

DAS WIRTSCHAFTSRECHT DER TORA

Eine Wirtschaft, die sich selbst überlassen bleibt, führt früher oder später zu ökonomischer Ungleichheit und sozialer Ungerechtigkeit.

Recht lange hatte sich im alten Israel das Nebeneinander selbständiger Bauernwirtschaften gehalten. Zwar gab es reichere und ärmere Familien (darauf beruht die Parabel des Propheten Nathan in 2 Sam 12,1–4), aber auch die ärmeren waren noch selbständig; zwar gab es Fälle von Überschuldung, aber noch konnte man sich dem Gläubiger durch Flucht entziehen (1 Sam 22,2); zwar kam es auch schon zur Versklavung von Angehörigen zahlungsunfähiger Familien, aber das betraf zunächst vor allem die gesellschaftlichen Randgruppen der Witwen und Waisen (2 Kön 4,1–7).

1. Transformation zur Klassengesellschaft im 8. Jahrhundert v. Chr.

Erst um die Mitte des 8. Jahrhunderts v. Chr., dann aber mit elementarer Wucht, setzt ein Prozeß ein, den man als Transformation von einer relativ egalitären zu einer in Klassen gespaltenen Gesellschaft beschreiben kann. Jetzt geht es nicht mehr um Einzelschicksale und Randgruppen. Jetzt ist die freie Bauernschaft als Ganze in ihrem Bestand gefährdet.¹

1. Zur Lage: die Sozialkritik der Propheten

Die Texte der Propheten dieser Zeit geißeln diesen Prozeß in scharfen Worten. Amos kritisiert, daß die wirtschaftlich Schwachen gepfändet, versklavt und unterdrückt werden, während die Reichen üppige Gelage feiern (vgl. Am 2,6–8; 3,9–11; 4,1f u. ö.). Micha klagt die an, «in deren Hände Macht es steht», daß sie den freien Mann um Haus und Feld bringen und die Frauen aus den Häusern vertreiben (Mi 2,1f.9). Jesaja beschuldigt Älteste und Beamte, also die Oberschicht, daß sie «den Weinberg [als Bild für Israel] abweiden», das den Elenden Geraubte in ihren Häusern aufhäufen und «das Antlitz der Elenden zermalmen» (Jes 3,14f). Und Jesaja ist es auch, der das Ende dieses Prozesses der Klassenspaltung klar vor Augen stellt: «bis ihr allein ansässig seid inmitten des Landes», d. h. bis es nur noch eine kleine Schicht von Grundbesitzern gibt, während die Masse der bis dahin freien Bauern in den Stand von Schuldklaven, Tagelöhnern oder gar Bettelarmen abgesunken ist (Jes 5,8).

¹ Vgl. dazu R. Kessler, Staat und Gesellschaft im vorexilischen Juda. Vom 8. Jahrhundert bis zum Exil (SVT 47), Leiden u. a. 1992.

2. Die Ursache: das Schuldenwesen

Hauptursache der von den Propheten des 8. Jahrhunderts geißelten Entwicklung ist das die Wirtschaft aller antiken Gesellschaften beherrschende Schuldenwesen.² Eine Bauernfamilie, die aus irgendwelchen Gründen in Not gerät – zu denken ist an Naturkatastrophen, den Ausfall von Arbeitskräften durch Unfall oder Krankheit, staatliche Forderungen von Abgaben oder Fronarbeit, Kriegsverwüstungen usw. –, muß Getreide oder Geld leihen, um überleben zu können. Auf das Darlehen sind hohe Zinsen zu zahlen, und zur Sicherheit ist ein Pfand zu geben. Kann das Darlehen nicht zurückgezahlt werden, dann tritt Personen- oder Sachhaftung ein: Eine arbeitsfähige Person des verschuldeten Haushalts muß in Schuldklaverei gegeben werden, oder ein Stück Land fällt an den Gläubiger. Damit wird es aber noch schwieriger, das Darlehen zurückzuzahlen. Es entsteht ein teuflischer Kreislauf, an dessen Ende das eintritt, was die Propheten kritisieren: Der Besitz konzentriert sich in immer weniger Händen, die Masse der Bevölkerung verelendet durch Überschuldung oder verliert vollends ihre Existenzgrundlage.

II. Die Antwort: das Wirtschaftsrecht der Tora

Die Sozialkritik der Propheten des 8. Jahrhunderts zeigt, daß in ihren Tagen die Krise ein solches Ausmaß angenommen hat, daß sie die Gesellschaft in ihren Grundfesten erschüttert. Ließe man die Dinge laufen, wie sie jetzt laufen – so kündigen es ihre Zukunftsansagen an –, dann würde das zur von Gott gewirkten Katastrophe des Gemeinwesens führen.

Diese Lage ruft Kräfte auf den Plan, die den Versuch unternehmen, durch schriftliche Fixierung und juristische Durchdringung des bisherigen Gewohnheitsrechts die gesellschaftlichen Prozesse zu regulieren und ihrer in die Katastrophe führenden Dynamik entgegenzuwirken. Es entsteht das, was man das Wirtschaftsrecht der Tora nennen kann.

1. Die Entstehung der Tora – eine Skizze

Allerdings entsteht das Wirtschaftsrecht der Tora nicht in einem Zug. Was jetzt in den fünf Mosebüchern an Wirtschafts- und Sozialgesetzen – und natürlich allen anderen, wie kultischen, familienrechtlichen, staatsrechtlichen u. a. Gesetzen – zusammengefaßt ist, ist vielmehr Ergebnis eines mehrere Jahrhunderte umfassenden Entstehungsprozesses. Nur seine wichtigsten Etappen seien kurz notiert. Am Ende des 8. Jahrhunderts entsteht das sogenannte Bundesbuch (Ex 20,22–23,33), das wahrscheinlich schon auf eine etwas ältere Sammlung von Rechtsätzen überwiegend sozial- und wirtschaftsrechtlichen Inhalts (Ex 21,1–22,19) zurückgreifen kann. Das deuteronomische Gesetz (Dtn 12–26) führt im 7. Jahrhundert die gesetzgeberische Arbeit des Bundesbuches fort und setzt zugleich

² Für Israel vgl. R. Kessler, Das hebräische Schuldenwesen. Terminologie und Metaphorik: WuD NF 20 (1989) 181–195.

deutliche Reformakzente. Während der exilischen und frühnachexilischen Zeit im 6. und 5. Jahrhundert entstehen dann noch die sogenannten priesterschriftlichen Gesetze, die sich in den Büchern Exodus bis Numeri – konzentriert in Levitikus – finden. Dieses Material wird schließlich im 5. Jahrhundert mit vielen anderen Materialien, v. a. den erzählenden Texten, zum Pentateuch zusammengefaßt und durch persische Reichsautorisation als die Tora zur verbindlichen Richtschnur des nachexilischen Judentums.

Wenn es hier bei diesen knappen Andeutungen bleiben soll, dann aus zwei Gründen. Der erste Grund ist praktischer Art: Eine gründliche Nachzeichnung der Entstehungsgeschichte des Wirtschaftsrechts der Tora würde den Rahmen dieses Beitrags bei weitem sprengen.³ Der zweite Grund aber ist grundsätzlicher Art. Seit die Tora als ganze vorliegt, wird sie im Judentum auch als ganze gelesen. Das heißt praktisch, daß die aufgrund ihrer Entstehungsgeschichte teilweise widersprüchlichen Bestimmungen durch schriftgelehrte Auslegung zur Einheit gebracht werden müssen. Dies geschieht in einem fortwährenden Auslegungs- und Anpassungsprozeß, der auch in neutestamentlicher Zeit in vollem Gange ist. Als bekanntestes Beispiel aus den Evangelien sei nur auf die Frage der rechten Auslegung des Sabbatgebotes hingewiesen.

