



Abstract

Denna uppsats syftar till att utforska jubelåret sådant det beskrivs i Lev 25:8–23. Detta görs genom att se på utombibliska traditioner som kan ha influerat lagstiftningen, samhällliga faktorer som förutsätts av författarna samt lagens funktion i samband med Leviticus slutredigering i tidig persisk tid. Frågan ställs även huruvida jubelåret kan ha praktiserats i verkligheten.

Uppsatsen använder sig av ett traditionskritiskt perspektiv men lutar sig på sekundärlitteratur och för ett samtal med bland andra Julius Lewy, Stephen C. Russell och Moshe Weinfeld. Det utombibliska inflytandet på Leviticus jubelår kan spåras till gammalbabyloniska kungliga proklamationer av *andurāru* (frihet) och, men även till kontrakt om långtidsuthyrning från neo-babylonisk och akemenidisk tid.

Det finns inga direkta historiska belägg för jubelårets praktiserande. Frågan angrips därför från två andra perspektiv: genom referenser i den hebreiska bibeln och genom att utvärdera jubelårets plausibilitet som institution i den samhällliga kontexten i gamla Israel.

Den bild som framträder är att jubelåret tycks passa in på ett naturligt sätt i sitt historiska sammanhang, något som även förstärks av att liknande institutioner beskrivs i utombibliskt material. Jubelåret tycks emellertid vara något annat än den radikala bild som receptionshistorien lyft fram som inspiration, då det även har ideologiska implikationer som kan beskrivas som partikularistiska och konservativa. Dess funktion som upprätthållare av stabilitet och harmoni i samhället kan dock gynna flera samhällsskikt.

Leviticus jubelår är starkt teologiskt och bottnar i synen på Israel som JHVHs utvalda folk och landet som en gåva från JHVH baserad på denna särskilda relation. Jubelåret kan också ses som ett sätt att bygga en säregen israelitisk identitet som det folk som förbarmar sig över invandraren, den faderlöse och änkan och som inte underordnar sig någon annan auktoritet än JHVH.

Innehållsförteckning

1 Inledning	2
1.1 Syfte och problemformulering	3
1.2 Metod	4
1.3 Forskningsöversikt	6
1.3.1 Lewy	6
1.3.2 Russell	8
1.3.3 Weinfeld	9
1.4 Disposition och avgränsningar	11
1.5 Upplysningar till läsaren	12
2 Förhållandet mellan Leviticus och utombibliska traditioner	14
2.1 Jubelåret i Leviticus	14
2.1.1 Leviticus, Prästskriften och Helighetslagen	14
2.1.2 Leviticus 25:8–23	15
2.1.3 Jubelårets kronologi	20
2.2 Jubelåret som idé i utombibliska traditioner	22
2.2.1 לָרֶוּר וְ (an)durāru	22
2.2.2 Långtidsuthyrning av land	24
2.3 Leviticus särprägel i förhållande till de utombibliska traditionerna	25
2.3.1 Från kunglig proklamation till regelbundenhet	26
2.3.2 Från kontrakt till lagstiftning	28
2.3.3 Konkurrerande eller kompletterande perspektiv?	30
3 Jubelårets praktiska förutsättningar och funktion	33
3.1 Hänvisningar till jubelåret i den hebreiska bibeln	33
3.2 Samhälleliga förutsättningar	36
3.3 Jubelårets funktion vid Leviticus slutredigering	39
3.4 Jubelår i vems intresse?	42
4 Sammanfattning och slutsatser	44
5 Källor	46

1 Inledning

Jubelåret i Leviticus 25:8–23, som ska inträffa på det femtionde året, då alla slavar ska släppas fria och all mark återgå till sin ursprungliga ägare, har ett mytiskt skimmer om sig. I vår tid och kultur är det svårt att tänka sig att en så samhällsomstörtande princip skulle kunna existera på riktigt. Därför har jubelåret ofta tolkats symboliskt eller utopiskt. Samtidigt finns det idag en växande medvetenhet om att vi måste ompröva vår syn på jorden som en oändlig bank av resurser och att klyftor mellan olika grupper skadar samhället i sin helhet. Om vi inte ändrar vårt sätt att leva, menar vissa röster, kommer världen som vi känner den att gå under.

Andra Krönikeboken 36:20–21 antyder att exilen drabbade Israels folk eftersom man inte hade låtit marken vila – nu skulle landet få sin sabbat. Missbruket av landet kopplas till en katastrof. Sättet man levde på gjorde att världen som man kände den gick under.

Jag tror att det finns något värdefullt i att läsa gamla texter för att få perspektiv på sin egen tid. Kanske kan jubelåret säga oss något idag, inspirera oss till en väg framåt i en tid då det är svårt att föreställa sig en framtid. Jubelåret har, när det inte har avfärdats som utopiskt fluff, visat sig vara ett motiv som bär på stor sprängkraft. Bland de som har inspirerats finns till exempel Jubilee Year 2000-rörelsen som verkar för skuldavskrivning i det globala Syd och afroamerikanska grupper som kämpat för att räknas som fullvärdiga medborgare.¹

Det tycks vara omöjligt att slå fast huruvida jubelåret sådant som det beskrivs i Leviticus någonsin har applicerats i det gamla Israel. I den hebreiska bibeln finns bara ganska indirekta referenser (Jes 61:1-ff, Jer 34:8-ff, Hes 46:17) som antyder att konceptet finns i folks medvetanden, men på vilket sätt och i vilken utsträckning är oklart. Jag vill därför undersöka om jubelårslagen faktiskt har avsetts att tolkas ”bokstavligt” och i så fall på vilket sätt.

¹ John Sietze Bergsma, *The Jubilee from Leviticus to Qumran. A History of Interpretation* (Leiden: Brill, 2007), 1.

Ett möjligt synsätt är att lagen inte alls är utopisk utan är praktisk och smidig i sin utformning. Dess funktion skulle till exempel kunna vara att undvika en centralisering av markägandet med hungersnöd eller folkliga uppror som följd. I ett sådant fall kan lagen ses som ytterst pragmatisk. En annan möjlighet är att lagen må vara ”utopisk” eller idealistisk men att detta i sig inte blir ett argument mot att tillämpa den, utan att den ses som ett ideal att sträva mot som säger något om Israels gemensamma identitet som folk.

För dessa perspektiv blir lagens eventuella likhet med lagar från andra tider och kulturer relevant för att förstå på vilket sätt lagen kan ha tolkats. Jag är främst intresserad av tolkningar och perspektiv som tänker sig att *lagen faktiskt är tänkt att tillämpas, i alla fall i någon utsträckning*, då jag tänker mig att det är en sådan hållning som rimligtvis ger upphov till störst ”brottning” med texten för den som läser och tolkar den.

1.1 Syfte och problemformulering

Uppsatsens syfte är tvådelat. Dels vill jag undersöka den traditionshistoriska bakgrunden till jubelåret sådant det beskrivs i Leviticus 25:8–23 och dels reflektera över vad Leviticus-redaktörerna gör med det material de traderar, det vill säga vad lagen får för funktion i den historiska kontext då den nedtecknades, samt i vilken utsträckning den kan ha tillämpats.

Uppsatsens frågeställningar lyder som följer:

1. Hur ser förhållandet ut mellan jubelåret i Leviticus 25:8–23 och liknande idéer i antika Mellanöstern?
 - Vad finns det för likheter och skillnader?
 - Hur har de utombibliska idéerna inverkat på Leviticus 25:8–23?
2. Är det möjligt att säga något om huruvida lagen kan ha praktiserats i gamla Israel och i så fall på vilket sätt?
3. Vilken funktion fyller lagen då Leviticus slutredigeras i tidig persisk tid?

1.2 Metod

Jag kommer främst använda mig av metoden *traditionskritik*, som är en historisk-kritisk metod som syftar till att finna traditionshistoriska bakgrunder till bibeltexter, det vill säga den intellektuella kontext som författarna eller redaktörerna lever i och dess påverkan på texten.²

Traditionskritik handlar om att finna det som kanske inte explicit uttrycks i texten, men som avslöjas genom de antaganden som ligger bakom texten, det som ses som självklart (och därför kanske inte ens kommenteras fast det för moderna läsare framstår som anmärkningsvärt) och det som kritiseras implicit.³ Syftet är att rekonstruera traditioner, exempelvis i form av religiösa, etiska och estetiska ideal,⁴ som redaktörerna känner till och förhåller sig till antingen genom att hjälpa till att reproducera eller att kritisera dem.⁵

Traditionskritiken gör antagandet att de nedskrivna texterna har muntliga eller skriftliga förstadier som ägs gemensamt av en grupp och bara är relativt stabila över tid – när de inte längre är användbara utvecklas de eller ändrar karaktär.⁶ En nedskriven text är enligt den här förståelsen ett fruset ögonblick i traditionsprocessen. För att kunna rekonstruera traditionen ser man på ord, fraser, koncept, motiv och tankemönster och hur de är associerade till andra texter från (i det här fallet) gamla Israel och det antika Mellanöstern, men även till vad man redan känner till om tiden och platsen genom till exempel arkeologiska fynd.⁷

² Odil Hannes Steck, *Old Testament Exegesis. A Guide to the Methodology*, 2:a utg. (Atlanta: Society of Biblical Literature, 1998), 122.

³ Steck, *Old Testament Exegesis*, 128; 132

⁴ Robert A. Di Vito, "Traditional-Historical Criticism" i *To Each its Own Meaning. An Introduction to Biblical Criticisms and Their Application*, utg. S. L. McKenzie och S. R. Haynes (Louisville: Westminster John Knox, 1999), 95.

⁵ Steck, *Old Testament Exegesis*, 123.

⁶ John H. Hayes och Carl R. Holladay, *Biblical Exegesis. A Beginner's Handbook*, 3:e utg. (Louisville: Westminster John Knox, 2007), *Biblical Exegesis*, 115; Di Vito, "Traditional-Historical Criticism", 91.

