



universität  
wien

# MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Verschuldung als gesellschaftliche und religiöse  
Herausforderung.  
Ein Vergleich von Dtn 15,1–18, Lev 25  
und altorientalischen Erlassedikten“

verfasst von / submitted by

Sara Linda Huber, BTh

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of  
Master of Theology (MTh)

Wien, 2021 / Vienna 2021

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

A 066 790

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

Masterstudium Evangelische Fachtheologie

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. Dr. Annette Schellenberg



<b>EINLEITUNG</b>	<b>1</b>
<hr/>	
<b>1. FORSCHUNGSFRAGE UND NEUASSYRISCHE ERLASSEDIKTE</b>	<b>2</b>
<hr/>	
<b>1.1 FORSCHUNGSFRAGE</b>	<b>2</b>
<b>1.2 MĪŠARU(M)-EDIKTE</b>	<b>3</b>
1.2.1 SOZIALGESCHICHTLICHER HINTERGRUND	3
1.2.1.1 Tempel- und Palastwirtschaft	4
1.2.1.2 Die einzelnen Schichten der mesopotamischen Gesellschaft	6
1.2.1.3 Recht und Rechtsprechung in Mesopotamien	9
1.2.2 UNTERSCHIEDUNG VON MĪŠARU(M)- UND (AN)DURĀRU-EDIKTEN	10
<b>1.3 EIN EDIKT DES KÖNIGS AMMI-ŠADUQA</b>	<b>12</b>
1.3.1 ÜBERSETZUNG	13
1.3.2 EINLEITENDES	18
1.3.2.1 Überlieferung des Textbestandes	18
1.3.2.2 Gliederung	19
1.3.3 NÄHERE BETRACHTUNG DES EDIKTS	20
1.3.3.1 Die Zielgruppen des Edikts	20
Exkurs: Konsumptives Darlehen und Investitionsdarlehen	21
1.3.3.2 Mīšaru(m)-Formel	23
1.3.3.3 Königsideologie	24
<b>2. EINLEITENDES ZU DEN BIBLISCHEN TEXTEN (DTN 15,1–18; LEV 25)</b>	<b>26</b>
<hr/>	
<b>2.1 KURZE DARSTELLUNG DER VERSCHIEDENEN KONZEPTE</b>	<b>26</b>
<b>2.2 DIE KONZEPTE IN IHRER BIBLISCHEN KONKRETIION</b>	<b>28</b>
<b>2.3 BEGRÜNDUNG DER TEXTAUSWAHL</b>	<b>30</b>
<b>2.4 ENTSTEHUNGSGESCHICHTLICHE EINORDNUNG</b>	<b>30</b>
2.4.1 DTN 15,1–18	30
2.4.1.1 Rezeption von Ex 23,10–12 in Dtn 15,1–11	33
2.4.1.2 Rezeption von Ex 21,2–11 in Dtn 15,12–18	33
2.4.1.3 Literarische Schichten und Datierung	36
2.4.2 LEV 25	38
2.4.2.1 Rezeption von Ex 23,10–11 in Lev 25,2–7	41
2.4.2.2 REZEPTION VON DTN 15,1–18 IN LEV 25	43
2.4.2.3 LITERARISCHE SCHICHTEN UND DATIERUNG	44
<b>2.5 SOZIALGESCHICHTLICHER HINTERGRUND</b>	<b>45</b>
2.5.1 ANTIKE KLASSENGESELLSCHAFT	46
2.5.2 KREDITWESEN UND VERARMUNGSPROZESS	49
<b>3. DEUTERONOMIUM 15,1–18</b>	<b>51</b>
<hr/>	
<b>3.1 ÜBERSETZUNG</b>	<b>51</b>
<b>3.2 EINLEITENDES</b>	<b>55</b>
3.2.1 GLIEDERUNG	55
3.2.2 ŠEMIṬṬĀH	57
<b>3.3 THEOLOGIE</b>	<b>59</b>
3.3.1 BRUDERETHOS	59
Exkurs: יְכַרְךָ und יָרָךְ	59
3.3.2 SEGENSVERHEIßUNG	61
3.3.3 ARME IM LAND	63

3.3.4	FAZIT	65
<b>4.</b>	<b>LEVITICUS 25</b>	<b>66</b>
<b>4.1</b>	<b>ÜBERSETZUNG</b>	<b>66</b>
<b>4.2</b>	<b>EINLEITENDES</b>	<b>73</b>
4.2.1	Gliederung	73
4.2.2	KALENDARISCHE EINORDNUNG VON SCHABBAT- UND JOBELJAHR	75
<b>4.3</b>	<b>THEOLOGIE</b>	<b>76</b>
4.3.1	DIE ARMEN	76
4.3.2	LAND	78
4.3.2.1	Ackerbrache	78
4.3.2.2	JHWH als Eigentümer des Landes	81
4.3.2.3	Landbesitz als Teil der Freiheit	83
4.3.3	DIE FAMILIE	83
	Exkurs: Lösermotiv im Alten Testament	84
4.3.4	HEILIGUNG DES JOBELJAHRES	85
4.3.5	ISRAELIT*INNEN ALS SKLAVEN JHWHS	86
4.3.6	FAZIT	89
<b>5.</b>	<b>VERGLEICH DER DREI ERLASSTEXTE</b>	<b>89</b>
<b>5.1</b>	<b>UNTERSCHIEDE ZWISCHEN <i>MĪŠARU(M)</i>-EDIKT UND DTN 15,1–18; LEV 25</b>	<b>90</b>
	Exkurs: Theologisierung des Rechts	90
<b>5.2</b>	<b>GEMEINSAMKEITEN ZWISCHEN <i>MĪŠARU(M)</i>-EDIKT UND DTN 15,1–18; LEV 25</b>	<b>95</b>
<b>5.3</b>	<b>MOTIVE</b>	<b>96</b>
5.3.1	POLITISCHE MOTIVE	96
5.3.2	WIRTSCHAFTLICHE MOTIVE	97
5.3.3	IDEOLOGISCHE MOTIVE	101
5.3.4	GEWICHTUNG DER MOTIVE	102
5.3.5	FAZIT	103
	<b>LITERATURVERZEICHNIS</b>	<b>105</b>
	<b>HILFSMITTEL</b>	<b>105</b>
	<b>SEKUNDÄRLITERATUR</b>	<b>105</b>
	<b>ANHANG</b>	<b>112</b>
	<b>ZUSAMMENFASSUNG</b>	<b>112</b>

## Einleitung

„Ich stelle mir so etwas wie eine Stunde Null dieser Kommunen vor.“<sup>1</sup> Mit diesem Satz beschrieb der deutsche Finanzminister Olaf Scholz das Ziel der Schuldenübernahme von einigen deutschen Kommunen durch den Bund. Hinter der Schuldenübernahme steht der Gedanke, dass stark verschuldete Gemeinden aus eigener Kraft nicht mehr der sogenannten Verschuldungsspirale<sup>2</sup> entkommen können. Der hohe Schuldenstand führt dazu, dass die jeweiligen Gemeinden kaum noch handlungsfähig sind und wichtige Investitionen, wie der Ausbau des Bildungswesens oder der Infrastruktur, nicht mehr getätigt werden können.<sup>3</sup> Durch das Thema Altschulden, zu welchem der Deutsche Bundestag bis heute noch keinen Konsens fand<sup>4</sup>, wird die der Arbeit zu Grunde liegende Problematik deutlich gemacht: Schulden, egal ob bei Kommunen, Firmen oder Privatpersonen, können eine Abwärtsspirale initiieren, die zu einem wachsenden Schuldenberg führt und aus welcher eine eigenständige Befreiung schwer bis gar nicht möglich ist.<sup>5</sup>

Das Thema der zunehmenden Verschuldung und die gesellschaftliche Reaktion darauf ist heute also noch genauso aktuell und wichtig wie schon im antiken Vorderen Orient. Dabei war im antiken Vorderen Orient nicht das Problem der Verschuldung von Kommunen das Thema, damals ging es um Einzelpersonen. Das Grundproblem war, dass „Arm“ und „Reich“ finanziell gesehen zunehmend immer weiter auseinanderdrifteten.<sup>6</sup> Diese soziale Ungleichheit forderte die Gesellschaft damals wie heute. In der mesopotamischen Gesellschaft des 2. und 1. Jahrtausends v. d. Z. versuchte man diesem Problem entgegenzuwirken, indem der König

---

<sup>1</sup> Zit. nach: JUNGEHÜLSING, Altschulden. URL: <https://www.zeit.de/politik/deutschland/2019-12/kommunen-olaf-scholz-verschuldung-schuldenhilfe-gemeinden> (Abfrage am 03. März 2021).

<sup>2</sup> Unter Verschuldungsspirale bzw. Schuldenspirale wird die negative Abwärtsspirale verstanden, die entsteht, wenn eine reale oder juristische Person seinen bzw. ihren finanziellen Verpflichtungen nicht nachkommen kann. Um diese Verpflichtungen dennoch zu begleichen, nimmt diese Person beispielsweise einen Kredit auf, den er oder sie im Folgenden aber nicht begleichen kann und somit ein weiteres Darlehen aufnehmen muss. Durch die immer höheren finanziellen Verpflichtungen, für deren Tilgung keine finanziellen Mittel verfügbar sind, verschuldet sich die Person immer weiter. Das Problem ist, dass bei immer größer werdenden Schulden die Rückzahlungen immer schwieriger werden. Dieser Prozess wird als Schulden- bzw. Verschuldungsspirale betitelt. Ein Entkommen aus der finanziellen Negativspirale ist aus einer eigener Kraft nur schwer möglich (vgl. o.A., Schuldenspirale. URL: <https://www.schulden.co/schulden/schuldenspirale/> (Abfrage am 03. März 2021)).

<sup>3</sup> Vgl. JUNGEHÜLSING, Altschulden. URL: <https://www.zeit.de/politik/deutschland/2019-12/kommunen-olaf-scholz-verschuldung-schuldenhilfe-gemeinden> (Abfrage am 03. März 2021).

<sup>4</sup> Vgl. DPA, Scholz. URL:

<https://www.sueddeutsche.de/politik/kommunen-dortmund-scholz-will-weiter-stunde-null-bei-kommunen-altschulden-dpa.urn-newsml-dpa-com-20090101-200821-99-259829> (Abfrage am 03. März 2021).

<sup>5</sup> Vgl. o.A., Schuldenspirale. URL: <https://www.schulden.co/schulden/schuldenspirale/> (Abfrage am 03. März 2021).

<sup>6</sup> Vgl. KESSLER, Wirtschaftsrecht, 78f.; OTTO, Deuteronomium 12–34, 1341.

Erlasedikte ausrief.<sup>7</sup> Die Verfasser des Alten Testaments entwickelten ähnliche Konzepte, die in einem bestimmten Rhythmus stattfinden sollten (Dtn 15,1–18; Lev 25). Mit diesen Erlassjahren sollte zumindest punktuell den wirtschaftlich Benachteiligten geholfen werden, weil jene den Verarmungsprozess unterbrechen.<sup>8</sup>

## 1. Forschungsfrage und neuassyrische Erlasedikte

### 1.1 Forschungsfrage

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit dem Phänomen des Erlassjahrs beziehungsweise der Erlasedikte in Mesopotamien und dem antiken Israel. Grundlage bilden die beiden biblischen Texte Dtn 15,1–18 und Lev 25, in denen zwei verschiedene Konzepte von Erlassjahren darlegt werden. Diese beiden Texte werden mit den sogenannten *mīšaru(m)*-Edikten<sup>9</sup> aus dem mesopotamischen Raum verglichen, die ab der 2. Hälfte des 3. Jahrtausends v. d. Z. nachweisbar sind.<sup>10</sup> Da die biblischen Texte chronologisch vermutlich nach dem Phänomen der Erlasedikte in Mesopotamien entstanden sind, werden in der Arbeit die *mīšaru(m)*-Edikte zuerst behandelt (vgl. Kap. 2.4). Anschließend werden, ebenfalls in der Reihenfolge der vermutlichen Entstehung, die biblischen Texte in den Blick genommen (vgl. Kap. 2.4). Ein weiterer Grund für diese Anordnung ist, dass die Erlasedikte möglicherweise als Vorbild für die biblischen Texte gedient haben könnten.

Grundlage für den Vergleich der *mīšaru(m)*-Edikte und Dtn 15,1–18 sowie Lev 25 ist die Fragestellung, welche Motive hinter den Erlassstexten standen und für deren Entstehen relevant waren. Dabei geht es vor allem um eine Verhältnisbestimmung der ideologischen Konzepte in der Sozialgesetzgebung, also, inwieweit die Weltanschauung des Verfassers einen Beweggrund für den entsprechenden Text darstellte und inwiefern dies möglicherweise dazu führte, dass die jeweilige Sozialgesetzgebung deswegen beispielsweise an Praktikabilität oder dergleichen einbüßte.

Der Begriff „Ideologie“ wird in der vorliegenden Arbeit deskriptiv verwendet.<sup>11</sup> Folgendes Verständnis von Ideologie liegt der Arbeit zu Grunde: „Ideologie [meint] schlicht das Weltbild

---

<sup>7</sup> Vgl. OTTO, Deuteronomium 12–34, 1341–1349.

<sup>8</sup> Vgl. KESSLER, Wirtschaftsrecht, 86–88.

<sup>9</sup> *Mīšaru(m)* ist ein akkadischer Begriff und bedeutet Gerechtigkeit. Der Begriff wurde in verschiedenen königlichen Texten wie dem Codes Hammurapi, in zahlreichen Königsinschriften aber auch in den Erlasedikten verwendet. (Vgl. SIMONETTI, Nachlaßedikte, 7) In dem Edikt von König Ammi-šaduqa findet sich der Begriff in den Paragraphen §§ 2, 3, 12, 14, 15, 16, 19, 20 im Zusammenhang mit der *mīšaru(m)*-Formel vor (vgl. Kap. 1.3.3.2).

<sup>10</sup> Vgl. OTTO, Programme, 31f.

<sup>11</sup> Vgl. JAEGGI/CELIKATES, Sozialphilosophie, 101.

einer bestimmten Gruppe, dass dieser einen Interpretationsrahmen zur Verfügung stellt, der es ihr erlaubt, sich in ihrem Handeln und im sozialen Raum zu orientieren“<sup>12</sup>. Wertend soll der Begriff Ideologie in diesem Fall nicht verstanden werden<sup>13</sup>, auch wenn mir durchaus bewusst ist, dass der Begriff Ideologie oftmals negativ konnotiert ist. Meines Erachtens umfasst der Begriff Ideologie entsprechend der gewählten Definition von Rahel Jaeggi und Robin Celikatis sowohl die Pluralität der theologischen Konzepte in den alttestamentlichen Texten als auch das Weltbild, welches den *mīšaru(m)*-Edikten zu Grunde liegt, in einer für die vorliegende Arbeit praktikablen Weise.

Um der Forschungsfrage bestmöglich nachzugehen, wurde die Arbeit folgendermaßen strukturiert: Alle drei Texte sollen zunächst für sich, in der Reihenfolge ihrer vermutlichen Entstehung betrachtet werden. In den einzelnen Kapiteln zu den Texten werden diese zunächst in ihrem sozialgeschichtlichen Kontext und dann entstehungsgeschichtlich eingeordnet. Im Weiteren soll auf die wichtigsten Spezifika der Texte eingegangen werden. Hier werden dann die ideologischen Aspekte vorgestellt, beziehungsweise bei den alttestamentlichen Texten unter dem Gliederungspunkt Theologie behandelt. Das Fazit konzentriert sich auf die Motive und greift die Forschungsfrage abschließend auf.

## 1.2 *Mīšaru(m)*-Edikte

Als ein wichtiger Teil der Sozialpolitik des babylonischen Reiches gelten die sogenannten *mīšaru(m)*- und (*an*)*durāru*-Edikte. Die Geschichte dieser Edikte beginnt in der 2. Hälfte des 3. Jahrtausend v. d. Z. und dauert bis ins 1. Jahrtausend v. d. Z. an. Der Höhepunkt der *mīšaru(m)*-Akte war zur altbabylonischen Zeit (Ende 21. bis Ende 17. Jahrhundert v. d. Z.).<sup>14</sup>

### 1.2.1 Sozialgeschichtlicher Hintergrund

Der Blick auf das Mesopotamien zu Zeit der Babylonier offenbart eine hochdifferenzierte Gesellschaft. Wichtig sind hierbei zum einen die Struktur von Stadt und Land, Tempeln und Palästen und zum anderen die Rollenverteilung der unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen: Bourgeoisie, Bürger\*innen und Sklav\*innen.<sup>15</sup> Die Gesellschaft insgesamt war zudem in ein

---

<sup>12</sup> JAEggi/CELIKATES, Sozialphilosophie, 101f.

<sup>13</sup> Vgl. JAEggi/CELIKATES, Sozialphilosophie, 102.

<sup>14</sup> Vgl. OTTO, Programme, 31; STOL, Wirtschaft, 865–867.

<sup>15</sup> Insgesamt ist das städtische Leben besser durch diverse Quellen dokumentiert als das Leben auf dem Land. Diese unterschiedliche Quellenlage hat schlicht und ergreifend den Grund, dass die schriftliche Dokumentation ihren „Sitz im Leben“ der Städte hatte. Was wir über das Gegenüber von Stadt- und Landbevölkerung wissen, beschränkt sich darauf, dass die städtische Bevölkerung nur ihre eigene Lebensweise als zivilisiertes Leben

hoch entwickeltes Rechtssystem eingebettet.<sup>16</sup> Im Folgenden werden die verschiedenen Aspekte der mesopotamischen Gesellschaft dargestellt. Akzentuiert wird die Darstellung nach der Bedeutsamkeit der einzelnen Betroffenen der *mišaru(m)*-Edikte.

#### 1.2.1.1 Tempel- und Palastwirtschaft

Der Herrschaftssitz und die religiösen Zentren waren mit den Städten verbunden. Die Städte besaßen jeweils ihre eigene Stadtgottheit, die in dem jeweiligen Tempel verehrt wurde. In der Stadt Babylon beispielsweise war Marduk der Stadtgott, dieser wurde zusammen mit seiner Ehefrau Zarpanitu sowie den Dienergottheiten im Tempel Babylons verehrt. Diese Stadtgottheiten hatten wiederum ihren Platz im „gesamtbabylonischen“ Pantheon. Marduk wurde, als im 18. Jahrhundert v. d. Z. Babylon zur Hauptstadt erklärt wurde, auch das Oberhaupt des Pantheons. Der Tempel und die dazugehörige Tempelwirtschaft bildeten zusammen mit dem Palast und der Palastwirtschaft einen großen Wirtschaftskörper. Demgegenüber stand der Privatsektor, der aber mit der Tempelwirtschaft und der Palastwirtschaft in Beziehung stand.<sup>17</sup>

Der Tempel organisierte sich ähnlich wie ein *oikos* (Haushalt). Das *oikos*-Modell<sup>18</sup> beschreibt eine ökonomisch autarke Einheit. Der Autarkiebegriff traf auf den Tempel insofern zu, da er im Wesentlichen seinen Eigenbedarf selbst produzierte. Um dies umsetzen zu können, war der Tempelhaushalt hierarchisch organisiert. Nominell war das Oberhaupt die Hauptgottheit des jeweiligen Tempels. Die Existenzberechtigung des gesamten Tempelhaushalts wurde von der Notwendigkeit, die Gottheit mit Opfern zu versorgen, abgeleitet. De facto stand dem Tempel der „Tempelverwalter“ vor. Ihm waren diverse Beschäftigte des Tempels untergeordnet, wie beispielsweise weitere Verwalter, Kultpersonal, Aufseher, Schreiber, Handwerker, Landwirte und Arbeiter. Diese Gruppe der Tempelarbeiter\*innen konstatierte sich meist aus Personen der hörigen und somit rechtlich unfreien Gesellschaftsschichten. Den Eigenbedarf des Tempels deckten eigene Ländereien und Viehherden. Bewirtschaftet wurden diese Ländereien wiederum durch Angestellte, aber auch mittels Verpachtung. Dieses

---

verstand. Das Leben der Nomaden wurde verachtet, da sie rohes Fleisch aßen, keine Opferrituale durchführten und ihre Verstorbenen nicht bestatteten. Das Verhältnis zwischen der sesshaften und nomadischen Bevölkerung muss spannungsreich gewesen sein, weil hier zwei verschiedene Mentalitäten aufeinandertrafen, deren Unterschiedlichkeit im Lauf der Geschichte auch zu kriegerischen Auseinandersetzungen führte. (Vgl. JURSA, Babylonier, 49.63f.)

<sup>16</sup> Vgl. JURSA, Babylonier, 49–71.

<sup>17</sup> Vgl. KRAMER, Civilization, 215–226; JURSA, Babylonier, 50–58.71–78.

<sup>18</sup> Vgl. WEBER, Wirtschaft, 1–3.7.

Wirtschaftssystem bezeichnet man als „Redistributiv-System“<sup>19</sup>. Darüber hinaus wurde über die Ländereien genug erwirtschaftet, um damit Handel zu betreiben. Der Handel seinerseits wurde von Händlern in einer Art „Franchise-System“ übernommen. Das „Franchise-System“ schaffte für den Tempel die Voraussetzung, auch andere wichtige Rohstoffe wie Holz, Silber oder andere Metalle zu erwerben, die für den Tempel wichtig waren.<sup>20</sup>

Insgesamt benötigte die Tempelwirtschaft einen aufwändigen Verwaltungsapparat, da es die verschiedenen Einnahmen und Ausgaben im Blick zu behalten und zu koordinieren galt. Durch den großen wirtschaftlichen Einfluss des Tempels war die städtische Wirtschaft stark von der Wirtschaft des Tempels abhängig. Prosperierte der Tempel, war auch die Stadt meist wirtschaftlich gut aufgestellt.<sup>21</sup>

Für das Erlassedikt spielt die Palastwirtschaft eine zentrale Rolle. Auch wenn es gewisse Ähnlichkeiten zwischen Tempel- und Palastwirtschaft gab, unterschieden sich diese ideologisch und politisch. Oberhaupt der Palastwirtschaft war der König, welcher seinen Herrschaftsanspruch zum einen nach dem dynastischen Prinzip, zum anderen durch die Vorstellung von den Göttern erwählt zu sein, legitimierte. Beide Legitimationsquellen nutzten die Stadtkönige zur amurritischen Zeit genauso wie die Könige, die über ganz Babylonien herrschten. Letztere leiteten ihre Erwählung direkt von Marduk, dem Oberhaupt des Pantheons, ab. Die Erwählung des Königs zeigte sich, wie in den Königsinschriften deutlich wird, indem Frieden im Land herrschte und der wirtschaftliche Wohlstand prosperierte (vgl. zur Königsideologie Kap. 1.3.3.3). Auch wenn das Verhältnis zwischen König und Untertan\*innen metaphorisch als eines von Herrn und Sklav\*innen beschrieben wird, herrschte im babylonischen Königtum, anders als diese Metapher vermuten lässt, keine Willkür, weil die Machtfülle des Königs durchaus Grenzen<sup>22</sup> unterlag.<sup>23</sup>

Die Aufgaben der Palastverwalter umfassten vor allem die Überwachung der Einnahmen, wie beispielsweise die an den Palast zu leistenden Abgaben. In der Palastwirtschaft war das

---

<sup>19</sup> Das Redistributiv-System: „Das Volk“ zahlt einer Institution Steuern oder stellt seine Arbeitskraft zur Verfügung. Diese Institution gewährt im Gegenzug andere Dienstleistungen, wobei diese nicht äquivalent sein müssen. Das Redistributiv-System kann sehr unterschiedlich ausgeprägt sein, weil es davon abhängig ist, wie sich das Verhältnis zwischen „dem Volk“ und der Institution darstellt. Diese Institutionen sammelten beispielsweise die Ernteerträge und verteilen diese dann als Bezahlung an diejenigen, die für sie arbeiteten. Ein solches Wirtschaftssystem ermöglichte, dass sich verschiedene Berufsgruppen ausbildeten und eine Spezialisierung der Arbeitskräfte eintrat (vgl. POSTGATE, Mesopotamia, 191).

<sup>20</sup> Vgl. JURSA, Babylonier, 51–55.

<sup>21</sup> Vgl. JURSA, Babylonier, 51–55.

<sup>22</sup> Ein Beispiel für die Grenzen der königlichen Macht wäre, dass der König nicht ohne Weiteres die vorherrschende Rechtslage von Tempeln verändern konnte (Vgl. JURSA, Babylonier, 56).

<sup>23</sup> Vgl. JURSA, Babylonier, 55–57; WESTBROOK, Old Babylonian Period, 380.

„Franchise-System“ nochmals stärker ausgeprägt als in der Tempelwirtschaft. Selbst das Eintreiben der Abgaben wurde an private Unternehmer ausgegliedert. Anders als die Tempelwirtschaft war die Palastwirtschaft weit weniger mit der Wirtschaft der jeweiligen Stadt verflochten. Allerdings waren Tempel- und Palastwirtschaft ihrerseits miteinander verbunden, weil die Könige die Tempel de facto kontrollierten. Die Herrscher konnten sowohl auf die ökonomischen Ressourcen der Tempel zurückgreifen als auch über die personelle Besetzung des obersten Tempelverwalters entscheiden.<sup>24</sup> Die beiden großen Wirtschaftskörper prägten nicht nur die mesopotamische Gesellschaft, sondern bestimmten auch ihre Struktur, die sich in folgende drei hierarchisch abgestufte Schichten gliederte:

1. Die urbane Obersicht, die verglichen mit der Gesamtbevölkerung nur eine kleine Gruppe bildete (z.B. Hohe Beamte).
2. Die „normalen“ Bürger\*innen, die die größte Schicht ausmachten (z.B. Handwerker, Ingenieure, Bauern).
3. Die Sklav\*innen, die prozentual ebenfalls nur eine kleine Gruppe darstellten.<sup>25</sup>

#### 1.2.1.2 Die einzelnen Schichten der mesopotamischen Gesellschaft

Die urbane Obersicht bildeten zwar eine relativ kleine Gruppe, war aber wohlhabend und hatte enormen Einfluss. Dieser kam unter anderem dadurch zur Geltung, dass Angehörige der Aristokratie die hochrangigen Posten in den Tempeln, im Palast sowie im Militär innehatten.<sup>26</sup> Zwar besaß die Bourgeoisie große Ländereien, diese wurden aber meist nicht durch das eigene Personal bewirtschaftet, sondern verpachtet. Zu Reichtum kamen die Angehörigen dieser Schicht vor allem durch verschiedene Handelsgeschäfte und durch die Vergabe von Krediten. Der lukrative Zinssatz von 20 % im Jahr auf Silber und bei Naturalien manchmal sogar  $33\frac{1}{3}\%$  war eine stete Quelle von großen Einnahmen. Dieser Zinssatz blieb über die gesamte babylonische Geschichte hinweg einigermaßen konstant. Grund dafür ist vermutlich das Gewohnheitsrecht; zudem lässt sich dieser Zinssatz einfach mit dem damals gängigen Zahlen- und Kalendersystem berechnen. Ab dem 1. Jahrtausend haben auch Frauen Teile ihrer Mitgift auf diese Weise gewinnbringend angelegt. Dieses Geschäftsmodell findet in dem nachfolgenden Edikt ebenfalls Erwähnung.<sup>27</sup> Unter § 8 wird zwischen den beiden Kreditmodellen des Investitionsdarlehens und des konsumtiven Darlehens unterschieden,

---

<sup>24</sup> Vgl. JURSA, Babylonier, 56–58; STOL, Wirtschaft, 919f.

<sup>25</sup> Vgl. KRAMER, Civilization, 82.

<sup>26</sup> Vgl. KRAMER, Civilization, 82.

<sup>27</sup> Vgl. JURSA, Babylonier, 60f.

letztere Kredite wurden durch das Edikt (§§ 4–9) erlassen (vgl. Exkurs: Konsumptives Darlehen und Investitionsdarlehen).

Des Weiteren profitierte die wohlhabende Elite auch von der wirtschaftlichen Not der Bedürftigen, die oft gezwungen waren, ihre wertvollsten Ressourcen, ihre Arbeit und ihr Land zu verkaufen. Auf diese Weise erwarb die Oberschicht immer mehr Land und konnte so steigenden Gewinn abschöpfen. Letzen Endes führte dies zu einer ungleichen Verteilung des Landesbesitzes, was nicht nur in wirtschaftlicher Hinsicht große Verwerfungen mit sich brachte, sondern auch für den König zu einem Problem wurde, weil die Großgrundbesitzer damit in Konkurrenz zu dem jeweiligen Herrscher gerieten. Dieser fürchtete möglicherweise, dass Großgrundbesitzer ihrerseits Machtansprüche erheben und ihm seinen eigenen Herrschaftsanspruch absprechen könnten.<sup>28</sup>

Die „normalen“ Bürger\*innen, die sich in die Stadt- und Landbevölkerung unterteilen lassen, bildeten die größte Schicht der damaligen Gesellschaft. Städter übten zum Teil hoch hochqualifizierte Berufe wie Schriftgelehrter, „Hydroingenieur“, Handwerker und Händler aus. Sie waren vielfach beim Tempel, dem Palast oder der reichen Oberschicht angestellt. Ihren Lohn erhielten sie oftmals in Form von Naturalien oder indem man ihnen ein Stück Land zur Selbstversorgung überließ. Darüber hinaus arbeiteten Handwerker zusätzlich auf eigene Rechnung.<sup>29</sup> Die Landbevölkerung hingegen war für die Nahrungsversorgung verantwortlich. Als wichtigstes Grundnahrungsmittel galt Gerste, da sie sich im Gegensatz zu Weizen unter den damaligen klimatischen Bedingungen am besten anbauen ließ. Neben Gerste wurden aber auch Datteln und Sesam kultiviert. Nomaden und Landwirte stellten außerdem Rohstoffe wie Wolle oder Leder für den täglichen Bedarf her. Die Landbevölkerung bildete damit einen wichtigen Ausgangspunkt für eine erfolgreiche Wirtschaftsentwicklung.<sup>30</sup>

Kaufleute und andere Gewerbetreibende erwarben ihre Produkte, verarbeiten sie oder handelten damit.<sup>31</sup> Der Überschuss an landwirtschaftlichen Produkten und Textilien ging in den Export und wurde gegen Metall, Holz und andere Rohstoffe wie Farbstoffe, teure Steine (z.B. Lapislazuli) und seltene Gewürze getauscht. Der Export war für das babylonische Reich besonders wichtig, da es selbst vergleichsweise rohstoffarm war.<sup>32</sup> Die Kaufleute organisierten sich, während sie im Ausland lebten, in Kaufmannschaften. Diese sind unter

---

<sup>28</sup> Vgl. OLIVIER, *Restitution*, 13; DUTCHER-WALLS, *Circumscription*, 609.

<sup>29</sup> Vgl. KRAMER, *Civilization*, 83; JURSA, *Babylonier*, 45–49.60–63.

<sup>30</sup> Vgl. JURSA, *Babylonier*, 45f.

<sup>31</sup> Vgl. KRAMER, *Civilization*, 83; JURSA, *Babylonier*, 39–41.

<sup>32</sup> Vgl. JURSA, *Babylonier*, 39–48.63–65.

anderem auch von dem Edikt des Königs Ammi-šaduqa betroffen (vgl. §§ 2, 10–11). Wenn sie für den Palast Waren verkauften, mussten die Kaufleute ein Drittel ihrer Einnahmen an den Palast abgeben, der Rest verblieb als Gewinn bei ihnen.<sup>33</sup>

Mit den Kaufmannschaften ging ein weiteres wichtigstes Wirtschaftssystem einher, das sogenannte „Markttausch-System“. Dieses war vor allem in der Zeit Königs Ammi-šaduqa von Bedeutung. In diesem System bestimmten nicht mehr Konsument und Produzent den Preis, sondern der Preis wurde von Kaufmannschaften und Gilden festgelegt. Auch wenn hier noch Angebot und Nachfrage das Zustandekommen des Preises beeinflussten, war das System schon wesentlich komplexer und der Einzelne in seinem Handeln nicht mehr unabhängig.<sup>34</sup>

Von den landwirtschaftlichen Erträgen waren somit nicht nur die Bauern selbst, sondern indirekt auch Kleiderproduzenten, Kaufleute und viele weitere Berufsgruppen abhängig. Eine insofern problematische Situation, da in weiten Teilen des Landes Wassermangel herrschte, Arbeitskräfte oft Mangelware waren oder Pflugtiere fehlten.<sup>35</sup> Den Ingenieuren kam daher große Bedeutung zu, weil sie die Felder durch ein System von Kanälen mit Wasser versorgten und mit Hilfe von Werkzeugen wie dem Saftpflug die Arbeiten auf dem Feld erleichterten und den Ertrag steigerten.<sup>36</sup>

Die freien Bürger\*innen übten aber nicht nur ihren eigenen Beruf aus, sondern waren auch verpflichtet sogenannte „*ilkum*-Dienste“ (Frondienste) für den König und den Palast zu leisten. Hier gab es verschiedene Arten, entweder die Mithilfe bei der Ernte, Kanalarbeiten oder Militärdienst, worunter auch die Versorgung der Soldaten mit Essen fiel.<sup>37</sup>

Bei der Schicht der Sklav\*innen differenzierte die mesopotamische Gesellschaft zwischen solchen, die als Sklave oder Sklavin geboren wurden („Hausgeborene“ *wilid bitim*) und denen, die im späteren Verlauf zu Sklav\*innen wurde. Diese Unterscheidung wird in Hinblick auf den *mīšaru(m)*-Akt des Königs Ammi-šaduqa von großer Bedeutung (vgl. § 21) sein. Zum Sklaven oder zur Sklavin wurde man unfreiwillig durch Krieg oder mehr oder weniger freiwillig durch Verschuldung.<sup>38</sup> Das genaue Tätigkeitsfeld der Sklav\*innen lässt sich leider nicht exakt rekonstruieren. In der Forschung wird die Meinung vertreten, dass sie vor allem im Haushalt und im Tempel und weniger in der Landwirtschaft eingesetzt wurden. Sklavinnen waren dabei

---

<sup>33</sup> Vgl. STOL, *Wirtschaft*, 894–896.

<sup>34</sup> Vgl. POSTGATE, *Mesopotamia*, 191.

<sup>35</sup> Vgl. VAN DE MIEROOP, *Ancient Mesopotamian City*, 7f.

<sup>36</sup> Vgl. JURSA, *Babylonier*, 39–42.

<sup>37</sup> Vgl. WESTBROOK, *Old Babylonian Period*, 368f.

<sup>38</sup> Vgl. KRAUS, *Königliche Verfügungen*, 282–284; STOL, *Wirtschaft*, 915f.

oft Teil der Mitgift.<sup>39</sup> Es gibt aber auch Meinungen in der Forschung, welche die gegenteilige Position vertreten und das Arbeitsfeld der Tempelklav\*innen vor allem in der Landwirtschaft sehen.<sup>40</sup> Insgesamt nahm der Sklavenbesitz in Babylonien nicht solche enormen Ausmaße an wie etwa im klassischen Athen (5. bis 4. Jahrhundert v. d. Z.) oder auch im römischen Reich (2. Jahrhundert v. d. Z. bis 3. Jahrhundert n. d. Z.).<sup>41</sup> Ein normaler Haushalt hatte vermutlich ein bis vier Sklav\*innen, wohingegen reiche Familien in etwa über zehn Sklav\*innen verfügten.<sup>42</sup>

### 1.2.1.3 Recht und Rechtsprechung in Mesopotamien

Recht und Gerechtigkeit im Reich zu sichern war die Aufgabe des Königs (vgl. Kap. 1.3.3.3). Ihm kam damit auch die höchste Autorität in Rechtsfragen zu. In seinem Namen übernahmen sogenannte Königsrichter und andere Beauftragte die Rechtsprechung, wobei die Rechtsinstitutionen der städtischen Selbstverwaltung (z.B. Stadt- oder Stadtviertelgerichte, Ältestenräte, Bürgerversammlungen) vermutlich am leichtesten zugänglich waren. In einem Prozess hatten vor allem Zeugenaussagen und Urkundenbeweise große Bedeutung. Das Zusammenleben regelte im Alten Orient zumeist ein mündlich tradiertes Gewohnheitsrecht. Dies wurde zwar lokal- und zeitgeschichtlich beeinflusst, war aber dennoch strukturell ähnlich ausgeprägt. Die Parallelen zwischen mesopotamischen Rechtstexten und denen des Alten Testaments weisen ebenfalls in diese Richtung.<sup>43</sup>

Schriftlich fixierte Gesetzestexte entstanden, so die These von Eva Cancik-Kirschbaum, vermutlich erst, wenn es Rechtskonflikte, zum Beispiel bei Auslegungsunklarheiten, gab.<sup>44</sup> Diese Objektivierung des Rechts blieb aber vermutlich punktuell und ersetzte das Gewohnheitsrecht nicht. Auch die *mīšaru(m)*-Akten sind ein Beispiel dafür, dass der König in bestehendes Recht rein punktuell eingriff, beziehungsweise es für eine gewisse Zeit außer Kraft setzte.<sup>45</sup> Für die Rekonstruktion des Rechts in Mesopotamien dienen jegliche Art von überlieferten Verträgen, Formularhandbücher, welche als Vorlage für Verträge herangezogen wurden, sowie die *mīšaru(m)*-Akten. Außerdem sind sekundäre Quellen wie Briefe, Königsinschriften und Weisheitsliteratur sehr aufschlussreich. Darüber hinaus sind die

---

<sup>39</sup> Vgl. JURSA, *Babylonier*, 60; STOL, *Wirtschaft*, 910.

<sup>40</sup> Vgl. OPPENHEIM, *Mesopotamian Temple*, 62.

<sup>41</sup> Vgl. JURSA, *Babylonier*, 60.

<sup>42</sup> Vgl. STOL, *Wirtschaft*, 910.

<sup>43</sup> Vgl. JURSA, *Babylonier*, 65–68.

<sup>44</sup> Vgl. CANCEK-KIRSCHBAUM, „König der Gerechtigkeit“, 52–55. Eva Cancik-Kirschbaum greift an dieser Stelle die These von Jürgen Weitzel auf, der ebenfalls Rechtskonflikte, die aufgrund von Unklarheiten entstehen, als Auslöser für Notwendigkeit der Verschriftlichung des Rechts sieht (vgl. WEITZEL, *Schriftlichkeit*, 611).

<sup>45</sup> Vgl. CANCEK-KIRSCHBAUM, „König der Gerechtigkeit“, 52–55.

sogenannten Codizes für die Forschung besonders interessant. Hierbei wird allerdings in der Forschung stark diskutiert, ob es sich bei den Codizes um erlassene Gesetze eines Herrschers oder um Literatur einzelner Gelehrter handelt.<sup>46</sup> Ein Beispiel für einen Codex ist der Codex Hammurapi.<sup>47</sup>

### 1.2.2 Unterscheidung von *mīšaru(m)*- und *(an)durāru*-Edikten

Die Geschichte der Erlassedikte als ein Teil der Rechtssetzung erstreckt sich über einen langen Zeitraum (2. Hälfte des 3. Jahrtausend bis 1. Jahrtausend.), was dazu führte, dass sich eine Fülle von Funktionen der Edikte entwickelten. Die Edikte lassen sich dennoch in zwei „Typen“ unterteilen.<sup>48</sup>

Erstens kennen wir jene Edikte, die sich rückwirkend auf ein in der Vergangenheit getätigtes Rechtsgeschäft beziehen. Ziel dieser Edikte ist es, Teile der Bevölkerung von Kredit- und Zinsforderungen, Landverlust und Sklavendienst zu befreien. Charakteristisch für diese Edikte ist nach Fritz Rudolf Kraus, dass sie bestehende Zustände und geltendes Recht nicht nachhaltig verändern, sondern Verträge, die eigentlich nach geltendem Recht abgeschlossen wurden, annullieren.<sup>49</sup> Dieser Edikt-Typ lässt sich wiederum weiter unterteilen, in Edikte, die Immobilienkäufe rückgängig machen<sup>50</sup>, und in Edikte, die Schuldenerlässe<sup>51</sup> regeln. Von den Schuldenerlässen konnte sowohl der Palast als auch Privatpersonen als Gläubiger betroffen sein.<sup>52</sup> Das Edikt von König Ammi-šaduqa, welches in den Kap. 1.3 genauer behandelt wird, ist ein Beispiel für diese Art von Edikten.

Zweitens existieren Edikte, die sich auf die Zukunft beziehen. Inhalt dieser Edikte sind Reformen, die unterschiedliche Bestimmungen beinhalten können, zum Beispiel „Befreiungen von Fron- und Militärdienst, Steuern und Zollabgaben, die Wiederherstellung von Landbesitz und seine Verteilung unter die Bewohner, den Wiederaufbau von Städten und Tempeln, die Rückgabe von Tempelinventar, die Rückkehr von Explizierten, Befreiung von Gefangen und

---

<sup>46</sup> Vgl. KIENAST, Codices, 13–17.

<sup>47</sup> Vgl. hierzu die Darstellung von Johannes Renger in dem Artikel „Noch einmal: Was war der ‚Kodex‘ Hammurapi – ein erlassenes Gesetz oder ein Rechtsbuch“, in: GEHRKE, HANS-JOACHIM (Hg.), Rechtskodifizierung und soziale Normen im interkulturellen Vergleich (ScriptOrialia 66, Reihe A, Bd. 15), Tübingen 1994. Hier wird die Forschungsgeschichte gut dargestellt.

<sup>48</sup> Vgl. OTTO, Programme, 31f.

<sup>49</sup> Vgl. KRAUS, Königliche Verfügungen, 113.

<sup>50</sup> Diesem Typ sind zum Beispiel die Rechtsakten aus dem Königreich Larsa von König Rīm-Sin (1–12; 14–20) zuzuordnen. Weitere Beispiel vgl. KRAUS, Königliche Verfügungen, 114.

<sup>51</sup> Zu diesem Typ gehören beispielsweise die Edikte aus dem Königreich Babylon Sin-muballiṭ. Weitere Beispiele vgl. KRAUS, Königliche Verfügungen, 114.

<sup>52</sup> Vgl. OTTO, Programme, 32; KRAUS, Königliche Verfügungen, 113f.

Kleidung der Nackten“<sup>53</sup>. Dieser Typ wird in der Forschung also *kidinnūtu*-Typ bezeichnet. Die Bezeichnung leitet sich von *kidinnu*, dem am Tor errichteten Banner, ab.<sup>54</sup>

Aus der Spätzeit des altbabylonischen Königreichs sind vermehrt Quellen überliefert, die auf einen Erlass von privaten Schulden hindeuten. Eine Quelle sind die Jahresnamen. Beispielsweise lautet der 21. Jahresname des Königs Ammi-ditana „Jahr: König Ammi-ditana, der Herr, der groß wurde, der Günstling des Šamaš, erließ die Schulden, mit denen sein Land bedeckt war“<sup>55</sup>. Ähnliches postuliert auch der 4. Jahresname des Königs Ammi-šaduqa: „Jahr: König Ammi-šaduqa, der wahre Hirt, Günstling des Šamaš und Marduk, erließ die Schulden seines Landes“<sup>56</sup>. Ebenfalls aus der Zeit dieses Königs sind Brieffragmente (UM 7 NR. 113: 7'-8') und eine Prozessurkunde (BE 6/1 NR. 102) erhalten, die auf einen Schuldenerlass hindeuten. Das wohl am besten erhaltene Edikt stammt ebenfalls von König Ammi-šaduqa, welches er anlässlich seiner Thronbesteigung erließ. Zwei weitere Edikte von anderen Königen sind fragmentarisch überliefert, zum einen das Edikt von Samsu-iluna, zum anderen ein Edikt eines unbekanntes Königs von Babylon (s. hier zu Kap 1.3.2.1).<sup>57</sup>

Die Frage, wann ein *mīšaru(m)*-Edikt erlassen wurde, beziehungsweise, ob es eines festen Rhythmus für den Erlass gab (wie es in den biblischen Texten überliefert ist), wurde in der Forschung stark diskutiert.<sup>58</sup> Vermutlich gab es zunächst nur selten ein Erlassedikt, meist anlässlich der Thronbesteigung eines neuen Königs. Diese Edikte reichten dann aber wohl nicht mehr aus, um der sozialen Kluft entgegen zu wirken und so etablierte sich seit der Herrschaft von Rīm-Sin von Larsa (1822–1763 v. d. Z.) und Ḫammurapi von Babylon (1792–1750 v. d. Z.) die Gewohnheit, auch während einer Amtszeit ein solches Edikt auszurufen.<sup>59</sup> Nach einem festen Rhythmus wurden die Edikte, so die heutige Forschungsmeinung, aber nicht erlassen. Gerade die Unvorhersehbarkeit eines Ediktes sollte dazu beitragen, dass Kredite durchgängig gewährleistet wurden. Denn so konnten weder Gläubiger noch Kreditgeber darauf spekulieren, dass ein *mīšaru(m)*-Edikt bald kommen würde.<sup>60</sup> „Gerade der

---

<sup>53</sup> OTTO, Programme, 32.

<sup>54</sup> Vgl. OTTO, Programme, 32.

<sup>55</sup> OTTO, Programme, 32.

<sup>56</sup> OTTO, Programme, 32.

<sup>57</sup> Vgl. KRAUS, Königliche Verfügungen, 132.

<sup>58</sup> Für einen regelmäßigen Erlass, bzw. für eine Vorhersehbarkeit solcher Edikte, argumentiert Jacob Finkelstein. Seiner Meinung nach wäre die Belastung für die Wirtschaft durch unregelmäßige Edikte zu hoch (vgl. FINKELSTEIN, *Misharum Material*, 245).

<sup>59</sup> Vgl. SIMONETTI, Nachlassedikte, 11.

<sup>60</sup> Vgl. OTTO, Deuteronomium 12–34, 1346.

Überraschungseffekt war für die Funktionen der altbabylonischen *mīšaru(m)*-Akte so unabdingbar wie heutzutage bei von Notenbanken verordneten Wechselkursänderungen.<sup>61</sup> Gleichzeitig mit dem Ausgang der babylonischen Epoche verschwindet der Terminus *mīšaru(m)* (Gerechtigkeit) aus dem Sprachgebrauch der Edikte. Stattdessen kam der Begriff *(an)durāru(m)* zur Anwendung. Der Begriff *(an)durāru(m)* steht bereits im Neusumerischen für Freiheit, Befreiung und Schuldenerlass. In seiner Grundbedeutung bedeutet *(an)durāru(m)* „Bewegungsfreiheit“ und wenn diese eingeschränkt war, implizierte es die Bedeutung von Befreiung. So ist der Begriff *(an)durāru(m)* bereits in der *mīšaru(m)*-Akte des Königs Ammi-šaduqa in den §§ 20,21 belegt und wird für die Bestimmungen zur Freilassung von Sklav\*innen verwendet.<sup>62</sup>

Da die *(an)durāru(m)*-Edikte für diese Arbeit weniger bedeutend sind, werden hier nur kurz die wichtigsten Punkte angeführt. Im Gegensatz zu den *mīšaru(m)*-Akten, die teilweise fragmentarisch überliefert sind, gibt es von den neuassyrischen Rechtsedikten bis jetzt noch keinen überlieferten Textbestand. Lediglich andere Urkunden, Briefe und Königsinschriften ermöglichen eine gewisse Rekonstruktion der neuassyrischen Rechtsedikte. Diese Quellen machen deutlich, dass die Edikte der neuassyrischen Zeit dem *kidinnūtu*-Typ zuzuordnen sind. In den Edikten werden vor allem Privilegien für Städte und oder bestimmte Regionen bestimmt.<sup>63</sup>

### 1.3 Ein Edikt des Königs Ammi-šaduqa

Das Edikt des Königs Ammi-šaduqa ist, wie bereits dargestellt, am besten erhalten (vgl. Kap. 1.3.2.1) und soll, weil es sich als Vergleichsobjekt gut eignet, im Folgenden exemplarisch analysiert werden. Dieses Edikt, das zum ersten Jahreswechsel nach Königs Ammi-šaduqas Regierungsantritt<sup>64</sup> veröffentlicht wurde, bildet zugleich die Grundlage für den Vergleich mit Dtn 15,1–18 und Lev 25.

Ammi-šaduqa war der vierte und damit auch vorletzte König der 1. Dynastie von Babylon (circa 1894 bis 1594 v. d. Z.), seine Regierungszeit reichte von 1646 bis 1626 v. d. Z. Diese Dynastie ist vor allem daher bekannt, da die Regentschaft von König Ḫammurapi (1792–1750 v. d. Z.),

---

<sup>61</sup> OTTO, Deuteronomium 12–34, 1346.

<sup>62</sup> Vgl. OTTO, Deuteronomium 12–34, 1347.

<sup>63</sup> Vgl. OTTO, Programme, 32.

