכְלוּ יָשֹׁן:

Und das Land, nicht soll es verkauft werden endgültig, denn mir ist das Land, denn Fremde und Beisassen<sup>77</sup> seid ihr bei mir.

23 וְהָאָרֶץ לֹא תִמָּכַר לְצִמְתֹּת פִּי־לִי הָאָרֶץ כִּי־גֵרִים וְתוֹשְׁבִים אַתֶּם עַמִּדִי:

Und im ganzen Land eures Eigentums: Freikauf<sup>78</sup> sollt ihr geben für das Land.

24 וּבְכֹל אֶרֶץ אֲחֻזְתְּכֶם גְּאֻלָּה תִתְּנוּ לָאָרֶץ: ס

Wenn er verarmen wird, Dein Bruder, und er hat verkauft von seinem Eigentum, dann soll

25 כִּי־יָמִיד אֶחָיִד וּמָכַר מֵאֲחֻזְתּוֹ וּבָא גְאֻלּוֹ הַקָּרֵב אָלָיו וּגְאָל אֶת מִמְכָּר אָחִיו:

76 Die *Elberfelder Bibel* und Thomas Hieke schreiben: „aufbieten“ (vgl. Hieke 2014, 978), eine sehr geschickte und kontextadäquate Übersetzung von צוה [tsvħ]. Wörtlich bedeutet der Begriff im Piel aber „gebieten“, „befehlen“, „beauftragen“ (vgl. Gesenius 2013, 1107f).

77 Laut Gesenius handelt es sich dabei um eine Person ohne Bürgerrecht, die unter dem Protektorat eines Vollbürgers steht (vgl. Gesenius 2013, 1432). Hieke hingegen fasst den Begriff als Bezeichnung für einen niedergelassenen Fremden auf, die Wendung גרים ותושבים [gerim wetoshavim] sei als Hendiadys aufzufassen (vgl. Hieke 2014, 981). Interessante Überlegungen zu diesem Begriff finden sich auch bei Rainer Kessler und Max Weber, darauf werde ich in Abschnitt 5.2. dieser Arbeit eingehen (vgl. Kessler 2009[b], 15, vgl. Weber 2005, 285-287).

78 גאולה [ge'ulah] bezeichnet Frei-, Los- oder Rückkauf in diesem spezifischen Sinn, aber auch das Recht auf so einen Rückkauf. So übersetzt Hieke, um beide Aspekte wiederzugeben: „(die Möglichkeit einer) Auslösung“ (vgl. Hieke 2014, 978). Ferner bedeutet der Begriff „Sippe“ oder „Verwandtschaft“ als eine Gemeinschaft, in der man einander freikauf, und, belegt im Kontext des zweiten jüdischen Aufstands 132-135 nach Christus, die Befreiung Israels von politischer Unterdrückung. In den folgenden Versen sind גאולה [ge'ulah] beziehungsweise das entsprechende Verb (גאל [g'1]) zentrale Begriffe.

kommen, der ihn freikauf, der Nächste von ihm, und soll freikaufen den Verkauf<sup>79</sup> seines Bruders.

Und ein Mann, wenn nicht sein wird für ihn einer, der ihn freikauf, und es reicht hin seine Hand und er erlangt so genügend für die Auslösung,

dann soll er rechnen die Jahre seines Verkaufs und er soll zurückbringen den Überschuss dem Mann, an den er verkauft hatte und er soll zurückkehren<sup>80</sup> zu seinem Eigentum.

Und wenn nicht sie erlangt hat, seine Hand, genügend um zurückzubringen zu ihm, soll sein sein Verkauf in der Hand dessen, der gekauft hatte diesen, bis zum Jahr des Jobels. Und er soll freiwerden<sup>81</sup> im Jobel und er

26 וְאִישׁ כִּי לֹא יִהְיֶה-לּוֹ גֹאֵל וְהִשְׁיֵגָה יָדוֹ וּמָצָא כְּגֵי גֹאֲלָתּוֹ:

27 וְחָשַׁב אֶת-שָׁנָי מִמְכָּרוֹ וְהָשִׁיב אֶת-הַעֲדֹף לְאִישׁ אֲשֶׁר מָכַר-לּוֹ וְשָׁב לְאֶחְזָתּוֹ:

28 וְאִם לֹא-מָצָאָה יָדוֹ דִּי הָשִׁיב לּוֹ וְהָיָה מִמְכָּרוֹ בְּיַד הַקָּנָה אֹתוֹ עַד שָׁנַת הַיּוֹבֵל וַיֵּצֵא בִּיבֹל וְשָׁב לְאֶחְזָתּוֹ:

<sup>79</sup> Der Begriff bezeichnet auch das Verkaufte oder ein Verkaufsobjekt, Bedeutungsschattierungen, die hier gut passen würden (vgl. Gesenius 2013, 690). Die Übersetzung mit „Verkauf“ wurde gewählt, da wiedergegeben werden sollte, dass dies dasselbe Substantiv ist, das auch in den Versen 14, 27 u.ö. vorkommt, außerdem findet sich mehrmals das entsprechende Verb (Lev 25,14f.23 u.ö.).

<sup>80</sup> Das Verb für „zurückkehren“, שׁוּב [shyv] im Qal, hat dieselbe Wurzel wie weiter oben im Vers jenes für „zurückbringen“, שׁוּב [shyv] im Hifil.

<sup>81</sup> Die Übersetzer\*innen der *Elberfelder Bibel* und Thomas Hieke beziehen dieses „Freiwerden“, nicht auf die Person, die ihren Gläubiger\*innen gegenüber frei wird, sondern auf das Eigentum selbst, das aus der Hand der Gläubiger\*innen „herauskommt“. Dies scheint zunächst einleuchtend, aber der daran anschließende Satzteil, in dem es heißt, dass jemand oder etwas zu seinem Eigentum zurückkehren solle, erscheint mir sinnvoller, wenn er dahingehend interpretiert wird, dass die enteignete und nun freigekommene Person zu ihrem Eigentum zurückkehrt, als dass der ehemals verkaufte Besitz zu deren (übrigen) Eigentum zurückkommt. Dafür spricht auch, dass in Vers 27 genau dieselbe Wendung zu finden ist, hier eindeutig auf eine Person und nicht auf ein Objekt oder Grundstück bezogen. Ferner möchte ich darauf hinweisen, dass das Verb יָצָא [yts'] auch für den Auszug Israels aus Ägypten

soll zurückkehren zu seinem Eigentum.

Und ein Mann, wenn er verkauft ein Wohnhaus in einer ummauerten Stadt, dann soll sein Freikauf bis zur Vollkommenheit des Jahres seines Verkaufs, die Tage soll sein sein Freikauf.

29 וְאִישׁ כִּי־יִמְכַר בַּיַּת־מוֹשָׁב עִיר הוֹמָה וְהִיתָה גְּאֻלָּתוֹ  
עַד־תֵּם שְׁנַת מִמְכָּרוֹ יָמִים תִּהְיֶה גְּאֻלָּתוֹ:

Und wenn nicht losgekauft wird bis voll wird für ihn ein ganzes Jahr, soll stehen das Haus, das in der Stadt ist, die (nicht) ummauert ist<sup>82</sup>, endgültig für den, der es gekauft hat. Dies für Generationen; nicht soll er freiwerden im Jobel.

30 וְאִם לֹא־יִגָּאֵל עַד־מָלְאֵת לוֹ שָׁנָה תְּמִימָהּ וְקָם הַבַּיִת  
אֲשֶׁר־בְּעִיר אֲשֶׁר־לֹא הוֹמָה לְצִמְיַתָּהּ לִקְנָה אִתּוֹ  
לְדֹרֹתָיו לֹא יֵצֵא בַּיּוֹבֵל:

Und die Häuser der Dörfer, die nicht um sie ummauert sind rundherum, zum Gefilde des Landes sollen sie gezählt werden. Freikauf soll sein dafür und im Jobel soll er freiwerden.

31 וּבְתֵי הַחֲצָרִים אֲשֶׁר אֵין־לָהֶם חֹמֶה סָבִיב עַל־שָׂזָה  
הָאָרֶץ יִחָשָׁב גְּאֻלָּהּ תִּהְיֶה־לּוֹ וּבַיּוֹבֵל יֵצֵא:

---

verwendet wird. Der Begriff kommt hier sehr häufig vor und es erscheint mir nicht unplausibel, dass hier darauf angespielt wird.

82 Im *Preliminary and Interim Report on the Hebrew Old Testament Text Project* ist diese Stelle mit einer Anmerkung versehen: לָא [l'o], nicht, könne als לו [lo], „zu ihm / für ihn“ (Präposition und enklitisches Personalpronomen) gelesen werden. Damit wäre der Satz anders zu lesen, nicht als „die Stadt, die nicht ummauert ist“, sondern etwa als: „die Stadt, die für sich / um sich herum ummauert ist“, was durchaus plausibler erscheint, geht es doch auch im vorhergehenden Vers um Häuser in ummauerten Städten. Wie im *Report* steht, haben sich

2

auch die Übersetzer\*innen der *Sainte Bible* (Paris 1962), der *Revised Standard Version* (London 1952) und der *New English Bible* (Oxford 1970) für diese Variante entschieden (vgl. Barthélemy u.a. 1975, 201). Auch Hieke und die *Elberfelder Bibel* lassen das strittige „nicht“ weg.

## 4.2. Innerkanonischer Kontext, Abgrenzung und Gliederung

In diesem Abschnitt soll zunächst argumentiert werden, warum ich die Grenzen des Abschnitts zum Jubeljahr gerade bei Vers 8 beziehungsweise bei Vers 31 gesetzt habe. Anschließend werde ich eine Gliederung des Textes vornehmen. Vorweg gehe ich kurz auf den innerkanonischen Kontext des Heiligkeitsgesetzes ein.

Hierzu finden sich sehr lesenswerte Überlegungen bei Eckart Otto. Zum Zusammenhang mit dem ersten Teil von Levitikus schreibt er, dass dieser „die rituell-kultische Voraussetzung für die regelmäßige Erneuerung der Heiligkeit Israels“ behandle, während im zweiten Teil, im Heiligkeitsgesetz, die ethische und rechtliche Konkretisierung dieser Heiligkeit formuliert werde.<sup>83</sup> Otto sieht das Heiligkeitsgesetz als priesterlich geprägt an, da es – auch aufgrund seines Zusammenhangs mit dem ersten Teil von Levitikus – die Konkretisierung der Heiligung des Volkes durch Gott zum Gegenstand habe. Dieses Paradigma hänge mit der zentralen Bedeutsamkeit des Priestertums zusammen und schlage sich auch in der Aussonderung von Festzeiten aus dem Alltag, wie beispielsweise des Jubeljahrs, nieder.<sup>84</sup>

Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang auch, dass das Jubeljahrgesetz, das ja den Umgang mit Landeigentum zum Gegenstand hat, im Zusammenhang mit einem Narrativ auftritt, das von der Landlosigkeit geprägt wird – Israel befindet sich in der Wüste. Ich will in Abschnitt 4.9. näher auf diese Auffälligkeit eingehen, hier sei nur darauf hingewiesen, dass hier eine inhaltliche Spannung zwischen dem innerkanonischen Kontext – der Zeit der Wanderung durch die Wüste – und dem Jubeljahrgesetz – einem Gesetz zum Landeigentum – besteht.

Wie genau das Heiligkeitsgesetz, das Buch Levitikus und die Tora als ganze miteinander zusammenhängen, ist eine höchst komplexe Materie, auf die ich hier nicht näher eingehen kann. Verwiesen sei nur noch einmal auf die unabgeschlossene Debatte um die Entstehungs- und Redaktionsgeschichte, welche ich im dritten Kapitel dieser Arbeit behandelt habe.

Es gibt in der Forschung unterschiedliche Ansätze, das Kapitel Levitikus 25 zu unterteilen, und zwar aufgrund verschiedener Aspekte, unter denen der Text betrachtet wird. So unterteilt Thomas Hieke das Kapitel in drei große, nochmals in sich gegliederte, Abschnitte, nämlich in „Anrede- und Weitergabeformel (erweitert)“, Verse 1 bis 2b, „Schabbatjahr und Jubeljahr“, Verse 2c bis 22, und „Auswege aus dauerhafter Verarmung“, Verse 23 bis 55. Die

---

83 Otto 2007, 80f.

84 Vgl. Otto 2007, 82f.

Grundbestimmungen des Jubeljahres ordnet er also demselben Abschnitt zu wie jene des Sabbatjahres, während er Konkretisierungen dessen in den dritten Abschnitt verschiebt, und zwar als ersten Teil einer Gesetzgebung gegen dauerhafte Verarmung, welche neben dem Rückkaufrecht auch ein Zinsverbot und Auswege aus der Schuldknechtschaft umfasst.<sup>85</sup> Der Fokus seiner Gliederung liegt damit weniger auf dem Jubeljahr und seinen Konkretisierungen und Konsequenzen, als auf der Auseinandersetzung mit ebenjenem Problem dauerhafter Verarmung. Dies ist ein durchaus plausibler Ansatz, der spannende Einsichten erlaubt. Was dadurch aber etwas in den Hintergrund gerät, ist der Zusammenhang dieser sozialpolitischen Maßnahmen mit ihren theologischen und kultischen Grundlagen: Das Jubeljahr als ein den Lauf der Zeit gliederndes, religiöses Fest ist untrennbar verbunden mit dem (auch) sozialpolitisch motivierten Recht auf Rückkauf von Landeigentum. Da dieser Zusammenhang aber in der vorliegenden Arbeit zentral ist, folge ich der Gliederung Hiekes nicht.

Ein anderes interessantes Modell findet sich bei John Bergsma, der den Fokus seiner Auseinandersetzung mit Levitikus 25 explizit auf das Jubeljahr legt. Auch er teilt das Kapitel in drei Teile, nämlich: „The Sabbatical Year“, Verse 1 bis 7, „The Jubilee Year“, Verse 8 bis 22, und „Implications of the Jubilee for the Redemption of Property“, Verse 23 bis 55. Anders als Hieke teilt er also die Bestimmungen zu Sabbat- und Jubeljahrgesetze in zwei Teile auf. Den zweiten Schnitt setzt er an der gleichen Stelle wie dieser, nämlich zwischen den Versen 22 und 23. Allerdings bezieht er die Bestimmungen im dritten Teil direkt auf das Jubeljahrgesetz zurück, womit er der Problematik, dass liturgisch-theologischer und sozialpolitischer Teil auseinanderzufallen drohen, entgeht.<sup>86</sup> Diese Abgrenzung ist sehr plausibel, obgleich, wie jede Abgrenzung, auch problematisch, da die Unterscheidung zwischen dem Jubeljahrgesetz und seinen ‚Implikationen‘ im Text nicht so einfach festmachbar ist. Auch vor Vers 23 werden schon Konkretisierungen des Jubeljahrgesetzes thematisiert, die jenen danach strukturell sehr ähneln, etwa die Bestimmungen zur Festlegung von Verkaufspreisen in den Versen 14 bis 17.

Meine Hauptgründe dafür, nicht diese Einteilung zu wählen, sondern das Jubeljahrgesetz anhand der Verse 8 bis 31 zu untersuchen,<sup>87</sup> sind aber andere.

Zunächst zum Beginn des Abschnitts: Die Bestimmungen zum Jubeljahr beginnen eindeutig mit Vers 8, wo dazu aufgefordert wird, sieben Sabbatjahre abzuzählen. Davor ist davon gar nicht die Rede, und erst in den Versen 9 bis 11 wird der Begriff „Jubeljahr“ eingeführt. Wenn der Fokus auf dem Jubeljahrgesetz liegt, ist es sehr naheliegend, diesen Beginn zu wählen.

---

<sup>85</sup> Vgl. Hieke 2013, 985.

<sup>86</sup> Vgl. Bergsma 2007, 84.

<sup>87</sup> Diese Einteilung findet sich übrigens auch in der alten Version der Einheitsübersetzung von 1980, nicht jedoch in der revidierten Ausgabe von 2016, in der das Kapitel nicht unterteilt wird.

Das heißt natürlich nicht, dass eine andere Gliederung nicht auch sinnvoll sein kann, wenn man den Text unter anderen Gesichtspunkten untersucht, wie es Hieke macht, aber für den Kontext dieser Arbeit erscheint ein Beginn bei Vers 8 als sehr plausibel.

Das Ende des Abschnitts habe ich aus zwei Gründen an Vers 31 festgemacht. Erstens halte ich die Überlegungen bis Vers 31 für konstitutiv für das Jubeljahrgesetz, während jene in den Versen danach zwar darauf referieren, aber meines Erachtens für die Idee desselben nicht mehr maßgeblich sind. Teilweise sind sie strukturanalog zum Recht auf Loskauf in den Versen 24 bis 31, zum Beispiel das Recht von Schuldklav\*innen auf Freilassung im Jubeljahr in den Versen 39 bis 41. Die Grundidee des Jubeljahrgesetzes ist hier bereits vorausgesetzt, sie wurde in den Versen davor entwickelt. Ferner finden in Levitikus 32 bis 55 auch Bestimmungen ihren Ort, die nicht auf das Jubeljahrgesetz bezogen sind. Daher halte ich es für schlüssig, den Text ab Levitikus 25,32 nicht mehr in derselben Weise als Teil des Jubeljahrgesetzes anzusehen wie jenen davor.

Zweitens, und dies ist weniger ein inhaltlicher und mehr ein methodologischer Grund, möchte ich mich auf jene Teile des Textes konzentrieren, die innerhalb des Pentateuch als Proprium des Heiligkeitsgesetzes angesehen werden können. Zu den späteren Abschnitten von Levitikus 25 finden sich Parallelstellen in anderen Teilen des Pentateuch, was für die Verse 8 bis 31 in der Form nicht gilt: Das Zinsverbot aus den Versen 35 bis 38 findet sich auch in Exodus 22,24 und in Deuteronomium 23,30f. Das Gebot aus den Versen 39 bis 43, Schuldklav\*innen freizulassen, findet sich, allerdings mit einem Rhythmus von sieben Jahren, auch in Exodus 21,2-11. Und die anderen Teile von Levitikus 25,32-55 sind entweder gar nicht auf das Jubeljahrgesetz bezogen, nämlich die Bestimmungen zu den Leviten in den Versen 32 bis 34 und die Abhandlung zu den Sklav\*innen aus fremden Völkern in den Versen 44 bis 46, oder bauen auf bereits Ausgeführtem auf, wie die Bestimmungen zum Recht auf Freikauf israelitischer Sklav\*innen bei fremden Völkern. All diese Bestimmungen erscheinen also als nicht konstitutiv für das Jubeljahrgesetz: Sie haben gar nichts damit zu tun, finden sich auch in anderen Texten wieder oder sind von anderen Argumenten abhängig. Sie nicht beziehungsweise nur am Rande miteinzubeziehen bedeutet, sich auf das Proprium des Jubeljahrgesetzes zu konzentrieren, und das besteht meines Erachtens in den Versen 8 bis 31.

Nun geht es darum, eine Gliederung des Textes vorzunehmen. Dabei stellt sich die Frage, nach welchem Kriterium gegliedert werden soll und wie differenziert die Gliederung sein soll, um zweckmäßig zu sein. Man kann einen Text beispielsweise anhand thematischer, sprachlicher oder formaler Kriterien gliedern, man kann eine grobe Gliederung in einige wenige Abschnitte oder eine sehr differenzierte mit mehreren Ebenen vornehmen. Die

Gliederung, die nun folgt, soll die tiefergehende Textanalyse erleichtern. Diese Zielsetzung ist leitend für die Konzeption der Gliederung, und in Hinblick darauf erscheint es mir am zweckmäßigsten, ein inhaltliches Kriterium heranzuziehen: Was steht in einem bestimmten Textabschnitt im Vordergrund und welche Funktion erfüllt seine Aussage im Gesamtzusammenhang? Dieses Kriterium soll es erlauben, Textabschnitte zu erfassen, die danach als Einheiten betrachtet und analysiert werden können. Diese Einheiten sollen einerseits nicht zu groß sein, damit sie nicht noch einmal unterteilt werden müssen, und andererseits nicht zu klein, damit der Text als Ganzes überschaubar bleibt. Einheiten von je zwei bis vier Versen, deren Aussage eine bestimmte Funktion im Text erfüllt, scheinen mir eine sinnvolle Arbeitsgrundlage für die Textanalyse zu sein.

1. Du sollst ein Jubeljahr ausrufen

Levitikus 25,8-10a

8 Und Du sollst zählen<sup>1</sup> für Dich sieben Sabbatjahre, sieben Jahre sieben Male, und es sollen sein für Dich die Tage von sieben Sabbatjahren neunundvierzig Jahre.

9 Und Du sollst erschallen lassen ein Schofar des Lärms im siebten Monat, am Zehnten des Monats, am Jom Kippur, ihr sollt erschallen lassen ein Schofar in eurem ganzen Land.

10a Und ihr sollt heiligen das Jahr der fünfzig, ein Jahr.

2. Im Jubeljahr sollen sein Freilassung, Rückkehr zum Eigentum, keine Saat und keine Ernte

Levitikus 25,10b-13

10b Und ihr sollt ausrufen Freilassung im Land für alle, die in ihm wohnen. Ein Jubel soll dies sein für euch und ihr sollt zurückkehren, ein Mann zu seinem Eigentum, und ein Mann zu seiner Sippe, ihr sollt zurückkehren.

11 Ein Jubel soll dies, das Jahr der fünfzig, ein Jahr, sein, für euch. Nicht sollt ihr säen und nicht sollt ihr ernten den Wildwuchs und nicht sollt ihr abschneiden die Nesireja.

12 Denn ein Jubel ist dies, heilig soll es sein für euch. Vom Gefilde sollt ihr essen seinen Ertrag.

13 In diesem Jahr des Jobels sollt ihr zurückkehren, ein Mann zu seinem Eigentum.

3. Du sollst bei Kauf und Verkauf nicht übervorteilen und den Kaufpreis an den Jahren bis zum Jubeljahr bemessen

Levitikus 25,14-17a

14 Und wenn ihr verkauft – ein Verkauf an Deine Gemeinschaft oder ein Kauf aus der Hand Deiner Gemeinschaft – nicht sollt ihr übervorteilen, ein Mann seinen Bruder.

15 Nach Zahl der Jahre nach dem Jubel sollst Du kaufen von Deiner Gemeinschaft und nach Zahl der Jahre des Ertrags soll sie verkaufen an Dich.

16 Nach dem Anteil der großen Zahl an Jahren sollst Du ihm vergrößern den Kaufpreis und nach dem Anteil der geringen Zahl an Jahren sollst Du ihm verringern den Kaufpreis, denn die Zahl des Ertrags verkauft dieser an Dich.

17a Und nicht sollt ihr übervorteilen, ein Mann seinen Bruder.

#### 4. Du sollst JHWH fürchten und seinen Satzungen Folge leisten

Levitikus 25,17b-18a

17b Und Du sollst Furcht<sup>23</sup> haben vor Deinem Gott, denn ich, JHWH, bin euer Gott.

18a Und ihr sollt tun nach meinen Satzungen und nach meinen Rechtsbestimmungen. Bewahrt und tut sie.

#### 5. Du wirst sicher im Land wohnen und genug zu essen haben

Levitikus 25,18b-22

18b Und ihr sollt wohnen im Land in Sicherheit.

19 Und es wird geben das Land seine Frucht und ihr sollt sie essen, bis zur Sättigung, und ihr sollt wohnen in Sicherheit in diesem.

20 Und wenn ihr sagen werdet: Was sollen wir essen im siebten Jahr? Siehe, nicht säen wir und nicht bringen wir ein unseren Ertrag.

21 Und ich werde gebieten meinen Segen für euch im sechsten Jahr und es wird tun Ertrag für drei Jahre.

22 Und ihr sollt säen im achten Jahr und ihr sollt essen vom alten Ertrag bis zum neunten Jahr, bis zum Kommen seines Ertrags sollt ihr essen alten.

#### 6. Das Land gehört JHWH, deshalb soll es nicht endgültig verkauft werden, sondern freigekauft werden können

Levitikus 25,23-24

23 Und das Land, nicht soll es verkauft werden endgültig, denn mir ist das Land, denn Fremde und Beisassen seid ihr bei mir.

24 Und im ganzen Land eures Eigentums: Freikauf sollt ihr geben für das Land.

#### 7. So sollen der Freikauf und die Rückgabe des Landes im Jubeljahr geregelt sein

Levitikus 25,25-28

25 Wenn er verarmen wird, Dein Bruder, und er hat verkauft von seinem Eigentum, dann soll kommen, der ihn freikauft, der Nächste von ihm, und soll freikaufen den Verkauf seines Bruders.

26 Und ein Mann, wenn nicht sein wird für ihn einer, der ihn freikauft, und es reicht hin seine Hand und er erlangt so genügend für die Auslösung,

27 dann soll er rechnen die Jahre seines Verkaufs und er soll zurückbringen den Überschuss dem Mann, an den er verkauft hatte und er soll zurückkehren zu seinem Eigentum.

28 Und wenn nicht sie erlangt hat, seine Hand, genügend um zurückzubringen zu ihm, soll sein sein Verkauf in der Hand dessen, der gekauft hatte diesen, bis zum Jahr des Jobels. Und er soll freiwerden im Jubel und er soll zurückkehren zu seinem Eigentum.

## 8. So soll der Freikauf von Häusern in Städten geregelt sein

### Levitikus 25,29-30

29 Und ein Mann, wenn er verkauft ein Wohnhaus in einer ummauerten Stadt, dann soll sein Freikauf bis zur Vollkommenheit des Jahres seines Verkaufs, die Tage soll sein sein Freikauf.

30 Und wenn nicht losgekauft wird bis voll wird für ihn ein ganzes Jahr, soll stehen das Haus, das in der Stadt ist, die (nicht) ummauert ist, endgültig für den, der es gekauft hat. Dies für Generationen; nicht soll er freiwerden im Jubel.

## 9. So soll der Freikauf von Häusern in Dörfern geregelt sein

### Levitikus 25,31

31 Und die Häuser der Dörfer, die nicht um sie ummauert sind rundherum, zum Gefilde des Landes sollen sie gezählt werden. Freikauf soll sein dafür und im Jubel soll er freiwerden.

## 4.3. Gattung und Form

Dieser Abschnitt ist der Frage nach Gattung und Form des zu untersuchenden Textes gewidmet. Dabei werde ich auch auf die in Abschnitt 3.3. aufgeworfene Frage zurückkommen, inwiefern Levitikus 25 Merkmale priesterlicher Literatur aufweist.

Die Gattung, der der Text zuzuordnen ist, in dem sich das Jubeljahrgesetz findet, ist relativ einfach zu bestimmen: Levitikus 25 ist, wie bereits ausgeführt, Teil des sogenannten Heiligkeitsgesetzes, das eines der größten Gesetzeskorpora des Pentateuch ist und auch als eines der zentralsten angesehen wird.<sup>88</sup> Das Heiligkeitsgesetz weist Merkmale auf, die für biblische Gesetzestexte typisch sind: Die Formulierung in als Jussiv interpretierbaren Verbformen, der wiederholte Hinweis auf JHWH als die legitimierende Instanz und die Vermittlung über Mose beziehungsweise Aaron (vgl. Lev 17,1f; 18,1-5; 25,1f u.ö.), sowie der explizite Hinweis, dass es sich um Gesetze JHWHs handle, zum Beispiel ganz am Ende des Heiligkeitsgesetzes in Levitikus 27,34. Das Heiligkeitsgesetz ist ein Rechtstext, das lässt sich eindeutig feststellen.

Der Form nach handelt es sich, wenn man der Unterscheidung zwischen apodiktisch und kasuistisch formulierten Gesetzen folgt, die zuerst Albrecht Alt vorgeschlagen hat und die seither stark rezipiert wird,<sup>89</sup> bei den Rechtsbestimmungen in Levitikus 25,8-31 vorrangig um apodiktische Bestimmungen, es finden sich aber auch kasuistische, wie in Vers 25. Primär jedoch wird nicht geregelt, welche Konsequenzen auf bestimmte Handlungen oder

---

88 Vgl. Gertz 2019, 221f.

89 Vgl. Gertz 2019, 225-228.

Geschehnisse folgen sollten, sondern die Bestimmungen zum Jubeljahr sind als unbedingt einzuhaltende formuliert.

Auffälliges Charakteristikum des Heiligkeitsgesetzes ist, dass anders als in anderen priesterlichen Rechtstexten zahlreiche Erläuterungen und Begründungen zu den Vorschriften zu finden sind; Jan Joosten nennt dies „paraenetic elements“.<sup>90</sup> Gerade in diesen Passagen, die das Heiligkeitsgesetz formal von anderen priesterlich geprägten Texten unterscheidet, sieht Zenger aber, auf der inhaltlichen Ebene, den Einfluss der priesterlichen Theologie durchschimmern: Der Zusammenhang der Heiligkeit JHWHs und der Heiligung Israels ist Zenger zufolge ein Grundmotiv priesterlicher Literatur, und dies ist auch im Heiligkeitsgesetz maßgebend.<sup>91</sup> Auch die zahlreichen formelhaften Wiederholungen und detaillierten Angaben, wie zum Beispiel jene für die Berechnung des Jubeljahres in Levitikus 25,8 sind Charakteristika priesterlicher Literatur, wie in Abschnitt 3.3. dieser Arbeit ausgeführt.

Aus der in Abschnitt 4.2. vorgenommenen Gliederung ist ersichtlich, dass sich grundsätzliche Bestimmungen – nämlich in den Versen 8 bis 13, 17b bis 18a und 23f – mit konkreten Vorschriften und Erläuterungen abwechseln – und zwar in den Versen 14 bis 17a, 18b bis 22 und 25 bis 31. Die Einleitung des Textes in den Versen 8 bis 10a ist ein paradigmatisches Beispiel für die Kontextualisierungen, die in der priesterlichen Literatur vorgenommen werden: Knapp und mit sehr spezifischen Zeitangaben. Hinzuzufügen ist aber, dass es sich hierbei nur um eine Einleitung in den Abschnitt zum Jubeljahr handelt, nicht um eine Einleitung in die ganze Rede, die schon in Levitikus 25,1 mit dem Hinweis beginnt, JHWH habe am Sinai zu Mose gesprochen. Eine Schlussformel findet sich im gewählten Abschnitt nicht, an die Bestimmungen zum Freikauf von Häusern in Dörfern schließen direkt die Ausführungen zu den Häusern der Leviten an. Die Abgrenzung des Textes ist schließlich, wie oben ausgeführt, aus inhaltlichen und methodischen Gründen, nicht aufgrund eindeutiger formaler Abgeschlossenheit, an dieser Stelle erfolgt.

Levitikus 25,8-31 ist also ein Gesetzestext, der großteils in apodiktischen Bestimmungen formuliert ist, klassische Merkmale priesterlicher Literatur aufweist und sich durch erklärende und begründende Passagen auszeichnet. Die apodiktischen Grundsatzbestimmungen werden konkretisiert und erläutert, und die Verbindung dieser beiden Arten von Rechtsbestimmungen, meist mit einem schlichten „und“, prägt die Form des Textes.

---

90 Vgl. Joosten 1996, 6f.

91 Vgl. Zenger 2008, 173f.

#### 4.4. Terminologie und Stil

Nachdem in den vorhergehenden Abschnitten formale Charakteristika des Textes thematisiert worden sind, geht es nun um sprachliche Merkmale.