⁷ Steck, *Old Testament Exegesis*, 134–136.

Traditionskritiken kan spåras till sent 1800-tal och Hermann Gunkel, kanske främst känd för sina kategoriseringar av Psaltarens psalmer utifrån deras ursprungliga användningsområden, men som även arbetat med att ta fram Israels historia med hjälp av vad som kan utläsas om denna ur Genesis. Detta arbete kan till viss del förstås som en utveckling av Julius Wellhausens kända fyrkällshypotes, enligt Hayes och Holladay.⁸

Robert A. Di Vito beskriver det som att Wellhausen läste Pentateuken och tänkte sig att den hade skrivits av författare jämförbara med dagens författare, det vill säga att den var nedtecknad av ett antal individer i en viss tid och i princip inte ger någon information alls om tiden innan Pentateukens nedtecknande. Om Mose och patriarkerna har vi inga historiska källor och därmed kan vi inte veta något överhuvudtaget, är Wellhausens hållning sådan den beskrivs av Di Vito.⁹ Wellhausen står således för en relativt minimalistisk hållning, som hellre konstaterar att historien ligger bortom vad vi kan komma åt, än att riskera att spekulera alltför frimodigt. Di Vito ser Gunkels synsätt som en kontrast till Wellhausens i det att han såg Pentateukens författare som redaktörer av folkliga traditioner, vilket öppnar upp för möjligheten att utläsa historien bakom det nedtecknade.¹⁰

Fördelen med traditionskritiken är just att den möjliggör ett friare förhållande till bibeltexten, till exempel i det att forskaren tillåts läsa mellan raderna och även analysera det som inte sägs i texten. Metoden öppnar även upp för att använda fynd från andra discipliner, till exempel arkeologi, sociologi och ekonomi. En möjlig risk är att drabbas av så kallad *parallelomania*, det vill säga en överdriven tendens att se kopplingar mellan fenomen som egentligen är orelaterade.¹¹ Här krävs noggranna avvägningar.

En relevant fråga är huruvida jag faktiskt ägnar mig åt traditionskritik eller om detta snarare är att betrakta som en litteraturstudie. När det gäller de utombibliska texterna från antika Mellanöstern använder jag inte någon stor mängd grundtext utan lutar mig

⁸ Hayes och Holladay, 116–117.

⁹ Di Vito, "Traditional-Historical Criticism", 90–104, 94.

¹⁰ Di Vito, "Traditional-Historical Criticism", 95.

¹¹ Samuel Sandmel, "Parallelomania", *JBL* 81 (1962): 1–13

på sekundärlitteratur i form av andra forskares analyser av materialet vilket varit nödvändigt med tanke på uppsatsens tidsspann och omfattning. Likväl är det en traditionshistorisk diskussion som jag vill förhålla mig till och kanske även klargöra.

1.3 Forskningsöversikt

Jag har främst lutat mig på tre olika forskare som representerar lite olika perspektiv på jubelårets traditionshistoria. Nedan kommer jag redogöra kort för deras respektive synsätt för att sedan ge mig in i ett samtal med de tre.

1.3.1 Lewy

Julius Lewy spårar jubelårets ursprung tillbaka till såväl gammal-babylonisk (ca 2000–1600 f.Kr.) som neo-assyrisk tid (ca 883–627 f.Kr.). Han söker utombibliska paralleller till jubelåret genom en språklig ansats, där han ser på det bibliska ordet דָּרוֹר/*dərōr* (ung. frihet) och dess kopplingar till det gammal-babyloniska *andurārum*, akkadiska *andurāru* samt neo-assyriska *durāru*. Språkligt sett är dessa ord närbesläktade, snarast olika varianter av samma ord, och de bär alla på meningar som på olika sätt har med frihet och frisläppande att göra.¹²

Det neo-assyriska *durāru* och dess akkadiska motsvarighet *andurāru* har i princip samma betydelse: frihet, att röra sig, att springa iväg.¹³ Genom att se hur dessa ord har använts i utombibliska källor hittar Lewy möjliga bakgrunder till jubelårslagen. Det äldsta belägget är enligt honom fyra dokument från det antika kungadömet Hana (1700–1600 f.Kr.). Allra äldst är tavlan AO 2673²⁷ som avhandlar en situation där en kung donerar sitt hus med omgivande mark till sin tjänare. På tavlan beskrivs huset som en egendom som är fri från anspråk samt som inte är föremål för frigivande. Att detta uppenbarligen behöver vara med i dokumentet tyder på att huset potentiellt kunde ha omfattats av någon bestämmelse enligt vilken det skulle ha återgått till sin tidigare ägare.¹⁴ Dokumenten

¹² Julius Lewy, "The Biblical Institution of Deror in the Light of Akkadian Documents", *ErIsr*, 5 (1958): 21–31, 21–23.

¹³ Lewy, "The Biblical Institution of Deror", 21.

¹⁴ Lewy, "The Biblical Institution of Deror", 23–25.

nämner även andra fall där hus bytt ägare genom försäljning, som är formulerade på ett sådant sätt att det framgår att parterna är medvetna om en princip om befrielse jämförbar med det bibliska דרור, och att man förhandlat bort detta i förhållande till sin egen transaktion. Man har helt enkelt sett till att lagen om befrielse inte skulle vara applicerbar genom att betala vad man kallar ”hela priset”.¹⁵

Lewy ser den amoritiska kulturen som en gemensam förlaga till mesopotamiska kungliga dekret och Lev 25.¹⁶ Detta grundar sig i att han noterar att de dokument som berör generella utropanden om frigivning (det vill säga de som inte är begränsade till specifika städer utan gäller ett större område) alla härrör från kulturer med en stor invandring av amoriter, eller där härskarna varit dynastier av amoritisk härkomst. Amoriterna fanns även i Palestina under det andra årtusendet före Kristus.¹⁷ Lewy går så långt som till att hävda att detta antyder att det bibliska jubelårskonceptet reflekterar och bevarar amoriternas inflytande på premonarkiska Israel. Även den största skillnaden mellan bestämmelserna – nämligen den att det bibliska jubelåret inträffar med bestämda intervall – ser han som ett tecken på hur gamla rötter lagen har. Han tolkar detta som att lagen har ett förmonarkiskt ursprung och att regelbundenheten har varit nödvändig helt enkelt i brist på en stark monark som kan utropa frihet med godtyckliga intervall. Det finns, menar Lewy, inga belägg för att någon icke-israelitisk lagstiftare skulle ha kopplat allmänna frigivningar till jubelåret eller överhuvudtaget någon liknande, regelbundet återkommande institution. Dessutom menar han att man funnit att amoriterna använde sig av en uråldrig kalender som var baserat på tidsenheter om just femtio år – vilket förklarar intervallet med vilket jubelåret infaller.¹⁸ Utan att explicit skriva så, beskriver alltså Lewy det som att uppfattningen om jubelårsliknande koncept har funnits som ett gemensamt idéstoff inom en amoritisk kultur, som tagit sig olika uttryck i de olika socioekonomiska och idémässiga kontexter där amoriterna haft inflytelserika positioner.

¹⁵ Lewy, ”The Biblical Institution of Deror”, 25–26.

¹⁶ Niels Peter Lemche, ”The Manumission of Slaves: The Fallow Year, the Sabbatical Year, the Jubel Year?”, *VT*, 26(1) (1976): 38–59, 38.

¹⁷ Lewy, ”The Biblical Institution of Deror”, 29.

¹⁸ Lewy, ”The Biblical Institution of Deror”, 29–30.

Lewy förlägger alltså jubelårets ursprung långt tillbaka i tiden. Enligt honom har bestämmelserna med andra ord inte skrivits ner som ett sätt att etablera en ny praxis, utan snarare har de dokumenterat något som varit djupt rotat i kulturen sedan länge.

1.3.2 Russell

Russell läser Leviticus som en sen, postexilisk text och ser paralleller till kontrakt från tiden 600–300 f.Kr, det vill säga neo-babylonisk och akemenidisk tid. Utgångspunkten för hans jämförelse är idén om långtidsuthyrning av land, på grund av att landägaren blivit skuldsatt. Enligt Russell är konceptet inte fullt utvecklat tidigare än denna period.¹⁹ Russell ser det alltså som att jubelårslagen inspirerats av fenomen i sin omedelbara närhet och samtid, snarare än att ha rötter långt tillbaka i tiden.

För att det ska finnas behov av en institution som jubelåret i Leviticus förutsätts en skuld som är så stor att den inte skulle kunna betalas av inom loppet av en jubelårscykel, menar Russell, det vill säga femtio år. En så omfattande skuld finns inte dokumenterad förrän runt 600-talet.²⁰ Konceptet långtidsuthyrning av land introduceras alltså för att möta ett behov som uppstår av ökade skulder till följd av förändringar i den sociala och ekonomiska miljön. Förändringarna med de skulder de medför grundar sig i framväxten av en liten klass av människor som Russell beskriver som entreprenörer.²¹ En sådan entreprenörfamilj var familjen Murašu av Nippur, vars affärsdynasti sysslade med olika typer av exploatering av mark och överlevde tre regenter – Artaxerxes I, Darius II och Artaxerxes II.²² Familjens arkiv innehåller flera hundra hyreskontrakt, kvitton och andra dokument som belyser tidens socioekonomiska förutsättningar.

Russell intresserar sig på grund av kopplingen till Lev 25 för kontraktet BE 9 48, där en man hyr ut sitt land till en rik familj i 60 år. Istället för att betala en eller två gånger om året, som brukligt, har man här betalat ett förskott för hela 60 års skörd, vilket antyder

¹⁹ Stephen C. Russell, "Biblical Jubilee Laws in Light of Neo-Babylonian and Achaemenid Period Contracts", *ZAW*, 130(2) (2018): 189–203, 189–190.

²⁰ Russell, "Biblical Jubilee Laws", 192.

²¹ Russell, "Biblical Jubilee Laws", 197–198.