2. Die Elemente des Wirtschaftsrechts der Tora

Wenn aus den genannten Gründen nun das Wirtschaftsrecht der Tora bei allen Differenzierungen der einzelnen Rechtskorpora als Einheit dargestellt werden soll, dann lassen sich systematisch drei Bereiche von Gesetzen unterscheiden: solche, die der Vorbeugung gegen die Verelendung dienen; solche, die die sozial Schwächeren schützen sollen; und solche, die regulierend in das System der Verschuldung eingreifen, um das gesellschaftliche Gleichgewicht nicht völlig aus den Fugen geraten zu lassen.

2.1 Gesetze zur Vorbeugung gegen die Verelendung

Das antike Schuldenwesen hat wie der moderne Kapitalismus ein doppeltes Gesicht. Einerseits entstehen durch die Verschuldung Ausbeutung und Abhängigkeit, wie sie heute durch die Beschäftigung Lohnabhängiger in Industrie- oder Dienstleistungsbetrieben entstehen. Andererseits läßt sich das Problem von Ausbeutung und Abhängigkeit nicht dadurch lösen, daß man den Unternehmern die Beschäftigung Lohnabhängiger untersagt bzw. daß man den wohlhabenderen Bauern die Gewährung von Darlehen an ihre ärmeren Nachbarn verbietet. Im Gegenteil: die Arbeitslosen fordern Arbeitsplätze bzw. die in Not Geratenen Kredite, obwohl sie sich dadurch Ausbeutung und Abhängigkeit unterwerfen müssen. Ist das System gegeben, dann ist es geradezu ethische Pflicht, Arbeitsplätze zu erhalten und zu schaffen bzw. Darlehen zu gewähren. «Es leiht Jahwe, wer dem Geringen gnädig ist» (Spr 19,17).

³ Im übrigen liegt jetzt eine ebenso umfassende wie verständlich geschriebene Darstellung vor: F. Crusemann, *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München 1992.

Unter diesen Voraussetzungen kommt alles darauf an, das Ausleihen so zu gestalten, daß die daraus entstehende Ausbeutung und Abhängigkeit möglichst gering gehalten werden und nicht zu weiterer Verelendung führen. Diesem Ziel vor allem dienen die folgenden Bestimmungen.

Das Zinsverbot⁴

Das Zinsverbot ist neben dem Sabbatgebot das in der alttestamentlichen Literatur am breitesten belegte Wirtschaftsgesetz. Es findet sich in allen drei Korpora der Tora (Ex 22,24; Lev 25,35–38; Dtn 23,20f). An vielen Stellen prophetischer Sozialkritik dürfte implizit das Zinsnehmen mitkritisiert werden (Hab 2,7 erwähnt «Zins Zahlende», in Jes 3,12 ist wahrscheinlich mit dem griechischen Text von «Gläubigern, Wucherern» die Rede); offen ausgesprochen ist dies bei Ezechiel (18,8.13.17; 22,12). Und auch der Kult gewährt nur dem Zugang zum Tempel, der keine Zinsen nimmt (Ps 15,5).

Daß ein Verzicht auf Zinsen tatsächlich eine wirksame Schranke gegen weitere Verelendung darstellt, wird besonders deutlich, wenn man sich die für unsere Vorstellungen horrenden Zinssätze antiker Verträge vor Augen hält. Als Beispiel sei ein Vertrag aus dem 5. Jahrhundert zitiert, der in der jüdischen Kolonie im ägyptischen Elephantine geschlossen wurde: «Du hast mir als Darlehen die Summe von 4 Schekel gegeben, in Worten «vier», nach königlichem Gewicht, gegen Zins, der von mir fällig ist in Höhe von 2 Hallurin per Schekel per Monat, das heißt 8 Hallurin für jeden Monat»⁵. Der Jahreszins pro Schekel beträgt also 24 Hallurin, und da 1 Hallur gleich 1/40 Schekel ist, ergibt sich ein Zinssatz von 60 Prozent pro Jahr! Es gehört wenig Phantasie dazu, sich vorzustellen, wie selbst bei einer geringen Ausgangsschuld angesichts derartiger Zinssätze schnell ein Teufelskreis entsteht, aus dem es für den Schuldner kein Entrinnen gibt.

Wenn gegenüber solcher Praxis schon das Bundesbuch formuliert: «Wenn du Geld verleihst an einen aus meinem Volk, dem Elenden neben dir, so sollst du an ihm nicht wie ein Wucherer handeln: Ihr sollt ihm keinen Zins auferlegen» (Ex 22,24), dann unterscheidet es damit zwischen einem Darlehen, das aus Solidarität mit dem Bedürftigen gegeben wird und deshalb zinsfrei bleiben muß, und einem Darlehen, hinter dem kommerzielles Interesse steht. Die Vermischung beider Formen ist das Unstatthafte, denn sie führt dazu, daß der Verleiher dem Gläubiger gegenüber zum Wucherer wird. Es sei nur am Rande vermerkt, daß das gegenwärtige Schuldenproblem der Länder der südlichen Hemisphäre weitgehend daraus resultiert, daß angeblich aus Solidarität gewährte Darlehen der «Entwicklungshilfe» in Wahrheit Darlehen mit kommerziellem Interesse sind.

Die Unterscheidung von Darlehen aus Solidarität von solchen mit kommerziellem Interesse ist auch der Hintergrund der dem heutigen Leser auf den ersten Blick befremdlichen deuteronomischen Bestimmung: «Von dem Ausländer darfst

⁴ Vgl. J. Kegler, Das Zinsverbot in der hebräischen Bibel, in: M. Crüsemann, W. Schottroff (Hg.), Schuld und Schulden. Biblische Traditionen in gegenwärtigen Konflikten (KT 121), München 1992, 17–39.

⁵ Übersetzt nach A. Cowley, Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C., Oxford 1923, Nr. 10, Z. 3–6; ganz ähnlich ebd., Nr. 11.

du Zins nehmen, aber von deinem Bruder darfst du keinen Zins nehmen» (Dtn 23,21). Hier geht es nicht um die Diskriminierung von Ausländern; denn sofern diese als «Fremdlinge» in Israel ansässig waren, waren sie ebenso durch das Gesetz geschützt wie Israeliten, die an einem Ort, der nicht ihr Heimatort war, als Fremdling lebten (vgl. Ex 23,9: «Den Fremdling sollst du nicht bedrängen»). Das bewußt gewählte Wort «Ausländer» – es ist im Hebräischen ein anderes als das für «Fremdling» – weist vielmehr darauf hin, daß bei solchen Geschäften offenbar an kommerzielle Transaktionen mit ausländischen Händlern gedacht ist. Für sie gelten die damals üblichen Regeln des Wirtschaftens. Für Darlehen, die aus Solidarität an in Not Geratene gegeben werden, sollen solche ökonomischen Eigengesetzlichkeiten aber gerade außer Kraft gesetzt werden.

Beschränkungen bei der Pfandnahme

Neben den Zinsen belasten den Schuldner besonders die Pfänder, die er dem Gläubiger als Sicherheit für sein Darlehen geben muß. Vor allem dann, wenn das Pfand ein für das Überleben und die Arbeit des Schuldners notwendiger Gegenstand ist, würde seine Überlassung an den Gläubiger die Rückzahlung des Darlehens praktisch unmöglich machen. Denn ohne die notwendigen Lebens- und Produktionsmittel wäre es kaum möglich, den geschuldeten Betrag zu erarbeiten und zurückzuzahlen.