<sup>64</sup> Vgl. FINKELSTEIN, Ammišaduqa's Edict, 92f. In eben diesem Artikel wird auch die Diskussion um den, in den Edikten genannten, Jahresnamen und die Datierung des Edikts dargelegt.

nach dem der Codex Hammurapi benannt ist, Teil dieser Epoche war.<sup>65</sup> Unter König Hammurapi erreichte die Ausdehnung des Reiches besonderes Ausmaß, auch innenpolitisch konnte er das Reich festigen. Unter seinen beiden Nachfolgern schwand die außenpolitische Stärke, innenpolitisch gerieten sie ebenso unter Druck. Ein großes innenpolitisches Problem für die nachfolgenden Könige der 1. Dynastie von Babylon war der südbabylonische Teil des Reiches. Dieser Teil war nur schlecht integriert und konfrontierte die Könige immer wieder mit Revolten. Wegen dieser Auseinandersetzungen konzentrierte sich der Kern des Reiches auf Nordbabylon. Die Stadt Babylon stieg damit endgültig zum politischen Zentrum auf. Eine weitere innenpolitische Herausforderung verursachten vermutlich ökonomische Schwierigkeiten im Reich. Dies zeigte sich vor allem in einer Krise der landwirtschaftlichen Produktion. Außenpolitisch prägte die Regierungszeit des König Ammi-šaduqa die zunehmende Erstarkung der Hethiter.<sup>66</sup>

### 1.3.1 Übersetzung<sup>67</sup>

„Präambel

Tafel *des/der* [.....] den Hörenden [.....], als [der König Gerechtigkeit] für das Land wiederhergestellt hatte.

§ 1

Zu begleichende Rückstände der Lehensbauern, Hirten, Abdecker, im Sommerweidegebiete Beschäftigten und 'Ertragbringer' des 'Palastes' – damit sie erstarken und um sie billig zu behandeln, ist es erlassen; der Eintreiber ergreift gegen die Familie des 'Ertragbringers' keine Zwangsmaßnahmen.

§ 2

Die Kaufmannschaft Babylon, die Kaufmannschaften des 'Landes', der 'Ersetzer', die in der Neujahrstafel dem Eintreiber zugewiesen sind – ihre zu begleichenden Rückstände vom Jahre „König Ammi-ditana erließ die Schulden, welche sein Volk ständig gemacht hatte“ bis zum Monat I des Jahres „König Ammi-šaduqa, dessen erlauchtes Herrentum Enlil groß gemacht hatte, ging wahrlich sonnengleich für sein Land auf (und) führte sein zahlreiches Volk auf den

---

<sup>65</sup> Vgl. EDZARD, Geschichte Mesopotamiens, 262.

<sup>66</sup> Vgl. JURSA, Babylonier, 23f.

<sup>67</sup> Die Übersetzung ist von Fritz R. Kraus übernommen, da die Verfasserin der Arbeit keine Kenntnisse in Keilschrift besitzt. Die Umschrift des Textbestandes findet sich ebenfalls in dieser Publikation. KRAUS, Königliche Verfügungen, 168–183.

rechten Weg“ – weil der König Gerechtigkeit für das Land wiederhergestellt hat, ist es erlassen; der Eintreiber ergreift *gegen/betreffs* [.....] keine Zwangsmaßnahmen.

### § 3

Wer Gerste oder Silber einem Akkader oder Amurräer [als Darlehen, auf] Zins oder zur ‘Entgegennahme’ [.....] ..... ausgeliehen hat und (sich darüber) eine Urkunde hat ausstellen lassen – weil der König Gerechtigkeit für das Land wiederhergestellt hat, ist seine Urkunde hinfällig; Gerste oder Silber kann er nach dem Wortlaut eben der Urkunde nicht eintreiben (lassen).

### § 4

Aber wenn er ab/am 2. XIII. des Jahres „König Ammi-ditana zerstörte die Mauer von Udinim, welche Damqi-ilišu erbaut hatte“ die Rückzahlung gefordert und hat eintreiben (lassen), muß er, weil er außerhalb der für Schuldenbeitreibung üblichen Saison die Rückzahlung gefordert und hat eintreiben (lassen), das, was er durch Eintreibung genommen hat, zurückgeben. Wer nicht gemäß der königlichen Maßregel zurückgeben kann, muß sterben.

### § 5

Wer Gerste oder Silber als Darlehen, auf Zins oder zur ‘Entgegennahme’ einem Akkader oder Amurräer ausgeliehen und (dabei) in die Urkunde, die er sich hatte ausstellen lassen, unter Verdrehung (des wirklichen Tatbestandes) „als (Pränumerando-)Kaufpreis“ oder „(als) Depositum“ hatte schreiben lassen, aber *regelmäßig* Zinsen genommen hatte, gegen den bringt man Zeugen bei, überführt ihn des Nehmens von Zinsen. Weil er seine Urkunde verdreht (aufgesetzt) hat, [ist seine] Urkunde [hinfällig].

### § 6

Ein Darleiher darf gegen die Familie eines Akkaders oder Amurräers, dem er geborgt hatte, keine Zwangsmaßnahmen ergreifen. Ergreift er Zwangsmaßnahmen, dann muß er sterben.

### § 7

Wenn jemand Gerste oder Silber als Darlehen ausgeliehen hat, dann unter Hintanhaltung der Urkunde „als Darlehen oder (als) ‘Entgegennahme’ habe ich keineswegs ausgeliehen; Gerste oder Silber, die ich dir ausgeliehen habe, habe ich als (Pränumerando-) Kaufpreis, als zinslosen Geschäftsreise-Vorschuß oder zu irgend einem anderen Zwecke ausgeliehen“ erklärt hat, bringt derjenige, welcher Gerste oder Silber vom Gläubiger entliehen hatte, Männer als seine Zeugen für den Wortlaut der Urkunde, den der Verleiher abgeleugnet hat, bei. Sie machen (ihre) Aussage ‘vor der Gottheit’ und weil er seine Urkunde verdreht und (damit) das (wirkliche)

Geschäft abgeleugnet hat, muß er sechsfach erstatten. Wenn er seiner Verpflichtung nicht nachzukommen vermag, muß er sterben.

#### § 8

Ein Akkader oder Amurräer, welcher Gerste, Silber oder Waren als (Pränumerando-) Kaufpreis, für eine (Geschäfts)reise, als Gesellschaft(seinlage) oder als zinslosen Geschäftsreise-Vorschuß entliehen hat, dessen Urkunde wird nicht für hinfällig erklärt, er erstattet gemäß seinen Abmachungen.

#### § 9

Wer Gerste, Silber oder Waren als (Pränumerando-) Kaufpreis, für eine (Geschäfts)reise, als Gesellschaft(seinlage), als zinslosen Geschäftsreise-Vorschuß einem Akkader oder Amurräer ausgeliehen und (sich darüber) eine Urkunde hat ausstellen lassen, in (diese) seine Urkunde, welche er (sich) hat ausstellen lassen, (die Klausel) „Verstreicht der betreffende Termin, so trägt das Silber Zinsen“ hat schreiben lassen oder zusätzliche Abmachungen vereinbart hat – gemäß dem Abmachungen gibt er nicht zurück. Gerste oder Silber, die er entliehen hat, gibt er [.....] zurück, aber die (zusätzlichen) Abmachungen sind dem Akkader oder Amurräer erlassen.

#### § 10

[*Vom Kaufgute des 'Palastes'* – der Kaufmannschaft Babylon, [der Kaufmannschaft .....,] der Kaufmannschaft Borsippa, [der Kaufmannschaft .....,] der Kaufmannschaft Isin, [der Kaufmannschaft .....,] der Kaufmannschaft Larsa, [der Kaufmannschaft *Ida-ma*]raz, der Kaufmannschaft Malgûm, [der Kaufmannschaft von Mankis]um, der Kaufmannschaft von Šitullum, [*von denen gilt, daß*] dem Kaufmannschaften anstelle der Hälfte des 'Beutels' Kaufgut im 'Palaste' geliefert wird [*und*] sie (es) zur (anderen) Hälfte (selbst) beisteuern, ihnen wird vom Kaufgute genau nach dem Kurse der (betreffenden) Stadt im 'Palaste' geliefert.

#### § 11

Wenn ein Kaufmann, welcher Kaufgut des 'Palastes' zu verschleißen pflegt, über zu begleichende Rückstände des 'Ertragbringers' so, als seien sie Kaufgut, das er im 'Palaste' erhalten hat, dem 'Palaste' eine Urkunde ausgestellt hat, ferner die Urkunde des 'Ertragbringers' erhalten hat, ihm (also) das in seiner Urkunde verzeichnete Kaufgut im 'Palaste' nicht geliefert wurde, er (es) aber auch vom 'Ertragbringer' nicht erhalten hat – weil der König die zu begleichenden Rückstände des 'Ertragbringers' erlassen hat, leistet ein solcher Kaufmann vor der Gottheit den Reinigung(seid): „(Ich schwöre, daß) ich von dem in

dieser Urkunde Verzeichneten nichts vom 'Ertragbringer' erhalten habe“ und legt, nachdem er sich (eidlich) 'gereinigt' hat, die Urkunde des 'Ertragbringers' vor. Man kommt zusammen, rechnet ab und erläßt (dann) von dem in der Urkunde, welche der Kaufmann dem 'Palaste' ausgestellt hatte, verzeichneten Kaufgute das in der Urkunde, welche der 'Ertragbringer' dem Kaufmanne ausgestellt hat, Verzeichnete dem Kaufmanne.

#### § 12

Ein Abdecker des 'Landes', welcher vom Rinderhirten, Schafhirten (und) Ziegenhirten des 'Palastes' vor der Gottheit 'Kadaver' zu empfangen pflegt und pro Kuh'kadaver' anderthalb Sekel nebst dem Fell, pro Schaf'kadaver' ein Sechstel (Sekel) fünf Gran nebst dem Fell sowie ein zwei Drittel Mine fünf [Sekel] Wolle, pro Ziegen'kadaver' ein [Sechstel] (Sekel) Silber nebst dem Fell sowie zwei Drittel Mine Ziegenhaar dem 'Palaste' zu entrichten pflegt – weil der König Gerechtigkeit für das Land wiederhergestellt hat, werden ihre zu begleichenden [Rückstände] nicht eingetrieben. .... Abdecker des 'Landes' ..... werden nicht angefüllt.

#### § 13

Die zu begleichenden Rückstände eines Trägers, welcher dem Eintreiber zum Eintreiben übergeben ist – es ist erlassen, wird nicht eingetrieben.

#### § 14

Die zu begleichenden Rückstände an 'Einsammlungs'gerste und die zu begleichenden Rückstände an Gerste der Talrandgrundstücke von Suḫum – weil der König Gerechtigkeit für das Land wiederhergestellt hat, ist es erlassen; gegen die Familien von Suḫum werden keine Zwangsmaßnahmen ergriffen.

#### § 15

Ein 'Anteileinnehmer', der den Feldertrag, Sesam oder Nebenfrucht des 'Ertragbringers', Hochgestellten, Großen, Untertanen, Soldaten, 'Fischers' oder 'andren Lehens(trägers)' von Babylon und seinem Sommerweidegebiete einvernehmlich einnimmt – weil der König Gerechtigkeit für das Land wiederhergestellt hat, ist es erlassen, wird nicht eingenommen. Gerste zum Verkauf und aus (nebenberuflichem) Erwerb wird nach dem alten Teilungsschlüssel eingenommen.

#### § 16

Eine Schankwirtin des Sommerweidegebietes, welche das Silber der Brauergerste dem 'Palaste' darzuwägen pflegt – weil der König Gerechtigkeit für das Land wiederhergestellt hat, ruft der Eintreiber zur Begleichung ihrer Rückstände nicht auf.

§ 17

Eine Schankwirtin, welche Bier oder Gerste auf Borg gegeben hat, kann nichts von dem, was sie auf Borg gegeben hatte, eintreiben (lassen).

§ 18

Eine Schankwirtin oder ein Kaufmann, die oder der mittels gefälschter Urkunde ....., muß sterben.

§ 19

Ein Soldat oder 'Fischer', der [*ein Feld zwecks Neubruchs* auf] drei Jahre gepachtet hat, darf [*den Lehndienst nicht nebst einem Nebenerwerbe*] verrichten. In diesem Jahre entrichtet der Soldat oder 'Fischer', weil der König Gerechtigkeit für das Land wiederhergestellt hat, entsprechend dem Teilungsschlüssel der betreffenden *Stadt* entweder ein Drittel oder die Hälfte.

§ 20

Wenn einen freien Mann von Numḥia, einen freien Mann von Emut-balum, einen freien Mann von Ida-maraz, einen freien Mann von Uruk, einen freien Mann von Isin, einen freien Mann von Kisura, einen freien Mann von Malgûm eine Schuldverpflichtung 'gebunden' hatte und er (infolgedessen) sich selbst, seine Ehefrau oder [*seine Kinder*] für Silber, in Dienstbarkeit oder als Pfand [gegeben hatte] – weil der König Gerechtigkeit für das Land wiederhergestellt hat, ist er freigelassen, seine Freiheit wiederhergestellt.

§ 21

Wenn jemand aus dem Sklavenstande, der Hausgeborene eines freien Mannes von Numḥia, eines freien Mannes von Emut-balum, eines freien Mannes von Ida-maraz, eines freien Mannes von Uruk, eines freien Mannes von Isin, eines freien Mannes von Kisura, eines freien Mannes von Malgûm ..... für Silber verkauft oder in Dienstbarkeit gegeben oder als Pfand überlassen worden ist, wird seine Freiheit nicht wiederhergestellt.

§ 22

Ein 'Ersetzer' *des* 'Landes'-Gouverneurs, welcher der Familie eines Soldaten oder 'Fischers' Gerste, Silber oder Wolle für das Kornschneiden oder Verrichten von Arbeit aufdringt, muß sterben. Der Soldat oder 'Fischer' [trägt alles], was er [ihm gegeben hatte, davon].<sup>68</sup>

---

<sup>68</sup> KRAUS, Königliche Verfügungen, 168–183.

### 1.3.2 Einleitendes

Da die Übersetzung selbst bereits eine Interpretation von Kraus darstellt, soll zur besseren Einordnung kurz auf die Forschungsgeschichte sowie die Überlieferung des Textbestandes eingegangen und zur besseren Orientierung das Edikt in den nachfolgenden Kapiteln gegliedert werden.

#### 1.3.2.1 Überlieferung des Textbestandes

Im Laufe der Forschungsgeschichte wurden mittlerweile vier Tafeln mit Texten von Edikten aus der Zeit der 1. Dynastie von Babylon entdeckt: BM 78259; Ni. 632; Si. 507; BM 80289.<sup>69</sup>

##### **BM 78259**

Die Tafel befindet sich im British Museum. Stephen Langdon publizierte ihren Text 1914 erstmals. Langdon selbst identifiziert den Text als ein Fragment des Codex Hammurapi. Bereits Moses Schorr erkannte, dass es sich bei dem Tafelbruchstück um einen Schulterlass handelt. Die Datierung der Tafel wurde in der Folge stark diskutiert, insbesondere die Frage, ob das Edikt Ammi-šaduqa zuzuordnen ist, war strittig. Fritz Rudolf Kraus spricht sich dafür aus, das Edikt einem unbekanntem König von Babylon zu zusprechen. Er datiert es zwischen die Edikte des Samsu-iluna und Ammi-šaduqa.<sup>70</sup>

##### **Ni. 632**

Dieses Tafelstück stammt aus den staatlichen archäologischen Museen zu Istanbul und wurde von Kraus im Jahr 1941 entdeckt. 1958 publizierte er mit Hilfe von Benno Landsberger den Text des Tafelstücks. In dieser Veröffentlichung nahm Kraus Bezug auf BM 78259.<sup>71</sup>

##### **Si. 507**

Auch diese Tafel stammt aus Istanbul, genauer aus der Sammlung von Tafeln aus Sippar. Dort entdeckte Kraus das große Bruchstück, dessen Text er ebenfalls in Zusammenarbeit mit Landsberger veröffentlichte, und als Edikt des Königs Samsu-iluna von Babylon einordnete. Der Name wurde aus der Datierung abgeleitet.<sup>72</sup>

##### **BM 80289**

Diese Tafel stammt aus dem British Museum und ihr Text wurde erstmals 1969 von Jacob Finkelstein veröffentlicht. Dieser machte darauf aufmerksam, dass es zwischen dieser Tafel und Ni. 632 in den ersten sechs Abschnitten deutliche Parallelen gibt, wobei in Ni. 632 die

---

<sup>69</sup> Vgl. KRAUS, Königliche Verfügungen, 132.

<sup>70</sup> Vgl. KRAUS, Königliche Verfügungen, 129.

<sup>71</sup> Vgl. KRAUS, Königliche Verfügungen, 129f.

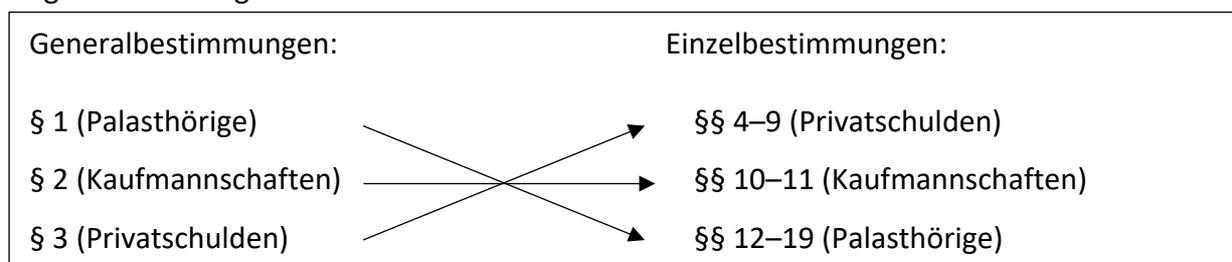
<sup>72</sup> Vgl. KRAUS, Königliche Verfügungen, 130.

ersten beiden Abschnitte sowie etwa drei Viertel des dritten Abschnittes fehlen. Obwohl sich noch weitere Lücken in dem Text von BM 80289 finden, sind BM 80289 und Ni. 632 zwei sich ergänzende Duplikate.<sup>73</sup>

Der oben abgedruckte Textbestand (s. Kap. 1.3.1) setzt sich aus den beiden Tafeln BM 80289 und Ni. 632 zusammen und folgt damit der Textrekonstruktion von Kraus. Dieser geht unter anderem davon aus, dass die Textlücke von BM 80289, die durch das Fehlen von Teilen der Tafel entstanden ist, mit dem Textbestand von Ni. 632 zu ergänzen ist. Die unterschiedliche Länge der beiden Tafeln (anzunehmen sind 58 Zeilen bei BM 80289 und 225 Zeilen bei Ni. 632) erklärt er damit, dass BM 80289 die erste von vermutlich vier Tafeln darstellt. Die Tafel Ni. 632, die circa den vierfachen Textumfang hat, umfasste das ganze Edikt. Durch die beiden Tafeln ist das Edikt von Ammi-šaduqa gut erhalten und stellt damit eine sehr gute Basis für die Forschungen zu Erlassedikten dar.<sup>74</sup>

### 1.3.2.2 Gliederung

Die Anordnung der einzelnen Paragraphen folgt einem komplexen Aufbau. Das Edikt selbst wird zunächst eingeleitet (Präambel). Im Hauptteil lassen sich zwei Hauptthemen ausmachen: 1. Öffentliche Angelegenheiten (§§ 1–2;10–19); 2. Privatschulden §§ 3–9. Die Abschnitte zum Thema „Öffentliche Angelegenheiten“ lassen sich in zwei weitere Unterthemen unterteilen: 1. Palasthörige (§§ 1;12–19) und 2. Kaufmannschaften (§§ 2;12–19). Abgeschlossen wird das Edikt mit der Sklavenfreilassung §§ 20–21 und mit einem Paragraphen über Provinzgouverneure, die militärische Gruppen gegen Zahlung von Sachleistungen dem Frondienst unterwerfen (§ 22). In dem Hauptteil des Edikts §§ 1–19 kann man einen chiastischen Aufbau erkennen. Dieser setzt sich aus den Generalbestimmungen zu den drei Themen Palasthörige, Kaufmannschaften, Privatschulden und den dazu gehörigen Einzelbestimmungen zusammen.<sup>75</sup> Graphisch kann man den chiastischen Struktur folgendermaßen gut darstellen:



<sup>73</sup> Vgl. KRAUS, Königliche Verfügungen, 130f. Die These wird auch von Eckart Otto geteilt (vgl. OTTO, Programme, 33).

<sup>74</sup> Vgl. KRAUS, Königliche Verfügungen, 133f.

<sup>75</sup> Vgl. LEMCHE, Andurārum, 11–13. Die These wird ebenfalls von Eckart Otto (vgl. OTTO, Programme, 33) und Johannes Olivier (vgl. OLIVIER, Restitution, 18f.) geteilt.

Eine Erklärung für den komplexen Aufbau lässt sich im Vergleich mit anderen Edikten aus der Zeit der 1. Dynastie von Babylon finden. Der Vergleich zeigt, dass es wörtliche Übereinstimmungen zwischen den einzelnen Edikten gibt. Vermutlich war es bei der Entstehung von neuen Edikten üblich, auf alte Edikte zurückzugreifen und die passenden Paragraphen zu übernehmen. Aufgrund der jeweils aktuellen Situation wurden dann noch weitere Paragraphen hinzugefügt.<sup>76</sup>

### 1.3.3 Nähere Betrachtung des Edikts

#### 1.3.3.1 Die Zielgruppen des Edikts

Im Folgenden werden diejenigen Personengruppen aufgezeigt, die von dem Erlassedikt profitieren, wobei es zwischen direkten und indirekten Profiteuren zu unterscheiden gilt.

Die erste große Personengruppe, für die das Edikt profitabel war, sind Teile der Palasthörigen (§ 1). Die Palasthörigen umfassen allgemein alle Bürger\*innen, die für den Palast arbeiteten (vgl. Kap. 1.2.1.1). Im Zusammenhang mit dem Edikt gehören zu dieser Gruppe „Lehensbauern, Hirten, Abdecker, im Sommerweidegebiete Beschäftigten und ‘Ertragsbringer’<sup>77</sup> des ‘Palastes’“<sup>78</sup> (§ 1), aber auch andere Lehensbedienstete wie Fischer oder Soldaten (§ 15). Diesem Personenkreis, von dem bis auf die Soldaten alle Betroffenen der Landwirtschaft zuzuordnen sind, werden ihre Schulden gegenüber dem Palast erlassen (§ 1). Bei den Schulden handelt es sich vermutlich um landwirtschaftliche Produkte, die beispielsweise die Bauern an die Palastwirtschaft abgeben müssen (vgl. Kap. 1.2.1). Neben dem Schuldenerlass sollen auch keine Zwangsmaßnahmen gegen die Schuldner verhängt werden (§ 1). Wie sich der Erlass der Steuerschulden im Einzelnen gestaltet, wird in dem Edikt in den §§ 12–19 geregelt. Die Regelungen in diesen Paragraphen sind sehr detailliert. So wird zum Beispiel in § 14 gesondert auf die Familien in Suḫum eingegangen, und in § 15 wird zwischen den einzelnen landwirtschaftlichen Produkten unterschieden, für die der Erlass gültig ist, Gerste aus (nebenberuflichem) Erwerb ist beispielsweise ausgenommen.<sup>79</sup> Die Soldaten werden außerdem nochmals zusammen mit den Fischern in § 19 und § 22 erwähnt.

---

<sup>76</sup> Vgl. KRAUS, Königliche Verfügungen, 291f.

<sup>77</sup> Bei dem Begriff des „Ertragsbringers“ gibt es nach Kraus einige Schwierigkeiten. Diese fußen vor allem auf dem Problem, dass man aus der Quellenlage nicht mehr rekonstruieren kann, um welchen Ertrag es sich handelt. Vermutlich war es ein Sammelbegriff „für verschiedene Arten von Staatsbediensteten“ (vgl. KRAUS, Königliche Verfügungen, 336).

<sup>78</sup> § 1 nach KRAUS, Königliche Verfügungen, 169.

<sup>79</sup> Vgl. OLIVIER, Restitution, 19f.

Die zweite Gruppe, die entlastet wird, ist die der Kaufmannschaften (§ 2), bei der es sich hauptsächlich um Kreditnehmer handelt. Sie haben konsumptive Darlehen (vgl. entsprechenden Exkurs) beim Palast aufgenommen. Das Edikt erlässt ihnen die Forderungen des Palastes. Die genauen Bestimmungen des Erlasses, welche sich auf die Kaufmannschaften beziehen, finden sich in den § 10 und § 11. § 10 listet dabei detailliert auf, welche Kaufmannschaften von dem Edikt betroffen sind.<sup>80</sup>

Als weitere, dritte Personengruppe profitieren von dem Edikt alle Schuldner, die ein Darlehen bei privaten Gläubigern aufgenommen haben. Der Erlass eines Darlehens wird in den §§ 4–9 präzise geregelt.<sup>81</sup>

#### Exkurs: Konsumptives Darlehen und Investitionsdarlehen

Nach § 8 des Ediktes wird zwischen konsumptiven und Investitionsdarlehen unterschieden. Mit dem Begriff des „konsumptiven Darlehens“ werden die Kredite bezeichnet, die Privatpersonen aufnehmen, um dringende persönliche Bedürfnisse zu befriedigen. Von diesen werden wiederum Kredite unterschieden, die eine Investition darstellen. In § 8 werden dieses Darlehens als „Pränumerandokäufe“ bezeichnet, was bedeutet, dass eine Vorleistung des Kaufpreises vereinbart wird. Der Unterscheidung zwischen konsumptiven und Investitionsdarlehen kommt in dem Edikt eine entscheidende Bedeutung zu, weil nach § 8 Investitionsdarlehen von dem Schuldenerlass ausgenommen sind. Die Zinsen eines solchen Darlehens und andere Zusatzklauseln werden allerdings mit § 9 des Edikts hinfällig.<sup>82</sup>

Um die Rückerstattung trotz eines Erlassedikts zu gewährleisten, wurden bei konsumptiven Darlehen oft anstatt einer rechtmäßigen Darlehensurkunde eine Verwahrungsurkunde oder ein Pränumerationskaufurkunde ausgestellt (vgl. § 5). Nach Kraus ist dabei der Vorgang, wie diese Urkundenfälschung zu Stande kommt, nicht eindeutig zu klären.<sup>83</sup> Grund dafür ist, dass nicht bekannt ist, in wessen Zuständigkeit die Anfertigung der Urkunde fällt – in die des Schuldners oder in die des Gläubigers. Kraus hält deshalb folgende Szenarien für möglich: zum einen, dass der Gläubiger möglicherweise die Urkunde fälscht, indem er den Schreiber besticht; oder zum anderen, dass der Gläubiger eine falsche Bezeichnung des Darlehens zur Voraussetzung für die Gewährung des Kredits macht. Die

---

<sup>80</sup> Vgl. STOL, Wirtschaft, 895.

<sup>81</sup> Vgl. OTTO, Programme, 38f.

<sup>82</sup> Vgl. OTTO, Programme, 38f.

<sup>83</sup> Vgl. KRAUS, Königliche Verfügungen, 205f.

Urkundenfälschung ist deshalb leicht möglich, da der Gläubiger oft sowohl Händler als auch Geldverleiher zugleich ist. Manipulationen dieser Art stellen offenbar ein weit verbreitetes Phänomen dar, denn in § 5 wird explizit auf den Betrug Bezug genommen. Nach § 5 kann die Urkunde annulliert werden für den Fall, dass ein Schuldner den Betrug nachweisen kann.<sup>84</sup>

Durch diese Unterscheidung zwischen konsumptiven und Investitionsdarlehen profitierten nicht nur die Schuldner, die ein konsumptives Darlehen aufgenommen haben, sondern indirekt auch die reichere Oberschicht, für die das Verleihen von Geld an Händler wirtschaftlich sehr bedeutsam war. Mit der Unterscheidung wurde somit ein Kernbereich der wirtschaftlichen Tätigkeit der Oberschicht von dem Edikt ausgenommen (vgl. Kap. 1.2.1.2).<sup>85</sup> Dies spielte für den König in doppelter Weise eine große Rolle, weil er einerseits auf die Steuereinnahmen der Oberschicht angewiesen war, und er andererseits letztlich seinen Rückhalt in der Oberschicht nicht gefährden wollte.<sup>86</sup> Die Oberschicht bildet somit eine vierte Gruppe, die von dem Edikt profitierte, wenn auch indirekt.

Eine weitere, fünfte Gruppe, die von dem Edikt betroffen war, sind die Sklav\*innen. Die Sklavenfreilassung, die im Edikt verankert ist, bezieht sich jedoch nicht auf alle Sklav\*innen des babylonischen Reiches. In § 20 wird detailliert aufgezählt, für wen von ihnen das Edikt Gültigkeit besitzt und für wen nicht. Demzufolge bezieht sich die Sklavenfreilassung lediglich auf die Mitglieder der folgenden sieben Stämme: Numḥia, Emut-balum, Ida-maraz, Uruk, Isin, Kisura, Malgûm (§ 20). Des Weiteren werden die hausgeborenen Sklav\*innen, also diejenigen, die bereits als Sklav\*innen geboren wurden, von dem Edikt ausgenommen (§ 21).<sup>87</sup>

Zuletzt werden die Schankwirtinnen als sechste Gruppe von dem Edikt angesprochen (§§ 16–18). Sie profitierten von dem Edikt, indem in § 16 ihre Rückstände beim Palast erlassen werden.<sup>88</sup> In § 17 wird dazu aufgefordert, dass Schulden in Form von Bier und Gerste nicht unter Zwang einzutreiben sind.<sup>89</sup> § 18 nennt die Schankwirtinnen schließlich noch einmal zusammen mit Kaufmännern als eine weitere Personengruppe. Dieser Paragraph ist allerdings nur schlecht erhalten, weswegen nicht klar ist, um welches Vergehen es sich handelt, für das

---

<sup>84</sup> Vgl. KRAUS, Königliche Verfügungen, 205f.

<sup>85</sup> Vgl. JURSA, Babylonier, 60–61.

<sup>86</sup> Vgl. OPPENHEIM, Structure, 13f.

<sup>87</sup> Vgl. OTTO, Programme, 39; KRAUS, Königliche Verfügungen, 277–284.

<sup>88</sup> Vgl. KRAUS, Königliche Verfügungen, 249–252.

<sup>89</sup> Vgl. KRAUS, Königliche Verfügungen, 252.

sie mit der Todesstrafe belangt werden.<sup>90</sup> Auch wer die genannten Schankwirtinnen genau waren, bleibt letztlich offen. Es könnten die Ehefrauen des betreffenden Brauers gemeint sein oder die Betreiberinnen der Schenke, die womöglich zu jedem Brauhaus dazugehörten.<sup>91</sup>

Zusammenfassend sind somit folgende Personengruppen betroffen: die Palasthörigen (aus dem landwirtschaftlichen Bereich sowie Soldaten), die Kaufmannschaften, die Kreditnehmer von konsumptiven Darlehen, die Oberschicht, Teile der Sklav\*innen, Schankwirtinnen und Kaufmänner. Auffallend ist, wenn man die Gruppen mit den jeweiligen Paragraphen verbindet, dass diejenigen, die im landwirtschaftlichen Bereich arbeiten, am deutlichsten von dem Edikt profitieren. Ein Grund dafür könnte die Bedeutung der Landwirtschaft für die gesamte wirtschaftliche Lage im babylonischen Reich sein. (vgl. Kap. 1.2.1).

### 1.3.3.2 *Mišaru(m)*-Formel

Unter der „*mīšaru(m)*-Formel“ versteht man den Satz: *aššum šarrum mīšaram ana mātīm iškunu*.<sup>92</sup> Diesen übersetzt Kraus mit „weil der König Gerechtigkeit für das Land wiederhergestellt hat“<sup>93</sup>.

Die Formel dient in der Präambel als eine Art Zeitbestimmung.<sup>94</sup> Neben der Präambel kommt die Formel aber auch in acht der zweiundzwanzig Paragraphen vor (§§ 2,3,12,14,15,16,19,20). Die Tatsache, dass die Formel in acht Paragraphen erscheint, in den anderen hingegen nicht, lässt sich nur schwer erklären. Eine meines Erachtens plausible These hat Niels Peter Lemche aufgestellt:<sup>95</sup> Er geht davon aus, dass die Verwendung der Formel die Struktur des Textes unterstützt. Lemches Auffassung nach liegt dem Hauptteil des Textes (§ 1–19), wie bereits in Kap. 1.3.2.2 dargestellt, eine chiasmische Struktur zu Grunde.<sup>96</sup>

Seine These stützt sich auf folgende Beobachtungen: Die *mīšaru(m)*-Formel wird in zwei der drei Generalbestimmungen verwendet (§§ 2,3). In der Generalbestimmung zu den Palasthörigen (§ 1) kommt die Formel hingegen nicht vor. In §§ 12,14,15,16 und § 19, wo die detaillierten Einzelbestimmungen zu § 1 beschrieben werden, findet sich die Formel ebenfalls. Ihr Fehlen in §§ 13,17,18 erklärt Lemche damit, dass in § 13 eine Ausnahme von den

---

<sup>90</sup> Vgl. KRAUS, Königliche Verfügungen, 255.

<sup>91</sup> Vgl. KRAUS, Königliche Verfügungen, 251.

<sup>92</sup> Vgl. KRAUS, Königliche Verfügungen, 297.

<sup>93</sup> KRAUS, Königliche Verfügungen, 297. Otto übersetzt die Formel folgendermaßen: „weil der König Gerechtigkeit für das Land aufgerichtet hat“ (OTTO, Programme, 43).

<sup>94</sup> Vgl. KRAUS, Königliche Verfügungen, 298.

<sup>95</sup> Vgl. LEMCHE, Andurārum and Mišarum, 12f. Die These von Niels Peter Lemche teilt auch Johannes Olivier in seinem Artikel in der ZAR (vgl. OLIVIER, Restitution, 18f.). Kraus vertritt hingegen eine andere These (vgl. KRAUS, 297–302).

<sup>96</sup> Vgl. LEMCHE, Andurārum and Mišarum, 12f.

Bestimmungen aus § 12 erläutert wird. Dasselbe Prinzip lässt sich auch bei § 17 und § 18 beobachten, denn in beiden Paragraphen werden ebenfalls Ausnahmen von § 16 näher bestimmt.<sup>97</sup>

Im letzten Teil des Edikts, §§ 20–22, lässt sich Ähnliches beobachten. In § 20 findet die *mīšaru(m)*-Formel Anwendung. In § 21 werden die hausgeborenen Sklav\*innen von den in § 20 geregelten Sklavenfreilassungen ausgeschlossen, weswegen die Formel hier erneut fehlt. Das Prinzip, das bereits in §§ 13,17,18 postuliert wurde, erweist sich also erneut als zutreffend. Das Fehlen der Formel in § 22 erklärt Lemche, indem er sich der These von Jacob Finkelstein anschließt. Nach der Meinung beider Forscher liegt diesem Umstand zu Grunde, dass die Gültigkeit von § 22 im Gegensatz zu den anderen Paragraphen nicht zeitlich beschränkt ist.<sup>98</sup> Unabhängig von der Frage, warum die Formeln in manchen Paragraphen verwendet wurde und in anderen nicht, wird mit der Formel eine Legitimation für die verschiedenen Bestimmungen aufgezeigt. Für Gerechtigkeit im Land zu sorgen war eine der Hauptaufgaben, die der König von den Göttern übertragen bekommen hatte. Indem der König die einzelnen Bestimmungen seiner Pflicht, für Gerechtigkeit zu sorgen, miteinander verbindet, bekommen sie ein besonderes Gewicht (vgl. Kap. 1.3.3.3).<sup>99</sup>

### 1.3.3.3 Königsideologie

Der Ausgangspunkt der Königsideologie entspringt der Vorstellung einer umfassenden Weltordnung. Grundsätzlich bedeutet „Weltordnung“ nach Hans Heinrich Schmid „die Auffassung, daß die Welt im Grunde ein in sich geschlossenes, geordnetes, von Frieden, Gerechtigkeit und Heil durchwaltetes Ganzes sei“<sup>100</sup>. Diese Ordnung des Kosmos kommt in den verschiedenen Sachbereichen Königtum, Weisheit, Recht, Natur/Fruchtbarkeit, Krieg/Sieg über Feinde und Kult/Opfer zum Ausdruck.<sup>101</sup> Die Idee der Weltordnung ist dabei nicht allein ein Spezifikum von Mesopotamien, sondern findet sich zum Beispiel auch in dem ägyptischen Konzept von Maat wieder.<sup>102</sup>

Repräsentiert wird die kosmische Ordnung durch die Schöpfungsgötter. Der König als Vertreter der (Schöpfungs-)Götter garantiert diese Ordnung. Der geordneten Schöpfung gegenüber steht das Chaos. Der König musste, wie die Götter auch, ständig Ordnung aus dem

---

<sup>97</sup> Vgl. LEMCHE, *Andurārum and Mīšarum*, 12.

<sup>98</sup> Vgl. LEMCHE, *Andurārum and Mīšarum*, 12f.

<sup>99</sup> Vgl. OTTO, *Programme*, 42f.

<sup>100</sup> SCHMID, *Altorientalische Welt*, 105.

<sup>101</sup> Vgl. SCHMID, *Gerechtigkeit*, 65.

<sup>102</sup> Vgl. SCHMID, *Gerechtigkeit*, 23–66.

Chaos schaffen.<sup>103</sup> Die Fruchtbarkeit des Landes und der damit verbundene Wohlstand, sowie die soziale und politische Ordnung des Staates (Gerechtigkeit, Frieden) hingen somit vom König und seiner ordnungsstiftenden Fähigkeit ab. Daher sind die Versuche eines Königs, Frieden, Wohlstand und Gerechtigkeit zu gewährleisten, Teil seines Bestrebens, diese ewige kosmische Ordnung zu erhalten. Wenn der König in Übereinstimmung mit der „Schöpfungsordnung“ handelt, ist er ein Segen; wenn nicht, müssen er und das Land die Konsequenzen tragen. In diesem Zusammenhang von Tun und Ergehen werden Naturkatastrophen (z.B. Dürren), aber auch kriegerische Angriffe auf eine mangelnde Einhaltung der Schöpfungsordnung zurückgeführt.<sup>104</sup>

Es scheint daher gut nachvollziehbar, dass die Hauptaufgabe des Königs darin bestand, Recht und Ordnung in den verschiedenen Lebensbereichen zu gewährleisten. Indem er für Gerechtigkeit sorgte, garantierte er für Frieden, Wohlstand und Ordnung in seinem Königreich. Gerechtigkeit und Recht im Land aufrecht zu erhalten, entspricht damit zugleich den Hauptaufgaben, welche die Götter an den König übertragen hatten. Das galt trotz des Faktums, dass der Alltag grundsätzlich durch das Gewohnheitsrecht geregelt war, weil der König sowohl die Rolle des Gesetzgebers als auch des Richters in seiner Person vereinte.<sup>105</sup> Dass die mesopotamischen Herrscher tatsächlich den Anspruch hatten, für Recht und Gerechtigkeit im Lande zu sorgen, wird im Prolog und im Epilog des Codex Hammurapi deutlich. Ein Beispiel hierfür ist folgende Passage aus dem Codex: „Als Marduk zur Rechtsordnung der Menschen, Leite dem Lande mich bestellte, Habe Recht und Gerechtigkeit in das Land ich eingeführt den Menschen zum Wohlgefallen, – damals“ (CH Prolog)<sup>106</sup>.

Aber auch mit den *mīšaru(m)*-Edikten nimmt sich der König dieser Aufgabe an.<sup>107</sup> Durch die Edikte stellte der König (zu Beginn seiner Regierungszeit) die sozioökonomische Ordnung wieder her.<sup>108</sup> Unter diesem Aspekt ist es durchaus denkbar, dass die Verkündigung des Edikts mit dem Neujahrsfest zusammenfiel.<sup>109</sup> Mit Erlass eines *mīšaru(m)*-Ediktes konnte der König somit zeigen, dass er dem Idealbild des *šar mēšarim* (gerechter König) entsprach. Inhaltlich zeigt sich dieser Anspruch in der Verwendung der *mīšaru(m)*-Formel (vgl. Kap. 1.3.3.2).<sup>110</sup>

---

<sup>103</sup> Vgl. OLIVIER, *mēšarum*-Edict, 144f.

<sup>104</sup> Vgl. SCHMID, *Altorientalische Welt*, 12f.

<sup>105</sup> Vgl. PRECHEL/GRÄTZ, *Art. König*, 3.

<sup>106</sup> EILERS, *Gesetzesstele*, 16.

<sup>107</sup> Vgl. KRAUS, *Edikt des Königs SAMSU-ILUNA*, 230; OLIVIER, *Restitution*, 24; OLIVIER, *mēšarum*-Edict, 147.

<sup>108</sup> Vgl. OTTO, *Programme*, 42f.

<sup>109</sup> Vgl. OLIVIER, *mēšarum*-Edict, 147.

<sup>110</sup> Vgl. OTTO, *Programme*, 42f.

Durch die Umsetzung dieses Idealbildes konnte der König vermutlich auch seinen Rückhalt in der Bevölkerung stärken, was gerade zu Beginn seiner Herrschaft von Bedeutung war (vgl. Kap. 5).<sup>111</sup>

## 2. Einleitendes zu den biblischen Texten (Dtn 15,1–18; Lev 25)

Das Konzept eines Schuldenerlasses durch Edikte, wie es im Alten Orient Verwendung fand (vgl. Kap. 1.2; 1.3), ist in ähnlicher Weise auch an verschiedenen Stellen in der Hebräischen Bibel zu finden. Grob kann man die Bibelstellen, in denen es um den Erlass von Schulden und die Freilassung von Sklav\*innen geht, in zwei Gruppen unterteilen. Die eine Gruppe ist eher theoretischer Natur, weil in diesen Bibelstellen lediglich das Konzept zum Schuldenerlass und Sklavenfreilassung dargestellt wird. Beispiele hierfür finden sich in Ex 21,2–11; Dtn 15,1–18 und Lev 25. Die andere Gruppe behandelt die Umsetzung dieser Konzepte, ist also eher praktischer Natur. Folgende Stellen sind hierfür interessant: Jer 34,8–22; Neh 5,10–13; Neh 10,32; Lev 26,34–35.43; 2Chr 36.

### 2.1 Kurze Darstellung der verschiedenen Konzepte

Ex 21,2–11 regelt in einem Gebot an die Israelit\*innen die Freilassung von hebräischen Sklaven nach sechs Dienstjahren im siebten Jahr (Ex 21,2). Zwischen Sklavinnen und Sklaven wird dabei explizit unterschieden (Ex 21,3–11). Ein männlicher hebräischer Sklave soll im siebten Jahr ohne Lösegeld freigelassen werden; falls er eine Frau mitgebracht hatte, soll diese mit ihm ziehen dürfen (Ex 21,3). Anders liegt der Fall, wenn Frau und Kinder erst unter der Sklaverei hinzukamen; in diesem Fall gehören Frau und Kind dem Besitzer (Ex 21,4). Für den Sklaven besteht in diesem Fall, wenn er mit seiner Familie zusammenbleiben möchte, nur die Option dauerhaft in Sklaverei zu verbleiben (Ex 21,4–6). Für Sklavinnen öffnet sich eine solche Option nicht, sie werden nicht freigelassen (Ex 21,7). Ihre „Möglichkeiten“ resultieren aus dem Urteil ihres Besitzers (Ex 21,8–11). Missfällt dem Besitzer die Sklavin beispielsweise, kann er einen Loskauf zulassen (Ex 21,8). Eine Sklavin hat somit nicht die Möglichkeit freigelassen zu werden, sondern kann in diesem Fall nur von einem Dritten losgekauft werden (Ex 21,8). Der Käufer muss konsequenterweise Israelit sein, weitere Bedingungen sind nicht genannt (Ex 21,8). Gefällt die Sklavin dem Besitzer hingegen, so soll sie mit einem Sohn der Familie verheiratet werden (Ex 21,9). In diesem Fall muss eine Sklavin wie eine Tochter behandelt

---

<sup>111</sup> Vgl. OLIVIER, Restitution, 13; OLIVIER, *mēšarum*-Edict, 141.

werden (Ex 21,9). Ohne Lösegeld freigelassen werden kann sie nur, falls sie von ihrem Ehemann in Bezug auf Nahrung, Kleidung und ehelichem Recht vernachlässigt wird (Ex 21,10f.).<sup>112</sup>

Dtn 15,1–18 nimmt ebenfalls auf die gleiche zeitliche Struktur (6/7-Jahresrhythmus) Bezug (Dtn 15,1.12). Das durch Mose an das israelitische Volk vermittelte Gebot durchweht der Gedanke des Segens (vgl. Kap. 3.3.2). Entsprechend umfassend wird nicht nur die Freilassung von Sklav\*innen (Dtn 15,12–18), sondern auch der Erlass von Schulden geregelt (Dtn 15,1–11). Den Gedanken des Segens aufnehmend werden die Gläubiger, wenn sie das Gebot befolgen, mit Segen belohnt (Dtn 15,4–6). Das Gebot behandelt aber nicht nur den Erlass der Schulden, sondern geht auch auf das Problem ein, dass im sechsten Jahr kein Gläubiger mehr einen Kredit gewähren möchte (Dtn 15,9f.). Tritt dieser Fall ein, so hat der Arme hier die Möglichkeit, Gott um Hilfe anzurufen (Dtn 15,9). Insgesamt gilt die Regelung nur für den israelitischen „Bruder“ und damit für alle Personen der hebräischen Volksgemeinschaft, für die eine geschlechtliche Spezifizierung entfällt (Dtn 15,2) (vgl. Kap. 3.3.1). Verträge mit Ausländern bleiben von dem Gebot unangetastet (Dtn 15,3). Der zweite Teil des Gebots regelt explizit die Freilassung der hebräischen Sklavinnen und Sklaven (Dtn 15,12–18). Anders als in Ex 21,2–11 wird kein Unterschied zwischen den Geschlechtern gemacht (Dtn 15,12.17). Dtn 15,12–18 gilt für beide Geschlechter. Zudem soll dem Sklaven oder der Sklavin die nötige Grundlage für die wirtschaftliche Eigenständigkeit von dem ehemaligen Sklavenbesitzer mitgegeben werden (Dtn 15,13–14). Der/die Leibeigene darf sich aber auch für das Bleiben und damit den lebenslangen Dienst bei seinem/ihrem Herrn entscheiden (Dtn 15,16f.).

Mit einem anderen Aspekt verbunden findet sich der 6/7-Jahresrhythmus auch in Lev 25 wieder (Lev 25,3f.). In diesem Abschnitt wird nun der Siebenjahreszyklus zum einen mit dem Schabbat verbunden (Lev 25,4), zum anderen wird das Schabbatjahr nicht mit der Freilassung von Sklav\*innen oder dem Erlass von Schulden verknüpft, sondern mit der Brache des Ackerlandes (Lev 25,3f.) (vgl. Kap. 4.3.2.1). Das Brachejahr gilt dem JHWH (Lev 25,2). Die Ernährung der Bevölkerung soll über den Wildwuchs gewährleistet werden (Lev 25,5–7.20–22). Im Unterschied zu Dtn 15,1–18 und Ex 21,2–11 erweitert Lev 25 den Siebenjahreszyklus um das Jubeljahr, welches nach sieben Schabbatjahren stattfinden soll (Lev 25,8–11). Dieses wird mit dem Blasen des Schofars an Jom Kippur eingeleitet (Lev 25,9). In diesem heiligen Jahr

---

<sup>112</sup> Der äußerst problematische Umgang mit Sklavinnen in Ex 21, 2–11 wird von Karin Finsterbusch präzise auf den Punkt gebracht (vgl. FINSTERBUSCH, Frauen, 382–388).

soll das Land nicht landwirtschaftlich bearbeitet werden, von dem Nachwuchs darf aber gegessen werden (Lev 25,11f.) (vgl. Kap 4.3.2.1; Kap. 4.3.4). Zentraler Aspekt der Textstelle ist das Land (Lev 25,2–7.9f.18f.23f.31.38.42.45.55) (vgl. Kap. 4.3.2), welches jede Familie als wirtschaftliche Grundlage besitzen soll, da dieses oft in Folge einer finanziellen Notlage in Teilen oder ganz verkauft werden musste. Die Situation des Landverkaufes setzt der Text bei den Bestimmungen zum Jubeljahr voraus (Lev 25,10.13f.). In Lev 25 wird deswegen zum einen ein angemessener Kaufpreis (Lev 25,14–17) und zum anderen der Rückkauf durch das Auslösen geregelt (Lev 25,23–28) (vgl. Kap. 4.3.3). Ausgenommen von den Auslösebestimmungen sind die Häuser in den Städten. Diese können ein Jahr ab Kaufdatum ausgelöst werden (Lev 25,29). Danach gehen sie in den dauerhaften Besitz des Käufers über (Lev 25,30), nicht jedoch die Häuser auf den Dörfern, diese werden wie Grundbesitz gewertet (Lev 25,31). Eine Ausnahmeregelung gibt es für die Häuser der Leviten, die jederzeit eingelöst werden können und im Jubeljahr regulär zurückgegeben werden (Lev 25,32–34). Neben dem Szenario des Landverkaufes spielen in Lev 25 auch andere Verarmungsprozesse eine Rolle. Zum einen das Leihen von Geld, wofür festgesetzt wird, dass von einem Israeliten keine Zinsen eingefordert werden dürfen (Lev 25,35–38). Zum anderen wird auf das Problem der Schuldklaverei eingegangen (Lev 25,39–55). Lev 25 fordert in Bezug auf die Schuldklav\*innen, dass diese von ihren Herren bis zum Jubeljahr als Tagelöhner behandelt werden müssen (Lev 25,39f.53). Grund dafür ist, dass die Israelit\*innen Sklav\*innen JHWHs sind (Lev 25,42f.55) (vgl. Kap. 4.3.5), nur Ausländer\*innen dürfen deshalb als „wirklich“ Sklav\*innen behandelt werden (Lev 25,44–46). Wie beim Landkauf gibt es bei der Schuldklaverei die Möglichkeit des Lösens, auch diese wird im Text angesprochen (Lev 25,47–52) (vgl. Kap. 4.3.3). Ziel des Jubeljahres ist es, dass jeder Bewohner seinen Besitz wiedererlangt und zu seiner Verwandtschaft zurückkehren kann (Lev 25,10.13).