²² Russell, "Biblical Jubilee Laws", 194.

att säljaren var i desperat behov av pengar, troligtvis för att betala av en skuld. Om han hade betalat av skulden gradvis, hade han kunnat hyra ut marken tillsvidare och betala av på sin skuld löpande en eller två gånger om året, men med tanke på den dåtida medellivslängden hade skulden troligtvis gått i arv till nästa generation. Att hyra ut marken i 60 år mot en klumpsumma, men inte sälja den, blev ett sätt att undvika att skulden gick i arv och samtidigt behålla familjens mark. Russell ser detta som en klar analogi med syftet bakom Lev 25 – den strukturella relationen mellan hushållen som beskrivs i BE 9 48 är densamma som kan antas i Lev 25. Båda texterna behandlar också hur den som hyr landet ska kompenseras om ägaren väljer att ta tillbaka det innan kontraktets utgång (Lev 25:23–28). Jubelåret blir alltså ett sätt att behålla landet inom Israels folk. Den största skillnaden är att tiden för skulden i BE 9 48 relateras till storleken på transaktionen i sig själv, medan Lev 25 fastslår skulden utifrån en kalender där jubelår inträffar regelbundet vart 50:e år.²³

Sabbatsårslagarna i Exod 21; 23 och Deut 15 delar många likheter med desamma i Lev 25, medan verserna som gäller jubelåret utmärker sig genom att inte ha några sådana paralleller. Detta ser Russell som ett tecken på att Leviticus-författarna snarare har lutat sig på utombibliska juridiska principer från neo-babyloniska och akemenidiska kontrakt som inte är relaterad till Exodus eller Deuteronomium i sin argumentation för jubelåret. Detta talar för en postexilisk datering (i motsats till vad till exempel Jacob Milgrom hävdar).²⁴

1.3.3 Weinfeld

Moshe Weinfeld sällar sig till synsättet att jubelåret lånats in i den israelitiska kulturen på ett tidigt stadium. Han argumenterar för detta bland annat genom att hänvisa till likheter i tillvägagångssätt mellan ett utropande av frihet (דָּרוּר) i Jer 34 och en kunglig proklamation av *mīšarum* (ung. rättvisa) som gjordes av den babyloniska kungen Samsu-

²³ Russell, "Biblical Jubilee Laws", 195–197.

²⁴ Russell, "Biblical Jubilee Laws", 197–198.

iluna på 1700-talet f.Kr, det vill säga under gammal-babylonisk tid. I ett brev beskriver kungen hur tavlor med nedskrivna skulder har krossats.²⁵

Weinfeld ser Jer 34 som en i sammanhanget delvis problematisk text, då kungens utropande av frihet sker i samband med krig, vilket är ett brott mot traditionen i det antika Mellanöstern där proklamationerna i regel hängde samman med tronbestigning. Dessutom refererar författaren av Jer 34 till reglerna i Deuteronomium om att slavar ska släppas efter 6 års tjänst. Detta är enligt Weinfeld en artificiell koppling, då frisläppandet i det här fallet bygger på kungens uttalande och inte på antalet år i slavtjänst. Skeendet i Jer 34 påminner mer om det som omnämns i Lev 25, men ändå inte helt eftersom det i Lev sker på regelbunden basis.²⁶

En annan tidig text som Weinfeld ser som intressant i relation till jubelåret är en proklamation av *mīšarum* känd från ett edikt av den babyloniska kungen Ammi-Saduqa (1600-tal). Här beskrivs en ceremoni där man håller upp en gyllene fackla och proklamerar rättvisa i landet under rituella former, något som kallas för *šūdūtu* (tillkännagivande). Ceremonin har en liturgisk funktion men var även ett sätt att förmedla information.²⁷ Weinfeld ser här en tydlig koppling till hur jubelåret ska utropas enligt Lev 25:9: ”I sjunde månaden, den tionde dagen i månaden, skall du låta hornen ljuda. På försoningsdagen skall ni stöta i horn i hela ert land...”.

Både Samsu-ilunas och Ammi-Saduqas proklamationer är dessutom språkligt kopplade till det bibliska jubelåret – idiomerna som berör frisläppandet av slavar och land är relaterade och sättet som lagarna är formulerade på är grammatiskt likt edikten från Mesopotamien.²⁸

²⁵ Moshe Weinfeld, ”Sabbatical Year and Jubilee in the Pentateuchal Laws and their Ancient Near Eastern Background” i *The Law in the Bible and in its Environment*, utg. Timo Veijola (Helsingfors: The Finnish Exegetical Society, 1990), 39–62, 39–41.

²⁶ Weinfeld, ”Sabbatical Year and Jubilee”, 39–41.

²⁷ Weinfeld, ”Sabbatical Year and Jubilee”, 43.

²⁸ Weinfeld, ”Sabbatical Year and Jubilee”, 45–49.

Weinfeld menar att jubelåret fanns i det israelitiska premonarkiska stamsamhället och levde vidare in i monarkisk tid, men blev svårare att upprätthålla när samhället tappade sin patriarkala stamkaraktär. Likväl menar han att lagarna fanns kvar i teorin. Frisläppandet som nämns i Jer 34 ser han som ett exempel på ett försök att efterleva lagen, även om det gjordes från kungligt håll och med politiska motiv, vilket inte är exakt den institution som omnämns i Lev 25. Även David ska enligt Weinfeld ha försökt upprätthålla samma sociala ideal, men i motvind eftersom de sociopolitiska omständigheterna var starkt förändrade.²⁹

1.4 Disposition och avgränsningar

Uppsatsens huvuddel följer i stora drag dess frågeställningar. Huvuddelen disponeras enligt följande:

Kapitel 2 behandlar förhållandet mellan jubelåret i Leviticus och de relaterade utombibliska idéerna. Kapitlet börjar med en introduktion till Leviticus och dess källor, en analys av perikopen Lev 25:8–23 och en redogörelse för jubelårets kronologi. Sedan diskuteras några utombibliska kopplingar. Därefter följer resonemang om hur leviticusförfattarna använder sig av de utombibliska idéerna, det vill säga skillnaderna mellan det utombibliska och det bibliska stoffet.

Kapitel 3 behandlar jubelårets praktiska förutsättningar och funktion. Här ser jag på beskrivningar av jubelåret i den hebreiska bibeln och på de samhällseliga omständigheter som utgör de underförstådda förutsättningarna för jubelåret. Jag anknyter vidare till frågan om Leviticus särart i relation till utombibliska traditioner, genom att se på vilken jubelårets funktion kan ha varit då Leviticus slutredigerades under tidig persisk tid.

Kapitel 4 utgörs av en sammanfattning, studiens slutsatser samt något kort om andra aspekter av jubelåret och potentiell framtida forskning.

En för ämnet och avgränsningen central fråga är jubelårets relation till sabbatsåret. Dessa har förstås med varandra att göra, och de utombibliska paralleller som berör jubelåret är

²⁹ Weinfeld, "Sabbatical Year and Jubilee", 60–61.

ofta också intressanta i relation till sabbatsåret. Här har en avgränsning varit nödvändig för att bibehålla stringensen. Även i det utombibliska materialet finns närbesläktade fenomen, till exempel begreppet *mišarum* (rättvisa) som ofta nämns i samband med *andurārum* men som jag bara kommer ta upp mycket kortfattat. Här är avgränsningen främst språkligt motiverad – begreppen ligger nära varandra i betydelse men är inte språkligt relaterade, och några hebreiska motsvarigheter till *mišarum* finns inte i Lev 25.

1.5 Upplýsningar till läsaren

Jag använder mig genomgående av Bibel 2000 när jag arbetar med bibeltexten i större drag, samt i citat. När det gäller de specifika hebreiska begreppen har jag istället arbetat med grundtexten i Biblia Hebraica Stuttgartensia.

När jag använder begreppet ”antika Mellanöstern” åsyftas samma historiska och geografiska kontext som på engelska benämns med det mer vedertagna uttrycket ancient Near East. Jag har valt att översätta det till svenska för att ge texten ett bättre flyt. Samtidigt har jag undvikit den mer direkta översättningen ”Främre Orienten” då jag tror att det riskerar att väcka associationer till Orienten som en slags kulturell motsats till Occidenten/västvärlden, jämför orientalism.

När jag transkriberar från till exempel hebreiska och akkadiska använder jag genomgående SBL:s system, vilket innebär att min transkribering ibland avviker från de som de forskare jag refererat till har gjort.

När det gäller antika Mellanösterns historia finns det flera olika konkurrerande kronologier. Tidsangivelserna nedan är ungefärliga och följer s.k. ”middle chronology”³⁰ och syftar till att ge en överblick över de tidsperioder, regenter och riken som omnämns flitigast i uppsatsen.

2400-tal f.Kr. Entemena, sumerisk stadsfurste (*ensi*) av stadsstaten Lagash
2000–1750 gammalassyrisk tid³¹

³⁰ Nationalencyklopedin, *Babylonien* är källa till alla årtal i detta avsnitt där inget annat anges

³¹ Nationalencyklopedin, *Assyrien*

2000–1600 gammalbabylonisk tid

2000–1600 amoriter tog över ledningen i flera stater i Syrien, Palestina, Babylonien och Assyrien. I den hebreiska bibeln nämns amoriter som ett av de folk som bodde i Palestina före israeliterna.³²

1934–1924 Lipit-Ištar av Isin regerar³³

1792–1750 Hammurabi, amoritisk härskare i Babylon

1749–1712 Hammurabis son och efterträdare Samsu-iluna regerar i Babylon

1700–1600 Hana, kungarike

1646–1626 Ammi-Saduqa

883–627 neo-assyrisk tid

626–539 neo-babylonisk tid

600-tal–330 akemeniderna³⁴

539–221 persisk stormaktstid

³² Nationalencyklopedin, *Amoriter*

³³ Nationalencyklopedin, *Lipit-Ishtar*

³⁴ Nationalencyklopedin, *akemeniderna*

2 Förhållandet mellan Leviticus och utombibliska traditioner

I detta kapitel ska vi i huvudsak undersöka jubelåret sådant det beskrivs i Lev 25:8–23 och besläktade utombibliska traditioner. Först följer en kort introduktion till Leviticus och dess källor samt perikopen som rör jubelåret och sedan en diskussion om de utombibliska traditionerna. Till sist följer en reflektion om det bibliska jubelårets särart i relation till de andra traditionerna.