Aus diesem Grund sehen die Wirtschaftsgesetze der Tora erhebliche Beschränkungen bei der Pfandnahme durch den Gläubiger vor, um dem Schuldner die Möglichkeit zu geben, weiter zu leben und zu produzieren. Sie umfassen drei Maßnahmen. 1) Das Pfand muß bis Sonnenuntergang zurückgegeben werden (Ex 22,25f; Dtn 24,12f). Dabei ist konkret an den «Mantel» gedacht, jenes deckenartige Kleidungsstück, das in den Nächten Palästinas zugleich als Schutz gegen die Kälte gebraucht wird. 2) Der Gläubiger darf zum Zweck der Pfandnahme nicht das Haus des Schuldners betreten, sondern muß draußen warten und das als Pfand annehmen, was der Schuldner ihm herausbringt (Dtn 24,10f). Damit hat es der Schuldner selbst in der Hand, nur solche Gegenstände als Pfand zu geben, die er nicht lebensnotwendig braucht. 3) Bestimmte Gegenstände werden von vorneherein als Pfand ausgeschlossen, nämlich Handmühle oder auch nur oberer Mühlstein (Dtn 24,6) und das Kleid der Witwe (Dtn 24,17). Der Zweck ist deutlich: Das Leben und Überleben muß gesichert bleiben, und Dtn 24,6 faßt dies auch in Worte: «Man soll Handmühle und oberen Mühlstein nicht zum Pfand nehmen; denn das Leben würde man damit zum Pfand nehmen».

Korrekte Maße und Gewichte

Ein beliebtes Mittel der wirtschaftlich Mächtigen war es, bei Leihgeschäften im wahrsten Sinne des Wortes «mit zweierlei Maß zu messen». Da wurde beim Abmessen des auszuleihenden Saatguts ein kleineres Gefäß genommen, bei der Rücknahme aber das volle Maß verlangt – je nach Größe des Betrugs ein schöner Zins. Oder Geld, das es bis in die nachexilische Zeit nicht gemünzt gab, sondern

das bei jeder Transaktion abgewogen werden mußte, wurde mit zweierlei Gewichtsteinen gewogen. Schon der altbabylonische Kodex Hammurapi kennt solche Betrügereien und stellt sie unter Strafe: «Wenn ein Kaufmann Getreide oder Geld auf Zinsen gibt und, wenn er es auf Zinsen gibt, das Geld mit zu kleinem Gewichtstein bzw. das Getreide mit zu kleinem Meßgefäß hingibt, bei der Rücknahme das Geld mit (zu großem) Gewichtstein bzw. das Getreide (mit zu großem) Meßgefäß zurücknimmt, so geht (der Kaufmann) all dessen, (was er gegeben hat) verlustig»⁶.

Auch gegen solche Machenschaften, die anders als das Zins- und Pfandnehmen von vorneherein gegen die guten Sitten verstoßen, erhebt der deuteronomische Gesetzgeber Einspruch: «Du sollst in deinem Beutel nicht zweierlei Gewichtsteine haben, einen großen und einen kleinen. Du sollst in deinem Haus nicht zweierlei Hohlmaß haben, ein großes und ein kleines. Vollen und richtigen Gewichtstein sollst du haben, volles und richtiges Hohlmaß sollst du haben» (Dtn 25,13–15).

2.2 Gesetze zum Schutz der sozial Schwächeren

Alle Vorbeugung konnte nicht verhindern, daß Menschen in den Sog des Schuldenwesens gerieten und schließlich die Grundlage ihrer Existenz – den eigenen Landbesitz – verloren. Ihr Schicksal konnte dann sein, daß sie als Schuldklaven und -sklavinnen für ihre Gläubiger arbeiten mußten oder daß sie als Tagelöhner täglich ihre Arbeitskraft neu anbieten mußten, wenn sie nicht völlig aus dem sozialen System herausfielen und als Bettelarme am Rande der Gesellschaft dahinvegetierten. Eine verantwortliche Gesetzgebung konnte vor dieser Realität nicht die Augen verschließen, sondern mußte für diese – die in Wirklichkeit wohl häufigsten – Fälle Schutzmaßnahmen zugunsten der sozial Schwachen ergreifen.

Das Sabbatgebot⁷

Das alttestamentliche Gebot, am siebten Tag der Woche mit jeglicher körperlicher Arbeit aufzuhören, ist weit mehr als ein Arbeitszeitgesetz. Mit der Enthaltung von produktiver menschlicher Aktivität am Sabbat wird im Kern die Herrschaft Gottes über die Natur, den Menschen und die Zeit anerkannt. Erst mit dem Sabbat wird die immer tätige Natur eigentlich zur Schöpfung Gottes; erst durch das Halten des Ruhetages erhebt sich der Mensch über das ohne Pause aktive Tier. Und mit zunehmender Entfaltung des Sabbatgedankens wird dieser zugleich als Vorwegnahme des Friedens und der Ruhe der messianischen Zeit verstanden. So wird das Halten des Sabbats – zusammen mit der Beschneidung und den Speisegeboten – ab der nachexilischen Zeit zum eigentlichen identitätsstiftenden Symbol des Judentums.⁸

6 Zit. nach: Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, Bd. I, Gütersloh 1982, 54.

7 Vgl. R. Kessler, Das Sabbatgebot. Historische Entwicklung, kanonische Bedeutung und aktuelle Aspekte, in: D. Georgi u. a. (Hg.), Religion und Gestaltung der Zeit, Kampen 1994, 92–107.

8 Zur jüdischen Sicht des Sabbats vgl. A. J. Heschel, Der Sabbat. Seine Bedeutung für den heutigen Menschen, aus dem Englischen von R. Olmesdahl, Neukirchen-Vluyn 1990.

Das Sabbatgebot ist also weit mehr als ein Arbeitszeitgesetz. Aber es ist eben auch dies. Schon in einer der ältesten Formulierungen im Bundesbuch heißt es: «Sechs Tage sollst du deine Arbeit tun, aber am siebenten Tag sollst du aufhören, damit ruhe dein Rind und dein Esel und aufatme der Sohn deiner Magd und der Fremdling» (Ex 23,12). Ausdrücklich sind also ins Gebot der Arbeitsruhe nicht nur der freie israelitische Bauer, sondern auch die von ihm abhängigen tierischen und menschlichen Arbeitskräfte einbezogen. Gelten in anderen antiken Kulturen nur die Freien als Menschen im Vollsinn und stehen die Sklavinnen und Sklaven auf der Stufe von Tieren, so werden zwar auch in Israel die Sklaven in einem Atemzug mit den Tieren genannt, aber gerade nicht, um sie von den Freien abzuheben, sondern um sie mit ihnen auf eine Stufe zu stellen.

Am klarsten zum Ausdruck gebracht ist dieser sozialrechtliche Charakter des Sabbatgebots in der Dekalogfassung von Dtn 5: «Beachte den Sabbattag, ihn zu heiligen, wie dir der Herr, dein Gott, befohlen hat. Sechs Tage sollst du arbeiten und all dein Werk verrichten. Der siebente Tag aber ist Sabbat für den Herrn, deinen Gott. Du sollst keinerlei Arbeit verrichten, du und dein Sohn und deine Tochter und dein Sklave und deine Sklavin und dein Rind und dein Esel und all dein Vieh und dein Fremdling, der in deinen Toren ist, damit ruhe dein Sklave und deine Sklavin wie du» (V 12–14). Und um den befreiungstheologischen Grundzug dieses Gebots zu unterstreichen, wird als Begründung angefügt: «Und du sollst gedenken, daß du Sklave gewesen bist im Lande Ägypten und der Herr, dein Gott, dich von dort herausgeführt hat mit starker Hand und ausgestrecktem Arm. Deshalb hat der Herr, dein Gott, dir befohlen, den Sabbattag zu halten» (V 15). Israel als das Volk der von Gott befreiten Sklaven soll die faktisch bestehende Sklaverei so gestalten, daß auch die in Schuldknechtschaft geratenen Landsleute nicht aus den Segnungen Gottes herausfallen.

