Zeitschrift: Theologische Zeitschrift

Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel

Band: 41 (1985)

Heft: 1

Artikel: "... den Armen des Evangelium zu verkünden" : vom befreienden Sinn biblischer Gesetze

Autor: Dietrich, Walter

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-878308

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 10.12.2025

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

«...den Armen das Evangelium zu verkünden»

Vom befreienden Sinn biblischer Gesetze

Jesus soll einmal von sich gesagt haben, er sei von Gott gesandt, «den Armen das Evangelium zu verkündigen» (Lk 4,18). Die Formulierung ist ungewöhnlich.[1] Wir kennen «Evangelium» als einen spezifisch theologischen Begriff, in dem die christliche Verkündigung von der Zuwendung Gottes zu den Menschen zusammengefasst ist.[2] Wie kann er hier so unmittelbar mit dem soziologischen Begriff der Armut verknüpft werden? Will das besagen, dass die gute Botschaft von Gottes Liebe nur einer bestimmten sozialen Schicht gilt? Wie kommt es dann, dass diese Einschränkung sonst im Neuen Testament und ja auch in der späteren Kirchengeschichte so nicht gemacht wurde?

Die Fragen werden durch die Tatsache etwas entschärft, dass wir es hier nicht mit einer Eigenaussage Jesu, sondern mit einem Zitat aus dem Alten Testament zu tun haben. Es handelt sich nämlich um den Bericht des Lukas über das Auftreten Jesu in seiner Heimatstadt Nazaret. Als er dort den Synagogengottesdienst besucht, wird er aufgefordert, eine Lesung vorzunehmen. Er lässt sich das Buch Jesaja reichen und liest dort aus dem Kapitel 61: «Der Geist des Herrn ruht auf mir, weil er mich gesalbt hat.[3] Den Armen das Evangelium zu verkünden, hat er mich gesandt; auszurufen den Gefangenen Freilassung, und den Blinden Aufblick, und den Unterdrückten Befreiung – auszurufen ein Gnadenjahr des Herrn.»

Lukas zitiert hier recht genau aus der griechischen Übersetzung des Alten Testaments, in der bereits das entsprechende hebräische Verb *(biśśēr)* sehr treffend mit εὐαγγελίζειν wiedergegeben wird. Dieses Wort hat hier sichtlich noch nicht die ganze theologische Bedeutungsschwere, die ihm dann im Neuen Testament zugewachsen ist. Es meint im Kontext soviel wie «eine gute Nachricht überbringen», und zwar den Gefangenen und Unterdrückten von ihrer Befreiung.

[1] Sie begegnet noch einmal in Mt 11,5/Lk 7,22. Dort hat sie aber den gleichen traditionsgeschichtlichen Hintergrund wie in Lk 4,18.

[2] Das gilt grundsätzlich für das Verb εὐαγγελίζεσθαι genauso wie für das Nomen εὐαγγέλιον. Gerade in den lukanischen Schriften gehört das Verb zum geprägten theologischen Sprachgebrauch, vgl. nur Lk 2,10; 8,1; Apg 5,42; 8,4; 17,18. Die anderen Evangelisten benutzen nur – und zwar selten – das Nomen. Lukas hat hier offenbar von Paulus gelernt, vgl. Röm 1,15; I Kor 9,16; Gal 1,8 u.ö.

[3] Diese Satzeinteilung nach W. Grundmann, Das Evangelium nach Lukas, THNT III, [7]1974, 118.

Dennoch bleibt erstaunlich, dass Lukas, der den Begriff «das Evangelium verkündigen» sonst sehr wohl voll theologisch verwendet, ihn hier in einem so handfest diesseitigen, durch soziale und ökonomische Begriffe geprägten Zusammenhang stehenlässt.[4] Tut er das nur aus Nachlässigkeit oder aus Scheu dem überlieferten Text des Alten Testaments gegenüber – oder tut er es bewusst, um damit der Überzeugung Ausdruck zu verleihen, dass Gott in Christus gerade den Armen, den Gefangenen und Unterdrückten besonders nahe ist? Bei Lukas, den man nicht von ungefähr «Evangelist der Armen» genannt hat,[5] spricht einiges für die zweite Möglichkeit.

Das wäre um so bemerkenswerter, als die traditionsgeschichtlichen Wurzeln jenes Jesaja-Zitates, wie gleich zu zeigen sein wird, tief in die Rechtsüberlieferung Altisraels zurückreichen. Dann bekämen wir es hier also mit einem Stück alttestamentlichen Gesetzes zu tun, dem im Neuen Testament die Qualität von Evangelium zuerkannt wird. Es wäre dies kein unerhebliches Argument gegen eine bestimmte theologische Tradition, die das Gesetz des Alten Bundes pauschal für düster und tötend und mit Christus abgetan erklärt. Soweit es auf die Befreiung von Gefangenen und Unterdrückten zielt, kann es nie überholt, sondern wird immer gültig sein: Evangelium für die Armen.

I.