2.1 Jubelåret i Leviticus

Leviticus är en bok som innehåller lagar och ritualer, för det gamla Israels folk i allmänhet och för prästerskapet i synnerhet. Samtidigt finns det ett narrativt ramverk som läsaren påminns om genom orden ”Herren talade till Mose” som inleder merparten av kapitlen. Sett i Pentateukens narrativa kontext ges lagarna i Leviticus till Mose just efter att folket lämnat Egypten, men ännu inte fått veta att de kommer vara i öknen i 40 år. De väntar sig alltså att snart äntra Landet. Lagarna är också anpassade efter ett jordbrukssamhälle med bofasta familjer, snarare än ett nomadsamhälle.³⁵

2.1.1 Leviticus, Prästskriften och Helighetslagen

Bland pentateukforskare finns diskussioner om Leviticus enhet eller icke-enhet. Ibland ses Lev 17–26 som en egen källa (detta synsätt har funnits sedan slutet av 1700-talet), Helighetslagen (H), men har senare av vissa forskare börjat räknas in i den större Prästskriften (P), som är en av de ursprungliga fyra källorna till Pentateuken enligt Wellhausens klassiska fyrkällshypotes. I modernare forskning har man även hittat mindre enheter inom det som traditionellt räknats till P-källan. Sedan 1900-talets slut har Leviticus dessutom börjat studeras allt mer som en egen bok, utifrån den hebreiska bibelns uppdelning. Någon vetenskaplig konsensus kring Helighetslagens ställning som

³⁵ Gordon J. Wenham, *The Book of Leviticus*, NICOT 3 (Grand Rapids: Eerdmans, 1979), 4–6.

egen text alternativt som en del av P finns egentligen inte, utan de olika perspektiven får helt enkelt ses som olika skolbildningar.³⁶

Wenham beskriver det som att det råder konsensus kring att Leviticus består av många källor, men att man inte kan säkerställa att dessa måste ha existerat helt oberoende av varandra för att sedan ha fogats samman. Leviticus är enligt honom numera en välorganiserad helhet och det är svårt att urskilja något ”originalverk” som kan avgränsas från senare redaktörers verk.³⁷

En närbesläktad fråga är den om Prästskriftens datering. Wellhausen argumenterar för en postexilisk datering, ca 400-talet f.Kr. men har fått mothugg av Yehezkel Kaufmann som i mitten av 1900-talet talar för en förexilisk datering. Jacob Milgrom ser merparten av Prästskriften som äldre än Helighetsskolan, författarna av Helighetslagen som han också uppfattar var redaktörer av Prästskriften. Baruch A. Levine å andra sidan ser Helighetslagen som representativ för Prästskriftens huvudströmning. De bakomliggande diskussionerna hänger nära samman med hur forskarna ser på utvecklingen av Israels religion i en bredare bemärkelse.³⁸

Fortfarande får majoritetsuppfattningen sägas vara att en sen datering är på sin plats, även om frågan om datering ständigt dyker upp till följd av olika fynd, teorier och läsningar. I det här sammanhanget väljer jag att följa majoritetsuppfattningen och göra en kontextuell läsning av jubelårstexterna i tidig postexilisk, persisk tid (ca 400-tal).

2.1.2 Leviticus 25:8–23

Bestämmelserna för jubelåret i Lev 25 inryms i verserna 25:8–23. Jag ser det som att perikopen innehåller 5 delar men som tillsammans utgör en sammanhängande helhet. Dessa delar är Lev 25:8-10a om kronologi, 10b-13 om jubelårets innebörd, 14–16 om prissättning av mark, 17–19 om det goda i att frukta JHVH samt 20–22 om mat under det

³⁶ Rolf Rendtorff, ”Introduction” i *The Book of Leviticus. Composition and Reception*, utg. Rolf Rendtorff och Robert A Kugler (Leiden: Brill, 2003.), 1–7, 2.

³⁷ Wenham, *The Book of Leviticus*, 4; 6–8

³⁸ Rendtorff, ”Introduction”, 3.

sjunde året. Till dessa kommer en avslutande vers, Lev 25:23, som utgör ett slags sammanfattning eller motivering.

Lev 25:8 Du skall låta det gå sju sabbatsår, sju gånger sju år, så att tiden för de sju sabbatsåren blir fyrtionio år.

9 I sjunde månaden, den tionde dagen i månaden, skall du låta hornen ljuda. På försoningsdagen skall ni stöta i horn i hela ert land,

10a och ni skall helga det femtionde året och utropa frihet åt alla invånare i landet.

Verserna 8-10a gäller jubelårets kronologi. Sju sabbatsårscyklar ska passera och sedan ska jubelåret tillkännages. Frågan om jubelårets kronologi är omdebatterad och kommer att behandlas under en separat rubrik. Genom en läsning av bibeltexten kan man i alla fall konstatera att det inträffar på det femtionde året, och tillkännages genom att stöta i horn.

Ordet för horn är i denna perikop שופר (šōfār), men ett äldre ord som betyder just ”horn från bagge” är יובל, som sedan har fått den överförda betydelsen jubelår. Jubelår har alltså ursprungligen haft den ungefärliga betydelsen ”året då man blåser i bagghorn”.³⁹ Detta säger något om vilken tydlig rituell prägel jubelåret har haft, något som kommer diskuteras mer utförligt framöver.

Ett av perikopens absoluta nyckelord är ordet דרור (”frihet”, Lev 25:10a). I den hebreiska bibeln finns ordet דרור med sju gånger, varav fyra i Jer 34, där det beskriver frigivande av slavar och återbördande av egendom till den ursprungliga ägaren. Det finns även ett exempel i Exod 30:23 där ordet betecknar ”flytande myrra”. Kopplingen mellan de två betydelserna kan tyckas oklar men det har att göra med konsistensen hos myrran och det sätt på vilken den rinner från trädstammen – när ordet betecknar ”frihet” för det tankarna till något som flödar fritt, en koppling som även finns i akkadiskan.⁴⁰

³⁹ Martin Noth, *Leviticus. A Commentary* i *OTL* (London: SCM, 1965), 184-185.

⁴⁰ Willem A. VanGemeren, ”דרור”, *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis* 1:986–989, 986–987.

Lev 25:10b Det skall vara ett friår⁴¹ för er: var och en skall få tillbaka sin egendom och få komma tillbaka till sin släkt.

11 Detta femtionde år skall vara ett friår för er. Då skall ni inte så något, och vad som växer upp av spillsäden skall ni inte skörda, och druvor från de obeskurra vinstockarna skall ni inte plocka.

12 Ty det är ett friår, det skall ni hålla heligt. Ni skall få er mat av det marken kan ge.

13 Under friåret skall var och en få tillbaka sin egendom.

I verserna 10b-13 beskrivs jubelårets innebörd. Det ska vara ett år då frihet utropas i landet, egendom går tillbaka till den ursprungliga ägaren och människor får återvända till sin släkt. Även landet ska få vila under jubelåret, ingen får så eller skörda någonting, inte heller av det som blivit över från tidigare skördar.

Detta avsnitt utgör en kiasm där den första och sista versen (10b; 13) gäller den sociala aspekten av jubelåret, det vill säga återvändandet till ägarna. I grundtexten ramas detta in av verbet שׁוּב (återvända) som återkommer i båda verserna:

A יִּוּבֵל הוּא תְּהִיָּה לָכֶם וּשְׁבִתֶם אִישׁ אֶל־אֲחֻזָּתוֹ וְאִישׁ אֶל־מִשְׁפַּחְתּוֹ תִּשְׁבּוּ:

B יִּוּבֵל הוּא שְׁנַת הַחֲמִשִּׁים שָׁנָה תְּהִיָּה לָכֶם לֹא תִזְרְעוּ וְלֹא תִקְצְרוּ אֶת־סִפְיֹתֶיהָ וְלֹא תִבְצְרוּ אֶת־גְּזֵרֶיהָ

B' בֵּי יִּוּבֵל הוּא קֹדֶשׁ תְּהִיָּה לָכֶם מִז־הַשָּׂדֶה תֹאכְלוּ אֶת־תְּבוּאָתָהּ:

A' בְּשְׁנַת הַיּוּבֵל הַזֶּה תִּשְׁבּוּ אִישׁ אֶל־אֲחֻזָּתוֹ:

De två mittenverserna 11 och 12 berör den ekologiska aspekten av jubelåret, alltså att landet ska ligga i träda. Här förekommer inga upprepningar av specifika ord men det finns en tydlig tematisk koppling mellan verserna. Det finns även en sammanhållande struktur i det att alla verser börjar med ordet יוּבֵל (jubelår). Ordet jubelår förekommer

⁴¹ I Bibel 2000 används ordet "friår" om jubelåret, men jag använder genomgående ordet jubelår då det är ett etablerat begrepp som tydligare knyter an till det hebreiska יוּבֵל och även det engelska ordet Jubilee.

förutom i Lev 25 endast i Num 36:4.⁴² En kort kommentar om detta ställe finns i avsnitt 3.1.

Lev 25:14 Om du säljer åt din landsman eller köper av honom, skall du inte göra något orätt.

15 Du skall betala din landsman efter det antal år som gått sedan friåret, och han skall sätta priset efter det antal år du kan bärga skörden.

16 Ju fler år desto högre pris skall du betala och ju färre år desto lägre pris, ty det är ett visst antal grödor han säljer åt dig.