Hieke benennt einige Leitbegriffe von Levitikus 25, die in dem Kapitel jeweils sehr häufig, bis zu 20 Mal, belegt sind. Diese Begriffe sind „Land“ (ארץ [’erets]), „Eigentum“ oder „Besitz“ (אחזקה [’aḥuzzah]), „Jobel“ (יובל [yovel]), Sabbat (שבת [shabbat] beziehungsweise שבתון [shabbaton]), sowie Begriffe, die auf die Wurzel für „auslösen“, „freikaufen“ (גאל [g’al]) zurückgehen. Hieke liest allein aus der Häufung dieser Begriffe ein inhaltliches Grundmotiv des Kapitels heraus: Es gehe darum, dass das Land nicht endgültig verkauft werden könne, sondern dass die Möglichkeit des Freikaufs und die Pflicht zur Rückgabe im Jubeljahr bestehe. Grund dafür sei, wie Hieke es formuliert, dass die Israeliten nur „Besitzer“ des Landes seien, der „eigentliche Eigentümer“ sei JHWH.<sup>92</sup>

Die Leitwörter, die Hieke benennt, sind durchaus aufschlussreich. Auch sie weisen darauf hin, dass es sich um einen Rechtstext handelt. Zugleich aber zeigen sie die religiöse Dimension des Textes auf: Nicht nur „Eigentum“ und „freikaufen“ sind zentral, sondern auch „Sabbat“ und „Jobel“; es geht nicht um von menschlichen Autoritäten festgesetzte Rechtsbestimmungen, sondern um die JHWHs, und dementsprechend inhäriert ihnen eine religiöse Dimension.

Bergsma sieht den Begriff „Land“ als den zentralsten an, und dieser Fokus ist ein wichtiges Korrektiv für die häufig sehr anthropozentrischen Interpretationen biblischer Texte: Nicht nur der Mensch solle im Sabbatjahr ruhen, sondern auch das Land. Essentiell ist laut Bergsma außerdem dies: Der Mensch soll im Sabbatjahr zum Land seiner Herkunft zurückkehren, Mensch und Land sollen nicht endgültig getrennt werden.<sup>93</sup>

Bisher wurden in diesem Abschnitt, ausgehend von Hiekies Überlegungen, primär Substantive in den Blick genommen. Die hebräische Semantik wird aber nicht nur von Substantiven getragen. Differenzierte und komplexe Zusammenhänge darzustellen erlauben vor allem Verben, und hier ist das Wortmaterial im zu untersuchenden Text entsprechend vielfältiger. Es lässt sich auch bezüglich der Verben ein Fokus auf Termini der Rechtssprache („verkaufen“,

<sup>92</sup> Vgl. Hieke 2014, 986. Diese Differenzierung ist für Hieke zentral. Sie kann inhaltlich sehr gut an den Text rückgebunden werden – in Vers 23 wird explizit gemacht, dass das Land nicht seinen Bewohner\*innen, sondern JHWH gehört –, die Unterscheidung zwischen den Begriffen „Besitzer“ und „Eigentümer“, dem heutigen Rechts- und Verwaltungsdeutsch entlehnt, ist jedoch im Text nicht zu finden. Das hebräische אֲחֻזָּה [’aḥuzzah] bezeichnet beides, wie in Abschnitt 4.1. ausgeführt, und in Vers 23, wo formuliert wird, dass das Land eigentlich JHWH gehört, steht im Hebräischen nur: כִּי־לִי הָאָרֶץ [ki li ha’arets], was so viel heißt wie „denn mir [ist] das Land“. Die Differenzierung, die Hieke macht, ist inhaltlich nachvollziehbar, die Unterscheidung der Begriffe „Besitzer“ und „Eigentümer“ ergibt sich aber aus dem Wortmaterial des Textes nicht.

<sup>93</sup> Vgl. Bergsma 2007, 85.

„überevorteilen“, „Kaufpreis verringern“ etc.) und auf religiöse Begriffe („heiligen“, „gebieten“ etc.) feststellen, aber auch auf mit dem ruralen Lebensstil verbundene Begriffen („säen“, „ernten“, „essen“ etc.). Bemerkenswert ist jedoch vor allem die bereits in Abschnitt 4.1. thematisierte Flexion der Verben: Es werden vor allem Verbformen verwendet, die sich als Jussiv und damit als Gebote lesen lassen.

Noch sinnvoller als die Fokussierung auf einzelne Begriffe erscheint aber fast, sich vor Augen zu halten, welche Formulierungen – im gleichen Wortlaut oder leicht modifiziert – wiederholt werden. Hier fallen im Abschnitt Levitikus 25,8-31 beispielsweise folgende Wendungen auf: יובל הוא תהיה („ein Jubel soll dies sein“ oder „dieser Jubel soll sein“), findet sich in Vers 10 und, mit einem Einschub, in Vers 11, ferner steht in Vers 12: כִּי יוֹבֵל הוּא („denn ein Jubel [ist] dies“). Zwei Mal, in den Versen 27 und 28, findet sich die Formulierung ושב לאחוזתו („und er soll zurückkehren zu seinem Eigentum“), und zwei Mal, in den Versen 10 und 13, finden sich sehr ähnliche Formulierungen. Wiederholungen einzelner Wendungen strukturieren den Text und betonen Zentrales. Auch dies sollte, neben der Frage, welche einzelnen Begriffe zentral sind, berücksichtigt werden.

Damit sind wir schon beim zweiten Thema dieses Abschnitts, nämlich dem Stil. Diesbezüglich ist Einiges schon am Rande erwähnt worden. Festhalten lässt sich Folgendes: Erstens, dass der Kontext, in welchem das Gesetz verlautbart wurde, nur eine marginale Rolle spielt, was für priesterliche Texte bezeichnend ist.<sup>94</sup> Wo, wann und warum das Jubeljahrgesetz in Levitikus 25 formuliert wurde, ist nicht klar, nur so viel: JHWH hat es Mose am Sinai mitgeteilt, und dieser gibt es an die Israelit\*innen weiter – wann und in welchem Zusammenhang ist unklar. Zweitens fällt auf, dass die Bestimmungen zunächst recht allgemein formuliert werden und Apodiktizität beanspruchen, anschließend aber auch konkretisiert und erläutert werden. So wird zunächst gefordert, ein Jubeljahr, ein Jahr der Freilassung auszurufen, dann erläutert, was dies genau bedeutet und schließlich theologisch begründet, warum dieses Gebot eingehalten werden soll. Wie bereits ausgeführt, ist dieser Stil charakteristisch für das Heiligkeitgesetz. Drittens ist auf die Verzahnung von rechtlichen und theologischen Aussagen hinzuweisen. Nicht nur werden die Rechtsbestimmungen theologisch begründet, sie sind auch durchwegs religiös grundiert. Wenn es beispielsweise in Vers 10 heißt: „Und ihr sollt heiligen das Jahr der fünfzig, ein Jahr. Und ihr sollt ausrufen Freilassung im Land für alle, die in ihm wohnen. Ein Jubel soll dies sein für euch und ihr sollt zurückkehren, ein Mann zu seinem Eigentum, und ein Mann zu seiner Sippe, ihr sollt zurückkehren“, dann heißt dies nicht nur, dass Freilassung und Rückkehr in die Heimat sein

---

94 Vgl. hierzu die Ausführungen in Abschnitt 3.3. dieser Arbeit.

sollen, *weil* das Jubeljahr geheiligt werden soll, sondern, dass diese Heiligung des Jubeljahres *darin besteht*, Schulden zu erlassen und in die Heimat zurückzukehren.

Levitikus 25,8-31 ist durch ein rechtliches, religiöses und agrarisches Wortmaterial geprägt, und auch die entsprechenden Themenkomplexe sind aufs Engste miteinander verwoben. Diese Verwobenheit prägt den Stil des Textes: Die Gebote sind zugleich theologisch geprägt und als Rechtsbestimmungen formuliert, gelten allgemein, werden aber auch – für einen spezifischen, nicht explizit benannten Kontext – konkretisiert. Und so ist der Text, obwohl er in schlichter Sprache und ohne Ausschmückungen und Exkurse geschrieben ist, sehr vielschichtig. Mit dieser Vielschichtigkeit werde ich mich in den folgenden Abschnitten, die primär inhaltlichen Aspekten gewidmet sind, intensiv auseinandersetzen.

#### 4.5. Motive

Auf einige Motive des Textes ist schon an unterschiedlichen Stellen dieser Arbeit hingewiesen worden. In diesem Abschnitt nun möchte ich einen Überblick über die meines Erachtens wichtigsten geben.

##### 1. Zyklische Wiederkehr des Jubeljahres und festgesetzte Aufteilung des Landes

Das Konzept eines Schuldenerlasses, im Zuge dessen verkaufte Land an die ursprüngliche Eigentümerin\*den ursprünglichen Eigentümer zurückgegeben werden musste, gab es auch in anderen Kulturen des Alten Orients, worauf ich in Abschnitt 5.1. näher eingehen werde. Allerdings war dies, anders als das Jubeljahr, kein zyklisch wiederkehrendes Ereignis, das die Anhäufung von Besitz auf der einen Seite und extreme Verarmung und Abhängigkeit auf der anderen Seite verhindern sollte. Die Maßnahme wurde von der Königin\*dem König gesetzt und diente dazu, politische Unruhen zu lindern, indem die stärksten Auswirkungen der Überschuldung, die damals oft zur Verarmung führte, eingedämmt wurden.<sup>95</sup> Zugleich ermöglichte es der Königin\*dem König, Reichtum und damit Macht neu zu verteilen. Ob die Maßnahme regelmäßig gesetzt wurde, ist umstritten, jedenfalls fand sie nur durch Beschluss der Königin\*des Königs statt und nicht mit Selbstverständlichkeit in einem bestimmten Rhythmus.<sup>96</sup> Das Jubeljahr, das in Levitikus 25 geboten wird, ist anderer Natur: Nicht weltliche Autoritäten, sondern JHWH gebietet es, in festgesetzten, regelmäßigen Abständen und mit einem anderen Ziel: Reichtum soll nicht willkürlich beziehungsweise aufgrund politischer Interessen verteilt werden, sondern Besitz soll immer innerhalb der eigenen Sippe weitergegeben werden, sodass das Überleben und die Tradition jeder Sippe erhalten bleibt.

---

95 Vgl. hierzu Kessler 2009[b], 11f.

96 Mehr dazu findet sich in Abschnitt 5.1.

Dass die traditionelle Aufteilung des Landes gerecht ist, setzt der Text voraus.<sup>97</sup> Das Ziel, diese Aufteilung zu erhalten, in Verbindung mit der religiösen Grundlage und der Entkopplung des Gebots von weltlichen Autoritäten – der Zeitpunkt ist ebenso festgesetzt wie die Aufteilung des Landes und damit der Willkür der Machthabenden entzogen – zeichnet das in Levitikus 25 niedergeschriebene Jubeljahrgesetz aus.

## 2. Freilassung und Rückkehr zu Eigentum und Sippe

Eines der zentralen Gebote des Jubeljahrs ist, dass jeder als freier Mensch in seine Heimat zurückkehren sollte. Dies ist eng verbunden mit der Rückgabe von Grundeigentum und der in späteren Abschnitten von Levitikus 25 thematisierten Freilassung von Schuldklav\*innen. Dahinter scheint, wie auch John Bergsma schreibt, der Gedanke zu stehen, dass niemand endgültig von seinem Heimatland getrennt werden soll.<sup>98</sup> Auf diesen interessanten Gedanken und die weitreichenden politischen Konsequenzen, die er mit sich bringen kann, werde ich an späterer Stelle näher eingehen.

## 3. Unterbrechung des landwirtschaftlichen Betriebs

Im Jubeljahr sollen, wie im Sabbatjahr, landwirtschaftliche Flächen nicht bewirtschaftet werden. Darüber hinaus sollen auch Wildwuchs nicht geerntet und die „Nesireja“ nicht gemindert werden – zur schwer erschließbaren Bedeutung von Letzterem verweise ich auf Abschnitt 4.1. Diese Unterbrechung des landwirtschaftlichen Betriebs verschafft dem Menschen Ruhe, schont aber auch die Böden und gibt der Vegetation Zeit, sich zu regenerieren. Doch nicht nur eine sozialpolitische und ökologische Assoziation liegt nahe, sondern auch eine theologische: Die Ruhezeit für Mensch und Natur sowie das Verbot, das Land zu bewirtschaften, erlauben auch eine Besinnung darauf, dass das Land nicht nur für die Nutzung durch den Menschen da ist. Das Land ist, wie in Vers 23 explizit gemacht wird, letztlich nicht das Land des Menschen, sondern das Land JHWHs.

## 4. Gerechtigkeit beim Handel

Es ist beachtlich, was in diesem Text als korrektes Verhalten in Handelsbeziehungen verstanden wird: Nicht nur, dass man einander nicht übervorteilen soll, sondern auch, dass der Kaufpreis daran bemessen werden soll, wie lange das letzte Jubeljahr zurückliegt und wie lange das nächste noch entfernt ist. Denn letztlich ist, was verkauft wird, nicht das Land, sondern der Ertrag einer gewissen Anzahl von Jahren. Dass dies der Richtwert ist – der Gebrauchswert des Verkauften beziehungsweise vielmehr des Entlehnten, und nicht etwa der

---

97 Vgl. hierzu Hieke 2014, 987.

98 Vgl. Bergsma 2007, 85.

Marktwert wie in einem kapitalistisch organisierten Wirtschaftssystem –, ist sehr aufschlussreich hinsichtlich der Wertvorstellungen dieser Gesellschaft.

#### 5. Gott als ehrfurchtgebietende, gesetzgebende und segensverheißende Instanz

Dass das Jobeljahrgesetz explizit religiös begründet wird, habe ich bereits erwähnt. Dies ist von wesentlicher Bedeutung für die Einordnung des Textes und auch ein Spezifikum biblischer Gesetzestexte: Während in anderen Kulturen in der Regel König\*innen die gesetzgebenden Instanzen waren, war es für Israel JHWH, vermittelt durch Mose. Auch dieses sehr kulturprägende Motiv werde ich noch ausführlicher thematisieren. Was in diesem Text besonders bemerkenswert ist, ist, dass zwar die Konsequenzen des richtigen Handelns thematisiert werden – sicheres Wohnen im Land, genug Nahrung durch den Segen JHWHs – nicht aber die des falschen Handelns. Oft geht in biblischen Texten die Verheißung von Segen mit der Androhung von Fluch einher, auch im Heiligkeitsgesetz, an dieser Stelle ist das nicht der Fall. Die Verheißung des Segens scheint hier primär die Funktion einer Vergewisserung einzunehmen: Wenn die Menschen JHWHs Bestimmungen gemäß leben, brauchen sie sich nicht vor Verarmung oder Hunger zu fürchten, obwohl sie die Arbeit ruhen lassen, weil JHWH verspricht, für sie Sorge zu tragen. Der Segen ist nicht nur Konsequenz, sondern auch Ermöglichungsgrund dessen, das Gesetz zu befolgen. Erst in Levitikus 26, ganz am Ende des Heiligkeitsgesetzes, werden Fluch und Segen als Konsequenzen des Handelns der Israelit\*innen dargestellt, allerdings bezogen auf alle Gebote, nicht nur auf das Heiligkeitsgesetz.

#### 6. Spezifische Regeln für das Recht auf den Freikauf von Grundeigentum und den Gültigkeitsbereich des Jobeljahrgesetzes

Das Gesetz bleibt nicht bei der Formulierung der allgemeinen Bestimmung, dass das Land nicht endgültig verkauft werden soll, sondern es führt aus, wo und für wen das Recht, in der Not verkauftes Grundeigentum zurückzukaufen, gilt, wie der Kaufpreis festgesetzt werden soll und welche Grundstücke – nämlich solche außerhalb von Stadtmauern – im Jobeljahr an ihren ursprünglichen Eigentümer zurückgehen sollen. Dass die Bestimmungen so differenziert sind, deutet erstens darauf hin, dass sie für einen ganz bestimmten Kontext geschrieben beziehungsweise in Hinblick auf einen solchen redigiert wurden, nämlich für eine seit mehreren Generationen sesshafte, rurale Gesellschaft, für die Landwirtschaft zentral war und deren kleinste Einheiten Sippen waren. Es lässt sich zweitens als Hinweis darauf werten, dass das Gesetz tatsächlich angewandt wurde beziehungsweise dass eine Anwendung intendiert wurde.

#### 4.6. Argumentationsweise

In diesem Abschnitt will ich den Fokus darauf legen, wie die Motive und Argumente in Levitikus 25,8-31 miteinander verknüpft sind, um den Zusammenhang besser verständlich zu machen.

Der Textabschnitt beginnt mit dem apodiktisch formulierten Gebot, sieben Sabbatjahre zu zählen und dann, beginnend mit dem Jom Kippur, ein heiliges Jahr auszurufen. Warum dies gemacht werden soll und was es konkret heißt, ist an dieser Stelle des Textes noch unklar, und es lohnt sich, dies zu reflektieren: Der Text beginnt nicht mit einer theologischen oder politischen Abhandlung, als deren Conclusio ein Gebot formuliert werden würde, sondern dieses Gebot steht am Beginn, und Erläuterung und Begründung folgen. Dies kann einerseits als stilistische und dramaturgische Entscheidung betrachtet werden, andererseits aber auch als Hinweis darauf, wie religiöse Vorschriften funktionieren: Zuerst steht das Gebot, dann folgen Begründung und Erklärung. Das Gebot wird nicht systematisch oder historisch hergeleitet, es wird zunächst einfach verkündet und erst danach konkretisiert und plausibilisiert.

Die Ausführungen zu diesem Gebot sind unterschiedlicher Natur. Zunächst, im zweiten und im dritten Abschnitt, den Versen 10b bis 17a, wird erklärt, was es heißt, ein Jubeljahr auszurufen und dieses zu heiligen: Schuldklav\*innen sollen freigelassen werden, alle sollen in ihre Herkunftssippe und zu ihrem Herkunftsland zurückkehren, es soll nicht gesät und nicht geerntet werden, und schon beim Handel mit Grundeigentum soll Gerechtigkeit walten und der Kaufpreis in Hinblick auf das Jubeljahr festgelegt werden. Danach, im vierten Abschnitt, den Versen 17b bis 18a, folgt die Begründung des Gebots – allerdings ist diese keine, wie in modernen Rechtssystemen, historische, systematische oder auf Aushandlungsprozessen verschiedener Interessensvertreter\*innen beruhende Begründung, sondern eine religiöse: „Und Du sollst Furcht haben vor Deinem Gott, denn ich, JHWH, bin euer Gott“ (Lev 25,17b). Dieser Gott aber, wie dann ausgeführt wird, ist nicht nur ehrfurchtgebietend und gesetzgebend, sondern verspricht auch, dass die Menschen in Sicherheit im Land wohnen können und genug zu essen haben werden. Es sei darauf hingewiesen, dass diese beiden Aussagen – die Gebote JHWHs sollen gehalten werden und die Menschen können in Sicherheit leben – nicht kausal miteinander verknüpft sind, wie es viele Interpretationen und sogar Übersetzungen implizieren, sondern mit einem schlichten „und“ (וַ [v]). Die naheliegendste und häufigste Interpretation, nämlich, dass die Bedingungen für das sichere Wohnen im Land Gottesfurcht und Gesetzestreue sind, ist also nicht so eindeutig aus dem Text herauszulesen.<sup>99</sup> Dass die beiden Aussagen nur mit einem „und“ verknüpft sind, erlaubt

---

<sup>99</sup> Zu finden beispielsweise in Hieke 2014, 1005.

es, den Zusammenhang auch anders zu interpretieren: JHWH gebietet Ehrfurcht und Gesetzestreue, und zugleich segnet er den Menschen – der, um sich dem als würdig zu erweisen, ehrfürchtig sein und die Gesetze halten soll, nicht aber, weil er diesen Segen erst verdienen müsste.

Dann, im fünften Abschnitt, der die Verse 18b bis 22 umfasst, wird wieder zu konkreteren Bestimmungen übergeleitet: Der Ertrag des „sechsten Jahr[es]“ werde für drei Jahren reichen, und es soll nicht gesät und geerntet werden. Hiermit wird auch die Segensverheißung JHWHs konkretisiert, indem auf die naheliegende Rückfrage, wovon man denn dann während des Sabbatjahrs beziehungsweise des Jubeljahrs leben soll, eingegangen wird. Nicht nur das Jubeljahrgesetz wird kontextadäquat näher bestimmt, sondern auch der verheißene Segen JHWHs ist kein abstraktes Metaphysikum, sondern betrifft ein für die Lebensrealität der Angesprochenen zentrales Thema.

In den Abschnitten 6 bis 9, von Vers 23 bis Vers 31, folgen an das Jubeljahr rückgebundene Bestimmungen, die das soziale und wirtschaftliche Zusammenleben betreffen. Diese sind aber zugleich – weswegen ich sie in meine Arbeit einbeziehe – konstitutiv für das Jubeljahrgesetz: Das Land soll von der ursprünglichen Besitzerin\*vom ursprünglichen Besitzer freigekauft werden können, weil es letztlich weder ihr\*m noch der Käuferin\*dem Käufer gehört, sondern JHWH. Deshalb soll es, auch wenn es nicht freigekauft wird, im Jubeljahr wieder zurückgegeben werden. Dieser Gedanke ist von zentraler Bedeutung für das Jubeljahrgesetz, denn er zeigt die theologische Tiefendimension auf: Es geht nicht nur um die Frage nach einem sinnvollen Zusammenleben und nach einer gerechten Verteilung des Landes, sondern beides ist rückgebunden daran, dass JHWH Segen verheißt und den Menschen ermöglicht, im Land – in seinem Land – zu leben.

Das Recht auf Freikauf des Landes wird hier sehr detailliert expliziert. Mögliche Probleme und die gebotenen Umgangsweisen damit werden dargestellt, und darin zeigt sich die zentrale Bedeutung, die familiären oder familienähnlichen Beziehungen zugeschrieben wird, denn man soll nicht nur das eigene, sondern auch das Land eines verarmten Bruders freikaufen. In diesem Zusammenhang ist darauf hinzuweisen, dass nicht eindeutig klar ist, in wessen Besitz das zurückgekaufte Land tatsächlich übergang – es wird nicht expliziert, dass es an die ursprüngliche Eigentümerin\*den ursprünglichen Eigentümer zurückging. In einer Gesellschaft, in der nicht vom Individuum her gedacht wird, sondern von Sippen, liegt es tatsächlich näher, dass, wie Kessler argumentiert, das Land zurück in den Familienbesitz ging, jedoch nicht unbedingt an die ursprüngliche Eigentümerin\*den ursprünglichen Eigentümer.<sup>100</sup>

---

100 Vgl. Kessler 2009[b], 80f.

Dies würde bedeuten, dass das Ziel des Gesetzes nicht die ökonomische Unabhängigkeit der\*des Einzelnen wäre, sondern der Fortbestand der Sippe. Dieser stelle auch die Subsistenz der\*des Einzelnen sicher, aber nicht notwendigerweise die finanzielle Unabhängigkeit; ein vor dem historischen Hintergrund des Textes sehr plausibler Interpretationsansatz.

Ferner wird zwischen ummauerten Städten und nicht ummauerten Dörfern unterschieden. Dass das Jobeljahrgesetz auf letztere zugeschnitten ist, erlaubt nicht nur Rückschlüsse auf den tatsächlichen oder literarisch konstruierten Adressat\*innenkreis, sondern ist auch ein Hinweis darauf, dass das ländliche Milieu nicht unwesentlich für die Entwicklung theologischer und politischer Konzepte war. Das Jobeljahrgesetz gilt weder für ummauerte Städte noch für Leviten, es ist auf die Landbevölkerung zugeschnitten. Religiöse Texte, auch von priesterlicher Theologie geprägte, entstanden folglich nicht nur mit Blick auf die Lebensrealität elitärer Kreise in Städten.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass im Jobeljahrgesetz ausgehend von maßgebenden religiösen Vorstellungen – das Land gehört JHWH, der die dort lebenden Menschen segnet und leben lässt – sozialpolitische und theologisch reflektierte Vorschriften formuliert werden, die an einen bestimmten gesellschaftlichen Kontext angepasst sind und deren Befolgung ein gerechtes, gottgefälliges Zusammenleben ermöglichen soll. Die Argumentation verläuft auf mehreren Ebenen und zielt nicht primär darauf ab, das Gesetz zu begründen oder herzuleiten, sondern vielmehr darauf, es zu erläutern und mögliche Anfragen und Probleme zu klären sowie der Segensverheißung JHWHs Nachdruck zu verleihen. Levitikus 25,8-31 ist damit zugleich religiöse Vorschrift, Sozialgesetz, theologische Reflexion und politische Positionierung.

#### 4.7. Autor\*innen, literarisches Subjekt und legitimierende Instanz

Ich habe schon erläutert, dass die gesetzgebende Instanz des Jobeljahrgesetzes, dem Text folgend, JHWH ist. Von diesem Urheber, den der Text selbst beansprucht, zu unterscheiden sind jene Instanz, die JHWHs Weisungen niederschreibt, und damit das literarische Subjekt des Textes, sowie die mutmaßlichen tatsächlichen Autor\*innen. Auf diese drei Urheber\*innen im weitesten Sinne werde ich im nun folgenden Abschnitt eingehen.

Zunächst will ich Überlegungen zu dem formulieren, was dem Text selbst zu entnehmen ist. In den ersten beiden Versen von Levitikus 25 heißt es: „Und der HERR redete auf dem Berg Sinai zu Mose: Rede zu den Söhnen Israel und sage zu ihnen: Wenn ihr in das Land kommt, das ich euch geben werde, dann soll das Land dem HERRN einen Sabbat feiern.“<sup>101</sup> Dieser

---

101 Die Übersetzung wurde der *Elberfelder Bibel* entnommen.

Einleitung ist erstens zu entnehmen, dass im Text beansprucht wird, JHWH selbst sei der Urheber und die legitimierende Instanz der folgenden Gebote, und zweitens, dass dieselben von Mose an die „Söhne Israels“ בני ישראל [bene yiśra'el] weitergegeben werden sollten – und, die Logik des Textes vorausgesetzt, auch wurden, gelten doch die Bücher der Tora als Bücher Mose. Der Text beansprucht also, dass die Gebote JHWH zum Urheber und Mose zum Übermittler haben, durch diese legitimiert sind und dementsprechend für die Israelit\*innen höchste Gültigkeit haben.<sup>102</sup>

Davon zu unterscheiden sind die tatsächlichen Autor\*innen und Redakteur\*innen. Über diese sagt uns der Text nichts, dementsprechend schwieriger ist es, diesbezüglich Schlüsse zu ziehen. Für die Rezeption des Textes und damit auch für die Frage, ob die darin formulierten Gebote befolgt wurden oder nicht, ist dies aber von größter Relevanz. Auf die Schwierigkeit, die Entstehungszeit des Heiligkeitsgesetzes und damit die mutmaßlichen Urheber\*innen festzustellen, bin ich bereits in Abschnitt 3.2. eingegangen. Die Argumente zum gesellschaftlichen Hintergrund der Autor\*innen und Redakteur\*innen, die sich in der Literatur finden, beruhen oft auf Mutmaßungen zu den historischen Gegebenheiten und erlauben keine eindeutige Antwort.<sup>103</sup> Trotz aller Unsicherheit ist es mir aber ein Anliegen, darauf hinzuweisen, dass Entstehungs- und Redaktionsgeschichte eines Textes bei der Interpretation nicht unberücksichtigt bleiben dürfen. Wir wissen nicht, wer Levitikus 25,8-31 niedergeschrieben hat – religiöse Eliten, Schreiber\*innen, die eine mündliche Tradition verschriftlicht haben, Geschichtenerzähler\*innen, politisch motivierte Akteur\*innen, Privatgelehrte. Das müssen wir uns vor Augen führen, um nicht zu schnell Schlüsse zu ziehen, die auf impliziten Vorannahmen zur Autor\*innenschaft fußen. Als Beispiel dafür sei genannt, dass zahlreiche Forscher\*innen davon ausgehen, dass die Texte ausschließlich von Männern niedergeschrieben worden sind („Priestern“ oder „Laien“), ohne dafür konkrete Belege oder auch nur Anhaltspunkte zu nennen.

Dass mehrere, teils sehr opake Instanzen als Urheber\*innen des Textes anzusehen sind ist ein Merkmal zahlreicher biblischer Texte. Es macht die Interpretation schwieriger, aber auch spannender, da es den Text unter verschiedenen Perspektiven zu betrachten erlaubt: Als religiöses Gebot, als kulturstiftendes Narrativ, als historisch relevanten Forschungsgegenstand.

<sup>102</sup> Hierbei stellt sich allerdings die Frage, was es im gegebenen Kontext heißt, ein Gesetz als gültig anzusehen und einzuhalten. Es kann nicht ungefragt davon ausgegangen werden, dass die Aufforderung, ein Gesetz zu halten, die gleichen Implikationen hat wie in unserem kulturellen Kontext. Es wäre sicher lohnend, sich tiefergehend mit dieser Thematik auseinanderzusetzen, im Rahmen der vorliegenden Arbeit ist es aber nicht möglich.

<sup>103</sup> Vgl. hierzu bspw. Thomas Hieke: Es sei „unwahrscheinlich, dass sich in der sehr kleinen nachexilischen Gemeinde von Jerusalem und Umgebung [...] eine weitere Bildungselite (eben ‚Laien‘) unabhängig vom Tempel herausgebildet habe“ (Hieke 2014, 73). Warum er dies für unwahrscheinlich hält, begründet er allerdings nicht, weshalb es sehr schwer ist, fundiert an seine These anzuschließen.

#### 4.8. Adressat\*innen

Ähnlich wie hinsichtlich der Autor\*innen ist Vieles, das die Adressat\*innen des Jobeljahrgesetzes betrifft, unklar. Wenn wir nicht wissen, wo und wann der Text, der uns vorliegt, entstanden und redigiert worden ist, können wir auch kaum sicher feststellen, an wen er sich ursprünglich gerichtet hat. Allerdings gibt es innerhalb des Textes Hinweise auf Adressat\*innen – ob dies allerdings allein literarische Gründe hat oder ob es sich dabei tatsächlich auch um die historischen Adressat\*innen des Jobeljahrgesetzes handelt, muss offen bleiben.

So habe ich in Abschnitt 4.1. bereits darauf hingewiesen, dass das Gebot, im Jubeljahr zur eigenen Sippe zurückzukehren, sowie das Rückkaufrecht von verkauftem Eigentum durch nahe Verwandte als Hinweise auf einen als Stammesgesellschaft organisierten Adressat\*innenkreis gelesen werden können. Ferner liegt es, wie bereits mehrmals erwähnt, nahe, dass das Jobeljahrgesetz an eine rurale, von der Landwirtschaft geprägte Gesellschaft gerichtet war, da die Bestimmungen Felder und Häuser außerhalb ummauerter Städte betreffen. Dass dies explizit thematisiert wird, ist aber umgekehrt auch ein Hinweis darauf, dass es durchaus nicht selbstverständlich war, dass Siedlungen nicht ummauert sind und zu jedem Haus ein Feld gehört. Ein gewisser Grad an Urbanisierung muss also, zumindest während einer maßgebenden Redaktionsphase des Textes, bereits gegeben gewesen sein, sonst würde sich die Frage, wofür das Gesetz gilt, gar nicht stellen. Und natürlich ist wie erwähnt zu berücksichtigen, dass der Text möglicherweise bewusst so geschrieben worden ist, dass ein bestimmter Kontext nahe liegt, beispielsweise, um ihn älter wirken zu lassen. Die literarischen Adressat\*innen sind also nicht unbedingt mit den historischen ident.