## 2.2 Die Konzepte in ihrer biblischen Konkretion

Im Folgenden werden kurz die Bibelstellen dargestellt, in denen die oben dargelegten Konzepte Erwähnung finden. In Jer 34,8–22 ruft König Zedekia die Freilassung aller hebräischen Sklaven und Sklavinnen aus. Allerdings wird die Umsetzung dieser Anordnung sofort wieder revidiert (Jer 34,10f.). Die gerade eben freigelassenen Sklav\*innen mussten umgehend wieder für ihre ehemaligen Herren arbeiten (Jer 34,11). Zedekias Bestimmung, die Sklav\*innen freizulassen, wird von JHWH positiv bewertet, da Zedekia das umsetzt, was JHWH

den Vätern geboten hatte (Jer 34,12–15). Die Reaktion des israelitischen Volkes, die Sklav\*innen wieder zurückzuholen, wird in dem Text als Begründung für die Unheilsankündigung der Besetzung Israels durch den König von Babel herangezogen (Jer 34,16–22). Unabhängig davon, ob die Anordnung Zedekias als historisch angesehen werden kann oder nicht <sup>113</sup>, deutet die Bibelstelle darauf hin, dass eine Sklavenfreilassung alle sieben Jahre nicht in diesem Rhythmus in die Tat umgesetzt wurde, sondern allenfalls punktuell vorgekommen ist. Umstritten ist des Weiteren welche der drei Gesetzestexte (Ex 21,2–11; Dtn 15,12–18; Lev 25) Zedekia als Gesetzesvorlage für die Freilassung der Sklav\*innen diente.<sup>114</sup> Es ist nicht auszuschließen, dass Zedekias Anordnung eine eigenmächtige, von den Gesetzestexten unabhängige, war.<sup>115</sup>

Auch das Konzept eines Brachejahres, wie in Dtn 15,1–18 angeordnet, wird in der Hebräischen Bibel lediglich in Neh 10,32 aufgegriffen. In dieser Bibelstelle verpflichtet sich das israelitische Volk auf die Gesetze JHWHs (Neh 10) und damit auch auf die Einhaltung der Ackerbrache und des Schuldenerlasses alle sieben Jahre (Neh 10,32). Von der Umsetzung wird aber nicht berichtet. Lediglich der einmalige Schuldenerlass in Neh 5,1–13 kann als ein solcher angeführt werden. Nehemia reagiert mit diesem Erlass auf eine Hungersnot, die Teile der Bevölkerung in soziale Not gebracht hatte (Neh 5,1–5). Manche mussten in der Not ihre Häuser oder Felder verkaufen, andere Schulden aufnehmen oder ihre Kinder als Schuldsklav\*innen arbeiten lassen (Neh 5,2–5). Um der akuten Verarmung entgegen zu wirken, ließ Nehemia die Vermögenden einen Eid schwören, die Schulden zu erlassen (Neh 5,10f.). Wer sich über diesen Erlass hinwegsetzte, sollte von Gott mit Armut bestraft werden (Neh 5,13).

Die biblischen Schriftbelege zum Schabbatjahr lassen ebenfalls Probleme bei der Umsetzung vermuten. So wird in Lev 26,34f.43 prognostiziert, dass die Israelit\*innen aus dem Land vertrieben werden, damit dieses seine Brachejahre nachholen kann. Unter anderem an diese Konzeption des Nachholens der Ackerbrache knüpft 2Chr 36,20–21 an<sup>116</sup>, wo die babylonische

---

<sup>113</sup> Ausgangspunkt für die Frage nach der Historizität ist die Tatsache, dass zum Ende der Textstelle der sichere Untergang bereits vorhergesehen wird. Somit nimmt Jer 34,16–22 Teile aus Jer 37f. vorweg. Diese Vorwegnahme des Untergangs lässt vermuten, dass die Erzählung in Jer 34,8–22 rückwirkend einen Grund für die bereits vollzogene Zerstörung aufzeigen will (vgl. FISCHER, Jeremia, 253.261).

<sup>114</sup> Eine Kombination aus Dtn 15, 12–18 und Lev 25 diene womöglich als Vorlage für den Text. Diese These wird durch zum Teil wörtliche Übereinstimmungen zwischen den beiden Gesetzestexten und Jer 34,8–22 gestützt. Ein Beispiel hierfür ist Wendung „Freilassung ausrufen“, die sich sowohl in Lev 25,10 also auch in Jer 34,8.15.22 findet. Sonst wird diese Wendung nur in Jes 61,1 verwendet, wo sie sich allerdings auf Gefangene und nicht auf Sklaven bezieht. Für eine detailliertere Darstellung vgl. FISCHER, Jeremia, 248.251f.255–259.

<sup>115</sup> Vgl. FISCHER, Jeremia, 253.

<sup>116</sup> Vgl. JAPHET, 2 Chronik, 510f.; HIEKE, Levitikus. Zweiter Teilband, 1036.

Gefangenschaft theologisch damit begründet wird, dass die Israelit\*innen dem Land die Schabbatjahre nicht gewährt hatten und das Land diese während der Gefangenschaft nachholen müsste.

### 2.3 Begründung der Textauswahl

Für die Arbeit wurden die Bibelstellen Dtn 15,1–18 und Lev 25 zum Vergleich mit den altorientalischen Königsedikten herausgegriffen. Grund dafür ist, dass beide Stellen im Gegensatz zu den Bibelstellen der „zweiten, praxisorientierten Gruppe“ (vgl. Kap. 2.) jeweils ihr Konzept eines Erlassjahres darlegen und daher für einen Vergleich hinsichtlich der ideologischen Unterschiede zu den Edikten am besten geeignet scheinen. Gegen Ex 21,2–11 habe ich mich entschieden, weil diese Stelle vermutlich bereits in Dtn 15,1–18 aufgenommen wurde (vgl. Kap. 2.4.1.1 und 2.4.1.2). Die Reihenfolge, in der die beiden Texte behandelt werden, ergibt sich aus der entstehungsgeschichtlichen Abfolge von Dtn 15,1–18 und Lev 25 (vgl. Kap. 2.4.1.3 und 2.4.2.3)

### 2.4 Entstehungsgeschichtliche Einordnung

Im Folgenden soll die Entstehungsgeschichte der Textstellen Dtn 15,1–18 und Lev 25 in ihrem jeweiligen Kontext dargestellt und dabei auf die wichtigsten innerbiblischen Bezüge eingegangen werden. Ziel ist es, die Bibeltex te zu datieren und damit ihre Wachstumsgeschichte näher zu erläutern.

#### 2.4.1 Dtn 15,1–18

Die Entstehungsgeschichte des Deuteronomiums ist komplex und in der Forschung stark umstritten. Als Minimalkonsens des aktuellen Forschungsstands – zumindest in Europa – kann ein „Ur-Deuteronomium“ festgehalten werden.<sup>117</sup> Dieses umfasste vermutlich das deuteronomische Gesetz (Dtn 12–26)<sup>118</sup>, auch wenn diese Kapitel literarisch uneinheitlich sind

---

<sup>117</sup> Die These eines Ur-Deuteronomiums, wird von zahlreichen Forscher\*innen vertreten, wobei es verschiedene Diskussionen über den Umfang und die Frage der Datierung gibt. Timo Veijola zum Beispiel geht ebenfalls von einem Ur-Deuteronomium aus. Seiner Meinung nach ist das Ur-Deuteronomium in folgenden Bibelstellen greifbar: Dtn 4,45\*; 6,4–9\*; 12; 14,22–29; 15,1–11; 15,12–18; 15,19–23; 16,1–17 (vgl. VEIJOLA, Deuteronomium, 2f.). Siehe hierzu auch die Fußnote 118.

<sup>118</sup> Hierfür plädieren unter anderem Julius Wellhausen (vgl. WELLHAUSEN, Composition, 186f.203–208), Jan Christian Gertz (vgl. GERTZ, Tora, 253–255.), sowie Werner Schmidt (vgl. SCHMIDT, Einführung, 124). Außerdem die Vertreter\*innen des sogenannten „Münsteraner Pentateuchmodells“.

Im „Münsteraner Pentateuchmodell“ wird ein sogenanntes „hiskijanisches Ur-Deuteronomium“ als Beginn der Entstehungsgeschichte des Deuteronomiums angenommen. Dieses hiskijanische Kultgesetz umfasst vermutlich Dtn \*12–26. Ansatzpunkt für dieses Modell sind die Bibelstellen, die von der „Kultzentralisation“ handeln (Dtn

und eine mehrstufige Bearbeitung erfahren haben <sup>119</sup>. Eventuell sind dem „Ur-Deuteronomium“ auch das Gebot Dtn 6,4, die Redeeinleitung Dtn 4,45 und Dtn 5,1aα zuzurechnen.<sup>120</sup> Die weitere Bearbeitung ergänzte die Rahmenkapitel. Wie die Ergänzung dieser Nachträge erfolgte, wird in der Forschung stark diskutiert.<sup>121</sup> Die Textstelle Dtn 15,1–18, die in dieser Arbeit behandelt wird, gehört zu den ältesten Bestandteilen des Deuteronomiums.

Wie im gesamten deuteronomischen Gesetz wurden auch in Dtn 15,1–18 Gesetze aus dem Bundesbuch aufgenommen und revidiert.<sup>122</sup> Ob das Bundesbuch durch diese Revision ergänzt oder ersetzt werden sollte, ist in der Forschung strittig.<sup>123</sup> Nach Eckart Otto bedeutete die

---

12,4–7.8–12.13–19.20–28; 14,22–27; 15,19–23; 16,1–8.9–12.13–15.16f.; 17,8–13; 18,1–8; 26,1–11; 31,9–13). Auch wenn diese Bibelstellen, so Georg Braulik, in ihrer historischen Zuordnung im Einzelnen strittig sind, so ist doch der Grundbestand auf Hiskija von Juda und sein Vorhaben der Opferkultzentralisation zurückzuführen. Unter Joschija wurde dieser Grundbestand zur „Vertragsurkunde“ in der Gestalt eines JHWH-Gesetzes erweitert. Der Textbestand des „joschijanischen Dtn“ umfasst nach dieser Entwicklungsstufe Dtn \*5–28 (vgl. ZENGER/FREVEL, Theorien, 120–125; BRAULIK, Buch Deuteronomium, 172–174).

<sup>119</sup> Die literarische Uneinheitlichkeit der Kapitel zeigt sich unter anderem in dem Numeruswechsel, der, so die Meinung einiger Forscher\*innen, nicht nur stilistisch gebraucht wird, sondern auf unterschiedliche Entstehungsgeschichten hindeutet (vgl. SCHMIDT, Einführung, 124; RÜTERSWÖRDEN, Art. Deuteronomium, 4., GERTZ, Tora, 251f.).

<sup>120</sup> Vgl. GERTZ, Tora, 254f. Eine andere Auffassung haben die Vertreter\*innen des „Münsteraner Pentateuchmodells“. Ihrer Ansicht nach sind diese Teile des Dtn bereits Bestandteil der zweiten Schicht (vgl. Fußnote 118; ZENGER/FREVEL, Theorien, 120–125; BRAULIK, Buch Deuteronomium, 172–174).

<sup>121</sup> J. Wellhausen ist der Ansicht, dass in einer weiteren Bearbeitungsstufe das Ur-deuteronomium zunächst durch Dtn 1–4.27 und dann durch Dtn 5–11; 28–30 erweitert wurde. Mit dieser Erweiterung wurde die Erzählung zu Moses Abschiedsrede stilisiert (vgl. WELLHAUSEN, Composition, 187–208).

Jan Christian Gertz ist der Ansicht, dass der Kern des Deuteronomiums zunächst um einen jüngeren Rahmen (Dtn 1–4; 31–34) und dann später um einen weiteren Rahmen (Dtn 5–11; 27–30) ergänzt worden ist (vgl. GERTZ, Tora, 254–257).

Die Vertreter\*innen des „Münsteraner Pentateuchmodell“ sind der Auffassung, dass Dtn \*5–28 in einer nächsten Stufe des Entstehungsprozesses in Dtn \*1–3; \*29–34 eingebunden worden ist. Dtn \*1–3; \*29–34 bilden dabei den erzählerischen Rahmen, der den gesamten Erzählkomplex zur Moserede stilisiert. Damit wird das „joschijanische Dtn“ (Dtn \*5–28) auch in den Erzählzusammenhang des Hexateuchs bzw. Ennateuchs eingebunden. Diese Stufe des Entstehungsprozess wird in der exilischen Zeit verortet (vgl. ZENGER/FREVEL, Theorien, 120–125).

Braulik, der ebenfalls von einem „hiskijanischen Ur-Deuteronomium“ (Dtn \*12–26) und einem „joschijanischen Dtn“ (Dtn \*5–28) ausgeht, ist an dieser Stelle anderer Auffassung. Seiner Meinung nach wurde das „joschijanische Dtn“ bereits zur Zeit Joschijas in den Erzählzusammenhang \*Dtn 1–Jos 21 eingebunden. \*Dtn 1–Jos 21 stellt ihm zufolge eine vom Tetrateuch unabhängige Erzählung dar, die sogenannte „deuteronomistische Landnahmeerzählung“ (DtrL). Braulik greift bei seiner These auf Ansichten von Norbert Lohfink zurück (vgl. ZENGER/FREVEL, Theorien, 120–125; BRAULIK, Buch Deuteronomium, 172–175).

<sup>122</sup> Vgl. OTTO, Rechtsgeschichte, 425. Die These, dass Dtn 12–26 auf dem Bundesbuch basiert, vertreten außerdem Udo Rütterswörden (vgl. RÜTERSWÖRDEN, Art. Deuteronomium, 3.) Gertz (vgl. GERTZ, Tora, 254f.), Konrad Schmid (vgl. SCHMID, Literaturgeschichte, 105), sowie Braulik (vgl. BRAULIK, Buch Deuteronomium, 172f.).

Gegen diese These wendet sich zum Beispiel John Van Seters. Er geht von einer anderen Datierung der verschiedenen Bücher des Pentateuchs aus. Da, seiner Meinung nach, das Deuteronomium älter ist als das Bundesbuch, kann das Deuteronomium nicht das Bundesbuch revidieren (vgl. VAN SETERS, Law Book, 47–171).

<sup>123</sup> Gertz plädiert dafür, die Reformulierung des Bundesbuches nicht nur von der Kultzentralisation her zu verstehen (vgl. GERTZ, Tora, 254f.). „Maßgebend dürften hier eher das Bemühen um eine einheitliche und funktionierende Rechtsordnung und die Verwaltung des Landes gewesen sein“ (GERTZ, Tora, 255). Rütterswörden

Überarbeitung keine Negierung des Bundesbuches, sondern geschah aufgrund der deuteronomischen Theologie der Verfasser, zu deren Kernbestandteil die Kultzentralisation gehört.<sup>124</sup>

Dtn 15,1–18 nimmt zwei Texte aus dem Bundesbuch auf: zum einen das Sklavengesetz (Ex 21,2–11), zum andern das *š<sup>e</sup>mittāh*-Gebot<sup>125</sup> (Ex 23,10–12).<sup>126</sup> Auffallend ist, dass die Verfasser von Dtn 15,1–18 die Reihenfolge, in der die beiden Gesetze im Bundesbuch angeordnet sind, umgekehrt haben. Die Rahmung erfolgt aber sowohl in Dtn 15,1–18 als auch in Ex 21,2–11 und Ex 23,10–12 privilegrechtlich.<sup>127</sup> Das Gebot des Zehnten (Dtn 14,22–29) rahmt Dtn 15,1–18 von vorne und das Gebot der Erstgeburtsoffers (Dtn 15,19–23) von hinten. Dass es sich bei den beiden Geboten um eine von den Verfassern bewusst konzipierte Rahmung handelt, wird durch die wörtliche Anknüpfung von Dtn 15,20a an Dtn 14,22b–23a erkennbar:<sup>128</sup>

Dtn 14,22b–23a

שָׁנָה וְאָכַלְתָּ לִפְנֵי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּמָקוֹם אֲשֶׁר-יִבְחַר

Dtn 14,22b–23a<sup>129</sup>

[...] Jahr für Jahr<sup>130</sup>

und du es sollst essen<sup>131</sup> im Angesicht JHWHs, deines Gottes an der Stätte<sup>132</sup>, den er erwählen wird, [...]

---

ist der Ansicht, dass das Dtn Gesetz eine Neuformulierung des Bundesbuches darstellt (vgl. RÜTERS WÖRDERN, Art. Deuteronomium, 3.).

<sup>124</sup> Vgl. OTTO, Rechtsgeschichte, 466–478.

<sup>125</sup> Die Bezeichnung *š<sup>e</sup>mittāh*-Gebot geht auf die Verwendung der Wurzel שָׁמַט in Ex 23,11 zurück. Im Kontext der Bibelstelle wird שָׁמַט am besten mit „brachliegen lassen“ übersetzt. Mit der Bezeichnung *š<sup>e</sup>mittāh*-Gebot soll der Inhalt des Gebotes, das Brachliegen lassen der Felder, näher bestimmt werden (vgl. Kap. 3.2.2).

<sup>126</sup> Vgl. OTTO, Deuteronomium. Politische Theologie, 303f.

<sup>127</sup> Vgl. OTTO, Deuteronomium. Politische Theologie, 303f.

<sup>128</sup> Vgl. OTTO, Deuteronomium. Politische Theologie, 303f.; VEIJOLA, Deuteronomium, 303f.323f.

<sup>129</sup> Im Kontext des biblischen Textes geht es um das Verzehnten der landwirtschaftlichen Erträge, das jedes Jahr erfolgen soll. Die Übersetzung der angegebenen Textstelle habe ich zum Zweck der Analyse der Bibelstelle selbst angefertigt.

<sup>130</sup> Nach dem Masoretischen Text wäre die wörtliche Übersetzung Jahr–Jahr. Im Hebräischen wird durch die Wiederholung des Wortes Jahr (שָׁנָה) analog zur Wiederholung der Kardinalzahlen ein distributives Verhältnis zum Ausdruck gebracht. Dies lässt sich im Deutschen in diesem Fall am besten durch die Übersetzung Jahr für Jahr zum Ausdruck bringen (vgl. hierzu JENNI, Lehrbuch, 215).

<sup>131</sup> Da dieses Essen eine sakrale Handlung darstellt, wäre die Übersetzung „ein Opfermahl halten“ ebenso möglich (vgl. Art. אָכַל, in: GESENIUS, Handwörterbuch, 53f.). Diese zweite Übersetzungsmöglichkeit greift Martin Rose auf: „Damit kannst du ein (heiliges) Festmahl vor Jahwe, deinem Gott, veranstalten, [...]“ (Rose, 5. Mose, 31).

<sup>132</sup> Andere Übersetzungsmöglichkeiten als „Stätte“ wären auch „Ort“, „Platz“ oder „Stelle“ gewesen. Ich habe mich für „Stätte“ entschieden, da dieses Wort zum Ausdruck bringt, dass der Ort von Bedeutung ist (vgl. DUDENREDAKTION, Art. Stätte. URL: <https://www.duden.de/node/172302/revision/172338> (Abfrage am 03. März 2021)).

Dtn 15,20a

לִפְנֵי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ תֹאכְלֶנּוּ שָׁנָה בְּשָׁנָה בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר־  
יִבְחַר

Dtn 15,20a<sup>133</sup>

Vor JHWH, deinem Gott, sollst du es essen,  
Jahr für Jahr an dem Ort den JHWH erwählen  
wird, [...]

Sowohl in Dtn 14,23 als auch in Dtn 15,19 wird mit וּבְכֹרֶת בְּקִרְךָ וְצִאֲנֶךָ die gleiche Wendung verwendet. Auch der Aufbau der beiden Gebote weist parallele Strukturen auf, כִּי leitet die Ausnahmeregelung in Dtn 14,24–26 und in Dtn 15,21–23 ein.<sup>134</sup>

#### 2.4.1.1 Rezeption von Ex 23,10–12 in Dtn 15,1–11

Ex 23,10–12 setzt fest, dass Felder, Weinberge und Olivenbäume sechs Jahre lang landwirtschaftlich zu bearbeiten und diese dann im siebten Jahr brachliegen zu lassen sind. Der Wildwuchs des Brachejahrs wird zur Ernährung der Armen und der Tiere bestimmt. Die Autoren von Dtn 15,1–11 nehmen das *š<sup>e</sup>mitṭāh*-Gebot zwar auf, verknüpfen es aber nicht mit der Ackerbrache, sondern mit dem Schuldenerlass. Deshalb sind die Parallelen zwischen den beiden Textstellen gering und umfassen lediglich das 6/7-Schema und das Verb jmv. Die deuteronomischen Verfasser von Dtn 15,1–11 nehmen das Verb jmv auf, das eigentlich in Ex 23,10–12 mit der Ackerbrache verbunden ist, und verknüpfen es neu mit dem Schuldenerlass (vgl. Kap. 3.2.2).<sup>135</sup>

#### 2.4.1.2 Rezeption von Ex 21,2–11 in Dtn 15,12–18

Die Auslegung von Ex 21,2–11 in Dtn 15,12–18 geschieht unter dem Blickwinkel der deuteronomischen Theologie<sup>136</sup>. In Dtn 15,12–18 wird dies besonders im Zusammenhang mit dem Bruderethos deutlich.<sup>137</sup>

Dtn 15,1–18 ist durch den Bruderethos der deuteronomischen Theologie geprägt. Bei der Aufnahme des Sklavengesetzes (Ex 21,2–11) führt der Bruderethos zu unterschiedlichen Auswirkungen (vgl. Kap. 3.3.1). Die Verfasser verwenden im Gegensatz zu Ex 21,2–11 in Dtn 15,12–18 die Begriffe „Herr“ und „Sklave“ anfangs überhaupt nicht, stattdessen werden die

---

<sup>133</sup> Die Übersetzung der angegebenen Textstelle habe ich zum Zweck der Analyse der Bibelstelle selbst angefertigt.

<sup>134</sup> Vgl. OTTO, Deuteronomium. Poltische Theologie, 304.

<sup>135</sup> Vgl. OTTO, Deuteronomium. Poltische Theologie, 314f.; OTTO, Rechtsgeschichte, 424f.

<sup>136</sup> Zu den Spezifika der deuteronomischen Theologie gehören unter anderen die Kultzentralisation (Dtn 12), der Bund zwischen JHWH und den Israeliten, sowie die Theologisierung der Geschichte. Außerdem wird im Deuteronomium eine „Theologie des Gottes Volks“ entwickelt. Diese ist unter anderem in den Festen und Feiern vor JHWH (z.B. Pascha-Fest) und in dem sogenannten Bruderethos verwirklicht (vgl. Kap. 3.3.1 Bruderethos; GERTZ, Tora, 258f.; BRAULIK, Buch Deuteronomium, 182–186).

<sup>137</sup> Vgl. OTTO, Deuteronomium. Poltische Theologie, 304–311.

Sklaven und Sklavinnen als „Brüder“, die sich verkauft haben, betitelt (Dtn 15,12a: כִּי־יִמְכַר לְךָ אָדָם). Als „Brüder“ sind programmatisch Hebräer und Hebräerin definiert (vgl. Kap. 3.3.1). Diese Bezeichnung ändert sich erst, nachdem sich der Sklave oder die Sklavin entschieden hat, lebenslang bei seinem/ihrer Herrn zu bleiben (Dtn 15,16). Grund dafür ist, dass die Verfasser von Dtn 15,12–18 ein anderes Verständnis von Sklaven und Sklavinnen vertreten als die Verfasser von Ex 21,2–11. Nach der Vorstellung von Dtn 15,12–18 gibt es keine Vollsklav\*innen, außer sie haben sich nach sechsjährigem Dienst bewusst dazu entschieden.<sup>138</sup>

Die eherechtlichen Bestimmungen aus den Texten Ex 21,4 sowie Ex 21,7–11 sind für Dtn 15,12–18 nicht mehr von Relevanz. Dies liegt im Verständnis von Sklaven\*innen im Deuteronomium begründet. Denn hier kann im Gegensatz zum Exodus nur die Arbeitskraft eines Sklaven oder einer Sklavin verkauft werden und nicht auch die Sexualität.<sup>139</sup>

Der Bruderethos führt auch für den Aufbau des gesamten Abschnittes Dtn 15,12–18 zu Konsequenzen. Zum einem stehen in Dtn 15,12–18 die Pflichten des Herrn im Vordergrund, in Ex 21,2–11 hingegen die Rechte der Sklavinnen und Sklaven. Sprachlich hat dieser Perspektivenwechsel im Deuteronomium die Auswirkung, dass der Sklave/die Sklavin Subjekt der Protasis wird (Dtn 15,12a: „Wenn sich dein Bruder, [...] dir verkauft hat“). Dieses ändert sich in der Apodosis des Vers 12 mit der Anrede des Sklavenherrn in der 2. Person Singular (Dtn 15,12b: „dann sollst du ihn im siebten Jahr aus deiner Gewalt entlassen“).<sup>140</sup>

Der Fokus auf die Pflicht des Herren, den Sklaven oder die Sklavin im siebten Jahr freizulassen, zeigt sich daran, dass die Ausstattung der Freigelassenen (Dtn 15,13–14) zum Thema wird, welche im Bundesbuch fehlt. Die Ergänzung der Paränese in Dtn 15,15 unterstreicht die Wichtigkeit des Gebots (Dtn 15,15: „Denke daran, dass du Sklave warst im Lande Ägypten, und JHWH, dein Gott, dich befreit hat. Deshalb verpflichte ich dich heute auf diese Regelung“). Interessant ist zudem, dass die Verfasser das lebenslange Bleiben des Sklaven oder der Sklavin allein an seiner/ihrer Entscheidung festmachen. Damit wird die Entscheidung zum Verbleib

---

<sup>138</sup> Vgl. OTTO, Deuteronomium. Poltische Theologie, 305–307.

<sup>139</sup> Vgl. FINSTERBUSCH, Frauen, 385.

<sup>140</sup> In Ex 21,2–11 ist der Subjektwechsel umgekehrt. In Ex, 21aα wird der Herr in der 2. Person angesprochen. Ab der Apodosis in Ex 21,2aβb wird der Sklave zum Subjekt des Abschnittes (vgl. OTTO, Deuteronomium. Poltische Theologie, 307f.).

zur einzigen Alternative zum Freilassungsgebot und ist nicht wie in Ex 21,2–11 lediglich einer von vier Unterfällen<sup>141</sup>.<sup>142</sup>

Das Ritual der Sklavenmarkierung greift Otto als weiteren Unterschied zwischen den beiden Texten auf. Dieses Ritual wird anlässlich der Entscheidung des Sklaven beziehungsweise der Sklavin, bei dem Besitzer lebenslang bleiben zu wollen, durchgeführt. Seiner Meinung nach wird in der Deuteronomiumsversion zwar das Ritual der Sklavenmarkierung übernommen, der Ort aber ändert sich aufgrund der Kultzentralisation. Otto geht davon aus, dass das Ritual in Exodus an einem der Lokalheiligtümer stattfindet (Ex 21,6).<sup>143</sup>

Da es aber nach Auffassung der Autoren des deuteronomischen Gesetzes keine Lokalheiligtümer mehr geben darf (vgl. Dtn 12 Kultzentralisation), mussten sie den Ort des Rituals ändern. In Dtn 15,17 fehlt deshalb die Aufforderung, den Sklaven oder die Sklavin vor Gott zu bringen (וְהֵגִישׁוּ אֹתוֹ אֶל־הָאֱלֹהִים). Der neue Ort des Rituals ist die Tür des Hauses des Sklavenbesitzers (Dtn 15,17).<sup>144</sup>

Bis auf die Veränderung des Ortes bleiben die Anweisungen des Rituals in Ex 21,6 und Dtn 15,17 gleich. Das Markierungsritual bezieht sich in Ex 21,6 nur auf die männlichen Sklaven, in Dtn 15,17 hingegen auf Sklaven und Sklavinnen.<sup>145</sup>

Dieser These von Otto ist meiner Meinung nach der Ansatz von Cornelis Houtman entgegen zu halten. Er geht davon aus, dass das Ritual bereits in der Exodusversion an der Haustüre des Sklavenbesitzers stattfinden und damit die dauerhafte Verbindung des Sklaven beziehungsweise der Sklavin zum Haus seines/ihres Sklavenbesitzers symbolisieren soll. Der Sklave beziehungsweise die Sklavin bindet seinen/ihren Gehorsam an das Haus und ist damit über den Tod des Sklavenherren hinaus mit dem Haus verbunden. Das „vor Gott bringen“ in Ex 21,6 deutet Houtman meines Erachtens sehr schlüssig. Die Tür des Hauses ist gleichzeitig auch der Ort, an dem die Hausgottheit(en) aufzufinden waren. Da sich nach Auffassung von Houtman das gesamte Ritual am Türposten des Hauses abgespielt hat, ist zwischen Ex 21,2–11 und Dtn 15,12–18 in Bezug auf die Sklavenmarkierung kein Unterschied auszumachen.<sup>146</sup>

---

<sup>141</sup> 1. Unterfall: Sklave ohne Frau (Ex 21,3a); 2. Unterfall Sklave mit Frau (Ex 21,3b); 3. Unterfall Sklave bekommt eine Frau von seinem Sklavenherren (Ex 21,4); 4. Unterfall: Sklave will bei seinem Herrn bleiben (Ex 21,5).

<sup>142</sup> Vgl. OTTO, Deuteronomium. Poltische Theologie, 304–306.

<sup>143</sup> Vgl. DIETRICH, Art. Sklaverei, 370.

<sup>144</sup> Eckart Otto stellt die These auf, dass das Haus des Besitzers als neuer Ort des Rituals nur für diejenigen gilt, die nicht in der Nähe des Zentralheiligtums wohnen. Er geht somit davon aus, dass Ex 21,6 durch die Verfasser von Dtn 15,17 nicht negiert wird, aber durch die Einschränkung aufgrund der Kultzentralisation geben sie in Dtn 15,17 eine Alternative zum Zentralheiligtum (vgl. OTTO, Deuteronomium. Poltische Theologie, 308).

<sup>145</sup> Vgl. OTTO, Deuteronomium. Poltische Theologie, 307f.

<sup>146</sup> Vgl. HOUTMAN, Bundesbuch, 92f.

### 2.4.1.3 Literarische Schichten und Datierung

Der Textabschnitt Dtn 15,1–18 weist deutliche literarische Spannungen auf, die sich in den widersprüchlichen Aussagen über die Armen im Land manifestieren: In Dtn 15,4–6<sup>147</sup> heißt es, dass es keine Armen mehr geben wird, da JHWH die Israelit\*innen segnen werde, wenn sie auf die Stimme des Herrn hören. Dtn 15,7–10 hingegen beschreibt die Situation, wie man sich gegenüber den Armen verhalten solle, unter der Voraussetzung, dass Arme gegenwärtig sind. Dtn 15,11 wiederum geht davon aus, dass es immer Arme im Land geben werde. Diese drei Stellen lassen verschiedene Wachstumsschichten vermuten. Deshalb ist meines Erachtens die These von Heinz-Josef Fabry sehr plausibel. Er nimmt die drei Konzeptionen von Armut im Land als Grundlage seiner Literarkritik.<sup>148</sup>

Viele Forscher\*innen argumentieren, dass Dtn 15,1–3.7–10 Bestandteil des ursprünglichen Schuldenerlassgesetzes ist.<sup>149</sup> Darauf weist der Bruderethos als Zentralmotiv hin, welcher charakteristisch für die deuteronomische Theologie ist.<sup>150</sup> V. 4–6 stellt wahrscheinlich einen späteren Einschub dar, der eine Utopie beschreibt. Diese Schilderung steht im Kontrast zu der Resignation in V. 11, welche die ernüchternde Realität skizziert, dass Armut nicht endgültig besiegt werden kann. Die Realität wird hingegen in den V. 7–10 beschrieben. Die These, den einzelnen Schichten verschiedene Konzepte zu zuweisen, geht auf Fabry zurück und ist meines Erachtens am plausibelsten. Fabry geht davon aus, dass die V. 7–10 dem Verfasser selbst zu zuschreiben sind, und die Utopie in den V. 4–6 einem Redaktor aus nachexilischer Zeit. Der letzte Einschub wäre dann V. 11, der in Bezug auf V. 4 die ernüchternde Realität zum Ausdruck bringt.<sup>151</sup>

---

<sup>147</sup> Zur Übersetzung der Verse vgl. Kap. 3.1.

<sup>148</sup> Vgl. FABRY, Deuteronomium, 103f. Fabry nimmt damit Bezug auf Gottfried Seitz, der die Widersprüche als Wachstumsschichten ausmacht, wobei Seitz im Gegensatz zu Fabry Dtn 15,11 zum deuteronomischen Grundbestand (Dtn 15,7–11) zählt. Seitz' Argument baut auf der These auf, dass der Abschnitt Dtn 7–11 insgesamt einen sorgfältig gestalteten Textabschnitt bildet. Dtn 15,4–6 wurde, so Seitz, später ergänzt (vgl. SEITZ, Redaktionsgeschichtliche Studien, 167–171).

Otto greift diese These von Fabry in seinem Kommentar auf (vgl. OTTO, Deuteronomium 12–34, 1136).

<sup>149</sup> Vgl. OTTO, Deuteronomium 12–34, 23; SEITZ, Redaktionsgeschichtliche Studien, 167–171; FABRY, Deuteronomium, 103f.

T. Veijola geht zum Beispiel von einer anderen Entstehungsgeschichte des Textes aus. Seine These soll im Folgenden kurz skizziert werden. Er behandelt Dtn 15,1–11 getrennt von Dtn 15,12–18. Seiner Auffassung nach umfasst der Grundbestand von Dtn 15,1–11 die grundlegenden Anweisungen (V. 1f.\*) sowie die paränetische Begründung (7aα\*b\*.8f.\*). Die rechtlichen Bestimmungen zu den Ausländern (V.3) sind Teil der ersten Wachstumsschicht. Diese umfasst außerdem die Ergänzungen zum Bruderethos in V.2.7.9. Die Bemerkung zu den Armen in V.11 ordnete Veijola einem späteren Redaktor zu (vgl. VEIJOLA, Deuteronomium, 311.318).

<sup>150</sup> Vgl. OTTO, Deuteronomium 12–34, 23. Zum Bruderethos als Bestandteil der deuteronomischen Theologie vgl. Kap. 3.3.1 sowie BRAULIK, Buch Deuteronomium, 182.

<sup>151</sup> Vgl. FABRY, Deuteronomium, 103.

Eine weitere literarische Schicht vermutet Otto in Dtn 15,15. Das Ägypten-*ʾæbæd*-Motiv in diesem Vers ist seiner Auffassung nach eine deuteronomistische Ergänzung. Dtn 15,15 grenzt sich deshalb vom restlichen Textbestand in Dtn 15,1–18 ab, da der deuteronomistische Verfasser aufgrund des Bruderethos das Lexem „Sklave“ (db,e[,]) vermeidet, dieses aber im Zusammenhang des Ägypten-*ʾæbæd*-Motives eingeführt wird.<sup>152</sup>

Der vermutlich älteste Bestand Dtn 15,1–3.7–10 gehört zum „Ur- Deuteronomium“, das Dtn 12–26, sowie vermutlich Dtn 6,4, Dtn 4,45 und Dtn 5,1aα umfasste. Die Datierung des Grundbestands des Deuteronomiums ist in der Forschung stark umstritten.<sup>153</sup> Einen Ansatzpunkt für die Datierung bietet die Verbindung zwischen dem Hauptanliegen der Kultzentralisation (Dtn 12) und der sogenannten josianischen Reform (2Kön 22–23). Damit wäre der Grundbestand in das 7. Jahrhundert v. d. Z. zu datieren. Da aber die Historizität der josianischen Reform strittig ist und zudem die Literarkritik Hinweise darauf gibt, dass 2Kön 22–23 deuteronomistisch bearbeitet ist, lässt sich dieser Zusammenhang nicht eindeutig feststellen.<sup>154</sup>

Für die Datierung in das 7. Jahrhundert v. d. Z. und damit in die spätassyrische Zeit spricht allerdings auch, „dass das Dtn ganz im Stil eines assyrischen Treueides (*ade*) gestaltet ist“<sup>155</sup>. Die Loyalitätsforderung des assyrischen Großherrschers könnte als Vorlage für das Deuteronomium, das mit dem Loyalitätsanspruch JHWHs einen Gegenentwurf konzipierte, gedient haben.<sup>156</sup> Als Grundlage kommen vermutlich die Vasallenverträge des Asarhaddons in Frage. Otto geht davon aus, dass der historische Hintergrund eine Schwurzeremonie bildet, die 672 v. d. Z. stattfand.<sup>157</sup> In dieser Zeremonie wurden „alle assyrischen Vasallen auf die

---

Rosario Pius Merendino und Timo Veijola gehen von einer anderen These aus, dass in dem Textabschnitt Dtn 15,1–11 vier literarische Schichten auszumachen seien. Der dtn Kern des Textes bildet Dtn 15,1f\*.7aα\*.b\*.8f\*. Dieser Kern wurde in exilischer Zeit ergänzt durch Dtn 15,2.3.7.9. Inhaltlich wurde das Gesetz somit durch die Rechtsposition des Ausländers und der „Bruder“-Ethik erweitert. Eine dritte Redaktion fügt dem Text die deuteronomistische Bundesredaktion (DtrB) ein (Dtn 15,4–6.7aβγ.10). Eine letzte literarische Bearbeitung ist für Veijola mit V.11 erkennbar. Auch beim zweiten Teil des Gesetzes zur Sklavenfreilassung geht Veijola von einer ähnlichen Entstehungsgeschichte aus. Den Dtn Kern des Gesetzes bildet Dtn 15,12\*–14a.16–18. Dieser wurde dann von vermutlich derselben exilischen Redaktion wie bei Dtn 15,1–11 um die „Bruder“-Ethik inhaltlich erweitert (Dtn 15,12). Durch die DtrB erfolgte eine weitere Bearbeitung (Dtn 15,14b.18b). Dieser Redaktion sind vermutlich auch die Segensaussagen, die sowohl Dtn 15,1–18 als auch Dtn 14,22–29 gliedern und theologisch akzentuieren, zuzuschreiben (vgl. VEIJOLA, Deuteronomium, 311f.318).

<sup>152</sup> Vgl. OTTO, Deuteronomium 12–34, 1337.1365.

<sup>153</sup> Vgl. hierzu die These der Vertreter\*innen des „Müsteraner Pentateuch- Modells“. Diese vertreten eine andere These als jene, die dieser Arbeit zu Grunde liegt. Siehe hierzu Fußnote 118.

<sup>154</sup> Vgl. SCHMID, Literaturgeschichte, 106.

<sup>155</sup> SCHMID, Literaturgeschichte, 106.

<sup>156</sup> Vgl. OTTO, Rechtsgeschichte, 425f.

<sup>157</sup> Vgl. OTTO, Deuteronomium. Poltische Theologie, 217.364–378.

Nachfolgeregelung, die Asarhaddon getroffen hatte, verpflichtet“<sup>158</sup>. Der Text, der den medischen Fürsten galt, ist rekonstruierbar. Basis hierfür bilden die Texte aus Nimrud, die Archäologen 1955 gefunden haben. Die Vermutung liegt nahe, dass auch König Manasse einen Schwur auf ein ähnliches Dokument ablegen musste. Darauf weisen auch die Parallelen zwischen den Vasallenverträge des Asarhaddons und den Flüchen in Dtn 28 hin.<sup>159</sup> In diesem Zusammenhang lässt sich ebenfalls das Hauptanliegen des Deuteronomiums, die Kultzentralisation, erklären, denn auch dazu gibt es eine Parallele im neuassyrischen Bereich: der Gott Aššur wurde auf ähnliche Art an die Hauptstadt Aššur gebunden.<sup>160</sup>

König Samšī-Adad setzte diesen Prozess in Gang, indem er „den Anspruch Nippurs, ‚heiliger Hügel‘ im Zentrum der Achsen der Welt zu sein, auf die Stadt Aššur“<sup>161</sup> übertrug. Mit dieser Umgestaltung ging auch einher, dass der Aššur-Tempel den Namen des Enlil-Tempels, der in Nippur lokalisiert war, erhalten hat. Diese Übertragung des Namens war logisch, da seit der altassyrischen Zeit die Gottheit Aššur bereits als Königsgott der Welt (*Enlil*) verehrt wurde. Die Besonderheit, die auch die Parallele zur Kultzentralisation im Deuteronomium wahrscheinlich macht, ist, dass der Gott Aššur an keinem anderen Tempel des assyrischen Reiches verehrt wurde. Ein Versuch diese Bindung der Gottheit an die Hauptstadt aufzulösen wurde durch Tukulti-Ninurta I. unternommen. Dieser wollte den Tempel Aššurs in seine Residenz Kar-Tukulti-Ninurta verlegen. Das Unterfangen scheiterte und wurde nach seinem Tod rückgängig gemacht. Der Aššurkult blieb an die Stadt Aššur gebunden, auch wenn die Königsresidenz im Laufe der Geschichte verlegt wurde.<sup>162</sup>

Die Textstelle Dtn 15,1–18 könnte in diesem Kontext möglicherweise bewusst ein Gegenkonzept zu den Erlassedikten der neuassyrischen Herrscher darstellen.<sup>163</sup> Daher ist Dtn 15,1–18 meiner Ansicht nach gut begründet in das 7. Jahrhundert v. d. Z. zu datieren.

#### 2.4.2 Lev 25

Über die Entstehung des Buches Levitikus wird in der Pentateuch- beziehungsweise Hexateuchforschung gleichfalls stark diskutiert. Die meisten Forscher\*innen nehmen an, dass in Levitikus zwei Konzepte nebeneinanderstehen, die zwar Ähnlichkeiten haben, aber

---

<sup>158</sup> RÜTERSWÖRDEN, Art. Deuteronomium, 4.

<sup>159</sup> Vgl. RÜTERSWÖRDEN, Art. Deuteronomium, 4.; OTTO, Deuteronomium 12–34, 1241–1253.

<sup>160</sup> Vgl. SCHMID, Literaturgeschichte, 106f.; OTTO, Deuteronomium. Poltische Theologie, 350f.

<sup>161</sup> OTTO, Deuteronomium. Poltische Theologie, 350.

<sup>162</sup> Vgl. OTTO, Deuteronomium. Poltische Theologie, 350f.

<sup>163</sup> Vgl. OTTO, Rechtsgeschichte, 425f.

dennoch unterschiedlich sind und deswegen womöglich zwei verschiedenen Verfasserkreisen zugeordnet werden müssen. Die „Trennlinie“ zwischen diesen beiden Konzeptionen kann man zwischen den Kapiteln 16 und 17 ausmachen. Die überwiegende Mehrheit sieht Lev 1–16 als Teil der sogenannten „Priesterschrift“ an, Lev 17–26 hingegen wird als innerhalb der priesterlichen Literatur eigener Textkorpus verstanden.<sup>164</sup> Der Gesetzeskorpus (Lev 17–26) wird als „Heiligkeitsgesetz“<sup>165</sup> betitelt.

Für die Priesterschrift wird dabei häufig zwischen dem sogenannten „Grundbestand der Priesterschrift“ (P<sup>g</sup>) und den sekundären Ergänzungen (P<sup>s</sup>) differenziert.<sup>166</sup> Von Jan Christian Gertz werden außerdem die priesterschriftlichen Texte von den nachpriesterschriftlichen Erweiterungen abgegrenzt (R<sup>P</sup>).<sup>167</sup> Diesen Redaktionsschichten (R<sup>P</sup>) liegen vermutlich bereits die Verknüpfung von Priesterschrift mit nichtpriesterlichen Schichten des Pentateuchs zugrunde oder hängen mit diesen Verbindungen zusammen.<sup>168</sup>

Auf die Datierungsschwierigkeit der Priesterschrift und die Probleme ihren Umfang festzulegen, soll an dieser Stelle nicht näher eingegangen werden. Die vorliegende Arbeit nimmt im Folgenden eine Entstehung der Priesterschrift in der spätexilisch-frühnachexilischen Zeit an. Für diese Datierung argumentiert etwa Gertz sehr plausibel.<sup>169</sup> Gertz begründet die zeitliche Einordnung der Priesterschrift unter anderem damit, dass die Priesterschrift sowohl Ur- und Vätergeschichte als auch die Exoduserzählung in den vor- und nichtpriesterschriftlichen Darstellungen voraussetzt und ihre eigene Version verfasst. Dementsprechend ist die Priesterschrift erst nach diesen Erzählkomplexen entstanden. Außerdem setzt die Priesterschrift die im Deuteronomium geforderte Kultzentralisation voraus. Diese Forderung bildet die Grundlage für das priesterschriftliche Konzept von dem in der Wüstenzeit gestifteten Heiligtum. Da das Deuteronomium in seinem Grundbestand, in welchem die Forderung der Kultzentralisation enthalten ist, in die vorexilische Zeit zu datieren

---

<sup>164</sup> Vgl. GERTZ, Tora, 232f., 239f.; SCHENKER, Leviticus, 251f.; SEIDL, Art. Heiligkeitsgesetz, 2.; ZENGER/FREVEL, priester(schrift)liche Werk, 210f.

<sup>165</sup> Der Begriff „Heiligkeitsgesetz“ geht auf August Klostermann zurück. Der Name leitet sich von Lev 19,2b „Ihr sollt heilig sein, denn ich, der HERR, euer Gott, bin heilig“ (vgl. Lev 20,7–24; 21,8, außerdem Lev 11,4f.) ab, der als Schlüsselvers für Lev 17–26 gilt (vgl. ZENGER/FREVEL, priester(schrift)liche Werk, 210).

<sup>166</sup> Vgl. GERTZ, Tora, 241; NIHAN/RÖMER, Entstehung, 146; ZENGER/FREVEL, priester(schrift)liche Werk, 193–210.

<sup>167</sup> Vgl. GERTZ, Tora, 240f.

<sup>168</sup> Vgl. GERTZ, Tora, 240f.

<sup>169</sup> Vgl. GERTZ, Tora, 244f.

ist (vgl. Kap. 2.4.1.3), muss die Priesterschrift zeitlich nach dem Deuteronomium eingeordnet werden (spätexilisch-frühnachexilische Zeit).<sup>170</sup>

In der Forschungsgeschichte ist das Heiligkeitsgesetz lange Zeit als eigenständiger Rechtskorpus angesehen worden, der in der weiteren Entstehungsgeschichte in den narrativen Kontext eingefügt wurde. Dieser These, die heute zum Beispiel noch Klaus Grünwaldt<sup>171</sup> vertritt, folgen die meisten Forscher\*innen nicht mehr. Anlass dafür ist die komplexe Einbindung der Rechtstexte in den narrativen Zusammenhang. Ein Herauslösen des Rechtskorpus aus diesem Kontext führt aus entstellungsgeschichtlicher Perspektive zu Schwierigkeiten. So ließe sich bei einer Herauslösung des Heiligkeitsgesetzes die Verklammerung mit der Sinaierzählung nicht mehr erklären, um nur ein Beispiel exemplarisch anzuführen.<sup>172</sup> Deswegen wird heute meist davon ausgegangen, dass „der Gesamtzusammenhang [...] aus überlieferten Einzelmaterialien und redaktionellen Bildungen eigens auf seinen jetzigen narrativen Kontext hin komponiert und gestaltet worden ist“<sup>173</sup>. Der Name Heiligkeitsgesetz wird in dieser Arbeit deswegen nicht für ein Gesetzesbuch verwendet, sondern als eine Anschauung verstanden, für welche die Heiligung Israels und damit eine enge Gottesbeziehung zentral ist.<sup>174</sup>

In der Forschung ist das Verhältnis von der Priesterschrift zu dem Heiligkeitsgesetz umstritten.<sup>175</sup> Andreas Ruwe argumentiert dafür, dass das Heiligkeitsgesetz ein integraler Bestandteil von P<sup>S</sup> gewesen sei.<sup>176</sup> Die neueste Forschung hingegen geht davon aus, dass es sich beim Heiligkeitsgesetz um eine Redaktionsschicht handelt, die die Priesterschrift ergänzt.<sup>177</sup> Meines Erachtens ist in diesem Zusammenhang die Argumentation von Eckart Otto

---

<sup>170</sup> Vgl. GERTZ, Tora, 244f. Für eine Datierung in die spätexilische-frühnachexilische Zeit sprechen sich auch die Vertreter\*innen des „Münsteraner Pentateuchmodells“ aus, zu denen unter anderem Erich Zenger gehört (vgl. ZENGER/FREVEL, Theorien, 120f.).