Leviticus 25:14–16 redogör för hur jubelåret ska användas som referens för prissättning vid försäljning av skördar. Detta förklarar vad som egentligen blir konsekvensen av att förbjuda permanent försäljning av mark: markens avkastning under ett visst antal år blir det som verkligen säljs. Det visar även att det regelbundet återkommande jubelåret är rättvist i det avseendet att båda parterna i en affär är medvetna om att jubelåret kommer infalla och kan anpassa sig efter detta då avtal ingås.

Lev 25:17 Ni skall inte göra orätt mot varandra; du skall frukta din Gud, ty jag är Herren, er Gud.

18 Ni skall hålla mina bud, och mina stadgar skall ni följa och rätta er efter, då lever ni trygga i landet.

19 Landet skall ge sin frukt; ni skall äta er mätta och leva trygga där.

I Lev 25: 17–19 följer en förmaning om att frukta JHVH och göra rätt mot sin nästa. Då kommer JHVH att välsigna folket så att de får leva trygga i landet och äta sig mätta. En sådan välsignelse (alternativt en förbannelse när det handlar om ett förbud) är typisk för lagar och avtal från det antika Mellanöstern.⁴³

Lev 25:20 Och om ni undrar vad ni skall äta under det sjunde året, då ni inte får så eller skörda,

21 skall ni veta att jag låter min välsignelse komma över er under det sjätte året, så att det blir gröda för tre år.

⁴² Noth, *Leviticus*, 183.

⁴³ John J. Collins, *Introduction to the Hebrew Bible*. 2:a utg. (Minneapolis: Fortress, 2014), 156–157.

22 Ännu när ni sår under det åttonde året kan ni äta av den gamla skörden. Ända till dess att det nionde årets gröda har bärgats kan ni äta av den gamla skörden.

Till sist behandlas i vers 20–22 den hypotetiska frågan vad folket ska äta under det sjunde året, som besvaras med att JHVH ska välsigna dem så att maten räcker. Att skörden faktiskt ska räcka i tre år ses av många forskare som osannolikt, vilket har lett till att man försökt omtolka texten på olika sätt. Ett exempel är att man har tänkt att jubelårscykeln är 49 år istället för 50, mer om detta finns i nästa kapitel. Kanske kan innebörden istället vara teologisk och dess syfte att uppmana till tillit till JHVH, även när det verkar osannolikt.

Lev 25:23 Jord får inte säljas för all framtid, ty landet är mitt och ni är främlingar och gäster hos mig.

Den sista versen i perikopen (Lev 25:23) placeras i många översättningar i det nästkommande stycket, vilket emellertid inte är fallet i den hebreiska grundtexten. Jag har främst valt att inkludera Lev 25:23 i mitt analysmaterial då jag uppfattar den som något av perikopens teologiska och ideologiska centrum – den förklarar den koppling mellan folket, JHVH och landet som motiverar varför landet inte får säljas.

Något som sticker ut när det gäller perikopen i sin helhet är att tilltalet växlar mellan andra person singular och andra person plural, på ett sätt som inte helt sammanfaller med textens struktur i övrigt. Leviticus 25:8–9 (utom det sista ordet בְּכֹל־אֶרְצְכֶם) och 12b-16 använder singular medan 10-12a samt 17–23 använder plural. Martin Noth ser detta som ännu ett tecken på dess gradvisa utveckling, där de olika utvecklingsstadierna inte längre går att urskilja.⁴⁴

Samma helhetsintryck ger den textkritiska apparaten i *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Anmärkningarna förändrar inte några egentliga betydelser i texten relaterat till min frågeställning, främst handlar de om att olika manuskript har längre eller kortare versioner av samma innehåll. Även personändelser skiftar i vissa fall mellan manuskript. En läsning av perikopen på hebreiska förstärker alltså den spretighet som så många

⁴⁴ Noth, *Leviticus*, 184.

forskare betonar, samtidigt som det finns en logisk helhet som håller texten samman. Ett exempel på en diskussion som uppstått kring textens tolkning är den om jubelårets kronologi, som kommer avhandlas nedan.

2.1.3 Jubelårets kronologi

Det finns en stor oenighet kring kronologin när det gäller jubelårets frekvens. Stridsfrågan är huruvida jubelåret ska inträffa vart 49:e eller vart 50:e år. Jag menar att Lev 25:8–10 uttrycker mycket tydligt att jubelåret infaller *på det femtionde året*. Detta innebär att först går 7x7 år (där vart sjunde är ett sabbatsår) och på detta följer ett femtionde år som är jubelåret. I samband med jubelåret kommer alltså marken ligga i träda i två år i rad, det vill säga det sjunde året under den sjunde sabbatsårscykeln (år 49) samt det femtionde året. Det är detta som avhandlas i och med frågan ”Och om ni säger: vad ska vi äta under det sjunde året...” (Lev 25:20) som besvaras med att landet ska ge avkastning för tre år (det vill säga sabbatsåret, jubelåret, samt året därefter innan skörden hunnit samlas in).

Att låta marken vila två år i rad kan förstås verka otänkbart, och för att lösa det problemet finns det forskare som menar att jubelåret infaller under det fyrtionionde året, det vill säga på samma år som det sjunde sabbatsåret. Martin Noth är ett exempel på en forskare som talar för en 49-årscykel.⁴⁵ Genom en sådan tolkning behöver marken bara ligga i träda i ett år, vilket ger ett ideal som är lättare att nå upp till.

Skiljelinjen mellan de som förespråkar en 50- respektive en 49-årscykel handlar i grunden om två olika sätt att räkna. Jag ser två bekymmer med att hävda en 49-årscykel i relation till bibeltexten. För det första verkar det märkligt att det står så tydligt att det är det femtionde året som ska helgas (25:10) och för det andra blir löftet om avkastning för tre år (25:21) obegripligt. Det första problemet bemöter Noth med att hävda att sättet att räkna är annorlunda: ”the starting- and ending-point are reckoned in the same time”.⁴⁶ Det vill säga att det fyrtionionde året är både sabbatsår och jubelår, och det femtionde

⁴⁵ Noth, *Leviticus*, 186–188.

⁴⁶ Noth, *Leviticus*, 187.

året är samtidigt det första året på nästa sabbats- och jubelårscykel. Angående avkastningen för tre år menar Noth att skörden ska räcka till (1) hösten det år man skördar, (2) sabbats- och jubelåret samt (3) våren därefter innan en ny skörd hunnit samlas in.⁴⁷ Han motiverar dock inte varför ett utpräglat agrart samhälle skulle ha ett år som inte är kopplat till odlingssäsongen (*rosh hashana*, det judiska nyåret, firas ju än idag på hösten!).

John S. Bergsma står för ett slags mellanposition som går ut på att det 50:e året (jubelåret) samtidigt bör räknas som det första året i nästa jubelårscykel, som därmed blir 49 år lång. Han kritiserar bland annat Kawashima för att blanda ihop frågan om huruvida sabbatsåret och jubelåret infaller sammanlagt (där han svarar nej och därmed implicit accepterar tanken att marken ska ligga i träda i två år i rad) och frågan om jubelårscykelns längd (där han svarar 49 år). Bergsma gör detta av flera skäl, bland annat att det motsvarar hur man räknar ut veckofesten *shavuot* (som både börjar och slutar med en sabbat). Här räknar han både den första och den sista dagen och hänvisar till rabbi Judah som han menar räknade på samma sätt.⁴⁸ Detta kritiseras dock av Kawashima som menar att uppfattningen om ett sådant särskilt hebreiskt sätt att räkna är en ”red herring”⁴⁹ och dessutom inte stämmer överens med analogin med veckans dagar – sabbatsdagen beskrivs ju som den sjunde dagen och inget annat.⁵⁰ Trots min skepsis till 49-årscykeln anser jag att Bergsmas sätt att räkna jämfört med Noths, ändå har fördelen att det inte gör löftet om avkastning för tre år obegripligt – de tre åren blir då (1) sabbatsåret, (2) jubelåret samt (3) tiden innan skörd nästföljande år som är nummer två i nästa sabbatsårscykel.

Att ta ställning i frågan om jubelårets kronologi är knappast nödvändigt inom ramen för denna uppsats, men likväl kommer jag inte undan att bibeltexten tycks tala för en 50-

⁴⁷ Noth, *Leviticus*, 188.

⁴⁸ John S. Bergsma, ”Once Again, the Jubilee, Every 49 or 50 Years?”, *VT*, 55(1) (2005): 121–125, 122.

⁴⁹ Se Robert S. Kawashima, ”The Jubilee, Every 49 or 50 Years?” *VT*, 53(1) (2003): 117–120, 118.

⁵⁰ Kawashima, ”The Jubilee, Every 49 or 50 Years?”, 119.

årscykel och att Kawashimas argument för detta är övertygande. Detta är dessutom den mest klassiska tolkningen i talmudisk tradition.⁵¹

2.2 Jubelåret som idé i utombibliska traditioner

2.2.1 דָּרוֹר och (*an*)*durāru*

Den språkliga ansats som kopplar jubelåret (hebreiska דָּרוֹר) till *andurāru* och andra närbesläktade ord bland de äldre semitiska språken, bygger på tanken att begreppet helt enkelt lånats in som ett lånord till hebreiskan⁵², och att jubelåret som fenomen är ett inlånande av ett friår som är en del i en för Mellanöstern delvis gemensam kultur. De utombibliska källor som behandlar jubelårsliknande koncept i form av kungliga utropanden av frihet kommer från, grovt räknat, den första halvan av det andra millenniet f.Kr. dvs åren 2000–1500.

Ännu ett argument för en tidig datering av ”inlånandet” av jubelårskonceptet kommer från Kaplan⁵³ som även han argumenterar på språkvetenskapliga grunder. Han hänvisar till det så kallade ”Canaanite shift”⁵⁴ som innebär att ord som i ett tidigt skede lånades in från akkadiskan till nordvästsemitiskan, och senare hebreiskan, genomgick ett vokalskifte från ā till ō. Därför blev *andurāru* דָּרוֹר/*dərōr*. Denna vokalförändring upphörde i ett senare skede vilket gör att om ordet skulle ha lånats in i hebreiskan så sent som på 600-talet borde det snarare ha hetat דָּרָר/*dərār*.