Aus dem Text nicht erschließbar ist eine Antwort auf die Frage, an welche Mitglieder der Gesellschaft die Bestimmungen konkret gerichtet waren. Nur Männer oder auch Frauen, nur Israelit\*innen oder alle, die sich im Land aufhielten, nur frei Geborene oder auch Sklav\*innen? Dies hängt eng mit der Frage zusammen, wer überhaupt Land besitzen konnte beziehungsweise als geschäftsfähig galt. Ich werde in Abschnitt 5.1. darauf eingehen, dass es bspw. im damaligen Mesopotamien durchaus auch Frauen gab, die Grundeigentümerinnen waren. In Exodus 21 sowie in Deuteronomium 15 wird explizit gemacht, dass die Regelungen nur für Männer beziehungsweise für Frauen und Männer gelten. Lesenswert sind in diesem Zusammenhang auch die Stellen Numeri 27 und 36, wo es um das Erbe des Zelofehad geht, der verstirbt, ohne Söhne zu haben. Daraufhin bitten seine Töchter Machla, Tirza, Hogla, Milka und Noa – erfolgreich – darum, das Erbe antreten zu können. In Abschnitt 5.3. werde ich näher darauf eingehen. Direkte Rückschlüsse für die Gültigkeit des Heiligkeitsgesetzes

erlaubt dies aber nicht, diese Frage muss offen bleiben,<sup>104</sup> ebenso wie die anderen aufgeworfenen Fragen. Wir wissen zu wenig darüber, um die Frage zu beantworten, wer im Gesetz wirklich gemeint war – geschweige denn, wer tatsächlich je davon profitiert hat.

Aufschlussreich ist allerdings, dass das Jubeljahrgesetz als Gebot an die jeweils privilegiertere Partei gerichtet ist, nicht etwa als einforderbares Recht der weniger Privilegierten: Die Adressat\*innen sind die, die das Jubeljahr ausrufen, nicht die, die unfrei auf fremdem Land leben und die Freilassung erwarten; die, die in der Position wären, andere beim Handel zu übervorteilen, nicht die, die gegebenenfalls betrogen werden würden; die, die Macht über verarmte Mitmenschen haben, nicht die Verarmten selbst. Das scheint naheliegend und zweckmäßig, denn ein Recht durchzusetzen erfordert Macht, und die, die auf das Recht angewiesen sind, haben diese Macht gerade nicht. Daher ist es nachvollziehbar, dass die Rechte als Gebote für die Mächtigen formuliert werden; auf deren Gesetzestreue kommt es schließlich an. Es wirft auch ein bestimmtes Licht auf die Gesellschaftsordnung, denn gäbe es Institutionen, die es verarmten, unprivilegierten Personen ermöglichen würden, ihre Rechte einzufordern, dann wäre das soeben angeführte Argument obsolet, dann wären die Gesetze nötigenfalls auch gegen die Reichen und Mächtigen durchsetzbar. Derartige Institutionen scheint es nicht gegeben zu haben. Aus heutiger Perspektive ist dies sehr spannend, scheint es uns doch nahezu undenkbar, dass ein Rechtssystem ohne Institutionen der Interessen- und Rechtsvertretung funktionieren kann. Ein solches Rechtssystem muss auf ganz anderen Paradigmen beruhen als das unsere und hat sicher auch eigene Schwierigkeiten mit sich gebracht. Letztlich – und das findet sich nicht nur in Levitikus 25, sondern in zahlreichen biblischen Texten – ist es JHWH, dem die Verantwortung für Recht und Gerechtigkeit zugeschrieben wird.<sup>105</sup>

Eine interessante Bemerkung zu dieser Thematik findet sich bei Rainer Kessler: Gesetze formulieren immer in gewisser Weise ein Wunschbild, dem die soziale Wirklichkeit nie vollkommen entspricht – sonst wäre das Gesetz obsolet. Wie die Sozialkritik der Prophet\*innen weisen Sozialgesetze auch darauf hin, welche sozialen Probleme bestehen und

---

104 In der Forschung ist die komplexe Frage nach dem Rechtsstatus von Frauen umstritten. Beispielsweise argumentiert Otto im in der Reihe *Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series* herausgegebenen Band *Gender and Law*, das deuteronomische Recht schütze Frauen, schränke die Macht der Männer über sie ein und gehe vom Ideal einer egalitären Gesellschaft aus (Otto 1998, 141-146). In der Einleitung zum selben Band merkt Tikva Frymer-Kensky an, dass die Einschränkung der Macht von Vätern und Ehemännern über ihre Frauen innerhalb eines von Männern dominierten Gesellschaftssystems nicht wirklich die Dominanz von Männern einzuschränken vermöge. Sie argumentiert, das Recht schütze vielmehr Ehre und Eigentum der – patriarchal strukturierten – Familie als individuelle Rechte von Frauen (vgl. Frymer-Kensky 1998[a], 22f, vgl. ferner Frymer-Kensky 1998[b]).

105 Das geht nicht nur aus Rechtstexten hervor, die JHWH als legitimierende Instanz nennen (vgl. bspw. Ex 20, Dtn 5), sondern auch aus zahlreichen prophetischen Texten und Psalmen, die JHWHs Gerechtigkeit rühmen oder sich an JHWH richten, dass er Recht und Gerechtigkeit herstellen möge (vgl. bspw. Ps 36.71.85, vgl. bspw. das Buch Amos).

wer als dafür verantwortlich angesehen wird. Kessler weist in diesem Zusammenhang auf Nehemia 10 hin, wo eine feierliche Selbstverpflichtung der nachexilischen Gesellschaft, zentrale Bestimmungen der Tora – darunter die Shemittah aus Deuteronomium 15, die eine große Ähnlichkeit zum Jubeljahrgesetz aufweist – zu halten.<sup>106</sup> Vor diesem Hintergrund lassen sich Bestimmungen wie das Jubeljahrgesetz auch als Selbstverpflichtung einer Gesellschaft beziehungsweise als Rückbesinnung auf vernachlässigte Wertvorstellung lesen. Umso wichtiger ist die Mahnung an die Reichen und Mächtigen, die Gebote zu halten.

Ich möchte darauf hinweisen, dass das Konzept des Adressat\*innenkreises darüber hinaus in einem weiteren Sinn betrachtet werden kann: Nicht nur diejenigen, für die er ursprünglich verfasst worden ist, spricht der Text an, sondern auch spätere Rezipient\*innen verschiedener Kulturen und Religionsverständnisse, mit unterschiedlichen Absichten, Interpretationsschlüsseln und Zugangsweisen, bis heute. Auch diese, und damit wir alle, die wir uns mit dem Text auseinandersetzen, sind im weitesten Sinn Adressat\*innen des Textes – und wer schließlich kann wissen, ob die Autor\*innen nicht sogar die Möglichkeit, dass der Text in einem völlig anderen Kontext gelesen werden könnte, mitreflektiert oder gar die Absicht hatten, den Text für spätere Rezipient\*innen aufzubewahren, weiterzugeben und anschlussfähig zu machen und damit schon eine Ausweitung des Adressat\*innenkreises im Text angelegt haben?

#### 4.9. Theologische, rechtsgeschichtliche und sozialpolitische Interpretationen

Das Jubeljahrgesetz hat zahlreiche, oft sehr unterschiedliche Interpretationen erfahren, sowohl in religiösen und politischen als auch in wissenschaftlichen Diskursen. Diese beginnen bei der Frage, ob das Jubeljahr überhaupt umgesetzt wurde und gehen bis zu Diskussionen darüber, ob nun tatsächlich die Armen davon profitiert haben oder doch die Herrschenden.

Zunächst ist zur ersten der genannten Fragen Stellung zu beziehen, ist es doch von höchster Bedeutsamkeit für interpretatorische Fragestellungen, ob das Jubeljahr als bloß fiktive oder als real umgesetzte Institution anzusehen ist.<sup>107</sup> Das Problem in diesem Zusammenhang ist, dass weder die eine noch die andere These mit geschichtswissenschaftlichen Mitteln beweisbar ist. Hier erweist sich Jonathan Kaplans 2019 publizierter Artikel *The Credibility of Liberty: The Plausibility of the Jubilee Legislation of Leviticus 25 in Ancient Israel and Judah* als sehr hilfreich, da der Autor darin eine sehr sinnvolle Herangehensweise an dieses Problem vorstellt: Er beforscht nicht die Frage, ob das Jubeljahr tatsächlich umgesetzt wurde, sondern, ob es plausibel ist, dass das Jubeljahr in jenem historischen Kontext, in welchem das Konzept

<sup>106</sup> Vgl. Kessler 2009[b], 23-27.

<sup>107</sup> Die Positionen in dieser Diskussion werden teilweise auch mit nahezu ideologischer Überzeugtheit geführt, stehen und fallen doch damit ganze Interpretationstheorien. Vgl. hierzu Kaplan 2019, 183f.

entstanden sein durfte, plausiblerweise umgesetzt werden konnte. Er kommt zu dem Schluss, dass dies durchaus der Fall ist. Dafür führt er drei Argumente an, nämlich erstens, dass es analoge, aber doch nicht in allen Aspekten gleiche Praktiken in anderen Kulturen des alten Orient gegeben habe, dass zweitens die agrarisch geprägte Kultur, in welcher das Jubeljahrgesetz mutmaßlich entstanden sei, mit demselben durchaus kompatibel sei und drittens, dass das Jubeljahr in der jüdischen und christlichen Tradition eine erstaunlich große inspirierende Wirkung entfaltet habe, was unwahrscheinlich wäre, wenn seine Umsetzung völlig undenkbar gewesen wäre.<sup>108</sup>

Den größten Raum in Kaplans Text nimmt das erste der genannten Argumente ein, und dieses bringt er sehr überzeugend vor. Er zeigt Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen dem Jubeljahrgesetz und anderen Konzepten des Alten Orients auf, namentlich *mīšarum* und *andurārum*. Auf diese Konzepte Babyloniens beziehungsweise Assyriens werde ich im nächsten Abschnitt näher eingehen. Kaplan argumentiert, dass zwar keine direkten Abhängigkeiten der einzelnen Texte und Praktiken voneinander nachweisbar seien, dass aber durchaus festgestellt werden könne, dass sie alle einem Kulturraum entstammten, in welchem das Konzept eines Schuldenerlasses und einer Rückgabe von verkauftem Land durchaus verbreitet gewesen sei. Selbst wenn die Autor\*innen der jeweiligen Texte die anderen Texte nicht gekannt haben sollten, so dürfte ihnen das Konzept des Erlassjahrs doch bekannt gewesen sein. Darauf will ich im nächsten Abschnitt näher eingehen, jedenfalls ist Kaplans Argument, dies spreche für die Plausibilität des Jubeljahrs als tatsächlich umgesetzte Institution, sehr einleuchtend: Wenn das zugrunde liegende Konzept – zumindest in bestimmten Kreisen der Gesellschaft – allgemein bekannt war, dann erscheint es nicht unwahrscheinlich, dass dieser Bekanntheitsgrad von mehr als nur einer mündlichen oder schriftlichen Tradierung der Grundidee herrührt.<sup>109</sup>

Sein zweites Argument schließt daran an – Kaplan argumentiert ausgehend von historischer und philologischer Forschung, dass die Gesellschaft, in der das Jubeljahrgesetz mutmaßlich entstanden ist, vermutlich als von der Landwirtschaft lebende Stammesgesellschaft konzipiert gewesen sei. In dieser dürften Verarmung durch Ernteausfälle und daraus erwachsende Überschuldung und Abhängigkeit durchaus ein Problem gewesen sein, weswegen es nahe liege, politische Maßnahmen zur Eindämmung der Überschuldung zu ergreifen. Allerdings hebt er in diesem Zusammenhang auch den utopischen Charakter des Jubeljahrgesetzes hervor – utopisch jedoch nicht in dem Sinne, dass es ein völlig abstraktes Ideal und mit den tatsächlichen Gegebenheiten unmöglich vereinbar gewesen wäre, sondern im Sinne einer

---

108 Kaplan 2019, 184, 202f.

109 Vgl. Kaplan 2019, 185-195.

erstrebenswerten Idealvorstellung.<sup>110</sup> Hinweise darauf seien die Verbindung des Gesetzes mit der Offenbarung am Sinai, die Strukturierung in sieben beziehungsweise fünfzig Jahre, beides Zahlen, die im damaligen Weltbild Vollkommenheit insinuieren, die Verbindung mit dem Jom Kippur sowie die Voraussetzung, JHWH sei der eigentliche Eigentümer des Landes. Die Plausibilität der tatsächlichen Umsetzung und der utopische Charakter des Jubeljahrgesetzes sind Kaplan zufolge gar nicht unbedingt als widersprüchlich anzusehen, sondern als zwei Aspekte, welche durchaus miteinander einhergehen können, gerade in einem Text wie dem Heiligkeitsgesetz.<sup>111</sup> Dies zeigt bereits eine Perspektive für mögliche weitergehende Interpretationen des Jubeljahres auf, wird hier doch die enge Verwobenheit von ökonomischen beziehungsweise politischen Problemen und religiösen Konzepten ersichtlich.

Diese Verbindung von utopischer Idee und Einbettung in einen konkreten Kontext, und dies ist Kaplans drittes und sehr kurz vorgebrachtes Argument, habe den Boden für die Rezeption des Jubeljahres bereitet: Wäre das Jubeljahr nicht von visionärer Kraft und zugleich als umsetzbar verstehbar, hätte es wohl kaum über einen so langen Zeitraum als Inspirationsquelle wirksam werden können.<sup>112</sup>

Damit ist natürlich nicht gezeigt, dass das Jubeljahr tatsächlich umgesetzt wurde – das ist allerdings, wie gesagt, auch gar nicht der Anspruch – sondern, dass es plausibel ist, es als in seinem historischen Kontext umsetzbar anzusehen. Und dies ist im gegebenen Zusammenhang nicht zu vernachlässigen, denn ob das Jubeljahrgesetz als umsetzbar konzipiert wurde oder als bloße Fiktion, ist für die theologische, rechtsgeschichtliche und sozialpolitische Interpretation entscheidend.

Kaplans Argumentation folgend beruhen die folgenden Überlegungen also auf der These, dass das Jubeljahr, unerachtet der Frage, ob es je so, wie es formuliert worden ist, auch praktiziert wurde, grundsätzlich als realisierbares Konzept zu verstehen ist. Ausgehend davon will ich nun einige Interpretationsansätze vorstellen.

1. Dass der Mensch nicht endgültig von seinem Heimatland getrennt werden soll

Eines der Kernanliegen des Jubeljahrgesetzes scheint mir zu sein, dass der Mensch nicht endgültig von dem Land getrennt werden soll, das er von seinen Vorfahren geerbt und

---

<sup>110</sup> Ich möchte an dieser Stelle anmerken, dass die Verwendung des Begriffs „Utopie“ als Analysekategorie für biblische Texte nicht unproblematisch ist. Das Genre der Utopie wurde im 16. Jh. n. Chr. von Thomas More begründet und bezeichnet ursprünglich eine sehr spezifische Form eines nicht ohne Weiteres realisierbaren, als ideal vorgestellten Gesellschaftsentwurfs (More 2005). Den Begriff Utopie als Analysekategorie auf Texte wie das Heiligkeitsgesetz anzuwenden impliziert eine Ausweitung des Begriffs, weshalb ich darauf hinweise, wie Kaplan den Begriff für diesen Zusammenhang definiert: Eine Utopie sei „an idealized practice rather than [...] an uncritical term used to dismiss it [das Jubeljahr; AMK] as an impracticable fantasy“ (Kaplan 2019, 202).

<sup>111</sup> Vgl. Kaplan 2019, 195-202.

<sup>112</sup> Vgl. Kaplan 2019, 202f.

bewirtschaftet hat. Landeigentum ist für agrarisch geprägte Kulturen die Grundlage des Überlebens, Landlose gehören zu den am stärksten marginalisierten und für Ausbeutung anfälligen Personengruppen, ähnlich wie Witwen und Waisen. Armut begann, wie ich in Abschnitt 5.2. näher in den Blick nehmen werde, oft damit, dass durch Ernteausfälle Schulden angehäuften wurden, in deren Folge Landeigentum verkauft werden musste, womit auch die Grundlage für ökonomische Konsolidierung verloren war – und gerade dem wirkt das Jubeljahrgesetz entgegen.

Landeigentum hat aber auch noch eine andere, zutiefst theologische Bedeutung: Schließlich ist das zentrale Narrativ Israels, dass JHWH Israel aus Ägypten durch die Wüste ins Land Israel geführt habe, damit das Volk dort leben könne. Nun ist natürlich unklar, in welchem historischen Verhältnis Heiligkeitsgesetz und Exodus-Narrativ zueinander stehen, und möglicherweise ist der Kern des Jubeljahrgesetzes auch unabhängig von diesem Narrativ entstanden. Aber das Gesetz, das uns heute überliefert ist, ist von der kulturprägenden Kraft des Exodus-Narrativs sicher nicht unberührt geblieben. Schließlich ist es als Teil des Buches Levitikus in dieses Narrativ eingebettet, und es ist im Text explizit davon die Rede, dass die Angesprochenen in Sicherheit im Land wohnen werden, wo sie die Rechtsbestimmungen JHWHs befolgen sollen (Lev 25,18). Die Verbindung dieser beiden Topoi – die Landverheißung und das Erfordernis der Gesetzestreue – ist ein zentrales Moment des Exodus-Narrativs. Es geht schließlich nicht um irgendein Land, sondern um das Land, das JHWH seinem Volk zugesagt hat. Dass die Israelit\*innen in Sicherheit im Land wohnen sollen, wird nun im Jubeljahrgesetz in eine konkrete Rechtsbestimmung gegossen: Sie sollen alle 49 oder 50 Jahre – also einmal alle zwei bis drei Generationen, ungefähr so lange, wie das familiäre Gedächtnis zurückgereicht haben mag – ins Land ihrer Herkunft zurückkehren, und es soll wieder in ihr Eigentum übergehen. Niemand soll aufgrund ökonomischer Not endgültig des Landes der eigenen Herkunft verlustig gehen, und das ist nicht nur eine wirtschaftspolitische Forderung, sondern, zumal vor dem kulturgeschichtlichen Hintergrund des Textes, auch eine zutiefst theologische: Das Land ist mehr als Lebensgrundlage, es ist wesentlich für die familiäre und kollektive Erinnerung und stiftet damit Identität und Kultur sowie die Beziehung zu JHWH, der den Israelit\*innen das Land anvertraut hat.

Die Einbettung des Jubeljahrgesetzes in das Exodus-Narrativ ist natürlich auch insofern wert, näher in den Blick genommen zu werden, als dieses Narrativ die Zeit der Landlosigkeit erzählt, während das Jubeljahrgesetz Niedergelassenheit der Adressat\*innen im verheißenen Land impliziert. Warum das für die Zeit der Niedergelassenheit konzipierte Gesetz in das Exodus-Narrativ eingeschrieben worden ist, lässt sich vielleicht damit erklären, dass dieses sehr kulturprägende Narrativ auch mit der Zeit der Gesetzgebung durch JHWH in Verbindung

steht und es daher nahe liegt, Gesetze, die als von Gott gegeben gelten, in dieses Narrativ einzuschreiben. Möglicherweise hat es auch mit einer längeren mündlichen oder schriftlichen Traditionsgeschichte des Jubeljahrgesetzes zu tun. Ob es nun redaktionsgeschichtliche oder kompositorische Gründe hat, es ist vor dem Hintergrund der Kompositionsweise biblischer Texte nicht inkongruent und die heute möglicherweise daraus erwachsende Irritation deutet nicht unbedingt auf eine Inkonsistenz im Text hin – zumal in Levitikus 25,1f explizit darauf hingewiesen wird, dass Sabbat- und Jubeljahrgesetz dann gehalten werden sollen, wenn die Israelit\*innen besagtes Land bewohnen – sondern vielleicht eher auf bestimmte Erwartungshaltung heutiger Rezipient\*innen.

2. Dass die\*der Einzelne von der Sippe her gedacht wurde und nicht die Sippe von der\*dem Einzelnen her

Stark ist die Neigung, das moderne Paradigma, den Menschen primär als Individuum zu denken, zu verallgemeinern. Und so angemessen dieses Paradigma für uns heute sein mag und so sinnvoll es jedenfalls als politische Forderung ist, so problematisch ist es bei der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit zweieinhalbtausend Jahre alten Texten. Denn es ist durchaus nicht selbstverständlich, den Menschen primär als Individuum zu sehen, und bei genauem Hinsehen zeigt sich, dass im Jubeljahrgesetz möglicherweise vielmehr von der Sippe her gedacht wird als von der\*dem Einzelnen. Auch ich bin zu Beginn meiner Auseinandersetzung mit dem Text fraglos davon ausgegangen, dass es darum gehe, dass einzelne Personen ihr Eigentum zurückerhalten und von Knechtschaft befreit werden sollten. Erst im Zuge intensiver Auseinandersetzung und dank der wertvollen Hinweise von Rainer Kessler hat sich mir gezeigt, dass das vielleicht gar nicht die primäre Absicht des Gesetzes ist.<sup>113</sup> Wenn Angehörigen einer Sippe das Recht auf Rückkauf von aus Not verkauftem Land ihrer Verwandten sowie das Recht auf Freikauf verwandter Schuldklav\*innen eingeräumt wird, heißt das, Kessler folgend, nicht unbedingt, dass das Land fortan der ursprünglichen Eigentümerin\*dem ursprünglichen Eigentümer gehören würde und dass die Freigekauften in die Autonomie entlassen werden. Auch, dass die ursprüngliche Eigentümerin\*der ursprüngliche Eigentümer beziehungsweise die freigekaufte Person zum Land der eigenen Herkunft zurückkehren soll, impliziert das noch nicht: Möglicherweise gingen das Land beziehungsweise die Person in das Eigentum der\*des sie freikaufenden Verwandten über. Damit wären die Freigekauften nicht autark, aber sie wären nicht mehr in der Macht einer\*s Fremden, sondern wieder in den Familienverband eingegliedert, und möglicherweise ist dies das eigentliche Ziel des Gesetzes, nicht die Freiheit beziehungsweise ökonomische

---

113 Vgl. Kessler 2009[b], 80f.

Unabhängigkeit der\*des Einzelnen: Dass der Familienbesitz in der Familie bleibt und dass die Einzelnen Teil dieser Familie bleiben.

Der Text lässt beide Interpretationen zu, und man müsste viel mehr über die historischen Zusammenhänge wissen, um eindeutig feststellen zu können, welche den tatsächlichen Vorstellungen der Autor\*innen des Jubeljahrgesetzes entspricht. Versucht man, von der modernen Vorstellung des Menschen als Individuum zu abstrahieren, erscheint die Interpretation, es gehe um die Wiedereingliederung in Sippe und Heimatland, tatsächlich plausibler als die, dass es um individuelle Freiheit und ökonomische Unabhängigkeit gehe. Das heißt aber natürlich nicht, dass es nicht gerechtfertigt wäre, den Text heute in letzterem Sinn neu zu lesen und politisch fruchtbar zu machen. In wissenschaftlichen Kontexten allerdings sollte diese Interpretation nicht ohne weiteres als selbstverständlich angenommen werden.

### 3. Dass der Preis vom Gebrauchswert bestimmt wird

Ich will auch auf die Forderung hinweisen, bei der Berechnung von Verkaufspreisen die Zeit bis zum nächsten Jubeljahr zu berücksichtigen – denn was verkauft werde, sei schließlich nicht das Land, sondern der Ertrag dieser Jahre (vgl. Lev 25,16f). Der Preis wird also vom Gebrauchswert bestimmt, und das erlaubt interessante Rückschlüsse auf die Wirtschaftsstrukturen der Zeit: Es geht nicht um den Marktwert, darum, wie viel jemand bereit ist, zu zahlen, und damit darum, den größtmöglichen Gewinn zu erzielen. Vielmehr geht es darum, etwas so zu bepreisen, wie es dem mutmaßlichen Nutzen entspricht. Dass es dennoch Personen gegeben haben wird, die den Preis zu ihren Gunsten anders festgelegt haben, wenn es ihnen möglich war, liegt auf der Hand – das zeigt sich auch im Text, da sonst die Forderung, einen gerechten Preis festzulegen, obsolet wäre. Aber die Norm war es offenbar nicht – grundsätzlich hatte sich, so scheint es, der Preis nach dem Gebrauchswert zu richten. In unserer Wirtschaftskultur hingegen gehen die wenigsten Ökonom\*innen davon aus, dass sich der Preis nach dem Gebrauchswert zu richten habe; der Preis richtet sich danach, was potentielle Käufer\*innen zu zahlen beziehungsweise danach, was potentielle Verkäufer\*innen zu akzeptieren bereit sind, was der Ausbeutung von Personen in wirtschaftlich prekären Situationen natürlich Tür und Tor öffnet. Das Jubeljahrgesetz zeigt uns auch, dass dies durchaus nicht alternativlos ist.

### 4. Zum Zusammenhang von Gottesfurcht, Gesetzestreue, Fluch und Segen

Es ist in Rechtstexten des Alten Orients sehr verbreitet, dass für Gesetzesübertretungen nicht oder nicht nur strafrechtliche oder soziale Sanktionen angekündigt werden, sondern dass die

Einhaltung oder Übertretung mit Segen und Fluch der Gött\*innen beziehungsweise, bei biblischen Texten, JHWHs in Verbindung gebracht werden. Sehr oft schließen Gesetzestexte jener Zeit mit einer Ankündigung von Fluch und Segen als Konsequenz für die Befolgung oder Missachtung der Gesetze, und auch ganz am Ende des Heiligkeitsgesetzes, in Levitikus 26, findet sich eine solche Passage.

Innerhalb des Jobeljahrgesetzes hingegen findet sich ein anderer Zusammenhang von Gesetzestreue und – ausschließlich! – Segen: Der Segen wird nicht als Konsequenz der Gesetzestreue vorgestellt, sondern als integraler Bestandteil der Zusage, die JHWH den Israelit\*innen macht. In den Versen 18 bis 21 heißt es:

18 Und ihr sollt tun nach meinen Satzungen und nach meinen Rechtsbestimmungen. Bewahrt und tut sie. Und ihr sollt wohnen im Land in Sicherheit.

19 Und es wird geben das Land seine Frucht und ihr sollt sie essen, bis zur Sättigung, und ihr sollt wohnen in Sicherheit in diesem.

20 Und wenn ihr sagen werdet: Was sollen wir essen im siebten Jahr? Siehe, nicht säen wir und nicht bringen wir ein unseren Ertrag.

21 Und ich werde gebieten meinen Segen für euch im sechsten Jahr und es wird tun Ertrag für drei Jahre.

JHWH gibt seinen Segen nicht aufgrund der Gesetzestreue der Israelit\*innen, er gibt ihn, damit die Israelit\*innen sicher im Land leben können, ohne Hunger leiden zu müssen. Der Segen ist ebenso sehr die Ermöglichungsbedingung der Gesetzestreue wie deren Konsequenz, und diese Struktur – die sich auch in anderen biblischen Texten findet – ist beachtlich. Sie zeigt, dass die religiöse Dimension des Jobeljahrgesetzes darüber hinausreicht, dass JHWH das Gesetz gibt und über seine Einhaltung wacht. JHWH schafft auch die Bedingungen dafür, dass das Gesetz eingehalten werden kann, ohne dass dadurch jemand Not leiden müsste. Er gibt seinen Segen, sodass die Ernte auch für das Sabbat- beziehungsweise das Jobeljahr genügt und sorgt damit dafür, dass gesetzestreue Israelit\*innen keinen Hunger fürchten müssen.

Meines Erachtens erlaubt dies zwei Schlüsse: Der erste ist, dass das Gesetz, obgleich es offensichtlich als sozialpolitische Maßnahme interpretierbar und damit auch in säkulare Kontexte übertragbar ist, zugleich inhärent religiös ist: Ohne den Segen Gottes, der sich in der Fruchtbarkeit des Landes konkretisiert, wäre die sozialpolitische Maßnahme nicht nur nutzlos, sondern sogar kontraproduktiv und gefährlich, sie würde im schlimmsten Fall zur Hungersnot führen. Und dies führt gleich zum zweiten Schluss, den ich ziehen möchte: Das Gesetz ist, zumindest auf der inhaltlichen Ebene betrachtet, gerecht. Seine Einhaltung ist für die

Betroffenen möglich und sinnvoll; möglich, weil der Segen JHWHs garantiert, dass trotz der Ruhezeit niemand Hunger leiden muss, und sinnvoll, weil es dem, was im gegebenen Kontext als gerechte Gesellschaft angesehen wird, dienlich ist: Niemand soll hungern, niemand soll von Fremden versklavt werden, niemand soll auf ewig von seinem Heimatland und seiner Sippe getrennt sein.

#### 5. Überlegungen zur Anschlussfähigkeit des Jobeljahrgesetzes heute

Allerdings steht dieser Gerechtigkeit des Gesetzes auf der inhaltlichen Ebene meines Erachtens eine ernst zu nehmende Problematik auf der formalen Ebene gegenüber, die dann auftritt, wenn man das Jobeljahrgesetz auf seine Anschlussfähigkeit für andere kulturelle Kontexte hin untersucht. Greift man nämlich den oben formulierten Gedanken auf, das Jobeljahrgesetz könne durchaus auch als Text gelesen werden, der an einen größeren Adressat\*innenkreis gerichtet sei, fragt sich, in welcher Weise der Text für Leser\*innen, die in einem ganz anderen Kontext leben als in dem, den der Text impliziert, anschlussfähig ist. Es ist immer schwierig, Texte auf ihre Anschlussfähigkeit für ganz neue Kontexte hin zu lesen, aber es ist auch sehr spannend und, will man einen Text – gerade einen zugleich so religiösen und politischen Text wie das Jobeljahrgesetz – auch heute noch ernst nehmen, dann scheint es mir unerlässlich. Naheliegenderweise will ich dies anhand des Kontexts unserer Zeit durchdenken, also den eines säkularen, demokratischen Rechtsstaats.

So sinnvoll das Gesetz auf der inhaltlichen Ebene sein mag, so sinnvoll seine Intention erscheint und so horizontweiternd sein Grundgedanke auch für uns heute ist, die Art und Weise, wie das Gesetz erlassen und begründet wird, macht es schwierig, es in aktuelle Kontexte zu übertragen. Es ist trivial, darauf hinzuweisen, dass ein Gesetz, dem vorangestellt wird, es sei von Gott erlassen, nicht Ergebnis eines demokratischen Aushandlungsprozesses auf Basis rechtsstaatlicher Prinzipien sein kann. Und natürlich liegt es auf der Hand, dass es verfehlt wäre, selbige als Maßstab an Texte anzulegen, die lange vor dem Konzept der Rechtsstaatlichkeit entstanden sind. Natürlich kann der Text mit Kategorien wie „Rechtsstaatlichkeit“ nicht historisch und philologisch sinnvoll analysiert werden, und wo es um historische und philologische Analyse geht, sind solche Kategorien auch tunlichst zu vermeiden. Sinnvoll ist dies ausschließlich dort, wo es um die Frage geht, inwiefern das Konzept heute anschlussfähig sein kann; darum geht es nun, und hier tritt das Problem auf.