Doch wenden wir uns zunächst dem Ursprungsort jenes Jesus-Zitats zu. Es steht im sog. Dritten Jesaja, einer Sammlung von Prophetensprüchen aus der Zeit nach dem babylonischen Exil. Wenn damals eine «Freilassung der Gefangenen», eine «Befreiung von Gefesselten», eine «Heilung derer mit zerbrochenem Herzen», eine «gute Nachricht für die Armen» und «ein Jahr des Wohlgefallens für Jahwe» angekündigt wird, dann liegt es nahe, dies auf die konkrete zeitgeschichtliche Situation zu beziehen. Angeredet ist dann ein Israel, das unter widrigen politischen Bedingungen und in äusserst bescheidenen Verhältnissen zu leben hat: das Reich der Davididen ausgelöscht, die staatliche Selbständigkeit auf Dauer verloren, viele Juden ins Ausland ver-

[4] Wie es scheint, betont er dies auch noch dadurch, dass er statt der συντετριμμένοι τῇ καρδίᾳ (Jes 16,1 LXX) nur die τεθραυσμένοι hat. Ohne Zweifel meint er auch die τυφλοί (die in Jes 61 wohl LXX, nicht aber MT hat) nicht im übertragenen Sinne.

[5] Es braucht hierzu nur an seine Fassung der Seligpreisungen und die nachfolgende Weherufreihe Lk 6,20–26 sowie an die berühmten Gleichniserzählungen Lk 12,16–21 und 16,19–31 erinnert zu werden.

schlagen, für die Zurückgekehrten und die im Lande Gebliebenen kärgliche Lebensumstände in einem ausgebeuteten Palästina, dazu bereits wieder innere Spannungen, religiöse und soziale Gegensätze – kurz: eine Zeit, in der es zerbrochene Existenzen und in der Gefangenschaft Leidende genug gab, die es durch «gute Botschaft» zu trösten galt. Die «Armen» sind dann hier möglicherweise nicht so sehr die wirtschaftlich Notleidenden, als vielmehr das unter einer schlimmen Situation leidende Israel insgesamt.[6]

Dennoch darf nicht verkannt werden, dass der Prophet in seine Botschaft Begriffe aufnimmt, die im Verlauf der Sozialgeschichte Israels eine ganz bestimmte Prägung erfahren hatten. Das gilt natürlich für das Wort «arm», es gilt aber auch und fast noch mehr für die Wendungen vom «Ausrufen einer Befreiung (für die Gefangenen)» und vom «Ausrufen eines Jahres (des Wohlgefallens für Jahwe)».

Bei dem erstgenannten Ausdruck denkt Tritojesaja vielleicht in erster Linie an die Gola, an die Auslandsjuden, die eines Tages nach Palästina zurückkehren sollen.[7] Es ist uns aber, aus der Zeit kurz vor der Vernichtung des Staates Juda, eine Begebenheit überliefert, in der das «Ausrufen einer Befreiung» schon einmal eine zentrale Rolle gespielt hat. Damals handelte es sich allerdings nicht um Kriegsgefangene, sondern um Sklaven. In einer äusserst bedrohlichen politisch-mililtärischen Situation – sei es, um Gott zu gefallen, sei es, um Gemeinsinn und Verteidigungswillen zu stärken, sei es, um gerade jetzt aufbrechende soziale Konflikte zu dämpfen – verpflichteten sich die führenden Schichten im Lande, all ihre Sklaven (jedenfalls soweit sie israelitischer Herkunft waren) freizugeben. Dann aber, wahrscheinlich als sich die Lage vorübergehend entspannte, nahmen sie ihr Versprechen zurück und stellten die alten Abhängigkeitsverhältnisse wieder her. Der Prophet Jeremia wettert gegen den Treubruch – vermutlich ohne Erfolg (Jer 34,17 ff.).

Es ist dies das erste und einzige Mal, dass wir etwas von einer umfassenden Sklavenbefreiung in Israel hören. Doch gab es schon lange vorher, gesetzlich geregelt, die Vorstellung und ganz sicher auch die Praxis der Sklavenfreilassung. Gleich die allererste Bestimmung des sog. Bundesbuches, einer Rechtssammlung aus der vorstaatlichen Zeit Israels, lautet: «Wenn du einen

[6] Darin ist die Stelle nahe bei dem in den Psalmen dominierenden Gebrauch des Begriffs, doch vgl. auch z. B. Jes 14,32. Dass bei Tritojesaja aber auch wirtschaftliche Not im Blick ist, beweist Jes 58,6 ff., vgl. auch 59,3 ff. 14 ff. Es muss also nicht mit einer völlig spiritualisierten Sprache gerechnet werden.

[7] Darauf weist die Verwendung der Wurzel *šby*, die ausschliesslich im Zusammenhang mit Kriegsgefangenen verwendet wird.

hebräischen Sklaven kaufst, dann soll er sechs Jahre dein Sklave sein; im siebten Jahr aber soll er als Freigelassener ohne Entgelt ziehen.» Natürlich geht es hier nicht um eine generelle Entlassung aller Sklaven in einem festen Sieben-Jahres-Rhythmus, sondern um die Beendigung des individuellen Sklavenschicksals nach je sieben Jahren.