Det finns exempel på vad man menar är ännu tidigare utombibliska influenser till jubelåret. Ett sådant är den sumeriska inskriptionen #79 av Entemena, kung av Lagash

⁵¹ Bergsma, ”Once Again, the Jubilee, Every 49 or 50 Years?”, 121.

⁵² I de semitiska språken har varje ord en betydelsebärande rot bestående av oftast tre konsonanter, som sedan kan förses med vokaler, prefix och suffix som modifierar dess ordklass, tempus, person och så vidare. Här är det roten d-r-r som utgör länken mellan de olika språken. Roten finns även i arabiskan och uttrycker där koncepten att röra sig, att springa iväg eller att vara på fri fot. Se Lewy, ”The Biblical Institution of Deror”, 22.

⁵³ Kaplan, ”The Jubilee Legislation of Leviticus”, 189.

⁵⁴ Se även Joshua Fox, ”A Sequence of Vowel Shifts in Phoenician and Other Languages”, *JNES*, 55(1) (1996): 37–47.

på 2400-talet f.Kr. Här är det termen *ama-ar-gi*₄ som används för att beteckna frihet, alltså motsvarigheten till det ord som på akkadiska heter *andurāru*. Ett intressant faktum är att den sumeriska termens ordagranna betydelse är ”återvända till modern” vilket precis motsvarar innebörden hos jubelåret i Leviticus – att alla ska återvända till sin egen släkt och dess mark. I inskriptionen finns ännu ett intressant faktum. Utropandet av frihet hänger ihop med förnyandet av relationen mellan en helig stad och den gudom som är dess beskyddare.⁵⁵ Här finns ett tydligt samband med Lev 25 där frihet utropas i landet på grund av att det tillhör JHVH och inte kan säljas. I Lev är det dock JHVH själv som i kungens ställe utropar frihet, vilket förstås är en betydelsefull skillnad. Detta kommer diskuteras mer ingående längre fram.

Andurārum kan även syfta på ett frisläppande av andra saker än människor. För en sådan användning finns belägg i form av en gammal-assyrisk inskription från kung Irišum I, 1900-tal f.Kr. om att han etablerat *andurārum* eller ”fri rörelse” av silver, säd, ull och ett antal andra varor. Här är det alltså frågan om ett slags frihandel. Det finns även ett gammal-babyloniskt brev, AO 6322²¹, som handlar om att ”fri rörelse” av dadlar inte är tillåtet i Babylon men däremot i en annan stad.⁵⁶

En viktig aspekt av de kungliga frihetsproklamationerna är deras publika och liturgiska natur. Weinfeld ser särskilt en likhet mellan Ammi-Saduqas *šūdūtu* (tillkännagivande) som offentliggörs genom att man höjer en gyllene fackla, och jubelårets instiftande genom blåsandet i ett horn från en bagge, יובל (*jōbəl*), vilket gett jubelåret sitt namn.⁵⁷ Social rättvisa och rit var intimt förknippade i det antika Mellanöstern och det tar sig till exempel uttryck i vissa tronbestigningspsalmer i Psaltaren (Ps 96:10; 98:9; 99:4).⁵⁸ Här är det מִישְׁרִים (*mēšārīm*, ung. rättvisa) som proklameras, vilket är närbesläktat med דְּרוֹר (frihet). Jubelåret utropas alltså på ett sätt som tydligt tar plats i det offentliga rummet och visar att det är en kollektiv och samhällelig angelägenhet.

⁵⁵ Bergsma, *The Jubilee from Leviticus to Qumran*, 22.

⁵⁶ Lewy, ”The Biblical Institution of Deror”, 23.

⁵⁷ Weinfeld, ”Sabbatical Year and Jubilee”, 43.

⁵⁸ Se vidare Lemche, ”The Manumission of Slaves”, 39.

Beläggen för en tidig datering av inlånanandet av jubelårstanken till Israel skulle grovt kunna delas in i två kategorier: dels de kungliga proklamationerna av frihet, dels de privata avtalen som nämner friåret indirekt genom att avtala bort bestämmelserna i det enskilda fallet. Båda typerna av belägg tyder på att frihetsproklamationerna utgjorde en verklighet som den som gav bort eller sålde mark var tvungen att förhålla sig till. Oavsett hur man ser på det bibliska jubelårets eventuella utopiska kvaliteter ser jag inga sådana tendenser bland dessa tidiga källor.

2.2.2 Långtidsuthyrning av land

En sen datering av jubelårstraditionen bygger på observerade likheter med neo-babyloniska och akemenidiska kontrakt om långtidsuthyrning av land på grund av landägarens skuldsättning. Detta rör sig alltså om ca 600–300-tal, samma ungefärliga tidsperiod som Leviticus slutredigering. Jämförelsen med hyreskontrakt betonar kanske ännu starkare jubelårets praktiska natur. Jubelåret som en modell för långtidsuthyrning kommer tydligast till uttryck i Lev 25:15–16:

Du skall betala din landsman efter det antal år som gått sedan friåret, och han skall sätta priset efter det antal år du kan bärga skörden. (...) ty det är ett visst antal grödor han säljer åt dig.

Något jag finner särskilt intressant med den här tolkningen är att den ifrågasätter den vanliga synen att jubelåret skulle handla om slaveri. Bestämmelserna om sabbatsåret nämner explicit slavar men Lev 25:8–23 gör faktiskt inte det, även om sabbatsåret och jubelåret i övrigt har mycket gemensamt. Vers 10 lyder: "... och ni skall helga det femtionde året och utropa frihet åt alla invånare i landet. Det skall vara ett friår för er: var och en skall få tillbaka sin egendom och få komma tillbaka till sin släkt." Begreppet frihet (דְּרוֹר) väcker förstås våra associationer till slaveri men som jag visade ovan har det också att göra med vad vi idag skulle kalla frihandel.

Michael A. Harbin, som inte fokuserar på utombibliska paralleller utan snarare undersöker jubelårets funktion i sin sociokulturella kontext, strävar efter att reda ut olika typer av slaveri i den hebreiska bibeln. Han menar att det finns en tendens att dels blanda ihop olika typer av slaveri och att man bör skilja på skuldsclaveri (*debt slavery*)

som innebär att någon tillfälligt lever i slaveri för att betala av en skuld, och traditionellt slaveri (*chattel slavery*) där slaven köps och säljs som ett ting. Enligt Harbin rör sabbatsårsreglerna specifikt skuldslaveri, ofta inducerat av familjekriser såsom dödsfall, invalidisering eller förlust av ett boskapsdjur, medan jubelåret inte har med slaveri att göra överhuvudtaget.⁵⁹

Russell nämner inte uttryckligen att hans sätt att se på jubelåret innehåller en kritik av synsättet att jubelåret innebär frihet från slaveri. Emellertid beskriver han långtidsuthyrning som ett sätt att undvika att skulder går i arv,⁶⁰ vilket förstås går att tolka som att långtidsuthyrning blir ett alternativ till skuldslaveri. På så vis kan man förstå jubelåret som ett sätt att undvika slaveri såväl som ett sätt att hålla marken inom familjen. Fenomenet att bevara förfädernas egendomar i familjen är enligt Weinfeld typisk för ett nomadsamhälle.⁶¹ Detta är alltså ännu ett exempel på hur jubelåret, åtminstone ursprungligen, inte tycks ha varit något särskilt ovanligt eller utopiskt.

En läsning av jubelåret utifrån perspektivet långtidsuthyrning placerar alltså inlånandet av utombibliska idéer ungefär samtida med Leviticus slutredigering. Dessutom bryter man i något avseende med en tolkningstradition genom att inte läsa in frågor om slaveri, även om långtidsuthyrningen blir ett sätt att förebygga slaveri. I nästa avsnitt kommer jag resonera vidare om vilket sammanhang idén om långtidsuthyrning har getts i Leviticus tydligt teologiserande kontext.

2.3 Leviticus särprägel i förhållande till de utombibliska traditionerna

Två huvudfrågor när det gäller jubelårets traditions historia är, som nämnts ovan, att se det antingen som ett tidigt inlån från gammal-babylonisk tid, eller som ett sent inlån som ska ha skett nära inpå det att Leviticus nedtecknades. De som ser jubelåret som ett tidigt inlån ser det som en parallell till kungliga proklamationer om frihet. Detta gör Leviticus om till en regelbundet återkommande händelse. De som ser jubelåret som ett

⁵⁹ Michael A. Harbin "The Manumission of Slaves in Jubilee" *TynBul*, 63(1) (2012): 53–74, 56–57; 69. Se även Harbin s. 70 ff. för en förklaring av Lev 25:35–40, som dock faller utanför denna studies ramar.

⁶⁰ Russell 196–197.

⁶¹ Weinfeld, "Sabbatical Year and Jubilee", 59.

sent inlån gör istället en jämförelse med hyreskontrakt som syftar till att behålla landet i familjen. Den juridiska innovationen enligt detta perspektiv är att man i Leviticus har gjort en allmän lag av något som tidigare reglerades i de enskilda fallen genom kontrakt.

Av de forskare jag fördjupat mig i får Lewy och Weinfeld sägas företräda den tidigare färan och Russell den senare, även om perspektiven inte nödvändigtvis motsäger varandra.