Weitere Schutzgesetze

Auch wenn den Schuldklaven grundsätzlich im Sabbatgebot und in vielen einzelnen Formulierungen im Deuteronomium ihre fortdauernde Zugehörigkeit zum Volk Gottes nicht bestritten wird, sind ihre tatsächlichen Lebensumstände wenig beneidenswert. Nicht nur müssen sie ihre gesamte Arbeitskraft einem fremden Herrn zur Verfügung stellen – Schuldklavinnen in der Regel wohl auch ihren Körper zum sexuellen Gebrauch (vgl. Ex 21,8) –, der Herr hat auch ein weitestgehendes Recht der körperlichen Züchtigung. Das Bundesbuch erwähnt Fälle, bei denen dies zum sofortigen oder bald darauf eintretenden Tod oder zum Verlust eines Auges oder Zahnes führt (Ex 21,20f.26f). Zwar hält die eingefügte Talionsformel fest, daß auch in diesen Fällen das «Leben um Leben, Auge um Auge, Zahn um Zahn» usw. gilt (Ex 21,23–25). Aber damit sind eben auch nur solche Extremfälle abgedeckt, wo es zu schweren Verstümmelungen kommt. Das Züchtigungsrecht selbst bleibt unbestritten.

Nimmt es Wunder, daß unter solchen Umständen Sklaven immer wieder den Versuch machen, vor besonders brutalen Herren zu fliehen? Nicht dies verwundert, sondern die im gesamten antiken Sklavenrecht einmalige Bestimmung von

Dtn 23,16f, wonach ein entlaufener Sklave nicht ausgeliefert werden darf; wohin er sich geflohen hat, soll er Bleiberecht erhalten. Und ausdrücklich wird angefügt: «Du sollst ihn nicht bedrücken».

Liegt in dieser Festlegung schon eine Tendenz zur Aufweichung der Einrichtung der Sklaverei, so wird sie durch die Bestimmung im sogenannten Heiligkeitsgesetz noch verstärkt: «Wenn dein Bruder bei dir verarmt und sich dir verkauft, sollst du ihn keinen Sklavendienst tun lassen. Wie ein Tagelöhner, wie ein Beisasse soll er bei dir sein» (Lev 25,39f). Das antike Israel hat so wenig wie irgendeine andere antike Gesellschaft – auch nicht die christianisierte Antike – die Sklaverei abgeschafft. Aber es hat durch Schutzgesetze zugunsten der Schuldklaven doch den Versuch gemacht, sie für die von diesem Schicksal Betroffenen in gewissem Grad erträglich zu machen.

Anders als die Schuldklaven sind die Tagelöhner der Gewalt ihres Arbeitgebers nicht so unentrinnbar ausgesetzt, da sie ja täglich neu angeheuert werden und einem zu brutalen Herrn ihre Dienste nicht anzubieten brauchen. Allerdings erkaufen sie diese «Freiheit» damit, daß sie dann auch frei von Arbeit und den damit verdienten Lebensmitteln sind. Damit sie aber wenigstens nicht um die Frucht bereits geleisteter Arbeit gebracht werden, legt Dtn 24,14f fest, daß der Lohn noch am selben Tag auszubezahlen ist. Dabei wird außer dem «Bruder», das heißt dem israelitischen Tagelöhner, auch ausdrücklich der Fremdling in die Regelung mit einbezogen.

Das Almosenwesen

Während Schuldklaven und Tagelöhner und deren Familien bei aller Mißlichkeit ihrer Lage wenigstens ein mehr oder weniger regelmäßiges Einkommen haben, können Menschen, die aus diesem sozialen Gefüge ganz herausgefallen sind, aus eigener Kraft nicht einmal das Lebensnotwendigste besorgen. Dies sind zunächst und in vorexilischer Zeit wohl auch überwiegend die Witwen und deren Kinder, zu denen zunehmend Flüchtlinge treten, die sich an einem fremden Ort niederlassen, eben die schon erwähnten «Fremdlinge». Vor allem ihnen gilt das Recht der Nachlese in abgeernteten Kornfeldern, Olivenhainen und Weinbergen (Lev 19,9f; 23,22; Dtn 24,19–22). Daneben haben sie das Recht, das, was in der alle sieben Jahre vorgesehenen Brache der Anbauflächen von selbst wächst, abzuernten (Ex 23,10f; Lev 25,6f). Am weitesten und organisiertesten ist die Versorgung dieser Personengruppe im deuteronomischen Gesetz geplant. Da ist vorgesehen, daß der Zehnte, der zwei Jahre hintereinander von der Bauernfamilie am Tempel in einem großen Fest verzehrt werden soll, im dritten Jahr in den Ortschaften zur Versorgung der Bedürftigen ausgegeben werden soll (Dtn 14,22–29; 26,12).

Mit zunehmender Verschärfung der sozialen Gegensätze tritt zu diesen gewissermaßen klassischen Armen eine Gruppe von Menschen, die gewöhnlich als «hungrig und nackt» bezeichnet wird. Dies ist wörtlich zu verstehen. Es handelt sich um Obdachlose, die spärlich mit Lumpen bekleidet sind und ihre Lebensmittel vor allem durch Betteln zusammenbekommen. In Ez 18 findet sich eine

Auflistung dessen, was den Gerechten ausmacht. Neben bestimmten Verhaltensweisen auf kultischem, sexuellem und forensischem Gebiet gehört dazu auch ein rechtes Verhalten auf wirtschaftlichem und sozialem Gebiet. Zu den uns schon bekannten Regeln über Pfänder und Zinsen kommen hier auch zum ersten Mal die Bettelarmen in den Blick. Gerecht ist, wer «... sein Pfand – Schuld – zurückgibt, keinen Raub an sich reißt, sein Brot dem Hungernden gibt und den Nackten mit einem Gewand bedeckt, um Zins nicht gibt und Zuschlag nicht nimmt ...» (V 7f).

Der Ezechieltext stammt wohl aus dem Anfang des 6. Jahrhunderts v. Chr. Von da an bis in die neutestamentliche Zeit und darüber hinaus bleibt Bettelarmut eine stndige Begleiterin der israelitischen Gesellschaft (vgl. Jes 58,7; Ijob 22,6f u.. bis hin zu Mt 25,31–46). Und mit ihr entsteht das jüdische Almosenwesen, ohne das diese Bettelarmen keine Chance zum berleben gehabt hätten. bersetzt man das deutsche «Almosen geben», das den Beigeschmack des willkürlichen und den Empfänger demütigenden Verhaltens hat, ins Hebräische zurück, dann wird die Grundabsicht des jüdischen Almosenwesens klar. Denn auf hebräisch heißt es «die Gerechtigkeit tun». Der Empfänger der Gabe soll nicht gedemütigt, sondern ihm soll sein Grundrecht auf Leben materiell gesichert werden.⁹

2.3 Gesetze zur Regulierung der Gesellschaft

Die bisher behandelten Gesetze aus dem Wirtschaftsrecht der Tora setzen das Schuldenwesen und die mit ihm verbundene soziale Ungerechtigkeit voraus und greifen vorbeugend und die Schwachen schützend in sie ein. Auch die im folgenden zu besprechenden Regelungen heben die sozialen Gegensätze nicht auf. Aber sie sehen Eingriffe in die soziale Wirklichkeit vor, die darauf abzielen, das System so zu regulieren, daß es nicht zur volligen Verelendung der Abhängigen und zum Zerfall aller gesellschaftlichen Ordnungen kommt.