Auffällig ist dabei die Bezeichnung «hebräischer Sklave». Wenn man die spätere Gleichsetzung von «Hebräer» und «Israelit» hier eintrüge, dann handelte es sich um eine Unterscheidung israelitischer etwa von ausländischen Sklaven. Das ist aus mehreren Gründen unwahrscheinlich. In dieser frühen Zeit, kurz nach der Sesshaftwerdung in Palästina, waren die sozialen Unterschiede bei den Israeliten noch nicht so ausgeprägt, dass sie sich gegenseitig zu Sklaven machten. «Hebräer» ist denn ursprünglich auch kein nationaler, sondern ein sozialer Begriff.[8] Er bezeichnet eine Schicht von Leuten, die am unteren Ende der kanaanäischen Stadtgesellschaften lebten: Outlaws, gescheiterte oder zerstörte Existenzen, verarmt, sozial entwurzelt, mit dem Gesetz und der politischen Ordnung ständig in Konflikt, Unruheherd und Reservoir billiger Arbeitskräfte zugleich. Darauf griffen die israelitischen Bauern zurück,[9] die sich ausserhalb der Städte und der von ihnen beherrschten Ebenen, vorwiegend in kargem Bergland, angesiedelt hatten.[10] Doch ihr Gerechtigkeitsgefühl verbot es ihnen, die Hebräer für ihr ganzes Leben zu Sklaven zu machen. Nach sieben Jahren sollten sie entlassen werden – «ohne Entgelt», d. h. ohne dass der Herr noch eine Abstandssumme fordern durfte, weil sich etwa seine Investition noch nicht amortisiert hätte.

Dann kam die Staatenbildung. König David integrierte die Kanaanäerstädte in sein Reich; alle bisher vorhandenen ethnischen und sozialen Gruppierungen wurden zu einem Staatsvolk zusammengefasst. Den Bedarf an Arbeitskräften mögen die israelitischen Bauern vorerst noch mit ausländischen Kriegsgefangenen abgedeckt haben, die zunächst verstärkt ins Land

[8] Vgl. zum folgenden etwa A. Jepsen, Von Sinuhe bis Nebukadnezar. Dokumente aus der Umwelt des Alten Testaments (1975) 104 f., und J. J. Stamm, Fremde, Flüchtlinge und ihr Schutz im alten Israel und in seiner Umwelt, in: A. Mercier (Hg.), Der Flüchtling in der Weltgeschichte (o. J.), 31–66, hier 44 f.

[9] H. J. Boecker (Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient, 1976, 137) redet in diesem Zusammenhang bereits von «Schuldsklaven». Das dürfte unzutreffend sein, wie schon der Begriff «kaufen» *(qnh)* zeigt. Auch waren die Hapiru ökonomisch kaum noch unabhängig genug, um sich überhaupt verschulden zu können.

[10] Es ist denkbar, dass die Israeliten als Einwanderer (was man sich ja bekanntlich als ein langsames Einsickern im Zuge des Weidewechsels vorzustellen hat) und die Hapiru als Outdrops sich teilweise eng liierten, vielleicht sogar miteinander identifizierten; s. W. Dietrich, Israel und Kanaan, SBS 94 (1979) 11 f. Dies muss aber ein Herr–Sklave- oder auch ein Bauer–Knecht-Verhältnis nicht ausgeschlossen haben.

strömten. Doch sollte es nicht lange dauern, bis sie selbst unter wirtschaftlichen Druck gerieten. Denn die Feudalherren in den Städten, die sich bald die wichtigsten Schalthebel der Macht gesichert hatten, wollten nun auch das Land der israelitischen Bauern unter ihren Einfluss bringen.[11] Dies konnte am besten gelingen, wenn sich die kleinen Familienbetriebe verschuldeten und dadurch in wirtschaftliche Abhängigkeit gerieten. Unterschiedliche Fähigkeiten oder ungleiche Ausgangsbedingungen, dazu Schicksalsschläge oder die Ungunst der Natur werden ohnehin schon für eine gewisse soziale Differenzierung gesorgt haben. Solche Prozesse liessen sich aber noch erheblich beschleunigen durch Preismanipulationen oder überhöhte Zinsforderungen oder juristische Machenschaften.[12] Derartigen Pressionen halten kleine Betriebe meist nicht lange stand.

Der Prophet Jesaja hat krass zum Ausdruck gebracht, wohin eine solche Entwicklung führen musste: «Weh denen, die Haus an Haus reihen und Feld an Feld rücken – bis kein Platz mehr ist und ihr allein Vollbürger seid mitten im Lande» (Jes 5,8). Über kurz oder lang, meint der Prophet, wird in dem Agrarland Palästina die gesamte freie Bauernschaft ausgeschaltet und Grund und Boden (und damit auch die Bürgerrechte) ausschliesslich in den Händen einer schmalen Oberschicht sein. Dazu wird es aber nach Jesajas Überzeugung nicht kommen. Jahwe wird eingreifen – vermutlich durch eine auswärtige Macht – und zerschlagen, was die Führungsschicht zusammengerafft hat (V. 9f.).