Denn wo es um die Frage nach der Anschlussfähigkeit für den gesellschaftlichen Kontext, in welchem wir uns bewegen, geht, muss deutlich darauf hingewiesen werden, dass dem Gesetz eine autoritäre Dimension inhäriert. Das Jobeljahrgesetz wird – so vieldimensional diese theologisch betrachtet auch ist – von einer Autorität erlassen. Dass diese Autorität nicht

einfach mit weltlichen Machthaber\*innen zu parallelisieren ist und dass sie zum Wohle derer, die in ihrer Verantwortung stehen, handelt, tut dem keinen Abbruch. Und Gott erlässt nicht nur das Gesetz, er ermöglicht durch seinen Segen auch, dass es eingehalten werden kann, ohne große wirtschaftliche Not zur Folge zu haben. Die Autorität handelt nicht in egoistischer Absicht, sondern zum Wohle derer, die als in ihrer Verantwortung stehend begriffen werden – aber sie ist eine Autorität.

Dies in einen säkularen Kontext zu übertragen birgt Probleme, denn es stellt sich die Frage, wer hier die Funktion übernimmt, die im Jobeljahrgesetz Gott zugeschrieben wird. Wenn man das Jobeljahrgesetz in einen säkularen Kontext zu übertragen versucht, dann muss man davon abstrahieren, dass Gott für das sichere Leben im Land Sorge trägt. Damit aber müsste man in Kauf nehmen, dass die Einhaltung des Gesetzes möglicherweise große wirtschaftliche Not mit sich bringt – denn ohne Vertrauen auf Gott kann von ausreichenden Vorräten nicht ausgegangen werden –, womit der eigentliche Zweck des Jobeljahrgesetzes verfehlt wäre. Oder man müsste an die Stelle Gottes eine andere Autorität setzen, die Sicherheit und Überleben der Menschen garantieren kann – etwa einer Herrscherin\*ines Herrschers, ein Rechtssystem, technischen Fortschritt. Das Jobeljahrgesetz erfordert es, im Vertrauen auf eine das Überleben sichernde Macht auf die eigene Autarkie zu verzichten. Dies funktioniert, solange das Wohlwollen dieser Macht außer Frage steht. Innerhalb des Paradigmas moderner, säkularer Staatlichkeit kann davon aber nicht ausgegangen werden und insofern halte ich es für höchst problematisch, wenn man ein Gesetz wie das Jobeljahrgesetz hier und heute verabschieden würde.

Vielleicht sind es eher einzelne Aspekte des Jobeljahrgesetzes, die sich im Kontext unserer Gesellschaft realistischer Weise implementieren lassen könnten. Zum Beispiel, dass durch Verschuldung ausgelöste Verarmung von einzelnen Personen wie von Staaten unterbunden werden kann, wenn der politische Wille dafür da ist. Regelmäßige Schuldenschnitte, um es in der Sprache der Ökonom\*innen unserer Zeit zu sagen, könnten sowohl die Verarmung von Privatpersonen, an deren Beginn oft kleine wirtschaftliche Fehler oder unvorhersehbare Ereignisse wie Krankheit oder Todesfälle stehen, als auch das erzwungene Totsparen staatlicher Strukturen, wie man es seit der sogenannten Finanzkrise etwa in Griechenland oder Italien beobachten kann, verhindern. Freilich kann ein solcher Schuldenschnitt, zumal, wenn er regelmäßig stattfindet, auch gravierende Konsequenzen für das Wirtschaftssystem einer Gesellschaft haben, etwa, indem er die Bereitschaft von Gläubiger\*innen, Kredite zu vergeben, verringert oder umgekehrt die Absicht von Schuldner\*innen, ihre Kredite auch zurückzuzahlen. Die Konsequenzen eines solchen Schuldenschnittes wären schwer abzusehen. Dass sind die Konsequenzen von wirtschaftspolitischem Handeln allerdings

immer. Und Maßnahmen, die das sogenannte ökonomische Gleichgewicht zugunsten der Schwächeren verschieben, scheinen mir zur Zeit nur allzu notwendig..

Ein weiterer möglicherweise anschlussfähiger Aspekt ist, dass Land dem Jubeljahrgesetz gemäß nichts ist, das man einfach so kaufen und besitzen könnte: Gerade angesichts des katastrophalen Zustandes der Biosphäre, in welcher wir leben, wäre es sehr sinnvoll und nötig, sich vom Paradigma, dass Land käuflich ist und dass man Land, das man besitzt, nach Gutdünken ausbeuten und zerstören darf, zu verabschieden. Was man kauft, ist nicht das Land, sondern der Ertrag der Jahre, in welchen man es bewirtschaftet, und man möge sich ebenso davor hüten, dem Land keine Regenerationsmöglichkeit zu geben, wie das ererbte Land anderer schamlos in Besitz zu nehmen und auszubeuten, nur weil man die Macht dazu hat – vielleicht könnte der Gedanke, dass Land nicht eigentlich jemandes Besitz sein kann, zu mehr Respekt gegenüber der Natur, die einerseits unsere Lebensgrundlage ist und andererseits letztlich unverfügbar bleibt, beitragen.

Was sich anhand der Schwierigkeit, das Konzept des Jubeljahres für säkulare Kontexte anschlussfähig zu machen, zeigt, sind aber nicht nur die Gefahren des Totalitarismus, die jedem System innewohnen, in welchem es einseitige Abhängigkeiten gibt, es ist auch die große Macht religiöser Vorstellungen. Wenn es, wie oben argumentiert, offenbar denkbar war, dass das Jubeljahrgesetz umgesetzt worden ist, dann ist es auch denkbar, dass Menschen, die von der Landwirtschaft gelebt haben, aus religiösen Gründen darauf verzichtet haben, ihr Land zu bewirtschaften – mit dem Risiko, dass die Vorräte doch vor der nächsten Ernte aufgebraucht sein würden, oder dass diese Ernte schlecht ausfallen würde, oder dass sie ihrer Vorräte durch welche Umstände auch immer verlustig gehen würden. Ebenso ist es denkbar, dass es Menschen gab, die bereit waren, gekauftes Land nach einer bestimmten Zeit ohne Gegenleistung an die Verkäuferin\*den Verkäufer zurückzugeben – obwohl das Land auch für sie Lebensgrundlage war –, und Schuldklav\*innen freizulassen, deren Arbeitskraft sicher nicht unwesentlich war, um die schwere Land- und Hausarbeit zu bewältigen. Mangel bis hin zum Hungertod dürfte schließlich nicht unbekannt gewesen sein. Angesichts dessen ist die Macht des Vertrauens auf Gottes Segen und darauf, dass, wer seine Gebote hält, in Sicherheit im Land leben kann, auch ohne selbst immer unmittelbar dafür Sorge zu tragen, welche im Jubeljahrgesetz zum Ausdruck kommt, sehr faszinierend und in gewisser Weise auch sehr befremdlich. Es zeigt sich auch, dass sich die Bedingungen unseres heutigen Lebens und die Lebensumstände, die das Jubeljahr impliziert, sehr stark unterscheiden.

## 6. Zur Bedeutung von Tradition, Rhythmus und narrativer Einbettung

Ein Charakteristikum des Jubeljahres ist, dass seine regelmäßige Wiederholung gefordert wird. Dies ist konstitutiv für das Jubeljahrgesetz und unterscheidet es vermutlich auch von anderen Erlassbestimmungen des Alten Orients.

Feste haben in vielen Kulturen eine wichtige gesellschaftliche Funktion. Regelmäßige Unterbrechungen des Alltags strukturieren die Zeit, sind kulturstiftend und vermitteln ein Gefühl von Rhythmus und Sicherheit. Zugleich verweisen Feste auf eine Tradition und damit auf die Geschichte einer Kultur. Bei den Festen Israels ist das sehr stark erkennbar, da oft explizit auf eine Tradition oder auf den Ursprung eines Festes hingewiesen wird.<sup>114</sup> Auch beim Jubeljahrgesetz finden sich solche Hinweise. Zum einen wird das Jubeljahr in eine enge Verbindung mit dem Jom Kippur gebracht, da sein Beginn an diesem Tag sein soll (Lev 25,9). Zum anderen ist eine zentrale Bestimmung des Jubeljahrgesetzes, dass alle zum Land ihrer Herkunft und zu ihrer Familie zurückkehren sollen, womit ein sehr starker Geschichtsbezug hergestellt wird: Es geht nicht nur darum, dass alle genug Land haben, um sich zu ernähren – es geht darum, dass niemand vom Land seiner Familie getrennt bleiben soll. Betrachtet man den umfassenderen Kontext, wirft das Fragen auf, denn das Heiligkeitgesetz ist in das Narrativ der Wanderung Israels durch die Wüste eingebettet, also in ein Narrativ, das durch die Landlosigkeit des Volkes geprägt ist. Dies kann vielleicht dadurch erklärt werden, dass der Text vermutlich in einer Zeit entstanden ist, in welcher Israel durchaus ein niedergelassenes Volk gewesen ist, in welchem es folglich vererbtes und vererbbares Land gegeben hat. Ungeachtet dessen ist es bemerkenswert, dass im Kontext einer Erzählung, in der es eben kein Landeigentum gibt, Gesetze zum Umgang damit Raum finden. Meines Erachtens unterstreicht dies die Bedeutsamkeit des Jubeljahrgesetz: Es wird nicht als Anlassgesetz dargestellt, das aufgrund politischer Erwägungen eingeführt wird, sondern als göttliches Gesetz, das noch vor dem Einzug Israels ins Land gegeben wird. Sofern das Jubeljahrgesetz je umgesetzt wurde, erlaubt es diese Kontextualisierung auch, sich auf das Narrativ der Gesetzgebung durch JHWH am Sinai zu berufen und damit auch auf die Geschichte und Tradition Israels.

## 7. Zur Spannung von Konservatismus und Reformbestrebungen

Abschließend will ich noch auf eine Spannung im Jubeljahrgesetz hinweisen, die vielleicht weniger dem Text selbst geschuldet ist, als meiner von heutigen Kategorien geprägten Perspektive darauf. Es ist dies die Spannung von Konservatismus und Reformbestrebungen. Das Jubeljahrgesetz zielt darauf ab, den traditionellen Zustand zu erhalten – dass dieser traditionelle Zustand gerecht ist, wird nicht in Frage gestellt, schließlich gilt er als

---

114 Vgl. zu den Festen im Alten Israel Auerbach 1958.

gottgegeben, und auf dieser Annahme basiert das Gesetz. Landbesitz soll bei der jeweiligen Sippe bleiben, alle sollen zum Ort ihrer Herkunft zurückkehren, niemand, der frei geboren ist, soll Sklav\*in von Fremden sein. Allerdings soll die Erhaltung dieses Zustands durch ein Gesetz gewährleistet werden, das regelmäßig radikale Reformen fordert. Dies ist keineswegs so widersprüchlich, wie es auf den ersten Blick scheint.

Historisch betrachtet hat es immer wieder Reformen gegeben, die nicht einen radikal neuen Zustand herstellen, sondern einen vergangenen wiederherstellen wollten, ja allein der Begriff „Reform“ bezeichnet eigentlich die Wiederherstellung der ursprünglichen Form. Man vergisst dies nur sehr leicht in einer Kultur des politischen und ästhetischen Konservatismus, in der es nicht um die Bewahrung oder Wiederherstellung traditioneller Werte oder Formen geht, sondern primär darum, Veränderungen als solche möglichst zu verhindern, oft, um eingefahrene Machtstrukturen zu erhalten. Auch darauf kann uns das Jubeljahrgesetz hinweisen: Konservatismus und Reformbestrebungen müssen nicht miteinander im Widerspruch stehen, im Gegenteil, sehr häufig bedingen sie einander. Und, jenseits aller ideologischen Überfrachtung: Bewahrung und Veränderung an sich sind weder gut noch schlecht, es geht immer darum, was man bewahrt oder verändert und in welcher Weise.

## 5. Motiv- und Traditionskritik

Dieses Kapitel der Arbeit dient dazu, den Blick zu weiten. Die bisherigen Überlegungen waren auf den Text Levitikus 25,8-31 fokussiert, nun sollen andere Texte in den Blick genommen werden, in welchen ähnliche Konzepte wie das des Jubeljahrs formuliert werden. Zunächst will ich auf Gesetze und Praktiken aus anderen altorientalischen Kulturen eingehen. Spannend sind in diesem Zusammenhang die in Babylon beziehungsweise Assyrien vorkommenden *mīšarum*- und *andurārum*-Akte – von der jeweiligen Herrscherin\*dem jeweiligen Herrscher verfügte Schuldenerlässe, welche dem Jubeljahr in Einigem ähneln, aber auch entscheidende Unterschiede dazu aufweisen.

Ferner will ich auf Sabbatjahr, Land- und Erbrecht in anderen biblischen Rechtstexten eingehen, da es sehr aufschlussreich sein kann, diese in ein Verhältnis mit dem Jubeljahrgesetz zu setzen. Ferner will ich kurz auf Referenzen in anderen biblischen Texten hinweisen – natürlich ohne jeden Anspruch auf Vollständigkeit. Abschließend will ich einen Blick auf die Rezeptionsgeschichte und damit die historische Relevanz des Jubeljahrgesetzes werfen; auch hier kann natürlich nicht mehr geleistet werden als einige besonders augenfällige Aspekte hervorzuheben.

Es wäre sicher lohnend, auch auf das Jubeljahrmotiv in Texten wie dem Jubiläenbuch, dem Äthiopischen Henochbuch oder dem Testament der zwölf Patriarchen zu behandeln, welche als pseudepigraphische Schriften gelten und vor allem durch die Funde von Qumran rekonstruierbar sind. In diesen Texten hat das Jubeljahr vor allem die Funktion, die Zeit zu strukturieren – so wird beispielsweise im Jubiläenbuch die biblische Erzählung von der Erschaffung der Welt bis zum Bundesschluss reformuliert, und zwar in sogenannte Jubiläen, Perioden von 49 Jahren, gegliedert. Diese Thematik zu erschließen bedürfte einer umfassenderen Auseinandersetzung mit den zugänglichen Materialien, die im Rahmen dieser Arbeit nicht geleistet werden kann. Ich verweise für einen ersten Überblick auf die Monographie von John Sietze Bergsma.<sup>115</sup>

### 5.1. Ähnliche Motive in Gesetzen und Praktiken aus anderen altorientalischen Kulturen

Grundsätzliche Erwägungen zur Frage nach der Funktion von Gesetzen in altorientalischen Gesellschaften überhaupt würden den Rahmen dieser Arbeit sprengen, nur ein paar kurze Gedanken seien diesem Abschnitt vorangestellt.

---

115 Vgl. Bergsma 2007, 233-294.

In den bisherigen Untersuchungen hat sich gezeigt, dass sowohl eine religiöse Dimension als auch pragmatische Erwägungen hinsichtlich gesellschaftlichen Zusammenlebens wesentliche Komponenten des Jobeljahrgesetzes darstellen. Historisch betrachtet dürfte in Gesetzestexten wohl letzteren der Primat zukommen; die ältesten Gesetzestexte, die erhalten sind, sind nicht religiös grundiert. Konrad Schmid argumentiert, dass eine der zentralen Grundlagen für die Entwicklung von Gesetzestexten ökonomische Regulierungen gewesen seien. Diese hätten zunächst keine religiöse oder gesellschaftspolitische Stoßrichtung gehabt und damit auch keine universale oder unveränderliche Gültigkeit beansprucht, sondern hätten nur der Regulierung des Wirtschaftens gedient. Als Beispiel nennt er den *Codex Eshnunna*, der ins 18. Jh. v. Chr. zu datieren sei. Von diesem seien weder Prolog noch Epilog überliefert, und er bestehe zu großen Teilen aus Festlegungen für die Preise bestimmter Produkte beziehungsweise Dienstleistungen und Ähnlichem. Zu bemerken sei, dass derartige Vorschriften zwar ganz andere Inhalte hätten und anders kontextualisiert werden würden, aber eine ähnliche Form hätten wie jene Gesetze, die sich zum Beispiel in Exodus 21 befinden: hypothetische Formulierungen („wenn jemand... dann soll er...“) und assoziative Aneinanderreihung der einzelnen Gebote.<sup>116</sup> Inwiefern hier eine direkte Traditionslinie besteht, ist schwer zu sagen. Jedenfalls lässt sich feststellen, dass Gesetzestexte eine sehr ähnliche Form aufweisen, dass sich ihr Inhalt aber stark unterscheidet, wobei solche, die bloß der Regulierung des Alltags dienen sollten, aller Wahrscheinlichkeit nach älter sind als religiös kontextualisierte – zumindest dem folgend, was uns an Material zugänglich ist.

Glaut man dem, was in den Prologen zu Gesetzeskorpora des Alten Orients üblicherweise steht, war eines der zentralen Ziele der Gesetze, soziale Gerechtigkeit zu garantieren beziehungsweise zumindest die ärgsten Auswüchse materieller Not zu lindern. Zuständig dafür war traditionell die Königin\*der König. Gesetze und Erlässe haben aber oft nicht die Form staatlich garantierter, einforderbarer Rechte, sondern erwachsen häufig der Willkür der Königin\*des Königs und lindern Armut, im besten Fall, nur temporär, da sie nicht auf ihre strukturellen Bedingungen abzielen, sondern nur die ärgsten Folgen ökonomischer Ungleichheit abmildern. Dies gilt auch von den für die vorliegende Arbeit besonders interessanten *mīšarum*- und *andurārum*-Akte.

Cristina Simonetti gibt einen kurzen Überblick über das Bedeutungsspektrum der beiden akkadischen Begriffe: Der Begriff „*mīšarum*“ habe, so Simonetti, die Grundbedeutung „giustizia“ („Gerechtigkeit“) und finde sich beispielsweise in Prolog, Gesetzestexten und Epilog des *Codex Hammurabi*, selten auch in Inschriften. In den wenigen Inschriften, in denen der Begriff verwendet wird, stehe er meist in Kombination mit „*kittu*“, „*verità*“

---

116 Vgl. Schmid 2017, 115-121.

(„Wahrheit“), und habe mit der Wiederherstellung von Wahrheit durch die Königin\*den König zu tun, konkret durch den Erlass von Schulden.<sup>117</sup>

„Andurārum“ hingegen habe die Grundbedeutung „riconosciuto di libertà, oppure di una sorta di ritorno allo stato originario“ („Zugeständnis von Freiheit, oder [die Bedeutung; AMK] von einer Art Rückkehr zum Originalzustand“) und sei dem sumerischen Begriff „ama.ar.gi“ äquivalent, der wörtlich „far ritornare alla madre“ („zur Mutter zurückkehren lassen“) bedeute. Im übertragenen Sinne meine dies eine Befreiung aus Knechtschaft. Die Etymologie des akkadischen Terminus „andurārum“ ist umstritten – und damit auch die Schreibweise. Der eine Ansatz ist es, den Begriff aus der Wurzel „drr“ beziehungsweise dem Verb „darārum“ abzuleiten, das etwa „correre intorno“, „correre liberamente“ („umherlaufen“, „freilaufen“) bedeute. Der andere Ansatz geht von der Wurzel dār aus, aus der der Begriff „dūrum“ etwa „stato“, „statuto“ („Zustand“, „Statut“), abgeleitet sei. Demnach würde „andurārum“ die Wiederherstellung eines ursprünglichen Zustandes bezeichnen.<sup>118</sup>

Texte zu den beiden Begriffen finden sich im Rykle Borger und anderen herausgegebenen ersten Band aus der Reihe *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments (TUAT)*, in welchem ins Deutsche übersetzte und kommentierte Rechts- und Wirtschaftsurkunden Mesopotamiens publiziert worden sind.<sup>119</sup> Außerdem findet sich eine sehr hilfreiche Zusammenstellung von Texten zu mīšarum und andurārum, aber auch zu ähnlichen Konzepten in anderen altorientalischen Kulturen, bei Simonetti.<sup>120</sup> Auch Sekundärliteratur enthält häufig sehr hilfreiche Übersetzungen der jeweils behandelten Texte.

Mīšarum ist ein babylonisches Konzept des Schulden- und Zinserlasses durch die Königin\*den König. Beispielsweise hat, wie Eckart Otto es wiedergibt, der altbabylonische König Ammišaduqas, ein Nachfolger des Hammurabi, verfügt:<sup>121</sup>

Wer Gerste oder Silber einem Akkader oder Amuräer als Darlehen auf Zins oder zur Entgegennahme ausgeliehen hat und sich eine Urkunde hat ausstellen lassen, weil der König Gerechtigkeit für das Land aufgerichtet hat (*aššum mīšaram ana mātim iškunu*), ist seine Urkunde zerbrochen: Gerste oder Silber kann er nach dem Wortlaut der Urkunde nicht eintreiben.<sup>122</sup>

---

117 Vgl. Simonetti 1998, 14f.

118 Vgl. Simonetti 1998, 15f. Die Schreibweisen der Begriffe variieren; es finden sich unterschiedliche Umschriften in der Literatur. Ferner sind neben durārum auch die Formen andurārum, andurāru und durāru zu finden. Ich verwende durchgehend die Schreibweise andurārum.

119 TUAT 1/1 1982.

120 Vgl. Simonetti 1998, bes. 50-71.

121 Vgl. Otto 2016, 1341-1343.

122 Otto 2016, 1343.

Ziel dessen war, wie Otto plausibel argumentiert, keine Überwindung sozialer Ungleichheit, sondern eine Einbremsung von Verarmung durch Überschuldung, und zwar, weil diese gesamtgesellschaftliche Probleme für alle zur Folge gehabt habe, für Arme wie für Reiche und den Staat. Auch für die Freilassung von Schuldklav\*innen und hausgeborenen Sklav\*innen gebe es Beispiele in der altbabylonischen Politik, aber auch hier seien diese Maßnahmen nur auf besonders unterdrückte Gruppen beschränkt gewesen, mit dem Ziel, die übelsten Folgen einer grundsätzlich hierarchisch organisierten, von sozialer Ungleichheit geprägten Gesellschaft abzufedern.<sup>123</sup>

Otto formuliert in diesem Zusammenhang mehrere Fragen, die einer tiefergehenden Auseinandersetzung bedürfen, nämlich, ob die Erlässe praktische Konsequenzen hatten oder nur der Propaganda dienten, in welcher Frequenz sie, wenn ersteres zutrifft, erlassen wurden und in welchem Zusammenhang sie mit anderen Rechtsbereichen des damaligen Rechtssystems standen.<sup>124</sup>

Bezüglich der ersten Frage, ob die Erlässe tatsächlich umgesetzt wurden, nennt Otto zwei Argumente, die dafür sprechen. Erstens gebe es Erlässe, die derart überspezifisch sind, dass sie sich kaum für Propaganda geeignet haben könnten. Als Beispiel nennt er einen Erlass von Ammišaduqa, der auf Textvorlagen anderer Erlässe beruhe, allerdings mit der Klausel, der Erlass gelte nicht für Getreide von Palastangehörigen auf Domänenland. Die hohe Spezifität dieser Einfügung sei ein guter Hinweis darauf, dass der Erlass nicht nur Propagandazwecken gedient haben dürfte. Zweitens habe es starke Strafbestimmungen für die Nichtbeachtung von Erlässen gegeben, und diese seien auch nicht durch Vertragsklauseln zu umgehen gewesen, was darauf hinweist, dass die Umsetzung der Erlässe zumindest intendiert war. Die Erlässe dürften also, Otto zufolge, tatsächlich praktische Konsequenzen gehabt haben – zumindest lässt sich dies als plausibel annehmen.<sup>125</sup>

Zur Frage nach der Regelmäßigkeit von mīšarum-Erlässen schreibt Otto, er halte eine unregelmäßige Durchführung für wahrscheinlicher. Denn anders als das biblische Erlassjahr hätte die altbabylonische Institution nicht der gerechten Gestaltung der Gesellschaft gedient, sondern sei eine wirtschaftspolitische Maßnahme gewesen, deren Effektivität durch die Vorhersehbarkeit der Erlässe unterlaufen worden wäre.<sup>126</sup> Dies ist ein valides Argument, doch das Gegenteil lässt sich ebenso plausibilisieren. So argumentiert J.J. Finkelstein, auf den sich Otto auch bezieht, dafür, dass mīšarum-Akte regelmäßig durchgeführt worden sein dürften. Er geht von mehreren Erlässen und damit verbundenen Dokumenten aus, die sich auch auf

---

123 Vgl. Otto 2016, 1342-1345.

124 Vgl. Otto 2016, 1345.

125 Vgl. Otto 2016, 1345f.

126 Vgl. Otto 2016, 1346.

wenige Jahre genau datieren ließen. Daraus allein lasse sich, so Finkelstein, noch kein regelmäßiges Intervall erschließen, aber er führt zwei weitere Argumente dafür an, nämlich zum einen die Analogie zu Sabbat- und Jubeljahr in Levitikus 25 und Deuteronomium 15, und zum anderen, dass bei einer Unvorhersehbarkeit der Schuldenbefreiung die Bereitschaft, Kredite zu vergeben und damit die wirtschaftliche Stabilität leiden würden.<sup>127</sup> Otto greift, wie erwähnt, letzteres Argument auf und wendet es in die andere Richtung: Gerade, wenn ein *mīšarum*-Akt zu erwarten wäre, würde die Bereitschaft, Kredite zu vergeben, sinken. Es bedürfte wohl umfassender wirtschafts- und institutionsgeschichtlicher Studien, um zu prüfen, welche der beiden Theorien plausibler ist; *prima facie* erscheint mir Ottos Argument überzeugender.

Das zentrale Unterscheidungsmerkmal zwischen diesem Rechtsakt und dem biblischen Erlassjahr ist aber meines Erachtens ein anderes: Der *mīšarum*-Akt hängt, wie auch Simonetti betont,<sup>128</sup> am Willen der Königin\*des Königs, während das Jubeljahr unabhängig von der Willkür staatlicher Autoritäten stattfinden soll. Selbst wenn *mīšarum*-Akte regelmäßig gesetzt worden sein sollten, wirklich verlassen kann man sich auf etwas, das keine Institutionalisierung erfährt und allein am Willen einer Monarchin\*eines Monarchen hängt, nie. Das Jubeljahrgesetz hingegen ist solcher Willkür entzogen, und dies ist ein wesentlicher Unterschied.<sup>129</sup>

Ferner stellt Otto die Frage nach dem Verhältnis von *mīšarum*-Akten zu anderen Rechten der damaligen Zeit. Hier nimmt er wieder Bezug auf das oben angeführte Zitat: Der Erlass beanspruchte, ein Akt der Gerechtigkeit zu sein, zugleich aber setzte er nach geltendem Recht geschlossene Verträge außer Kraft, Urkunden wurden im Namen der Gerechtigkeit „zerbrochen“. Dies ist beachtlich, werde hier doch vom König Recht um der Gerechtigkeit willen außer Kraft gesetzt.<sup>130</sup> In biblischen Texten hingegen werden Recht und Gerechtigkeit, beide in der Verantwortung JHWHs, in der Regel in einen sehr engen Zusammenhang gebracht, teilweise lassen sie sich sogar als Synonyme interpretieren.<sup>131</sup> Auch vor dem Hintergrund heutiger rechtsstaatlicher Prinzipien irritiert es, dass der Herrscher im Sinne der Gerechtigkeit geltendes Recht zeitweise außer Kraft setzt, was einmal mehr auf die unterschiedlichen Paradigmen verschiedener Kulturen hinweist.

---

127 Vgl. Finkelstein, JJ 1965, 243-245.

128 Vgl. Simonetti 1998, 71.

129 Vgl. hierzu auch Houston 2016, 95f.

130 Vgl. Otto 2016, 1346f.

131 Für einen ersten Überblick zu dieser komplexen philologischen Frage sei auf einen Beitrag im *Wissenschaftlichen Bibellexikon im Internet* von Stefan Fischer (Fischer 2015, bes. 3-9) sowie auf einen Beitrag in der *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte* von Walter Houston hingewiesen (Houston 2016).

Ein weiteres hinsichtlich des Jubeljahrgesetzes bemerkenswertes Konzept, das Otto nennt, sind die neuassyrischen andurārum-Akte. Die Texte, mit denen er sich befasst, sind ins erste Jahrtausend vor Christus zu datieren.<sup>132</sup> Allerdings sind andurārum-Akte laut Deiana schon ab ca. 2200 bis 600 vor Christus belegt.<sup>133</sup> Otto übersetzt den Begriff „andurārum“ ähnlich wie Simonetti mit „Freiheit“, „Bewegungsfreiheit“, „Befreiung“ und bezieht ihn primär auf die Freilassung von Sklav\*innen. Ferner habe der Begriff, so Otto, ähnlich wie mīšarum die Bedeutung „Gerechtigkeit“. Direkte Belege für andurārum-Erlässe sind nicht erhalten, dafür aber Briefe und Verträge von Bürger\*innen, die sich über die Schuldenbefreiung ihrer Gläubiger\*innen beschwerten beziehungsweise Abwehrklauseln dagegen formulieren.<sup>134</sup>

Anders als die altbabylonischen mīšarum-Erlässe konnten die neuassyrischen andurārum-Erlässe also durch Verträge außer Kraft gesetzt werden – zumindest, wenn man annimmt, dass diese Abwehrklauseln auch angewandt werden konnten. Damit, so Otto, finde eine Umkehrung statt: Das Vertragsrecht sei den Erlässen übergeordnet, sodass letztere durch Vertragsklauseln gezielt unterlaufen werden könnten, womit, wie Otto schreibt, die Erlässe „wirkunglos und auf königsideologische Propaganda reduziert“ worden seien. Dies, so Otto, habe eine bis ins frühe zweite Jahrtausend zurückgehende Tradition; vor allem Texte aus dem alten Assyrien belegten solche Praktiken, aber auch solche aus Mari. Und so schließt Otto, das Verbot, mīšarum-Erlässe vertraglich zu unterlaufen, sei eher eine „lokale und temporäre Besonderheit der altbabylonischen Rechtsakte“, während die Zulässigkeit dieser Praxis weit verbreitet gewesen sei – und damit die Aushöhlung der Erlässe, deren Wirkung so fast ausschließlich auf Königspropaganda reduziert gewesen sei.<sup>135</sup>

Otto stellt vor diesem Hintergrund Überlegungen zum Motiv des Schuldenerlasses im deuteronomischen Gesetz an, auf welches ich im nächsten Abschnitt genauer eingehen werde. Er argumentiert, dass die soeben genannten Institutionen den Autor\*innen des Buches Deuteronomium bekannt gewesen sein dürften; diese übten auch explizit Kritik an der neuassyrischen Königsideologie. Um die eigenen Konzepte explizit von denen anderer Kulturen abzugrenzen, so Otto, habe man bei der Formulierung des deuteronomischen Gesetzes den Begriff דרור [deror] vermieden, der dem akkadischen „andurārum“ allzu ähnlich sei.<sup>136</sup> Houston greift diese Überlegungen Ottos auf, schreibt aber, dass Deuteronomium 15 auf dieselbe Weise umgangen werden konnte wie die andurārum-Erlässe, nämlich mittels sogenanntem Prozbul.<sup>137</sup>

---

132 Vgl. Otto 2016, 1347.

133 Vgl. Deiana 2005, 269.

134 Vgl. Otto 2016, 1347f.

135 Vgl. Otto 2016, 1348f.

136 Vgl. Otto 2016, 1349f.

137 Vgl. Houston 2016, 96. Der Begriff Prozbul (פרזבול) bezeichnet das laut Mishnah von Rabbi Hillel im ersten Jahrhundert vor Christus entwickelte Konzept, Schuldscheine vor dem Sabbatjahr an den Hof zu

Ich will an dieser Stelle nicht näher auf die Schlüsse eingehen, die Otto bezüglich des Deuteronomium zieht und nur darauf hinweisen. Das zitierte Argument bezüglich der Begriffswahl ist insofern spannend, als דרור [deror] in Levitikus 25 durchaus verwendet wird, aber darauf geht Otto, dessen Fokus auf dem Deuteronomium liegt, nicht ein. Inwiefern ein historischer Zusammenhang zwischen den Konzepten besteht, kann ich an dieser Stelle nicht weiterverfolgen. Jedenfalls zeigt sich, dass die Grundidee des Schuldenerlasses in den Kulturen des Alten Orients durchaus verbreitet war.