Allgemeiner Schuldenerlaß alle sieben Jahre

Da das Kernproblem der altisraelitischen Gesellschaft die Überschuldung ist, muß jede Regulierung an diesem Punkt ansetzen. Dies tut das deuteronomische Sozialgesetz konsequent. Es fordert, daß alle sieben Jahre ein Erlaß aller ausstehenden Schulden zu erfolgen habe (Dtn 15,1f). Hier wird eine Regelung aufgegriffen, die auch sonst aus dem Alten Orient bekannt ist. Immer wieder hatten mesopotamische Herrscher allgemeine Schuldenerlasse ausgerufen, oft aus Anlaß ihrer Thronbesteigung, manchmal auch während ihrer Regierungszeit. Ziel

⁹ Die Entwicklung vom ursprünglichen jüdischen Verständnis zur heute üblichen Auffassung läßt sich an der Sprache gut verfolgen. Im Deutschen heißt es «Almosen geben»; das Almosen ist ein Ding, die Beziehung zwischen Geber und Empfänger ist verdinglicht. Dieser Sprachgebrauch findet sich schon im neutestamentlichen Griechisch: «*eleemosyne* (davon deutsch Almosen) geben» (Lk 11,41; 12,33). Daneben steht aber häufiger «*eleemosyne* tun», also «Barmherzigkeit, Mildtätigkeit tun» (Mt 6,2f; Apg 9,36; 10,2; 24,17). Der verdinglichte Charakter wird zugunsten einer sozialen Verhaltensweise aufgelöst. Und schließlich heißt es gut jüdisch «die Gerechtigkeit tun» (Mt 6,1), womit nicht nur die soziale Haltung des Gebers, sondern auch der Anspruch des Empfängers in den Blick kommt.

war immer die Stabilisierung der sozialen Verhältnisse, die aus den Fugen zu geraten drohten. Das Neue an der deuteronomischen Regelung ist, daß solche Schuldenerlasse an eine feste und relativ kurz bemessene Zeitperiode gebunden werden, womit die Regulierung der sozialen Ungleichheit fest in das System selbst eingebaut werden soll.

Die Vorschrift des Deuteronomiums ist eindeutig und, wenn sie befolgt wird, sicher auch wirkungsvoll. Aber sie hat wie alle Wirtschaftsgesetze, die den Gegensatz von wirtschaftlich Mächtigen und Schwachen zwar regulieren, aber nicht aufheben können, auch ihre Kehrseite. Im konkreten Fall besteht sie darin, daß der potentielle Darlehensgeber das für den in Not Geratenen überlebenswichtige Darlehen verweigert, weil er damit rechnen muß, es im bevorstehenden Erlaßjahr ganz zu verlieren. Hier versagt jede Gesetzgebung, die zwar einen Schuldenerlaß, nicht aber die Vergabe von Darlehen erzwingen kann. Die deuteronomischen Gesetzgeber, die das Problem klar sehen, versuchen es durch einen Appell an die Solidarität des Darlehensgebers und den Hinweis auf den göttlichen Segen, der auf solchem Tun liegt, zu lösen (Dtn 15,7–11).

Zeitliche Befristung der Schuldklaverei

Da es selbst bei dem Idealfall, daß regelmäßig alle Schulden erlassen werden, zu Überschuldungen und in ihrer Folge zum Eintritt von Menschen in die Schuldklaverei kommt, sieht das Wirtschaftsrecht der Tora außerdem eine zeitliche Befristung der Schuldklaverei vor. Sie liegt nach Ex 21,2–6 und Dtn 15,12–18 bei sechs Jahren, immerhin doppelt so lang wie die im altbabylonischen Codex Hammurapi vorgesehenen drei Jahre.¹⁰

Wie der Schuldenerlaß birgt auch die Forderung der Freilassung von Schuldklaven nach einer bestimmten Frist ein Problem. Denn wie soll der Freigelassene nach sechs Jahren plötzlich wirtschaftlich auf eigenen Füßen stehen können? Muß er sich nicht sofort wieder verschulden, und eröffnet sich so nicht ein Kreislauf, aus dem es kein Entrinnen gibt? Während das Bundesbuch dafür noch keine Regelung vorsieht – es bestimmt im übrigen auch nur die Freilassung männlicher, nicht aber weiblicher Sklaven (vgl. Ex 21,2–6 mit 7–11) –, legt das Deuteronomium fest, daß den freizulassenden Sklaven und Sklavinnen ein kostenloses Startkapital aus dem Vieh- und Erntebestand ihres bisherigen Herrn mitzugeben ist (Dtn 15,13f).

Jobeljahr und Löserinstitution

Die Regelungen von Bundesbuch und Deuteronomium greift das priesterliche Gesetz auf und faßt sie, mit teilweise erheblichen Veränderungen, in Lev 25 zusammen. Einige Bestimmungen haben wir schon kennengelernt, so das Zinsverbot (Lev 25,35–38), die Regelung, daß ein Schuldklave nicht eigentlich wie ein Sklave zu behandeln sei (Lev 25,39f), und das Recht der Armen, die Brache abzuernten (Lev 25,6f). Neu im Heiligkeitgesetz ist die Einführung des Jobeljahr-

¹⁰ Vgl. Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, Bd. I, Gütersloh 1982, 56f.

res. Dies ist das sieben mal siebte, also das fünfzigste Jahr. In ihm soll «jeder zu seinem Besitz und jeder zu seiner Sippe zurückkehren» (V 10). Damit wird einerseits, was in Bundesbuch und Deuteronomium nicht vorgesehen war, die Verkäuflichkeit von Grund und Boden zeitlich befristet: «Das Land soll nicht für immer verkauft werden» (V 23). Andererseits wird die Frist für eine der Schuldklaverei zumindest ähnliche, wenn auch nicht ganz gleiche Abhängigkeit (vgl. V 39f) vervielfacht bis hin zu – bei damaliger Lebenserwartung – lebenslänglicher Abhängigkeit. Das oben angesprochene Problem, daß das hier greifbar disparate Wirtschaftsrecht der Tora durch Auslegung vereinheitlicht werden muß, wird an dieser Stelle besonders deutlich.¹¹

Eine über Bundesbuch und Deuteronomium hinausgehende Neuerung von Lev 25 liegt schließlich in der Einführung der Löserinstitution vor.¹² Aufgabe dieses Lösers oder «Freikäufers» – im Lateinischen *redemptor*» und Englischen *redeemer* scheint diese Grundbedeutung noch durch, im deutschen «Erlöser» für Gott ist sie dagegen völlig verblaßt – ist es nach Lev 25, entweder das verkaufte Grundstück eines Verwandten zurückzukaufen (V 25) oder diesen selbst, wenn er bei einem Nichtisraeliten in Schuldknechtschaft geraten ist, freizukaufen (V 47–49). Daraus geht schon hervor, daß der Löser immer ein Verwandter ist, und zwar so, daß die Lösepflicht vom nächststehenden ausführt und – wenn dieser nicht in der Lage ist zu lösen – auf fernere Verwandte übergeht. Lev 25,48f stellt eine regelrechte Liste auf: «... einer von seinen Brüdern soll ihn lösen, oder sein Onkel oder sein Vetter soll ihn lösen, oder einer von seinen leiblichen Verwandten, von seiner Sippe, soll ihn lösen».