Doch so weit war es noch nicht. Vorerst hatten sich die kleinen Leute in Israel noch mit den skrupellosen Methoden der Reichen herumzuschlagen. Micha etwa, ein Zeitgenosse Jesajas, empört sich: «Weh denen, die planen, Schaden zu tun, und gehen nachts mit bösen Gedanken um auf ihrem Lager, dass sie es frühe, wenn es hell wird, vollbringen, weil sie Macht haben. Sie reissen Äcker an sich und nehmen Häuser, wie sie's gelüstet» (Mi 2,1f.).[13]

Und schon Elisa, so wird erzählt, wurde von einer Witwe um Hilfe gebeten, weil ein Gläubiger nun auch noch ihre beiden Söhne wegnehmen und zu Schuldsklaven machen wollte, nachdem ihr Mann zu seinen Lebzeiten nicht alle Schulden hatte abtragen können (II Kön 4,1–7). Hier wird eine zweite Möglichkeit neben dem Verkauf oder der Verpfändung des Landes sichtbar, mit der verschuldete Israeliten ihrer Regresspflicht gegen Gläubiger Genüge leisten konnten: die Schuldsklaverei. Bauern werden diesen (zweiten) Weg,

[11] Natürlich suchten es ihnen darin auch wohlhabend und einflussreich gewordene Israeliten gleichzutun, was sowohl zu Interessenkollisionen wie zu Interessenidentität zwischen städtischen Patriziern und ländlichen Notabeln führen konnte.

[12] Vgl. die prophetischen Anklagen Mi 3,1–3; Am 2,6f.; 5,11; 8,6; Jes 3,13f.; 10,1–3.

[13] Übersetzung nach H. W. Wolff, Mit Micha reden (1978) 59.

ihre eigene Arbeitskraft oder die ihrer Familienglieder abzutreten, dem anderen, das Verfügungsrecht über den Erbbesitz aufzugeben, vorgezogen haben. Doch er drohte auf das gleiche hinauszulaufen, denn die fehlende Arbeitskraft wird oft zu noch höherer Verschuldung und dann doch zum endgültigen Landverlust geführt haben.

Jener Witwe konnte Elisa durch ein Wunder helfen. Die klassischen Propheten des 8. Jahrhunderts versuchten es mit Mahnungen und Drohungen. Das Deuteronomium, eine Gesetzessammlung aus dem 7. Jahrhundert, möchte dem wirtschaftlichen und sozialen Ausbluten des israelitischen Bauernstandes durch gesetzliche Vorschriften Einhalt gebieten. Wir lesen da die Bestimmung: «Wenn sich dir ein Bruder, ein Hebräer oder eine Hebräerin, verkauft, dann soll er sechs Jahre dein Sklave sein; im siebten Jahr aber sollst du ihn als Freigelassenen von dir wegschicken» (Dt 15,12). Die Anweisung erinnert stark an die von der Freilassung des hebräischen Sklaven im Bundesbuch, doch weicht sie von ihr auch charakteristisch ab. Aus dem Hebräer, dem Outlaw, den man sich als Sklaven kaufen konnte, ist der Bruder, der israelitische Volksgenosse geworden, der sich wenn, dann selbst verkauft. Es geht hier also eindeutig um den israelitischen Schuldsklaven.[14] Er soll keinesfalls länger als sechs Jahre dienen; denn so gross kann keine materielle Schuld sein, als dass sie den dauerhaften Verlust der personalen Freiheit zur Folge haben dürfte.[15]

II.

Haben wir damit die Wurzeln des einen von Jesus bzw. Tritojesaja gebrauchten Ausdrucks freigelegt «den Gefangenen Freilassung auszurufen», so wenden wir uns jetzt dem anderen zu: «(anzusagen) den Unterdrückten

[14] S. den sorgfältigen Vergleich der deuteronomischen mit den Bundesbuch-Bestimmungen bei N. P. Lemche, The manumission of slaves – the fallow year – the sabbatical year – the jobel year, VT 26 (1976) 38–59, hier 44f.

[15] Die zeitliche Begrenzung des Schuldsklavenstatus entspringt nicht spezifisch israelitischem, sondern entspricht gemeinorientalischem Rechtsgefühl. Im altbabylonischen Recht ist die Höchstdauer sogar auf vier Jahre festgesetzt (Codex Hammurabi, §117). Wenn das Deuteronomium einen späteren Termin setzt, dann wahrscheinlich aus der Rechtstradition heraus, die sich in Ex 21,2 ausdrückt. Andererseits beweist das Deuteronomium eine besondere Fürsorglichkeit gegenüber dem Freigelassenen darin, dass es ihm gewissermassen eine Übergangszahlung seitens des Grundherrn zubilligt (V. 13 f.), während das Bundesbuch lediglich eine Abstandszahlung seitens des Sklaven ausschliesst. Die Differenz hat einen handfesten sozialen und ökonomischen Grund: der israelitische Schuldsklave hatte, im Unterschied zum «hebräischen», eine selbständige Existenz verloren und konnte sie sich u. U. wieder aufbauen.