Zu erwähnen ist an dieser Stelle auch, dass es im Alten Orient nicht nur Verträge gab, die den Erlass-Edikten entgegen standen, sondern auch solche, die den Grundgedanken der Rückgabe von Landeigentum an die ursprünglichen Eigentümer\*innen beziehungsweise deren Sippen integrierten. Stephen Russell nennt dafür Beispiele aus der neubabylonischen und achämenidischen Zeit und bringt sie auch in einen Zusammenhang mit dem Konzept des Erlassjahres in Levitikus 25. Aus den genannten Epochen erhaltene Verträge zeigen, dass Land – meist um Schulden zu tilgen – nicht nur verkauft, sondern auch auf mehrere Jahre beziehungsweise Jahrzehnte verpfändet worden sei. Die Verträge dafür seien sehr detailliert und enthielten neben genauen Beschreibungen des betroffenen Grundstücks, der zu entrichtenden Beträge und der Frequenz der Zahlungen auch die Namen mehrerer Zeug\*innen, vor denen der Vertrag geschlossen worden sei. Russell argumentiert, dass diesen Verträgen ein ähnlicher Gedanke wie jener des Jubeljahres zu Grunde liege: Wenn aus wirtschaftlicher Not ererbtes Land fortgegeben werden müsse, dann sollte dieses Land nach Tilgung der Schulden wieder an die Sippe zurückgegeben werden, der es ursprünglich gehört habe.<sup>138</sup>

Es soll darauf hingewiesen werden, dass auch andere Grundgedanken des Jubeljahresgesetzes in unterschiedlichen altorientalischen Gesetzen zu finden sind. So zeigt sich meines Erachtens der Gedanke, dass man des eigenen Herkunftslandes nicht endgültig verlustig gehen sollte, auch in einigen Bestimmungen des Codex Hammurabi. Dort heißt es:

**§ 30** Wenn ein Soldat oder ein „Fänger“ sein Feld, seinen Baumgarten oder sein Haus angesichts (der Schwere) der Lehnspflicht aufgibt und sich entfernt, ein anderer nach seinem Weggehen sein Feld, seinen Baumgarten oder sein Haus übernimmt und drei Jahre seine Lehnspflicht erfüllt, so soll es, wenn er zurückkehrt und sein Feld, seinen Obstgarten und sein Haus *verlangt*, ihm nicht gegeben werden; derjenige, der es

---

übergeben, da Schulden beim Hof im Sabbatjahr nicht erlassen worden seien. Wenn der Hof die Schuldscheine nicht einlöste, konnte die Gläubigerin\*der Gläubiger nach dem Sabbatjahr wieder darauf zurückgreifen. Die Intention sei gewesen, die Bereitschaft von Gläubiger\*innen, Kredite zu vergeben, auch vor Sabbatjahren aufrechtzuerhalten (vgl. Satlow 2018, 49). Es ist aber naheliegend, dass die Konsequenz tatsächlich, wie auch Houston argumentiert, zumindest eine teilweise Untergrabung der Grundidee der Shemittah war.

138 Vgl. Russell 2018, 190-197.

übernommen hat und seine Lehnspflicht erfüllt hat, der soll (auch weiterhin seine Lehnspflicht) erfüllen.

**§ 31** Wenn er sich nur ein Jahr fernhält und dann zurückkehrt, sollen sein Feld, sein Obstgarten und sein Haus ihm zurückgegeben werden, und er soll selbst seine Lehnspflicht (wieder) erfüllen.

**§ 32** Wenn einen Soldaten oder einen „Fänger“, der bei einem Feldzug des Königs *in Kriegsgefangenschaft geraten ist*, ein Kaufmann freikauf und ihn seine Stadt erreichen läßt, so soll er, wenn in seinem Hause (Geld) zum Freikauf nicht vorhanden ist, so soll er im Tempel des Gottes seiner Stadt freigekauft werden; wenn im Tempel des Gottes seiner Stadt (Geld) zu seinem Freikauf nicht vorhanden ist, so soll der Palast ihn freikaufen; sein Feld, sein Baumgarten und sein Haus darf nicht als sein Lösegeld hingegeben werden. [...]

**§ 33** Ein Feld, ein Baumgarten oder ein Haus eines Soldaten, eines „Fängers“ oder eines Abgabepflichtigen darf nicht für Geld hingegeben werden<sup>139</sup>

Diese Gesetze zeigen, welche große Bedeutsamkeit man dem eigenen Landbesitz zugemessen hat. Gerade in prekären Situationen – ein Landeigentümer muss aufgrund der Schwere der Lehnspflicht sein Feld zurücklassen, ein Soldat gerät in Kriegsgefangenschaft und kann nicht für seinen Freikauf aufkommen – wird das Landeigentum geschützt. Dass dieser Schutz Grenzen hat, zeigt das erste der zitierten Gesetze, § 30: Bleibt jemand länger fort, so fällt sein Landeigentum endgültig an den, der es währenddessen bewirtschaftet hat.

Ich habe bereits darauf hingewiesen, dass es Hinweise darauf gibt, dass es im von patriarchalen Strukturen geprägten Alten Orient nicht selbstverständlich war, dass Frauen Grundeigentümerinnen waren, dass es aber durchaus Umstände gab, unter denen dies möglich war. Allein, dass es Gesetze gab, die diese Frage behandelten, zeigt, dass es nicht völlig undenkbar war, dass Frauen als Grundeigentümerinnen fungierten und damit autark waren. So heißt es im Codex Hammurabi:

**§ 38** Ein Soldat, ein „Fänger“ und ein Abgabepflichtiger darf vom Felde, vom Baumgarten und vom Hause seines Lehens nichts seiner Frau oder seiner Tochter verschreiben; auch darf er nichts davon für eine auf ihm lastende Schuldverpflichtung hingeben.

---

<sup>139</sup> TUAT 1/1 1982, 48f. Die zahlreichen Anmerkungen, die sich in der zitierten Textausgabe finden, können hier nicht übernommen werden.

§ 39 Von einem Felde, einem Baumgarten oder einem Hause, die er durch Kauf erwirbt, darf er etwas seiner Frau oder seiner Tochter verschreiben; auch darf er etwas davon für eine auf ihm lastende Schuldverpflichtung hingeben.<sup>140</sup>

Weitere Gesetze regeln Spezialfälle, beispielsweise gibt es eigene Regelungen für Priesterinnen, welche Land erben und unter bestimmten Bedingungen auch vererben konnten.<sup>141</sup>

Norbert Lohfink widmet sich in seiner Studie *Poverty in the Laws of the Ancient Near East and of the Bible* dem Thema der Armut in altorientalischen beziehungsweise biblischen Gesetzen. Gesetze nämlich, so die Prämisse seiner Überlegungen, geben der Lebenswelt einer Gesellschaft ihre Form, und Gesetze, die Sorge um die Armen betreffen, seien folglich von größter gesellschaftlicher Relevanz.<sup>142</sup> Lohfink weist darauf hin, dass sowohl die Ägypter\*innen als auch die Mesopotamier\*innen, Hittiter\*innen und Kanaaniter\*innen Texte formuliert hätten, die die Linderung von Armut zum Gegenstand hatten. Beispielsweise geht er auf die kanaanitische Kultur ein. In deren Texten werde niedergeschrieben, dass die Hauptpflicht der Königin\*des Königs von Kanaan sei, Witwen und Waisen zu ihrem Recht zu verhelfen und dass auch die Gött\*innen, insbesondere der Sonnengott, den Armen zugewandt seien. Auch auf die babylonische *mīšarum*-Institution geht Lohfink ein, ferner auf den Codex von Ur-Nammu, den ältesten bekannten Gesetzestext Mesopotamiens, in dessen Prolog es heißt, dass eine Waise nicht dem Reichen, eine Witwe nicht dem Mächtigen, ein Mann von einem Scheqel nicht einem Mann von einer Mine überantwortet werden solle. Auch aus dem Pro- und Epilog zum Gesetz des Lipit-Ishtar, König von Isin und aus dem Pro- und Epilog des Codex Hammurabi nennt er Beispiele, um zu zeigen, wie weit verbreitet das Thema war.<sup>143</sup>

All diese Beispiele scheinen darauf hinzudeuten, dass soziale Gerechtigkeit beziehungsweise die Linderung von Not ein zentrales Anliegen altorientalischer Gesetzgebung gewesen sein dürfte. Lohfink aber gibt an dieser Stelle einen sehr wichtigen Hinweis, der die erwähnten Texte in ein anderes Licht rückt: Alle soeben genannten Beispiele finden sich in den Rahmentexten zu Gesetzen, nicht in den Gesetzen selbst. In diesen gibt es Lohfink zufolge gar keine Sozialgesetzgebung, und es sei ein entscheidender Unterschied, ob etwas als Gesetz festgeschrieben oder in den Rahmentexten eines Gesetzestextes gefordert werde. Zwar nennt Lohfink auch Beispiele für Gesetze im Codex Hammurabi, im Codex Eshnunna und anderswo, welche als Sozialgesetze gelesen werden könnten, etwa das bereits erwähnte Recht

---

140 TUAT 1/1 1982, 49.

141 .Vgl. TUAT 1/1 1982, 65f.

142 Vgl. Lohfink 1991, 34.

143 Vgl. Lohfink 1991, 34-37; die paraphrasierte Passage aus dem Kodex von Ur-Nammu findet sich auch in TUAT 1/1, 1982, 19.

auf Rückkauf eines in der Not verkauften Grundstücks, aber diese Gesetze, so Lohfink, betreffen das Problem der Armut nur am Rande, primär gehe es um den Erhalt ererbten Landeigentums. Gesetze, die sich direkt mit den Rechten derer beschäftigen, die tatsächlich von Armut betroffen sind, gebe es nicht. Lohfink benennt als seines Erachtens besten Erklärungsansatz für die Genese dieser Gegebenheit Folgendes: Möglicherweise seien die Gesetzestexte in einer Institution entstanden, die als Schule, Wissenschaftsstätte, Bibliothek und Archiv fungiert habe, während Pro- und Epilog im Zuge der Promulgation durch die Königin\*den König hinzugefügt worden seien. Die erweiterten und promulgierten Codices seien anschließend in den gleichen Institutionen kopiert und aufbewahrt worden und hätten davon ausgehend auch die Weiterentwicklung der Rechtsprechung beeinflusst. Gesetze und Pro- beziehungsweise Epilog könnten also unterschiedliche Urheber\*innen gehabt haben.

Weder durch diese noch durch eine der anderen einschlägigen Theorien aber, so Lohfink, sei erklärbar, warum in den Gesetzeskorpora zwei unterschiedliche und sogar widersprüchliche Weltansichten formuliert werden: In den Rahmentexten liege der Fokus darauf, den Armen Linderung der Not zu garantieren, in den Gesetzen selbst spiele dies keine Rolle.<sup>144</sup>

Lohfink kommt – den Fokus auf den Codex Hammurabi legend – zu folgendem Schluss:

We must assume that Hammurabi really meant that the oppressed man could be put at ease by his laws. If he did not succeed in achieving that, that just shows that in the text itself there is a discrepancy which, on a deeper level, witnesses to the mendacity of most ideological contentions.<sup>145</sup>

Lohfinks Beobachtung ist ohne Zweifel höchst interessant. Folgt man seinem Schluss, so erscheinen die oben erwähnten Beispiele für vor Armut schützenden Gesetze in einem anderen Licht. Es bedürfte aber noch tiefer gehender Forschung, um Lohfinks These zu stützen, diese Gesetze zielten nicht primär auf die Linderung von Armut ab, weshalb der Codex Hammurabi einen unlösbaren inneren Widerspruch in sich trage und seinem eigenen Anspruch nicht gerecht werde. Zwar scheint es plausibel, dass ihr vorrangiges Ziel nicht der Schutz armer beziehungsweise armutsgefährdeter Menschen war, sondern der der wirtschaftlichen Stabilität und patriarchaler Familien- und Eigentumsstrukturen, geht es doch in den genannten Beispielen mehr um die Sippe als um das Individuum und mehr um den Erhalt ererbten Besitzes als um die gerechte Verteilung von Ressourcen an alle. Doch es bedürfte mehr Wissen um den historischen Kontext, um hier ein Urteil zu fällen. Möglicherweise hatten Pro- und Epilog auch eine Funktion, die über die Rahmung der

---

144 Vgl. Lohfink 1991, 37f.

145 Lohfink 1991, 38.

Gesetze hinausging und können auch als Beleg dafür dienen, dass sich der König tatsächlich persönlich der Armen in der Gesellschaft, derer, die aus dem Gesetz herausgefallen sind, annahm. Ich kann dieser Frage im Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht weiter nachgehen. Jedenfalls bereichern Lohfinks Überlegungen die Auseinandersetzung mit dem Gegenstand dieser Arbeit sehr und zeigen einen wichtigen Aspekt auf: Nicht alles, was als Sozialgesetz daherkommt, ist tatsächlich sowohl sozial als auch Gesetz.

## 5.2. Sabbatjahr, Schuldenerlass und Freilassung von Sklav\*innen im Bundesbuch und im deuteronomischen Gesetz

Das Konzept des Jubeljahrs findet sich in keinem anderen Gesetzestext der Tora. Allerdings gibt es andere Gesetze, die aufgrund ihres Themas oder ihres Zwecks in Hinblick auf das Jubeljahrgesetz aufschlussreich sind. Am Rande bin ich darauf schon an früherer Stelle eingegangen, nun möchte ich den Fokus auf dieses Thema legen.

Zunächst will ich einen kurzen Überblick über die in diesem Zusammenhang relevanten Gesetzestexte verschaffen. Zunächst ist darauf hinzuweisen, dass das Thema des Jubeljahrs nicht nur im in dieser Arbeit zentralen Teil von Levitikus 25, nämlich den Versen 8 bis 31, sondern auch im letzten Teil des Kapitels Thema ist; hier werden bereits angesprochene Bestimmungen, nämlich das Verbot, die wirtschaftliche Notlage eines Bruders beziehungsweise, im weiteren Sinn, eines Mitglieds der eigenen Gemeinschaft, auszunutzen und die Pflicht, Schuldklav\*innen im Jubeljahr freizulassen, ausgeführt. Da diese Ausführungen explizit mit dem Jubeljahr in Verbindung gebracht werden, sollen sie im vorliegenden Kapitel miteinbezogen werden. Zu berücksichtigen ist ferner Deuteronomium 15. Hier wird das Sabbatjahr als Jahr des Schuldenerlasses thematisiert, außerdem wird die Freilassung von Schuldklav\*innen nach sechs Jahren geboten, und dies mit dem Jubeljahrgesetz zu vergleichen ist aufgrund der großen inhaltlichen Nähe sicher lohnend. Ebenso relevant sind die Abschnitte Exodus 21,1-11, sowie Exodus 23,10f. Im erstgenannten Abschnitt geht es, wie in Deuteronomium 15, um die Freilassung von Schuldklav\*innen nach sechs Jahren, im zweitgenannten um das Sabbatjahr als ein Jahr der Ruhe und brachliegenden Felder.

Für einen ersten Überblick will ich einige Eckpunkte von Levitikus 24, Deuteronomium 15 und Exodus 21 und 23 vergleichen. Als sehr hilfreich dafür stellt sich Rainer Kesslers Band *Studien zur Sozialgeschichte Israels* dar. Darin publiziert der Autor eine umfangreiche Analyse und Interpretation biblischer Sozialgesetzgebung. Ausgehend von der These, das Bundesbuch sei das älteste, das deuteronomische Gesetz das mittlere und das

Heiligkeitgesetz das jüngste der drei Gesetzeskorpora, vergleicht er die Gesetze zu Schuldenerlass und Sklav\*innenfreilassung in Deuteronomium 15, Exodus 21 und Levitikus 25. Kessler argumentiert, Überschuldung sei das zentrale soziale Problem altorientalischer Gesellschaften gewesen: Wucherzinsen, Verpfändung von Eigentum und Schuldklaverei führten oft zur Verarmung, weshalb die Möglichkeit von Schulden- und Zins erlässen erforderlich gewesen sei, um diese Effekte abzufedern. Dabei weist er auch auf die Ansätze zur Eindämmung dessen in anderen Kulturen jener Zeit hin. Dieses Thema habe ich in Abschnitt 5.1. behandelt. Vor dem Hintergrund dieser Problematik seien, so Kessler, in Bundesbuch, Heiligkeitgesetz und deuteronomischem Gesetz Regelungen zum Schuldenerlass formuliert worden: In Deuteronomium seien diese am ausführlichsten, unter anderem wird ein Schuldenerlass in jedem siebten Jahr festgelegt. Kessler gibt den sehr wertvollen Hinweis, dass die Autor\*innen des Deuteronomium auch für die Problematik sensibilisiert gewesen seien, dass Bedürftigen kurz vor diesem siebten Jahr Darlehen verweigert werden könnten. Hier, da gesetzliche Regelungen dafür kaum möglich scheinen, werde an die Solidarität und Frömmigkeit der Darlehensgeber\*innen appelliert.<sup>146</sup> Es zeigt sich einmal mehr die enge Verzahnung von Recht, Politik und Religion in biblischen Gesetzen.

Sowohl in Deuteronomium 15 als auch in Exodus 21 findet sich ein Gebot, Schuldklav\*innen nach sechs Jahren freizulassen. In beiden Texten gilt, dass Sklav\*innen, die ihr Recht, nach sechs Jahren zu gehen, nicht wahrnehmen, auf Lebenszeit versklavt sein sollen und dass ihnen als Zeichen dafür das Ohr durchbohrt werden soll. Im Detail gibt es allerdings beachtliche Unterschiede: Im Bundesbuch wird zwischen männlichen und weiblichen Sklav\*innen unterschieden, das Recht auf Freilassung kommt nur männlichen, hebräischen Sklaven zu, während für weibliche Sklavinnen andere Bestimmungen gelten. Sie dürften nur gemeinsam mit ihrem Mann das Haus verlassen, und zwar nur, wenn sie schon vor der Versklavung desselben seine Frau gewesen seien. Die mögliche Freilassung von Sklavinnen hat, wie ich unten näher erläutern werde, eine ganz andere Bedeutung, nämlich den Verlust der Lebensgrundlage für (ehemalige) Konkubinen. Impliziert wird, was an zahlreichen anderen Textstellen expliziert wird, nämlich, dass eine Frau stets unter der Autorität ihres Mannes, Vaters oder Herren steht und als Eigentum angesehen wird (vgl. etwa Ex 22,15f, Dtn 22). Carolyn Pressler argumentiert, dieses Paradigma bestimme über den Rechtsstatus einer Frau.<sup>147</sup> Allerdings gibt es dazu auch Gegenbeispiele, die zumindest in bestimmten Bereichen eine gewisse Autonomie und ökonomische Unabhängigkeit von Frauen nahelegen; dazu später mehr. In Deuteronomium – und auch dies ist vor dem Hintergrund von

---

146 Vgl. Kessler 2009[b], 21.

147 Vgl. Pressler 1998, 169f.

Presslers Analyse interessant – gilt dasselbe Recht für alle hebräischen Sklav\*innen, es heißt hier explizit „Hebräer oder Hebräerin“ (העברי או העבריה [ha'ivri 'o ha'ivriah]) (Dtn 15,12). Zudem ist in Deuteronomium festgelegt, dass freigelassene Sklav\*innen einen Anteil vom Besitz ihres Herrn erhalten sollen, wohl, um eine sofortige Neuverschuldung zu unterbinden.<sup>148</sup> Eine solche Regelung findet sich weder in Exodus 21 noch in Levitikus 25.

Bemerkenswert ist auch, dass in beiden Texten zwischen Hebräer\*innen (העברי או העבריה [ha'ivri 'o ha'ivriah]) und Fremden (נכרים [nakhrim]) unterschieden wird, das Recht auf Freilassung gilt in beiden Texten nur für Hebräer\*innen, und auch an der Stelle in Deuteronomium, an welcher das Gebot des Schuldenerlasses formuliert wird, werden Fremde explizit davon ausgenommen. Allerdings ist unklar, wer überhaupt als „Fremde\*r“ gilt – Rainer Kessler nämlich argumentiert, dass mit dem hier verwendeten Begriff (נכרים [nakhrim]) nur Ausländer\*innen gemeint seien, mit denen man lediglich Handelsbeziehungen unterhielt, nicht aber im Land niedergelassene Fremdlinge (גרים [gerim]), für die die selben Rechte gegolten hätten wie für Mitglieder des eigenen Volks. Kessler belegt dies mit Ex 23,9 („Den Fremdling sollst du nicht bedrängen“).<sup>149</sup>

Die Auffassung, mit dem Begriff גרים [gerim] bezeichnete Personen seien Fremde, die im Land niedergelassen seien und auch bestimmte Rechte hatten, die denen der Israelit\*innen ähnelten, findet sich auch bei Max Weber – wobei diese Rechte ihm zufolge zunächst nur für das Gebiet eines bestimmten Stammes Geltung hätten. Allerdings nennt er Levitikus 25,35 („Und wenn dein Bruder verarmt und seine Hand neben dir wankend wird, dann sollst du ihn unterstützen (wie) den Fremden und Beisassen, damit er neben dir leben kann“).<sup>150</sup> als Beleg dafür, dass der Schutz wohl nicht immer als in dieser Weise beschränkt zu verstehen sei. גרים [gerim] gelten hier, wie Weber schreibt, als im politischen Sinne geschützt, zugleich aber als grundbesitzlos, was wohl auch nicht immer der Fall gewesen sei. Davon zu unterscheiden seien als נכרים [nakhrim] bezeichnete Personen, die nicht im Land lebten und keine Rechte hätten, solange sie nicht unter dem Protektorat einer Vollbürgerin\*eines Vollbürgers standen, namentlich vor allem Handelspartner\*innen.<sup>151</sup> Es ist hier aber auch darauf hinzuweisen, dass

---

148 Vgl. Kessler 2009[b], 22.

149 Vgl. Kessler 2009[b], 15. Was Kessler allerdings nicht berücksichtigt ist der Unterschied zwischen der Bezeichnung Hebräer\*in (העברי או העבריה [ha'ivri 'o ha'ivriah]) und Tochter\*Sohn Israels (בן ישראל [bene yiśra'el]), der auch einen Unterschied hinsichtlich der Abgrenzung von anderen Völkern impliziert. Dies führe ich an späterer Stelle in diesem Abschnitt aus (Die Übersetzungen des Bibelzitats wurde der angegeben Quelle entnommen).

150 Die Übersetzung wurde der *Elberfelder Bibel* entnommen.

151 Vgl. Kessler 2009[b], 15, vgl. dazu auch Weber 2005, 285-287; 339-342. Max Weber rezipiert in seiner *Wirtschaftsethik der Weltreligionen* auch das antike Judentum und geht dabei auch auf das Jobeljahrgesetz ein, wobei seine Forschung weniger philologisch und historisch interessant sind, als als soziologische Interpretation und Einordnung in größere ökonomische und soziale Zusammenhänge. Vgl. ferner die Rezension von Eckart Otto, der Weber stark rezipiert hat, sich immer wieder auf ihn bezieht und auch als Herausgeber der zitierten Weber-Ausgabe fungierte (Otto 2008, 1-188).

die Begriffe möglicherweise im Laufe der Geschichte einen Bedeutungswandel erfahren haben könnten oder in unterschiedlichen Kontexten auf unterschiedliche Weise verstanden wurden. Doch all dies sei nur am Rande angemerkt.

Levitikus 25, Kessler zufolge als priesterlicher Text zu qualifizieren, greife die seines Erachtens älteren Bestimmungen aus Deuteronomium und Exodus auf und verändere sie: Das Proprium des Heiligkeitgesetzes in Bezug auf diese Thematik, das Konzept des Jubeljahres, verlängere die mögliche Dauer der Schuldklaverei um ein Vielfaches, was lebenslängliche Unfreiheit von Schuldklav\*innen erlaube. Dies stelle, so Kessler, eine Aufweichung der Bestimmungen in den anderen Texten dar. Allerdings habe das Jubeljahrgesetz auch andere Eigenheiten: Nur hier wird explizit, dass das Land nicht für immer verkauft werden könne. Ferner wird die Möglichkeit der Auslösung von verkauften Grundstücken durch Verwandte festgeschrieben. Kessler meint dazu: „Gegen die Entsolidarisierung in der Gesellschaft wird die Solidarität der Sippe mobilisiert“. Er bringt das Konzept des Auslösens mit der Tradition der Blutrache (vgl. Num 35,9-34, Dtn 19,1-13, Jos 20,1-9, 2 Sam 14,11) in Verbindung, das Konzept eines „Löser[s] des Blutes“ werde hier ins Wirtschaftsrecht übertragen.<sup>152</sup> Die genaueren Ausführungen des Rechts von Sklav\*innen auf Freilassung in Levitikus habe ich in dieser Arbeit nicht behandelt, sie finden sich direkt im Anschluss an den Text, auf den ich den Fokus gelegt habe. Anders als im Bundesbuch und im deuteronomischen Gesetz ist hier allerdings gar nicht von Sklav\*innen die Rede, denn, wie es in den Versen 39f heißt: „Und wenn dein Bruder bei dir verarmt und sich dir verkauft, sollst du ihn nicht Sklavendienst tun lassen

(כְּעַבְדָּת עִבְדָּת [‘avodat ‘aved]). Wie ein Tagelöhner (כְּשַׁחֲרִיר [keshakhir]), wie ein Beisasse (כְּחוֹשֵׁב [ketošav]) soll er bei dir sein; bis zum Jubeljahr soll er bei dir dienen.“<sup>153</sup> Es gilt also nicht nur, was Kessler schreibt, nämlich dass die Freilassung laut Heiligkeitgesetz nur alle 49 oder 50 Jahre stattfinden soll und damit wesentlich seltener als gemäß den anderen Korpora, sondern es gilt auch, dass hier – zumindest der Idee nach – gar keine Versklavung stattfindet, dass jemand, der sich aufgrund von Verarmung verkauft, nicht wie ein\*e Sklav\*in zu behandeln sei, sondern wie ein\*e bezahlte\*r Arbeiter\*in oder wie ein Gast; das Konzept der Sklaverei ist vielleicht also gar keine sinnvolle Analysekategorie für diesen Text.<sup>154</sup>

Auch dieses Gebot gilt allerdings nicht für Fremde. Philologisch betrachtet fällt auf, dass in diesem Text sowohl für Fremde (מִבְּנֵי הַחוֹשְׁבִים [mibne hatoshavim], wörtlich „(von)

152 Vgl. Kessler 2009[b], 21-23.

153 Die Übersetzung wurde der *Elberfelder Bibel* entnommen.

154 Jedenfalls trifft dies zu, wenn man nicht davon abstrahiert, dass unser heutiger Begriff von Sklaverei vor allem von der Erinnerung an das Unrecht geprägt ist, das Millionen Sklav\*innen durch die Kolonialmächte Europas und Nordamerikas widerfahren ist. Der Begriff von Freiheit ebenso wie jener von Sklaverei war zur Entstehungszeit des Jubeljahrgesetzes sicher ein anderer als der, den wir heute haben, und dementsprechend vorsichtig müssen wir mit diesen Begriffen umgehen.

Töchter(n)\*Söhne(n) von Fremden“) als auch für das eigene Volk (בני ישראל [bene yiśra’el], wörtlich „Töchter\*Söhne Israels“) andere Bezeichnungen gewählt werden als in den beiden anderen Texten.<sup>155</sup> Dies ist sehr beachtenswert, denn ob von „Hebräern oder Hebräerinnen“ (עברי או עברות [ha’ivri ’o ha’ivriah]) oder „Töchtern\*Söhnen Israels“ die Rede ist, macht einen großen Unterschied – anders als häufig angenommen wird, sind die Begriffe keineswegs synonym. Wie Bergsma ausführt, haben beide Bezeichnungen mit Abstammung und damit, im weitesten Sinne, mit Stammeszugehörigkeit zu tun: Die Bezeichnung Hebräer\*in (עברי [‘ivri] beziehungsweise עברות [‘ivriah]) wird auf Eber (עבר [‘ever]) zurückgeführt, den Urenkel von Shem und Vorfahren Abrahams. Folglich wird schon Abraham als Hebräer bezeichnet (vgl. Gen 14,13). Die Bezeichnung Tochter\*Sohn Israels (בני ישראל [bene yiśra’el]) hingegen ist auf Israel/Jakob zurückzuführen, den Enkel Abrahams. Konsequenterweise sind alle Israelit\*innen Hebräer\*innen, aber nicht alle Hebräer\*innen Israelit\*innen, gibt es doch auch Nachfahr\*innen Ebers und damit andere hebräische Abstammungslinien als die über Jakob/Israel.<sup>156</sup> In den meisten biblischen Texten finden sich nicht beide Bezeichnungen, sondern es wird konsequent eine von beiden verwendet. Hierzu gibt es sehr lesenswerte Abhandlungen, in denen argumentiert wird, dies habe mit Entstehungszeit und -ort der Texte oder mit dem Selbstverständnis der Autor\*innen beziehungsweise der Gesellschaft ihrer Zeit zu tun, zum Beispiel bei Israel Finkelstein.<sup>157</sup> Leider kann ich diese Thematik hier nicht ausführen, es ist nur darauf hinzuweisen, dass dieser Unterschied in den Texten durchaus nicht trivial ist und dass tiefer gehende Untersuchungen dazu möglicherweise spannende Schlüsse hinsichtlich der Frage nach dem historischen Kontext der Textentstehung und -redaktion erlauben würden. Im gegebenen Kontext ist der Unterschied zwischen Hebräer\*in und Tochter\*Sohn Israels auch hinsichtlich der Bestimmung dessen zu berücksichtigen, wer als Fremde\*r gilt – alle, die nicht zum Volk Israel gehören, alle die nicht hebräischer Abstammung sind? Oder doch, wie Kessler argumentiert, nur die, die nicht im Land wohnen?

Aber auch andere Gemeinsamkeiten und Unterschiede der drei Texte eröffnen Fragen, und dementsprechend viel Forschung gibt es zu dieser Thematik. Hier können nur wenige Aspekte der Debatte in den Blick genommen werden.

Norbert Lohfink, der sich intensiv mit Deuteronomium auseinandergesetzt und das deuteronomische Gesetz auch in systematischer Hinsicht mit dem Helligkeitgesetz

<sup>155</sup> Die Übersetzungen stammen von der Verfasserin dieser Arbeit.

<sup>156</sup> Vgl. Bergsma 2007, 44. Es gibt allerdings auch andere Etymologien zu diesen Bezeichnungen. Delphine Horvilleur beispielsweise führt die Bezeichnung „Hebräer\*in“ auf das Verb עבר [‘vr] zurück, was so viel wie überqueren bedeute. Die Bezeichnung, so Horvilleur, deute auf den Auszug aus Ägypten und die Überquerung des Flusses vor dem Einzug nach Kanaan hin und damit darauf, dass der Bruch mit der eigenen Herkunft konstitutiv für die hebräische Identität sei (vgl. Horvilleur 2020, 21-23, vgl. ferner Gesenius 2013, 913-916).