<sup>171</sup> Vgl. GRÜN WALDT, Art. Leviticus, 3.1.5.

<sup>172</sup> Vgl. RUWE, „Heiligkeitsgesetz“, 27f.

<sup>173</sup> HIEKE, Levitikus. Erster Teilband, 68.

<sup>174</sup> Vgl. SEIDL, Art. Heiligkeitsgesetz, 4.

<sup>175</sup> Vgl. ZENGER/FREVEL, priester(schrift)liche Werk, 211.

<sup>176</sup> Andreas Ruwe greift in seiner Argumentation auf Erhard Blum und Frank Crüsemann zurück. Die sprachlichen Besonderheiten des Heiligkeitsgesetzes gegenüber der Priesterschrift, z.B. in Form von gehäuften Paränesen, erklärt er auf Grund des ethischen Schwerpunktes von Lev 17–26 als kompositionell bedingt. In Anlehnung an Crüsemann deutet Ruwe die Rezeption des Bundesbuches und des deuteronomischen Gesetzes im Heiligkeitsgesetz als ursprünglich priesterschriftlichen Vorgang. Mit dem Verfassen des Heiligkeitsgesetzes versuchen die Autoren Antworten auf die rechtsgeschichtlichen Schwierigkeiten des Exils zu finden.

<sup>177</sup> Vgl. SEIDL, Art. Heiligkeitsgesetz, 2.; ZENGER/FREVEL, priester(schrift)liche Werk, 211. Die These, dass es sich beim Heiligkeitsgesetz um eine Redaktionsschicht handelt, die P ergänzt, teilen: Jacob Milgrom, Israel Knohl, CHRISTOPHE Nihan, Eckart Otto, Reinhard Achenbach. Bei der Datierung sind diese Forscher sich allerdings uneinig. Milgrom und Kohl gehen davon aus, dass die Bearbeitung durch eine sogenannte „Holiness School“ in vorexilischer Zeit erfolgte (vgl. OTTO, Art. Heiligkeitsgesetz, 1570).

besonders plausibel.<sup>178</sup> Seiner Auffassung nach vermittelt das Heiligkeitsgesetz zwischen der Priesterschrift und dem Deuteronomium.<sup>179</sup> Das Heiligkeitsgesetz wird von Otto als eine Art Ausgleich zwischen den Gesetzeswerken im Pentateuch interpretiert, die voneinander abweichen. Damit bildet das Heiligkeitsgesetz den Abschluss einer Entstehungsreihenfolge, die mit dem Bundesbuch beginnt und im deuteronomischen Gesetz seine Fortsetzung findet. Diese These basiert auf innerbiblisch-exegetischen Beobachtungen, die zeigen, dass es zwischen einzelnen Textstellen aus den verschiedenen Gesetzeskorpora inhaltliche und sprachliche Überschneidungen gibt.<sup>180</sup> Die Fortschreibungen wurden im Heiligkeitsgesetz allerdings durch die eigene Theologie der Verfasser beeinflusst. Dementsprechend gibt es zwischen dem Heiligkeitsgesetz, den Vorlagen aus dem Bundesbuch und dem Deuteronomium auch erhebliche Unterschiede.<sup>181</sup> In dem hier behandelten Text, Lev 25, wird die Rezeption von Bundesbuch und Deuteronomium durch die Aufnahme von Ex 23,10–11 und Dtn 15,1–18 besonders deutlich.

#### 2.4.2.1 Rezeption von Ex 23,10–11 in Lev 25,2–7

Der Vergleich der beiden Textstellen in Lev 25,2–7 (Schabbatjahr) und in Ex 23,10–11 (Ackerbrache) führt präzise vor Augen, dass die beiden Abschnitte über einige Parallelen, aber auch etliche Unterschiede verfügen und sich deshalb die Frage aufdrängt, welche dieser Textstellen die jeweils andere zur Vorlage hatte. Die nachfolgende Analyse zeigt, dass Ex 23,10–11 Lev 25,2–7 als Vorlage diente.<sup>182</sup> Dies lässt sich an folgenden textkritischen Beobachtungen ausmachen:

Lev 25,2–7<sup>183</sup>

Ex 23,10–11<sup>184</sup>

2 דְּבַר אֱלֹהִים  
בְּיַד יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי תִבְאוּ אֶל-הָאָרֶץ

<sup>178</sup> Vgl. OTTO, Tora, 46–106.

<sup>179</sup> Vgl. OTTO, Tora, 53. Auch Christophe Nihan teilt diese These (vgl. NIHAN, Torah, 401f.).

Braulik hingegen geht von der entgegengesetzten Wirkungsgeschichte aus. Er vertritt die These, dass das Bundesbuch und das Heiligkeitsgesetz das Dtn Gesetz beeinflusste (vgl. BRAULIK, Buch Deuteronomium, 173).

<sup>180</sup> Ein Beispiel für diese innerbiblische Beobachtung bietet der Vergleich von Lev 17 mit Dtn 12. In Dtn 12 wird zwischen profaner und kultischer Schlachtung differenziert, diese Differenzierung wird in Lev 17 aufgehoben. Nach Lev 17 ist jede Schlachtung kultisch (vgl. OTTO, Tora, 61). Ein weiteres Beispiel für die Aufnahme des Dtn im Heiligkeitsgesetz ist die Rezeption von Dtn 15,1–18 in Lev 25 (vgl. Kap. 2.4.2.2).

<sup>181</sup> Vgl. OTTO, Tora, 56–59.

<sup>182</sup> Vgl. HIEKE, Levitikus. Zweiter Teilband, 994f.; MILGROM, Leviticus, 2154–2162; STACKERT, Rewriting the Torah, 115–141.

<sup>183</sup> Zur Übersetzung siehe Kap. 4.1.

<sup>184</sup> Deutsche Übersetzung nach der Zürcher Bibel: „10 Sechs Jahre sollst du dein Land besäen und seinen Ertrag einsammeln. 11 Im siebten aber sollst du es brachliegen lassen und nicht bestellen, und die Armen deines Volks sollen davon essen. Und was sie übrig lassen, sollen die Tiere des Feldes fressen. So sollst du auch mit deinem Weinberg und mit deinen Ölbäumen verfahren.“

אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם וְשַׁבַּת הָאָרֶץ שַׁבַּת לַיהוָה:  
 3 שְׁשׁ שָׁנִים תִּזְרַע שְׂדֵךְ וְשְׁשׁ שָׁנִים  
 תִּזְמַר כְּרֶמֶד וְאַסְפֹּת אֶת־תְּבוּאָתָה:  
 4 וּבִשְׁנֵה הַשְּׁבִיעִת שַׁבַּת שַׁבְּתוֹן יִהְיֶה לְאָרֶץ  
 שַׁבַּת לַיהוָה שְׂדֵךְ לֹא תִזְרַע וְכְרֶמֶד לֹא תִזְמַר:  
 5 אֵת סְפִיס קִצְיָרְךָ לֹא תִקְצֹר וְאֶת־  
 עֲנָבֵי נְזִירְךָ לֹא תִבְצֹר שְׁנַת שַׁבְּתוֹן יִהְיֶה לְאָרֶץ:  
 6 וְהָיְתָה שַׁבַּת הָאָרֶץ לָכֶם לְאֹכְלָהּ לָךְ וּלְעֶבְדְּךָ  
 וּלְאִמְתְּךָ וּלְשִׁכְיָרְךָ וּלְתוֹשְׁבֵי הַגָּרִים עִמָּךְ:  
 7 וּלְבַהֲמֹתֶיךָ וּלְסוּיָהּ אֲשֶׁר בְּאֶרְצְךָ תִּהְיֶה  
 כָּל־תְּבוּאָתָה לְאֹכֹל: 8

10 וְשֵׁשׁ שָׁנִים תִּזְרַע אֶת־אֶרְצְךָ וְאַסְפֹּת  
 אֶת־תְּבוּאָתָה:  
 11 וְהַשְּׁבִיעִת תִּשְׁמְטֶנָּה וְנִטְשָׁתָה וְאָכְלוּ  
 אֲבִיגַי עִמָּךְ וְיִתְּרָם תֹּאכַל תֵּיַת הַשְּׂדֵה כָּךְ־  
 תַעֲשֶׂה לְכְרֶמְךָ לְיוֹמָךְ:

Lev 25,3 und Ex 23,10 stimmen fast wortwörtlich überein. Der einzige Unterschied zwischen den beiden Versen ist, dass in Lev 25,3 auch die Bearbeitung der Weinberge erwähnt wird. Die sachgemäß gleiche Aussage findet sich in Ex 23 an anderer Stelle, denn in V. 11 heißt es: „So sollst du auch mit deinem Weinberg und mit deinen Ölbäumen verfahren“. Dass Lev 25,3 Ex 23,10 als Vorlage hatte und nicht umgekehrt, ist an der parallelen Verwendung von אֶת־תְּבוּאָתָה zu erkennen. Grammatikalisch müsste in Lev 25,3 aufgrund der Ergänzung des Weinbergs (כְּרֶמֶד) und der Verwendung von שְׂדֵךְ (dein Feld) statt אֶרְצְךָ (dein Land) nun ein Maskulin folgen, da beide Substantive, Weinberg und Feld, maskulin sind. Es folgt aber ein Subjekt mit Suffix in der 3. Person Femininum (תְּבוּאָתָה), welches offenbar aus Ex 23,10 übernommen wurde. In Ex 23,10 ist die Verwendung von תְּבוּאָתָה grammatikalisch richtig, da er auf אֶרְצְךָ, das im Femininum steht, folgt. Dieses grammatikalische Problem lässt sich nur erklären, wenn die Verfasser von Lev 25 Ex 23,10 als Vorlage benutzten.<sup>185</sup>

Beide Textstellen, Lev 25,2–7 und Ex 23,10–11, beschreiben eine Ackerbrache, die alle sieben Jahre einsetzt. Die Akzentuierung ist aber eine völlig andere. Dies wird daran deutlich, dass Lev 25,4 das Brachliegenlassen und Nichtbestellen des Feldes im siebten Jahr aus Ex 23,11 durch einen Schabbat völliger Ruhe für Land und JHWH ersetzt. Außerdem ändert Lev 25,2–7 die Nutznießer des Wildwuchses. In Ex 23,11 soll der Wildwuchs den Armen und den Tieren zur Nahrung dienen. In Lev 25,6 hingegen wird der Begriff „Arme“ nicht verwendet, der Wildwuchs soll hier für die Ernährung des gesamten Hausstandes und der Tiere genutzt werden (vgl. Lev 25,6f.) Insgesamt geschieht die Rezeption von Ex 23,10–11 in Lev 25 unter dem speziellen theologischen Blickwinkel der Verfasser des Heiligkeitsgesetzes (vgl. Kap. 3.3.1).<sup>186</sup>

<sup>185</sup> Vgl. HIEKE, Levitikus. Zweiter Teilband, 994f.; MILGROM, Leviticus, 2155–2157.

<sup>186</sup> Vgl. HIEKE, Levitikus. Zweiter Teilband, 995; STACKERT, Torah, 120–123.

#### 2.4.2.2 Rezeption von Dtn 15,1–18 in Lev 25

Auf den ersten Blick scheint zwar das *š<sup>e</sup>miṭṭāh*-Gebot von Dtn 15,1–18 wenig mit dem Jubeljahr gemeinsam zu haben, da sich der Jahresrhythmus, in dem die beiden Gebote stattfinden sollen, stark voneinander unterscheiden. Der Schuldenerlass und die Sklavenfreilassung sollen nach Dtn 15,1–18 alle sieben Jahre stattfinden, das Jubeljahr mit all seinen Konsequenzen – Rückgabe von Land und Häusern, Freilassung der Schuldklav\*innen – alle fünfzig Jahre. Trotz dieser Diskrepanz zwischen den beiden Gesetzestexten lässt sich Dtn 15,1–18 als Vorlage für Lev 25 ausmachen. Beide Texte sind auf dem Hintergrund des damaligen Kreditwesens und dem damit verbundenen Verkauf von Grund und Boden, sowie dem System der Schuldklaverei entstanden. Die Verfasser des Heiligkeitsgesetzes haben jedoch den Text aus dem Deuteronomium hinsichtlich ihres theologischen Programms, zu dessen zentralen Aspekten die Auffassung JHWHs als Eigentümer des Landes und der Israelit\*innen gehört (vgl. Kap. 4.3.2), revidiert. Übernommen haben die Verfasser von Lev 25,8–55 den Aufbau aus Dtn 15,1–18, denn in beiden Texten wird zunächst die Sachhaftung und im Anschluss daran die Personenhaftung behandelt:

Dtn 15,1–11 Sachhaftung (Schuldenerlass)

Dtn 15,12–18 Personenhaftung (Freilassung der Sklaven und Sklavinnen)

Lev 25,8–38 Sachhaftung (Rückgabe von Landbesitz und Häusern (V. 23–34),  
Zinslose Darlehen (V. 35–28))

Lev 25,39–55 Personenhaftung (Schuldklaverei)<sup>187</sup>

Weiters besteht zwischen den Abschnitten Dtn 15,4–6 und Lev 25,18f. eine starke inhaltliche Nähe, da in beiden die Einhaltung des Gebotes mit dem Wohlergehen im Land verknüpft wird. Ähnliches lässt sich bei den Textabschnitten Dtn 15,7–11 und Lev 25,35–38, in denen es um Gewährung eines Kredites geht, beobachten. In beiden Texten werden die Reichen aufgefordert, den Armen ohne Vorbehalt den Geldbetrag zu leihen, den sie zum Leben brauchen. In Lev 25,36 wird diese Forderung mit dem Zinsverbot verknüpft. An dieser Stelle greifen die Verfasser zusätzlich Ex 22,24 auf, wo bereits das Zinsverbot geboten wird. In Dtn 15 hingegen fehlt das Zinsverbot. Außerdem wird an dieser Stelle der Unterschied zwischen Geld- und Naturaldarlehen (Dtn 23,20) rezipiert. Zwischen den beiden Texten Lev 25 und Dtn 15,1–18 gibt es auf ihrer jeweils eigenen zugrunde liegenden Theologie auch entsprechende

---

<sup>187</sup> Vgl. OTTO, Tora, 83f.

Unterschiede, wie zum Beispiel in der theologischen Begründung für die Kreditvergabe. In Lev 25,35–38 wird einmal auf die Furcht vor Gott verwiesen (Lev 25,36) und dann der Abschnitt mit dem Verweis auf das Exodusgeschehen abgeschlossen (Lev 25,38). Dtn 15 belohnt den Kreditgeber hingegen mit dem Segen Gottes (Dtn 15,10).<sup>188</sup>

In Lev 25,39–55 finden sich weitere mit dem Abschnitt über die Personenhaftung in Dtn 15,12–18, die deutlich machen, dass Lev 25 auf Dtn 15 Bezug nimmt. Ein explizites Beispiel sind die Ähnlichkeiten zwischen Dtn 15,12 und Lev 25,39–41a.<sup>189</sup>

#### 2.4.2.3 Literarische Schichten und Datierung

Bei Lev 25 fällt es schwer, einzelne literarische Schichten des Textabschnittes auszumachen. In der Forschungsgeschichte wurden auf Grund des Numeruswechsels verschiedene literarische Stufen in Lev 25 vermutet. Ein wichtiger Vertreter dieser These war Alfred Cholewiński. Er ermittelte, basierend auf den Numeruswechseln mit den V. 25b–31.48–53a.54, eine unpersönliche Grundschrift, die in der 3. Person Singular verfasst ist.<sup>190</sup> An dieser literarkritischen Einteilung erscheint mir problematisch, dass die Grundschrift zwar Regelungen für konkrete Fälle beinhaltet, aber diese Fälle in der Schicht selbst keine Erwähnung finden. Somit würde in einer eigenständigen Grundschrift nicht deutlich werden, auf welche Fälle sich diese Regelungen beziehen. Der Numeruswechsel allein lässt sich deswegen kaum als Indiz für verschiedene literarische Schichten in Lev 25 heranziehen.

Bei genauerer Betrachtung von Lev 25 können aber durchaus unterschiedliche Schichten ausgemacht werden. V. 6f. stehen in einem spannungsvollen Verhältnis zu V. 5, da in V. 5 das Ernten von Wildwuchs verboten wird, in den sich anschließenden Versen jedoch der Wildwuchs zur Ernährung von der Familie sowie des Knechts, der Magd, des Tagelöhners, der Beisassen und der Tiere verwendet werden darf. Vermutlich wurden V. 6f. später ergänzt, um die Frage zu klären, wie sich die Israelit\*innen während des Schabbatjahres ernähren sollen.<sup>191</sup> Neben dieser literarischen Ergänzung ist vermutlich auch Lev 25,44b–46a eine spätere Einfügung. Dafür spricht, dass dieser Abschnitt ein eigenes Thema behandelt nämlich das der

---

<sup>188</sup> Vgl. OTTO, Tora, 84f.

<sup>189</sup> Vgl. OTTO, Tora, 85.

<sup>190</sup> Vgl. CHOLEWIŃSKI, Heiligkeitsgesetz, 101f.

Alfred Cholewiński nimmt den Numeruswechsel auch für die weiten Schichten des Textes als Grundlage. Die zweite Schicht umfasste nach ihm zufolge V. 3.4aα. 4b 5a. 8–9a. 11aα. 13–17a. 25a. 35–37. 39–41a. 46bβ. 47. 53b. Diese zweite Schicht ist unter anderem durch die Verwendung von der 2. Pers. Sg. gekennzeichnet. Die dritte Schicht ist in 2. Pers. Pl. und 3 Pers. Pl. verfasst und hat folgenden Umfang: V. 1–2aα. 2aβγ. 2b. 4aβγ. 5b. 6–7. 9b–12.17b–19. 23–24. 38.42. 44b–46bα. 55. Die Abschnitte V. 20–22 und 32–34 sind nach Cholewiński spätere anonyme Zusätze (vgl. CHOLEWIŃSKI, Heiligkeitsgesetz, 102–114).

<sup>191</sup> Vgl. GRÜN WALDT, Heiligkeitsgesetz, 107.

Sklavenhaltung im Allgemeinen. Dieses Thema fügt sich nicht passgenau in den Kontext der Schuldklaverei ein, da es in dem Abschnitt nur um den spezifischen Fall eines verschuldeten Israeliten geht, der sich in die Schuldklaverei begeben muss, und nicht etwa um die Sklaverei im Allgemeinen. Diese inhaltliche Beobachtung wird durch den Numeruswechsel in V.44a zu V.44b gestützt.<sup>192</sup> Hier wechselt der Numerus von der 2. Person Singular zur 2. Person Plural. Dieser Wechsel erfolgt erneut in die entgegengesetzte Richtung in Vers 46b $\alpha$  zu 46b $\beta$ .<sup>193</sup>

Die Frage nach der Datierung von Lev 25 muss im Zusammenhang mit der Datierung des gesamten Heiligkeitsgesetzes beantwortet werden. Da die Verfasser des Heiligkeitsgesetzes, wie in den vorherigen Kapiteln dargestellt, sowohl Teile des Bundesbuches als auch des Deuteronomiums rezipieren, muss das Heiligkeitsgesetz zeitlich nach diesen beiden Gesetzestexten entstanden sein. Außerdem ist für die Entstehung des Heiligkeitsgesetzes die Priesterschrift einschließlich ihrer sekundären Ergänzungen in die Priesterschrift (P<sup>s</sup>) vorauszusetzen. Deshalb ist die Entstehung des Heiligkeitsgesetzes insgesamt vermutlich in die nachexilische Zeit zu datieren.<sup>194</sup> Im speziellen Fall von Lev 25 unterstützt die Landthematik, die das Kapitel stark prägt (vgl. Kap. 4.3.2) und welche als charakteristisch für die nachexilische Zeit angesehen werden kann, die vorgestellte Datierung nochmals.<sup>195</sup>

## 2.5 Sozialgeschichtlicher Hintergrund

Der sozialgeschichtliche Hintergrund eines biblischen Textes gibt wichtige Anhaltspunkte für dessen Verständnis. Zwar sind Dtn 15,1–18 und Lev 25 unterschiedlich zu datieren: Dtn 15,1–18 in das 7. Jahrhundert v. d. Z. und Lev 25 in die nachexilische Zeit. Dennoch beziehen sich beide auf eine ähnliche gesellschaftliche Struktur einer „antiken Klassengesellschaft“<sup>196</sup> und die damit eng verbundene Problematik dauerhafter Verschuldung. Im Folgenden wird die Entwicklung hin zur antiken Klassengesellschaft kurz umrissen und das Kreditwesen, das den Anlass für die dauerhafte Verschuldung gab, erläutert.

---

<sup>192</sup> וְעִבְדוּ וְאָמְתוּ אֲשֶׁר יִהְיֶינָה מֵאֵת הַגּוֹיִם אֲשֶׁר סְבִיבֹתְכֶם מִהֶם תִּקְנוּ עֶבֶד וְאָמָה: (44)

<sup>193</sup> וְהִתְנַחֲלֹתֶם אֹתָם לְבָנֵיכֶם אֲחֵרֵיכֶם לְרֵשֶׁת אֲהֵנָה לְעֹלָם בְּהֶם תַּעֲבֹדוּ וּבְאֲחֵיכֶם בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל אִישׁ־בְּאֵחָיו לֹא־תִרְדָּה בּוֹ בְּפָרָד: (46)

Vgl. GRÜN WALDT, Heiligkeitsgesetz, 109f. Cholewiński spricht sich ebenfalls dafür aus, dass 44b–46b $\alpha$  eine Ergänzung ist. Er ordnet diese der HG Redaktion zu (vgl. CHOLEWIŃSKI, Heiligkeitsgesetz, 113).

<sup>194</sup> Vgl. NIHAN, Torah, 545–559; OTTO, Tora, 56.

<sup>195</sup> Vgl. HIEKE, Levitikus. Zweiter Teilband, 988.

<sup>196</sup> Im Folgenden wird die Transformation der Gesellschaft zur Zeit der Mitte des 8. Jh. v. d. Z. mit dem Theoriemodell der Antiken Klassengesellschaft dargestellt. Grund dafür ist, dass dieses Modell den dynamischen Moment dieses Prozesses von einer archaischen Stammesgesellschaft hin zu einer in „Arm“ und „Reich“ gespaltenen Gesellschaft beschreibt, bei dem die Verschuldung eine enorme Rolle spielt. Damit wird an dieser Stelle die These von Rainer Kessler zur sozialgeschichtlichen Entwicklung in dieser Epoche aufgegriffen. Der Begriff „Klassen“ ist hier ökonomisch zu verstehen (vgl. KESSLER, Sozialgeschichte, 121).

### 2.5.1 Antike Klassengesellschaft<sup>197</sup>

Die Entwicklung der Klassengesellschaft in Israel und Juda geschieht Mitte des 8. Jahrhunderts v. d. Z. und fällt mit verschiedenen anderen Aspekten zusammen. Ein Aspekt ist die Weiterentwicklung der Monarchie früher Staatlichkeit hin zu den voll entwickelten Staaten im 8. Jahrhundert v. d. Z. Dieser Prozess fällt historisch gesehen mit der zunehmenden Dominanz des assyrischen Reichs im levantinischen Raum zusammen. Im Nordreich beginnt die Entwicklung des Staatwesens etwas früher als im Südreich, wird aber durch die Eroberung Israels durch Aššur unterbrochen. In Juda hingegen schreitet diese Entwicklung weiter voran, da sich der Staat freiwillig in die Abhängigkeit des assyrischen Reiches begeben hatte. Zusammen mit anderen Faktoren wie Naturkatastrophen, Kriegen und – bei Verlust des Krieges – zusätzlichen Abgaben durch Tributzahlungen, welche die wirtschaftliche Existenz in einer agrarischen Gesellschaft erschweren, kommt es zur sukzessiven Ausbildung einer Klassengesellschaft, in der eine reichere Oberschicht armen Bauern gegenübersteht. Insgesamt zeigt sich somit nicht ein einzelner Grund, warum sich die Klassengesellschaft ausbildet, sondern ein ganzes Bündel von Faktoren, das dazu führt, dass sich in letzter Konsequenz ein massiver sozialgeschichtlicher Einschnitt manifestiert.<sup>198</sup>

Natürlich gab es bereits vor dem 8. Jahrhundert v. d. Z. ärmere und reichere Bauern, und ebenso das Problem der Verschuldung. Doch meistens konnten sich die Bauern entweder selbst aus der Verschuldung befreien oder es bestand vor der vollen Ausbildung der Staatlichkeit die Möglichkeit, durch Flucht und durch Bandenbildung in eine andere Lebensform zu wechseln und sich so den unmittelbaren Folgen der Zahlungsunfähigkeit zu entziehen. Ab der Mitte des 8. Jahrhunderts v. d. Z. betraf das Problem der dauerhaften Verschuldung und damit auch der Abhängigkeit von reicheren Bauern nicht nur soziale Randgruppen, wie Witwen und Waisen, sondern die gesamte Bauernschaft, die von dem Phänomen einer dauerhaften Verschuldung bedroht war. Der wesentliche Unterschied zwischen der Zeit vor der Mitte des 8. Jahrhunderts v. d. Z. und danach ist die Entwicklung von einer normalen, also zeitlich begrenzten Verschuldung zu einer dauerhaften. Aus dieser Abwärtsspirale einer dauerhaften Verschuldung gab es in der Regel kein Entkommen mehr. Die ursprünglich freien Bauern mit eigenem Grundbesitz gerieten durch wirtschaftliche Not in die Abhängigkeit einer reichen Oberschicht, die allein in der Lage war, Kredite zu gewähren.

---

<sup>197</sup> Diese Darstellung folgte der Analyse von Kessler (vgl. KESSLER, Sozialgeschichte, 114–116, 119–122).

<sup>198</sup> Vgl. KESSLER, Sozialgeschichte, 114–116, 119–122.

Diese Entwicklung endete oft in Besitzlosigkeit (vgl. Kap 2.5.2). So entstanden aus den genannten Gründen und wegen des vorherrschenden Kreditwesens verschiedene Klassen<sup>199</sup>, die sich entsprechend ihres Anteils von Besitz an den Produktionsmitteln unterscheiden. Die Oberschicht umfasste in den israelitischen und jüdischen Staaten wahrscheinlich verschiedene Bereiche der Elite. In Israel waren vermutlich diejenigen Teil dieser Oberschicht, die am Hof residieren, während die Beamtenaristokratie wohl den Teil der jüdischen Oberschicht bildete.<sup>200</sup> Die enormen Folgen für die Gesellschaft, die eine solche Ausdifferenzierung mit sich bringt, wird nicht nur in den beiden Texten Dtn 15,1–18 und Lev 25 anschaulich, auch die Sozialkritik der Propheten Amos, Micha und Jeremia im 8. Jahrhundert v. d. Z. und die später wirkenden Propheten (Ende des 7. und Anfang des 6. Jahrhunderts v. d. Z.) Nahum, Zefanja, Habakuk, Jeremia und Ezechiel zeigen, sofern sie die soziale Situation der Zeit anklagen, dass sich die Verhältnisse kaum geändert hatten.<sup>201</sup>

Die antike Klassengesellschaft stellte einen massiven Einschnitt in der Sozialgeschichte Israels dar und resultierte in einer sozialen Krise. Die Zeit dieser gesellschaftlichen Krise fällt vermutlich mit der Verschriftlichung des Rechts zusammen (vgl. Hos 8,12; Jes 10; Jer 8,8f.).<sup>202</sup> Der Zusammenhang dieser sozialen Entwicklung und der Verschriftlichung des Rechts lässt sich auch in anderen Kulturen nachweisen. Im Unterschied zu diesen ist aber auffällig, dass in der Hebräischen Bibel nicht der König, sondern JHWH als Gesetzgeber auftritt.<sup>203</sup> Die Institution des Königtums ist aber trotzdem in den Prozess eingebunden, da die Verfasser der Gesetzeskorpora vermutlich mit der Institution des Königs eng verbunden waren. Die Texte, die unter diesen Bedingungen in enger Bindung zum königlichen Hof entstanden, haben sozialgeschichtlich eine hohe Relevanz. In diesen Zusammenhang gehört auch die Entstehung von Dtn 15,1–18 im 7. Jahrhundert v. d. Z. eingeordnet, da die Klassengesellschaft, die sich zu dieser Zeit entwickelte, nach einer Lösung verlangte. Dass der Lösungsversuch mittels eines Schuldenerlasses und einer Sklavenfreilassung alle sieben Jahre in Dtn 15,1–18 starke Parallelen zu neuassyrischen Erlassedikten aus dem altorientalischen Kontext aufweist, lässt vermuten, dass die Probleme um das Kreditwesen auch in anderen Kulturen zu einer massiven

---

<sup>199</sup> Vgl. Fußnote 196.

<sup>200</sup> Vgl. KESSLER, Sozialgeschichte, 119–122.

<sup>201</sup> Vgl. KESSLER, Sozialgeschichte, 116–119.

<sup>202</sup> Vgl. ASSMANN, Rechtskultur, 11–30; ALBERTZ, Geschichte und Theologie, 187–207.

<sup>203</sup> Vgl. hierzu den Exkurs: Theologisierung des Rechts.

Spaltung der Gesellschaft führten und auch dort versucht worden ist, dieser Entwicklung entgegenzuwirken.<sup>204</sup>

Weiter versuchen die deuteronomischen Verfasser die durch die Urbanisierung aufkommende Auflösung der Familiensolidarität aufzuhalten. Auslöser war, dass Teile der Großfamilie in Städte zogen und sich damit der großfamiliäre Zusammenhalt auflöste. Damit einhergehend war die Bindung zum eigenen Erbland nicht mehr so stark, ebenso verloren zum Beispiel die Familiengräber und der Ahnenkult an Bedeutung.<sup>205</sup>

Die Verfasser des Deuteronomiums erklären deshalb alle Judäer\*innen zu „Brüdern“ und erweitern damit die traditionelle Sippenverpflichtung. Dadurch wird zum einem der Familien- und Sippensolidarität sowie der Nachbarschaftshilfe wieder ein höheres Gewicht beigemessen. Zum anderen zielt dies auf einen Staat ab, der nicht hierarchisch strukturiert ist. Dies wird besonders deutlich am Beispiel des Königs, der, falls er überhaupt existieren soll, sein Herz nicht über seine Brüder erheben darf. Der Bruderethos hat somit zum Ziel, die Sozialstruktur durch die Ausweitung der Solidarität wieder zu verbessern.<sup>206</sup> Damit konstruiert das Deuteronomium „aus ganz Israel einen Raum, in dem jenes Verhalten gilt, das eigentlich nur im Innenraum einer Familie zu Hause ist“<sup>207</sup>.

Lev 25 ist zwar historisch gesehen in einer anderen Epoche entstanden, in der die Auseinandersetzung mit der Vorherrschaft des assyrischen Reichs und den nachfolgenden Machtkonstellationen kein Thema mehr ist. Aber auch in der nachexilischen Zeit blieben die Probleme aufgrund der Spaltung der Gesellschaft und wegen des vorherrschenden Kreditwesens erhalten. Die Tendenz zur Verarmung scheint sogar zuzunehmen (vgl. z.B. Neh 5,1–13). Weiters kommt hinzu, dass nach dem Exil die Thematik von Land und Landbesitz im Allgemeinen theologisch, aber auch sozialgeschichtlich an Bedeutung gewinnt. Sozialgeschichtlich prägend war in diesem Zusammenhang vor allem die Spannung zwischen denen, die im Land gebliebenen sind, und denen, die aus dem Exil kamen, da beide Gruppierungen das Land für sich selbst beanspruchten. Außerdem kommt der Familie, die in Lev 25 durch das Lösermotiv in den Mittelpunkt rückt (vgl. Kap. 4.3.3), wieder eine zunehmend wichtige Rolle zu. Die Exilierung beanspruchte die familiären Strukturen stark, da Familien auseinandergerissen wurden und die Verbindung von Familie und Wohnsitz im Exil nicht mehr

---

<sup>204</sup> Vgl. KESSLER, Sozialgeschichte, 122–124.

<sup>205</sup> Vgl. OTTO, Deuteronomium 12–34, 1350f.

<sup>206</sup> Vgl. OTTO, Deuteronomium 12–34, 1350f.; BRAULIK, Buch Deuteronomium, 184.

<sup>207</sup> BRAULIK, Buch Deuteronomium, 184.

gegeben war. Nach dem Exil erhält die Familie als Basisstruktur ihre wichtige Bedeutung wieder zurück, auch wenn sie aufgrund der Art des Kreditwesens und der damit einhergehenden Schuldklaverei einem enormen Gefährdungspotential ausgesetzt ist.<sup>208</sup>

Der Text in Lev 25 selbst suggeriert eine Art der Gesellschaft, welche sich in drei Klassen aufteilt, die sich in ihrer Nationalität und Beziehung zum Grundbesitz unterscheiden. Erstens die Leviten, welche zwar Israelit\*innen sind, aber ohne Grundbesitz ausgestattet sind. Zweitens die Fremden, die ebenso keinen Grundbesitz aufweisen und für die die genannten Regelungen nicht gelten. Drittens die große Menge an Israelit\*innen, die auf einen Grundbesitz zurückgreifen können. Das Verschuldungsproblem wird als Ausnahmefall eines Angehörigen dieser letzten Gruppe formuliert, welcher eben durch den Schuldenerlass wieder behoben werden soll. Jedoch lässt sich die Differenz zwischen dieser Darstellung der antiken Gesellschaft und der realen Lebensbedingungen der damaligen Zeit dadurch erklären, dass der Text in dieser Hinsicht eher utopisch zu verstehen ist und keine realistische Analyse der Gesellschaft bietet.<sup>209</sup>

Auch wenn Dtn 15, 1–18 und Lev 25 jeweils in einem anderen zeitlichen Kontext entstanden sind, die Probleme rund um die Verschuldung und die Klassengesellschaft ähneln einander. Die Verfasser beider Textbeispiele versuchen sich an Lösungen, auch wenn diese, wie im Laufe der Arbeit gezeigt wird, nicht immer realitätsnah waren.

### 2.5.2 Kreditwesen und Verarmungsprozess

Das Kreditwesen spielt eine entscheidende Rolle bei der Entwicklung der antiken Klassengesellschaft und dem Problem der dauerhaften Verschuldung von Bauern. Grund dafür ist, dass mit dem Kreditwesen oft ein Verarmungsprozess verbunden war. Gerät ein Bauer durch Krankheit, Naturkatastrophen oder einen Unfall in eine Notlage, weil er sich, um seine Familie zu ernähren und weiter produzieren zu können, Lebensmittel oder Saatgut geliehen hat, führt die einmalige Notlage in eine kurzfristige Verschuldung, aus der sich die Familie im Normalfall befreien konnte. Wiederholte sich die Situation, in der ein Bauer sein Überleben nicht aus eigener Kraft sichern kann, gerät er in die Abwärtsspirale des Verarmungsprozesses, welcher in wirtschaftlichem Ruin und Besitzlosigkeit des ehemals freien Bauern resultiert.<sup>210</sup>

---

<sup>208</sup> Vgl. KESSLER, Sozialgeschichte, 142–148.

<sup>209</sup> Vgl. HOUSTON, Contending for Justice, 194–198.

<sup>210</sup> Vgl. KESSLER, Sozialgeschichte, 119f.

Der eskalierende Verarmungsprozess lässt sich nach Thomas Hieke in einem dreistufigen Szenario der Verschuldung skizzieren: Aufgrund von finanziellen Nöten ist der Israelit gezwungen, einen Teil seines Landes verkaufen. Verbessert sich seine finanzielle Situation im kommenden Jahr nicht, muss er immer mehr von seinem Landbesitz verkaufen, bis er keinen Landbesitz mehr sein Eigen nennt (1. Stufe). Als Folge muss er, um seine Familie ernähren zu können, einen Kredit aufnehmen. Der verarmte Bauer arbeitet nun nicht mehr als freier Mann, sondern als eine Art Pächter, um das Darlehen mit Zinsen zurückzuzahlen (2. Stufe). Bleiben die Umstände weiterhin schlecht, kann der Bauer den Kredit nicht bedienen und ihm bleibt als letztes Mittel nur noch der Verkauf seiner Familienmitglieder in die Schuldklaverei oder der Verkauf seiner eigenen Arbeitskraft. Damit kommt es auf der letzten Stufe zur Schuldklaverei (3. Stufe).<sup>211</sup>

Die letzte Stufe ist nochmals differenziert zu betrachten, denn in der Schuldklaverei wurden als Pfand, um die Kredite und Zinsen zu „bezahlen“, nach und nach die verschiedenen Personen einer Familie verkauft. Dieser Umstand erschwerte das Entkommen aus der Verarmung zusätzlich, denn nun fehlte in der landwirtschaftlichen Produktion der Familie die notwendige Arbeitskraft. Das Verkaufen von Familienmitgliedern in die Schuldklaverei endete erst, wenn die gesamte Familie für den Gläubiger arbeitete und die selbständige wirtschaftliche Existenz der Familie erlosch. Wer in Schuldklaverei gefangen ist, untersteht der Verfügungsgewalt des Gläubigers, die weit mehr umfasste als die Arbeitskraft. Frauen beispielsweise wurde die Bestimmung über ihre Sexualität genommen. Letztlich bedeutete der Sklavendienst immer auch schwere körperliche Züchtigung.<sup>212</sup>

Der Verarmungsprozess gleicht einem Mechanismus, aus dem es kaum eine Chance zu entkommen gab. In der vorstaatlichen Zeit war, wie beschrieben, Flucht oft eine Möglichkeit, bei Verschuldung dem Gläubiger zu entkommen. Mit der Herausbildung des Staates schloss sich dieses Schlupfloch. Erschwert wurde der Weg aus der Verschuldung zusätzlich dadurch, dass der Gläubiger oft kein Interesse daran hatte, die Schuldklaverei zu beenden, solange die Familie für ihn arbeitete.<sup>213</sup>

---

<sup>211</sup> Vgl. HIEKE, Levitikus. Zweiter Teilband, 1010f.; OTTO, Deuteronomium 12–34, 1334f.

<sup>212</sup> Vgl. KESSLER, Sozialgeschichte, 119f.

<sup>213</sup> Vgl. KESSLER, Sozialgeschichte, 120.

### 3. Deuteronomium 15,1–18

#### 3.1 Übersetzung<sup>214</sup>

- 1 מִקֵּץ שִׁבְע־שָׁנִים תַּעֲשֶׂה שְׁמִטָּה: 1 Am Ende von sieben Jahren sollst du einen Erlass<sup>215</sup> durchführen.
- 2 וְזֶה דְבַר הַשְּׁמִטָּה שְׁמוֹט כָּל־ בְּעַל מַשָּׂה יָדוֹ אֲשֶׁר יִשָּׂה בְּרֵעֵהוּ לֹא־יִגֹשׂ אֶת־ רֵעֵהוּ<sup>216</sup> וְאֶת־אָחִיו כִּי־קָרָא שְׁמִטָּה לַיהוָה: 2 Und dies ist die Bestimmung des Erlasses: Jeder Gläubiger<sup>217</sup> soll erlassen, was er seinem Nächsten geliehen hat. Er soll seinen Nächsten und seinen Bruder nicht bedrängen, denn man hat den Erlass ausgerufen für JHWH.
- 3 אֶת־הַנֹּכְרִי תִגֹּשׂ וְאֲשֶׁר יִהְיֶה לְךָ אֶת־ אָחִיךָ תִשְׁמַט נֶדָר: 3 Den Ausländer<sup>218</sup> darfst du bedrängen, aber was bei deinem Bruder dir gehört, soll deine Hand erlassen.
- 4 אֲפֹס כִּי לֹא יִהְיֶה־בְךָ אֲבִיּוֹן כִּי־ בָרַךְ יִבְרַכְךָ יְהוָה בְּאֲרֶץ אֲשֶׁר יִתְּנֶה אֱלֹהֶיךָ נָמוֹן לְךָ נַחֲלָה לְרִשְׁתָּהּ: 4 Jedoch, wenn bei dir keine Armen mehr sein werden, da JHWH dich segnen wird in dem Land, das JHWH, dein Gott, dir gibt als Erbesitz, um es in Besitz zu nehmen;
- 5 רַק אִם־ שָׁמוֹעַ תִּשְׁמָע בְּקוֹל יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְשִׁמְרַת<sup>219</sup> אֶת־כָּל־ הַמִּצְוָה הַזֹּאת אֲשֶׁר אֲנִי מְצַוְנֶה לָּךְ: 5 allerdings nur, wenn du wirklich auf die Stimme JHWHs, deines Gottes, hörst, um

<sup>214</sup> Die Übersetzung der angegebenen Textstelle habe ich zum Zweck der Analyse der Bibelstelle selbst angefertigt.

<sup>215</sup> Zu den Übersetzungsschwierigkeiten von „šmittāh“ vgl. Kap. 3.2.2. Rose übersetzt שְׁמִטָּה mit „Verzicht-Praxis“ (vgl. ROSE, 5. Mose, 210) ähnlich geht auch Veijola vor. Er übersetzt das Wort mit „Verzicht“ (vgl. VEIJOLA, Deuteronomium, 310). Meiner Meinung nach ist beides möglich.

<sup>216</sup> In der LXX wird der „Nächste“ als nicht notwendige Doublette neben „Bruder“ weggelassen. Das Streichen des „Nächsten“ wird als Weiterführung des masoretischen Textes nicht in die Übersetzung aufgenommen. Zudem ist faktisch an der Stelle noch anzumerken, dass der Bruderethos des Deuteronomiums auf der Verwendung der beiden Begriffe beruht (vgl. OTTO, Deuteronomium 12–34, 1329).

<sup>217</sup> Der Satzteil (שְׁמוֹט כָּל־בְּעַל מַשָּׂה יָדוֹ) ist schwierig zu übersetzen. Vermutlich sind in Anlehnung an das akkadische *bēl ḫubulli(m)* (בעל מַשָּׂה) mit „Gläubiger“ zu übersetzen. Damit einhergehend ist seine Hand (יָדוֹ) das Objekt des Satzteils (vgl. OTTO, Deuteronomium 12–34, 1329; VEIJOLA, Deuteronomium, 310).

Eine andere Möglichkeit wäre יָדוֹ als „Handdarlehen“ bzw. nur „Darlehen“ zu übersetzen (vgl. Art. מַשָּׂה, in: GESENIUS, Handwörterbuch, 749).

<sup>218</sup> Zum Unterschied zwischen נֹכְרִי und גֵר siehe den entsprechenden Exkurs.

<sup>219</sup> Eine Variante aus der Handschrift 69 nach Kennicott, einige Handschriften des masoretischen Textes, die Septuaginta, sowie der samaritanische Pentateuch schließen לְעֵשׂוֹת syndetisch an („um darauf zu achten und auszuführen“). Belegstellen für den asyndetischen Anschluss des masoretischen Textes finden sich in Dtn 28,1.15; 32,46. Der syndetische Anschluss ist in Dtn 28,13 belegt, wo Dtn 15,5–6 eine thematische Entsprechung hat (vgl. OTTO, Deuteronomium 12–34, 1330). „Da diese Tendenz in Dtn 15,6 in der LXX textgeschichtlich sekundär verstärkt worden ist, gilt das auch für Dtn 15,5, so dass der masoretische Text der ursprünglichere ist.“ (OTTO, Deuteronomium 12–34, 1330).

darauf zu achten, dieses ganze Gebot zu befolgen, das ich dir heute gebiete.

6 6 Denn JHWH, dein Gott, hat dich gesegnet<sup>220</sup>, wie er es dir zugesagt hat, so wirst du vielen Völkern Pfand leihen und du aber wirst dir nichts leihen. Du wirst über viele Völker herrschen, aber sie werden über dich nicht herrschen.<sup>221</sup>

7 7 Wenn bei dir ein Armer ist, irgendeiner unter deinen Brüdern, in einer deiner Ortschaften, in deinem Land, das JHWH, dein Gott, dir gibt, sollst du dein Herz nicht verhärten,<sup>222</sup> sollst du deine Hand nicht verschließen vor deinem Bruder, dem Armen.

8 8 Vielmehr sollst du deine Hand öffnen für ihn und ihm dringend<sup>224</sup> seiner Bedürftigkeit entsprechend leihen, was ihm fehlt.

9 9 Hüte dich, dass nicht in deinem Herzen der nichtswürdige Gedanke ist: „Das siebte Jahr ist nahe, das Jahr des Erlasses“, sodass dein missgünstiger Blick auf deinem Bruder, dem Armen, ruht und

<sup>220</sup> Otto übersetzt an dieser Stelle das Verb futuristisch „er wird dich segnen“ (OTTO, Deuteronomium 12–34, 1330). Wie auch Veijola und Rose ist es mir aber nicht ersichtlich, warum man in diesem Fall das Perfekt nicht mit „hat gesegnet“ übersetzen soll (vgl. ROSE, 5. Mose, 210; VEIJOLA, Deuteronomium, 310).

<sup>221</sup> Die Anpassung von Dtn 15,5–6 an Dtn 28,12–13, die die LXX in V. 5 vornimmt, setzt sich in V. 6 fort. Die LXX hat den Vers „Du wirst über viele Völker herrschen, aber sie werden über dich nicht herrschen“ aus Dtn 15,6 in Dtn 28,12 eingefügt, um die Parallelität zwischen den beiden Texten zu verdeutlichen (vgl. OTTO, Deuteronomium 12–34, 1330).

<sup>222</sup> Ein andere Übersetzungsmöglichkeit wäre „du sollst nicht hartherzig sein“. Für diese Variante hat sich zum Beispiel Veijola entschieden (vgl. VEIJOLA, Deuteronomium, 310).

<sup>223</sup> Die Minuskeln-Handschriften und die Vulgata streichen an der Stelle den Relativsatz לו יחסר וְאָשֶׁר יִחְסַר und ergänzen ihn in V. 10 (vgl. Fußnote 227).

<sup>224</sup> Mit der Übersetzung „dringend leihen“ habe ich an dieser Stelle versucht, die figura etymologica (וְהַעֲבֹט תַּעֲבִיטְנוּ) im Deutschen wiederzugeben. Veijola und Otto machen dies hingegen nicht, sie übersetzen diese Konstruktion einfach mit „leihen“ (vgl. OTTO, Deuteronomium 12–34, 1328; VEIJOLA, Deuteronomium, 310).

<p>הָאָבִיוֹן וְלֹא תִתֶּן לּוֹ וְקִרְאָה עָלָיָהּ אֶל־  יְהוָה וְהָיָה בְּךָ חֵטְא<sup>225</sup>׃</p> <p>10 נָתַתָּן תִּתֶּן לּוֹ<sup>227</sup> וְלֹא־יִרְעַע  לְבַבְךָ בְּתַתָּתָהּ לּוֹ כִּי בִגְלָלוּ הַדְּבָר  הַזֶּה יִבְרַכְךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ  בְּכָל־מַעֲשֶׂיךָ וּבְכָל מְשַׁלַּח יָדְךָ׃</p> <p>11 כִּי לֹא־יִחַדֵּל אָבִיוֹן מִקְרֵב הָאָרֶץ עַל־כֵּן  אֲנֹכִי מְצַוְךָ לֵאמֹר פְּתַח תְּפִלַּח אֶת־יָדְךָ לְאָחִיךָ לְעַנְיָתָהּ  וּלְאָבִינָהּ בְּאֶרֶץ־ךָ׃ ח</p> <p>12 כִּי־יִמְכַר לְךָ אָחִיךָ הָעֵבֶרִי אֹו הָעֵבֶרֶיָהּ וַעֲבָדְךָ  שֵׁשׁ שָׁנִים וּבִשְׁנֵה הַשְּׁבִיעִת תִּשְׁלַחְתָּנוּ חֲפָזִי מֵעִמָּךְ׃</p>	<p>du ihm nichts gibst und er wegen dir<sup>226</sup>  JHWH anruft und auf dir Schuld lastet.</p> <p>10 Unbedingt sollst du ihm geben! Und es  soll dein Herz nicht missmutig sein, wenn  du ihm gibst, denn dafür wird dich JHWH,  dein Gott, segnen in all deinem Tun und  allen deinen Werken deiner Hand.</p> <p>11 Denn es wird nicht fehlen an Armen in  dem Land<sup>228</sup>, deswegen verpflichte ich  dich: Du sollst unbedingt deine Hand  öffnen für deinen Bruder, deinem  Notleidenden und deinem Armen in  deinem Land.</p> <p>12 Wenn sich dein Bruder, der Hebräer  oder die Hebräerin dir verkauft hat, und  dir sechs Jahre gedient hat, dann sollst du  ihn im siebten Jahr als Freien von dir  entlassen.</p>
--	---

<sup>225</sup> Die Septuaginta ergänzt hier μεγάλη. Diese Ergänzung ist grammatikalisch möglich. Dem masoretischen Text wurde an dieser Stelle aber auf Grund der *lectio brevior* Vorzug gegeben.