Sinn der Regelung ist es also, den Bestand der Sippe sowohl hinsichtlich ihres Grundbesitzes als auch ihrer Angehörigen beisammenzuhalten. Gegen die Entsolidarisierung in der Gesellschaft wird die Solidarität der Sippe mobilisiert. Dabei kann Lev 25 an eine uralte «Löser»-Institution der Sippen anknüpfen, denn schon in ältesten Überlieferungen ist der Bluträcher, hebräisch «Löser des Blutes», belegt, der den Tod eines Sippenmitglieds durch Tötung des Mörders ausgleicht (vgl. zum Bluträcher Num 35,9–34; Dtn 19,1–13; Jos 20,1–9; 2 Sam 14,11). Die alte kriminalrechtliche Einrichtung der Sippen wird jetzt in Lev 25 ins Wirtschaftsrecht übertragen, um den Zusammenhalt der Sippe gegen die Verelendung von einzelnen ihrer Angehörigen zu stärken.

III. Wirtschaftsrecht und soziale Wirklichkeit

Der hier gegebene knappe Überblick über das Wirtschaftsrecht der Tora wirft natürlich sogleich die Frage auf, wie weit dieses Recht mit der tatsächlichen sozialen Realität übereinstimmt. Diese Frage ist auf mehreren Ebenen zu beantworten.

¹¹ Faktisch wird das vorliegende Problem so gelöst, daß nur das siebenjährige Erlaßjahr, nicht aber das sieben mal siebenjährige Jubeljahr eine praktische Rolle spielt; vgl. dazu B. Z. Wacholder, *The Calendar of Sabbatical Cycles During the Second Temple and the Early Rabbinic Period*: HUCA 44 (1973) 153–196, bes. 154f.

¹² Vgl. dazu R. Kessler, *Zur israelitischen Löserinstitution*, in: M. Crüsemann, W. Schottroff (Hg.), *Schuld und Schulden. Biblische Traditionen in gegenwärtigen Konflikten* (KT 121), München 1992, 40–53.

1. Grundsätzliche Überlegungen

Zunächst ist festzuhalten, daß positives Recht nie die tatsächlichen Verhältnisse einer Gesellschaft widerspiegelt. Das Recht hat ja immer die Aufgabe, das Wunschbild einer Gesellschaft festzuschreiben. Es setzt implizit voraus, daß die Gesellschaft diesem Wunschbild nicht entspricht, denn sonst wäre Recht zur Regulierung und Sanktionierung abweichenden Verhaltens eigentlich überflüssig. Deshalb kann man aus den Rechtsnormen einer Gesellschaft nie direkt auf deren soziale Wirklichkeit zurückschließen. Wer etwa die Realität der Bundesrepublik Deutschland nur anhand der in ihr geltenden Gesetze rekonstruieren wollte, erhielte mit Sicherheit ein sehr unscharfes Bild. Das gleiche gilt für das alte Israel.

Hinzu kommt für die Antike, daß deren Recht einen anderen Charakter hat als das der Moderne. Modernes Recht wird so angewendet, daß konkrete Fälle unter allgemeine Rechtssätze subsumiert werden. Jeder Richterspruch muß dabei den Rechtsatz benennen, auf den er sein Urteil gründet. Antik-orientalische Rechtssammlungen haben dagegen eher den Charakter rechtsgelehrter Abhandlungen. Sie bieten Muster dar, nach denen im Einzelfall zu entscheiden ist. Dabei wird der konkrete Fall nicht unter einen abstrakten Rechtssatz subsumiert, sondern nach dem Vorbild und in Entsprechung zu anderen Entscheidungen entschieden. Demzufolge kennen wir aus dem alten Orient keinen Fall eines Urteilsspruches, in dem irgendein Rechtsatz zitiert würde. Dieser Charakter des antiken Rechts macht es noch einmal schwieriger, von ihm direkte Rückschlüsse auf die soziale Wirklichkeit zu ziehen.

2. Die sozialen Verhältnisse seit Ende des 7. Jahrhunderts

Gehen wir davon aus, daß das Bundesbuch im 8. und das Deuteronomium im 7. Jahrhundert entstanden ist, dann sind die Ende des 7., zu Beginn des 6. Jahrhunderts wirkenden Propheten Jeremia und Ezechiel die ersten, zu deren Zeit bereits ein erheblicher Teil des Wirtschaftsrechts der Tora vorlag. Beider Propheten beißende Sozialkritik zeigt allerdings, daß davon wenig in die soziale Realität eingeflossen sein kann. Jeremia stellt dies auch ausdrücklich fest, wenn er sagt: «Ich will doch zu den Großen gehen und zu ihnen reden, denn sie kennen den Weg JHWHs, das Recht ihres Gottes. Jedoch, sie allesamt haben das Joch zerbrochen, haben die Fesseln zerrissen» (Jer 5,5).

Sofort nach dem Exil finden wir in der frühen Perserzeit in Jerusalem die gleichen sozialen Spannungen, die schon vor dem Exil da waren. Der frühnachexilische Prophet Tritojesaja sieht darin geradezu die Ursache, daß das während des Exils von Deuterojesaja geweissagte Heil nicht kommt: «Ist nicht das ein Fasten, wie ich es haben will: Fesseln des Frevels öffnen, Knoten des Jochs lösen, Geknechtete freilassen, daß ihr jedes Joch zerbrecht? Heißt es nicht: dem Hungrigen dein Brot zu brechen, daß du Elende, Heimatlose ins Haus kommen läßt? Wenn du jemand nackt siehst, daß du ihn bedeckst, und dich dem, der von deinem Fleisch ist, nicht entziehst? Dann wird wie Morgenröte dein Licht hervorbrechen ...» (Jes 58,6–8). Und der etwa gleichzeitig wirkende Sacharja zitiert ausdrücklich die sozialen Mahnungen der vorexilischen Propheten und stellt fest, daß sie zu seiner Zeit so wenig wie damals befolgt werden (Sach 7,4–14).

Auch später in der Perserzeit findet Nehemia in Jerusalem Mitte des 5. Jahrhunderts soziale Spannungen vor, die bereits eine hochexplosive Situation herbeigeführt haben. Die Leute beklagen sich, daß sie Söhne und Töchter verpfänden müssen, um sich Lebensmittel zu beschaffen, daß etliche ihrer Töchter schon in Schuldklaverei geraten sind und daß ihre Felder und Weinberge so überschuldet sind, daß sie faktisch schon anderen gehören. Nur durch einen sofortigen Schuldenerlaß gelingt es Nehemia, die explosive Lage zu entspannen (Neh 5,1–13).

All diese Belege zeigen, daß zwischen dem Anspruch der Tora und der sozialen Wirklichkeit eine tiefe Kluft klafft. Die Lösung der Aufgabe, diese Kluft zu schließen, wird im folgenden auf zwei unterschiedlichen, wenn auch nicht gegensätzlichen Wegen gesucht.

3. Die persönliche Entscheidung für die Gerechtigkeit

Der eine Lösungsversuch, die Kluft zwischen dem Anspruch der Tora und der sozialen Wirklichkeit zu überwinden, liegt in der persönlichen Entscheidung für das Recht. Es zeichnen sich zwei Wege ab, der des Gerechten und der des Frevlers, und es ist Sache des einzelnen, welchen er gehen will.

In der Hiobdichtung werden diese beiden Wege exemplarisch vorgeführt. Von den Frevlern gilt: «Grenzsteine verrücken sie, die Herde rauben und weiden sie selbst. Den Esel der Waisen treiben sie weg, sie pfänden das Rind der Witwe. Sie drängen die Armen vom Weg, die Elenden des Landes müssen sich alle verbergen» (Ijob 24,2–4). Ihnen gegenüber stellt die Dichtung Hiob als den wahren Gerechten dar, der von sich sagen kann: «Ich rettete den Elenden, der um Hilfe schrie, die Waise, die sonst keinen Helfer hatte. Der Segen des Verlorenen kam über mich, und das Herz der Witwe machte ich jubeln. Ich zog Gerechtigkeit an, und es kleidete mich wie Mantel und Turban mein Recht. Auge ward ich dem Blinden und Fuß dem Lahmen. Ein Vater war ich für die Armen, und die Rechtsache des mir Unbekannten untersuchte ich» (Ijob 29,12–16).