Befreiung und *auszurufen ein Gnadenjahr des Herrn»*. In dem gleichen Kapitel des Deuteronomiums, in dem die Sklavenfreilassung geregelt wird, findet sich auch folgendes Gebot: «Alle sieben Jahre sollst du ein Erlassjahr halten... Wenn einer seinem Nächsten etwas geborgt hat, soll er es ihm erlassen und es nicht eintreiben von seinem Nächsten oder seinem Bruder; denn man hat ein Erlassjahr ausgerufen vor Jahwe» (Dt 15,1f.).

Zweifellos ist hier an einen vollkommenen Schuldenerlass alle sieben Jahre gedacht – und zwar nicht auf das einzelne Darlehen gerechnet, sondern nach Kalenderjahren.[16]

Solch ein Ansinnen wäre eine Zumutung, wenn es sozusagen um den kleinen Leihverkehr von Bürger zu Bürger ginge. Es gewinnt aber Sinn, wenn man sich auf der einen Seite ständig verschuldete, verzweifelt um ihre Existenz ringende Kleinbauern, kleine Handwerker, Tagelöhner usw. vorstellt, auf der anderen dagegen schwerreiche Grossgrundbesitzer und professionelle Geldverleiher. Und genau dies ist die Situation, die uns aus den sozialen Anklagen der Propheten entgegentritt. Unschwer lässt sich ermessen, auf welchen Widerstand der Gedanke einer regelmässigen, völligen Annullierung aller Geld- und Sachdarlehen damals gestossen sein muss.[17]

Im Heiligkeitsgesetz, einem Rechtskodex aus nachexilischer Zeit, klingt die Forderung nach einem Schuldenerlass nicht mehr auf. Sie hatte sich offenbar als unrealistisch erwiesen. Nur ein einziges Mal, aus der Mitte des 5. Jahrhunderts, hören wir noch etwas von einem generellen Schuldenerlass, der denn auch von seinem Initiator, dem persischen Statthalter Nehemia, gehörig gefeiert wird (Neh 5,1–13). Allerdings musste es hier schon zu einem förmlichen Aufruhr ausgebeuteter und um ihre wirtschaftliche Existenz gebrachter Bauern kommen. Und sie beriefen sich nach dem Bericht des Nehemia nicht auf kodifiziertes Recht, und die Entschuldung wird nicht als eine nun turnusmässig zu wiederholende deklariert. Es lässt sich leicht absehen, dass infolge des unangetastet gebliebenen strukturellen Ungleichge-

[16] Das zeigt auch die Fortsetzung. Könnte man in V.1f. noch eine blosse Stundung, nicht den völligen Erlass der Schulden gefordert sehen, so wird dann durch die Erweiterung V.7–10 diese Möglichkeit ausgeschlossen. Noch später ist V.4–6 hinzugekommen.

[17] Man ist geneigt zu fragen, ob in solchen Punkten nicht die Hauptprobleme bei der Übernahme des Deuteronomiums als Staatsgesetz durch Josia lagen – und nicht so sehr bei der Kultreform, die Theologen damals und heute am meisten fasziniert. M. E. ist das Lob des Jeremia für Josia (Jer 23,15f.) in diesem Zusammenhang zu sehen – und eben auch die Kritik an einem Jojakim (V.13f.). Vermutlich sind die vom Dt in Gang gesetzten sozialreformerischen Impulse bald nach Josia wieder gedämpft worden. Sollte damit gar das merkwürdig sang- und klanglose Ende des Josia (II Kön 23,29) etwas zu tun haben?

wichts zwischen Arm und Reich die alten Abhängigkeitsverhältnisse sich über kurz oder lang wieder eingestellt haben werden.

Dies umso mehr, als die jüdischen Bauern noch zusätzlich durch ständig steigende, zum Schluss horrend hohe Steuern malträtiert wurden. Am Ende des siegreichen makkabäischen Freiheitskampfes gegen die griechisch-syrische Vormacht steht das feierliche Versprechen des Seleukidenherrschers Demetrios' I.: «Ich befreie euch und erlasse allen Judäern die Abgaben, die Salzsteuer und die Kronensteuer. Ebenso erlasse ich von heute ab und weiterhin die Abgaben für den dritten Teil der Saatfrüchte und für die Hälfte der Baumfrüchte, die zu nehmen mir zusteht.»[18]

Solche Angaben zeigen, welch eine ungeheure Last gerade die Landbevölkerung in jener Zeit niederdrückte. Es muss für die Bauern fast unmöglich gewesen sein, sich nicht zu verschulden. Die möglichen Geldgeber waren aber genau die Aristokraten, denen die Seleukiden die Rechte zum Eintreiben der Steuern verpachtet hatten – ein unheilvoller Kreislauf, der die wütende Verzweiflung und die kühne Entschlossenheit der Aufständischen verstehen lässt.[19]