<sup>226</sup> Eine andere Möglichkeit wäre, an dieser Stelle עָלָיָהּ statt „wegen dir“ „gegen dich“ zu übersetzen. Beides ist möglich, da על־ sowohl „gegen“ als auch „wegen“ bedeuten kann (vgl. Art. על־, in: GESENIUS, Handwörterbuch, 962f.). Genauso wie Otto verstehe ich diesen Satzteil kausal und habe mich deshalb für die Übersetzung „wegen dir“ entschieden (vgl. OTTO, Deuteronomium 12–34, 1328). Veijola und Rose übersetzen hier hingegen „gegen dich“ (vgl. VEIJOLA, Deuteronomium, 311; ROSE, 5. Mose, 210).

<sup>227</sup> Der in V. 8 (Vgl. Fußnote 223) gestrichene Relativsatz וְהָיָה לְךָ חֵטְא wird von der Mehrzahl der Handschriften der LXX an dieser Stelle eingefügt. Diese Satzstellung soll dazu beitragen, im V. 10 zu verdeutlichen, dass es sich bei dem Geld nicht um ein Geschenk, sondern um ein Darlehen handelt.

<sup>228</sup> Der Satzteil ist übersetzungstechnisch sehr spannend. Otto, beispielsweise, übersetzt hier: „Fürwahr, noch ist Armut nicht aus dem Lande verschwunden“ (OTTO, Deuteronomium 12–34, 1328). Veijola hingegen übersetzt: „Denn nie wird es an Armen fehlen im Lande“ (VEIJOLA, Deuteronomium, 311). Rose ist meiner Übersetzung sehr ähnlich: „Denn es wird nicht fehlen an Armen inmitten des Landes“ (ROSE, 5. Mose, 210). Meines Erachtens steht bei der Übersetzung die Frage im Raum, ob die Verfasser dieses Verses von der Möglichkeit ausgehen, dass ein Zeitpunkt eintreten wird, an dem es keine Armen mehr im Land gibt. Deswegen ist meiner Meinung nach die Übersetzung von Veijola etwas schwierig, da hier zum Ausdruck gebracht wird, dass es immer Arme im Land geben wird. Der Text selbst spricht aber davon, dass es keine Armen mehr gibt, wenn alle die Gebote einhalten (vgl. V. 4–6). Die These von Fabry, die schon in Kap. 2.4.1.3 dargelegt wurde ist hier sehr spannend. Er geht davon aus, dass der V. 11 von einem Verfasser stammt, der von der Realität, dass es immer noch Arme gibt, enttäuscht ist (vgl. FABRY, Deuteronomium, 103f.).

- 13 Und wenn du ihn als Freien von dir entlassen hast, dann sollst du ihn nicht mit leeren Händen entlassen.
- 13 וְכִי־תִשְׁלַחְתֶּנּוּ חֹפְשֵׁי מֵעַמְּךָ לֹא תִשְׁלַחְתֶּנּוּ רֵיקָם:
- 14 Vielmehr sollst du ihn unbedingt von deinem Kleinvieh, von deiner Tenne und deiner Kelter ausstatten. Von allem, womit dich JHWH gesegnet hat, sollst du ihm geben.
- 14 הַעֲגִיךָ תַעֲנִיכֵל לֹוּ מִצֹּאֲנָהוּ וּמִגֶּרְנֶהוּ וּמִקֵּלְבֶהוּ  
אֲשֶׁר בֵּרַכְתָּ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ תִתְּנוֹ־לּוֹ:
- 15 Denke daran, dass du Sklave gewesen bist im Lande Ägypten, und JHWH, dein Gott <sup>229</sup>, dich befreit hat. Deshalb verpflichte <sup>230</sup> ich dich heute auf diese Regelung.
- 15 וְזָכַרְתָּ כִּי עֶבֶד הָיִיתָ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם  
וַיִּפְדֶּךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ עַל־כֵּן אֲנֹכִי מְצַוְנֶה אֶת־  
הַדָּבָר הַזֶּה הַיּוֹם:
- 16 Wenn es aber geschieht, dass er zur dir spricht: „ich will nicht von dir weggehen“, weil er dich und deine Familie liebgewonnen hat und es ihm bei dir gut geht,
- 16 וְהָיָה כִּי־יֹאמֵר אֵלֶיךָ לֹא אֲצָא מֵעַמְּךָ  
כִּי אֶהְבְּבֶה וְאֶת־בֵּיתֶךָ כִּי־טוֹב לִּי עִמָּךְ:
- 17 dann sollst du dir einen Pfriem nehmen und ihn durch sein Ohr in die Tür bohren und dann er soll für immer dein Sklave sein. Auch bei deiner Sklavin sollst du so verfahren.
- 17 וְלָקַחְתָּ אֶת־הַמַּרְצֵעַ וְנִתְּמָה בְּאָזְנוֹ וּבִדְלָת  
וְהָיָה לְךָ עֶבֶד עוֹלָם וְאִף לְאִמָּתֶךָ תַעֲשֶׂה־כֵּן:

<sup>229</sup> In der LXX ist beim Verweis auf das Exodus-Geschehen „von dort“ (ἐκεῖθεν) eingefügt worden. Damit wird in der Septuaginta Dtn 15,15 den Bestimmungen zum Pfandrecht, die in Dtn 24,18 auch mit dem Verweis auf die Befreiung aus Ägypten begründet werden, angeglichen (vgl. OTTO, Deuteronomium 12–34, 1331). Da es sich bei der Variante aus der LXX somit um eine Einfügung handelt, wurde sie nicht in die Übersetzung von Dtn 15,5 übernommen.

<sup>230</sup> Die Qumran-Handschriften (1Q Deut<sup>b</sup> frg. 5) (vgl. ULRICH, Biblical Qumran Scrolls, 212), die hebräische Vorlage der LXX und Targum Pseudo-Jonathan ergänzen zu מְצַוְנֶה (piel Partizip mask. Sg. Suffix 2. Pers. mask. Sg.) den Infinitiv von πωλεῖν (twf[|]). Auch diese Ergänzung ist eine Angleichung an Dtn 24,18.22 (vgl. Fußnote 229). Braulik, der sich unter anderem mit Verpflichtungsformeln auseinandergesetzt hat, stellt die These auf, dass das Fehlen des Infinitivs im masoretischen Texte regelwidrig sei (vgl. BRAULIK, Beobachtungen, 49f.). Doch diese Feststellung spricht im Sinne der *lectio difficilior* dafür, dass der masoretische Text ebenso wie der Samaritanus an dieser Stelle den Text, der näher am Urtext ist, wiedergibt (vgl. OTTO, Deuteronomium 12–34, 1331).

18 לא יִקְשָׁה בְּעֵינָיְךָ בְּשִׁלְחֹךָ אֹתוֹ חֲפָשִׁי 18 Es soll dir in deinen Augen<sup>231</sup> nicht

schwerfallen<sup>232</sup>, wenn du ihn als Freien von dir entlässt, denn das doppelte, nämlich eines Tagelöhners, hat er dir erarbeitet in den sechs Jahren. So wird dich JHWH, dein Gott segnen, in allem was du tun wirst.

מֵעֲמֹד לִי מִשְׁנֵה שְׂכָר שְׂכִיר

עֲבָדָה יָשִׁישׁ שְׁגִימִים וַיְבָרַכְךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּכֹל אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה: פ

## 3.2 Einleitendes

Zur besseren Orientierung für das nachfolgende Kapitel über die Theologie von Dtn 15,1–18 wird die Textstelle zunächst gegliedert. Im Anschluss daran wird der Begriff *š<sup>e</sup>mittāh* erläutert, da mit diesem Wort einige Übersetzungsschwierigkeiten verbunden sind, und es sich gleichzeitig um das zentrale Stichwort des Textabschnittes Dtn 15,1–11 handelt.

### 3.2.1 Gliederung

Dtn 15,1–18 gliedert sich inhaltlich in zwei Teile: Erstens, Dtn 15,1–11, der Erlass von Schulden oder auch *š<sup>e</sup>mittāh*-Gebot genannt, und zweitens, Dtn 15,12–18, die Freilassung von Sklavinnen und Sklaven, beziehungsweise das Freilassungsgebot.<sup>233</sup>

Beide Bestimmungen, das *š<sup>e</sup>mittāh*-Gebot (Dtn 15,1–11) und das Freilassungsgebot (Dtn 15,12–18), sollen alle sieben Jahre durchgeführt werden (Dtn 15,1.12). Dieser Siebenjahresrhythmus verbindet die Gebote miteinander.<sup>234</sup> Zwar unterscheiden sich die Gebote auf den ersten Blick thematisch (Schuldenerlass und Sklavenfreilassung), aber gleichzeitig beziehen sich beide Bestimmungen auf das Kreditwesen (vgl. Kap. 2.5.2), aber

---

<sup>231</sup> Viele hebräische Handschriften nach Kennicott, sowie der Targum und der samaritanische Pentateuch verwenden בעיניך, anstatt wie der masoretische Text בעיניך. Die Verwendung des Plurals „deinen Augen“, anstelle von „dein Auge“, ist grammatikalisch im Bereich des Möglichen. Da diese Veränderung auch auf der Sachebene sinnvoller ist, spricht es dafür, dass es sich beim masoretischen Text um einen Abschreibfehler handelt (vgl. OTTO, Deuteronomium 12–34, 1331). Deshalb habe ich mich an dieser Stelle auch für die Verwendung des Plurals in der Übersetzung entschieden.

<sup>232</sup> Eine andere Übersetzungsmöglichkeit, die dem Deutschen möglicherweise besser entspricht, bietet zum Beispiel Veijola in seinem Kommentar: „Es soll dir aber nicht schwerfallen“ (VEIJOLA, Deuteronomium, 317).

<sup>233</sup> Vgl. ROSE, 5. Mose, 211.

<sup>234</sup> Zu dem Zeitpunkt, wann die Sklav\*innen freigelassen werden sollen, gibt es in der Forschung verschiedene Thesen. Die einen gehen davon aus, dass ihre Freilassung in dem jeweils siebten Dienstjahr erfolgen soll (vgl. RÜTERS WÖRDERN, Deuteronomium, 100). Mir scheint plausibler, dass, analog zum Schuldenerlass, alle Sklav\*innen in einem festen Rhythmus (alle sieben Jahre) freigelassen werden. Diese These fußt auf der Annahme, dass bei einem Schuldenerlass auch gleichzeitig die Schuldklaverei beendet werden muss, da nach dem Schuldenerlass die Grundlage für die Schuldklaverei fehlt (vgl. OTTO, Deuteronomium 12–34, 1364f.; VEIJOLA, Deuteronomium, 318).

gleichzeitig beziehen sich beide Bestimmungen auf das Kreditwesen (vgl. Kap. 2.5.2) und sind dadurch thematisch vernetzt.<sup>235</sup> Durch das *š<sup>e</sup>miṭṭāh*-Gebot werden nach sieben Jahren die Schulden erlassen. Da Schulden aber der Grund dafür sind, dass sich die Hebräer und Hebräerinnen verkaufen mussten (15,12a), ist es konsequent, dass über die Schulden hinaus mit Dtn 15,12–18 auch die Schuldknechtschaft hinfällig wird.<sup>236</sup>

Neben der thematischen Verknüpfung sind die Gebote auch parallel gestaltet. Unter Berücksichtigung, dass es sich bei Dtn 15,1–11 um einen Rechtstext handelt, kann man den Textabschnitt 15,1–18 folgendermaßen gliedern:<sup>237</sup>

Dtn 15,1–11 *š<sup>e</sup>miṭṭāh*-Gebot<sup>238</sup>

Dtn 15,1 *lex generalis* (Am Ende von sieben Jahren sollst du einen Erlass durchführen)

Dtn 15,2–3 Legalinterpretation („der Fall“) Schuldenerlass

Dtn 15,4–6 1. Unterfall (wenn keine Arme im Land sind)

Dtn 15,7–10 2. Unterfall – Gegenfall (wenn es Arme gibt)

Dtn 15,11 Promulgationsformel

Dtn 15,12–18 Sklavenfreilassung

Dtn 15,12 *lex generalis* („Wenn sich dein Bruder, der Hebräer oder die Hebräerin dir verkauft hat, und dir sechs Jahre gedient hat, dann sollst du ihn im siebten Jahr als Freien von dir entlassen.“)

Dtn 15,13–18 Legalinterpretation

Dtn 15,13–15 1. Unterfall (Sklavenentlassung)

Dtn 15,16–18 2. Unterfall – Gegenfall (Sklave möchte beim Herrn bleiben)<sup>239</sup>

In beiden Geboten wird der jeweils erste Unterfall (Dtn 15,4–6.13–18) paränetisch zugespitzt. Die Aufforderung, das Wort JHWHs zu befolgen, wird im Gebot des Erlasses in Dtn 15,5 mit der Promulgationsformel „dieses ganze Gebot auszuführen, das ich dir heute befehle“

---

<sup>235</sup> Vgl. OTTO, Deuteronomium 12–34, 1334; VEIJOLA, Deuteronomium, 318.

<sup>236</sup> Vgl. OTTO, Deuteronomium 12–34, 1334.

<sup>237</sup> Vgl. OTTO, Deuteronomium 12–34, 1334f.

<sup>238</sup> Dtn 15,1–11 wird durch die grammatikalische Struktur der figura etymologica gliedert. Diese Form aus Infinitiv absolutus und einer finiten Verbform, meist von derselben Wurzel, die zur Verstärkung des finiten Verbs verwendet wird (vgl. JENNI, Lehrbuch, 117) findet sich in dem Textabschnitt siebenmal (Dtn 15,2.4.5.8a.8b.10.11). Neben der Gliederungsfunktion bewirkt diese Häufung auch, dass der Abschnitt einheitlich wirkt (vgl. OTTO, Deuteronomium 12–34, 1333).

<sup>239</sup> Vgl. OTTO, Deuteronomium 12–34, 1335.

(לְעִשׂוֹת אֶת־כָּל־הַמִּצְוָה הַזֹּאת אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה הַיּוֹם:) verbunden. Dtn 15,15 begründet das Gebot der Freilassung mit dem Verweis, das Exodus-Geschehen zu bedenken, und verknüpft es mit der Promulgationsformel „deshalb verpflichte ich dich heute auf diese Regelung“

(עַל־כֵּן אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶת־הַדְּבָר הַזֶּה הַיּוֹם). Die Zusage des Segens bildet jeweils den Abschluss der beiden Gebote (vgl. Dtn 15,10–11.18).<sup>240</sup>

Der Textabschnitt Dtn 15,1–18 selbst bildet den Abschluss der Bestimmungen, die dem Schutz der Armen gelten (Dtn 14,28–15,18).<sup>241</sup>

### 3.2.2 Šemittāh

Der Textabschnitt Dtn 15,1–11 wird häufig als šemittāh-Gebot bezeichnet; diese Bezeichnung basiert auf dem für diesen Teil zentralen Stichwort שְׁמִטָּה. Die Wurzel ש־מ־ט ist mit einigen Übersetzungsschwierigkeiten verbunden und wird auf Grund ihrer zentralen Bedeutung im Folgenden näher betrachtet.

שְׁמִטָּה kommt in Dtn 15,1–11 viermal als Nominalform (Dtn 15,1.2a.2b.11) und zweimal als Verbform (Dtn 15,2.3) mit der Wurzel ש־מ־ט vor. Die Nominalform findet sich lediglich ein einziges Mal außerhalb des Textabschnittes in Dtn 31,10:<sup>242</sup>

10 Und Mose gebot ihnen: Alle sieben  
10 וַיֹּצֵא מֹשֶׁה אוֹתָם לֵאמֹר מִקִּץ שְׁבַע שָׁנִים  
בְּמַעַד שָׁנַת הַשְּׁמִטָּה בְּתַג הַסִּכּוֹת: Jahre, im Erlassjahr, am Laubhüttenfest,

In Dtn 31,10 wird שְׁמִטָּה als Zeitangabe verwendet. Dieser Gebrauch gibt keinen weiteren Aufschluss darüber, wie שְׁמִטָּה in Dtn 15,1–11 zu übersetzen ist. Da die Verwendung der Nominalform (שְׁמִטָּה) in der Hebräischen Bibel nicht hilfreich ist, ist es notwendig die Verwendung der Verformen ש־מ־ט zu untersuchen.

Das Verb ש־מ־ט hat die ursprüngliche Bedeutung „loslassen“ oder „fallen lassen“. Diese Grundbedeutung lässt sich auch durch den Vergleich mit anderen semitischen Sprachen begründen (zum Beispiel bedeutet akkadisch *samatu* „los- oder abreißen“). Im Alten Testament ist ש־מ־ט siebenmal im Stamm qal (Ex 23,11; Dtn 15,2; 2Sam 6,6; 2Kön 9,3 [zweimal]) belegt. In Ps 141,6 findet sich der einzige Beleg für ש־מ־ט im niphil. Ebenfalls ein einziges Mal wird das Verb im hiphil gebraucht (vgl. Dtn 15,3). Mit den Grundbedeutungen lässt sich das

<sup>240</sup> Vgl. OTTO, Deuteronomium 12–34, 1334. Die Übersetzung ist aus der Zürcher Bibel entnommen.

<sup>241</sup> Vgl. OTTO, Programme, 53.

<sup>242</sup> Vgl. MULDER, Art. ש־מ־ט, 199.

Verb aber lediglich in 2Kön 9,3 und Ps 141,6 übersetzen, in den anderen Fällen kommt es hingegen zu Übersetzungsschwierigkeiten.<sup>243</sup>

Im vorliegenden Kontext von Dtn 15,1–11 sind zwei Aspekte zu beachten: Zunächst ist V. 3b interessant, denn hier wird das Verb שמט in Verbindung mit „Hand“ gebraucht.

3b וְאֵשֶׁר יְהִיגָה לְךָ 3b Aber was bei deinem Bruder dir  
אֶת־אֶחָיִךְ תִּשְׁמָט יָדְךָ gehört, soll deine Hand loslassen.

Dieses „loslassen“ ist im Kontext der Kreditvergabe (vgl. V. 2) so zu verstehen, dass damit das Erlassen der Schulden bezeichnet wird. Timo Veijola macht in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam, dass mit dem Loslassen der Hand das Bild der Hand des Gläubigers gemeint ist, die im Nacken des Schuldners liegt: Der Gläubiger soll den Schuldner loslassen, um ihn nicht mehr zu bedrängen, seine Schulden zu begleichen.<sup>244</sup>

Interessant ist sodann, dass für den Schuldenerlass das Wort שְׁמָטָה überhaupt verwendet wird, denn für den Schuldenerlass wäre דָּרוֹר der passendere *terminus technicus*. Dass in Dtn 15,1–11 aber שְׁמָטָה gebraucht wird, kann vermutlich darauf zurückgeführt werden, dass die Verfasser Ex 23,11 rezipieren (vgl. Kap. 2.4). In Ex 23,11 wird für die Ackerbrache die Wurzel שְׁמָטָה gebraucht. Die Verfasser von Dtn 15,1–11, die an dieser Stelle Ex 23,11 aufnehmen, verwenden diesen Begriff allerdings nicht für ein Brachjahr mit sozialen Bestimmungen, sondern für das Schuldenerlassjahr.<sup>245</sup>

Otto stellt die These auf, dass die Verwendung von שְׁמָטָה in Dtn 15,1–11 dabei nicht nur auf die Rezeption von Ex 23,11 zurückzuführen ist, sondern dass die Verfasser des deuteronomischen Textes bewusst nicht den aus dem Akkadischen stammenden Begriff דָּרוֹר verwendet haben, sondern den aus der jüdischen Tradition bekannten Begriff שְׁמָטָה. Die Gründe dafür könnten zum einen darin liegen, die Traditionskontinuität zu verdeutlichen, zum anderen aber auch darin, auf die Überlegenheit der jüdischen Tradition gegenüber der neuassyrischen Königsideologie hinzuweisen. Auch in den neuassyrischen Erlassedikten, die zur Rezeptionsgeschichte von Dtn 15,1–11 gehören, wurde das Wort *durāru* verwendet. Für diese These spricht ebenfalls, dass der Begriff דָּרוֹר sich erst in Texten der Hebräischen Bibel findet, die nach dem Rückzug der neuassyrischen Großmacht entstanden sind (vgl. Jer 34,8.15.17; Jes 61,1; Ez 46,7; Lev 25,10).<sup>246</sup>

<sup>243</sup> Vgl. MULDER, Art. שְׁמָטָה, 199.

<sup>244</sup> Vgl. VEIJOLA, Deuteronomium, 313.

<sup>245</sup> Vgl. OTTO, Deuteronomium. Politische Theologie, 314f.; OTTO, Rechtsgeschichte, 424f.

<sup>246</sup> Vgl. OTTO, Deuteronomium. Politische Theologie, 376.

### 3.3 Theologie

Im Folgenden soll zur Vorbereitung auf den Vergleich mit den anderen beiden Texten (Lev 25; *mīšaru(m)*-Edikt) das theologische Konzept von Dtn 15,1–18 dargelegt werden. Ziel ist es, dabei die Spezifika des Textes herauszuarbeiten, um im Fazit die Frage nach den Motiven und der Bedeutung der Ideologie des Textes zu beantworten. Die Darstellung folgt dabei den drei Themenkomplexen, die meines Erachtens für Dtn 15,1–18 zentral sind: Bruderethos, Segensverheißung und Arme im Land.

#### 3.3.1 Bruderethos

Sowohl das *š<sup>e</sup>miṭṭāh*-Gebot (Dtn 15,1–11) als auch das Gebot der Sklavenfreilassung (Dtn 15,12–18) beziehen sich jeweils nur auf den hebräischen Bruder (vgl. Dtn 15,2.12) und nicht auf Ausländer\*innen (Dtn 15,3). Die Gebote richten sich dabei sowohl auf Judäer als auch auf Judäerinnen, denn mit dem Wort „Bruder“ werden nicht nur die männlichen Bürger bezeichnet.<sup>247</sup> Die Differenzierung zwischen „Bruder“ (אָה) und „Ausländer“ (נִכְרִי) ist für die deuteronomische Theologie prägend und wird als Bruderethos bezeichnet. Entfaltet werden die Gebote des Bruderethos in Dtn 14,28–15,18 und umfassen den Drittjahreszehnt, das *š<sup>e</sup>miṭṭāh*-Gebot sowie das Sklavenfreilassungsgebot.<sup>248</sup>

Der Bruderethos reagiert auf den sozialgeschichtlichen Hintergrund (vgl. Kap. 2.5.1) und versucht der Familien- und Sippensolidarität sowie der Nachbarschaftshilfe ein höheres Gewicht beizumessen.<sup>249</sup> Dtn 15,1–18 unterstreicht in V. 3 die für die deuteronomische Theologie explizite Unterscheidung zwischen „Ausländer“ und „Bruder“. Vom Bruder dürfen im Erlassjahr die Schulden nicht eingetrieben werden, vom Ausländer (נִכְרִי) hingegen schon (Dtn 15,3). Die Verwendung des Begriffs נִכְרִי für den Ausländer ist in diesem Zusammenhang von großer Bedeutung.

#### Exkurs: נִכְרִי und גֵר

Im Hebräischen gibt es zwei Begriffe für den Fremden, נִכְרִי und גֵר. Als נִכְרִי werden diejenigen bezeichnet, die nicht aus dem Volk Israel sind und aus einem fernen Land kommen (vgl. 1Kön 8,41). Der נִכְרִי wird im Deuteronomium nicht unter einen besonderen

---

<sup>247</sup> Vgl. BRAULIK, Buch Deuteronomium, 182–184. Veijola wendet sich gegen die These. Seiner Meinung nach handelt es sich bei den Textabschnitten, die die Differenzierung von Judäer\*innen und Ausländer\*innen zum Thema haben, um Ergänzungen (Dtn 15,2f.7.9.12). Diese Ergänzungen sind laut Veijola auf einen exilischen Verfasser zurückzuführen (vgl. VEIJOLA, Deuteronomium, 318).

<sup>248</sup> Vgl. BRAULIK, Buch Deuteronomium, 182–184.

<sup>249</sup> Vgl. OTTO, Deuteronomium 12–34, 1351.

Schutz gestellt. Grund dafür könnte sein, dass sich der נַכְרִי im Gegensatz zum גֵר (vgl. Dtn 29,10; 31,12) sich nicht der JHWH-Religion geöffnet hat.<sup>250</sup>

Der גֵר nimmt eine Zwischenstellung zwischen dem Eingeborenen (אֲזָרָה) und dem Fremden (נַכְרִי), weil er „unter Leuten (lebt), die nicht blutsverwandt mit ihm sind, und entbehrt daher des Schutzes und der Privilegien, die üblicherweise durch Blutsverwandtschaft und Geburtsort vorgegeben sind.“<sup>251</sup> Seine Stellung bewertet die Hebräische Bibel allerdings unterschiedlich. Im Deuteronomium wird der גֵר verstärkt thematisiert, im Hintergrund dürften nordisraelitische Emigrant\*innen stehen (vgl. 2Chr 15,9; 30,25). Für den גֵר werden im Deuteronomium verschiedene Maßnahmen dargelegt, die zum Schutz der *personae miserae* und des „Fremdens“ (גֵר) dienen sollen, zum Beispiel der Drittjahreszehnt. Des Weiteren wird in Dtn 10,19 in Bezug auf das Exodus-Geschehen ausgeführt, dass den Israelit\*innen geboten ist, die Fremdlinge zu lieben (וְאַהַבְתֶּם אֶת-הַגֵּר כִּי-גֵרִים הָיִיתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם).<sup>252</sup> Der Ausschluss des נַכְרִי vom Erlassjahr ist somit nicht zufällig, sondern folgt dem theologischen Programm des Deuteronomiums. Eine solcher Dualismus zwischen „Binnen- und Außenmoral“ ist spezifisch für das Judentum und hat keine Parallelen in Babylonien oder Assyrien. Vermutlich kam der ethnischen Identität, bezogen auf die gemeinsame Herkunft aus Assyrien, insgesamt eine geringere Bedeutung zu als in Israel.<sup>253</sup>

Die Kennzeichnung des Schuldners als seinen Bruder soll den Gläubiger dazu bewegen, ihm die Schulden so zu erlassen wie er es bei einem leiblichen Bruder ebenfalls tun würde. Die Bruderethik setzt damit einen Zusammenhang, der die Logik des Kreditwesens hinter sich lässt, und dazu anregt, so zu handeln, wie man in einem Notfall innerhalb der eigenen Familie vorgehen würde. Die Verfasser des Textes verstehen somit ihre Hörerschaft als eine große Familie. Theologisch interessant ist, dass diese Familienzusammengehörigkeit nicht durch die Genealogien begründet wird, wie es in der Priesterschrift der Fall ist, sondern durch die Wallfahrtsfeste (Dtn 16,1–17). Die Festgebote sind dabei durch zwei Aspekte mit den Bruderethosgeboten verknüpft. Zu einem durch das Segensmotiv in Dtn 16,10.15 und Dtn 14,29; 15,10b.14.18b und zum andern durch die Aufnahme der *personae miserae* in die Liste der Festgemeinde (Dtn 16,11.14) vor JHWH an dem erwähnten Ort.

---

<sup>250</sup> Vgl. RINGGREN, Art. נכר, 456f.

<sup>251</sup> KELLERMANN, Art. גֵר, 983.

<sup>252</sup> Vgl. KELLERMANN, Art. גֵר, 985f.

<sup>253</sup> Vgl. OTTO, Deuteronomium 12–34, 1351.

Diese Festgemeinde begründet die Gemeinschaft, die dem Bruderethos zugrunde gelegt wird. Diese Verbindung von kultischer Gemeinschaft und „Volksgemeinschaft“ macht es auch möglich, die für den Bruderethos charakteristische Unterscheidung zwischen נָכְרִי und גֵר zu treffen, denn der גֵר ist in die kultische Gemeinschaft integriert, der נָכְרִי hingegen nicht.<sup>254</sup> Im Zusammenhang des Bruderethos' kommen in Dtn 15,12–18 die Begriffe „Herr“ und „Sklaven“ zu Beginn nicht zur Anwendung, stattdessen werden die Sklaven und Sklavinnen als Brüder, die sich verkauft haben, betitelt (Dtn 15,12a: אֶחָיִךְ הָעֶבְרִי אוֹ הָעֶבְרִיָּה). Wie bereits erläutert werden die „Brüder“ programmatisch als Hebräer und Hebräerin definiert. Diese Bezeichnung ändert sich erst, nachdem sich der Sklave beziehungsweise die Sklavin entschieden hat, lebenslang bei seinem/ihrem Herrn zu bleiben (Dtn 15,16). Dies basiert auf der Vorstellung, dass alle eine große Familie sind und man seine Familienmitglieder nicht als Vollsklav\*innen nimmt, außer sie haben sich bewusst dazu entschieden. Die begriffliche Unterscheidung zwischen „Brüder“ und „Sklaven“ wird besonders deutlich im Vergleich mit der Textstelle Ex 21,2–11, die an dieser Stelle rezipiert wird (vgl. Kap. 2.4.1.2).<sup>255</sup>

### 3.3.2 Segensverheißung

Das Segensmotiv kommt in Dtn 15,1–18 an fünf Stellen vor, zwei Formen können dabei unterschieden werden. Einmal ist der Segen mit einem bestimmten Handeln verknüpft und als Segensverheißung zugesprochen (vgl. Dtn 15,10b.14.18b), dann wird der Segen aber auch als Grundlage für gelingendes gesellschaftliches Zusammenleben zugesagt (vgl. Dtn 15,4.6). Die Segenszusagen in Dtn 15,4.6 sind vermutlich zusammen mit dem ganzen Abschnitt Dtn 15,4–6 im Lauf der Literargeschichte des Textes in nachexilischer Zeit ergänzt worden (vgl. Kap. 2.4.1.3).<sup>256</sup> Die Segenszusage in Dtn 15,4 gilt dem Land, das JHWH den Israelit\*innen geben wird. Dtn 15,6 verbindet den Segen an das Volk mit der Verheißung, dass vielen Völkern Pfand geliehen wird, das Volk Israel selbst aber nichts leihen muss. Außerdem soll Israel über viele Völker herrschen, wird selbst aber nicht beherrscht werden. Der Segen JHWHs und das Halten der Gebote legen die Voraussetzung für eine Gesellschaft ohne Arme. Nach Georg Braulik ist eine Gesellschaft ohne Armut hierbei keine utopische Gesellschaftsvorstellung, sondern der Anspruch Gottes.<sup>257</sup> Beide Segensverheißungen sind allerdings an den Gehorsam gegenüber

<sup>254</sup> Vgl. OTTO, Deuteronomium 12–34, 1353.1415.

<sup>255</sup> Vgl. OTTO, Deuteronomium. Politische Theologie, 306f.

<sup>256</sup> Vgl. FABRY, Deuteronomium, 103.

<sup>257</sup> Vgl. BRAULIK, Deuteronomium 1–16, 112.

der Satzung (Dtn 15,5)<sup>258</sup> gebunden. Das Halten der Gebote zieht den Segen JHWHs nach sich. Der Segen führt dann einerseits zur Überwindung der Armut im Land und andererseits in wirtschaftlicher und politischer Hinsicht zur Überlegenheit über die Völker. Damit steht der ergänzte Text nicht im Widerspruch zum Rest des *šēmittāh*-Gebotes, sondern baut über die Segensverheißung das Gebot zu einem Programm zur generellen Überwindung der Armut aus.<sup>259</sup>

Das Segensmotiv kommt auch außerhalb dieser nachexilischen Fortschreibung in Dtn 15,10b.14.18b vor. In V. 9 wird die Situation aufgegriffen, dass ein Armer um einen Kredit bittet, aber das Erlassjahr kurz bevorsteht und somit der Gläubiger in dem Wissen, dass er ein Teil des Kredites aufgrund des Erlassjahres nicht mehr zurückbekommen wird, dem Armen keinen Kredit gewährt. Die Kreditgeber werden in V. 10 aufgefordert, den Kredit trotzdem zu geben. Begründet wird dies in V. 10b damit, dass der Kreditgeber, wenn er den Kredit entgegen aller Erwartungen gewährt, von JHWH in seinem Tun und in allem, was seine Hand aufzutut, gesegnet wird. Dem wirtschaftlichen Nachteil durch die Kreditvergabe kurz vor dem Erlassjahr wird der Segen JHWHs entgegengehalten. Das dem Gebot entsprechende Handeln wird somit trotz der finanziellen Einbußen zum Vorteil und ist im eigenen Interesse des Kreditgebers. Die Frage, die sich hier selbstverständlich aufdrängt, ist, ob die Verheißung des Segens tatsächlich ausreichend sein wird, Gläubiger zu motivieren, unter diesen Umständen trotzdem einen Kredit zu gewähren. Die Verfasser waren vermutlich davon überzeugt, dass der paränetische Appell hinreicht.<sup>260</sup>

Ähnlich wie in V.10 argumentiert der Text in V.18 bei der Freilassung des Sklaven. Die Situation in V.18 ist folgende: Der Sklave hat sich dazu entschieden, nicht für immer bei seinem Besitzer zu bleiben, sondern ihn zu verlassen. Der Besitzer muss deswegen den Sklaven nach sechsjährigem Dienst entlassen. In V.18b wird in gleicher Weise wie in V. 10 der Segen JHWHs verheißt, falls er der Besitzer den Sklaven in der Tat ziehen lässt. Wie zuvor wird den Segen betreffend argumentiert, dass der Besitzer durch den Dienst des Sklaven einen Gewinn

---

<sup>258</sup> Diese Verbindung von Gehorsam gegenüber den Geboten und dem Segen JHWHs findet sich ebenfalls in der nachexilischen Fortschreibung in Dtn 11,22f. („22 Denn wenn ihr dieses Gebot haltet, das ich euch gebe, und danach handelt und den HERRN, euren Gott, liebt und auf allen seinen Wegen geht und an ihm festhaltet, 23 dann wird der HERR alle diese Nationen vor euch vertreiben, und ihr werdet den Besitz von Nationen übernehmen, die grösser und stärker sind als ihr“).

Des Weiteren wird Dtn 15,1–12 durch diese Ergänzung in den Zusammenhang mit den Segen- und Fluchankündigungen in Dtn 28,1–15 gesetzt. Dtn 28,12 verheißt dem Land Regen und den Adressaten des Deuteronomiums, dass sie an die Völker ausleihen, aber nicht von ihnen leihen werden.

<sup>259</sup> Vgl. OTTO, Deuteronomium 12–34, 1354f.

<sup>260</sup> Vgl. OTTO, Deuteronomium 12–34, 1356f.

gemacht hat, weil der Sklave für ihn gearbeitet und der Besitzer dafür den doppelten Ertrag eines Tagelöhners erhalten habe. Der doppelte Ertrag lässt sich vermutlich so erklären, dass der Gläubiger einerseits den Arbeitsertrag als Gewinn erhält und andererseits dafür im Gegensatz zu einem Tagelöhner keinen Lohn bezahlen muss. Diese Argumentation setzt allerdings voraus, dass der Sklave bei der Freilassung seine Schulden getilgt hat.<sup>261</sup>

Die Überwindung des eigenen, inneren Widerstandes sowohl bei der Gewährung eines Kredits als auch im Fall der Freilassung eines Sklaven soll in beiden Fällen mit Hilfe der Segensverheißung motiviert werden. Die Vorstellung hinter dieser Segensverheißung ist, dass dem Gehorsam Wohlergehen durch Segen folgt. Die Verfasser des Textes setzen hier voraus, dass die Hörer\*innen vom Tun-Ergehen-Zusammenhang überzeugt sind und diese Überzeugung stärker als jedes wirtschaftliche Interesse ist. Dies ist auch ein Grund dafür, warum in dem Text keine Konsequenzen bei Nichteinhaltung der Vorschriften erwähnt werden.<sup>262</sup>

V. 14 unterscheidet sich von V. 10b und V. 18b, da es sich hier nicht um eine Segensverheißung handelt. In V. 14 geht es um eine Art Startkapital, das der Sklavenbesitzer dem Sklaven/der Sklavin bei der Freilassung mitgeben soll. Diese Regelung, die dazu beiträgt, dass der ehemalige Sklave/der ehemaligen Sklavin eine menschenwürdige Existenz aufbauen kann, ist nach Veijola eine Besonderheit des Textes. Kein anderer Rechtstext aus dieser Zeit kennt eine solche ethische Regelung.<sup>263</sup> Die Mitgabe verschiedener Güter zugunsten des freigelassenen Sklaven/ der freigelassenen Sklavin wird theologisch damit begründet, dass der Sklavenbesitzer selbst diese nur aufgrund des Segens von JHWH erhalten habe, der Reichtum des Besitzers eben aus dem göttlichen Segen resultiert.<sup>264</sup>

### 3.3.3 Arme im Land

In Dtn 15,1–18 finden sich drei unterschiedliche Vorstellungen in Bezug auf die Frage, ob und wie es Arme gibt (vgl. Kap. 3.3.2). Sie sollen im Folgenden kurz erläutert werden und die Wirksamkeit von Schuldenerlass und Sklavenfreilassung zur Verhinderung von Armut analysiert werden.

Dtn 15,4–6 beschreibt die Vorstellung, dass es überhaupt keine Armen mehr geben wird. Das Erreichen dieses Zustandes wird an das Halten der Gebote geknüpft, weil darauf der Segen

---

<sup>261</sup> Vgl. OTTO, Deuteronomium 12–34, 1368.

<sup>262</sup> Vgl. OTTO, Programme, 55f.

<sup>263</sup> Vgl. VEIJOLA, Deuteronomium, 319f.

<sup>264</sup> Vgl. BRAULIK, Deuteronomium 1–16, 114; OTTO, Deuteronomium 12–34, 1363.

JHWHs folgt (vgl. Kap. 3.3.2). In Dtn 15,7–10 hingegen wird auf die Situation eingegangen, dass Arme im Land existieren und diese auf die Kredite angewiesen sind. Dtn 15,11 spitzt die Situation sogar etwas zu, weil hier davon ausgegangen wird, dass es kontinuierlich Arme im Land geben wird.

Diese drei Vorstellungen lassen sich, nach Heinz-Josef Fabry, folgendermaßen einteilen: Utopie (Dtn 15,4–6), Realität (Dtn 15,7–10) und ernüchterte Realität (Dtn 15,11) (vgl. Kap. 3.2.1).<sup>265</sup> Jede der drei verschiedenen Konzeptionen gibt Anlass dazu, den Text in literarische Schichten einzuteilen (vgl. Kap. 2.4.2.3). Des Weiteren lassen die drei unterschiedlichen Vorstellungen darauf schließen, dass sich die Zielsetzung der verschiedenen Autoren, beziehungsweise die Auffassung davon, wie wirksam das Erlassjahr ist, verändert hat.

Ursprünglich war der Text vermutlich darauf ausgelegt, nicht die Armut allgemein abzuschaffen, sondern vielmehr das Ungleichgewicht zwischen den wenigen Reichen und den Armen wieder auszugleichen. Dafür spricht, dass die Verfasser des Textes, wie bereits mehrfach angemerkt, die neuassyrischen Erlassedikte vermutlich kannten. Diese Edikte zielten darauf, das gesellschaftliche Ungleichgewicht immer wieder punktuell aufzulösen, damit die soziale Schere nicht komplett auseinanderdriftet.<sup>266</sup>

Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass der Text nie die *personae miserae* (Witwen, Waisen, Fremde) erwähnt. Nach Norbert Lohfink ist dies darauf zurückzuführen, dass das Deuteronomium eine Gesellschaftsform konstruiert, in welcher man trotz fremder Abstammung oder ohne Familie dennoch einen gewissen Status erreichen kann, aufgrund dessen man nicht zu den Armen dazuzählen ist. Auch diese Idee hat ihre Wurzeln im deuteronomischen Bruderethos (vgl. Kap. 3.3.1).<sup>267</sup>

Unabhängig davon, ob spätere Verfasser davon ausgingen, die Armut komplett zu beseitigen zu können, oder nur das Gleichgewicht mit Hilfe des 6/7-Rhythmus wiederherstellen wollten, drängt sich die Frage auf, wie wirkungsvoll das Erlassedikt nach Dtn 15,1–18 wohl war. Es gibt kaum Quellen, die die Durchführung eines Erlassjahrs, wie es Dtn 15,1–18 beschrieben wird, bezeugen. Belegt ist eine Durchführung erst im 1Makk 6,49.53 und in Josephus Antiquitates XII. 378 für das Jahr 164/63 oder 163/62 v. d. Z.<sup>268</sup>

---

<sup>265</sup> Vgl. FABRY, Deuteronomium, 103.

<sup>266</sup> Vgl. OTTO, Programme, 28–39.

<sup>267</sup> Vgl. RÜTERSWÖRDEN, Deuteronomium, 98.

<sup>268</sup> Vgl. OTTO, Deuteronomium 12–34, 1358; RÜTERSWÖRDEN, Deuteronomium, 99.

Ein Grund, die Wirksamkeit des deuteronomischen Erlassediktes anzuzweifeln, ist das Fehlen von Sanktionen für den Fall, dass das Gebot nicht eingehalten werden sollte. Allerdings begründet sich dies darin, dass es sich bei dem Gebot um ein Gottesgebot handelt. Der Gesetzgeber ist somit JHWH und nicht wie in den neuassyrischen Erlassedikten der König. Da der Gesetzgeber derjenige ist, der das Nichteinhalten eines Gebotes sanktioniert, ist dies bei der Vorstellung, dass Gott selbst als Gesetzgeber auftritt, natürlich mit anderen Herausforderungen verbunden, als wenn ein König das Edikt erlässt. In diesem Zusammenhang erklärt sich auch, warum die Armen sich bei einem Nichteinhalten des Gebotes durch den sogenannten „Schrei der Armen“ an Gott wenden können (vgl. Dtn 15,9). Statt Sanktionen anzudrohen, wird in Dtn 15,1–18 das Halten der Gebote mit dem Segen Gottes belohnt (vgl. Kap. 3.3.2). Dtn 15,1–18 ist somit nicht als Rechtssatz einzuordnen, sondern vielmehr als ein ethisches Programm. Dafür spricht zudem, dass der Text in Appellform verfasst ist und ein Gericht für die Klage fehlt. Wie schon im Kontext der Segensverheißungen erwähnt, ist es schwer zu beurteilen, wie wirksam dieser ethische Appell tatsächlich war. Aus den Ergänzungen lässt sich aber schließen, dass die Regelung des Erlassjahrs das Auseinanderdriften der Gesellschaft nicht wirklich verhindert hat.<sup>269</sup>

In diesen Zusammenhang muss auch die Frage gestellt werden, ob die Regelmäßigkeit (alle sieben Jahre), in der der Schuldenerlass und die Sklavenfreilassung durchgeführt werden sollten, die Wirksamkeit verbessert.

#### 3.3.4 Fazit

Dtn 15, 1–8 beschreibt zwei Konzepte, die auf die Teilung der Gesellschaft in „Arm“ und „Reich“ reagieren. Sowohl der Erlass von Schulden als auch die Freilassung von Sklav\*innen greifen dabei gezielt in das System des Kreditwesens ein, welches großen Anteil an dieser gesellschaftlichen Problemstellung hat. Dtn 15,1–8 setzt an der Wurzel des Problems an und versucht, den Zusammenhalt des Volks durch den Bruderethos zu stärken und dadurch die Hörschaft zu einem humaneren Umgang mit den Armen zu bewegen. Verbunden mit dem Konzept von JHWH als Gesetzgeber entwirft der Text ein ethisches Programm, welches das gesellschaftliche Ungleichgewicht alle sieben Jahre ausgleicht, aber nicht das Problem der Armen im Gesamten löst. Die Vorstellung einer Gesellschaft ohne Arme bleibt deswegen eine Utopie.

---

<sup>269</sup> Vgl. OTTO, Deuteronomium 12–34, 1356.

## 4. Leviticus 25

### 4.1 Übersetzung<sup>270</sup>

- 1 וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה בְּהַר סִינַי לֵאמֹר:  
1 Und JHWH sprach auf dem Berg Sinai zu Mose:
- 2 דַּבֵּר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל  
2 Sprich zu den Israeliten und sage zu ihnen:  
וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי תָבֹאוּ אֶל־  
Wenn ihr in das Land kommt, das ich euch geben  
הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם  
werde<sup>271</sup>, dann begehe das Land den Schabbat,  
וּשְׁבַתָּהּ הָאָרֶץ שְׁבַת לַיהוָה:  
einen Schabbat für JHWH.
- 3 שֵׁשׁ שָׁנִים תִּזְרַע שְׂדֶךָ וְשֵׁשׁ שָׁנִים תִּזְמַר  
3 Sechs Jahre sollst du dein Feld besäen und  
כַּרְמְךָ וְאָסַפְתָּ אֶת־תְּבוּאָתָהּ:  
sechs Jahre sollst du deinen Weinberg  
beschneiden und du sollst seinen Ertrag  
einbringen.
- 4 וּבַשְּׁנָה הַשְּׁבִיעִית שְׁבַת  
4 Und im siebten Jahr soll ein Schabbat für das  
שְׂדֶךְךָ וְיָהִי לְאָרֶץ שְׁבַת  
Land sein, ein Schabbat für JHWH. Dein Feld  
לִיהוָה שְׂדֶךְךָ לֹא תִזְרַע וּכְרַמְךָ לֹא תִזְמַר:  
sollst du nicht besäen und dein Weinberg nicht  
beschneiden,
- 5 אֵת סִפְיֹת קַצְיֹרְךָ לֹא תִקְצֹר  
5 den Wildwuchs<sup>272</sup> deiner Ernte sollst du nicht  
וְאֵת עֲנָבֵי גִזְיֹרְךָ לֹא תִבְצֹר  
ernten und die Weintrauben deiner  
שְׁנַת שְׁבַתוֹן יְהִי לְאָרֶץ:  
unbearbeiteten Weinstöcke sollst du nicht lesen.  
Ein Schabbatjahr soll es für dein Land sein.
- 6 וְהָיְתָה שְׁבַת הָאָרֶץ לָכֶם  
6 Und der Schabbat des Landes sei für euch zur  
לְאֹכְלֶיךָ לָהּ וּלְעַבְדְּךָ וּלְאִמְתְּךָ  
Nahrung<sup>273</sup>, für dich und für deinen Knecht und

<sup>270</sup> Die Übersetzung der angegebenen Textstelle habe ich zum Zweck der Analyse der Bibelstelle selbst angefertigt.

<sup>271</sup> Die Satzkonstruktion וְאֲנִי נֹתֵן לָכֶם kann aufgrund des Partizips (נֹתֵן) verschiedenartig übersetzt werden. Grund dafür ist, dass das Partizip im Hebräischen nicht an eine Zeitstufe gebunden ist. Otto beispielsweise übersetzt diesen Satzteil mit: „das ich euch gebe“ (OTTO, Tora, 76). Erhard Gerstenberger hingegen übersetzt „das ich euch geben will“ (GERSTENBERGER, 3. Buch Mose, 338).

<sup>272</sup> „Wildwuchs“ oder auch „Nachwuchs“ bezeichnet das, was aus den bei der ersten Ernte heruntergefallenen Körnern nachwächst. Otto und Gerstenberger übersetzen hier deshalb: „was nachwächst“ (OTTO, Tora, 76; GERSTENBERGER, 3. Buch Mose, 338).

<sup>273</sup> Gerstenberger übersetzt hier: „Der Sabbatertrag des Landes soll euch zur Nahrung dienen“ (GERSTENBERGER, 3. Buch Mose, 338). Ähnlich übersetzt Milgrom: „But the sabbath(-yield) of the land will be for you to eat“ (MILGROM, Leviticus, 2146).

Mit der Übersetzung „Sabbatertrag“ versucht Gerstenberger etwas mehr Klarheit zu schaffen, was nun im Schabbatjahr zu Ernährung dienen soll. Es ist anzunehmen, dass V. 6 den Wildwuchs meint, der von nicht kultiviertem Land stammt (vgl. GERSTENBERGER, 3. Buch Mose, 343). Es geht somit um eine Differenzierung zwischen landwirtschaftlicher Bearbeitung und natürlichem Wachstum. Dieser natürliche Ertrag darf nur zur Nahrung dienen, nicht aber zur Vorratshaltung oder als Speiseopfergabe (V. 6f.) (vgl. HIEKE, Levitikus. Zweiter Teilband, 995f.).