2.3.1 Från kunglig proklamation till regelbundenhet

De kungliga frihetsproklamationer som ses som jubelårets utombibliska förlaga sammanföll ofta under kungens andra regeringsår, och sedan med oregelbundna mellanrum under resten av regeringstiden.⁶² Detta kan förstås ses som ett sätt att vinna folkets gunst, ett perspektiv som kommer diskuteras ytterligare i kapitel 4. Det finns också en rituell funktion som bygger på den nära kopplingen mellan social rättvisa och rit, som redan nämnts i ett tidigare avsnitt. Tronbestigning och frihetsproklamation framstår som två sidor av samma mynt och ett sätt att sätta tonen för den kommande regeringsperioden. Ett exempel på ett belägg för ett sådant bruk är Hammurabis son och efterträdare Samsu-iluna av Babylon (1749–1712 f.Kr.) vars andra regeringsår beskrivs som "[året då] han i lydnad mot gudarna utropade frigivandet av Sumer och Akkad" (min översättning från engelska).⁶³

I Leviticus är jubelåret istället fastslaget till vart femtionde år (se avsnittet om jubelårets kronologi). Det finns visserligen forskare som menar att det kan ha funnits någon form av regelbundenhet även i Mesopotamien, baserat på att man vet att proklamationerna har varit återkommande, men enligt Bergsma är detta en spekulation som det inte finns några belägg för.⁶⁴

Det finns flera möjliga sätt att förstå varför leviticusförfattarna har gjort en sådan innovation. Till exempel kan det ses som ett slags rättviseperspektiv, där alla känner till

⁶² Lemche, "The Manumission of Slaves", 40.

⁶³ Lewy, "The Biblical Institution of Deror", 27.

⁶⁴ Bergsma, *The Jubilee from Leviticus to Qumran*, 26.

premisserna på förhand. Detta kommer tydligt till uttryck i Lev 25:15–16 (det vill säga samma verser som Russell läser som ett instiftande av långtidsuthyrning) där jubelåret fungerar som ett slags norm för prissättning. Att ta betalt för det antal skördar marken ger, varken mer eller mindre, relateras i Lev till att inte göra orätt mot sin landsman. Kanske går det till och med att läsa in en subtil kritik i Lev 25 mot vad som kan ses som ett godtycke i att det utombibliska ”jubelåret” utropas av kungen utan någon möjlighet för invånarna i landet att förutse det.

Ett annat skäl som vanligen anförs till det bibliska jubelårets regelbundenhet är att det har rötter tillbaka till förmonarkisk tid och att frånvaron av en monark eller någon annan med motsvarande mandat helt enkelt har krävt en annan form av upplägg.⁶⁵ Detta hänger förstås samman med tanken att JHVH är kung över landet Israel som därmed inte behöver någon jordisk monark – vilket också ibland används som ett argument i antimonarkiska strömningar. Mer om detta kommer tas upp i kapitel 4. Det är lätt att dra den svepande slutsatsen att JHVH (genom lagen) rakt av tar över den roll som kungen har i det utombibliska jubelårsmaterialet, men detta är alltför grovt generaliserande. Citatet om Samsu-iluna ovan avslöjar att även de kungliga frigivandena tolkas i termer av lydnad mot gudarna. Lewy menar visserligen att detta inte alltid förekommer i det utombibliska materialet, men Samsu-iluna är inte det enda exemplet på fenomenet.⁶⁶ Kungen får nog snarast beskrivas som ett slags ställföreträdare för gudarna och en aktör för deras vilja.

Ett uppenbart problem med en tidig datering av jubelårets rötter är det stora tidsglapp som finns mellan det man ser som jubelårets ursprung och Leviticus nedtecknande i persisk tid. Här gör Lewy en ansats till en förklaring genom att han betonar amoriterna som bärare av jubelårstraditionen.⁶⁷ De var en inflytelserik grupp, ofta del av den härskande klassen, som var vida spridd rent geografiskt och även fanns i Kanaan innan israeliternas ankomst. Givet att jubelåret kan kopplas till amoriterna blir det begripligt varför liknande idéer har praktiserats i så många olika kulturer, med vissa lokala

⁶⁵ Lewy, ”The Biblical Institution of Deror”, 29–30.

⁶⁶ Lewy, ”The Biblical Institution of Deror”, 27–28.

⁶⁷ Lewy, ”The Biblical Institution of Deror”, 29.

variationer. Om man accepterar tanken att amoriterna är bevarare av jubelåret blir det intressant att fråga sig av vilken anledning de valt att föra fenomenet vidare. Är det av rent altruistiska skäl, av omsorg om den lilla människan, eller kan jubelåret rentav gynna även dem som sitter på maktpositioner? Detta kommer diskuteras utförligare i kapitel 4.

Ett annat sätt att förklara jubelårets fortlevnad har uppenbarats genom ny forskning på dokument från kungariket Hana. Fynden är tvådelade. För det första har man funnit belägg för att *andurāru* praktiserades i Hana och för det andra har den traditionella dateringen av Hana (jfr avsnittet ”Viktiga årtal och tidsperioder” ovan) till ca 1700–1600-tal ifrågasatts. En modernare datering av Hana gör gällande att kungarikets historia sträcker sig mellan ca 1500- och 1000-talet. Dessa två fynd i kombination ser Hanas *andurāru* som den felande länken mellan det babyloniska och det bibliska jubelåret.⁶⁸

2.3.2 Från kontrakt till lagstiftning

Jubelårslagstiftningen förbjuder Israel att ge landet till främlingar, och för att undvika detta introduceras konceptet långtidsuthyrning. Den bibliska lagstiftningen kan läsas analogt med de utombibliska kontrakten. Kontrakten strävar efter att hålla jorden inom familjen, medan Lev 25 visserligen strävar efter samma sak, men det hela fogas också in i ett större ramverk där Israels land ska hållas inom det folk som JHVH har utvalt. Det finns alltså samma socioekonomiska aspekt som i det utombibliska materialet med ett adderat teologiserande lager i jahvistisk tradition (det vill säga, även i utombibliska sammanhang fanns det teologiska undertoner, men här finns det bara en enda Gud med en speciell relation till sitt folk). I båda fallen löses detta genom att landet inte säljes. Istället säljer man ett förväntat antal skördar, mot förskottsbetalning. Detta förskott kunde sedan användas av markägaren för att till exempel betala av en skuld.

Som Russell påpekar blir den här typen av uppgörelse troligtvis aktuell först när det gäller mycket stora skulder, som annars inte skulle vara möjliga att betala av under en jubelårscykel, det vill säga upp till 42 eller 49 skördar beroende på om sabbatsår räknas

⁶⁸ Jonathan Kaplan, ”The Credibility of Liberty: The Plausibility of the Jubilee Legislation of Leviticus 25 in Ancient Israel and Judah”, *CBQ*, 81 (2019): 183–203, 193–194.

in och när under jubelårscykeln skulden uppkommer.⁶⁹ Jubelåret är på så vis en nödlösning, utlöst av en rejält stor skuld, och även om det proklamerades under högtidliga och publika former kanske det går att tänka sig att det inte var så många som berördes av det i praktiken. Här dyker ännu en intressant fråga upp: kanske är det häri som finessen med jubelåret ligger, sett ur makthavarens perspektiv? Om man läser jubelåret cyniskt, som ett slags symbolpolitik, framträder ett sätt att som regent utmåla en bild av sig själv som frihetskämpe utan någon större kostnad.

I Lev 25:23 manar JHVH folket att inte sälja landet: ”Jord får inte säljas för all framtid, ty landet är mitt och ni är främlingar och gäster hos mig”. Principen att ärvt land inte kan förloras var vida spridd i det antika Mellanöstern. Bergsma refererar till Eli Ginzberg som pekar på vad han beskriver som en viktig omständighet som ofta glöms bort, nämligen att familjegravar ofta låg på familjens mark. Detta medförde att landet behövde stanna i familjen så att gravarna behandlades enligt påbjudna riter och traditioner.⁷⁰ Detta nämns inte i Lev 25, kanske för att det tas för givet eller för att det är ett skäl som författarna inte ser som huvudsakligt för sin argumentation. Det förklarar dock något om att principen att behålla familjens mark har skäl utöver de rent försörjningsmässiga.

Förutom denna mer individ- och familjeaspekt finns det en större mer teologiskt laddad aspekt av jubelåret. I de utombibliska kontrakten är syftet att hålla marken inom familjen, och analogt med detta syftar Leviticus även till att behålla landet Israel inom Israels folk. Även detta har förstås ekonomiska, praktiska och etniska funktioner men likväl sätter Leviticus in det hela i ett teologiskt sammanhang. Enligt Russell är det centralt för Lev 25 att landet ges till israeliterna av JHVH. Folkets rätt till landet är baserad på relationen till JHVH och inte på någon historisk koppling till landet. Russell ser ingen motsättning mellan att landet kommer från JHVH, är givet till folket men att landet även i fortsättningen tillhör JHVH. Han beskriver det som att JHVH har de administrativa rättigheterna medan israeliterna har de produktiva rättigheterna, var och en med de skyldigheter som följer på arbetet.⁷¹ Med andra ord: landet tillhör JHVH och

⁶⁹ Russell, ”Biblical Jubilee Laws”, 191–192.

⁷⁰ Bergsma, *The Jubilee from Leviticus to Qumran*, 33.

⁷¹ Russell, ”Biblical Jubilee Laws”, 190–191.

Israel är dess förvaltare. Det är inte frågan om någon universalistisk skapelseteologi där *människan* förvaltar JHVHs skapelse, utan rätten till landet hänger ihop med förbundet och Israel som JHVHs utvalda.

I Leviticus inlånande av den utombibliska idén om långtidsuthyrning sker även en juridisk generalisering. Från att ha varit en mellanmänsklig överenskommelse som regleras genom kontrakt som skrivs för varje enskilt tillfälle, gör Leviticus idén till en lagstiftning som gäller för hela Israels land. Jubelåret blir på så vis en norm för hur långtidsuthyrning ska gå till. På så vis försvinner egentligen behovet av att formulera principer i det enskilda fallet – det enda som krävs är att räkna ut hur många skördar som återstår innan nästa jubelår. I det här avseendet kan man nog förstå jubelåret som ett sätt att skydda den utsatte som tvingas hyra ut sin mark för att betala av sin skuld. Som synes är det inte lätt att entydigt säga att den ena eller den andra sociala gruppen gynnas av jubelåret i alla situationer.