Das Deuteronomium mit seiner Forderung nach einem regelmässigen Schuldenerlass nimmt sich gegenüber diesen Auseinandersetzungen aus wie ein ehrenwerter, aber chancenloser Versuch, die rüde Welt der Wirtschaft zu verbessern. Es steht damit auch einzig da in der alttestamentlichen Gesetzesliteratur – obwohl es sich auch in diesem Punkt wieder an eine Formulierung des älteren Bundesbuches anlehnt.[20] Dieses ordnet nämlich an, dass der israelitische Bauer in jedem siebten Jahr sein Land brachliegen lassen soll *(šmṭ)*. Nicht Schulden sollen also ruhen, sondern Äcker, Weinberge und Olivenhaine. Und der Sieben-Jahres-Rhythmus meint sicher nicht das gesamte Land aller israelitischen Bauern gleichzeitig, sondern eine Brache, die der einzelne Bauer an seinen einzelnen Landparzellen nach und nach vornimmt. Das ist schon aus ökonomischen Gründen die nächstliegende Erklärung. Denn es würfe in einem landwirtschaftlichen Betrieb enorme Probleme auf, wenn in ein und demselben Jahr sämtliche Landstücke unbebaut blieben – zumal doch das vermutlich wichtigste Ziel der Brache, nämlich die Regeneration des Bodens nach langjährigem Anbau ohne Fruchtwechsel, auch bei einem umschichtigen Verfahren gewährleistet war. Das Bundesbuch selber

[18] I Makk 10,29; vgl. auch 11,32ff.; Josephus, AJ XIII 48–51.

[19] Vgl. zum ganzen H.G. Kippenberg, Religion und Klassenbildung im antiken Judäa, StUNT 14 (1968), Kap. 5 «Griechische Staatspacht und makkabäischer Freiheitskampf», bes. 90–92.

[20] Ex 23,10f.

führt einen anderen Grund für die Landbrache an: im siebten Jahr solle alles, was von selbst wachse, den Armen und den Tieren gehören. Auch dies deutet nicht auf eine Kollektivbrache; denn dann bekämen die Armen nur alle sieben Jahre etwas zu essen.[21]

Im Deuteronomium verlautet im Zusammenhang mit dem siebten Jahr von einer Landbrache überhaupt nichts mehr. Entweder ist sie inzwischen so völlig selbstverständlich geworden, dass sie nicht mehr eigens erwähnt werden muss – oder sie wird deshalb nicht gefordert, weil sie den Bauern nicht mehr zuzumuten ist. Ihre wirtschaftliche und soziale Lage hat sich inzwischen entscheidend verschlechtert; auch dürfte sich durch Bevölkerungszuwachs einerseits[22] und Landraub der Grossgrundbesitzer andererseits[23] die Anbaufläche verknappt haben. Wenn also das Deuteronomium auch in diesem Punkt sehr sozial eingestellt sein mag, so mussten doch die Folgen eines unausgesetzten Daueranbaus gerade wieder für die kleinen Landwirte bedenkliche Folgen haben: Der über kurz oder lang ausgelaugte Boden würde die noch schlechter ernähren können, die ohnehin schon ums Überleben kämpften.

Insofern ist die Idee nicht nur abwegig, die wir in der Chronik, einer nachexilischen Darstellung der israelitischen Geschichte, formuliert finden: dass dem Land während der Königszeit seine Sabbate, seine Ruhezeiten, vorenthalten worden seien, so dass es diese in der Exilszeit habe nachholen müssen (II Chr 36,21).[24] Verblüffend ist hierbei aber die Eintragung des Sabbatgedankens, also einer Periodisierung, in die Vorstellung von der Landbrache.

In Gesetzestext umgegossen, finden wir diese Verknüpfung im Heiligkeitsgesetz wieder. Alle sieben Jahre, heisst es da, solle «das Land Jahwe einen feierlichen Sabbat halten», da dürfe man «nicht das Feld besäen noch den Weinberg beschneiden» (Lev 25,4). In fast schon schriftgelehrter Weise sind

[21] Im Deuteronomium, das von der Landbrache schweigt, ist das Problem der Armenfürsorge dadurch gelöst, dass die Nachlese nach der Ernte den Armen zugesprochen wird (Dt 24,19 ff., vgl. auch das Heiligkeitsgesetz in Lev 23,22).

[22] Sicherlich hat sich die Zahl der Israeliten in der Königszeit gegenüber der Zeit der Sesshaftwerdung und auch noch des Stämmebundes vergrössert. Für die deuteronomische Zeit speziell ist der Zustrom nordisraelitischer Flüchtlinge nach Juda ab 722 in Rechnung zu stellen, vgl. W. Meier, «...Fremdlinge, die aus Israel gekommen waren...», Eine Notiz in 2. Chronik 30,25 f., BN 15 (1981) 40 f.

[23] Die prophetischen Klagen über das «Bauernlegen» sind deutlich nicht nur prognostisch gemeint.