- וְלִשְׂכִירְךָ וְלַתּוֹשֵׁבְךָ הַגֵּרִים עִמָּךְ: für deine Magd und für deinen Lohnarbeiter, und deinem Beisassen, der unter dir wohnt.
- 7 וְלִבְהֵמָתְךָ וְלַתְּיָה אֲשֶׁר בְּאַרְצֶךָ תִּהְיֶה כָּל־תְּבוּאָתָהּ לְאֹכֶל: ס 7 Und deinem Vieh und das wilde Tier, das in deinem Land ist, sei all sein Ertrag zur Speise.
- 8 וְסִפַּרְתָּ לָּךְ שִׁבְעַת שָׁנִים שִׁבְעַת שָׁנִים שִׁבְעַת שָׁנִים וְהָיוּ לָּךְ יָמֵי שִׁבְעַת שָׁנִים תִּשַׁע וָאַרְבָּעִים שָׁנָה: 8 Und du sollst für dich sieben Schabbatjahre zählen, siebenmal sieben Jahre, sodass für dich die Zeit von sieben Schabbatjahren neunundvierzig Jahre seien.
- 9 וְהַעֲבַרְתָּ שׁוֹפָר תְּרוּעָה בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבַעִי בְּעֶשְׂרֵי יוֹם הַכִּפּוּרִים תַּעֲבִירוּ שׁוֹפָר בְּכָל־אַרְצְכֶם: 9 Und du sollst im siebten Monat, am Zehnten des Monats, ein Widderhorn<sup>274</sup> erschallen lassen<sup>275</sup>, am Versöhnungstag sollt ihr ein Widderhorn durch euer ganzes Land erschallen lassen.
- 10 וְקִדַּשְׁתֶּם אֶת שָׁנַת הַחֲמִשִּׁים שָׁנָה וְקִרְאתֶם דְּרוֹר בְּאַרְץ לְכָל־יִשְׂרָאֵל הוּא תִּהְיֶה לְכֶם וּשְׁבָתֶם אִישׁ אֶל־אֶחָיו וְאִישׁ אֶל־מִשְׁפַּחְתּוֹ תָּשׁוּבוּ: 10 Und ihr sollt das Jahr des fünfzigsten Jahres heiligen und sollt im ganzen Land Freilassung für alle seine Bewohner ausrufen. Ein Jobel<sup>276</sup> sei es für euch. Und ihr sollt jeder wieder zurückkehren zu seinem Besitz<sup>277</sup> und ein jeder soll wieder zu seiner Sippe zurückkehren.
- 11 יוֹבֵל הוּא שָׁנַת הַחֲמִשִּׁים שָׁנָה תִּהְיֶה לְכֶם לֹא תִזְרְעוּ וְלֹא תִקְצְרוּ אֶת־סְפִיחֶיהָ וְלֹא תִבְצְרוּ אֶת־גִּזְרֶיהָ: 11 Ein Jobel sei es, das Jahr des fünfzigsten Jahres, für euch. Ihr sollt nicht säen uns seinen Wildwuchs nicht ernten und seinen

<sup>274</sup> Hieke übersetzt שׁוֹפָר mit „Schofar“ (HIEKE, Levitikus. Zweiter Teilband, 977) und Otto übersetzt dieses Wort mit „Signalhorn“ (OTTO, Tora, 77). Alle Übersetzungen sind möglich. Mit der Übersetzung „Schofar“ bleibt Hieke der hebräischen Bezeichnung treu. Die Übersetzung mit „Signalhorn“ unterstreicht die Funktion des Hornes. Und „Widderhorn“, wie auch Gerstenberger שׁוֹפָר übersetzt, macht deutlich, um was für ein Horn es sich handelt (vgl. GERSTENBERGER, 3. Buch Mose, 338; Art. שׁוֹפָר, in: GESENIUS, Handwörterbuch, 1136).

<sup>275</sup> Gerstenberger übersetzt עִבַר mit „umhergehen lassen“. Dies ist auch eine Bedeutung von עִבַר im Hiphil. Meines Erachtens dient aber das Widderhorn als Signal dafür, dass das Jobeljahr beginnt. Deshalb übersetze ich, wie auch Hieke, „erschallen lassen“ (vgl. HIEKE, Levitikus. Zweiter Teilband, 977). Mit „blasen“ wählt auch Otto eine ähnliche Übersetzung für עִבַר (OTTO, Tora, 77).

<sup>276</sup> Gerstenberger übersetzt יוֹבֵל mit „Befreiungsjahr“ (GERSTENBERGER, 3. Buch Mose, 338). Damit greift er auf, worum es im Jobeljahr geht. Die ursprüngliche Bedeutung des Worts „Jobels“ lautet „Widder“, aber auch „Widderhorn“. Von Letzterem wird auch die Bedeutung für das Jobeljahr abgeleitet (vgl. Kap. 5.2.2; HIEKE, Levitikus. Zweiter Teilband, 981).

<sup>277</sup> Für das theologische Konzept von Lev 25 ist es wichtig, an dieser Stelle zwischen „Besitz“ und „Eigentum“ zu unterscheiden (vgl. Kap. 5.3.2.2).

- unbearbeiteten Weinstöcken sollt ihr nicht lesen,
- 12 12 denn ein Jubel ist es, es soll euch heilig sein.  
 מִן־הַשָּׂדֶה תֹאכְלוּ אֶת־תְּבוּאָתָהּ: Vom Feld sollt ihr seinen Ertrag essen.
- 13 13 In diesem Jubeljahr sollt ihr jeder wieder zurück zu seinem Besitz kehren.  
 בַּשָּׁנָה הַיּוֹבֵל הַזֶּה תֵּשְׁבוּ אִישׁ אֶל־אֲחֻזָּתוֹ:
- 14 14 Und wenn ihr etwas verkauft an deinen Mitbürger oder kaufst aus der Hand deines Mitbürgers, dann sollst ihr euch gegenseitig nicht übervorteilen.  
 וְכִי־תִמְכְּרוּ מִמְכָּר לְעַמִּיתְךָ אוֹ קָנָה מִיַּד עַמִּיתְךָ אֶל־תּוֹנּוּ אִישׁ אֶת־אֲחֵרָיו:
- 15 15 Nach der Zahl der Jahre, die nach dem Jubeljahr vergangen sind, sollst du von deinem Nächsten kaufen und nach der Zahl der Jahre der Erntejahre soll er dir verkaufen.  
 מֵאַתְּ עֲמִיתְךָ בְּמִסְפַּר שָׁנֵי־תְבוּאָת וּמְכַרְלָךְ: 15 בְּמִסְפַּר שָׁנִים אַחֵר הַיּוֹבֵל תִּקְנֶה
- 16 16 Je mehr Jahre bis zum Jubel sind, umso mehr sollst du den Kaufpreis erhöhen und je weniger Jahre es sind, desto niedriger sollst du den Kaufpreis bemessen. Denn er verkauft dir eine bestimmte Anzahl von Ernten.  
 לְפִי רֹב הַשָּׁנִים תִּרְבֶּה מִקְנָתוֹ וּלְפִי מְעוֹט הַשָּׁנִים תִּמְעָט מִקְנָתוֹ בְּיַמֵּי מִסְפַּר תְּבוּאָת הוּא מְכָר לָךְ:
- 17 17 Und niemand soll seinen Mitbürger übervorteilen; du sollst dich vor deinem Gott fürchten, denn ich bin JHWH, euer Gott.  
 וְלֹא תוֹנוּ אִישׁ אֶת־עַמִּיתוֹ וְיִרְאַתָּה מֵאֱלֹהֶיךָ כִּי אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם:
- 18 18 Und ihr sollt meine Vorschriften befolgen, und meine Gesetze sollt ihr halten und nach ihnen handeln, dann werdet ihr sicher in dem Land wohnen.  
 וַעֲשִׂיתֶם אֶת־חֻקֹּתַי וְאֶת־מִשְׁפָּטַי תִּשְׁמְרוּ וְעֲשִׂיתֶם אֲתָם וַיִּשְׁבַּתֶּם עַל־הָאָרֶץ לְבֶטַח:
- 19 19 Und das Land wird seine Frucht geben und ihr werdet essen bis zur Sättigung und ihr werdet sicher in ihm wohnen.  
 וְנָתְנָה הָאָרֶץ פְּרִיָּהּ וְאָכַלְתֶּם לְשָׂבַע וַיִּשְׁבַּתֶּם לְבֶטַח עִלַּיָּהּ:
- 20 20 Und wenn ihr sagt: Was sollen wir im siebten Jahr essen, wenn wir nicht säen und unseren Ertrag nicht einbringen?  
 וְכִי תֹאמְרוּ מִה־נֹּאכַל בַּשָּׁנָה הַשְּׁבִיעִת הֵן לֹא נִזְרָע וְלֹא נֹאסְף אֶת־תְּבוּאָתָנוּ:

- 21 Und ich werde meinen Segen für euch im sechsten Jahr aufbieten, und er wird euch einen Ertrag bringen für drei Jahre.
- 22 Und ihr werdet im achten Jahr säen und ihr werdet noch bis ins neunte Jahr vom alten Ertrag essen können. Bis dessen Ertrag kommt, werdet ihr den alten essen.
- 23 Das Land soll nicht endgültig verkauft werden, denn mir gehört das Land, ihr seid ansässig gewordene Fremde<sup>278</sup> bei mir.
- 24 Und für jegliches Land eures Besitzes sollt ihr Rückkaufmöglichkeiten für das Land gewähren.
- 25 Wenn dein Bruder verarmt und etwas von seinem Grundbesitz verkauft, dann soll als sein Löser ein naher Verwandter kommen und er soll das Verkaufte seines Bruders auslösen.
- 26 Und wenn jemand keinen Löser hat, es gelingt ihm aber, die Mittel für die Auslösung selbst aufzubringen,
- 27 dann berechne er die Jahre seit seinem Verkauf und gebe den Restbetrag dem Verkäufer zurück und kehre zu seinem Besitz zurück.
- 28 Wenn aber seine Mittel nicht ausreichen, um ihm die Kosten zu erstatten, dann sei das Verkaufte in der Hand dessen, der es gekauft, hat bis zum Jubeljahr. Und es wird frei im Jubel und kehre zurück in seinen Besitz.

<sup>278</sup> ותושבים ist vermutlich ein Hendiadyoin, mit dem der Status der Israeliten präzisiert wird (vgl. Kap. 5.3.2.2). Gerstenberger übersetzt diesen Satzteil mit „ihr seid nur (wie) Ausländer und Pächter auf meinem Besitz“ (GERSTENBERGER, 3. Buch Mose, 339). Damit gibt er den Satzteil sinngemäß wieder, mir war allerdings wichtig hier dem hebräischen Text treu zu bleiben. Die genauere Erläuterung und das theologische Konzept, das hinter dem Satzteil steht, wird in Kap. 5.3.2.2 thematisiert.

- 29 Und wenn jemand ein Wohnhaus in einer ummauerten Stadt verkauft, soll die Möglichkeit seiner Auslösung bestehen bis zum Ende des Jahres seines Verkaufs. Für eine bestimmte Zeit soll die Möglichkeit seiner Auslösung bestehen
- 29 ואיש כִּי־יִמְכַר בַּיִת־ מוֹשֵׁב עִיר חוֹמָה וְהִיָּתָה גְּאֻלָּתוֹ עַד־ תָּם שְׁנַת מִמְכָּרוֹ יָמִים תִּהְיֶה גְּאֻלָּתוֹ:
- 30 Wenn es aber nicht ausgelöst wird, bis zum Ende des Jahres, gehört das Haus, das in der ummauerten Stadt ist, endgültig dem, der es gekauft hat, für seine Generation. Es soll nicht im Jubel frei werden.
- 30 וְאִם לֹא־יִגָּאֵל עַד־ מְלֹאת ל' שָׁנָה תִּמְיָמָה וְקָם הַבַּיִת אֲשֶׁר־כָּעִיר אֲשֶׁר־ לֹא חֹמָה לְצִמְיָתָתּ לְקַנְיָהּ אִתּוֹ לְדֹרֹתָיו לֹא יֵצֵא בִּיבּוּל:
- 31 Aber die Häuser der Siedlung, die keine Mauer ringsum haben, werden zum freien Feld des Landes gerechnet. Es soll die Möglichkeit seiner Auslösung für ein solches Haus bestehen, und im Jubeljahr wird es frei werden.
- 31 וְכִתִּי הַחֲצֵרִים אֲשֶׁר אֵין־לָהֶם חֹמָה סָבִיב עַל־שָׂדֵה הָאָרֶץ וְחֲשָׁב גְּאֻלָּהּ תִּהְיֶה־ לּוֹ וּבִיבּוּל יֵצֵא:
- 32 Und für die Städte der Leviten, für die Häuser der Städte ihres Besitzes, so soll es ein unbegrenzt die Möglichkeit seiner Auslösung für die Leviten geben.
- 32 וְעַרְלֵי הַלְוִיִּם כִּתִּי עָרֵי אֲחֻזָּתָם גְּאֻלָּת עוֹלָם תִּהְיֶה לְלוֹוִיִּם:
- 33 Und zwar folgendermaßen: Einer von den Leviten löse es aus oder das verkaufte Haus in der Stadt seines Besitzes wird im Jubeljahr frei werden; denn die Häuser der Städte der Leviten sind ihr Besitz unter den Israeliten.
- 33 וְאֲשֶׁר יִגָּאֵל מִן־הַלְוִיִּם וְיֵצֵא מִמְכָּר־ בַּיִת וְעִיר אֲחֻזָּתוֹ בִּיבּוּל כִּי כִּתִּי עָרֵי הַלְוִיִּם הֵוא אֲחֻזָּתָם בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל:
- 34 Und das Weideland ihrer Städte darf nicht verkauft werden, denn es ist ihr Besitz auf ewig.
- 34 וְשָׂדֵה מִגְרֵשׁ עָרֵיהֶם לֹא יִמְכַר כִּי־ אֲחֻזָּת עוֹלָם הֵוא לָהֶם: ס
- 35 Und wenn dein Bruder verarmt und neben dir in finanzielle Schwierigkeiten gerät<sup>279</sup>, dann sollst du ihn unterstützen wie den ansässig
- 35 וְכִי־יָמוּד אֶחָיִךָ וּמָטָה יָדוֹ עִמָּךָ וְהִתְחַקַּת בּוֹ גַּר וְתוֹשָׁב נְחִי עִמָּךָ:

<sup>279</sup> Eine andere Übersetzungsmöglichkeit, die näher am hebräischen Text ist, wäre zum Beispiel die von Otto: „seine Hand neben dir schwach wird“ (OTTO, Tora, 78).

	gewordenen Fremden <sup>280</sup> , damit er leben kann neben dir.
36 אלת־תקח מאתו גִּשְׁף וְתַרְבִּית וְיִרְאַתָּה מֵאֱלֹהֶיךָ וְתִי אֲחִידָה עִמָּךְ:	36 Du sollst von ihm keine Zinsen und keinen Aufschlag nehmen, und du sollst dich vor deinen Gott fürchten, so dass dein Bruder neben dir leben kann.
37 אֶת־כֶּסֶףְךָ לֹא־תִתֶּנּוּ לוֹ בְּגִשְׁף וּבְמַרְבִּית לֹא־תִתֶּנּוּ אֶכְלָה:	37 Dein Geld darfst du ihm nicht gegen Zinsen geben, und deine Nahrungsmittel sollst du ihm nicht gegen Aufschlag geben.
38 אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר־הוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לָתֵת לָכֶם אֶת־אֶרֶץ כְּנָעַן לְהִיּוֹת לָכֶם לְאֱלֹהֵיכֶם: ם	38 Ich bin JHWH, euer Gott, der ich euch aus dem Land Ägypten herausgeführt habe, um euch das Land Kanaan zu geben, um euer Gott zu sein.
39 וְכִי־יָמוּד אֲחִידָה עִמָּךָ וְנִמְכַר־לְךָ לֹא־תַעֲבֹד בּוֹ עֲבֹדַת עֶבֶד:	39 Und wenn dein Bruder neben dir verarmt und sich dir verkauft <sup>281</sup> , sollst du ihn keinen Sklavendienst tun lassen.
40 כְּשֹׁכֵר כְּתוֹשֵׁב יִהְיֶה עִמָּךָ עַד־שָׁנַת הַיָּבֵל יַעֲבֹד עִמָּךָ:	40 Wie ein Lohnarbeiter, wie ein Beisasse <sup>282</sup> soll er bei dir sein; bis zum Jubeljahr soll er dir dienen.
41 וְיָצָא מֵעִמָּךָ הוּא וּבָנָיו עִמּוֹ וְשָׁב אֶל־מִשְׁפַּחְתּוֹ וְאֶל־אֲחֻזַּת אֲבֹתָיו יָשׁוּב:	41 Dann gehe er von dir frei hinaus, er und seine Kinder, und kehre zu seiner Sippe zurück und kehre wieder zum Besitz seiner Väter zurück.
42 כִּי־עֲבָדֶי הֵם אֲשֶׁר־הוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לֹא יִמְכְּרוּ מִמִּכְרַת עֶבֶד:	42 Denn sie sind meine Knechte, die ich aus dem Land Ägypten herausgeführt habe. Sie sollen nicht verkauft werden, sie man Sklaven verkauft.
43 לֹא־תִרְדֶּה בּוֹ בְּכֹחַ וְיִרְאַתָּה מֵאֱלֹהֶיךָ:	43 Du sollst nicht mit Gewalt über ihn herrschen, und du sollst dich vor deinem Gott fürchten.

<sup>280</sup> Vgl. hierzu Fußnote 278.

<sup>281</sup> Hieke übersetzt וְנִמְכַר־לְךָ mit „dir verkauft wird“ (HIEKE, Levitikus. Zweiter Teilband, 979). Beide Übersetzungen sind möglich und geben den Nif'al wieder. Ich schließe mich an dieser Stelle der Übersetzung von Gerstenberger und Otto an, da meines Erachtens die Übersetzung „sich verkaufen“ für die Schuldklaverei passender ist (vgl. GERSTENBERGER, 3. Buch Mose, 339; OTTO, Tora, 78).

<sup>282</sup> Eine andere Übersetzungsmöglichkeit für תוֹשֵׁב ist zum Beispiel „Schutzbürger“ (vgl. OTTO, Tora, 78). Hieke übersetzt den Satzteil כְּשֹׁכֵר כְּתוֹשֵׁב „Wie ein in deinem Haushalt lebender Lohnarbeiter“ (vgl. HIEKE, Levitikus. Zweiter Teilband, 989).

- 44 44 Aber deine Sklaven und Sklavinnen, die du besitzen wirst: von den Völkern, die rings um euch leben, von ihnen könnt ihr Sklaven und Sklavinnen kaufen.
- 45 45 Auch von den Kindern der ansässig gewordenen Fremden<sup>283</sup> sollst du kaufen, und von ihrer Sippe, die bei euch wohnt, die sie in eurem Land geboren wurden und sie seien euer Besitz
- 46 46 und ihr dürft sie euren Kindern nach euch vererben, damit sie sie als Besitz für immer haben. Ihr sollt sie als Sklaven haben. Aber über eure Brüder, die Israeliten, soll keiner über den anderen mit Gewalt herrschen.
- 47 47 Und wenn ein ansässig gewordener Fremder<sup>284</sup> neben dir zu Vermögen kommt, aber ein Bruder neben ihm verarmt und er sich einem ansässig gewordenen Fremden verkaufen muss oder einem Nachkommen aus der Sippe eines Fremden,
- 48 48 dann soll, nachdem er sich verkauft hat, für ihn die Möglichkeit des Auslösens bestehen. Einer von seinen Brüdern löse ihn aus.
- 49 49 Entweder sein Onkel oder der Sohn seines Onkels löse ihn aus, oder einer von seinen Blutsverwandten von seiner Sippe löse ihn aus, oder seine Mittel reichen wieder aus, dann löse er sich selbst aus.
- 50 50 Und er soll rechnen zusammen mit seinem Käufer von dem Jahr an, in dem er sich ihm
- 44 וְעַבְדֶּיךָ וְעַמְתֶּיךָ אֲשֶׁר יִהְיוּ־ לְךָ מֵאֵת הַגּוֹיִם אֲשֶׁר סְבִיבֹתֶיכֶם מֵהֶם תִּקְנוּ עֶבֶד וְעַמָּה:
- 45 וְגַם מִבְּנֵי הַתּוֹשְׁבִים הַגֵּרִים עִמָּכֶם מֵהֶם תִּקְנֶה וּמִמְשֻׁפְחָתָם אֲשֶׁר עִמָּכֶם אֲשֶׁר הוּלֵידוּ בְּאַרְצְכֶם וְהֵיוּ לְכֶם לְאֻחָזָה:
- 46 וְהִתְנַחַלְתֶּם אֹתָם לְבָנֵיכֶם אַחֲרֵיכֶם לְרִשְׁתָּ אֹחָזָה לְעַלְמָם בָּהֶם תַּעֲבֹדוּ וּבְאַחֲיֵיכֶם בְּגֵי־יִשְׂרָאֵל אִישׁ בְּאָחִיו לֹא־ תִרְדֶּה בּוֹ בְּכֹרֶךָ: ס
- 47 וְכִי תִשְׂגֶיךָ גֵר וְתוֹשֵׁב עִמָּךְ וַיִּמְדַּ אֲחִיקָה עִמּוֹ וַיִּמְכֹּר לְגֵר תוֹשֵׁב עִמָּךְ אִו לַעֲקֹר מִשְׁפַּחַת גֵּר:
- 48 אַחֲרַי נִמְכָּר גֵּאֲלָה תִהְיֶה־ לּוֹ אֲתֵד מֵאַחֲיוּ יִגְאָלֵנוּ:
- 49 אִו־דָּלוֹ אִו בֶּן־דָּלוֹ יִגְאָלֵנוּ אִו־ מִשְׁאָר בְּשָׂרוֹ מִמְשֻׁפְחָתוֹ יִגְאָלֵנוּ אִו־ הַשְּׂיֵגָה יָדוֹ וַיִּנְגָּאֵל:
- 50 וְחָשַׁב עִם־קִנְיָהּ מִשְׁנַת הַמְּכָרוֹ לְוֹ עַד שְׁנַת הַיָּבֵל וְהָיָה כְּסֹף

<sup>283</sup> Zu den Übersetzungsmöglichkeiten vgl. Fußnote 278. Jedoch sind hier nicht die Israeliten gemeint.

<sup>284</sup> Zu den Übersetzungsmöglichkeiten vgl. Fußnote 278. Jedoch sind hier nicht die Israeliten gemeint.

<p>ממכרוּ בַּמִּסְפֵּר שָׁנִים כִּימֵי שְׂכִיר יִהְיֶה עִמּוֹ:</p>	<p>verkauft, bis zum Jubeljahr, und es entspreche das Geld seines Verkaufs der Anzahl dieser Jahre. Die Zeit, die er bei ihm ist, soll gelten wie die eines Tagelöhners.</p>
<p>51 אִם-עוֹד רַבּוֹת בְּשָׁנִים לְפִיָּהוּ יָשִׁיב גְּאֻלָּתוֹ מִכֶּסֶף מִקְנָתוֹ:</p>	<p>51 Wenn es noch viele Jahre sind, erstatte er als seine Auslösung einen ihnen entsprechenden Teil vom Kaufpreis.</p>
<p>52 וְאִם-מְעוֹט נִשְׁאַר בְּשָׁנִים עַד-שְׁנַת הַיָּבֵל וְחָשְׁבֵהוּ כְּפִי שָׁנָיו יָשִׁיב אֶת-גְּאֻלָּתוֹ:</p>	<p>52 Wenn aber wenige Jahre übrig sind bis zum Jubeljahr, dann berechne er es ihm. Nach dem Verhältnis seiner Jahre soll er seinen Loskauf zurückzahlen.</p>
<p>53 כְּשֹׁכֵר שָׁנָה בְּשָׁנָה יִהְיֶה עִמּוֹ לֹא- יִרְדְּגוּ בְּפָרְדְּ לְעֵינָיֶדָה:</p>	<p>53 Wie ein Tagelöhner soll er Jahr für Jahr bei ihm sein. Er darf vor deinen Augen nicht mit Gewalt über ihn herrschen.</p>
<p>54 וְאִם-לֹא יִגָּאֵל בְּאֵלֶּה וְנִצָּא בְּשְׁנַת הַיָּבֵל הוּא וּבָנָיו עִמּוֹ:</p>	<p>54 Und wenn er nun nicht in dieser Weise ausgelöst wird, dann soll er im Jubeljahr frei ausgehen, er und seine Kinder mit ihm.</p>
<p>55 כִּי-לִי בְנֵי-יִשְׂרָאֵל עֲבָדִים עֲבָדֵי הוּם אֲשֶׁר-הוֹצֵאתִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם:</p>	<p>55 Denn mir gehören die Israeliten als Knechte. Meine Knechte sind sie, die ich aus dem Land Ägypten herausgeführt habe. Ich bin der Herr, euer Gott.</p>

## 4.2 Einleitendes

Wie im Kapitel zu Dtn 15,1–18 wird Lev 25 zunächst zur besseren Orientierung gegliedert. Anschließend werden die kalendarischen Einordnungen, nach der das Schabbat- und das Jubeljahr abgehalten wurden, erläutert, da diese essenziell für das weitere Verständnis des Textes sind.

### 4.2.1 Gliederung

Die Einleitung in V. 1–2a charakterisiert Lev 25 als Gottesrede, die Mose an die Israelit\*innen übermittelt. Damit erhalten die beiden kalendarischen Bestimmungen, Schabbatjahr (V. 2–7)

und Jubeljahr (V. 8–55), die in diesem Kapitel entfaltet werden, göttliche Autorität (vgl. Kap. 4.3 sowie den Exkurs: Theologisierung des Rechts).<sup>285</sup>

Der weitere Teil des Kapitels zeigt einen komplexen Aufbau, weswegen eine Gliederung mit gewissen Herausforderungen verbunden ist. Die verwobene Struktur von Lev 25 begründet sich darin, dass die Textstelle verschiedene Themen beinhaltet, ohne diese klar voneinander abzugrenzen, aber voll von gegenseitigen Bezügen steckt. Jedes neue Thema setzt das vorherige voraus, um weitere Entwicklungsschritte zu ermöglichen. Das lässt sich am Beispiel der beiden kalendarischen Bestimmungen von Schabbat- und Jubeljahr gut vorführen (V. 8–10). Beide sind so konzipiert, dass sie aufeinander aufbauen. Verbindendes Element ist die kalendarische Struktur; das Schabbatjahr findet alle sieben Jahre statt und das Jubeljahr, nachdem sieben Schabbatjahre abgehalten worden sind, jeweils im 50. Jahr (vgl. Kap. 4.2.2). Außerdem verknüpft der Themenkomplex zum Land, welcher in verschiedenen Abschnitten immer wieder aufgegriffen wird, die einzelnen Textabschnitte von Lev 25 (vgl. Kap. 4.3.2).<sup>286</sup>

Trotz dieser beiden Verbindungslinien unterscheiden sich Schabbat- und Jubeljahr stark voneinander. Das Schabbatjahr wird JHWH gewidmet und soll für das Land eingehalten werden (V. 2), das Jubeljahr hingegen gilt dem Volk, ist also für die Israelit\*innen gedacht (V. 10). Die Adressaten, einmal Gott und einmal das Volk, sind somit grundverschieden.

Besonders deutlich wird die verwobene Struktur des Kapitels in den V. 8–55. Hier werden drei unterschiedliche Themen – Verkauf des Besitzes, zinslose Darlehen und Schuldklaverei – behandelt, aber immer wieder aufeinander bezogen. Hintergrund und Verbindung der drei Themenkomplexe ist der dreistufige Verarmungsprozess (vgl. Kap. 2.5.2 sowie Kap. 4.3.1). Jedes einzelne Thema entwickelt sich aus dem vorherigen. Zudem verknüpft die Themen eine komplexe Theologie, auf die im folgenden Kapitel eingegangen wird.<sup>287</sup>

Trotz der komplexen Struktur der Textstelle lassen sich folgende Gliederungspunkte<sup>288</sup> ausmachen:

1–2a Einleitung

2b–22 Bestimmungen zum Schabbat- und Jubeljahr

---

<sup>285</sup> Vgl. HIEKE, Levitikus. Zweiter Teilband, 989.

<sup>286</sup> Vgl. HIEKE, Levitikus. Zweiter Teilband, 983f.

<sup>287</sup> Vgl. HIEKE, Levitikus. Zweiter Teilband, 983f.; MILGROM, Leviticus, 2148–2151.

<sup>288</sup> Vgl. HIEKE, Levitikus. Zweiter Teilband, 984f.; MILGROM, Leviticus, 2148f.

Gerstenberger gliedert die Textstelle folgendermaßen: 1–2a Einleitung; 2–7 Brachejahr; 8–55 Das Jubel- (Befreiungs-) Jahr; 8–12 Einrichtung des Befreiungsjahres; 12–18.[19–22] Die Wirtschaftspraxis; 23–28 „Verkauf“ und Rückgabe; 29–34 Haus in der Stadt; 35–38 Das Zinsverbot; 39–46 Zweierlei Sklaven; 47–55 Schuldenknechtschaft bei Ausländern (vgl. GERSTENBERGER, 3. Buch Mose, 340–358).

2b–7 Schabbatjahr

8–22 Jubeljahr

23–55 Auswege aus der dauerhaften Verarmung (nach den drei Stufen des Verarbeitungsprozesses (vgl. Kap. 2.5.2))

23–34 Bestimmungen zum Verkauf und Rückkauf von Landbesitz

35–38 Bestimmungen zur Vergabe von Darlehen

39–55 Bestimmungen zum Umgang mit Schuldklav\*innen

#### 4.2.2 Kalendarische Einordnung von Schabbat- und Jubeljahr

Sowohl das Schabbatjahr als auch das Jubeljahr werden in Lev 25 kalendarisch fest verortet und finden in einem bestimmten Rhythmus statt (V. 4.8–11).

Das Schabbatjahr soll alle sieben Jahre abgehalten werden (V. 4). Sechs Jahre lang darf das Ackerland landwirtschaftlich bearbeitet werden (V. 3), im siebten Jahr hingegen sollen diese Arbeiten unterlassen werden, damit das Land ruhen kann (V. 4). Diesen Rhythmus nennt man 6/7-Schema, das in der Hebräischen Bibel auf verschiedenen zeitlichen Ebenen angewandt wird. Die wohl bekannteste zeitliche Einteilung ist die des Schabbats: nach sechs Arbeitstagen soll am siebten Tag geruht werden (Ex 16,30; 23,23; 34,12). Die Ursprünge des Ruhens am siebten Tag sind religionsgeschichtlich sehr komplex. In der Priesterschrift wird der Schabbat theologisch mit dem ersten Schöpfungsbericht begründet. Gott schuf an sechs Tagen die ganze Welt und am siebten Tag ruhte er (Gen 1,1–2,4).<sup>289</sup> Das Novum in Lev 25,2–7 ist nicht, dass das 6/7-Schema auf die Ebene von mehreren Jahren angehoben wird – dies findet sich zum Beispiel auch in Ex 23,10–11 (Brachejahr) oder in Dtn 15 (Schuldenerlass und Sklavenfreilassung) – sondern dass der Jahresrhythmus mit dem Schabbat in Verbindung gebracht wird (Lev 25,2).<sup>290</sup> Dadurch bekommt das Schabbatjahr nach Jacob Milgrom eine besondere Bedeutung. Der siebte Tag in der Schöpfungserzählung wird durch JHWH als heilig erklärt, diese Heiligkeit wird nun auch dem Schabbatjahr zuteil. Im Unterschied zum Jubeljahr, in dem das Volk das Jahr heiligt, geht die Heiligkeit im Schabbatjahr von JHWH selbst aus (vgl. Kap. 4.3.4).<sup>291</sup>

Das Jubeljahr wiederum findet nach sieben mal sieben Schabbatjahren im 50. Jahr statt (V. 8–11). V. 9 verortet den Beginn des Jubeljahres exakt mit dem Anbruch des zehnten Tages des

---

<sup>289</sup> Vgl. KÖRTING/SPIECKERMANN, Art. Sabbat, 518–521.

<sup>290</sup> Vgl. GERSTENBERGER, 3. Buch Mose, 345.

<sup>291</sup> Vgl. MILGROM, Leviticus, 2152–2160.

siebten Monats. Damit fällt der Beginn des heiligen Jubeljahres mit dem Versöhnungsfest zusammen. Das Blasen des Schofar leitet den Auftakt des Jubeljahrs für alle Bewohner\*innen hörbar ein (V. 9). Die Datierung mutet auf den ersten Blick ungewöhnlich an, begründet sich aber logisch wie folgt: Auch wenn die Monatszählung im Frühjahr mit dem ersten Monat beginnt, startet das landwirtschaftliche Jahr erst im Herbst mit dem siebten Monat. Der Auftakt des Jubeljahres orientiert sich somit am Beginn des landwirtschaftlichen Jahres. Der Grund für den Start des Jubeljahres zum Zehnten des siebten Monats leitet sich von der Tatsache ab, dass bereits am Ersten des siebten Monats das Schofar geblasen wird, als Signalton für den Beginn eines neuen landwirtschaftlichen Jahres. Damit es nicht zu einer möglichen Verwechslung kommt, startet das Jubeljahr 10 Tage später zusammen mit dem Jom Kippur Fest (vgl. Kap. 4.3.4).<sup>292</sup>

### 4.3 Theologie

Wie im Kapitel zu Dtn 15,1–18 soll im Folgenden die Theologie von Lev 25 in Vorbereitung auf den ideologischen Vergleich mit den altorientalischen Erlassedikten dargelegt werden. Ziel ist es, das spezifische theologische Konzept der Textstelle in Abgrenzung zu Ex 23,10–11 und Dtn 15,1–18 herauszuarbeiten. Die Darstellung folgt den fünf Themenkomplexen, die meines Erachtens für Lev 25 zentral sind: Arme, Land, Volk und Familie, Heiligung des Jubeljahrs und JHWHs.

#### 4.3.1 Die Armen

Das Jubeljahr zielt darauf ab, einer dauerhaften Verarmung entgegenzuwirken. Die Zielgruppe, welche die Verfasser von Lev 25 im Auge hatten, sind dabei nicht die klassischen *personae miserae* (Witwen, Waisen, Fremde), sondern der „verarmte Bruder“ (vgl. z.B. V. 25.35).<sup>293</sup> Bei dem verarmten Bruder handelt es sich um jeden Israeliten, der ursprünglich einmal im Besitz von Land gewesen war<sup>294</sup> und dann aus unterschiedlichen Gründen in eine finanzielle Abwärtsspirale geraten ist. Diesem Verarmungsprozess, der mit dem Landverkauf beginnt und dann dazu führen kann, Schulden aufnehmen zu müssen und im schlimmsten Fall mit der Schuldklaverei endet, möchte Lev 25 durch verschiedene Maßnahmen wie dem Lösermotiv (vgl. Kap. 4.3.3) und dem Jubeljahr entgegenwirken. Somit geht es in Lev 25 nicht darum, die

---

<sup>292</sup> Vgl. HIEKE, Levitikus. Zweiter Teilband, 998f.

<sup>293</sup> Auch im Deuteronomium werden die *personae miserae* nicht genannt (vgl. Kap. 3.3.3).

<sup>294</sup> Vgl. JOOSTEN, People and Land, 159.

Armut im Allgemeinen vollständig zu beseitigen, sondern darum, der Ausweglosigkeit von Verarmung entgegenzutreten. Das Szenario, welches bei Lev 25 im Hintergrund steht, ist, wie in Kapitel 2.5 gezeigt wurde, zum Zeitpunkt des Verfassers realistisch und führte zur gesellschaftlichen Spaltung aufgrund der anwachsenden Kluft zwischen „Arm“ und „Reich“. Lev 25 leistet in der Theorie einen Beitrag dazu, einen exemplarischen Ausweg aus einer durch den Verarmungsprozess exakt bestimmten Armutproblematik aufzuzeigen. Das Potenzial den Verarmungsprozess zu beheben, ist wegen des großen zeitlichen Abstandes von fünfzig Jahren, der zwischen den einzelnen Jubeljahren liegt, vermutlich gering.<sup>295</sup>

Das Schabbatjahr in Lev 25 hat zum Ziel „den Armen“ zu helfen. Dies zeigt sich daran, dass der Begriff „Arme“ nicht erwähnt wird, und dass das, was im Schabbatjahr wächst, der ganzen Großfamilie inklusive derer, die für die Familie arbeiten, den Knechten, Mägden, Tagelöhnern, den Beisassen und den Tieren (V. 6f.) zur Ernährung dienen soll. Diese Beobachtung fällt im Vergleich zu Ex 23,10–11 auf (vgl. Kap. 2.4.2.1), weil dort der Wildwuchs der Ackerbrache explizit zur Ernährung der Armen und der Tiere gedacht wird. Lev 25 nimmt so der Ackerbrache, wie sie in Ex 23,10–11 beschrieben wird, ihre soziale Dimension.<sup>296</sup>

Diese Differenz zu Ex 23,10–11 lässt sich möglicherweise dadurch erklären, dass es sich bei dem Schabbatjahr nicht primär um Sozialgesetzgebung handelt. Die Tatsache, dass Lev das Schabbatjahr als ein Ruhejahr für JHWH (V. 4) versteht, zeigt eine klare theologische Konzeption.<sup>297</sup> Zentraler Gegenstand dieses Gedankens ist die Beziehung zwischen JHWH und seinem Land, damit rückt Lev 25,2–7 das Land in den Fokus (vgl. Kap. 4.3.2). Die Israelit\*innen sind deswegen Adressaten des Textes, da sie dem Land diese Ruhe gewähren sollen (V. 1f.). Welche Bedeutung die Schabbatruhe für das Volk hat, wird erst in Verbindung mit Flüchen in Lev 26 einsichtig, weil die Nichteinhaltung des Schabbatjahres den Verlust des Landes für die Israelit\*innen nach sich zieht. In dieser theologischen Konzeption hat die Schabbatruhe des Landes eine enorme Wichtigkeit, weil JHWH, um dem Land diese Ruhe letztendlich zu gewähren, bereit ist, die Israelit\*innen in die Zerstreuung zu schicken.<sup>298</sup>

Das Fehlen der Armen bedeutet in diesem Kontext aber nicht, dass diese im Heiligkeitsgesetz (Lev 17–26) überhaupt keine Erwähnung finden. In Lev 19,9–10 finden sich Regelungen, um die Verfügbarkeit von Nahrungsmitteln für Arme und Fremde zu gewährleisten:

---

<sup>295</sup> Vgl. HIEKE, Levitikus. Zweiter Teilband, 984.

<sup>296</sup> Vgl. HIEKE, Levitikus. Zweiter Teilband, 992.

<sup>297</sup> Vgl. HIEKE, Levitikus. Zweiter Teilband, 991–997.

<sup>298</sup> Vgl. Otto, *Tora*, 81–85.

9 Und wenn ihr die Ernte eures Landes einbringt, sollst du den Rand deines Feldes nicht vollständig abernten, und die Nachlese deiner Ernte sollst du nicht einsammeln.

10 Auch in deinem Weinberg sollst du keine Nachlese halten, und die abgefallenen Beeren deines Weinberges sollst du nicht einsammeln. Dem Armen und dem Fremden sollst du sie überlassen. Ich bin der Herr, euer Gott.<sup>299</sup>

Damit wird auch im Heiligkeitsgesetz dem Gedanken von Ex 23,10–11, für die Ernährung der Armen Sorge zu leisten, in einer anderen Weise und in einem veränderten Kontext entsprechend Rechnung getragen.<sup>300</sup> Durch das Übriglassen von Nahrung für die Armen bei jeder Ernte würde diese Regelung in Lev 19,9–10 gegenüber Ex 23,10–11 sogar eine Verbesserung für die Armen bewirken.

#### 4.3.2 Land

Wie in dem vorhergehenden Kapitel vorgestellt, weist Lev 25 dem Thema „Land“ eine zentrale Bedeutung zu. Dies unterstreicht die auffällige Häufung des Wortes Land (שָׂרָה/אֶרֶץ). Insgesamt kommt אֶרֶץ neunzehnmal<sup>301</sup> und שָׂרָה einmal<sup>302</sup> vor. Das Thema „Land“ durchzieht dabei das gesamte Kapitel, einzig in den Abschnitten zu Rückkaufmöglichkeiten bei Häusern und den Sonderregelungen für Leviten (V. 29–34) fehlt der Begriff.<sup>303</sup> Der Grund für die ausführliche Behandlung des Themas in Lev 25 lässt sich darauf zurückführen, dass der Besitz von Land die Lebensgrundlage der Israelit\*innen darstellt und ihm damit eine hohe Relevanz im Leben des Einzelnen und der gesamten Gesellschaft zukommt.<sup>304</sup> Auch theologisch spielt der Topos Land, wie im Folgenden zu sehen sein wird, eine herausragende Rolle.

##### 4.3.2.1 Ackerbrache

Dass das Land ruht und weder von Israelit\*innen noch Fremden bearbeitet wird, charakterisiert das Schabbatjahr. Ackerland für einen gewissen Zeitraum ruhen zu lassen war bereits im antiken Israel eine gängige Praxis gewesen, um den Ernteertrag der Felder zu steigern. „Sehr wahrscheinlich wurden auch im Israel des ersten vorchristlichen Jahrtausends die Felder reihum nur alle zwei Jahre beackert und besät, so dass immer ca. 50% der Nutzfläche brach lagen.“<sup>305</sup> Das Prinzip, einen Teil des Ackers nur alle zwei Jahre zu bearbeiten,

---

<sup>299</sup> Die Übersetzung ist der Zürcher Bibel entnommen.

<sup>300</sup> Vgl. HIEKE, Levitikus. Zweiter Teilband, 997.

<sup>301</sup> אֶרֶץ kommt in Lev 25,2(zweimal).4.5.6.7.9.10.18.19.23(zweimal).24.31.38(zweimal).42.45.55 vor.

<sup>302</sup> שָׂרָה kommt einmal in Lev 25,3 vor.

<sup>303</sup> Vgl. GERSTENBERGER, 3. Buch Mose, 341; HIEKE, Levitikus. Zweiter Teilband, 983; MILGROM, Leviticus, 2151.

<sup>304</sup> Vgl. GERSTENBERGER, 3. Buch Mose, 341.

<sup>305</sup> HIEKE, Levitikus. Zweiter Teilband, 991.

kann aus wirtschaftlicher Sicht durchaus sinnvoll sein; der Siebenjahresrhythmus für eine Ackerbrache, wie er in Lev 25 beschrieben wird, dient hingegen nicht der Ertragssteigerung.<sup>306</sup>

Im Kontext der Hebräischen Bibel vollzieht die Brachzeit eine Entwicklung weg von dem ursprünglichen ökonomischen Nutzen hin zu einer Sozialgesetzgebung. Bereits in dem vermutlich ältesten Text zur Ackerbrache (Ex 23, 10–11) wird das Brachliegenlassen der Felder alle sieben Jahre (*š<sup>e</sup>mittāh*) nicht zur Erholung des Feldes gefordert, sondern damit die Armen und Tiere des Feldes den Ertrag zur Nahrung nützen können.<sup>307</sup>

In Dtn 15,1–18, wie bereits in Kapitel 2.4.1.1 ausgeführt, wird die Ackerbrache alle sieben Jahre zu einem Erlassjahr der Schulden umgedeutet. Im hier zu behandelnden Textabschnitt Lev 25, verbindet V. 4 die Ackerbrache alle sieben Jahre mit der Schabbatruhe: „Und im siebten Jahr soll ein Schabbatfeierjahr für das Land sein, ein Schabbat für JHWH. Dein Feld sollst du nicht besäen und deinen Weinberg nicht beschneiden“ (Lev 25,4). Das Ruhen dient dann nicht mehr dazu den Armen Nahrung zu bieten, sondern wird JHWH gewidmet.<sup>308</sup> Dabei ist diese Widmung des Schabbatjahrs nach Milgrom nicht etwa so zu verstehen, dass, wie am Schabbat, der Herr selbst ruht, sondern dass das Land mit seiner Gegenwart erfüllt ist. Ziel ist es somit, dass das Land wieder in den Zustand des Schöpfungsschabbats zurückkehrt.<sup>309</sup>

Die Dauer von sieben Schabbatjahren gipfelt in einem Jubeljahr im 50. Jahr (vgl. V. 9). In diesem soll dann, nachdem ein Jahr zuvor ein Schabbatjahr abgehalten wurde, das Land erneut landwirtschaftlich nicht genutzt werden und zu einer „Stunde Null“ aus wirtschaftlicher Perspektive werden, indem das Land von den Käufern an die ursprünglichen Besitzer zurückgegeben wird und die Schuldklav\*innen zu ihren Familien zurückkehren dürfen.

Auch hier wird meines Erachtens deutlich, dass der Fokus beim Schabbat- und Jubeljahr auf der Theologie liegt. Denn aus landwirtschaftlicher Perspektive wäre es eine Katastrophe, wenn das Land zweimal hintereinander für jeweils ein Jahr brachliegen sollte.<sup>310</sup> Als weiteres

---

<sup>306</sup> Vgl. HIEKE, Levitikus. Zweiter Teilband, 991f.

<sup>307</sup> Vgl. HIEKE, Levitikus. Zweiter Teilband, 992.

<sup>308</sup> Vgl. HIEKE, Levitikus. Zweiter Teilband, 991–993.

<sup>309</sup> Vgl. MILGROM, Leviticus, 2152f.

<sup>310</sup> Die These, dass bei einem Jubeljahr zwei Brachjahre aufeinander folgen, ist in der Forschung strittig. Das Problem bei dieser Frage ist die des Jahresverständnisses, da zwischen landwirtschaftlichem Jahr und religiösem Kalender unterschieden werden muss. Beginnt das Schabbatjahr kalendarisch mit der Ernte im Frühjahr des 6. Jahres, kann erst im 8. Jahr im Herbst wieder ausgesät werden – dies bedeutet eineinhalb Jahre ohne landwirtschaftliche Tätigkeit. Ist das Schabbatjahr allerdings landwirtschaftlich zu verstehen, beginnt das Schabbatjahr wieder im Frühling des 6. Jahres mit der Ernte und dauert sozusagen eine landwirtschaftliche Periode (Aussaat im Herbst Jahr 6, Ernte im Frühjahr Jahr 7), dann kann bereits im Herbst des 7. Jahres wieder ausgesät werden. Diese Problematik erweitert sich nun auch auf das Jubeljahr, da es eine Verlängerung der Ackerbrache darstellt. Für eine ausführliche Darstellung siehe Milgrom, Leviticus, 2181–2183.

Argument hierfür führt Milgrom an, dass das Brachliegenlassen eines Weinbergs aus landwirtschaftlicher Perspektive nicht nur keinen Nutzen hatte, sondern im Gegenteil der Schaden so enorm wäre, dass für die nächsten zwei Folgejahre auch keine Ernte zu erwarten wäre. Milgrom schließt daraus, dass die Israelit\*innen aufgrund dieses ökonomischen Schadens das Brachliegen des Weinbergs wohl nicht umgesetzt haben.<sup>311</sup>

Dass im Zusammenhang mit dem Jubeljahr in den Texten die Frage „Was sollen wir im siebten Jahr essen?“ (V. 20) behandelt wird, verwundert deswegen nicht. Die Antwort darauf lautet, dass JHWHs Segen den Engpass an Nahrungsmitteln überbrücken werde. Durch seinen Segen soll im sechsten Jahr ein dreifacher Ertrag erwirtschaftet werden, der bis ins neunte Jahr ausreicht (vgl. V. 21f.). Auf den ersten Blick mag diese lange Zeitspanne verwundern, sie kommt jedoch dadurch zustande, dass zwei Problemen auf einmal Rechnung getragen wird. Zum einen, der doppelten Zeit der Brache wegen des Aufeinanderfolgens von Schabbat- und Jubeljahr, und zum anderen, dass im Brachjahr nichts angebaut werden darf und somit auch im Folgejahr der Ertrag geschmälert wird. Die Verbindung des Segensmotivs und des Vorhandenseins von ausreichend Nahrung greift einen Topos aus der Exodusgeschichte auf. JHWH hatte in der Wüstenzeit durch seinen Segen dafür gesorgt, dass ausreichend Nahrung vorhanden war. Besonders starke Parallelen zu Lev 25 finden sich in Ex 16,22–26. Um den Schabbat nicht durch das Einsammeln von Manna zu entweihen, lässt JHWH für die Israelit\*innen am sechsten Tag die doppelte Menge an Manna regnen. Ähnlich steigert JHWH in Lev 25 durch seinen Segen den Ertrag im sechsten Jahr, sodass auch hier niemand das heilige Jubeljahr brechen muss.<sup>312</sup>

Unterschiede sind auch den Kreis der Adressaten betreffend bei beiden kalendarischen Bestimmungen festzustellen. In V. 2 heißt es, dass das Land ruhen (וַיִּשְׁבְּתָה הָאֲרֶץ) soll. Daraus ergibt sich, dass alle, die das Land landwirtschaftlich bearbeiten, diese Arbeiten im Schabbatjahr nicht ausüben sollen. Dementsprechend werden sowohl die Israelit\*innen als auch die Fremden (גֵּר) in diesem Gebot angesprochen. In den Regelungen zum Jubeljahr hingegen heißt es in V. 11: „Ein Jubel sei es, das Jahr des fünfzigsten Jahres für euch“. Die Wendung „für euch“ (לְכֶם) bezieht sich eindeutig nur auf die Israelit\*innen. Damit dürfen die ansässigen Fremden (גֵּר) im Jubeljahr wohl arbeiten. Deswegen ist das Jubeljahr nicht

---

<sup>311</sup> Vgl. MILGROM, Leviticus, 2156.