Viele der nachexilischen Psalmen leben von dem Gegensatz von Frevlern und Gerechten, wobei in vielen Fällen die Nachstellungen der Frevler auch im Ausspielen ihrer wirtschaftlichen Macht bestehen dürften. So etwa, wenn in Ps 35 der Beter seine Feinde beschuldigt, daß sie ihm grundlos Netze stellen und Gruben graben – ein geläufiges Bild dafür, jemand in Schuldklaverei zu bringen – (V 7), um anschließend Jahwe als den Gott anzurufen, «der den Elenden rettet vor dem, der stärker ist als er, und den Elenden und Armen vor dem, der ihn beraubt» (V 10). Der als Leseanleitung dem ganzen Psalter vorangestellte Ps 1 entfaltet geradezu programmatisch diesen Gegensatz des «Wegs der Gerechten» und des «Wegs der Frevler» (V 6).

4. Die Verbindlichkeit der Tora

Die im vorhergehenden Abschnitt beschriebene Lösung der persönlichen Entscheidung für den Weg der Gerechtigkeit hat einen gewissen Anschein der Hilflosigkeit. Wenn es doch ein sozial orientiertes Wirtschaftsrecht der Tora gibt, läßt es sich dann nicht anders verwirklichen als durch persönliche Entscheidung? Einen

Teil der Antwort kennen wir bereits. Er liegt im oben dargelegten Charakter des antiken Rechts als eher rechtstheoretischer Abhandlung mit Vorbildcharakter. Hinzu kommt als weiteres Moment die Art, wie im alten Israel soziales Recht verbindlich gemacht wird. Dies zeigt beispielhaft Neh 10.

In Neh 10 wird der Text einer feierlichen Selbstverpflichtung wiedergegeben, zehn in der aktuellen Situation zentrale Bestimmungen der Tora einzuhalten (V 31–40). Aus dem engeren Bereich des Wirtschaftsrechts gehört dazu der Verzicht auf Handelsgeschäfte am Sabbat, der Verzicht auf den Feldertrag des siebten Jahres – wobei an die Formulierung von Ex 23,11 angeknüpft wird, wonach ihn die Armen verzehren dürfen – und die Einhaltung des siebenjährigen Schuldenerlasses in Anlehnung an die Formulierung von Dtn 15,1f (Neh 10,32). Mehreres ist daran inhaltlich interessant. So wird das ursprünglich ganz im agrarischen Bereich beheimatete Sabbatgebot jetzt auf das städtische Wirtschaftsleben hin aktualisiert. Ferner ist auffällig, daß die Anspielungen in Neh 10,31–40 alle Teile der Tora umfassen; sie liegt offenbar schon als Ganzes vor und wird als Einheit verstanden. Schließlich wird das damit gestellte Problem der Interpretation widersprüchlicher Bestimmungen konkret so gelöst, daß nicht der sieben mal siebenjährige Erlaß von Lev 25, sondern der siebenjährige von Dtn 15 übernommen wird.

Doch nicht nur inhaltlich ist Neh 10 von Interesse, sondern auch in der Art, wie die Verpflichtung in Kraft gesetzt wird. Dies ist nämlich nicht die Form eines staatlichen Erlasses, sei es des persischen Königs, sei es seines jüdischen Statthalters Nehemia. Sondern es geschieht in Gestalt einer feierlichen Selbstverpflichtung, der alle gesellschaftlich relevanten Gruppen vom Statthalter Nehemia an beitreten (Neh 10,1–30). Auffällig ist dies deshalb, weil es in Israel offenbar keine Ausnahme, sondern die Regel ist. Schon das Deuteronomium mit seinen gewichtigen Sozialgesetzen wird so in Kraft gesetzt, daß der König Josia sich vor Gott auf das Gesetzbuch verpflichtet und dann «das ganze Volk dem Bund beitrifft» (2 Kön 23,1–3). Auch eine einmalige Sklavenfreilassung im Jahr 588 v. Chr. erfolgt als «Bund» zwischen dem König Zidkija und «den Beamten und dem ganzen Volk» – wobei der Bund fast so schnell, wie er geschlossen ist, auch wieder gebrochen wird (Jer 34,8–22). Und auch Nehemias schon erwähnter einmaliger Schuldenerlaß erfolgt so, daß Nehemia dazu auffordert, die betroffenen Reichen dem zustimmen und er dann einen Eid von ihnen nimmt (Neh 5,1–13).

In all diesen Fällen erhalten Gesetze oder einmalige soziale Maßnahmen natürlich Verbindlichkeit. Aber es ist nicht die Verbindlichkeit eines königlichen Erlasses, sondern die einer selbst übernommenen Verpflichtung. Von daher wird verständlich, daß die persönliche Entscheidung für den Weg der Gerechtigkeit zwar kein Ersatz, aber eine notwendige Ergänzung der Verbindlichkeit der Tora ist.

Daß nun die zentralen Bestimmungen des Wirtschaftsrechts der Tora tatsächlich zumindest seit der Zeit Nehemias, also der Mitte des 5. Jahrhunderts, allgemeine gesellschaftliche Verbindlichkeit darstellen, läßt sich durch etliche Zeugnisse belegen.¹³ So gewährt nach Mitteilung von Josephus im XI. Buch seiner

13 Zu den Belegen und ihrer Deutung vgl. Wacholder (siehe Anm. 11).

«Jüdischen Altertümer» – Josephus ist ohnehin der Autor, der seinen nichtjüdischen Lesern immer wieder vermittelt, daß das Halten des siebten Tages wie des siebten Jahres im Zentrum der jüdischen Gesetzesbefolgung steht – Alexander der Große den Juden Befreiung von Abgaben in jedem siebten Jahr; das gleiche wird von Julius Caesar im 1. vorchristlichen Jahrhundert berichtet. Damit wird von den griechischen bzw. römischen Oberherren der Tatsache Rechnung getragen, daß im Erlaßjahr durch die allgemeine Brache keine Ernteerträge eingehen.

Wie streng sich die gesetzestreuen Juden in den makkabäischen Aufständen in der 1. Hälfte des 2. Jahrhunderts v. Chr. an die Auflagen der Tora halten, zeigen die Schwierigkeiten, die sie sich damit einhandeln. So ergibt sich nach 1 Makk 6,49 die Festung Beth-Zur ihren Belagerern aus Mangel an Lebensmitteln, und als Grund wird genannt: «denn das Land hatte ein Sabbatjahr». Das gleiche Problem aus gleichem Grund haben auch die Verteidiger des Tempels von Jerusalem (1 Makk 6,53). Ganz zu Beginn des Aufstands wird sogar eine ganze Gruppe von in die Wüste Geflohenen niedergemetzelt, weil sie wegen des wöchentlichen Sabbats keine Gegenwehr leisten. Allerdings beschließt daraufhin die Führung des Aufstands, bei Angriffen sich auch am Sabbat zu verteidigen (1 Makk 2,29–41).

Der folgende kurze Blick in die neutestamentliche Zeit wird weitere Belege dafür bringen, daß das Wirtschaftsrecht der Tora nicht nur das Verhalten des einzelnen regelt, sondern auch Anspruch auf gesellschaftliche Gültigkeit erhebt.