<sup>157</sup> Vgl. Finkelstein, Israel 2013, bes. 153-158.

verglichen hat, schreibt: „Vor allem im Sozialrecht betrachte ich die Dispositionen des Heiligkeitsgesetzes als einen Rückschritt gegenüber denen des Deuteronomium. Im Heiligkeitsgesetz darf es wieder Arme geben. Die Schuldklaven müssen 49 beziehungsweise 50 statt 7 Jahre auf ihre Befreiung warten.“<sup>158</sup> Wie er später im zitierten Band ausführt, hält Lohfink Deuteronomium für den Entwurf einer Gesellschaft, in der Armut nicht nur gelindert wird, sondern in der Armut und Marginalisierung überhaupt gar nicht vorkommen, indem die Subsistenz von armutsgefährdeten Gruppen – Witwen, Waisen und Fremde – systematisch gesichert werde.<sup>159</sup> Dementsprechend kämen auch Begriffe für Arme (אֲבִיּוֹן [’evyon] beziehungsweise עָנִי [’ani) nur an zwei Stellen im deuteronomischen Gesetz vor, nämlich in Deuteronomium 15 und 24. Hier gehe es um Verschuldung und Gesetze zur Eindämmung von Armut als Folge derselben. Und auch dies soll, durch die bereits erwähnten Gebote zum Schuldenerlass und zur Freilassung von Schuldklav\*innen, so weit als möglich eingedämmt werden. Demgegenüber sei die Sozialgesetzgebung im Heiligkeitsgesetz je nach Perspektive pragmatischer oder inkonsequenter. Dass es Menschen gebe, die ihr Land aus Not verkaufen müssen, die ihre Schulden sogar durch jahrelange Knechtschaft abarbeiten müssen, wird im Heiligkeitsgesetz gar nicht problematisiert, sondern als gegeben vorausgesetzt. Es werden Vorschriften gemacht, die die Not lindern sollen, aber dass es zu dieser Not überhaupt kommt, scheint nicht in Frage zu stehen – anders als im deuteronomischen Gesetz.<sup>160</sup>

Ferner argumentiert Lohfink, wie in Abschnitt 5.1. ausgeführt, in den Gesetzen anderer altorientalischer Kulturen seien keine konkreten Gesetze zum Schutz der Armen formuliert, und schreibt zum deuteronomischen Gesetz und zum Bundesgesetz, dass hier nun solche Gesetze explizit formuliert werden würden, und dass dem, wie er schreibt, eine bewusste Entscheidung zugrunde liegen müsse. Die konkreten Inhalte des Bundesbuches, welches er als älter ansieht als das deuteronomische Gesetz, seien wohl teilweise altem israelischen Gewohnheitsrecht entnommen, teilweise altorientalischen Traditionen und Ideologien, teilweise klängen sie auch an ägyptische Weisheitstexte und Gebete an, ohne sich freilich auf diese Traditionen reduzieren zu lassen. Sie scheinen von juristisch und literarisch sehr gebildeten Autor\*innen für den Kontext einer ruralen Gesellschaft ohne König\*in konzipiert worden zu sein.

Eines der wichtigsten Elemente, die Lohfink als zum ersten Mal im Bundesbuch auftretend ansieht, seien Gesetze, die speziell den Rechtsstatus von Fremden regelten. Dies ist insbesondere in Hinblick auf die oben thematisierte Frage nach dem Verhältnis der Hebräer\*innen beziehungsweise Israelit\*innen zu anderen Völkern aufschlussreich. Lohfink

---

158 Lohfink 1995, 30.

159 Vgl. Lohfink 1995, 205-218, vgl. ferner Lohfink 1991, 44f.

160 Vgl. Lohfink 1991, 44-46.

argumentiert, Bestimmungen über die Rolle der Fremden seien nicht nur Marginalien, sondern strukturierten den Text. Lohfink bringt dies damit in Verbindung, dass das Bundesbuch vor dem Hintergrund des Exodus-Narrativs zu lesen sei, dass der gesetzgebende Gott der Gott des Exodus sei, und dass die mehrfachen expliziten Erwähnungen dessen, dass auch die vom Gesetz Angesprochenen selbst Fremde in Ägypten gewesen seien, wertvolle Hinweise darstellten. Lohfink sieht die Einbettung des Gesetzes in das Exodus-Narrativ als wesentlich sowohl für die Struktur als auch für die konkreten Inhalte des Textes an.<sup>161</sup>

John Bergsma, der hinsichtlich der Frage nach der Datierung der drei Gesetzeskorpora sehr vorsichtig ist, arbeitet mit der These, Levitikus 25 sei jünger als Exodus 21 beziehungsweise 23 und als weitgehend unabhängig von Deuteronomium 15, mutmaßlich auch als älter, zu betrachten. Dementsprechend sieht er als einzigen biblischen Text, die für die Interpretation des Heiligkeitsgesetzes relevant sei, Exodus 21,1-11 und Exodus 23,10 an.<sup>162</sup> Nichtsdestotrotz geht er an späterer Stelle in seinem Band auch auf Deuteronomium 15 ein.<sup>163</sup>

Bergsma sieht Exodus 21,2-11 also als mögliche Grundlage für das Jubeljahrgesetz an, und in Hinblick auf diesen Zusammenhang analysiert er den Text. Zunächst formuliert er in Anlehnung an Timothy J. Truman Bemerkungen über die Textstruktur: Es sei eine chiasmatische Struktur bezüglich der Gesetze für männliche Sklaven und für weibliche Sklavinnen feststellbar. Es sei zuerst von der Möglichkeit der Freilassung männlicher Sklaven die Rede (Vers 2), dann von der Möglichkeit lebenslanger Sklaverei für ebendiese (Verse 5f), dann von der Möglichkeit lebenslanger Sklaverei für weibliche Sklavinnen (Vers 7 bis 10) und schließlich von der Möglichkeit dieser, freigelassen zu werden (Vers 11). Allerdings sei das Konzept der Freiheit jeweils ein anderes: Für männliche Sklaven sei Freiheit wünschenswert, die Chance, selbstständig zu sein, für weibliche Sklavinnen bedeute sie den Verlust des Schutzes durch ihren Ehemann oder Herrn. Ferner argumentiert Bergsma, dass in Vers 2 von einem hebräischen Sklaven (עבד עברי) die Rede sei, während es in Vers 7 darum gehe, dass ein Mann seine Tochter verkaufe, und zwar, um sie zu verheiraten beziehungsweise zur Konkubine eines reichen Herrn zu machen. Ausgehend von der Unterscheidung zwischen Hebräer\*innen (עברי) und Israelit\*innen (בני ישראל), auf die Bergsma an dieser Stelle eingeht und die bereits an früherer Stelle dieser Arbeit ausgeführt worden ist, argumentiert er, bei der verkauften Tochter handle es sich vermutlich um eine Israelitin und damit um eine Angehörige des eigenen Volkes, da ihre Zugehörigkeit hier nicht weiter kontextualisiert werde und der Text an das eigene Volk gerichtet sei, während der versklavte Mann als Hebräer benannt werde und damit als nicht israelitischer Semit einem fremden Volk angehöre. Man

---

161 Vgl. Lohfink 1991, 39-42.

162 Vgl. Bergsma 2007, 37-40.

163 Vgl. Bergsma 2007, 125-147.

könnte aus dieser Beobachtung auch ein gegenteiliges Argument gewinnen (es ist im Text nicht explizit von Israelit\*innen die Rede, daraus könnte man schließen, dass gar nicht zwischen Hebräer\*innen und Israelit\*innen differenziert werde, ja, dass diese Unterscheidung möglicherweise viel jünger sei als der Text), jedenfalls ist die Beobachtung spannend, und der Schluss, den Bergsma zieht, ist so oder so sehr plausibel: Der versklavte Mann dient als Arbeitssklave, und Freilassung bedeutet für ihn die Wiedergewinnung der Autonomie. Die versklavte Frau hingegen wird meist als Ehefrau oder Konkubine verkauft, und „Freilassung“ ist folglich nicht eine Entlassung in die Autonomie, sondern in die Schutzlosigkeit.<sup>164</sup> Dies ist ein wesentlicher Unterschied, und er zeigt, wie stark ausgeprägt das Patriarchat im Entstehungskontext von Exodus 21,2-11 gewesen sein muss: Freiheit im Sinne von Autonomie gibt es für Frauen nicht, für sie ist der Aspekt der Unsicherheit offenbar der einzig maßgebende an der Freiheit.

Ausgehend davon vergleicht Bergsma nun Exodus 21,1-11 und Levitikus 25. Dies will ich in aller Kürze zusammenfassen. Erstens, so schreibt er, sei in Levitikus ein synchroner Rhythmus für alle festgeschrieben, während in Exodus für jeden Sklaven individuell nach sechs Jahren Dienst das Jahr der Freilassung anbreche. Zweitens werde in Exodus kein Recht auf Rückkehr zu ursprünglichem Landeigentum und Familie erwähnt. Drittens unterscheide sich die Verwendung der Begriffe „Hebräer\*in“ und „Israelit\*in“ ebenso wie das dem Gesetz zu Grunde gelegte Konzept der Sklaverei. Bergsma bringt beides in Verbindung: In Levitikus werde gefordert, Israelit\*innen nicht zu versklaven; schließlich seien Israelit\*innen in Schuldknechtschaft „wie ein Tagelöhner, wie ein Beisasse“ (Lev 25,40)<sup>165</sup> zu behandeln, nicht wie Sklav\*innen. In Exodus hingegen werde der Begriff „Hebräer\*innen“ verwendet, und „Hebräer\*innen“ könnten durchaus versklavt werden – allerdings sei dieser Begriff hier möglicherweise als Bezeichnung für nicht-israelitische Semit\*innen zu verstehen, womit nur die Begriffsverwendung, nicht aber der Grundgedanke in Levitikus und Exodus ein anderer wäre, wären dann doch in beiden Texten die Angehörigen des eigenen Volkes von der Möglichkeit der Versklavung nicht betroffen. Viertens, so Bergsma, sei auffällig, dass in Exodus 21,2-11 nur bestimmte Gruppen von Sklav\*innen thematisiert würden. Er schließt daraus, dass das Gesetz nicht den Anspruch erhebe, für jede denkbare Situation rechtliche Grundlagen zu schaffen, sondern entweder im Zusammenhang mit anderen Gesetzen oder mit schriftlich beziehungsweise mündlich tradierten Konventionen zu lesen sei.

Der entscheidende Unterschied zu Levitikus 25 sei in diesem Kontext – und diese These Bergsmas habe ich noch nicht thematisiert –, dass Levitikus 25 Bergsma zufolge

---

164 Vgl. Bergsma 2007, 41-46

165 Die Übersetzung wurde der *Elberfelder Bibel* entnommen.

ausschließlich die Schuldknechtschaft eines pater familias behandle, während die verschiedenen Gruppen von Sklav\*innen, die in Exodus 21 angesprochen seien, alle explizit nicht den Status eines pater familias hätten oder gehabt hätten.<sup>166</sup> Diese Beobachtung Bergsmas ist durchaus berücksichtigungswürdig; ob seiner Interpretation zu folgen ist, ist allerdings schwierig zu beurteilen. Ob es in Levitikus 25 nämlich nur um Personen mit dem Status eines pater familias gehe, scheint mir fragwürdig zu sein, schließlich ist, wie ausgeführt, nicht eindeutig klar, ob die geforderte Rückgabe von Landeigentum im Jubeljahr heiße, dass das Landeigentum der betroffenen Person selbst zurückgegeben werde oder ob vielmehr eine Rückgabe zum Land, das traditionell der jeweiligen Sippe gehöre, gemeint sei. Ebenso unklar ist, ob die Befreiung aus der Schuldklaverei eine Freilassung in den Status der Autonomie oder eine Unterstellung unter die Autorität von Mitgliedern der eigenen Sippe meine – was auch Personen betreffen könnte, die nicht den Status eines pater familias haben. Diese Fragen bleiben offen.

Bergsma stellt auch Überlegungen von Exodus 23,10f, im Vergleich zu Levitikus 25,2-7 an. Darauf will ich nur kurz hinweisen denn in beiden Texten geht es nicht um das Jubeljahr, sondern um das Sabbatjahr. Hier geht Bergsma sogar von einer literarischen Abhängigkeit aus, da die Formulierung etwa in Exodus 23,10 und Levitikus 25,3 nahezu ident sei, mit Ergänzungen in Levitikus 25,3, dem laut Bergsma mutmaßlich jüngeren Text. In den anderen Versen gebe es weniger eindeutige Hinweise auf eine literarische Abhängigkeit.<sup>167</sup>

Wie erwähnt geht Bergsma davon aus, dass Levitikus 25 und Deuteronomium 15 in keiner nennenswerten literarischen Abhängigkeit stehen. Nichtsdestotrotz geht er auch auf Deuteronomium ein. In dieser Arbeit will ich mich auf die in Hinblick auf Levitikus 25,8-31 zentralen biblischen Texte beschränken, weshalb ich auch meine Auseinandersetzung mit Bergsmas Überlegungen zu Deuteronomium auf seinen Vergleich zwischen Deuteronomium 15 und Levitikus 25 konzentriere. Nur kurz will ich auf Bergsmas Einschätzung zu Entstehung und literarischem Kontext von Deuteronomium 1-15 hinweisen. Der Text, so Bergsma, sei Teil des sogenannten „Urdeuteronomium“, jenes Gesetzescodices, dessen Ursprung klassischerweise in die Zeit Joschijas datiert werde. In der jüngeren Forschung ist diese Datierung freilich stark umstritten. Anders als andere Wissenschaftler\*innen geht Bergsma davon aus, dass die einzelnen Textpassagen innerhalb des sogenannten Urdeuteronomium durchaus bewusst angeordnet seien, der betreffende Abschnitt finde sich nicht zufällig im Kontext der Gebote zum Sabbat.<sup>168</sup> Anders als beim Jubeljahrgesetz ist eine Umsetzung der in Deuteronomium formulierten Shemittah gut belegt,

---

166 Vgl. Bergsma 2007, 46-48.

167 Vgl. Bergsma 2007, 48f.

168 Vgl. Bergsma 2007, 129-131.

und zwar für die Zeit nach dem Exil bis ins fünfte nachchristliche Jahrhundert. Belege finden sich beispielsweise in den Makkabäerbüchern und in verschiedenen rabbinischen Schriften. Ob die Shemittah auch in vorexilischer Zeit umgesetzt wurde, ist umstritten.<sup>169</sup>

Wie erwähnt finden sich in Deuteronomium 15 zwei Gesetze, die einen sieben-Jahre Rhythmus kennen und denen eine ähnliche Intention wie jenen des Jubeljahresgesetzes zu Grunde zu liegen scheint, nämlich eines zum Erlass von Schulden und eines über die Freilassung von Sklav\*innen. Anders als in Exodus 21 beziehungsweise 23 und gleich wie in Levitikus 25 ist hier bezüglich des Schuldenerlasses ein fester Rhythmus vorgesehen, keine individuelle Berechnung der Frist. Wie in Exodus hängt allerdings die Frist der Freilassung von Sklav\*innen, wie Bergsma aufzeigt,<sup>170</sup> vom jeweiligen Beginn der Versklavung ab. Auch hier betrifft das Gesetz ausschließlich hebräische Sklav\*innen, aber anders als in Exodus sind hier explizit männliche und weibliche Sklav\*innen in der selben Weise gemeint.

Wie Bergsma schreibt, ist es umstritten, ob die Shemittah tatsächlich einen Erlass der Schulden meine oder nur ein einjähriges Sistieren der Zahlungspflichten der Schuldner\*innen, Bergsma hält aber aufgrund der Grundidee des Sabbats ersteres für naheliegender.<sup>171</sup> Er bemerkt, dass hier nicht Landeigentum im Fokus stehe, sondern Geld; seines Erachtens heiße dies aber nicht unbedingt, dass Landeigentum nicht auch in die Regelung einzubeziehen sei, sondern vielmehr, dass das Gesetz an eine urban geprägte Gesellschaft gerichtet sei, in welcher Landeigentum eine weniger zentrale Bedeutung gehabt habe als in der ruralen Gesellschaft, an welche sich Levitikus 25 richte. Für zentral hält Bergsma das von JHWH gegebene Versprechen in den Versen 4 bis 6, dass er die Angesprochenen, so sie seine Gebote halten, sowohl individuell als auch kollektiv segnen und ohne Abhängigkeit und Armut leben sowie über andere herrschen lassen werde. Auch dies sei, so Bergsma im Anschluss an eine Argumentation von Peter C. Craigie, ein Hinweis auf die gesellschaftliche Entwicklung: Dass ökonomische Unabhängigkeit und Dominanz über andere Völker als Ideal formuliert werden würden, deute darauf hin, dass der Text an eine Handel treibende, urbane, gut organisierte Gesellschaft gerichtet sei. Die Verse 7 bis 11 hingegen, so Bergsma, zeigten die Kehrseite dessen auf, nämlich, dass es nach wie vor Arme gebe, die auf die Hilfe Anderer angewiesen seien. Diese, wie er schreibt, „paradoxe Beziehung zwischen Idealismus und Realismus“<sup>172</sup> zeichne das Buch Deuteronomium aus. Die Armen der Gesellschaft zu unterstützen sei eine

---

169 Zu Belegen für die Umsetzung der Shemittah verweise ich auf den sehr informativen Artikel *The Calendar of Sabbatical Cycles during the Second Temple and the Early Rabbinic Period* von Ben Zion Wacholder (1973).

170 Vgl. Bergsma 2007, 133.

171 Dafür spricht auch die Entwicklung des Probul im ersten Jahrhundert vor Christus (vgl. Satlow 2018, 49), die nicht notwendig und sinnvoll erscheinen würde, wenn es nur um eine Sistierung der Zahlungspflichten ginge.

172 Bergsma 2007, 133. Die Übersetzung stammt von der Verfasserin dieser Arbeit.

der zentralen Pflichten, die der Gott des Deuteronomium seinem Volk auferlege.<sup>173</sup> Letztlich ist dieser Grundgedanke des deuteronomischen Gesetzes, bei allen stilistischen und inhaltlichen Differenzen, ein sehr ähnlicher wie jener des Helligkeitgesetzes.

Bergsma weist darauf hin, dass das zweite hier relevante Gesetz in Deuteronomium 15, jenes zur Freilassung von Sklav\*innen, dem entsprechenden Gesetz in Exodus 21 sehr stark ähnele, weshalb oft von einer literarischen Abhängigkeit ausgegangen werde. Allerdings gebe es auch beachtliche Unterschiede zwischen den Texten: Anders als in Exodus 21 werde jene\*r, die\*der Sklav\*innen entlässt, angewiesen, denselben einen Teil ihres\*seines Eigentums zu überlassen, wohl, um eine sofortige erneute Verarmung zu verhindern. Bemerkenswert ist auch, dass anders als in Exodus dieselben Regeln für weibliche und männliche Sklav\*innen gültig seien. Möglicherweise, wie Bergsma schreibt, seien die hier gemeinten weiblichen Sklavinnen keine Konkubinen, sondern wie die Männer Arbeitssklavinnen, womit dem Text ein gänzlich anderes Konzept von Sklaverei zu Grunde läge als Exodus 21.<sup>174</sup> Dass für versklavte Frauen Entlassung in die Freiheit als Recht, nicht als Auslieferung in die Schutzlosigkeit aufgefasst wird wie in Exodus 21, ist aber auch in Hinblick auf den möglichen Kontext des deuteronomischen Gesetzes wichtig: Vielleicht hat die Urbanisierung der Gesellschaft auch neue Möglichkeiten für in klassischen Stammesgesellschaften marginalisierte Gruppen eröffnet, vielleicht war Freiheit verstanden als Autonomie für Frauen in diesem Kontext durchaus möglich.

Wie erwähnt geht Bergsma davon aus, dass Deuteronomium 15 jünger ist als Levitikus 25, und dass nicht von einer literarischen Abhängigkeit auszugehen sei, da weder in der Terminologie, noch hinsichtlich der zentralen Konzepte (Landeigentum, Sippe, Rückkehr in die Heimat beziehungsweise auf der anderen Seite Freiheit, Armut) Anhaltspunkte dafür zu finden seien.<sup>175</sup>

Über eine Bezugnahme von Deuteronomium 15 auf Levitikus 25 könne man folglich nur spekulieren, und Bergsma nennt einige mögliche Verbindungslinien: Möglicherweise betrachteten die Autor\*innen von Deuteronomium 15 den fünfzig-Jahre-Rhythmus des Jubeljahres in Levitikus als zu lange und wollten eine Rückkehr zum sieben-Jahre-Rhythmus des Bundesbuches veranlassen. Oder Levitikus 25 könnte zur Entstehungszeit von Deuteronomium 15 aufgrund der geänderten gesellschaftlichen Situation nicht mehr anwendbar geworden oder sogar vergessen worden sein. Oder aber, und dies betrachtet Bergsma als die plausibelste Erklärung, die starke Veränderung der Lebensumstände durch die

---

173 Vgl. Bergsma 2007, 131-133.

174 Vgl. Bergsma 2007, 133-137.

175 Vgl. Bergsma 2007, 136-138.

Urbanisierung und damit die sinkende Bedeutsamkeit von ererbtem Landbesitz und der eigenen Sippe könnten eine Reformulierung schlicht notwendig gemacht haben. Ferner argumentiert Bergsma, die beiden Gesetze könnten auch nebeneinander existiert und angewandt worden sein, da sie unterschiedliche Situationen beziehungsweise unterschiedliche Milieus betreffen. Insofern, so schließt Bergsma, sei die Lektüre von Deuteronomium 15 nicht unbedingt hilfreich, um Levitikus 25 an sich zu verstehen, aber sehr aufschlussreich hinsichtlich der Interpretations- und Motivgeschichte des Jubeljahrgesetzes, seien Deuteronomium 15 und Levitikus 25 doch in der Rezeption immer wieder eng miteinander in Verbindung gebracht worden.<sup>176</sup>

Es hat sich in diesem Kapitel gezeigt, dass die Frage nach dem historischen und literarischen Zusammenhang von Levitikus 25, Exodus 21 beziehungsweise 23 und Deuteronomium 15 für deren Interpretation wesentlich ist. Ob man von einer literarischen Abhängigkeit ausgeht und wenn ja, in welcher Weise, ist maßgebend dafür, inwiefern man die jeweiligen Texte als selbstständig oder im Lichte eines je anderen Textes liest: So stellt sich das Jubeljahrgesetz als Abschwächung des Sabbatjahrgesetzes in Deuteronomium oder umgekehrt das Letztere als Adaptierung des Ersteren für eine urbanisierte Kultur dar, je nachdem, welche Grundannahmen getroffen werden. Ohne hier entscheiden zu können, welche davon als die plausibelste anzunehmen ist, halte ich die verschiedenen Aspekte, die in diesem Abschnitt hervorgetreten sind, für sehr bereichernd, sowohl, um das Jubeljahrgesetz besser in den kulturellen Hintergrund seiner Entstehungszeit einordnen zu können als auch, um sein Proprium klarer ins Auge zu fassen können: Kein anderes biblisches Gesetz formuliert so klar, dass das Land JHWHs eine Leihgabe für Israel ist, und dass die, denen es anvertraut ist, nie endgültig von diesem Land getrennt werden sollen.

### 5.3. Referenzen auf das Jubeljahr in ausgewählten biblischen Texten

Nachdem ich auf einige Passagen in biblischen Gesetzestexten eingegangen bin, in welchen mit dem Jubeljahrgesetz vergleichbare Bestimmungen formuliert werden, möchte ich nun auf ausgewählte Textstellen hinweisen, in denen explizit auf das Jubeljahr Bezug genommen wird oder ein Zusammenhang aus inhaltlichen Gründen sehr nahe liegt.

#### 1. Levitikus 27

Zunächst ist hier das Kapitel Levitikus 27 zu nennen, in dessen zweiten Teil direkt auf das Jubeljahr eingegangen wird. Diese Passagen zu interpretieren ist nicht ganz einfach, da sie sehr voraussetzungsreich sind. Es geht in diesem Kapitel um JHWH geleistete Gelübde und

---

<sup>176</sup> Vgl. Bergsma 2007, 142-146.

die Heiligung der eigenen Person beziehungsweise eines Teiles des eigenen Eigentums. Gemeint ist damit, wie Thomas Hieke erläutert, dass Personen oder Eigentum dem Heiligtum überantwortet worden sind. Dadurch wurde auch dessen Bestehen gesichert. In Levitikus 27 wird unter anderem die Ermittlung der monetären Äquivalente für Personen oder Grundbesitz ausgeführt, welche statt denselben ans Heiligtum übergeben werden konnten. Ferner konnte dem Heiligtum übergebenes Land nachträglich für Geld zurückgekauft werden.<sup>177</sup> Das Jubeljahr wird in diesem Kontext für die Berechnung des Geldwerts eines Grundstücks herangezogen, hängt doch der Gebrauchswert davon ab, wie viele Jahre bis zum nächsten Jubeljahr noch bleiben. Damit ist das Jubeljahr einerseits von praktischer Relevanz, andererseits schafft sein Rhythmus eine zeitliche Struktur für diese Vorgänge. Beachtlich ist, dass JHWH geweihtes Landeigentum, das nicht vor dem nächsten Jubeljahr zurückgekauft wird, auch nicht mehr an die\*den ursprünglichen Eigentümer\*in zurückgeht, sondern als heiliges Land gilt und damit wohl für die ansonsten üblichen Form der Bewirtschaftung nicht mehr in Frage kommt. In Levitikus 27,21 heißt es: „Und das Feld soll, wenn es im Jubeljahr frei ausgeht, für den HERRN heilig sein wie ein gebanntes<sup>178</sup> Feld.“<sup>179</sup> Grundstücke jedoch, die der Person, welche sie dem Heiligtum weihen will, nicht als Erbesitz sind, sondern welche diese nur gekauft hat, können von ihr nicht endgültig dem Heiligtum geweiht werden, stattdessen hat man einen entsprechenden Geldbetrag zu entrichten, das Grundstück hingegen geht im Jubeljahr an die\*den ursprüngliche\*n Eigentümer\*in zurück.

Diese Spezifizierungen scheinen fast so etwas wie eine Hierarchie des Landeigentums durchscheinen zu lassen, und das ist sehr spannend: Grundsätzlich gehört das Land JHWH, welcher es den Israelit\*innen zugeeignet hat, die es dann an ihre Töchter und Söhne weitervererben. Über ihr Erbe verfügen dürfen sie nur beschränkt, und zwar insofern, als sie die ursprüngliche Zueignung durch JHWH nicht unterlaufen können: Wenn das Land weiterverkauft wird, so muss es die\*der Käufer\*in im Jubeljahr zurückgeben, ihr\*sein Eigentum ist es also nur insofern, als sie\*er es bis zum Jubeljahr nutzen darf. Folgerichtig darf sie\*er nur das monetäre Äquivalent des Gebrauchswertes der Jahre seiner Nutzung dem Heiligtum überlassen; mehr kann sie\*er gar nicht weihen, denn über mehr verfügt sie\*er gar nicht – nicht einmal, um das Land direkt JHWH zukommen zu lassen, kann jemand das Jubeljahrgesetz außer Kraft setzen.

---

177 Vgl. Hieke 2014, 1106f.

178 Hier wird der Begriff *חרם* verwendet, der in der Bibel nur selten vorkommt (Dtn 13,17; Josua 6,18; 7,1.11-13; 1 Sam 15,21 u.ö.) und etwas bezeichnet, das Gott geweiht und damit für den Menschen Tabu ist. Die Formen dieser Bannweihe können bis zur Vernichtungsweihe gehen (vgl. die Vernichtungsweihe der Bewohner\*innen Kanaans, von der in Deuteronomium und Josua die Rede ist).

179 Die Übersetzung wurde der *Elberfelder Bibel* entnommen.

Dass es in unmittelbarer textlicher Nähe zum Jubeljahrgesetz explizite Bezüge auf dasselbe gibt, ist insofern interessant, als es die These plausibilisiert, das Jubeljahrgesetz sei für eine tatsächliche Umsetzung konzipiert worden: Wenn konkrete Bestimmungen auf Grundlage des Jubeljahrgesetzes formuliert worden sind, scheint es unwahrscheinlich, dass diese Grundlage zur Zeit der Textentstehung und -redaktion als vollkommen utopisch wahrgenommen worden ist.<sup>180</sup> Bewiesen ist damit natürlich überhaupt nichts, zumal das literaturgeschichtliche Verhältnis von Levitikus 25 und 27 unklar ist. Möglicherweise ist Levitikus 27 sehr viel jünger als Levitikus 25, wie etwa Hieke argumentiert, der Levitikus 27 als Anhang zum Buch Levitikus betrachtet.<sup>181</sup> Eine andere Einschätzung hierzu findet sich bei Bergsma, der Levitikus 27 als sehr alten Text betrachtet und die Kapitel Levitikus 25, 26 und 27 als eine Komposition ansieht; sowohl inhaltlich als auch der Textstruktur nach seien die Texte aufeinander bezogen.<sup>182</sup> Unabhängig davon lässt sich Levitikus 27 als Hinweis darauf lesen, dass das Jubeljahrgesetz zur Zeit der Entstehung von Levitikus 27 – wann immer das gewesen sein mag – durchaus rezipiert und ernst genommen worden ist – vielleicht nur als religiös-politische Idealvorstellung, vielleicht aber auch als gültiges Recht.

## 2. Numeri 27,1-11 und 36

Bereichernd im Zusammenhang mit dem Jubeljahrgesetz ist auch die Auseinandersetzung mit Numeri 27,1-11 und Numeri 36, zwei Texte, die sehr stark aufeinander bezogen sind. Üblicherweise werden sie der priesterlichen Tradition zugeordnet. Bergsma schreibt zur Entstehungszeit der beiden Texte, dass oft von einer Entstehung in frühnachexilischer Zeit ausgegangen werde, dass er aber von einer sehr viel früheren Entstehung beziehungsweise der späteren Verschriftlichung von sehr alten Quellen ausgehe. Er argumentiert, dass das Gebiet des Stammes Manasseh schon mit der Zerstörung Samarias nicht mehr Teil des Siedlungsgebietes Israel gewesen sei, und dass der Stamm selbst in nachexilischer Zeit kaum noch existiert habe. Es sei in der Zeit nach dem Exil, welches die traditionellen Strukturen Israels aufgebrochen habe, auch keineswegs mehr üblich gewesen, innerhalb der eigenen Sippe zu heiraten, teilweise seien sogar Ehen mit Angehörigen anderer Völker geschlossen worden. Ferner weist Bergsma darauf hin, dass in den Samaria-Ostraka eine Liste der Sippen von Manasseh zu finden sei, welche jene in Numeri 26 und 27 reflektiere. Diese Ostraka stammen aus der vormonarchischen Zeit. Ferner fänden sich ähnliche Gesetze wie das, das in Numeri 27,8 formuliert werde, in Texten anderer mesopotamischer Kulturen des zweiten Jahrtausends vor Christus. Auch der Inhalt des Textes lege es nahe, dass er an eine als Stammesgesellschaft organisierte, ländliche Gemeinschaft gerichtet sei, wie es sie in Israel in

---

180 Diese Ansicht vertritt auch John Bergsma (vgl. Bergsma 2007, 114).

181 Vgl. Hieke 2014, 1106.

182 Vgl. Bergsma 2007, 107-110.

vorexilischer Zeit gegeben habe. All dies wertet Bergsma als Hinweise auf eine frühe Entstehung des Narrativs.<sup>183</sup> Natürlich sind die angeführten Argumente keineswegs als sichere Beweise anzusehen, und es ist auch sehr gut plausibilisierbar, dass späte Texte bewusst mit früheren in Verbindung gebracht oder so geschrieben worden sind, dass sie möglichst alt klingen, um ihnen eine gewisse Dignität zu verleihen oder es so aussehen zu lassen, als gäbe es eine Tradition. Es ist hier schlicht nicht möglich, das Alter der Texte und damit auch einen möglichen literarischen Zusammenhang mit Levitikus 25 zu beurteilen, aber es ist zumindest zu bemerken, dass die Texte selbst, aus welchen Gründen auch immer, eine recht frühe Entstehungszeit suggerieren. Eine weitere offene Frage ist die, ob Numeri 27 und 36 – zwei Texte die direkt aufeinanderfolgende Ereignisse einer einzigen Geschichte beschreiben – zeitgleich entstanden sind und durch spätere Redaktion an ihren jetzigen Ort im Buch Numeri gelangt sind, oder ob Numeri 36 später als Numeri 27 als Fortsetzung der darin erzählten Geschichte verfasst worden ist – auch hierzu kann ich hier keine fundierte Entscheidung treffen.<sup>184</sup> Doch all dies nur am Rande; ich will mich jetzt dem Inhalt der Texte zuwenden.