<sup>312</sup> Vgl. GERSTENBERGER, 3. Buch Mose, 343f.

gleichzeitig ein Schabbatjahr, da das Land nicht ruht, wenn die Ackerflächen, die den Ausländern gehören, in diesem Jahr bearbeitet werden.<sup>313</sup>

#### 4.3.2.2 JHWH als Eigentümer des Landes

Eine Schlüsselfunktion im theologischen Verständnis des Themas „Land“ kommt dabei V. 2 zu: „Wenn ihr in das Land kommt, das ich euch geben werde, [...]“

Die Zukunftsperspektive des Verses bezieht sich auf den Kontext, es handelt sich bei Lev 25 um göttliche Weisungen, die Mose offenbart worden waren (V. 1). Diese Verkündigung wird auf den Berg Sinai lokalisiert (V. 1) und ereignete sich damit in der Erzählperspektive bevor die Israelit\*innen in das von JHWH verheißene Land kommen. Für die Theologie von Lev 25 ist der Zusatz interessant, dass das Land von Gott gegeben ist. Rechtlich lautet die Konsequenz aus diesem Zusatz, dass JHWH den Israelit\*innen den Besitz zwar überschreibt, er aber selbst dessen Eigentümer bleibt. Diese Schlussfolgerung macht V. 23 deutlich:<sup>314</sup> „Und das Land werde nicht endgültig verkauft, denn mir (gehört) das Land, denn ansässig gewordene Fremde (seid) ihr bei mir.“

Das Hendiadyoin גֵרִים וְתוֹשָׁבִים (ansässig gewordene Fremde) präzisiert den Status der Israelit\*innen. Darauf verweist die Bedeutung des Wortes גֵר nochmals. Als גֵר werden im Alten Testament Fremde bezeichnet, die in einem Land wohnen und sich dort eine Existenz aufgebaut haben. Zudem haben sie die Bereitschaft deutlich werden lassen, sich in die Kultur der Israeliten einfügen zu wollen und erhalten dementsprechend auch mehr Rechte als ein נְכָרִי, allerdings auch mehr Pflichten (vgl. Exkurs: נְכָרִי und גֵר).<sup>315</sup> In Lev 25 wird das Konzept, das in Levitikus normalerweise für Fremde verwendet wird, metaphorisch auf die Israeliten angewandt. Wie die גֵרִים haben die Israelit\*innen sich zwar in dem von JHWH verheißenen Land niedergelassen, aber sie können niemals Ackerland in der Form erwerben, dass sie dauerhaft zu dessen Eigentümer werden. Der Metapher entsprechend genießen die Israelit\*innen Schutzrechte, haben aber auch Pflichten gegenüber JHWH. In Ps 39,13; 119,19 und 1Chr 29,15 findet sich die Vorstellung, dass die Israelit\*innen vor JHWH Fremde im Heiligen Land sind, in ähnlicher Form.<sup>316</sup>

---

<sup>313</sup> Vgl. MILGROM, Leviticus, 2152.

<sup>314</sup> Vgl. HIEKE, Levitikus. Zweiter Teilband, 990.

<sup>315</sup> Im Heiligtumsgesetz gibt es insgesamt zahlreiche Stellen, welche die Rechte und Pflichten von Fremden regeln. Die besondere Stellung des Fremden wird dadurch deutlich, dass zum einem sein Schutz den Israeliten geboten wird, zum anderen, dass die Gebote und Verbote nicht nur für die Israeliten, sondern auch für die Fremden gültig sind (vgl. z.B. Lev 19,10; 19,33; 23,22; 25,35; 24,16.22) (vgl. HIEKE, Levitikus. Zweiter Teilband, 754).

<sup>316</sup> Vgl. HIEKE, Levitikus. Zweiter Teilband, 1009; MILGROM, Leviticus, 2187.

Die Identifizierung JHWHs als Eigentümer des Landes hat zur Folge, dass jedes wirtschaftliche Handeln der Israelit\*innen Teil des Beziehungsgeschehen zwischen ihnen und JHWH wird. Die heute ganz selbstverständlich säkulare Trennung von weltlichem und religiösen Handeln ist den Verfassern von Lev 25 völlig fremd. Der Zusammenhang von JHWH als Eigentümer und den Israelit\*innen als Besitzer des Landes prägt das Verständnis des Jubeljahrs. Das Konzept, welches hinter diesem Verständnis steht, sieht vor, dass JHWH als Eigentümer den Israelit\*innen jeweils ein Stück Ackerfläche zugeteilt hat, damit sie es bewirtschaften. Somit ist jeder Besitzer eines Landstücks. Als Besitzer kann der Israelit, falls es auf Grund von wirtschaftlichen Engpässen nötig ist, sein Land in Teilen oder ganz verkaufen. Bei diesem Verkauf erwirbt aber der Käufer lediglich das Recht, das Land landwirtschaftlich bearbeiten zu dürfen, Eigentümer ist und bleibt weiterhin JHWH. Folglich gibt es bei dem Landverkaufs-Szenario drei Parteien: Erstens JHWH als Eigentümer des Landes, zweitens den Besitzer, der sein Land verkauft (im Folgenden wird dieser als ursprünglicher Besitzer bezeichnet), und drittens den Käufer, der zugleich neuer Besitzer der Ackerflächen wird.<sup>317</sup>

Die Konzeption, JHWH als Eigentümer zu verstehen, bildet die Grundlage dafür, dass JHWH die rechtliche Möglichkeit erhält, die Rückgabe von Land an den ursprünglichen Besitzer zu verlangen. Damit schafft dieses theologische Verständnis von Gott als Eigentümer den rechtlichen Hintergrund für das Jubeljahr und die damit verbundenen Handlungsanweisungen JHWHs an die Israelit\*innen.<sup>318</sup> Die Vorstellung von JHWH als Eigentümer des Landes ist nicht singular in der Hebräischen Bibel, sondern findet sich zum Beispiel auch in Ex 15,17; Jer 2,7; Ez 36,5; 38,16; Hos 9,3; Ps 10,16; 85,2.<sup>319</sup>

Deswegen ist mit der Rückgabe des Landes nicht das Territorium als solches gemeint, da dieses vor und nach dem Verkauf JHWH gehört. Zurückgegeben wird das Land in dem Sinne, dass der Ertrag nun wieder dem ursprünglichen Besitzer zugeordnet wird und nicht mehr dem jeweiligen Käufer. Die Orientierung am Ertrag äußert sich auch in der Bemessung des Kaufpreises (V. 15f.), denn dieser richtet sich nicht nach der Fläche des zum Verkauf stehenden Ackerlandes, sondern nach dem prognostizierten Ertrag bis zum nächsten Jubeljahr<sup>320, 321</sup>.

---

<sup>317</sup> Vgl. HIEKE, Levitikus. Zweiter Teilband, 987f.1007f.

<sup>318</sup> Vgl. MILGROM, Leviticus, 2152.

<sup>319</sup> Vgl. JOOSTEN, People and Land, 58f.

<sup>320</sup> Vgl. hierzu Lev 27,16–25. Hier wird auf das Erlassjahr Bezug genommen und der Kaufpreis richtet sich ebenfalls nach dem Ertrag.

<sup>321</sup> Vgl. HIEKE, Levitikus. Zweiter Teilband, 1004f.

Die Rückgabeforderung des Landes soll der Vermeidung einer dauerhaften Verarmung von Teilen der Bevölkerung dienen, indem der ursprüngliche Idealzustand (vgl. 4.3.2.3) wiederhergestellt wird.

#### 4.3.2.3 Landbesitz als Teil der Freiheit

Zum theologischen Konzept des Landes in Lev 25 gehört die Vorstellung einer idealen Besitzverteilung, die als Utopie hinter den Bestrebungen, dass jeder im Jubeljahr zu seinem ursprünglichen Besitzstand zurückkehrt, steht. In diesem Idealzustand leben die Israelit\*innen im Verbund der Großfamilie (משפחה) und verfügen über ausreichend Ackerland, um von dessen Ertrag leben zu können (vgl. V. 10). Dieser Idealzustand wird als Leben in Freiheit verstanden, denn nur derjenige lebt in wirtschaftlicher Freiheit, der für sich selbst sorgen kann und nicht in irgendeiner Form von anderen abhängig ist. JHWH gibt den Israelit\*innen ihren jeweiligen Anteil an seinem Land, um ihnen ein solches Leben zu ermöglichen, denn auch wirtschaftliche Freiheit gehört zu der Freiheit, die JHWH den Israelit\*innen mit der Befreiung aus Ägypten geschenkt hatte. Die theologische Verknüpfung von wirtschaftlicher Existenz mit dem Exodusgeschehen stellt Lev 25 über die Begründung der Vorschriften her. Ein Beispiel dafür ist Vers 38: „Ich (bin) JHWH, euer Gott, der ich euch aus dem Land Ägypten herausgeführt habe, um euch das Land Kanaan zu geben, um euer Gott zu sein“ (vgl. mit V. 55).<sup>322</sup>

Die Utopie des Zusammenlebens und der wirtschaftlichen Existenz des Einzelnen scheint allerdings konstruiert und war vermutlich in der Praxis kaum umsetzbar. Auch die wirtschaftlichen Probleme werden im Eigentlichen nicht angegangen, denn selbst wenn die Bestimmungen des Jubeljahres eingehalten und umgesetzt worden wären, hätte dies den Idealzustand nur temporär wiederhergestellt, ohne die Frage der Verarmung prinzipiell und auf Dauer zu lösen (vgl. Kap. 4.3.1).

#### 4.3.3 Die Familie

Tritt der Fall ein, dass ein Israelit/eine Israelitin von Verarmung betroffen ist, kommt der Großfamilie (משפחה) eine enorme Bedeutung und Verantwortung zu, weil der nächste Blutsverwandte die Möglichkeit hat, den Verwandten auszulösen, sei es, indem er das Land zurückkauft, oder den Verwandten aus der Schuldklaverei auslöst. Wenn der nächste

---

<sup>322</sup> Vgl. HIEKE, Levitikus. Zweiter Teilband, 984.1002f.

Verwandte nicht lösen kann, kommt eine Reihe weiterer möglicher Löser, die in den V. 48–49 genau geregelt ist.<sup>323</sup>

#### Exkurs: Lösermotiv im Alten Testament

Der Prozess des Loskaufs aus einer wirtschaftlich-sozialen Zwangslage wird in der Hebräischen Bibel durch zwei Begrifflichkeiten ausgedrückt: פדה (*pdh*) und גאול (*goel*). Diese beiden *termini technici* werden auch im übertragenen Sinne verwendet, um die „Erlösung“ aus einer religiösen Notlage zu beschreiben. Der Unterschied zwischen den beiden Termini besteht darin, dass sich פדה nur auf die Auslösung von Personen bezieht, גאול hingegen auch auf Grundstücke. Für den Kontext von Lev 25 hat nur der Gebrauch von גאול Bedeutung.<sup>324</sup>

Der Ursprung des Lösens (*goel*) liegt nach Rainer Kessler in der Blutrache. Der Bluträcher (wortwörtlich „Löser des Blutes“) rächt den Mord eines nachstehenden Verwandten, indem er den Mörder tötet. Die Institution der Blutrache wird dabei an keiner Stelle im Alten Testament begründet, die Textstellen setzen diese als bereits bestehend voraus. Deswegen ist davon auszugehen, dass mit der Blutrache eine sehr alte Tradition vorliegt. Aus der Idee der Blutrache entwickelt sich dann das Auslösen von Personen und Grundstücken. Vermutlich kam die Pfändbarkeit des Grundstückes erst ab dem 8. Jahrhundert v. d. Z. auf und wurde deshalb in Lev 25 geregelt. Die Haftung von Verwandten für Personen ist hingegen schon früher belegt.<sup>325</sup>

Im Alten Testament zeigt sich das Lösermotiv in verschiedenen Kontexten, zum Beispiel im Buch Rut, wo das Lösen eines Grundstücks mit der Leviratsehe verbunden wird. Aber nicht nur in Bezug auf Verwandte ist das Lösermotiv von enormer Wichtigkeit, sondern auch in Bezug auf JHWH. JHWH rettet durch den Loskauf die Israelit\*innen aus verschiedenen Notlagen, wie im Exodusgeschehen aus Ägypten (vgl. Dtn 7,8; Ex 6,6; Ps 74,2), oder vor Feinden (Ps 69,19; 110,134), aber auch vor dem Tod (Hi 33,28).<sup>326</sup>

Dass der Regelung des Loskaufs eine tragende Rolle im Zusammenleben beigemessen wird, legen meines Erachtens die sehr detaillierten Schilderungen nahe, wieviel wann bezahlt werden muss, um den jeweiligen Verwandten auszulösen (vgl. V. 25–27).

---

<sup>323</sup> Vgl. GRÜN WALDT, Heiligkeitsgesetz, 135f.

<sup>324</sup> Vgl. KÖHLM OOS, Art. Löser, 1.

<sup>325</sup> Vgl. KESSLER, Löserinstitution, 42–45.

<sup>326</sup> Vgl. KÖHLM OOS, Art. Löser, 2.

Auch wenn der familiäre Zusammenhalt zur damaligen Zeit vermutlich als ausgeprägter gelten kann als heute, behebt das Löserprinzip das Problem der dauerhaften Verschuldung deswegen nicht per se, weil nicht jeder mögliche Löser tatsächlich selbst über die finanziellen Mittel verfügte, um überhaupt lösen zu können. Deswegen ist V. 26 wohl so zu verstehen, dass hier beschrieben wird, wie damit umzugehen ist, falls sich kein Löser findet, der über die entsprechende Finanzkraft verfügt, um lösen zu können. Der Vers deutet nicht an, dass der Verarmte keine Verwandten hat, sondern geht davon aus, dass des Öfteren eben diese Mittel in der Großfamilie niemandem zur Verfügung standen, weswegen mit dem Jubeljahr ein Instrument errichtet wurde, das in einer Situation greift, in der sich der verschuldete Israelit nicht mehr selbst helfen konnte und mögliche Löser über keine Kapazität verfügten, ihn aus dieser Lage zu befreien.<sup>327</sup>

#### 4.3.4 Heiligung des Jubeljahres

Besondere Bedeutung erhält das Jubeljahr dadurch, dass in Lev 25,10.12 gefordert wird, dieses zu heiligen. Dieses Charakteristikum des Heiligens einer bestimmten Zeit ist sonst nur mit dem Schabbat und dem Schabbatjahr verbunden (vgl. Ex 20,8.11; Dtn 5,12; Jer 17,22.24.27; Ez 20,20; 44,24; Neh 13,22). Der Schabbat wird dadurch geheiligt, dass an diesem Tag die Arbeit ruht (vgl. Jer 17,22.24.27).<sup>328</sup> Im Jubeljahr wird der Akt der Heiligung auf zweierlei Art vollzogen: Zum einem durch das Ausrufen der Freilassung (wie in Lev 25,10) und zum anderen durch das Ruhen der landwirtschaftlichen Arbeit in diesem Jahr (wie in Lev 25,11.12). Die Ruhe des heiligen Jubeljahres besteht allerdings nicht darin, dass alle Arbeiten ruhen, sondern nur explizit diese, die mit der Landwirtschaft zu tun haben.<sup>329</sup> Das Schabbatjahr (Lev 25,2–7) hat ebenfalls zum Ziel, dass das Land ruhen soll. Trotzdem soll dies nicht geheiligt werden. Dem Jubeljahr kommt so eine andere Qualität zu, da die Israelit\*innen selbst zur Heiligung beitragen. Der entscheidende Unterschied zwischen Jubeljahr und Schabbatjahr liegt in dem Adressatenkreis. Da das Jubeljahr nur den Israelit\*innen gilt und nicht die Fremden einschließt, kann das Jubeljahr nie gleichzeitig ein Schabbatjahr sein, denn dieses gilt für alle (vgl. Kap. 5.2.2).<sup>330</sup>

Die Heiligung des Jubeljahrs bietet möglicherweise auch eine Erklärung dafür, warum der Beginn des Jahres mit dem Fest Jom Kippur zusammenfällt. An Jom Kippur werden das

---

<sup>327</sup> Vgl. KESSLER, Löserinstitution, 45–51.

<sup>328</sup> Vgl. MILGROM, Leviticus, 2166.

<sup>329</sup> Vgl. HIEKE, Levitikus. Zweiter Teilband, 1000.

<sup>330</sup> Vgl. MILGROM, Leviticus, 2152.2171.

Heiligtum, das Land und das Volk entsühnt, sodass alle dadurch wieder rein werden. „Heilig“ und „rein“ gehören mit „profan“ und „unrein“ zu einem komplexen Konzept, das den Umgang mit „Heiligkeit“ in der Hebräischen Bibel beschreibt.<sup>331</sup> Dieses Konzept kennt vier verschiedene Zustände wie sich rein, profan und unrein zur Heiligkeit verhalten:

- 1) Eine „heilige“ Person oder ein „heiliger“ Gegenstand sind kultisch „rein“. Dies ist zum Beispiel der Fall, wenn ein geweihter Priester, der sich im Zustand kultischer Reinheit befindet, ein Opfer darbringt.
- 2) Eine „profane“ Person (Nicht-Priester) oder ein „profaner“ Gegenstand sind kultisch „rein“. Dieser Fall tritt ein, wenn ein Nicht-Priester in diesem Zustand an einem Heilsgemeinschaftsopfer teilnimmt.
- 3) Eine „profane“ Person (Nicht-Priester) oder ein „profaner“ Gegenstand sind kultisch „unrein“. Dieser Zustand der Unreinheit, ausgelöst durch die Menstruation, die Berührung von Toten oder andern Fällen, ist in der Regel nur temporär und kann durch verschiedene Reinigungsrituale wieder behoben werden. Nur selten ist der Zustand der Unreinheit dauerhaft.
- 4) Eine „unreine“ Person oder ein „unreiner“ Gegenstand kommen mit etwas „Heiligem“ in Berührung. Dieser Fall darf nicht eintreffen, denn „unrein“ und „heilig“ stehen in totalem Gegensatz. Tritt dieser Fall dennoch ein, so gibt es dafür verschiedene Entsühnungsrituale. Das größte und umfangreichste ist dabei das Reinigungsritual von Jom Kippur.<sup>332</sup>

Wenn, wie Thomas Hieke argumentiert, die Heiligung des Jubeljahrs gleichzeitig bedeutet, dass das Jahr selbst heilig ist, muss das Jubeljahr zwangsläufig mit Jom Kippur beginnen, damit nicht der Fall eintritt, dass die Zustände von „unrein“ und „heilig“ aufeinandertreffen.

#### 4.3.5 Israelit\*innen als Sklaven JHWHs

Die dritte und abschließende Stufe im Prozess der Verarmung nach dem Verkauf der Ackerflächen und dem Aufnehmen von Schulden ist die Schuldsklaverei, sie wird in Lev 25,39–55 behandelt.<sup>333</sup> Der zentrale Aspekt dieses Abschnitts zielt darauf ab, dass die Israelit\*innen, die sich verkaufen müssen, nicht wie Schuldsklav\*innen behandelt werden dürfen, sondern stattdessen als Tagelöhner (V. 39–43) gelten sollen. Damit wird der gewaltsame Umgang, dem

---

<sup>331</sup> Vgl. KÖRTING, Art. Jom Kippur, 3.

<sup>332</sup> Vgl. HIEKE, Levitikus. Erster Teilband, 124–127.

<sup>333</sup> Vgl. HIEKE, Levitikus. Zweiter Teilband, 1010f.

Sklav\*innen gewöhnlich ausgesetzt sind, unterbunden. Allerdings wird die Sklavenhaltung insgesamt nicht verboten. Anders als ein normaler Tagelöhner wohnt ein Schuldklave/eine Schuldklavin, der /die als Tagelöhner behandelt wird, bei der Familie, für die er/sie arbeitet, um seine/ihre Schulden zu tilgen. Das Novum, dass die Schuldklaven wie Tagelöhner behandelt werden sollen, wird in V. 42 und V. 55 theologisch begründet: Da JHWH die Israelit\*innen aus Ägypten von dem Joch der Knechtschaft befreit hat, ist er nun der neue Herr der Israeliten und diese sind seine Sklav\*innen. Da sich der Sklavenstatus von den Eltern auf die Kinder überträgt, bleiben die Israeliten in allen Generationen Sklav\*innen JHWHs.<sup>334</sup>

Mit diesem Motiv der Israeliten als Sklav\*innen JHWHs wird ein Exklusivitätsanspruch JHWHs verbunden, das heißt, wenn sich ein Israelit/eine Israelitin verkaufen muss, kann er/sie keinen Sklavenherren bekommen, denn er/sie hat bereits einen.<sup>335</sup> Die in den Versen 42.55 beschriebene Beziehung zwischen JHWH und Israel ist somit eine besondere und einzigartige. Lev 25,39–55 legt dieses Verhältnis nicht *kultisch* aus, wie es zum Beispiel beim Verbot der Verehrung von Fremdgöttern im Dekalog der Fall ist, sondern *sozialgeschichtlich* durch das Verbot von israelitischen Sklav\*innen.<sup>336</sup> Das Motiv der Israeliten als Sklav\*innen JHWHs ist nicht spezifisch für das Heiligkeitsgesetz, sondern findet sich auch an anderen Stellen der Hebräischen Bibel, die älter sind (z.B. Dtn 32,36).<sup>337</sup>

Interessant ist, dass es im Alten Orient ähnliche Konzepte gab. Eine Stadt oder eine Region wird von dem Joch eines Herrschers befreit, um in der Folge einer Gottheit zu dienen. Dies zeigen verschiedene mesopotamische Dokumente ab dem 3. Jahrhundert v. d. Z. Für den Gott Marduk befreite beispielsweise der kassitische König Kurigalzu im 14. Jahrhundert v. d. Z. die Babylonier von den Tributen. In diesem Zusammenhang sind auch Berichte aus dem 1. Jtsd. v. d. Z. interessant: Bewohner\*innen von heiligen Städten in Mesopotamien sollen nicht mehr dem König dienen, sondern den Göttern. Dafür sollen sie nach der Entscheidung der Götter Anu und Enlil beziehungsweise Anu und Dagan befreit werden. Ähnliche Konzepte, dass Bewohner\*innen heiliger Bereiche nicht dem König, sondern allein den Göttern dienen, gibt es auch bei den Hethitern. Trotz gewisser Ähnlichkeiten zwischen den altorientalischen Quellen und dem Konzept von Lev 25,39–55, die vor allem den Befreiungsaspekt und das ausschließliche Dienen einer Gottheit umfassen, gibt es wesentliche Unterschiede. Im Alten

---

<sup>334</sup> Vgl. MILGROM, Leviticus, 2226f.

<sup>335</sup> Vgl. HIEKE, Levitikus. Zweiter Teilband, 1011.

<sup>336</sup> Vgl. HIEKE, Levitikus. Zweiter Teilband, 1029.

<sup>337</sup> Vgl. MILGROM, Leviticus, 2226.

Orient gilt die exklusive Verpflichtung gegenüber den Göttern nur für die Bewohner\*innen des heiligen Bereichs. In Levitikus hingegen bezieht sich die exklusive Sklavenschaft gegenüber JHWH auf alle Israelit\*innen. Außerdem ist diese spezielle Verbindung zwischen JHWH und seinem Volk nicht auf einen heiligen Ort beschränkt, sondern auf das ganze Land, das JHWH den Israelit\*innen zugesagt hat, ausgeweitet. Hinzu kommt, dass die Israelit\*innen Gott dienen, indem sie sich an seine Gebote halten und nicht, wie im Alten Orient, nur Göttern in einem bestimmten Heiligtum dienen.<sup>338</sup>

Die Verbindung zwischen dem theologischen Konzept der Israeliten als Sklav\*innen JHWHs und dem Verbot von israelitischen Sklav\*innen hat sozialgeschichtliche Konsequenzen. Im Alten Orient wird das Problem der Verschuldung üblicherweise durch die Schuldklaverei „gelöst“. Dies ist nach Lev 25,39–55 nun aber nicht mehr möglich, weswegen der verarmte Bruder als Tagelöhner zu behandeln ist.<sup>339</sup>

Das theologische Konzept, dass die Israelit\*innen als Sklav\*innen JHWHs gelten, stößt in zwei Fällen auf Schwierigkeiten, die ebenfalls in Lev 25 behandelt werden. Der erste Fall entsteht, wenn sich der Israelit\*innen einem Nicht-Israeliten verkaufen muss. In diesem Fall kann es passieren, dass der Israelit/die Israelitin nicht als Tagelöhner, sondern tatsächlich als Sklave\*in behandelt wird. Damit dies ausgeschlossen ist, soll der verarmte Bruder von einem Verwandten ausgelöst werden.<sup>340</sup>

Den zweiten Fall, bei dem die Grenzen des theologischen Konzepts überschritten werden, stellen ausländische Sklav\*innen dar. Diese sind nicht im Blick und können selbstverständlich weiterhin als Sklav\*innen behandelt werden, da sie nicht von JHWH aus Ägypten befreit wurden und damit auch keine Sklav\*innen JHWHs sind (Lev 25,44–46).<sup>341</sup>

Insgesamt muss man sich fragen, inwieweit das Konzept, Menschen als Tagelöhner und nicht als Schuldklaven zu behandeln, eine echte Verbesserung darstellt. Als einziger Unterschied lässt sich benennen, dass der gewaltsame Umgang des Sklavenherrn gegenüber dem/der Sklav\*in unterbunden wird. Über weitere Erleichterungen, welche etwa die Arbeitsbedingungen betreffen könnten, findet sich nichts. Im Vergleich mit Dtn 15,1–18, wo geregelt wird, dass Sklav\*innen alle sieben Jahre entlassen werden sollen, ist es fraglich, ob Lev 25,39–55 überhaupt eine Verbesserung darstellt, denn nach Lev 25,39–55 arbeitet der

---

<sup>338</sup> Vgl. WEINFELD, *Social Justice*, 231–243.

<sup>339</sup> Vgl. MILGROM, *Leviticus*, 2227.

<sup>340</sup> Vgl. HIEKE, *Levitikus. Zweiter Teilband*, 1032–1034.

<sup>341</sup> Vgl. HIEKE, *Levitikus. Zweiter Teilband*, 1030–1032

Tagelöhner bis zum Jubeljahr und kann dann erst mit seiner Familie zu seinem Besitz zurückkehren. Dies kann unter Umständen ein sehr langer Zeitraum sein, wenn jemand kurz nach einem Jubeljahr so stark verarmt, dass er als Tagelöhner arbeiten muss. Bei der damaligen Lebenserwartung bedeutete das unter Umständen eine Verpflichtung bis zum Lebensende.<sup>342</sup>

Meines Erachtens zeigt dies erneut, dass es sich bei Lev 25 nicht primär um Sozialgesetzgebung handelt, viel eher liegt der Fokus hier auf dem theologischen Konzept. Denn läge der Schwerpunkt auf der Behebung des Verarmungsprozesses, hätte meiner Meinung nach die Praxis stärker in den Blick genommen werden müssen. Den Verfassern muss bewusst gewesen sein, dass das Arbeiten als Tagelöhner, um Schulden abzarbeiten, keine wirkliche Erleichterung gegenüber einem auf sechs Jahre begrenzten Sklavendienst sein kann.

#### 4.3.6 Fazit

Die Forschungsfrage, in welchem Verhältnis das theologische Konzept und die Sozialgesetzgebung von Lev 25 zueinanderstehen, lässt sich meines Erachtens folgendermaßen beantworten: Bei Lev 25 steht eine markante theologische Vision im Vordergrund, die sich auf JHWHs Verhältnis zum Land und zu den Israelit\*innen fokussiert. Im Zuge dieser Vision hat Lev 25 zwar auch das Ziel, eine dauerhafte Verschuldung von Israelit\*innen zu verhindern. Die Erreichbarkeit dieser Intention ist aber allein schon deswegen schwierig, da Lev 25 oftmals die Realität zu wenig in den Blick nimmt. Dies wird zum Beispiel bei dem Problem des fehlenden Ertrags nach Schabbat- und Jubeljahr oder bei der mangelnden Durchdringung der Lebenswirklichkeit von Schuldsklav\*innen deutlich. Ebenfalls bemerkenswert scheint mir, dass in Lev 25 der Schuldenerlass keine Erwähnung findet, obwohl dieser konsequenterweise auch im Jubeljahr vollzogen werden müsste, weil sonst der verarmte Bauer in den ersten Jahren nach dem heiligen Jahr umgehend wieder in eine wirtschaftliche Notlage geraten müsste.

## 5. Vergleich der drei Erlasstexte

Nachdem alle Texte dargestellt wurden, werden nun die *mīšaru(m)*-Edikte mit Dtn 15,1–18 und Lev 25 verglichen. Dafür sollen die wichtigsten Unterschiede und Gemeinsamkeiten kurz

---

<sup>342</sup> Vgl. KESSLER, Art. Sklaverei, 4.3.

zusammengefasst und auf die der Arbeit zugrunde liegende Fragestellung, welche Motive und ideologischen Gründe hinter den jeweiligen Texten stehen, eingegangen werden.

### 5.1 Unterschiede zwischen *mīšaru(m)*-Edikt und Dtn 15,1–18; Lev 25

Einer der wichtigsten Unterschiede zwischen den *mīšaru(m)*-Edikten und Dtn 15,1–18 sowie Lev 25 ist der hinter diesen Rechtstexten stehende Gesetzgeber. Die *mīšaru(m)*-Edikte erließ der jeweils herrschende König, im oben angeführten Beispiel war es König Ammi-šaduqa (vgl. Kap. 1.3). Die beiden biblischen Texte (Dtn 15,1–18; Lev 25) hingegen werden als ein durch Mose vermitteltes und von Gott offenbartes Gesetz vorgestellt (vgl. u.a. Dtn 15,4f. 15, Lev 25,1). Damit wird im biblischen Kontext eine einzigartige Verbindung von Religion und Recht erreicht.<sup>343</sup>

#### Exkurs: Theologisierung des Rechts

In der alttestamentlichen Wissenschaft gehen zahlreiche Forscher\*innen<sup>344</sup> von der These aus, dass das israelitische Recht ursprünglich nicht so stark im Zentrum der Gottesbeziehung Israels stand, sondern dass sich die theologische Einbindung des Rechts erst entwickelte. Dieser Prozess wird als „Theologisierung des Rechts“ bezeichnet.<sup>345</sup> Im antiken Vorderen Orient hatte das Recht üblicherweise eine religiöse Basis, da die Götter mit den Prinzipien Recht und Gerechtigkeit verbunden waren. In Mesopotamien fiel dies in die Zuständigkeit des Sonnengottes *Šamaš*, in Ägypten in die des Sonnengottes *Rê*.<sup>346</sup> Beispiele dafür, dass auch JHWH mit diesen Prinzipien verbunden wurde, finden sich in den Psalmen: Die Stützen von JHWHs Thron bilden Recht und Gerechtigkeit (Ps 89,15: 97,2); Recht und Gerechtigkeit gehen JHWH voran (Ps 89,15; 85,14).<sup>347</sup> Wie in Mesopotamien (vgl. Kap. 1.3.3.3) beanspruchte auch in Israel der König als Stellvertreter Gottes, Hüter von Recht und Gerechtigkeit zu sein.<sup>348</sup> Allerdings ist fraglich, inwieweit der israelitische König diesen Anspruch tatsächlich wahrnehmen konnte, weil die vorstaatliche Torgerichtsbarkeit<sup>349</sup> auch in der staatlichen Zeit noch weit verbreitet war und das

---

<sup>343</sup> Vgl. ASSMANN, Rechtskultur, 11.

<sup>344</sup> Vertreter dieser These sind beispielsweise: Albertz (vgl. ALBERTZ, Geschichte und Theologie, 187–207), Assmann (vgl. ASSMANN, Rechtskultur, 11–30), Crüsemann (vgl. CRÜSEMANN, Tora, 17–26), sowie Gertz (vgl. GERTZ, Tora, 221–237).

<sup>345</sup> Vgl. ALBERTZ, Geschichte und Theologie, 187.

<sup>346</sup> Vgl. ASSMANN, Rechtskultur, 12; ALBERTZ, Geschichte und Theologie, 187.

<sup>347</sup> Vgl. ALBERTZ, Geschichte und Theologie, 187.

<sup>348</sup> Vgl. ASSMANN, Rechtskultur, 11f.

<sup>349</sup> In der Torgerichtsbarkeit wurden die Rechtsangelegenheiten durch die freien Männer der Ortschaft verhandelt. Die Torgerichtsbarkeit kam zusammen, wenn es zur Anklage durch Geschädigte oder durch Zeugen

Rechtssystem im Grunde dominierte. In Mesopotamien lebte diese „vorstaatliche Rechtsorganisation“ nicht mehr in diesem Ausmaß wie in Israel.<sup>350</sup> Ausgenommen von der Torgerichtsbarkeit bildete sich in der Staatlichkeit des antiken Israel eine vergleichbare Konstellation im Rechtssystem aus wie in Mesopotamien.<sup>351</sup> Die Rechtssätze selbst waren im gesamten Vorderen Orient weitgehend profan und beinhalteten nur in Sonderfällen religiöse Elemente, wie beispielsweise der Reinigungseid bei fehlenden Beweisen (in Mesopotamien vor einem Gottesemblem (vgl. CH § 9; 20) und im alten Israel vor JHWH (Ex 22,10)).<sup>352</sup>

Die Götter waren im antiken Vorderen Orient Rechtshüter und Richter, aber nicht Gesetzgeber, denn diese Funktion hatte einzig der König inne.<sup>353</sup> Der Prozess der Theologisierung des Rechts im alten Israel ging somit einen Schritt weiter, indem JHWH zusätzlich neben den Funktionen des Rechtshüters und Richters die Funktion des Gesetzgebers zugesprochen bekam.<sup>354</sup> Im Folgenden soll der Prozess der Theologisierung des Rechts kurz skizziert werden, weil sich hier der zentrale Unterschied zu den *mīšaru(m)*-Edikten manifestiert.

Mit der 2. Hälfte des 8. Jahrhunderts v. d. Z. kam es im antiken Israel zu einer tiefen politischen und sozialen Krise (vgl. Kap. 2.5), die sich gesellschaftlich in einer anwachsenden Spaltung von „Arm“ und „Reich“ äußerte und auch politische Konsequenzen nach sich zog. Das Nordreich ging 722 v. d. Z. unter und das Südreich litt unter verheerenden Strafsanktionen (701 v. d. Z. von Sanherib verhängt). „Der Schock, den der Untergang des Nordreiches auslöste und der die Botschaft der Propheten<sup>355</sup> immerhin teilweise bestätigte, setzte in Juda gegen Ende des 8. Jahrtausend einen Prozess des Nachdenkens darüber in Gang, wie die Existenz der jüdischen Gesellschaft angesichts bedrohlicher innerer und äußerer Auflösungserscheinungen gesichert werden könne.“<sup>356</sup>

---

kam. Durch den Prozess sollte die Schuld oder Unschuld des Beklagten festgestellt werden. War dies nicht durch Indizien oder durch Zeugenaussagen möglich, dann wurden die Fälle an die Gerichtsbarkeit der Lokalheiligtümer weitergegeben (vgl. GERTZ, Tora, 225f.).

<sup>350</sup> Vgl. ALBERTZ, Geschichte und Theologie, 190.

<sup>351</sup> Vgl. ALBERTZ, Geschichte und Theologie, 191.

<sup>352</sup> Vgl. ALBERTZ, Geschichte und Theologie, 190f.

<sup>353</sup> Vgl. hierzu CH Prolog: „Als Marduk zur Rechtsordnung der Menschen, Leite dem Lande mich bestellte, Habe Recht und Gerechtigkeit in das Land ich eingeführt den Menschen zum Wohlgefallen, –damals“ (zit. nach: EILERS, Gesetzessteles, 16).

<sup>354</sup> Vgl. ASSMANN, Rechtskultur, 22f.

<sup>355</sup> Hier sind die Propheten Amos, Jesaja, Micha und Hosea gemeint (vgl. ALBERTZ, Geschichte und Theologie, 193).

<sup>356</sup> ALBERTZ, Geschichte und Theologie, 193.

Damit wurde die Krise zum vermutlich wichtigsten Grund für die Theologisierung des Rechts.<sup>357</sup>

Die Anfänge des Theologisierungsprozesses lassen sich im Bundesbuch (Ex 20,23–23,19) ausmachen.<sup>358</sup> Der Kern des Bundesrechts ist vermutlich ursprünglich positiv gestaltet und daher in der 3. Person Singular formuliert. Der Rahmen hingegen ist in der 2. Person Singular oder Plural verfasst. Im Zuge der Entstehungsgeschichte wurde der Kern mit dem Rahmen verbunden, was sich darin zeigt, dass die Anredeform des Rahmens (2. Person) in manchen Teilen des Kernes übernommen wurde (vgl. Kap. 2.4). Die unterschiedliche Formulierung des Rahmens und des Kerns des Bundesbuches ist in diesem Zusammenhang von Bedeutung, da im Rahmen das anredende Subjekt mit JHWH gleichgesetzt werden kann.<sup>359</sup> Durch die Verbindung von Rahmen und Kern des Bundesbuches wird der gesamte Rechtstext als Rechtsforderung JHWHs stilisiert. Der Rahmen theologisiert somit den ursprünglich profanen Rechtskern.<sup>360</sup>

Durch die Theologisierung des Rechts bedarf es keines Königs mehr, der Gesetze erlässt. Diese Funktion wird im alten Israel nun von JHWH übernommen. Das Recht ist damit nicht mehr an einen Herrscher gebunden, sondern wird von JHWH selbst legitimiert und seine Gültigkeit somit von der jeweiligen politischen Situation unabhängig.<sup>361</sup> Rechtstexte, die von Königen erlassen werden, sind *Staatsrecht*. Im Unterschied dazu ist *Gottesrecht* (*ius divinum*) Bundesrecht. Grundlage des *ius divinum* ist somit der vertragsförmige Bund zwischen Gott und seinem Volk. Das Bundesrecht regelt die bundestreue Lebensführung, die nicht nur das Strafrecht umfasst, sondern auch moralische Normen und Kultgesetze.<sup>362</sup> Dem Theologisierungsprozess gelingt es, der politischen Krise (s. oben, sowie Kap. 2.5) etwas entgegenzusetzen, da ein Gottesrecht auch unter Fremdherrschaft und Diaspora seine Gültigkeit beibehält. Des Weiteren wird dem Auseinanderklaffen von Recht und Gerechtigkeit entgegengewirkt, da im Bundesbuch ethische Normen mit positivem Recht<sup>363</sup> verbunden werden. Ein Beispiel hierfür findet sich in Ex 22,20–23, wo der

---

<sup>357</sup> Vgl. ASSMANN, Rechtskultur, 23; ALBERTZ, Geschichte und Theologie, 193.

<sup>358</sup> Vgl. ALBERTZ, Geschichte und Theologie, 193.

<sup>359</sup> Vgl. Ex 20,22–26; 21,14; 22,23.26.28–30; 23,7.13.14.

<sup>360</sup> Vgl. ALBERTZ, Geschichte und Theologie, 193–195; SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Bundesbuch, 416f.

<sup>361</sup> Vgl. OTTO, Art. Recht, 203.

<sup>362</sup> Vgl. ASSMANN, Rechtskultur, 25.

<sup>363</sup> Als positives Recht werden im Folgenden von Menschen formulierte Rechtsätze verstanden. Auf die Diskussion rund um den Begriff des positiven Rechts in der Rechtsphilosophie kann an dieser Stelle nicht näher eingegangen werden. Vgl. hierzu BARUZZI, Art. Recht, 245–256.

Rechtsschutz für die Schwachen geregelt wird. Hier wird unter anderem an die eigenen Erfahrungen als Fremdlinge erinnert und damit gedroht, dass JHWH die Schreie der Unterdrückten hören und sie vergelten werde. Beide Aspekte, ethische Normen und positives Recht, waren bis zu diesem Zeitpunkt noch nicht aufeinander bezogen, in der mesopotamischen Gesellschaft hingegen blieb diese Trennung erhalten.<sup>364</sup>

Der mit dem Bundesbuch begonnene Prozess setzt sich mit der Entstehung des dtn. Gesetzes fort. Fast der gesamte Gesetzestext ist in der 2. Person Singular oder Plural verfasst. Zudem werden die Strafbestimmungen, abgesehen von der Todesstrafe, in den Hintergrund gerückt, die ethischen Normsetzungen gewinnen an Bedeutung. Außerdem sind die Rechtstexte paränetisch geprägt, deren Formulierungen einerseits begründend und andererseits motivierend auftreten.<sup>365</sup>

Im Unterschied zum Bundesbuch wird das dtn. Gesetz als Mosesrede stilisiert (vgl. Dtn 11,32; 12–26). Mose agiert hier nach Auffassung von Rainer Albertz aber nicht als Gesetzesgeber. Vielmehr übermittelt er das Gesetz Gottes, das JHWH Mose am Horeb offenbart hat, den Israelit\*innen Mose fungiert somit als Sprachrohr Gottes. Durch die Regelungen des Königsamts in Dtn 17,14–20 wird die Rechtsautorität des Königs Mose untergeordnet. Der König selbst ist an das mosaische Gesetz gebunden.<sup>366</sup>

Mit den unterschiedlichen Gesetzesgebern im Hintergrund, dem König bei den Erlassedikten und JHWH bei Dtn 15,1–18 und Lev 25, gehen zahlreiche weitere Differenzen einher. Im Folgenden sollen diese kurz aufgezeigt werden: Bei dem *mīšaru(m)*-Edikt ist eine bestimmte Ausgangssituation im Blick, auf die vermutlich einige Bestimmungen zugeschnitten sind. Dies zeigt sich zum Beispiel in § 14, bei dem es explizit um die Talrandgrundstücke von Suhum geht. Auch wenn es zwischen den erhaltenen Edikten Überschneidungen<sup>367</sup> im Textbestand gibt (Parallelen), macht der Text meines Erachtens deutlich, dass jedes einzelne Edikt selbst kontextgebunden ist (vgl. Kap 1.3.2.). Bei Dtn 15,1–18 und Lev 25 verhält es sich anders; Die Texte sind zwar jeweils anlässlich einer bestimmten historischen Situation entstanden (vgl. Kap. 2.4), erheben aber als von JHWH offenbartes Gesetz den Anspruch, von Zeit und Ort ungebunden und auf Dauer festgesetzt zu sein<sup>368</sup>. Dass es sich bei den Texten jeweils nicht um

---

<sup>364</sup> Vgl. ASSMANN, Rechtskultur, 25–27.

<sup>365</sup> Vgl. ALBERTZ, Geschichte und Theologie, 198f.

<sup>366</sup> Vgl. ALBERTZ, Geschichte und Theologie, 199f.

<sup>367</sup> Paragraphen, die sinngemäß oder weitgehend wörtlich in verschiedenen Edikten enthalten sind (vgl. KRAUS, Königliche Verfügungen, 131).

<sup>368</sup> Vgl. ASSMANN, Rechtskultur, 25f.

eine einmalige Maßnahme handelt, zeigt sich auch daran, dass ihnen eine Regelmäßigkeit zu eigen ist, wenn das Jubeljahr beispielsweise alle fünfzig Jahre stattfindet (vgl. Lev 25,9–11). Auch bei den Bestimmungen selbst gibt es, bedingt durch die hinter ihnen stehende Autorität, Unterschiede. So werden beispielsweise die Konsequenzen verschieden gehandhabt. In dem Edikt von König Ammi-šaduqa wird bei Nichteinhaltung der zahlreichen Bestimmungen die Todesstrafe angedroht (vgl. §§ 4,6,7,18,22). In Dtn 15,1–18 hingegen wird mit einem System der Belohnung gearbeitet. Bei Einhaltung des Gebots wird der Betroffene gesegnet (vgl. Kap. 3.3.2). Der Sklavenherr beispielsweise wird, für den Fall, dass er seinen Sklaven bzw. seine Sklavin im 7. Dienstjahr freilässt, mit dem Segen Gottes belohnt (Dtn 15,18).<sup>369</sup> In Lev 25 fordert die Vergegenwärtigung der eigenen Geschichte dazu auf, die Gebote einzuhalten. Die Befreiung Israels aus der Knechtschaft Ägyptens dient als Reminiszenz an die Heilstat Gottes und als Ermahnung, das Land brachliegen zu lassen, die Schulden zu erlassen und die Sklav\*innen freizulassen (vgl. Lev 25,38.42.55). Auch dieser Unterschied erklärt sich damit, dass ein weltlicher König mittels anderer juristischer Systeme operiert. Wenn Recht theologisiert wird, verändern sich die Rahmenbedingungen grundsätzlich. Mit der Theologisierung des Rechts werden weltliche Sanktionierungen, wie bereits dargestellt, weit weniger bedeutsam, da das positive Recht sich hier mit ethischen Normen verbindet. Recht, das zur ethischen Normierung ausgestaltet wird, hat damit eine andere Qualität als ein Rechtstext, der ausschließlich aus positiven Rechtsätzen besteht.<sup>370</sup>

Ein weiterer Unterschied ist die bereits angesprochene Regelmäßigkeit in den biblischen Texten; Dtn 15,1–18 vertritt einen Siebenjahresrhythmus, in Lev 25 soll das Schabbatjahr alle 7 Jahre und das Jubeljahr alle 49 Jahre stattfinden. Die Erlassedikte hingegen sind alle anlassbezogen und wurden unregelmäßig je nach Erfordernis angeordnet. In der Forschung wurde stark diskutiert, welche Vor- und Nachteile die Regelmäßigkeit beziehungsweise die Unregelmäßigkeit einer solchen Sozialgesetzgebung hat.<sup>371</sup> Das Problem ist, dass mit der Regelmäßigkeit eine Planbarkeit verbunden ist, die dazu führen kann, dass die Reichen entweder keine Kredite mehr gewähren oder in den Kreditverträgen das nächste Erlassjahr als für den Kredit unwirksam erklären. Das Nichtgewähren von Krediten findet deswegen bereits im Deuteronomium Erwähnung. Hier wird an Geldgeber appelliert, trotz nahendem

---

<sup>369</sup> Vgl. OTTO, Deuteronomium 12–34, 1353–1368.

<sup>370</sup> Vgl. ASSMANN, Rechtskultur, 25–27.

<sup>371</sup> Für einen regelmäßigen Erlass, bzw. für eine Vorhersehbarkeit solcher Edikte, argumentiert Finkelstein. Seiner Meinung nach wäre die Belastung für die Wirtschaft durch unregelmäßige Edikte zu hoch (vgl. FINKELSTEIN, *New Misharum Material*, 245).

Erlassjahr einen Kredit zu zubilligen (vgl. Dtn 15,9f.). Das kommende Erlassjahr in einem Kreditvertrag als nichtig zu erklären, ist erst für das 1. Jahrhundert v. d. Z. in dem Papyrus DJD II. 6–7 aus der Höhle von Muraba‘at belegt.<sup>372</sup> Die Unvorhersehbarkeit eines Erlassediktes verhindert dies und leistet vermutlich einen Beitrag dazu, dass Kredite durchgängig gewährleistet wurden. Denn weder die Gläubiger noch die Kreditgeber konnten auf *mīšaru(m)*-Edikte spekulieren.<sup>373</sup> Deswegen ist meines Erachtens Eckart Ottos These an dieser Stelle sehr interessant: „Gerade der Überraschungseffekt war für die Funktionen der altbabylonischen *mīšaru(m)*-Akte so unabdingbar wie heutzutage bei von Notenbanken verordneten Wechselkursänderungen“<sup>374</sup> (vgl. Kap. 1.3.2). Das Thema „Land“, das in Lev 25, 23–34 eine besondere Rolle spielt (vgl. Kap. 4.3.2), ist dagegen bei den anderen Texten kein Thema.