IV. Die neutestamentliche Zeit – ein Ausblick

In einem Buch, das sich hauptsächlich mit der Zeit des Neuen Testaments befaßt, kann es nicht die Aufgabe des alttestamentlichen Beitrags sein, breit auf die Bedeutung des Wirtschaftsrechts der Tora für diese Zeit einzugehen. Deshalb soll nur ein knapper Ausblick diesen Artikel beschließen.

1. Die Lage im Judentum

Daß die zwei seit Nehemia zentralen Bestimmungen, der wöchentliche Sabbat und das siebenjährige Erlaßjahr, auch im 1. Jahrhundert n. Chr. das Leben der jüdischen Gemeinschaft bestimmen, steht außer Zweifel. Für den Sabbat bezeugen das nicht nur zahlreiche jüdische Quellen¹⁴, sondern auch die Sabbatpraxis und die Sabbatdiskussionen Jesu selbst. Denn ganz selbstverständlich hält Jesus den Sabbat (vgl. Mk 1,21; 6,2; Lk 4,16 u.ö.). Und auch in seinen Streitgesprächen (vgl. Mt 12,1–8.9–14; Mk 2,23–28 u.ö.) geht es immer nur um die Frage, wie der als selbstverständlich vorausgesetzte Sabbat zu gestalten ist, damit er Gottes Willen entspricht – ein Streit, der das Judentum der Zeit in allen seinen Richtungen heftig bewegte.

Etwas anders ist es mit dem siebten Jahr. Daß es nach wie vor als Brachjahr gehalten wird, steht fest. Auf einem im Wadi Murabba'at in der Nähe von Bethlehem gefundenen, auf einem Stück Papyrus niedergeschriebenen Leihvertrag, der

¹⁴ Vgl. dazu E. Spier, *Der Sabbat: Das Judentum. Abhandlungen und Entwürfe für Studium und Unterricht* 1, Berlin 1989, bes. 21–29.

in die Mitte der 50er Jahre des 1. Jahrhunderts n. Chr. datiert ist, wird das Erlaßjahr ausdrücklich erwähnt.¹⁵ Aber wenn es auch als Brachjahr gehalten wird, gibt es doch seit Beginn des Jahrhunderts die Möglichkeit, den in diesem Jahr ebenfalls vorgesehenen Schuldenerlaß zu umgehen. Dies geschieht durch den von Rabbi Hillel, einem Zeitgenossen Jesu, eingeführten sogenannten Prosbol; so wird eine Klausel genannt, die der Gläubiger in den Schuldvertrag einfügen kann und die es ihm ermöglicht, die Schulden auch noch nach dem Erlaßjahr einzutreiben. Wobei sogleich anzufügen ist, daß Hillel keineswegs mutwillig das Gesetz aufweichen will, sondern eine Antwort auf das Problem sucht, daß die Bereitschaft zum Verleihen angesichts der wirtschaftlichen Nöte in der römischen Zeit immer mehr abnahm, besonders eben dann, wenn ein Erlaßjahr bevorstand.

2. Jesusbewegung und frühe Kirche

Die Jesusbewegung und die sich aus ihr entwickelnde frühe Kirche ist zunächst Teil des jüdischen Volkes, und ihre Stellung zur Tora und damit auch zu deren Wirtschaftsrecht ist keine andere als im Judentum überhaupt. Das heißt: Die Tora gilt grundsätzlich uneingeschränkt, «nicht ein einziges Jota» soll von ihr wegfallen (Mt 5,18) – also auch kein Wirtschaftsgesetz. Wie sich das in dem wichtigen Bereich der Sabbatpraxis bei Jesus selbst darstellt, ist oben schon angedeutet worden.

Demgegenüber mag irritieren, daß für das Wirtschaftsrecht der Tora so zentrale Dinge wie das Zinsverbot, die Freilassung von Schuldklaven oder die Löserinstitution nicht erwähnt werden, obwohl in Jesu Gleichnissen ja viel von Schulden, Zinsen und Sklaven die Rede ist. Doch hier täuscht der erste Blick. Denn die Gleichnisse stellen ja keine Vorbilder vor Augen, sondern nehmen ihre Bilder aus der Realität, die von zunehmender Verschärfung der sozialen Gegensätze gekennzeichnet ist. Und daß Grundforderungen der Tora nicht wiederholt werden, muß nicht daran liegen, daß sie für die Jesusbewegung keine Geltung hätten, sondern kann genau umgekehrt daran liegen, daß sie ganz selbstverständlich gelten und deshalb eben nicht wiederholt werden müssen.

Dafür, daß letzteres der Fall ist, gibt es nun m. E. zwei deutliche Hinweise. Der eine ist die Vaterunserbitte um Vergebung der Schulden, «wie auch wir unsern Schuldnern vergeben haben» (Mt 6,12; vgl. Lk 11,4). Denn daß es dabei nur um moralische Schuld – wie das deutsche Kunstwort von den «Schuldignern» nahelegt – und nicht auch um materielle Schulden geht, ist ganz unwahrscheinlich.¹⁶ Der andere Hinweis ist die Aufforderung: «Gib dem, der dich bittet, und wende dich nicht von dem ab, der von dir leihen will» (Mt 5,42). Oder, noch schärfer formuliert: «leiht denen, von denen ihr nichts zu hoffen habt» (Lk 6,35). Hier ist genau die Situation vorausgesetzt, die bei Hillel zur Lösung des Prosbol geführt hat: Die Hoffnung, ein Darlehen zurückzubekommen, war gering, und

¹⁵ Vgl. Wacholder (siehe Anm. 11) 169–171.

¹⁶ Zur Begründung vgl. F. Crüsemann, «... wie wir vergeben unsern Schuldignern». Schulden und Schuld in der biblischen Tradition, in: M. Crüsemann, W. Schottroff (Hg.), *Schuld und Schulden. Biblische Traditionen in gegenwärtigen Konflikten* (KT 121), München 1992, 90–103.

entsprechend sank die Neigung, überlebenswichtige Darlehen überhaupt zu geben. Dagegen hält die Jesusbewegung – wie andere jüdische Strömungen auch – gegen die Aufweichung durch die Prosbol-Lösung an der Strenge des Gesetzes fest: «Hüte dich, daß nicht der nichtswürdige Gedanke in dir aufkomme und du sagst: «Das siebte Jahr ist nahe, das Erlaßjahr», und du böse auf deinen armen Bruder blickst und ihm nichts gibst ... Bereitwillig sollst du ihm geben ...» (Dtn 15,9f).

Wenn die Jesusbewegung so am zentralen Bereich des Wirtschaftsrechts der Tora, dem Schuldenrecht, festhält, dann erübrigt sich fast zu erwähnen, daß sie natürlich auch beim Almosenwesen nicht abseits steht. Auf Jesus selbst wird eine Ordnung über das «Tun der Gerechtigkeit» zurückgeführt (Mt 6,1–4; vgl. Lk 12,33), und etliche Erwähnungen belegen, daß dies in der frühen Kirche (vgl. Apg 9,36) – und darüber hinaus – gängige Praxis war.

Da das Alte Testament Teil unserer christlichen Bibel ist, haben wir eigentlich keinen Grund, ihr Wirtschaftsrecht so leichtfertig zu ignorieren, wie dies üblicherweise geschieht. Vielleicht kann die Tatsache, daß die frühe Kirche sich da anders verhielt, Mut machen, unsere heutige Praxis zu ändern. Möglicherweise kommen wir dann der Utopie, die in das Erlaßjahrgesetz des Deuteronomiums eingefügt ist, doch näher: «Nur daß es bei dir keinen Armen geben wird, ... wenn du nur genau auf die Stimme des Herrn, deines Gottes, hörst, darauf zu achten, all dies Gebot zu tun, das ich dir heute gebiete» (Dtn 15,4f).