In Numeri 27,1-11 wird, eingebettet in die Geschichte von Zelofehads Töchtern, Rechtsprechung zur Frage nach der Erbfolge formuliert. Diese Rechtsprechung wird, vermittelt über Mose, JHWH selbst zugeschrieben, womit ihr innerhalb des Paradigmas der Tora ein sehr hoher Geltungsanspruch zukommt. Zelofehad, so heißt es in dem Text, verstarb, ohne Söhne zu haben, weshalb seine Töchter Machla, Tirza, Hogla, Milka und Noa Mose, den Priester Eleasar und die Fürsten<sup>185</sup> der Gemeinde darum baten, das Land ihres Vaters erben zu dürfen. Sie begründen dies damit, dass der Name ihres Vaters nicht verloren gehen solle. Dieses Argument ist vor dem kulturellen Hintergrund des Textes sehr einfach nachzuvollziehen: Wenn die Töchter kein Landerbe antreten dürfen sollten, würden sie mangels Mitgift kaum heiraten und legitimen Nachwuchs zeugen können und selbst wenn, dann könnte dieser Nachwuchs nicht mehr das Land Zelofehads bewohnen und bewirtschaften, womit die Erblinie Zelofehads zu Ende gehen würde. JHWH, so heißt es in Numeri 27, gab den Töchtern recht und verfügte vermittelt über Mose, dass die Frauen das Land erben sollten. Diese Rechtsprechung wird auch verallgemeinert und auch auf den Fall, dass es weder Söhne noch Töchter gibt, ausgeweitet. So heißt es:

---

183 Vgl. Bergsma 2007, 115-118.

184 Vgl. Bergsma 2007, 118f.

185 Der Begriff נָשִׂי [naši'], den ich der *Elberfelder Bibel* folgend mit „Fürst“ übersetzt habe, bedeutet Gesenius zufolge soviel wie „Obrigkeitsperson“, „Fürst“, „Herrscher“, „Stammesführer“, „Vorsteher“. Der Begriff hat dieselbe Wurzel wie das Verb נָשָׂא ([nás'] heben, erheben), weshalb Gesenius mutmaßt, er bezeichne ursprünglich jemanden, der die Stimme erhebt oder durch Anruf herausgehoben ist (vgl. Gesenius 2013, 849-853). Machla, Tirza, Hogla, Milka und Noa wenden sich also sowohl an die religiösen als auch an die weltlichen Autoritäten ihrer Gemeinschaft.

Wenn ein Mann stirbt und keinen Sohn hat, dann sollt ihr sein Erbteil auf seine Tochter übergehen lassen. Und wenn er keine Tochter hat, dann sollt ihr sein Erbteil seinen Brüdern geben. Und wenn er keine Brüder hat, dann sollt ihr sein Erbteil den Brüdern seines Vaters geben. Und wenn sein Vater keine Brüder hat, dann sollt ihr sein Erbteil seinem Blutsverwandten geben, der ihm aus seiner Sippe am nächsten steht, damit der es erbe (Num 27,8-11).<sup>186</sup>

Inwiefern diese Erbfolgeregel dem Jubeljahrgesetz zu Grunde gelegt werden kann, ist natürlich fraglich, aber selbst wenn die beiden Texte völlig unabhängig voneinander entstanden sein sollten, wirft Numeri 27,1-11 Licht auf die im Kulturraum, in welchem beide Texte entstanden sind, gängigen Vorstellungen ebenso wie auf die Probleme, die in diesem Kontext aufgetreten sein dürften.

Erstens zeigt der Text, wie bedeutsam das Erben von Land im Alten Israel war. Das Argument, das Zelofehads Töchter vorbringen, ist nämlich nicht etwa, dass das Land ihre Subsistenz sichere oder dass sie einen Rechtsanspruch auf das Land hätten, sondern, dass sonst der Name ihres Vaters „aus der Mitte seiner Sippe“ „abgeschnitten“ werden würde, wie es in der Elberfelder Bibel übersetzt wird.<sup>187</sup> Wo kein Land ist, wird der Name vergessen, verliert sich die Sippe, geht die Tradition zu Ende, und dass dies nicht geschehen solle ist die Grundlage für den Anspruch der Töchter Zelofehads – und auch das Prinzip, das der Rechtsprechung in Numeri 36 zu Grunde liegt, einem Text, der in einem engen Zusammenhang mit Numeri 27,1-11 steht. Die Erbfolge läuft zwar primär über die männliche Linie, aber im Zweifel erben näherstehende Frauen vor ferner stehenden Männern, erben die, die den Namen des pater familias weitergeben können und die sich seiner am besten erinnern werden.

Zweitens impliziert der Text, dass Frauen Landeigentum haben können, wird es hier doch als Norm formuliert, dass Frauen das Land ihres Vaters erben, wenn dieser stirbt, ohne Söhne zu haben. Selbstverständlich dürfte dies keineswegs gewesen sein, sonst bedürfte es der entsprechenden Rechtsprechung gar nicht, sonst müssten Machla, Noa, Hogla, Milka und Tirza nicht vor den höchsten Autoritäten der Gemeinschaft darum ansuchen, aber wäre es im Entstehungskontext von Numeri 27,1-11 undenkbar gewesen, dass Frauen Land besäßen, hätte man den Text wohl auch nicht in der Form formuliert. Dass Ähnliches für den Kontext des Jubeljahrgesetzes gilt, liegt nahe.

---

<sup>186</sup> Die Übersetzung wurde der *Elberfelder Bibel* entnommen.

<sup>187</sup> Numeri 27,4 lautet in der Elberfelder Bibel vollständig: „Warum soll der Name unseres Vaters abgeschnitten werden aus der Mitte seiner Sippe, weil er keinen Sohn hat?“ Im Hebräischen heißt es: למה יגָרַע שְׁמֵי־אָבִינִי מִתּוֹךְ מִשְׁפַּחְתּוֹ בְּיָצִיאוֹ לְבָן ?

In Numeri 36 wird diese Geschichte noch einmal aufgegriffen: Die Familienoberhäupter aus der Sippe, aus welcher auch Zelofehad stammt, treten vor Mose und die Fürsten und geben zu bedenken, dass das Land Zelofehads in das Eigentum eines anderen Stammes übergehen werde, wenn Machla, Tirza, Hogla, Milka und Noa Männer aus anderen Stämmen heiraten würden. Und – wie erwähnt dem selben Prinzip folgend wie in Numeri 27, nämlich, dass das Land im Eigentum der selben Sippe bleiben solle, damit die Tradition fortgeführt werde – JHWH verfügt, dass die Töchter Zelofehads ihre Ehemänner selbst wählen sollen, aber innerhalb der Sippe ihres Vaters, damit das Land im Eigentum des Stammes und der Sippe bleibe. So sollten es alle Frauen, die Land erben, machen. Die Töchter Zelofehads, so wird es in Numeri 36 erzählt, hätten dies getan, und das Land sei im Eigentum der Sippe geblieben.

Auch dafür, dass Machla, Tirza, Hogla, Milka und Noa geboten wird, innerhalb der Sippe zu heiraten – wobei ihr grundsätzliches Recht, sich ihren Ehemann selbst zu wählen, außer Frage steht –, ist das Argument, dass das Land im Eigentum des Stammes und sogar der Sippe bleiben solle. Eine Heirat innerhalb der eigenen Familie scheint folglich im gegebenen Kontext als üblich, nicht aber als selbstverständlich.<sup>188</sup> Das Anliegen der Verwandten der Erbinnen lässt sich nur dadurch plausibilisieren, dass sich Frauen, wenn sie heirateten, mitsamt ihrem Eigentum der Sippe ihres Ehemannes anschlossen. Solange Männer diejenigen in einer Ehe waren, die das Eigentum hatten, gab es folglich kein Problem; der Besitz blieb in der Sippe des Vaters, die besitzlosen Frauen schlossen sich der Sippe ihres Mannes an. Dass sich die Männer umgekehrt der Sippe ihrer Frau anschließen könnten, damit das Landeigentum der Frauen in der Sippe bleibe, wird hier nicht erwogen. Auch dies ist aufschlussreich: Selbst wenn Frauen Grundeigentümerinnen waren und ihren Ehemann selbst wählen konnten, prägten die patriarchale Strukturen der Gesellschaft ihr Leben. Ob das geerbte Eigentum mit der Heirat in das Eigentum des Ehemannes übergang oder weiterhin der Frau gehörte, welche aber fortan Mitglied eines anderen Stammes gewesen sei, wird nicht weiter ausgeführt. Vielleicht stellte sich für die Autor\*innen und Redakteur\*innen von Numeri 36 diese Frage so auch gar nicht: Möglicherweise gehörte das Land nicht primär einer Person, sondern einer Sippe, und dass es in dieser Sippe blieb, war durch das in Numeri 36 formulierte Gebot sichergestellt.

Bemerkenswert ist, dass in Numeri 36 sogar direkt auf das Jubeljahr Bezug genommen wird. So heißt es in Vers 4, als die Oberhäupter der betroffenen Familien ihr Anliegen vorbringen, dass das Land Zelofehads sogar in einem Jubeljahr bei jenen Stämmen bleiben würde, in

---

<sup>188</sup> Bergsma schreibt, Eheschließungen innerhalb des eigenen Stammes seien zu der Zeit, in der er die Entstehung des Textes verortet, ohnehin üblicher gewesen als stammesübergreifende Ehen, aber es habe durchaus Ausnahmen gegeben, und um diese möglichen Ausnahmefälle gehe es in Numeri 36 (vgl. Bergsma 2007, 122f.).

welche die Töchter Zelofehads einheiraten würden. Dieser Vers gilt, wie Bergsma schreibt, vielen Forscher\*innen als irrelevant oder sekundär, andere aber weisen darauf hin, dass die Erwähnung des Jubeljahres hier wesentlich sei, denn nicht einmal das Jubeljahrgesetz, das sonst dafür Sorge, dass Landeigentum eines Stammes nicht längerfristig verloren gehe, könne das Problem mit dem Erbe Zelofehads lösen. Dies ist, wie Bergsma plausibilisiert, ein wichtiges Argument für das anschließend von Mose formulierte Gesetz.<sup>189</sup>

Numeri 27 und 36 lassen es wie bereits erwähnt als sehr plausibel erscheinen, dass das Jubeljahr zumindest als religiös-politisches Ideal durchaus Einfluss auf für die Tradition hatte, in welcher andere Texte, wie eben Numeri 27 und 36, stehen. Diese Texte verdeutlichen auch noch einmal die enorme Bedeutsamkeit eines Aspekts des Jubeljahrgesetzes: Landeigentum ist mehr als Existenzgrundlage, Landeigentum ist aufs Engste verbunden mit familiärer Tradition, mit dem Fortbestehen einer Sippe, mit der Weitergabe eines Namens und hat damit, wie Bergsma es formuliert, in gewisser Weise sogar eine eschatologische Dimension:<sup>190</sup> Wenn das Land der Väter weitergegeben wird, dann geraten auch ihre Namen nicht in Vergessenheit. Dies ist ein sehr wichtiger Aspekt in Levitikus 25, und in Numeri 27 und 36 geht es genau darum.

### 3. Erstes Buch der Könige 21

Nicht direkt auf die Stelle, aber auf die Grundidee, dass ererbtes Land im Familienbesitz bleiben soll, referiert die Geschichte von Ahab und Naboth in 1 Kön 21. Der König Ahab fordert Naboth auf, ihm seinen Weinberg zu überlassen, was ihm dieser mit den Worten „Das lasse der HERR fern von mir sein, dass ich dir das Erbe meiner Väter gebe!“ (1 Kön 21,3) abschlägt. Ahabs Ehefrau Isebel veranlasst daraufhin die Verleumdung und Tötung Naboths, sodass Ahab dessen Weinberg in Besitz nehmen kann. Erst als ihm der Prophet Elia die Strafe JHWHs androht, tut Ahab Buße. Von Isebel, der Elia ebenfalls großes Unheil androht, ist nicht mehr die Rede. JHWH beschließt aufgrund der Buße Ahabs, von diesem abzulassen und „erst in den Tagen seines Sohnes [...] Unheil über sein Haus kommen [zu] lassen.“ (1 Kön 21,29)<sup>191</sup> Interessant ist dies insofern, als Ahabs Buße zwar dazu führt, dass JHWH nicht länger beabsichtigt, ihn individuell für sein Vergehen zu strafen, nicht aber dazu, das Unheil von seiner Familie, insbesondere von seinen Nachkommen, abzuwenden. Es scheint, das Unrecht, das Naboth angetan worden ist, sei größer als Ahabs individuelle Schuld, so groß, dass es auch nicht durch individuelle Buße gesühnt werden kann. Vielleicht hat dies auch damit zu tun, dass das Unrecht nicht nur Naboth als Person betrifft, sondern darüber

---

189 Vgl. Bergsma 2007, 123f.

190 Vgl. Bergsma 2007, 125.

191 Die Übersetzung wurde der *Elberfelder Bibel* entnommen.

hinaus geht; schließlich betrifft es das Land seiner Väter und damit auch seine Sippe und die Tradition, in der er steht. Auf einer gewissen Ebene scheint es nur folgerichtig, dass das Unheil Ahabs Nachkommen treffen wird, ist doch nun das Unrecht, das Ahab und Isebel getan haben, unwiderruflich ein Bestandteil ihrer Familiengeschichte, auch wenn Ahab selbst Buße für sein Vergehen tut. Unrecht, so scheint mir, wird hier nicht nur als individuelle Schuld gesehen, sondern als etwas, das Auswirkungen auf alle hat, die in irgendeiner Form damit in Verbindung stehen – ebenso, wie das Landeigentum nicht als individueller Besitz verstanden wird, sondern als integraler Bestandteil dessen, was eine Sippe konstituiert.

Hilfreiche Überlegungen zur Geschichte von Ahab und Naboth, die auch explizit auf Levitikus 25 Bezug nehmen, finden sich in einem Beitrag von Joseph Fleishman. Dieser schreibt, dass in Levitikus 25,8-22 zwei Prinzipien ausformuliert werden würden, nämlich erstens, dass von Gott gegebenes, geerbtes Land nur an legitime Erben weitergegeben werden dürfe, da das Land nicht eigentlich dem Individuum, sondern dem Stamm gehöre. Zweitens dürfe sich niemand Land aneignen, das einer Israelitin\* einem Israeliten gehöre, und zwar aus dem gleichen Grund: Das Land gehöre Gott. Ausgehend von Levitikus 25 und anderen, thematisch ähnlichen Texten, stellt Fleishman die Frage, die oben auch ich aufgeworfen habe, nämlich ob es nun bei der Geschichte von Ahab und Naboth nicht nur um individuelles Eigentum, sondern um Erbe eines Stammes gehe, wie man auf der Grundlage von Levitikus 25 annehmen könnte. Er verweist darauf, dass diese Frage in der Forschung umstritten sei und damit in Verbindung stehe, ob Ahab dem selben Stamm zuzurechnen sei wie Naboth. Fleishman argumentiert, Ahab sei König von Samaria und Naboth sei Israelit, womit nicht nur Ahabs individueller Besitz, sondern auch das Erbe seines Stammes auf dem Spiel stehe und Ahabs Begehren gegen das Prinzip verstoße, das, wie Fleishman argumentiert, auch Levitikus 25,8-22 und anderen Texten zu Grunde liege.<sup>192</sup>

Darüber also lässt sich eine Verbindung zwischen Jubeljahrgesetz und 1 Kön 21 herstellen: Ererbtes Land und Geschichte und Zukunft der Sippe hängen aufs Engste miteinander zusammen. Und einmal mehr zeigt sich, dass diesen Texten ganz andere Vorstellungen von Individuum und Gemeinschaft zu Grunde liegen als wir sie heute vielfach als selbstverständlich voraussetzen.

#### 4. Jesaja 61

Ein möglicher Verweis auf das Jubeljahrgesetz, den ich in den Blick nehmen möchte, findet sich in Jesaja 61. In den Versen 1f heißt es:

---

192 Fleishman 2015, bes. 277; 280; 289.

Der Geist des Herrn, HERRN, ist auf mir; denn der HERR hat mich gesalbt. Er hat mich gesandt, den Elenden frohe Botschaft zu bringen, zu verbinden, die gebrochenen Herzens sind, Freilassung auszurufen den Gefangenen und Öffnung des Kerkers den Gebundenen, auszurufen das Gnadenjahr des HERRN und den Tag der Rache für unsern Gott, zu trösten alle Trauernden[.] (Jesaja 61,1f).<sup>193</sup>

Der Begriff, der in der Elberfelder Bibel mit „Gnadenjahr“ übersetzt ist, lautet im Hebräischen שנת־רצון [shenat ratson] ist ein Hapaxlegomenon und bedeutet wörtlich so viel wie „Jahr des Wohlgefallens“ (vgl. Gesenius 2013, 1393). Obgleich nicht wörtlich auf das Jubeljahr oder das Sabbatjahr referiert wird, liegt es sehr nahe, der Interpretation von Jesaja 61,1f ein solches Konzept zu Grunde zu legen. Ein von JHWH gewirktes Jahr, in welchem die Gefangenen freigelassen werden, „den Trauernden Zions Frieden“ gegeben wird, wie es später im Text heißt, sowie „die uralten Trümmerstätten auf[gebaut], das früher Verödete wieder auf[gerichtet]“ werden (Jesaja 61,3f)<sup>194</sup>, klingt schon sehr stark an Sabbat- und Jubeljahr an. Und selbst wenn es sich hier nicht um einen bewusst gesetzten beziehungsweise für die Adressat\*innen des Textes eindeutig erkennbaren Hinweis handeln sollte, zeigt die Stelle doch, dass die Idee eines Jahres der Freilassung und Wiederherstellung im Alten Israel immer wieder aufgekommen und formuliert worden ist – hier, in Tritojesaja, als Botschaft der Hoffnung.

#### 5. Jeremia 34,8-22

Jeremia 34,8-22 hat das Gebot, hebräische Sklav\*innen freizulassen, zum Gegenstand. Der Kontext ist, dass der König Zedekia einen Bund mit dem Volk schließt, demzufolge alle hebräischen Sklav\*innen freizulassen seien. Da dieser Bund kurze Zeit später durch die sofortige erneute Versklavung der Freigelassenen gebrochen wird, wendet sich der Prophet Jeremia, das Wort JHWHs verkündend, an das ganze Volk. Dabei wird nicht nur auf Zedekias Bund mit dem Volk, sondern explizit auch auf den Bund JHWHs mit seinem Volk Bezug genommen, konkret auf eine Bestimmung, die sich in sehr ähnlicher Form in Exodus 21 und in Deuteronomium 15 findet: „[a]m Ende von sieben Jahren sollt ihr jeder seinen hebräischen Bruder entlassen, der sich dir verkauft hat; er soll sechs Jahre dein Sklave sein, dann sollst du ihn als Freien von dir entlassen.“ (Jer 34,14).<sup>195</sup> Möglicherweise ist dieses Gesetz die Grundlage für Zedekias – noch strengere – Anweisung, dass alle hebräischen Sklav\*innen freizulassen seien und niemand seine Volksgenoss\*innen je mehr versklaven dürfe, obgleich das von Zedekia erlassene Gebot von den genannten Gesetzen ebenso abweicht wie von

---

193 Die Übersetzung wurde der *Elberfelder Bibel* entnommen.

194 Die Übersetzung wurde der *Elberfelder Bibel* entnommen.

195 Die Übersetzung wurde der *Elberfelder Bibel* entnommen.

Levitikus 25. Es ist umstritten, ob eines der Gesetzeskorpora tatsächlich als literarische Grundlage von Jeremia 34,8-22 angesehen werden kann.<sup>196</sup>

Der springende Punkt ist, dass den Adressat\*innen des Textes hier vorgeworfen wird, sie hätten ihre Sklav\*innen zwar freigelassen, aber nur, um sie dann erneut zu versklaven. Damit, so heißt es in den Versen 16 bis 18, hätten sie den Namen JHWHs entweiht und den Bund gebrochen. Der Rest des Textes ist der Ankündigung der Strafe JHWHs gewidmet. Es heißt: „Siehe, so rufe ich für euch eine Freilassung aus, spricht der HERR, für das Schwert, für die Pest und für den Hunger und mache euch zum Entsetzen für alle Königreiche der Erde“ (Jer 34,17), und weiter: „die Obersten von Juda und die Obersten von Jerusalem, die Hofbeamten und die Priester und das ganze Volk des Landes, die zwischen den Stücken des Kalbes hindurchgegangen sind; die will ich in die Hand ihrer Feinde geben und in die Hand derer, die nach ihrem Leben trachten.“ (Jer 34,20).<sup>197</sup> Auch der König Zedekia selbst und seine Obersten sollen von der Strafe betroffen sein, was darauf hindeutet, dass auch diese nicht ihren eigenen Anordnungen entsprechend gehandelt beziehungsweise für die konsequente Umsetzung derselben Sorge getragen haben dürften.

Die Androhung drastischer Strafen durch JHWH ist, wie wir beispielsweise auch bei der Erzählung von Ahab und Naboth gesehen haben, in der Bibel durchaus keine Seltenheit. Und hier geht es immerhin um die Missachtung eines Gesetzes, das JHWH selbst erlassen hat. Dennoch ist es keineswegs selbstverständlich, dass einem ganzen Volk und sogar seinem König die Vernichtung angedroht wird, weil sie Personen, die auf der untersten Stufe der gesellschaftlichen Hierarchie stehen, ungerecht behandelt haben. Vor dem Hintergrund der Üblichkeiten altorientalischer Kulturen – und nicht nur dieser –, in welchen es häufig als selbstverständlich galt, andere Menschen zu versklaven und sie dann mehr als Gegenstände denn als Personen zu behandeln, ist dies durchaus beachtlich. Zwar ist es in keiner Kultur ungewöhnlich, dass gängige Praktiken als ungerecht angeprangert werden und dennoch gängige Praktiken bleiben, aber die Dynamik der Macht in diesem Text ist durchaus spannend: Es gibt einen Bund zwischen JHWH und dem Volk, der das Recht der Schwächsten der Gesellschaft schützt. Der König erlässt Bestimmungen, die diesem Bund gemäß sind, doch sie werden systematisch unterlaufen. Daraufhin kündigt JHWH durch seinen Propheten, einen gesellschaftlichen Außenseiter, eine vernichtende Strafe für das gesamte Volk und seinen König an. Die Botschaft ist eindeutig: Der Bund zwischen JHWH und dem Volk schützt das Volk, insbesondere die Schwächsten, und wer dies aufgrund einer innerweltlichen Machtposition unterläuft, der darf auch nicht mehr auf den Schutz JHWHs vertrauen – im

---

196 Vgl. Bergsma 2007, 160-162, vgl. Lemche 1976, 51-57.

197 Die Übersetzung wurde der *Elberfelder Bibel* entnommen.

Gegenteil. Innerweltliche Macht ist nichtig im Vergleich zur Macht JHWHs, und diese kann durchaus auch vernichtend sein.

In Hinblick auf das Jobeljahrgesetz zeigt uns der Text, dass Sozialgesetzgebung den Autor\*innen und Redakteur\*innen der biblischen Texte nicht als Randthema galt, sondern dass es religiös und politisch von höchster Bedeutsamkeit war. Darauf weist nicht nur hin, dass diese Gebote von JHWH selbst erlassen worden sind, sondern auch, wie Jeremia 34,8-22 verdeutlicht, dass ihre Missachtung in keiner Weise als tolerabel dargestellt wurde.

#### 6. Ezechiel 46,16-18

Hinweisen möchte ich auch auf Ezechiel 46,16-18. Wie bereits ausgeführt wird oft ein entstehungsgeschichtlicher Zusammenhang zwischen dem Heiligkeitsgesetz und Ezechiel angenommen, wobei umstritten ist, welcher der beiden Texte älter ist.<sup>198</sup> Hinsichtlich der Motive gibt es jedenfalls eine große Nähe, wie sich an der oben genannten Stelle zeigt. Zwischen Vorschriften zu Opfern und Festtagen finden sich hier Bestimmungen zur Weitergabe von Land:

So spricht der Herr, HERR: Wenn der Fürst einem seiner Söhne ein Geschenk aus seinem Erbesitz gibt, so gehört es seinen Söhnen, es ist ihr Grundeigentum als Erbesitz. Wenn er aber einem seiner Knechte ein Geschenk von seinem Erbesitz gibt, dann soll es dem bis zum Jahr der Freilassung gehören, soll dann aber wieder an den Fürsten kommen. Nur seinen Söhnen, ihnen soll es als sein Erbesitz für immer gehören. Und der Fürst soll nichts von dem Erbesitz des Volkes nehmen, so dass er sie gewaltsam aus ihrem Grundbesitz verdrängt; von seinem eigenen Grundbesitz soll er an seine Söhne vererben, damit sich mein Volk nicht zerstreut, jeder aus seinem Grundbesitz (Ez 46,16-18).<sup>199</sup>

Endgültig darf Land diesen Bestimmungen zufolge also nur an die je eigenen Söhne weitergegeben werden, ansonsten muss es im „Jahr der Freilassung“ zurückgegeben werden – selbst, wenn der Fürst seinen Knechten Land gibt, selbst dann also, wenn es aus rein sozialpolitischer Perspektive als wünschenswert scheinen würde, wenn das Land nicht wieder zurückgegeben werden müsste. Umgekehrt darf ein Fürst aber auch keine Mitglieder des Volkes „gewaltsam aus ihrem Grundbesitz verdräng[en]“. Beides hat den Grund, dass das Volk JHWHs nicht zerstreut werden solle, dass also – wie es auch im Jobeljahrgesetz gefordert wird – ererbtes Land innerhalb der Sippe bleiben solle. Spannend ist auch, dass explizit auf das „Jahr der Freilassung“ (שנה הדרור) eingegangen wird. Der mit „Freilassung“

198 Vgl. Levine 2003, 11-18, vgl. Albertz 1992, 456f, vgl. Lyons 2009, bes. 35-46, 146-161.

199 Die Übersetzung wurde der *Elberfelder Bibel* entnommen.

übersetzte Begriff דרור kommt auch in Levitikus 25 im Zusammenhang mit dem Jubeljahr vor, es ist also nicht nur inhaltlich, sondern auch auf der sprachlichen Ebene ein sehr starker Anklang an das Jubeljahrgesetz festzustellen. Der Bezug auf das Jubeljahr ist hier nur sehr kurz und keineswegs eindeutig auf Levitikus 25 bezogen; an anderen Stellen in Ezechiel sind solche Bezüge oft noch vager.<sup>200</sup> Allerdings wird deutlich, dass Ezechiel 46,16-18 das Konzept des „Jahrs der Freilassung“ als bekannt voraussetzt, da nicht weiter ausgeführt wird, wann dieses Jahr der Freilassung stattzufinden hat und was dies näherhin bedeutet.

Einen wichtigen Aspekt stellt auch die bereits erwähnte Bestimmung dar, dass auch von Fürsten an Knechte weitergegebenes Land im Jahr der Freilassung zurückgegeben werden soll. Zumindest in Ezechiel 46 scheint also, dass die primäre Intention des Jahres der Freilassung nicht die sozial gerechte Umverteilung von Land ist, sondern, dass ererbtes Land in der Familie bleibe – auch dem Fürsten, der sein Land nicht aus Not verkauft, sondern aus Großzügigkeit (oder politischem Kalkül) verschenkt, ist es im Jahr der Freilassung zurückzugeben. In Levitikus 25 wird dieser Fall gar nicht behandelt, vielleicht, weil sich den Verfasser\*innen die Frage nicht gestellt hat, vielleicht, weil er mit den gegebenen Bestimmungen als eindeutig gelöst gegolten hat.

Setzt man voraus, dass die Entstehung von Ezechiel mit dem babylonischen Exil zu tun hat und der Text folglich nicht vor demselben entstanden sein kann – was in der Forschung eine der wenigen nahezu konsensfähigen Thesen darstellt<sup>201</sup> – so scheint die Argumentation, die sich etwa bei Levine und Lyons findet, das Heiligkeitsgesetz müsse älter sein als Ezechiel, durchaus überzeugend.<sup>202</sup> Selbst Levine, der von einer recht späten Entstehung der priesterlichen Literatur ausgeht und diese – und damit auch das Heiligkeitsgesetz, das er derselben zuordnet – in die spätvorexilische Zeit datiert,<sup>203</sup> geht davon aus, dass Ezechiel das Heiligkeitsgesetz kennt und nicht umgekehrt. Vielleicht ist es also tatsächlich das Jubeljahrgesetz in Levitikus 25, das der Passage Ezechiel 46,16-18 zu Grunde liegt.

## 7. Nehemia 5

Kurz will ich mich der Erzählung in Nehemia 5 zuwenden, die in großer inhaltlicher Nähe von Levitikus 25 steht und oft auch in einen entstehungsgeschichtlichen Zusammenhang damit gebracht wird. In Nehemia 5 nämlich wird von einem umfassenden Schuldenerlass erzählt, den der Statthalter Nehemia veranlasst, da das Volk so stark unter Überschuldung und der Verpflichtung, Abgaben zu entrichten, leidet, dass viele hungern, ihre Häuser und Felder

---

200 Zum Beispiel in Ez 7,12f, 11,5-13, 40,1, vgl. hierzu Begsma 2007, 177-190.

201 Vgl. Hossfeld 2008, 491f.

202 Vgl. Levine 2003, 15f, vgl. Lyons 2009, 146-156. Siehe auch Abschnitt 3.2. dieser Arbeit.

203 Vgl. Levine 2003, 15.

verpfänden und ihre Töchter und Söhne verkaufen müssen (vgl. Nehemia 5,1-5). Nehemia 5 erzählt also von genau jenem Problem, das auch Levitikus 25 zu Grunde liegt, und auch die Lösung, die formuliert wird, entspricht jener in Levitikus 25: Die Schuldforderungen werden erlassen, das in der Not verkaufte Grundeigentum wird zurückgegeben. Dies ist die Grundlage für das in der Forschungsliteratur häufig zu findende Argument, Levitikus 25 und Nehemia 5 stünden in einem entstehungsgeschichtlichen Zusammenhang, Nehemia 5 nämlich beschreibe den Kontext, in welchem das Jubeljahrgesetz formuliert worden sei. Die Frage nach einem möglichen literarischen Zusammenhang von Levitikus 25 und Nehemia 5 ist in der Forschung umstritten.<sup>204</sup>

Abgesehen davon, dass die Grundlage für Thesen bezüglich eines literarischen Zusammenhangs nicht sehr tragfähig ist – es könnte auch einer der beiden Texte sehr viel jünger sein und auf den anderen Bezug nehmen, oder die Texte könnten völlig unabhängig voneinander entstanden sein und auf ganz andere historische Situationen Bezug nehmen – bestehen zwischen dem Schuldenerlass in Nehemia 5 und in Levitikus 25 auch beachtliche konzeptuelle Unterschiede, auf die ich kurz hinweisen möchte.