## 5.2 Gemeinsamkeiten zwischen *mīšaru(m)*-Edikt und Dtn 15,1–18; Lev 25

Neben diesen Unterschieden zeigen sich aber auch einige Parallelen. Das Erlassedikkt von König Ammi-šaduqa umfasst den Schuldenerlass für verschiedene Personengruppen wie Palastangehörige und Freilassung von bestimmten Sklav\*innen (vgl. Kap. 1.3.3.1). Auch wenn die Bestimmungen inhaltliche Differenzen aufweisen, sind beide Themenkomplexe auch in Dtn 15,1–18 zu finden. Im *š<sup>e</sup>miṭṭāh*-Gebot (Dtn 15,1–11) wird der Schuldenerlass geregelt und in Dtn 15,12–18 die Sklavenfreilassung (vgl. Kap. 3.2).<sup>375</sup> In Lev 25 hingegen existiert kein Schuldenerlass. Darlehen werden hier zwar auch thematisch aufgegriffen, aber nur in dem Zusammenhang, dass keine Zinsen genommen werden dürfen (vgl. Lev 25,35–38). Die Freilassung von Sklaven und Sklavinnen spielt aber auch in Lev 25,39–55 eine wichtige Rolle (vgl. Kap. 4.3.5).

Interessant ist, dass alle Texte darin differenzieren, welche Sklav\*innen von der Sklavenfreilassung betroffen sind und welche nicht. In dem Erlassedikkt werden Sklav\*innen aus bestimmten Stämmen, die nicht von Geburt an den Sklavenstatus trugen, freigelassen (§ 20,21). In Dtn 15,1–18 und Lev 25 werden die ausländischen Sklav\*innen von dem Sklavenerlass ausgenommen. Eine Differenzierung zwischen Schuldsklav\*innen und

---

<sup>372</sup> Vgl. OTTO, Deuteronomium 12–34, 1358.

<sup>373</sup> Vgl. OTTO, Deuteronomium 12–34, 1346.

<sup>374</sup> OTTO, Deuteronomium 12–34, 1346.

<sup>375</sup> Diese Parallelen lassen sich vermutlich entstehungsgeschichtlich erklären – zumindest dann, wenn man die These von Otto aufnimmt, dass Dtn 15,1–18 einen Gegenentwurf der altorientalischen Erlassedikte darstellt (vgl. OTTO, Programme, 54–63).

geborenen Sklav\*innen wird aufgrund des theologischen Hintergrunds nicht angesprochen (vgl. Kap. 3.3.2; 4.3.5).

### 5.3 Motive

Im Folgenden soll nun die Forschungsfrage, welche Motive vermutlich relevant waren, einen derartigen Erlasstext zu verfassen, angegangen werden. Ich orientiere mich dafür an den drei Oberbegriffen „Politik“, „Wirtschaft“ und „Ideologie“ und stelle die in diesen Bereichen möglichen Motive dar. Die Gründe, weswegen diese Begriffe ausgewählt wurden, sind evident, weil sich alle Texte vor dem Hintergrund ihrer ideologischen Disponierung in politischer und wirtschaftlicher Weise auswirken. Deswegen müssen auch hier die Gründe für das Verfassen des Erlasstexte verortet werden.

Mir ist bewusst, dass man die Verfasser natürlich nicht mehr nach ihren Beweggründen befragen kann, anhand der Texte lassen sich aber durchaus Indizien dafür finden, welche Motive sie vermutlich bewegten. Aus der Motivlage lässt sich erschließen, in welchem Bezug Ideologie und Sozialgesetzgebung jeweils zueinanderstanden.

#### 5.3.1 Politische Motive

Politische Motive sind bei dem Erlass eines *mīšaru(m)*-Ediktes vermutlich nicht zu vernachlässigen. Denn durch den Erlass eines solchen Edikts konnte der König seine eigene Machtposition und den Rückhalt seiner Regentschaft in der Bevölkerung stärken. Diese These wird durch Leo Oppenheims Beobachtung<sup>376</sup> gestützt, dass die Unterstützung des Königs in der ländlichen und städtischen Bevölkerung unterschiedlich ausgeprägt war. Zentrum seiner politischen, aber auch militärischen Machtbasis bildeten sowohl die Hauptstadt als auch die kleineren Städte. Der König musste sich somit vor allem seiner Unterstützung in der ländlichen Bevölkerung versichern.<sup>377</sup> Diese Beobachtung Oppenheims lässt sich anhand des Edikts konkretisieren, denn von diesem profitiert im Wesentlichen die Landbevölkerung (vgl. §§ 1; 12–19).<sup>378</sup> Das Edikt eröffnet zudem Einblick in mögliche strategische Überlegungen des Königs. Der König brauchte die Landbevölkerung sowie das Militär, um Krieg zu führen. Deswegen werden neben der Landbevölkerung auch den niedrig gestellten Militärangehörigen Zugeständnisse gemacht (vgl. §§ 15,18,22). Zugleich hängt die Macht des

---

<sup>376</sup> Vgl. OPPENHEIM, Structure, 8–14.

<sup>377</sup> Vgl. OPPENHEIM, Structure, 13f.

<sup>378</sup> Vgl. OLIVIER, *mēšarum*-Edict, 141.

Königs von den Steuereinnahmen der Oberschicht ab. Darum wurden möglicherweise die Investitionsdarlehen von dem Schuldenerlass ausgenommen (vgl. § 8).<sup>379</sup> Im Unterschied dazu findet sich eine Sicherung der Machtposition eines weltlichen Herrschers bei den biblischen Texten nicht als Motiv, weil sich deren Kontext aufgrund der Theologisierung des Rechts komplett anders darstellt (vgl. Exkurs: Theologisierung des Rechts).

### 5.3.2 Wirtschaftliche Motive

In allen drei Texten spielten wirtschaftliche Motive vermutlich eine wichtige Rolle. So sollte durch die Erlassedikte, Dtn 15,1–18 und Lev 25 die wirtschaftliche Situation der Armen (wenigstens punktuell) verbessert und damit der dauerhaften Verarmung entgegengewirkt werden. Hierfür spricht, dass alle Texte wirtschaftlich Benachteiligten einen Neustart eröffnen, wodurch diese ihre wirtschaftliche Unabhängigkeit wieder zurückerlangen. Im *mīšaru(m)*-Edikt geschieht dies, indem von der Palastwirtschaft verschiedenen Personengruppen ihre Schulden gestrichen werden (Palasthörige: §§ 1;12–19; Kaufmannschaften: §§ 2;12–19). In dem Edikt wird zudem angeordnet, dass die konsumptiven Darlehen erlassen (§§ 4–9) und dass bestimmte Sklaven und Sklavinnen freigelassen werden sollen (§§ 20–21).<sup>380</sup> Auch in Dtn 15,1–18 wird durch den Erlass von Schulden und der Freilassung von Sklav\*innen alle sieben Jahre versucht, dem Verarmungsprozess Einhalt zu gebieten.<sup>381</sup> Lev 25 hilft den Armen in drei Bereichen durch das Rückgängigmachen von Landverkauf, durch den Erlass von Schulden, und letztlich durch die Sklavenfreilassung. Diese Regelungen sollen im Jubeljahr, also alle fünfzig Jahre, durchgeführt werden.<sup>382</sup>

Das Edikt von König Ammi-šaduqa lässt vermuten, dass der König, wie bereits dargestellt, eine konkrete wirtschaftliche Situation im Blick hatte. Die These, dass wirtschaftliche Gründe den König dazu bewogen haben, ein solches Edikt zu erlassen, befördern verschiedene Aspekte. Schon die Fülle an Paragraphen, die sich an Personen im landwirtschaftlichen Raum richten, unterstützt dies. Schlechte Ernteerträge verursachten in diesem geographischen Raum in kürzester Zeit große wirtschaftliche Not.<sup>383</sup> Das mesopotamische Wirtschaftssystem war, wie im Kapitel zur Sozialgeschichte dargelegt wurde, in hohem Maße von der Landwirtschaft

---

<sup>379</sup> Vgl. OLIVIER, *mēšarum*-Edict, 141f.

<sup>380</sup> Vgl. OLIVIER, Restitution, 22.

<sup>381</sup> Vgl. OTTO, Deuteronomium 12–34, 1331–1335.

<sup>382</sup> Vgl. HIEKE, Levitikus. Zweiter Teilband, 983f.

<sup>383</sup> Vgl. KRAUS, Edikt des Königs SAMSU-ILUNA, 230.

abhängig.<sup>384</sup> Ein weiterer Aspekt, der in diesem Zusammenhang auffällt, sind die klar definierten Zielgruppen (vgl. Kap. 1.3.3.1). Eine derart zielgerichtete Beschreibung der Adressaten macht nur dann Sinn, wenn mit dem Edikt ein konkretes Problem gelöst werden soll, in diesem Fall die wirtschaftliche Not einzelner Personengruppen, da das Edikt vor allem den Schuldenerlass regelt.

Letztlich ist die Unterscheidung von konsumptivem Darlehen und Investitionsdarlehen (§ 8) ein weiterer Aspekt, der die wirtschaftliche Motivation des Edikts unterstreicht (vgl. Exkurs: Konsumptives Darlehen und Investitionsdarlehen). Ein konsumptives Darlehen nutzen vor allem Personen in einer wirtschaftlich prekären Situation. Ein Schuldenerlass hilft diesem Personenkreis zu einem wirtschaftlichen Neustart. Die Investitionsdarlehen hingegen, welche in aller erster Linie die Wirtschaft fördern, wurden von dem Edikt ausgenommen. Die Bereitschaft von Geschäftsleuten, Kredite zur wirtschaftlichen Investition zu vergeben, sollte durch das Edikt also nicht geschmälert werden.<sup>385</sup> Ein weiterer Grund, warum diese Unterscheidung vermutlich getroffen wurde, könnte darin liegen, dass diese Art von Darlehen vor allem von der Oberschicht gewährt wurde, für deren Prosperität das Kreditgeschäft ein wichtiger Baustein darstellte (vgl. Kap. 1.2.1.2). Der König profitiert auch selbst von dem Wohlergehen der Bourgeoisie (vgl. Kap. 1.2.1), weswegen die genannten wirtschaftlichen und politischen Gründe (vgl. oben) den Anlass gaben, Investitionsdarlehen von dem Schuldenerlass auszunehmen.<sup>386</sup>

Neben den genannten inhaltlichen Aspekten ist auch die zeitliche Abfolge, in der die *mīšaru(m)*-Edikte erlassen wurden, ein Indiz dafür, dass die Edikte hauptsächlich wirtschaftlich motiviert waren. Wie bereits erwähnt, wurde diese Art von Rechtsakten vermutlich zunächst nur zum Beginn einer Königsherrschaft erlassen. Im Verlauf der Geschichte änderte sich diese Praxis allerdings, da die Edikte später auch während einer laufenden Herrschaftsperiode verordnet wurden. Ein naheliegender Grund für die Erlassung zusätzlicher Edikte ergibt sich daraus, dass diese Erlassedikte schlicht unabdingbar wurden. Soziales Ungleichgewicht und die damit verbundene wirtschaftliche Not einzelner Gesellschaftsschichten könnte ein möglicher Anlass für zusätzliche Edikte gewesen sein.<sup>387</sup> Wobei es bei dem Erlass eines *mīšaru(m)*-Ediktes vermutlich nicht darum ging, die sozialromantische Idee eines

---

<sup>384</sup> Vgl. JURSA, *Babylonier*, 41.

<sup>385</sup> Vgl. OTTO, *Programme*, 37–39; KRAUS, *Königliche Verfügungen* 205–212.

<sup>386</sup> Vgl. OLIVIER, *mēšarum-Edict*, 141; OTTO, *Programme*, 37–39.

<sup>387</sup> Vgl. OLIVIER, *Restitution*, 13.

Gleichheitsideals umzusetzen,<sup>388</sup> „vielmehr liegt ein waches Bewußtsein dafür zugrunde, daß die Kosten sozialer Turbulenzen für alle Beteiligten, also auch die Begüterten und den Palast, höher wären als der gelegentliche Verzicht, und eine Verarmung größerer Bevölkerungsteile, verbunden mit ihrem Landverlust, zu Produktionsrückgängen führen müßte.“<sup>389</sup>

Auch hinter Dtn 15,1–18 lassen sich wirtschaftliche Motive ausmachen, denn mit dem Erlass von Schulden und der Freilassung von Sklav\*innen werden zwei Aspekte des Kreditwesens angegangen, die zu Verschuldung und damit zur Verarmung der Bevölkerung führten (vgl. Kap. 2.5.2).<sup>390</sup> Allerdings schließen beide Gebote nur die eigene Bevölkerung, den „Bruder“, ein, nicht aber den Ausländer (vgl. Dtn 15,3.12). Das Gebot stärkt die „heimische“ Wirtschaft, Fremde sollten von dieser Entlastung nicht profitieren. Auch wenn die einzelnen Bestimmungen in Dtn 15,1–18 eine nicht ebenso klar definierte Zielgruppe haben wie in dem Erlassedikt von König Ammi-šaduqa, so ist doch mit dem Bruderethos eine wichtige Eingrenzung für den Geltungsbereich der Gebote gesetzt. Der Bruderethos spezifiziert aber nicht nur eine bestimmte Zielgruppe, sondern stellt darüber hinaus auch eine Verbindung mit einem theologischen Konzept her (vgl. Kap. 3.3.1).<sup>391</sup> Detaillierter kann vermutlich ein Gesetzestext, der wie die biblischen Texte insgesamt den Anspruch erhebt, universell gültig zu sein, nicht werden. Hier wird einmal mehr der durch den Gesetzgeber veranlasste Unterschied zwischen Erlassedikt und Dtn 15,1–18 deutlich (vgl. Exkurs: Theologisierung des Rechts).

Neben dem bereits Genannten finden sich meines Erachtens aber noch weitere Fakten in Dtn 15,1–18, die für wirtschaftliche Motive sprechen. Ein wichtiger Punkt in diesem Zusammenhang ist, dass die entlassenen Sklav\*innen laut Dtn 15,12–14 mit einer Mitgift ausgestattet werden sollen. Durch diese Mitgift, die Teile der Schafe, der Tenne und des Kelters des Besitzers umfasst (Dtn 15,14), wird es dem/der entlassenen Sklav\*in möglich, eine eigene wirtschaftliche Existenz aufzubauen und somit dem Kreislauf des Verarmungsprozesses zu entkommen (vgl. Kap. 2.5.2).<sup>392</sup> Diese Bestimmung trägt dazu bei, die Wirtschaft nachhaltig zu stärken. Auch wenn Dtn 15,1–18 mit der Anordnung einer Mitgift einen kleinen Schritt weiter als das *mīšaru(m)*-Edikt in Richtung Verbesserung des Wirtschaftssystems geht, war zumindest dem letzten Redaktor die begrenzte Wirksamkeit des

---

<sup>388</sup> Vgl. OTTO, Programme, 39.

<sup>389</sup> OTTO, Programme, 34f.

<sup>390</sup> Vgl. KESSLER, Sozialgeschichte, 119f.

<sup>391</sup> Vgl. BRAULIK, Buch Deuteronomium, 182–184.

<sup>392</sup> Vgl. KESSLER, Sozialgeschichte, 119f.

Rechtstextes bewusst (vgl. Kap. 2.4.13). Anstatt der Idee, Armut vollständig zu überwinden, wie es in Dtn 15,4 postuliert wird, bleibt am Ende eine Hoffnung auf ein besseres Zusammenleben (vgl. Kap. 3.3.3).

Ähnlich wie in Dtn 15,1–18 ist die Zielgruppe in Lev 25 allgemeiner gefasst. Die Unterscheidung zwischen hebräischen und ausländischen Sklav\*innen (Lev 25,44) geschieht analog zu Dtn 15,1–18. Die eher weiter gefassten Zielgruppen sind vermutlich auch hier mit der Horionterweiterung zu begründen, die mit JHWH als Gesetzesgeber einhergeht. Was bei Lev 25 im Unterschied zu Dtn 15,1–18 und dem Edikt von König Ammi-šaduqa auffällt, ist die Tragweite der Gesetzestexte. Mit den altorientalischen Erlassedikten wird punktuell auf das Wirtschaftssystem Einfluss genommen. Die *mīšaru(m)*-Edikte beinhalten Gesetze, die weniger eine nachhaltige Veränderung des Wirtschaftssystems bezwecken, sondern die Glättung der Schwächen dieses Systems vornehmen. Dtn 15,1–18 greift ebenfalls in einem festen Rhythmus von sieben Jahren punktuell in die Wirtschaft ein und unternimmt, ähnlich wie die Edikte, keine massive Veränderung des Wirtschaftssystems (vgl. Kap. 3.3.3). Nachhaltig ändert sich einzig etwas für die freigelassenen Sklav\*innen durch die Mitgift (s. oben). Lev 25 hingegen geht stärker über ein rein punktuellles Eingreifen hinaus. Zwar soll im Jubeljahr das Land zurückgegeben, die Schulden erlassen und die Sklav\*innen freigesetzt werden, aber neben diesem wirtschaftlichen Neustart geraten weitere Bedingungen des wirtschaftlichen Zusammenwirkens in den Fokus des Textes. Diese zusätzlichen Aspekte, wie zum Beispiel die Regelung des Verkaufspreises von Grundstücken (Lev 25,14–16) und die Bestimmung, Sklav\*innen fair zu behandeln (Lev 25,43), werden im Text sehr detailliert ausgearbeitet. Mit der Idee des Auslösens von Grundstücken (V. 25–28), aber auch von Familienangehörigen (V. 47–52), die sich als Schuldklav\*innen verkaufen mussten, liegt in Lev 25 ein Konzept gegen die langfristige Verarmung vor (Kap. 4.3.3). Dadruch soll verhindert werden, dass der Verarmungsprozess erst mit dem Jubeljahr unterbrochen wird. Lev 25 ist somit ebenfalls wirtschaftlich motiviert, aber der Text setzt ganz anders an als das Erlassedikte von König Ammi-šaduqa und Dtn 15, 1–18. Lev 25 nimmt den punktuellen Eingriff der beiden anderen Konzepte auf, indem es als wirtschaftliche „Notbremse“ zum Wohl der Armen das Jubeljahr einführt, weitert diese aber durch weitere Bestimmungen zu einem Konzept des Zusammenlebens aus.<sup>393</sup>

---

<sup>393</sup> Vgl. HIEKE, Levitikus. Zweiter Teilband, 983f.

### 5.3.3 Ideologische Motive

Neben den wirtschaftlichen Motiven, die hinter den drei Texten stehen, sind diese aber auch entscheidend von ideologischen<sup>394</sup> Motiven geprägt. Hierunter sind alle Motive zu verstehen, die sich aus dem Weltbild der Verfasser ergeben. Das Erlassedikt von König Ammi-šaduqa ist durch das mesopotamische Weltbild geprägt. Entsprechend ist der König als Vertreter der Götter für die Aufrechterhaltung der Weltordnung zuständig. Damit einhergehend gehört es zu den Aufgaben des Königs, für Recht und Gerechtigkeit zu sorgen (vgl. Kap. 1.3.3.3).<sup>395</sup> Ein mögliches ideologisches Motiv für den Erlass eines *mīšaru(m)*-Edikts könnte die Beseitigung von wirtschaftlichem und sozialem Chaos zum Gegenstand haben, wenn der König durch den Erlass eines *mīšaru(m)*-Edikts zu Beginn seiner Regierungszeit die sozioökonomische Ordnung wiederherstellt.<sup>396</sup> Der König demonstriert mittels des Edikts, dass er dem Idealbild des *šar mēšarim* (gerechter König) entspricht – im Text des Edikts wird dies durch die Verwendung der *mīšaru(m)*-Formel deutlich (vgl. Kap. 1.3.3.2).<sup>397</sup> Auf diese Weise stärkte er seinen Rückhalt in der Bevölkerung, was gerade zu Beginn seiner Herrschaft von großer Wichtigkeit war.<sup>398</sup>

Den beiden Bibeltexten Dtn 15,1–18 und Lev 25 liegt eine andere Weltanschauung zu Grunde. Einen weltlichen König als Stellvertreter Gottes, der sich für die Durchsetzung von Recht und Ordnung stark macht, kennen die Texte nicht, weil es JHWH ist, dessen Autorität das Gesetz ausmacht. Es ist JHWH als Rechtsstifter selbst, der sich in den Texten für die Armen und für die Gerechtigkeit einsetzt (vgl. Exkurs: Theologisierung des Rechts). JHWHs Wohlwollen den Armen und der gesamten Gesellschaft gegenüber äußert sich in den zahlreichen Segenszusagen, die beim Einhalten der Gebote wirtschaftliche Prosperität in Aussicht stellen. Entsprechend sollen die Segenszusagen dazu anregen, die Gebote umzusetzen – im Gegensatz zu einer Strafandrohung, welche etwaigen Verstößen Schranken setzt (vgl. Kap. 3.3.2). Dass Dtn 15,1–18 zudem theologisch akzentuiert ist, manifestiert sich in der Begründung des Gebots für ein Schabbatjahr, weil der Erlass für JHWH ausgerufen wird (Dtn 15,2). Auch die Sklavenfreilassung ist durch ihren Bezug auf das Exodusgeschehen theologisch motiviert (Dtn 15,15).

---

<sup>394</sup> Zum vorliegenden Verständnis des Begriffs Ideologie vgl. Kap. 1.1. Sowie für die Definition eines deskriptiven Verständnisses vgl. JAEGGI/CELIKATES, Sozialphilosophie, 101f.

<sup>395</sup> Vgl. PRECHEL/GRÄTZ, Art. König, 3.4.; OLIVIER, Restitution, 24.

<sup>396</sup> Vgl. KRAUS, Edikt des Königs SAMSU-ILUNA, 230; OLIVIER, Restitution, 24; OLIVIER, *mēšarum*-Edict, 147.

<sup>397</sup> Vgl. OTTO, Programme, 42f.

<sup>398</sup> Vgl. OLIVIER, Restitution, 13; OLIVIER, *mēšarum*-Edict, 141.

In Lev 25 spielt das Exodusgeschehen ebenfalls eine zentrale Rolle und liefert den theologischen Rahmen für die Gebote. Das Exodusgeschehen legt dabei die Grundlage für das Verständnis von JHWH als Eigentümer des Landes (vgl. Kap. 4.3.2.2), worauf dann der Teil des Gebotes fußt, der das Land betrifft (vgl. Kap. 4.3.2).<sup>399</sup> Auch das Gebot zur Freilassung von Sklav\*innen wurzelt im Exodusgeschehen (vgl. Kap. 4.3.5). Welche Konsequenzen sich aus dieser Konzeption ableiten, wird in Lev 25 präzise ausgeführt.<sup>400</sup>

#### 5.3.4 Gewichtung der Motive

In Lev 25 und Dtn 15,1–18 stellt sich die Frage, wie das Verhältnis von wirtschaftlichen und ideologischen Motiven, beziehungsweise wie das Verhältnis von theologischem Konzept und Sozialgesetzgebung zu bewerten ist. Diese Frage lässt sich aus heutiger Perspektive nur begrenzt beantworten, da nur der Text als Grundlage herangezogen werden kann. Meinem Erachten nach sind die wirtschaftlichen und die ideologischen Motive hier kaum voneinander zu trennen, weil die Sozialgesetzgebung aus den theologischen Konzepten resultiert.

Die Sozialgesetzgebung an sich war schon allein aufgrund der sozialgeschichtlichen Situation, dass „Arm“ und „Reich“ immer weiter auseinander trifteten, ein für sich gesehen wichtiger Schritt, der im Zuge der Theologisierung zu einem ethischen Appel ausgestaltet wurde. Bei den biblischen Texten handelt es sich also nicht um reine Rechtstexte, sondern um ein theologisches Konzept. Deswegen verwundert es kaum, dass die Theologie und nicht die praktische Umsetzung im Vordergrund steht. Besonders deutlich wird dies bei Lev 25, wenn es beispielsweise um das Problem der Ernährung während des Jubeljahrs geht. An dieser Stelle wird die Wiederherstellung der Heiligkeit für wichtiger erachtet als eine mögliche Hungersnot der Menschen. Zudem fehlt der Schuldenerlass in Lev 25 gänzlich, obwohl Schulden ein wichtiger Faktor des Verarmungsprozess sind (vgl. Kap.2.5.2). Dies und die Tatsache, dass die meisten Maßnahmen nur alle fünfzig Jahre umgesetzt werden sollten, geben Anlass zu der Vermutung, dass der praktische Nutzen für den Einzelnen nur sehr gering war. Zieht man nun noch einmal das Erlassedikt von König Ammi-šaduqa zum Vergleich heran, dann wird offensichtlich, dass hier ebenfalls ideologische, wirtschaftliche und politische Motive ineinandergreifen. Bei der Gewichtung der Motive ist meiner Ansicht nach die These von Fritz Rudolf Kraus interessant. Kraus geht davon aus, dass, je nachdem ob ein Edikt zu Beginn oder

---

<sup>399</sup> Vgl. MILGROM, *Leviticus*, 2187; HIEKE, *Levitikus. Zweiter Teilband*, 1009.

<sup>400</sup> Vgl. WEINFELD, *Social Justice*, 231–243.

erst im Lauf einer Herrschaftsperiode erlassen wurde, diese in ihren Motiven variieren.<sup>401</sup> Wurde das Edikt zum Regierungsantritt erlassen, konnte der König eher allgemein durch seinen Einsatz für die sozial Schwachen sein Image als *šar mēšarim* pflegen und so besonderes Wohlwollen bei seinen Lehens- und Dienstleuten erwirken. Im Großen und Ganzen kann das Ziel des Ediktes als ein Zeichen gewertet werden, einen Neubeginn unter positiven Voraussetzungen zu gestalten. Im Zentrum der Motivlage stand primär also eher eine ideologische Motivation, die eventuell mit den politischen Motiven angereichert gewesen sein könnte. Als Motiv für den Erlass eines Ediktes während einer Regierungszeit rücken nach Kraus womöglich wirtschaftliche Gründe in den Vordergrund,<sup>402</sup> da es dann schlicht darum ging, größere Gruppen, die sich in einer konkreten wirtschaftlich prekären Lage befanden, zu entlasten.

#### 5.3.5 Fazit

Wirtschaftliche und ideologische Motive waren, wie sich in der Darstellung gezeigt hat, für alle drei Arten der Erlasstexte relevant. Im mesopotamischen Kontext lässt sich eine stärkere pragmatische Motivation ausmachen, die sich ausgehend von der ideologischen Grunddisposition den wesentlichen wirtschaftlichen Problemen widmete. Außerdem spielte bei den Edikten vermutlich der individuelle politische Nutzen des Königs eine wichtige Rolle. Im biblischen Bereich stellt sich die Sachlage anders dar. Das lag vermutlich daran, dass der politischen Komponente eine geringere Bedeutung beizumessen ist, weil aus theologischen Gründen JHWH und nicht der König im Vordergrund stand. Vereinfacht ausgedrückt sticht im biblischen Bereich die Ideologie die Politik, während in Mesopotamien die Verhältnisse eher umgekehrt gewesen sind. Dies hat ein hochkomplexes System zur Folge, welches sich im Laufe der Geschichte herausgebildet hat. Besonders deutlich wird dies, wenn man die beiden biblischen Texte miteinander vergleicht. Dtn 15,1–18 greift die zwei Grundprobleme des Verarmungsprozess auf: Schulden und Schuldklaverei. Lev 25 geht aber einen Schritt weiter und zeigt ausgehend von der theologischen Disposition fast schon eine wirtschaftliche Gesamtperspektive auf.

Die theologischen Konzepte selbst sind dabei sehr faszinierend, auch wenn deswegen, wie die vorliegende Untersuchung aufgezeigt hat, die Praktikabilität an manchen Stellen in den Hintergrund tritt. An den aktuellen Missständen, also an der Praxis selbst, orientieren sich die

---

<sup>401</sup> Vgl. KRAUS, Edikt des Königs SAMSU-ILUNA, 230.

<sup>402</sup> Vgl. KRAUS, Edikt des Königs SAMSU-ILUNA, 230.

*mīšaru(m)*-Edikte. Dies ist meiner Meinung nach die große Stärke der altorientalischen Erlassedikte. Sie wirken als Korrektiv in ihrem Wirtschaftssystem, ohne dessen Grundsätze zu verändern.

Damit will ich keineswegs in Abrede stellen, dass die theologischen Überlegungen in den beiden biblischen Texten keine Relevanz für wirtschaftliches Handeln haben. Im Gegenteil, in der biblischen Theologie finden sich gerade durch die Verschränkung von wirtschaftlichen Rechtssätzen mit ethischen Normen hoch interessante Ansätze. Ein wichtiger Aspekt, den meines Erachtens beide Texte vermitteln, ist, dass man den eigenen wirtschaftlichen Profit nicht über die Bedürfnisse des Nächsten setzen darf. Dies wird zum Beispiel in Dtn 15,1–18 deutlich, wenn es um die riskante Kreditvergabe kurz vor dem Erlassjahr geht. JHWH mildert hierbei das erhöhte wirtschaftliche Risiko für den Kreditgeber durch seine Segenzusage.

Die Ausrichtung des wirtschaftlichen Zusammenwirkens auf ein Miteinander ist meiner Meinung nach heute noch genauso aktuell wie damals. Für die Aktualität dieser Position steht beispielsweise die Weltbank (Internationale Bank für Wiederaufbau und Entwicklung). Diese versucht durch die Vergabe von günstigen Darlehen Maßnahmen für die Bekämpfung von Armut zu unterstützen. Durch diese und andere Programme handelt sie an dem Nächsten ohne den wirtschaftlichen Profit in den Vordergrund zu stellen.<sup>403</sup>

Letztlich, und damit komme ich auf meine Eingangsbemerkung zurück, hat sich das Prinzip des Schuldenerlasses als ein wichtiger Mechanismus des Wirtschaftssystems erhalten. Auch wenn die Kosten dafür, wie die Debatte um den Schuldenerlass für die Kommunen in Deutschland zeigt, immer wieder Anlass zu Befürchtungen geben und Ängste auslösen. Der gesamtwirtschaftliche Nutzen ist meines Erachtens, bei überzeugender Konzeption, um einiges höher als die aufgewendeten Mittel.

---

<sup>403</sup> Vgl. KIRCHNER/POLLERT/POLLERT, Duden Wirtschaft, 243f.

## Literaturverzeichnis

### Hilfsmittel

GESENIUS, WILHELM, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, hg. von DONNER, HERBERT, Berlin/Heidelberg <sup>18</sup>2013.

JENNI, ERNST, Lehrbuch der Hebräischen Sprache des Alten Testaments, Basel <sup>4</sup>2009.

LISOWSKY, GERHARD, Konkordanz zum hebräischen Alten Testament, Stuttgart <sup>2</sup>1981.

### Sekundärliteratur

ALBERTZ, RAINER, Geschichte und Theologie. Studien zur Exegese des Alten Testaments und zur Religionsgeschichte (BZAR 326), hg. von KOTTSIEPER, INGO/WOHRLE, JAKOB, Berlin/New York 2003.

ASSMANN, JAN, Die sakralstaatliche Rechtskultur des Alten Orient und die frühjüdische Theologisierung des Rechts, in: GRAULICH, MARKUS/WEIMANN, RALPH, Ewige Ordnung in sich verändernder Gesellschaft? Das göttliche Recht im theologischen Diskurs (QD 287), Basel/Freiburg i.B./Wien 2018, 11–30.

BARUZZI, ARNO, Art. Recht/Rechtstheologie/Rechtsphilosophie. VI Rechtsphilosophie, in: TRE 28 (1997), 245–256.

BRAULIK, GEORG, Das Buch Deuteronomium, in: FREVEL, CHRISTIAN (Hg.), Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart <sup>8</sup>2012, 163–188.

BRAULIK, GEORG, Deuteronomium 1–16,17 (NEB.AT 15), Würzburg 1986.

BRAULIK, GEORG, „Worauf ich euch heute eidlich verpflichte“. Beobachtungen zur Verpflichtungsformel im Deuteronomium, in: GAß, ERASMUS/STIPP, HERMANN-JOSEF (Hg.), „Ich werde meinen Bund mit euch niemals brechen“ (Ri 2,1). Festschrift für Walter Groß zum 70. Geburtstag (HBS 62), Freiburg i.B./Basel/Wien (u.a.) 2011, 29–54.

CANCIK-KIRSCHBAUM, EVA, „König der Gerechtigkeit“ – ein altorientalisches Paradigma zu Recht und Gerechtigkeit, in: PALMER, GESINE/NASSE, CHRISTIANE/HAFFKE, RENATE (u.a.) (Hg.), Torah – Nomos – Ius. Abendländischer Antinomismus und der Traum vom herrschaftsfreien Raum, Berlin 1999, 52–68.

CHOLEWIŃSKI, ALFRED, Heiligkeitsgesetz und Deuteronomium. Eine vergleichende Studie (AnBib 66), Rom 1976.

CRÜSEMANN, FRANK, Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, München 1992.

DIETRICH, WALTER, Art. Sklaverei. I. Altes Testament, in: TRE 31 (2000), 367–373.

DPA, Scholz will weiter „Stunde Null“ bei Kommunen-Altschulden, in: Süddeutsche Zeitung, 21. August 2020. URL: <https://www.sueddeutsche.de/politik/kommunen-dortmund-scholz-will-weiter-stunde-null-bei-kommunen-altschulden-dpa.urn-newsml-dpa-com-20090101-200821-99-259829> (Abfrage am 03. März 2021).

DUDENREDAKTION, Art. Stätte, in: Duden online, 18. Mai 2018. URL: <https://www.duden.de/node/172302/revision/172338> (Abfrage am 03. März 2021).

DUTCHER-WALLS, PATRICIA, The Circumscription of the King. Deuteronomy 17:16–17 in its Ancient Social Context, in: JBL 121/2 (2002), 601–616.

EDZARD, DIETZ, Geschichte Mesopotamiens. Von den Sumerern bis zu Alexander dem Großen, München 2004.

EILERS, WILHELM, Die Gesetzesstele Chammurabis. Gesetze um die Wende des dritten vorchristlichen Jahrtausends (AO 31, 3/4), Leipzig 1932.

FABRY, HEINZ-JOSEF, Deuteronomium 15. Gedanken zur Geschwister-Ethik im Alten Testament, in: ZAR 3 (1997), 92–111.

FINKELSTEIN, JACOB, Ammišaduqa's Edict and the Babylonian „Law Codes“, in: JCS 15/3 (1961), 91–104.

FINKELSTEIN, JACOB, 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 (AS 16), Chicago 1965, 233–246.

FINSTERBUSCH, KARIN, Frauen zwischen Fremdbestimmung und Eigenständigkeit. Genderrelevantes in den Gesetzestexten der Tora, in: FISCHER, IRMTRAUD/PUERTO, MERCEDES NAVARRO/TASCHL-ERBER, ANDREA, Tora (Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie, Bd. 1.1), Stuttgart 2010, 375–400.

FISCHER, GEORG, Jeremia 26–52 (HThKAT), Freiburg/Basel/Wien 2005.

GERSTENBERGER, ERHARD S., Das 3. Buch Mose. Leviticus (ATD 6), Göttingen 1993.

GERTZ, JAN CHRISTIAN, Tora und Vordere Propheten, in: GERTZ, JAN CHRISTIAN (Hg.), Grundinformationen Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments, Göttingen 2019, 193–312.

GRÜN WALDT, KLAUS, Art. Leviticus, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet ([www.wibilex.de](http://www.wibilex.de)), September 2006 (Abfrage am 15. April 2020).

GRÜN WALDT, KLAUS, Das Heiligkeitsgesetz Leviticus 17–26. Ursprüngliche Gestalt, Tradition und Theologie (BZAW 271), Berlin/New York 1999.

HIEKE, THOMAS, Levitikus. Erster Teilband: 1–15 (HThKAT), Freiburg/Basel/Wien 2014.

HIEKE, THOMAS, Levitikus. Zweiter Teilband: 16–27 (HThKAT), Freiburg/Basel/Wien 2014.

HOUSTON, WALTER J., Contending for Justice. Ideologies and Theologies of Social Justice in the Old Testament (LHB 428), New York/London 2006.

HOUTMAN, CORNELIS, Das Bundesbuch. Ein Kommentar (DMOA 24), Leiden/New York/Köln 1997.

JAEGGI, RAHEL/CELIKATES, ROBIN, Sozialphilosophie. Eine Einführung (C.H. Beck Wissen), München 2017.

JAPHET, SARA, 2 Chronik (HThKAT), Freiburg/Basel/Wien 2003.

JOOSTEN, JAN, People and Land in the Holiness Code. An Exegetical Study of the Ideational Framework of the Law in Leviticus 17–26 (V.T. S. 67), Leiden/New York/Köln 1996.

JUNGEHÜLSING, JULICA, Altschulden. Olaf Scholz wirbt für Schuldenhilfe „ohne Eifersucht“, in: Zeit Online, 21. Dezember 2019. URL: <https://www.zeit.de/politik/deutschland/2019-12/kommunen-olaf-scholz-verschuldung-schuldenhilfe-gemeinden> (Abfrage am 03. März 2021).

JURSA, MICHAEL, Die Babylonier. Geschichte, Gesellschaft, Kultur (C.H. Beck Wissen), München 2015.

KELLERMANN, D., Art. גִּוּר, in: ThWAT 1 (1973), 979–991.

KESSLER, RAINER, Art. Sklaverei (AT), in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet ([www.wibilex.de](http://www.wibilex.de)), Jänner 2019 (Abfrage am 15. März 2020).

KESSLER, RAINER, Das Wirtschaftsrecht der Tora, in: FÜSSEL, KUNO/SEGBERS, FRANZ (Hg.), „... so lernen die Völker des Erdkreises Gerechtigkeit“. Ein Arbeitsbuch zu Bibel und Ökonomie, Luzern/Salzburg 1995, 78–94.

KESSLER, RAINER, Sozialgeschichte des alten Israel. Eine Einführung, Darmstadt 2008.

KESSLER, RAINER, Zur israelitischen Löserinstitution, in: CRÜSEMANN, MARLENE/SCHOTTROFF, WILLY (Hg.), Schuld und Schulden. Biblische Traditionen in gegenwärtigen Konflikten, München 1992, 40–53.

KIENAST, BURKHART, Die Altorientalischen Codices zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit, in: GEHRKE, HANS-JOACHIM (Hg.), Rechtskodifizierung und soziale Normen im interkulturellen Vergleich (ScriptOrialia 66, Reihe A, Bd. 15), Tübingen 1994, 13–26.

KIRCHNER, BERND/POLLERT, ACHIM/POLLERT, MARC, Duden Wirtschaft von A bis Z. Grundlagenwissen für Schule und Studium, Beruf und Alltag, Stuttgart 2016.

KÖHLMOOS, MELANIE, Art. Löser/Loskauf, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet ([www.wibilex.de](http://www.wibilex.de)), März 2015 (Abfrage am 15. August 2020).

KÖRTING, CORINNA, Art. Jom Kippur (AT), in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet ([www.wibilex.de](http://www.wibilex.de)), April 2007 (Abfrage am 15. August 2020).

KÖRTING, CORINNA/SPIECKERMANN, HERMANN, Art. Sabbat. I. Altes Testament, in: TRE 29 (1998), 518–521.

KRAMER, SAMUEL, *Cradle of Civilization*, Amsterdam 1968.

KRAUS, FRITZ, Ein Edikt des Königs SAMSU-ILUNA von Babylon, in: THE ORIENTAL INSTITUTE OF THE UNIVERSITY OF CHICAGO (Hg.), *Studies in Honor of Benno Landsberger on his Seventy-Fifth Birthday April 21, 1965 (AS 16)*, Chicago 1965, 225–231.

KRAUS, FRITZ, *Königliche Verfügungen in altbabylonischer Zeit (SDIO XI)*, Leiden 1984.

LEMICHE, NIELS PETER, Andurārum and Mīšarum. Comments on the Problem of Social Edicts and Their Application in the Ancient Near East, in: JNES 38/1 (1979), 11–19.

MILGROM, JACOB, *Leviticus 23–27. A New Translation with Introduction and Commentary (AncB 3B)*, New York/London/Toronto 2001.

MULDER, MARTIN, Art. שָׁמֵר, in: ThWAT 8 (1995), Sp. 198–204.

NIHAN, CHRISTOPHE, *From Priestly Torah to Pentateuch. A Study in the Composition of the Book of Leviticus (FAT.2 25)*, Tübingen 2007.

NIHAN, CHRISTOPHE/RÖMER, THOMAS, Die Entstehung des Pentateuch. Die aktuelle Debatte, in: MACCHI, JEAN-DANIEL/NIHAN, CHRISTOPHE/RÖMER, THOMAS (Hg.), *Einleitung in das Alte Testament. Die Bücher der Hebräischen Bibel und die alttestamentlichen Schriften der katholischen, protestantischen und orthodoxen Kirchen*, Zürich 2013, 138–164.

o.A., *Schuldenspirale. Erklärung und Definition*. URL: <https://www.schulden.co/schulden/schuldenspirale/> (Abfrage am 03. März 2021).

OLIVIER, JOHANNES, *The Old Babylonian Mēšarum-Edict and the Old Testament*, o.O. 1997.

OLIVIER, JOHANNES, Restitution as Economic Redress. The Fine Print of the Old Babylonian *Mēšarum-Edict of Ammišaduqa*, in: ZAR 3 (1997), 12–25.

OPPENHEIM, LEO, *The Mesopotamian Temple*, in: *The Biblical Archaeologist* 7/3 (1944), 54–63.

OPPENHEIM, LEO, *A New Look at the Structure of Mesopotamian Society*, in: *JESHO* 10 (1967), 1–16.

OTTO, ECKART, *Altorientalische und biblische Rechtsgeschichte. Gesammelte Studien (BZAR 8)*, Wiesbaden 2008.

OTTO, ECKART, Art. Heiligkeitsgesetz, in: *RGG* 3 (2000), 1570–1571.

OTTO, ECKART, Art. Recht/Rechtstheologie/Rechtsphilosophie. I. Recht/Rechtswesen im Alten, in: *TRE* 28 (1997), 197–209.

OTTO, ECKART, Das Deuteronomium. Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien (BZAW 284), Berlin/New York 1999.

OTTO, ECKART (Hg.), Deuteronomium 12–34. Erster Teilband: 12,1–23,15 (HThKAT), Freiburg/Basel/Wien 2016.

OTTO, ECKART, Programme der sozialen Gerechtigkeit. Die neuassyrische (an-)duraru-Institution sozialen Ausgleichs und das deuteronomische Erlaßjahr in Dtn 15\*, in: ZAR 3 (1997), 27–62.

OTTO, ECKART, Die Tora. Studien zum Pentateuch. Gesammelte Schriften (BZAR 9), Wiesbaden 2009.

POSTGATE, NICHOLAS, Early Mesopotamia. Society and Economy at the Dawn of History, London/New York 1992.

PRECHEL, DORIS/GRÄTZ, SEBASTIAN, Art. König/Königtum (Alter Orient), in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet ([www.wibilex.de](http://www.wibilex.de)), Mai 2020 (Abfrage am 01. Mai 2021).

RENGER, JOHANNES, Noch einmal: Was war der ‚Kodex‘ Hammurapi – ein erlassenes Gesetz oder ein Rechtsbuch, in: GEHRKE, HANS-JOACHIM (Hg.), Rechtskodifizierung und soziale Normen im interkulturellen Vergleich (ScriptOrialia 66, Reihe A, Bd. 15), Tübingen 1994.

RINGGREN, HELMER, Art. נִכְר, in: ThWAT 5 (1986), Sp. 454–463.

ROSE, MARTIN, 5. Mose. Teilband 1: 5. Mose 12–25 Einführung und Gesetze (ZBK.AT 5.1), Zürich 1994.

RÜTERSWÖRDEN, UDO, Art. Deuteronomium, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet ([www.wibilex.de](http://www.wibilex.de)), Dezember 2008 (Abfrage am 15. März 2020).

RUWE, ANDREAS, „Heiligkeitsgesetz“ und „Priesterschrift“. Literaturgeschichtliche und rechtssystematische Untersuchungen zu Leviticus 17,1–26,2 (FAT 26), Tübingen 1999.

SCHENKER, ADRIAN, Leviticus, in: MACCHI, JEAN-DANIEL/NIHAN, CHRISTOPHE/RÖMER, THOMAS (Hg.), Einleitung in das Alte Testament. Die Bücher der Hebräischen Bibel und die alttestamentlichen Schriften der katholischen, protestantischen und orthodoxen Kirchen, Zürich 2013, 246–255.

SCHMID, HANS HEINRICH, Altorientalische Welt in der alttestamentlichen Theologie, Zürich 1974.

SCHMID, HANS HEINRICH, Gerechtigkeit als Weltordnung. Hintergrund und Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffes (BHTH 40), Tübingen 1968.

SCHMID, KONRAD, Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung, Darmstadt 2008.

SCHMIDT, WERNER, Einführung in das Alte Testament, Berlin <sup>2</sup>1982.

SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, LUDGER, Das Bundesbuch (Ex 20,22–23,33). Studien zu seiner Entstehung und Theologie (BZAW 188), Berlin/New York 1990.

SEIDL, THEODOR, Art. Heiligkeitsgesetz, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), Jänner 2009 (Abfrage am 25. März 2020).

SEITZ, GOTTFRIED, Redaktionsgeschichtliche Studien zum Deuteronomium (BWANT 5.F. 13), Stuttgart/Berlin/Köln 1971.

SIMONETTI, CRISTINA, Die Nachlaßedikte in Mesopotamien und im antiken Syrien, in: SCHEUERMANN, GEORG (Hg.), Das Jubeljahr im Wandel. Untersuchungen zu Erlaßjahr und Jubeljahrtexten aus vier Jahrtausenden (Forschung zur Bibel 94), Würzburg 2000, 7–55.

STACKERT, JEFFREY, Rewriting the Torah. Literary Revision in Deuteronomy and the Holiness Legislation (FAT 52), Tübingen 2007.

STOL, MARTEN, Wirtschaft und Gesellschaft in altbabylonischer Zeit, in: CHARPIN, DOMINIQUE/EDZARD, DIETZ/STOL, MARTEN (Hg.), Mesopotamien. Die altbabylonische Zeit (OBO 160/4), Fribourg/Göttingen 2004, 643–978.

ULRICH, EUGENE (Hg.), The Biblical Qumran Scrolls. Transcriptions and Textual Variants, Leiden/Boston 2010.

VAN DE MIEROOP, MARC, The Ancient Mesopotamian City, Oxford 1997.

VAN SETERS, JOHN, A Law Book for the Diaspora. Revision in the Study of the Covenant Code, Oxford 2003.

VEIJOLA, TIMO, Das fünfte Buch Mose Deuteronomium. Kapitel 1,1–16,17 (ATD 8,1), Göttingen 2004.

WEBER, MAX, Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß. Teilband 5: Die Stadt, hg. von NIPPEL, WILFRIED (Studienausgabe der Max-Weber-Gesamtausgabe, Bd. I/22–5), Tübingen 2000.

WEINFELD, MOSHE, Social Justice in Ancient Israel and in the Ancient Near East, Jerusalem 1995.

WEITZEL, JÜRGEN, Schriftlichkeit und Recht, in: GÜNTHER, HARTMUNT/LUDWIG, OTTO (Hg.), Schrift und Schriftlichkeit. Ein interdisziplinäres Handbuch internationaler Forschung (HSK 10.1), Berlin/New York 1994, 610–619.

WELLHAUSEN, JULIUS, Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments, Berlin <sup>4</sup>1963.

WESTBROOK, RAYMOND, Old Babylonian Period, in: WESTBROOK, RAYMOND (Hg.), A History of Ancient Near Eastern Law (Handbuch der Orientalistik 72/1), Leiden/Boston 2003, 361–430.

ZENGER, ERICH/FREVEL, CHRISTIAN, Das priester(schrift)liche Werk (P), in: FREVEL, CHRISTIAN (Hg.), Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart <sup>8</sup>2012, 189–214.

ZENGER, ERICH/FREVEL, CHRISTIAN, Theorien über die Entstehung des Pentateuchs im Wandel der Forschung, in: FREVEL, CHRISTIAN (Hg.), Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart <sup>8</sup>2012, 77–147.

## Anhang

### Zusammenfassung

Die Arbeit untersucht das Thema zunehmender Verschuldung und der damit verbundenen gesellschaftlichen und religiösen Herausforderungen in verschiedenen Erlassertexten des antiken Vorderen Orients. Dazu werden die altorientalischen Erlassedikte am Beispiel des Ediktes von König Ammi-šaduqa grundsätzlich vorgestellt. Biblisch verortet sich dieses Thema exemplarisch in Dtn 15,1–18 und Lev 25. Im Hauptteil werden beide Texte in ihren entstehungs- und sozialgeschichtlichen Kontext eingeordnet, kurz exegetisch analysiert und ihre jeweiligen theologischen Konzepte dargestellt.

Die Arbeit schließt mit dem Vergleich der drei Texte, um der Frage nachzugehen, welche Motive Anlass zu Erlassedikten gaben und in welcher Weise sie deren Ausgestaltung prägten. Damit wird das Prinzip des Schuldenerlasses als wichtiger Mechanismus des Wirtschaftssystems von der Antike bis heute vorgeführt.