[24] Dahinter steht freilich die unzutreffende Vorstellung von einer völligen Entvölkerung des Landes nach 587. Auch denkt die Chronik sicher weniger landwirtschaftlich-ökologisch, als vielmehr theologisch.

hier zwei ganz verschiedene Dinge zusammengebracht: die Landbrache aus dem Bundesbuch und der Sieben-Jahres-Rhythmus aus dem Erlassjahrgesetz des Deuteronomiums. Erstmals jetzt, nach dem Exil, taucht also der Gedanke einer regelmässigen, kollektiven Landbrache in der alttestamentlichen Literatur auf. Man spürt deutlich, dass die Initiatoren einer solchen Regelung religiöse Theoretiker sein müssen, die sich den Interessen und Bedürfnissen des Bauernstandes weit entfremdet haben. Und dennoch haben sie sich, erstaunlicherweise, auch in der Praxis durchgesetzt. Die gemeinschaftliche Landbrache wurde im nachexilischen Judäa verwirklicht.[25] Es gibt in der Mischna einen eigenen Traktat über ihre Durchführung; und vieles spricht für die These, dass die bekannten Kollektensammlungen des Apostels Paulus für die Gemeinde in Jerusalem der Linderung der Not dienten, in die das wiederkehrende Sabbatjahr die Judenchristen Palästinas stürzte.[26]

Merkwürdig nur, dass der eigentliche Hauptinhalt des deuteronomischen Erlassgesetzes in der Sabbatjahrvorschrift des Heiligkeitsgesetzes fehlt: der Schuldenerlass. Sind etwa bessere Zeiten für die Landbevölkerung eingekehrt? Kaum. Auch das Heiligkeitsgesetz rechnet mit der Verarmung von Bauern. Aber es versucht, sie ausdrücklich vor dem Abgleiten in die Schuldsklaverei und vor dem Zwang zum endgültigen Verkauf ihres Grundbesitzes zu schützen. Es ordnet nämlich an, dass Schulden in zu erwartende Ernteerträge umgerechnet und nur diese an den Gläubiger verpfändet werden. Das Land selbst gehört nominell weiterhin seinem angestammten Eigentümer. Seine Familie behält das Recht, jederzeit seine Schulden abzulösen[27] und ihm dadurch auch die vollen Nutzungsrechte wieder zu verschaffen. Ist sie dazu nicht in der Lage, soll ihm die volle Verfügungsgewalt über seinen Grund und Boden spätestens im 50. Jahr, im sog. Jobel-Jahr, wieder zufallen.[28]

Allem Anschein nach hat sich auch diese noble Idee in der rauhen politischen und ökonomischen Wirklichkeit niemals realisieren lassen. Immerhin wird an ihr noch einmal besonders deutlich, welch grosse Rolle im israelitischen Rechtsdenken der Schutz der sozial Schwachen und wirtschaftlich Abhängigen vor dem Zugriff der Mächtigen und Vermögenden spielt. Unter

[25] Siehe B. Z. Wacholder, The Calendar of Sabattical Cycles during the Second Temple and the Early Rabbinic Period, HUCA 44 (1973) 153–196.

[26] Vgl. D. Correns, Die Mischna, I. Seder: Seraim 5. Traktat Schebiit (1960); H. G. Kippenberg, a. a. O. (A. 19) 72 mit A. 63.

[27] Darin lehnen sich die Gesetzgeber an die ältere *go'el*-Institution an, vgl. Jer 32 und Ru. Zum ganzen R. de Vaux, Das Alte Testament und seine Lebensordnungen, Bd. 1 (1960) 48–50, und H. Ringgren, sub voce im TWAT, Bd. 1 (1973) 884–890 (dort Lit.).

[28] Schuldsklaverei für Israeliten schliesst das Heiligkeitsgesetz ausdrücklich aus; Schuldner sollen allenfalls den Status von Tagelöhnern haben, Lev 25, 39–43.

diesem Aspekt soll nun noch der Dekalog kurz in den Blick genommen werden, der ja nicht ohne Grund als Inbegriff und Höhepunkt alttestamentlicher Gesetzgebung gilt.

III.

Auch im Dekalog stossen wir auf die im vorangegangenen immer wieder beobachtete Tendenz. Wenn es da heisst, «Du sollst nicht begehren deines Nächsten Haus», dann wehrt dies jeglichen Versuchen, den freien israelitischen Mann um seinen Besitz und seine Selbständigkeit zu bringen. Unter im übrigen gleichberechtigten Bauern mag es ja noch angängig sein, unabweisbare Interessen etwa gegen einen säumigen Schuldner durch die Androhung oder Anwendung von Landpfändung und Schuldsklaverei durchzusetzen. Wenn aber eine nimmersatte Oberschicht diese Mittel gezielt einsetzt, um Grundbesitz und Arbeitskraft in grösstem Ausmass an sich zu reissen, dann ist das keinesfalls mehr Rechtens.

Grundsätzlich ausgeschlossen wird im Dekalog jeder Handel mit israelitischen Sklaven. In diesem Sinne ist das Gebot «Du sollst nicht stehlen» aufzufassen.[29] Zwar ist es meist auf Eigentumsdelikte bezogen worden, doch sind diese ja im zehnten und letzten Gebot für sich behandelt.[30] Eine Parallele im Bundesbuch zeigt, was mit «stehlen» ursprünglich gemeint ist: «Wer einen Mann stiehlt und ihn verkauft, ... ist des Todes schuldig» (Ex 21,16, vgl. auch Dt 24,7). Es ist dem Israeliten also bei Todesstrafe verboten, Landsleute auf immer ihrer Freiheit und Selbstbestimmung zu berauben.