Erstens: Das Jubeljahrgesetz in Levitikus 25 fordert ein Erlassjahr alle 49 oder 50 Jahre und wird von Mose als von JHWH gegebenes Gesetz formuliert. In Nehemia 5 hingegen verfügt der Statthalter einen Schuldenerlass – zwar durchaus, wie es in Vers 15 heißt, „aus Furcht vor Gott“, aber eigenmächtig und anlassbezogen. Von einer regelmäßigen Wiederholung des Schuldenerlasses ist hier keine Rede. Das macht durchaus einen Unterschied und rückt Nehemias Handlung eher in die Nähe der Erlassedikte anderer altorientalischer Kulturen, welche in Abschnitt 5.1. dieser Arbeit behandelt worden sind, als in die Nähe von Levitikus 25, wo ganz offensichtlich nicht von einer Herrscherin\* einem Herrscher die Rede ist, welche\*r das Erlassjahr anlassbezogen ausruft.

Zweitens: Von der Freilassung von Schuldklav\*innen ist in Nehemia 5, anders als in Levitikus 25, keine Rede. Zwar prangert das Volk an, in der Not Töchter und Söhne verkauft haben zu müssen, ob diese aber im Zuge des Schuldenerlasses freigelassen worden sind, wird nicht erzählt.

Drittens: Die Begründung für die Ausrufung des Jubeljahrs in Levitikus 25 ist sehr vielschichtig; ein zentraler Punkt ist hier, dass niemand endgültig ihres\*seines ererbten Landes verlustig gehen solle. Dieser Aspekt fehlt in Nehemia 5 gänzlich, hier wird der Schuldenerlass und die Rückgabe verkauften Landes allein mit der wirtschaftlichen Not des Volks begründet.

---

204 Vgl. Bergsma 2007, 205-207.

Die hier hervorgehobenen Aspekte zeigen, dass bei aller Nähe zwischen Levitikus 25 und Nehemia 5 doch nicht zu vernachlässigende konzeptuelle Unterschiede festzustellen sind. Keineswegs stelle ich in Abrede, dass die beiden Texte miteinander resonieren. Allzu groß scheint mir der Erklärungswert von Nehemia 5 für Levitikus 25 – oder umgekehrt – aber nicht zu sein, dafür sind die Unterschiede zwischen den Texten zu tiefgreifend.

Es gäbe noch zahlreiche weitere Textstellen, auf die ich hier eingehen könnte und die in unterschiedlichen Hinsichten bereichernd für die Auseinandersetzung mit Levitikus 25 sein könnten, etwa das erste Buch der Könige, Kapitel 6 bis 9, diverse, oft recht kurze Stellen aus Jesaja, Jeremia und Ezechiel, das neunte Kapitel aus dem Buch Daniel oder das zweite Buch der Chronik, Kapitel 36. Es ist im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich, all diese Texte auch nur näherungsweise zu bearbeiten. Daher sei an dieser Stelle noch einmal die Monographie *The Jubilee from Leviticus to Quamran* von John Sietze Bergsma (2007) empfohlen, die eine wirklich hervorragende und sehr umfassende Auseinandersetzung mit zahlreichen Texten darstellt, welche auf das Jubeljahr Bezug nehmen. Wer sich mit weiteren Texten, die mit dem Jubeljahr in Verbindung gebracht werden können, beschäftigen möchte, findet in diesem Band eine zuverlässige Arbeitsgrundlage.

## 6. Abschluss

Abschließend möchte ich das Erarbeitete rekapitulieren. Die Frage, die ich zu Beginn der Arbeit gestellt habe, war: Inwiefern lässt sich vor dem Hintergrund des überlieferten biblischen und altorientalischen Textmaterials ein historischer Kontext beziehungsweise ein Adressat\*innenkreis feststellen, für den das Jubeljahrgesetz in Levitikus 25,8-31 als rechtliches beziehungsweise sozialpolitisches Konzept bedeutsam war? Diese Frage überhaupt zu behandeln bedurfte umfassender Vorarbeiten, nämlich der Auseinandersetzung mit Entstehungs- und Redaktionsgeschichte des Textes, mit dem möglichen historischen Kontext, mit anderen biblischen und altorientalischen Texten, die aus unterschiedlichen Gründen für die Auseinandersetzung mit Levitikus 25 relevant sind, mit Sprache, Form und Motiven, mit unterschiedlichsten Interpretationen. Dabei ist Einiges zu Tage getreten, das für die Beantwortung der oben gestellten Frage bedeutsam ist.

1. Ob das Jubeljahrgesetz, wie es in Levitikus 25 formuliert wurde, jemals umgesetzt worden ist, bleibt offen. Es fehlt aus heutiger Sicht schlicht an belastbarem Quellenmaterial, um diese Frage zu beantworten.
2. Es ist durchaus plausibel, dass das Jubeljahrgesetz im Alten Israel umgesetzt werden konnte. Die Umsetzung des Jubeljahrgesetzes fällt nicht völlig aus dem Rahmen dessen, was unter den kulturellen und politischen Bedingungen seiner Zeit – soweit sie für uns erschließbar sind – realistisch ist.
3. Es lässt sich aus Text und Kontext ein literarischer Adressat\*innenkreis erschließen, nämlich sesshafte, rurale, als Stammesgesellschaft organisierte Israelit\*innen vor der Zeit des babylonischen Exils. Bemerkenswert ist, dass das Gesetz in das Exodus-Narrativ eingebunden ist, also in das Narrativ einer Zeit der Landlosigkeit, während die Umsetzung des Gesetzes die Niedergelassenheit der Adressat\*innen im verheißenen Land impliziert. Ist man aber ein wenig damit vertraut, wie biblische Texte komponiert sind, verwundert die Einschreibung eines Gesetzes, das Niedergelassenheit impliziert, in das Exodus-Narrativ nicht sonderlich. Allerdings bleibt offen, ob der literarische Adressat\*innenkreis, den der Text impliziert, mit dem historischen Adressat\*innenkreis in eins fällt, ob also die im Text angesprochene Gruppe denselben historisch jemals rezipiert hat.
4. Rezipiert wurde das Jubeljahrgesetz jedenfalls in anderen biblischen Texten, ob nun seinen Grundideen nach, die sich in unterschiedlicher Weise in verschiedensten Texten

widerspiegeln, oder durch explizite Bezugnahmen. Die literarische Abhängigkeit der verschiedenen Texte zu definieren ist oft nicht möglich, allerdings ist festzustellen, dass die Grundidee so häufig zu finden ist, dass von einem Zusammenhang auszugehen ist, ob dieser nun in einer mündlichen Tradition, einer literarischen Abhängigkeit oder einer späteren redaktionellen Zusammenführung besteht. Obgleich also nicht eindeutig feststellbar ist, inwiefern das Jubeljahrgesetz rechtlich beziehungsweise sozialpolitisch relevant war, so ist es jedenfalls insofern relevant, als es in die biblische Tradition eingeschrieben ist und diese mitprägt.

5. Interessant ist auch, dass bei anderen Konzepten, die dem Jubeljahrgesetz stark ähneln, eine tatsächliche Umsetzung durchaus belegt ist. Dies betrifft babylonische *mīšarum*- und assyrische *andurārum*-Akte ebenso wie die in Deuteronomium 15 formulierte *Shemittah* in der nachexilischen Zeit. Das Konzept eines Schuldenerlasses ist in dem Kulturraum, in welchem das Jubeljahrgesetz entstanden ist, durchaus verbreitet und ist mit hoher Wahrscheinlichkeit in der einen oder anderen Weise auch umgesetzt worden.

Das Jubeljahrgesetz ist äußerlich betrachtet eine von vielen Spielarten eines Konzepts, das im Alten Orient immer wieder aufgekommen ist und im Detail sehr unterschiedlich ausgestaltet war, nämlich ein Schuldenerlassgesetz. Schuldenerlässe wurden zu unterschiedlichen Zeiten aller Wahrscheinlichkeit nach auch umgesetzt, obgleich unklar ist, ob auch auf dieselbe Weise, wie es im Jubeljahrgesetz formuliert ist. Jedenfalls ist Levitikus 25,8-31 in die Tradition dieser Schuldenerlässe eingeschrieben und prägt sie mit.

Die Grundidee des Jubeljahrgesetzes ist aber meines Erachtens eine andere als die anderer Gesetze und Edikte zum Schuldenerlass und zugleich ein prägendes Element biblischer Texte. Dies wird in Levitikus 25,23 auf den Punkt gebracht: „Und das Land, nicht soll es verkauft werden endgültig, denn mir ist das Land, denn Fremde und Beisassen seid ihr bei mir.“ Im Fokus von Levitikus 25 steht das Land: Das Land soll im Jubeljahr nicht bewirtschaftet werden, verkauftes Land soll zurückgegeben werden, wer fern seines Heimatlandes in Schuldknechtschaft geraten ist, soll in dieses zurückkehren. Und dieses Land ist das Land JHWHs, das er den Israelit\*innen überantwortet hat und auf dem diese letztlich „Fremde und Beisassen“ sind. Das Land gehört niemandem individuell, JHWH hat es dem Volk Israel gegeben und unter den Stämmen aufgeteilt, und diese Aufteilung soll erhalten bleiben. Deshalb ist das Land mit Respekt zu behandeln, deshalb muss aus wirtschaftlicher Not verkauftes Land im Jubeljahr zurückgegeben werden und deshalb soll niemand auf Dauer dem Land seiner Sippe fernbleiben müssen.

Dies, so zeigt es sich bei intensiver Auseinandersetzung mit Text, Kontext und Referenzen, ist der Kern des Jubeljahrgesetzes und so betrachtet zeigt sich, dass das Jubeljahrgesetz nicht nur in eine Tradition von Schuldenerlassgesetzen und -edikten eingeschrieben ist, sondern auch in eine Tradition, die für Israel von höchster theologischer und gesellschaftlicher Bedeutsamkeit und identitätsstiftender Kraft ist: JHWH hat den Israelit\*innen ein Land verheißen, in dem sie in Freiheit, Sicherheit und Respekt vor diesem Land leben sollen.

Und damit vereint das Jubeljahrgesetz zwei Themen in sich, die für die biblische Tradition maßgebend sind: Die Zusage JHWHs, dass Israel im verheißenen Land leben kann und soll, und ein sehr starker Anspruch, soziale Gerechtigkeit herzustellen und aufrechtzuerhalten. Beides findet sich im Jubeljahrgesetz in kondensierter Form, und auch das macht diesen Text so spannend und auf verschiedenen Ebenen auch sehr anschlussfähig: Das Jubeljahrgesetz kann als politische Forderung ebenso gelesen werden wie als Rechtsbestimmung, als literarische Utopie ebenso wie als Besinnung auf eine kulturelle Tradition, als Fundamentaltext einer Religion ebenso wie als moraltheologische Reflexion, als Gegenstand historischer und philologischer Forschung ebenso wie als Grundlage fundamentaltheologischer Entwürfe. Und so zeigt sich, dass das Jubeljahrgesetz in einem weiteren Sinn einen sehr großen Adressat\*innenkreis erreichen kann und erreicht hat. Zwar möglicherweise nie durch die regelmäßige Umsetzung des Jubeljahrgesetzes, aber dadurch, dass seine Idee auf verschiedenen Ebenen zu inspirieren vermag.

Als Inspirationsquelle kann das Jubeljahrgesetz auch heute Bedeutsamkeit haben, und zwar, denke ich, gerade dort, wo jene Themenbereiche, die sich im Jubeljahrgesetz überlagern, aufeinander treffen. Gerne möchte man manchen sich als christlich gerierenden Politiker\*innen, die – mit Erfolg! - eine Mischung aus gesellschaftspolitischem Konservatismus, Neoliberalismus und ignoranter Sozial- und Umweltpolitik vertreten, einen Text wie das Jubeljahrgesetz zu lesen geben. Es scheint mir, eine solche Inspirationsquelle könnte hier viel Gutes wirken.

Und tatsächlich gibt es auch Initiativen, die die Idee des Jubeljahrs aufgreifen und vor dem Hintergrund aktueller Probleme neu denken, wie zum Beispiel die Initiative [erlassjahr.de](http://erlassjahr.de), - Entwicklung braucht Entschuldung e.V., die sich für die Möglichkeit von Schuldenerlässen für stark verschuldete Staaten einsetzt. Am Beginn seines Mission Statements zitiert der Verein Levitikus 25,10 – die Idee des Jubeljahrgesetzes vermag also durchaus noch immer zu inspirieren.<sup>205</sup>

---

205 Vgl. [erlassjahr.de](http://erlassjahr.de) [2021].



## 7. Anhang

### 7.1. Literatur

#### 1. Bibelausgaben

Biblia Hebraica Stuttgartensia, Stuttgart <sup>5</sup>1997 (1967/1977).

Revidierte Elberfelder Bibel, Wuppertal 2007 (1985/1991/2006).

Einheitsübersetzung, Lizenzausgabe Freiburg im Breisgau 2006 (Stuttgart 1980).

Einheitsübersetzung, vollständig durchgesehene und überarbeitete Ausgabe, Lizenzausgabe Stuttgart 2016 (Stuttgart 2016).

#### 2. Monographien und Sammelbände

Agamben, Giorgio: „Ausnahmezustand“, aus dem Italienischen von Ulrich Müller-Schöll. Frankfurt am Main 2004.

Albertz, Rainer: „Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. Teil 1: Von den Anfängen bis zum Ende der Königszeit“, Göttingen 1992 (= Walter Beyerlin (Hg.): „Grundrisse zum Alten Testament“, Ergänzungsreihe Band 8/1).

Albertz, Rainer: „Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. Teil 2: Vom Exil bis zu den Makkabäern“, Göttingen 1992 (= Walter Beyerlin (Hg.): „Grundrisse zum Alten Testament“, Ergänzungsreihe Band 8/2).

Barthélemy, Dominique (u.a. Hg.): „Preliminary and Interim Report on the Hebrew Old Testament Text Project / Compte rendu préliminaire et provisoire sur le travail d'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu“, London 1975.

Bergsma, John Sietze: „The Jubilee from Leviticus to Qumran. A History of Interpretation“, Leiden / Boston 2007. Permalink: <http://search-ebshost-com.uaccess.univie.ac.at/login.aspx?direct=true&db=nlebk&AN=232545&site=ehost-live> (02.04.2020).

Borger, Rykle u.a. (Hg.): „Texte aus der Umwelt des Alten Testaments (TUAT), Band 1, Lieferung 1. Rechts- und Wirtschaftsurkunden. Historisch-chronologische Texte“, Gütersloh 1982.

Braulik, Georg (Hg.): „Bundesdokument und Gesetz. Studien zum Deuteronomium“, Freiburg im Breisgau 1995.

- Braulik, Georg: „Studien zum Buch Deuteronomium“, Stuttgart 1997 (= Stuttgarter Biblische Aufsatzbände, Band 24).
- Braulik, Georg / Groß, Walter / McEvenue Sean (Hg.): „Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel. Für Norbert Lohfink SJ“, Freiburg im Breisgau 1993.
- Cholewinski, Alfred: „Heiligkeitsgesetz und Deuteronomium. Eine vergleichende Studie“, Rom 1976 (= *Analecta biblica. Investigationes scientificae in res biblicas*, Band 66).
- Clines, David J.A. / Davies, Philip R. (Hg.): „Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East“, Sheffield 1998[a] (= *Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series* 262).
- Deiana, Giovanni: „Levitico. Nuova versione, introduzione e commento di Giovanni Deiana“, Mailand 2005.
- Elliger, Karl: „Leviticus“, Tübingen 1966 (= *Handbuch zum Alten Testament, Erste Reihe*, Band 4).
- Finkelstein, Israel: „The Forgotten Kingdom. The Archaeology and History of Northern Israel“, Atlanta 2013.
- Gertz, Jan Christian (Hg.): „Grundinformation Altes Testament“, Göttingen 2019. Link: <https://www-utb-studi-e-book-de.uaccess.univie.ac.at/grundinformation-altes-testament-4043.html> (15.01.2021).
- Gesenius, Wilhelm: „Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament“, Heidelberg <sup>18</sup>2013.
- Grimm, Jacob; Grimm, Wilhelm: „Deutsches Wörterbuch. Vierten Bandes Zweite Abtheilung. H – Juzen“, bearbeitet von Moriz Heyne. Lizenzausgabe München 1984 (Stuttgart 1877).
- Hieke, Thomas: „Levitikus“, in zwei Teilbänden. Freiburg im Breisgau 2014 (in: „Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament“).
- Horvilleur, Delphine: „Überlegungen zur Frage des Antisemitismus“, aus dem Französischen von Nicola Denis. Berlin <sup>3</sup>2020.
- Joosten, Jan: „People and Land in the Holiness Code. An Exegetical Study of the Ideational Framework of the Law in Leviticus 17-26“, Leiden / New York / Köln 1996 (= „*Supplements to Vetus Testamentum*“, Band 67). DOI: <https://doi-org.uaccess.univie.ac.at/10.1163/9789004275911> (15.01.2021).
- Kessler, Rainer: „Studien zur Sozialgeschichte Israels“, Stuttgart 2009[b] (= Stuttgarter Biblische Aufsatzbände, Band 46).

- Lohfink, Norbert: „Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur III“, Stuttgart 1995 (= Stuttgarter Biblische Aufsatzbände, Band 20).
- Lyons, Michael: „From Law to Prophecy. Ezekiel's use of the holiness code“ New York / London 2009.
- More, Thomas: „Utopia“, herausgegeben von Henry Morley, o.O. 2005 (1901). Link: <http://www.gutenberg.org/ebooks/2130> (19.01.2021).
- Nihan, Christophe: „From Priestly Torah to Pentateuch. A Study in the Composition of the Book of Leviticus“, Tübingen 2007 (= „Forschungen zum Alten Testament. 2. Reihe“, Band 25).
- Otto, Eckart: „Deuteronomium 12-34. Erster Teilband: 12,1-23,15“, Herder 2016 (in: „Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament“).
- Rendtorff, Rolf / Kugler, Robert / Smith Bartel, Sarah (Hg.): „The book of Leviticus. Composition and Reception“, Leiden / Boston 2003 (= „Supplements to Vetus Testamentum“, Band 93). Permalink: [http://search-ebshost-com.uaccess.univie.ac.at/login.aspx?direct=true&db=nlebk&AN=105546&site=ehost-live&ebv=EB&ppid=pp\\_Cover](http://search-ebshost-com.uaccess.univie.ac.at/login.aspx?direct=true&db=nlebk&AN=105546&site=ehost-live&ebv=EB&ppid=pp_Cover) (02.04.2020).
- Satlow, Michael L. (Hg.): „Judaism and Economy. A Sourcebook“, London 2018. DOI: <https://doi-org.uaccess.univie.ac.at/10.4324/9781351137065> (14.01.2021).
- The Oriental Institute of the University of Chicago (Hg.): „Studies in Honor of Benno Landsberger on his seventy-fifth birthday April 21, 1965“ Chicago 1965 (= Assyriological Studies, No. 16).
- Weber, Max: „Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Das antike Judentum. Schriften und Reden 1911-1920“, herausgegeben von Otto, Eckart unter Mitwirkung von Offermann, Julia. Band 21, 1. Halbband. Tübingen 2005.
- Weinfeld, Moshe: „The Place of the Law in the Religion of Ancient Israel“, Leiden 2004. DOI: <https://doi-org.uaccess.univie.ac.at/10.1163/9789047402954> (15.01.2021).
- Wellhausen, Julius: „Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments“, Zweiter Druck mit Nachträgen. Berlin 1889.
- Zappella, Marco (Hg.): „Le origini degli Anni Giubilari. Dalle tavolette in cuneiforme dei Sumeri ai manoscritti arabi del Mille dopo Cristo“, Casale Monferrato 1998.
- Zenger, Erich u.a. (Hg.): „Einleitung in das Alte Testament“, Stuttgart 2008 (1995).

### 3. Artikel in Sammelbänden und Zeitschriften

Auerbach, Elias: „Die Feste im Alten Israel“, in: „Vetus Testamentum“ 8/1/1958, 1-18.

Braulik, Georg: „Die dekalogische Redaktion der deuteronomischen Gesetze“, in: Braulik, Georg (Hg.): „Bundesdokument und Gesetz. Studien zum Deuteronomium“, Freiburg im Breisgau 1995.

Finkelstein, Israel: „The Emergence of the Monarchy in Israel. The Environmental and Socio-Economic Aspects“, in: „Journal of the Study of the Old Testament“ 44/1989, 43-74.

Finkelstein, J.J.: „Some new *misharum* material and its implications“, in: The Oriental Institute of the University of Chicago (Hg.): „Studies in Honor of Benno Landsberger on his seventy-fifth birthday April 21, 1965“ Chicago 1965 (= Assyriological Studies, No. 16), 233-246.

Fleishman, Joseph: „Ahab’s Criminal Request of Naboth: Why Naboth Refused (1 Kings:2-4)“, in: „Journal for Ancient Eastern and Biblical Law (ZAR)“ 21/2015, 275-289.

Frymer-Kensky, Tikva: „Gender and Law: An Introduction“, in: Clines, David J.A. / Davies, Philip R. (Hg.): „Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East“, Sheffield 1998[a] (= Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 262), 17-24.

Frymer-Kensky, Tikva: „Virginity in the Bible“, in: Clines, David J.A. / Davies, Philip R. (Hg.): „Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East“, Sheffield 1998[b] (= Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 262), 79-96.

Hossfeld, Frank-Lothar: „Das Buch Ezechiel“, in: Zenger, Erich u.a. (Hg.): „Einleitung in das Alte Testament“, Stuttgart <sup>7</sup>2008 (1995), 489-506.

Houston, Walter J.: „Doing Justice: The Ideology, Theology and Distribution in the Hebrew Bible of *משפט וצדקה*“, in: „Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte (ZAR)“ 22/2016, 75-99.

Kaplan, Jonathan: „The Credibility of Liberty: The Plausibility of the Jubilee Legislation of Leviticus 25 in Ancient Israel and Judah“, in: „Catholic Biblical Quarterly“ 81/2/2019, 183-203. Permalink: <http://search-ebshost-com.uaccess.univie.ac.at/login.aspx?direct=true&db=rh&AN=ATLAIg0V191029000389&site=ehost-live> (05.05.2020).

Knohl, Israel: „The Priestly Torah Versus the Holiness School: Sabbath and the Festivals“, in: „Hebrew Union College Annual“ 58/1987, 65-117. Permalink: <https://www-jstor-org.uaccess.univie.ac.at/stable/23508253> (06.05.2020).

- Lemche, N. P.: „The Manumission of Slaves: The Fallow Year, the Sabbatical Year, the Jubel Year“, in: „Vetus Testamentum“, 26/1/1976, 38-59.
- Levine, Baruch A.: „Leviticus: Its literary history and location in biblical literature“, in: Rendtorff, Rolf / Kugler, Robert / Smith Bartel, Sarah (Hg.): „The book of Leviticus. Composition and Reception“, Leiden / Boston 2003 (= „Supplements to Vetus Testamentum“, Band 93). Permalink: [http://search-ebshost-com.uaccess.univie.ac.at/login.aspx?direct=true&db=nlebk&AN=105546&site=ehost-live&ebv=EB&ppid=pp\\_Cover](http://search-ebshost-com.uaccess.univie.ac.at/login.aspx?direct=true&db=nlebk&AN=105546&site=ehost-live&ebv=EB&ppid=pp_Cover) (15.01.2021), 11-23.
- Lohfink, Norbert: „Poverty in the Laws of the Ancient Near East and of the Bible“, in: „Theological Studies“ 52/1/1991, 34-50. Permalink: <http://search-ebshost-com.uaccess.univie.ac.at/login.aspx?direct=true&db=rh&AN=ATLA0000836529&site=ehost-live> (15.01.2021).
- Otto, Eckart: „False Weights in the Scales of Biblical Justice? Different Views of Women from Patriarchal Hierarchy to Religious Equality in the Book of Deuteronomy“, in: Clines, David J.A. / Davies, Philip R. (Hg.): „Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East“, Sheffield 1998 (= Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 262), 128-146.
- Otto, Eckart: „Die Tora in Max Webers Studien zum Antiken Judentum. Grundlagen für einen religions- und rechtshistorischen Neuanatz in der Interpretation des biblischen Rechts“, in: „Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte (ZAR)“ 7/2001, 1-188.
- Otto, Eckart: „Das Heiligkeitsgesetz im Narrativ des Pentateuch und die Entstehung der Idee einer mosaisch-mündlichen Tradition neben der schriftlichen Tora des Mose“, in: „Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte (ZAR)“ 13/2007, 79-86.
- Otto, Eckart: „Das Buch Levitikus zwischen Priesterschrift und Pentateuch. Rezensionartikel zu Christophe Nihan, Form Priestly Torah to Pentateuch“, in: „Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte (ZAR)“, 14/2008, 365-407.
- Pressler, Carolyn: „Wives and Daughters, Bond and Free: Views of Women in the Slave Laws of Exodus 21,2-11“, in: Clines, David J.A. / Davies, Philip R. (Hg.): „Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East“, Sheffield 1998 (= Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 262), 147-172.
- Russell, Stephen: „Biblical Jubilee Laws in Light of Neo-Babylonian and Achaemenid Period Contracts“, in: „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft“ 130/2/2018, 189-203.

- Satlow, Michael: „Avoiding the cancellation of loans. Mishnah *Shevi'it* 10:3-4“, in: Satlow, Michael L. (Hg.): „Judaism and Economy. A Sourcebook“, London 2018, 49. DOI: <https://doi-org.uaccess.univie.ac.at/10.4324/9781351137065> (14.01.2021).
- Schmid, Konrad: „How Law Evolved out of Economics: Sequential Logic and Stereometric Interpretation in Ancient Near Eastern and Biblical Law Collection“, in: „Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte (ZAR)“ 23/2017, 115-121.
- Simonetti, Cristina, „Gli editi di remissione in Mesopotamia e nell'Antica Siria“, in: Zappella, Marco (Hg.): „Le origini degli Anni Giubilari. Dalle tavolette in cuneiforme dei Sumeri ai manoscritti arabi del Mille dopo Cristo“, Casale Monferrato 1998, 11-73.
- Wacholder, Ben Zion: „The Calender of Sabbatical Cycles during the Second Temple and the Early Rabbinic Period“, in: „Hebrew Union College Annual“ 44/1973, 153-196.
- Zenger, Erich: „Das priester(schriftliche) Werk (P)“, in: Zenger, Erich u.a. (Hg.): „Einleitung in das Alte Testament“, Stuttgart 72008 (1995), 156-175.

#### 4. Internetquellen

- Deutsche Bibelgesellschaft: „Biblia Hebraica Quinta (BHQ)“, Stuttgart [2020]. Link: <https://www.bibelwissenschaft.de/bibelgesellschaft-und-bibelwissenschaft/editionsprojekte/biblia-hebraica-quinta-bhq/> (15.01.2021).
- erlassjahr.de – Entwicklung braucht Entschuldung e.V.: „Über uns“, Düsseldorf [2021]. Link: <https://erlassjahr.de/ueber-uns/> (26.02.2021).
- Fischer, Stefan: „Gerechtigkeit / Gerechter / gerecht (AT)“, in: „Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex)“, 2015. Permalink: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/19316/> (15.01.2021).
- Kessler, Rainer: „Jobeljahr“, in: „Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex)“, 2009[a]. Permalink: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/22608/> (15.01.2021).

## 7.5. Abstract

Diese Diplomarbeit aus dem Fachbereich alttestamentliche Bibelwissenschaft beschäftigt sich mit Levitikus 25,8-31. In diesem Text, einem Teil des sogenannten Heiligkeitsgesetzes, wird das Jubeljahrgesetz formuliert. Dieses Gesetz fordert, alle 49 Jahre ein Jubeljahr auszurufen, ein Jahr, in welchem alle in das Heimatland ihrer Sippe zurückkehren sollen, in welchem Schulden erlassen und verpfändetes Land zurückgegeben werden soll und in welchem Schuldklav\*innen freigelassen werden sollen. Wie im Sabbatjahr, einem Ruhejahr, welches alle sieben Jahre stattfinden soll, soll im Jubeljahr auch die Feldarbeit ruhen. Der Rhythmus des Jubeljahrs ergibt sich aus dem der Sabbatjahre: Alle sieben Jahre soll ein Sabbatjahr, alle sieben Sabbatjahre ein Jubeljahr stattfinden. In der Diplomarbeit werden Entstehungs- und Redaktionsgeschichte, innerkanonische Verortung, formale und sprachliche Gesichtspunkte, Motive und Interpretationen von Levitikus 25,8-31 untersucht. Ein wichtiger Teil der Arbeit ist es, das Jubeljahrgesetz mit anderen biblischen und altorientalischen Gesetzen, die ein ähnliches Thema haben, in Bezug zu setzen. Das Jubeljahrgesetz ist Teil einer Tradition von zahlreichen Schuldenerlassgesetzen und -edikten, die in verschiedenen Kulturen des Alten Orients formuliert und teilweise wahrscheinlich auch umgesetzt worden sind. Die Grundidee des Jubeljahrgesetzes aber geht, das zeigt diese Arbeit, über die eines politisch motivierten Schuldenerlasses hinaus: Die Grundidee ist, dass die Stämme Israels das Land, das ihnen JHWH verheißen hat, nicht endgültig verlieren sollten, weil das Land letztlich Eigentum JHWHs ist. Deshalb soll das Land im Jubeljahr an die ursprüngliche Besitzerin\*den ursprünglichen Besitzer zurückgegeben werden, deshalb sollen in Schuldknechtschaft geratene Israelit\*innen im Jubeljahr freigelassen werden und deshalb sollen alle in ihre Heimat zurückkehren. Ob das Jubeljahrgesetz tatsächlich umgesetzt worden ist, bleibt offen, es fehlt schlicht an Quellenmaterial, um dies zu beweisen oder zu widerlegen. Unplausibel ist es nicht, das Jubeljahrgesetz fällt nicht völlig aus dem Rahmen dessen, was im Alten Israel realistisch umgesetzt worden sein könnte. Der Text adressiert rurale, sesshafte, als Stammesgesellschaft organisierte Israelit\*innen vor der Zeit des babylonischen Exils – ob eine solche Gesellschaft das Jubeljahrgesetz aber tatsächlich rezipiert und sogar umgesetzt hat, bleibt offen. Was sich unabhängig davon feststellen lässt, ist, dass das Jubeljahrgesetz durchaus mit anderen Texten der Bibel resoniert. Obgleich seine Umsetzung im Alten Israel also fraglich bleibt, hat das Jubeljahrgesetz jedenfalls eine Wirksamkeit entfaltet, nämlich in seiner politischen, theologischen und literarischen Rezeption.