Haben wir bis jetzt Gebote aus der sog. zweiten «ethischen» Tafel des Dekalogs in den Blick genommen, so finden wir ganz ähnliche Intentionen auch innerhalb der ersten Tafel, in der es vorrangig um das Verhältnis Israels zu seinem Gott Jahwe geht. Das Sabbatgebot legt ausdrücklich fest, dass nicht nur der freie Israelit mit seiner Familie am siebten Tag ruhen solle, sondern auch der Sklave und die Sklavin und sogar das Vieh. Gerade in diesem Gebot aber unterschied sich Israel von den Völkern seiner Umwelt. Israelit, Jude sein, das hiess wesentlich auch, dass man sich und anderen Zeit liess für Gott – und zur Ruhe.

[29] Grundlegend A. Alt, Das Verbot des Diebstahls im Dekalog, Kleine Schriften I, 333–340.

[30] Gern sagt man, dort ginge es nur ums «Begehren», hier dagegen um den verwirklichten Diebstahl. Doch diese Unterscheidung verkennt, dass das Verb *ḥmd* nie nur ein theoretisches Wünschen ausdrückt, sondern immer zumindest die Tatbereitschaft einschliesst, s. E. Gerstenberger in THWAT I, s. v.

Und das erste Gebot lautet vollständig: «Ich bin Jahwe, dein Gott, der ich dich aus dem Lande Ägypten, aus dem Sklavenhause, herausgeführt habe – du sollst keine anderen Götter haben neben mir» (Ex 20,2). Der Ausschliesslichkeitsanspruch Jahwes auf sein Volk wird also begründet mit einer grossen Sklavenbefreiung am Anfang der Geschichte Israels. Diese Urerfahrung mit Jahwe als einem befreienden, nicht versklavenden Gott hat sich Israel später immer wieder bestätigt.[31] Hier liegt die wohl stärkste Wurzel für den grossen Freiheitswillen dieses Volkes – und für seinen Widerwillen gegen eigene und auch fremde Sklaverei. Daher auch rührt die für die damalige Zeit einmalige Humanität der israelitischen Gesetzgebung gegenüber den «Gebundenen und Unterdrückten». Nicht von ungefähr werden gerade die Sozialgesetze des Alten Testaments oft mit eigenen, schwergewichtigen theologischen Begründungen versehen: Das Gottesvolk soll sich erinnern, wem es die Erfahrungen von Freiheit dankt und wem es den Schutz der Schwachen schuldet.

Vor diesem Hintergrund wird die ganze Tiefe der prophetischen Proklamation in Jes 61,1f. sichtbar: «Gott hat mich gesandt, den Armen gute Nachricht zu verkünden, ..., den Gefangenen Freilassung, den Gebundenen Befreiung – und auszurufen ein Jahr des Wohlgefallens für Jahwe.» In Israel altüberlieferte und immer neu aktualisierte Vorstellungen von Gerechtigkeit – von Gott gewährter und geforderter Gerechtigkeit! – sind hier aufgenommen, zusammengefasst und zum jetzt andringenden, sich Bahn brechenden, heilsamen Willen Gottes für sein Volk erklärt.

Hat sich diese Erwartung für Israel erfüllt? In vielen kleinen und grösseren Erfahrungen und Taten der Befreiung: sicher ja. In ihrer umfassenden Weite und radikalen Tiefe: wohl kaum. Sehr bewusst lässt der Evangelist Lukas aber Jesus in jenem Synagogengottesdienst die Lesung aus dem Jesaja-Buch mit den Worten abschliessen: «Heute ist dieses Wort der Schrift erfüllt vor euren Ohren» (Lk 4,21). Endlich wird wahr, was der alttestamentliche Prophet verheissen hat, und was in der Gesetzgebung Israels immer wieder angestrebt worden ist: Befreiung der Gefangenen und Unterdrückten, Erlass für die Verschuldeten, Evangelium für die Armen. Sehr, sehr viele Worte und Geschichten gibt es von Jesus, die ihn als Befreier der an wirtschaftlicher, aber auch an sozialer oder psychischer oder physischer Not Leidenden zeigen. Die ermutigende und begeisternde Erfahrung der frühen Christenheit gab es, dass da alle alles miteinander teilten, dass da (mit Paulus' Worten) «nicht Jude und Grieche, nicht Mann noch Frau, *nicht Sklave noch Freier*» waren, sondern «alle einer in Christus». Und die erregende Erkenntnis gab es, die vor

[31] Vgl. hierzu R. Smend, Der Auszug aus Ägypten: Bekenntnis und Geschichte, in: K. Aland (Hg.), Ein anderes Evangelium? (1967) 27–50.

allem Paulus auf den klaren theologischen Begriff gebracht hat, dass vor dem heiligen Willen Gottes alle Menschen sehr arm und in ihren Entscheidungen sehr unfrei sind – und dass Gott ihnen gerade in Christus nahegekommen ist, um Versöhnung zu stiften und eine neue Existenz zu ermöglichen. Insofern ist und bleibt die Botschaft von der Liebe Gottes, die in Jesus Christus Gestalt wurde, in mehrfacher Hinsicht «Evangelium für die Armen»: befreiend in geistlichem, aber auch in sehr materiell-diesseitigem Sinn. Und was wäre das auch für eine Befreiung, die nicht dem ganzen Menschen gälte?

Walter Dietrich, Oldenburg