Russell gör en ansats till en kritik av synsättet att jubelåret är utopiskt. Han håller förvisso delvis med om beskrivningen av lagstiftningen som sprungen ur en ”skolastisk impuls”, men menar också att det är felaktigt att hävda att den är helt tagen ur luften. Istället visar kopplingen till de civilrättsliga kontrakten att jubelåret är rotat i en befintlig rättslig tradition, och det snillrika hos Leviticus är just förmågan att utifrån denna förankring etablera något nytt genom att stöpa om konceptet långtidsuthyrning av land i formen av en systematisk lagstiftning.⁷²

2.3.3 Konkurrerande eller kompletterande perspektiv?

Jag har genomgående i denna uppsats gjort en distinktion mellan två perspektiv när det gäller jubelårets traditions historia. Det första bygger på en tidig datering runt gammal-babylonisk tid som ser jubelåret som en biblisk variant av kungliga proklamationer av *andurāru*. I Leviticus kontext etableras en regelbundenhet så att frihet utropas vart femtionde år vilket innebär ett slags återställande av landet och de sociala relationerna. Det andra perspektivet ser jubelåret som ett sent inlån från kontrakt om

⁷² Russell, ”Biblical Jubilee Laws”, 201–202.

långtidsuthyrning av mark, i Leviticus samtid eller något århundrade tidigare. Sett ur detta perspektiv är Leviticus främsta bidrag att man lånat återställandet av mark från civilrättens domän och gjort det till en regelrätt lagstiftning. En följdfråga blir om dessa två perspektiv är kompatibla med varandra eller om det uppstår några konflikter.

Av de forskare som varit huvudsakliga föremål för mitt intresse är det främst Russell som behandlar frågan, om än indirekt. Han företräder perspektivet som jämför jubelåret med långtidsuthyrning. Enligt honom förutsätter långtidsuthyrningen att det föreligger en skuld som är så stor att det inte hade varit möjligt att betala av den på vanligt sätt, det vill säga genom att hyra ut marken kanske ett halvår i taget och betala av skulden gradvis. Russell menar också att hans datering av långtidsuthyrningens ursprung baseras på den tidigaste kända dokumentationen av så stora skulder som tanken förutsätter.⁷³ Implicit betyder detta att det inte har funnits behov av långtidsuthyrning tidigare än i neo-babylonisk och akemenidisk tid och därmed har det inte heller funnits något ”utombiblskt jubelår” att inspireras av. Det är förstås enkelt att argumentera emot Russell genom att säga att en frånvaro av dokumentation av något inte i sig behöver betyda att det inte förekommer, men rimligtvis är Russell medveten om det. Hans poäng får nog sägas vara att det inte är möjligt att *med säkerhet* spåra jubelåret längre tillbaka än så, eftersom lagen förutsätter långtidsuthyrning.

Likväl är det intressant att se att forskarna beroende på hur de daterar jubelårets utombiblska bakgrund också väljer att lägga huvudfokus på olika delar av perikopen Lev 25:8–23. Det är erkänt svårt att skilja de olika ursprungliga delarna av Helighetslagen åt.⁷⁴ Detta medför förstås att det är åtminstone teoretiskt möjligt att föreställa sig att det vid Leviticus nedtecknande har funnits två separata men relaterade idéer – å ena sidan ett återställande av mark vart femtionde år, analog med *andurāru*, å andra sidan, till följd av det förstnämnda, en norm om att en rättvis uthyrning av mark måste prissättas utifrån detta återställande. Även den resterande del av Lev 25 som inte är denna uppsats huvudfokus behandlar olika specialfall som måste ha uppstått till följd av en *andurāru*-

⁷³ Russell, ”Biblical Jubilee Laws”, 192.

⁷⁴ Noth, *Leviticus*, 184–185.

liknande frihetsproklamation. Prissättningen i samband med långtidsuthyrning skulle helt enkelt kunna ses som en av dessa ”underfrågor” till jubelårets problematik.

Jag har i detta kapitel behandlat jubelåret och dess besläktade idéer i Lev 25:8–23 samt i utombibliska traditioner. Två huvudfåror har utkristalliserats: den som ser jubelåret som ett tidigt inlån jämförbart med kungliga frihetsproklamationer, och den som ser jubelåret som ett sent eller med Leviticus samtida inlån jämförbart med kontrakt om långtidsuthyrning av land. Jag har även diskuterat Leviticus särprägel i relation till andra jubelårsliknande idéer. I nästa kapitel avhandlas frågan om huruvida jubelåret faktiskt kan ha praktiserats, samt lagens funktion vid Leviticus slutredigerande.

3 Jubelårets praktiska förutsättningar och funktion

Det tycks råda enighet kring att det i nuläget inte finns några historiska eller arkeologiska belägg som otvivelaktigt kan slå fast att jubelåret, sådant det kommer till uttryck i Lev 25, har praktiserats. Spännvidden mellan forskningens olika slutsatser är stor. Den ena ytterligheten finns hos till exempel De Vaux som beskriver jubelåret som ett försök att utveckla sabbatslagen och inkludera även land, men att försöket är ett sentida och ineffektivt sådant, om än rättfärdigat av urgamla idéer och en arkaisk kalender.⁷⁵ Den andra ”ytterligheten” är ganska moderat och hit kan till exempel Weinfeld räknas, med sin strävan att förklara jubelårets logik i en större kontext. Den uppmärksamme läsaren har nog kunnat märka att jag under föregående kapitel har tyckt mig finna en del stöd för den sistnämnda hållningen, nämligen att jubelåret kanske inte är så extremt som man kan tycka vid en första anblick.

I detta kapitel försöker jag arbeta vidare med frågan från två perspektiv, som kan vara fruktbara utifrån en medvetenhet om att konkreta belägg för jubelårets praktiserande saknas. Till att börja med ser jag på ett par ställen i den hebreiska bibeln som på olika sätt behandlar jubelåret. Efter det kommer jag att göra en ansats till en diskussion om huruvida jubelåret som institution verkar vara rimligt i sin historiska kontext i det gamla Israel.

3.1 Hänvisningar till jubelåret i den hebreiska bibeln

Här ser jag på bibeltexter som berör jubelåret eller något liknande fenomen, det vill säga att de inte alltid hänvisar specifikt till jubelåret, men att det finns anledning att tänka att detta är vad som implicit åsyftas. Dessa bibeltexter behandlar främst jubelåret som frihetsproklamation, inte jubelåret som en modell för långtidsuthyrning. Bibeltexterna har olika genrer och kan inte nödvändigtvis läsas som historieskrivning i den mening vi är vana vid, men de kan ändå ge indikationer på att jubelårsidén har varit levande.

⁷⁵ Roland De Vaux, O.P., *Ancient Israel. Its Life and Institutions* (London: Darton, Longman & Todd, 1961), 176–177.

Texterna återfinns främst i Pentateuken och profetlitteraturen (Jesaja, Jeremia och Hesekiel böcker).

Exodus 21:1–11, 23:10–11 samt Deut 15:1–18 innehåller regler om sabbatsåret. Detta är visserligen fristående från jubelåret, särskilt om man accepterar det ovan nämnda perspektivet att jubelåret inte har med slaveri att göra. Sabbatsåret inträffar vart sjunde år och gäller skuldavskrivning och frigivning av slavar. Likväl menar vissa forskare att Deut 15:1–18 och Lev 25 är beroende av varandra. Vilken som är beroende av vilken hänger samman med den större frågan om datering av H/P respektive D, som jag nämnt i ett tidigare kapitel, men å andra sidan menar till exempel Bergsma att de olika perikoperna är skrivna i olika socio-legala sammanhang och att beroendet är irrelevant, eftersom de är så distinkta och inte kan ses som ”källor” till varandra.⁷⁶ Denna uppsats får sägas utgå från ett sådant perspektiv, då premissen är att jubelåret inspirerats av utombibliskt material snarare än av andra bibeltexter.

Leviticus 27:16–24 stadgar hur det går till att helga sina egendommar åt Herren. Jubelåret (i Bibel 2000 ”friår”) nämns 6 gånger i perikopen. Milgrom förklarar detta, och den tematiska kopplingen till Lev 25 som är genomgående i Lev 27 i sin helhet, med att de måste ha sitt ursprung i samma källa, det vill säga H.⁷⁷ Kapitel 27 kan i så fall knappast ses som något fristående belegg för jubelårets existens.

Numeri 36:1–4 avhandlar ett specialfall där en familj riskerar landlöshet när en far dör utan att ha några manliga arvingar, det vill säga att han endast hade döttrar. Bergsma gör en utförlig analys av fallet⁷⁸ men jag nöjer mig här med att konstatera att denna perikop vanligen räknas till en annan källa än Lev 25. Liksom Bergsma⁷⁹ vill jag mena att detta antyder att jubelåret inte är en enskild redaktörs uppfinning utan något som var del av ett större sociokulturellt sammanhang i antika Israel som var känt bland såväl Prästskriftens som Helighetslagens redaktörer, givet att en sådan uppdelning kan antas.

⁷⁶ Bergsma, *The Jubilee from Leviticus to Qumran*, 39–40.

⁷⁷ Jacob Milgrom, *Leviticus 23–27*, vol. 3B i *AB*. (Garden City: Doubleday, 2001), 2383.

⁷⁸ Bergsma, *The Jubilee from Leviticus to Qumran*, 114–125.

⁷⁹ Bergsma, *The Jubilee from Leviticus to Qumran*, 124.

I profetlitteraturen finns flera syftningar på jubelåret i mer eller mindre explicita ordalag. Ett exempel på en passage är Jer 34:14–15 (se även avsnittet om Weinfeld i forskningsöversikten) där profeten kritiserar folket för att inte ha följt kungens order om att släppa slavar fria. Texten är komplex då den hänvisar till Deut 15 medan skeendet som beskrivs snarare påminner om Lev 25 i det att det är kungen som beordrar frigivandet. Proklamationen sker dock i samband med krig, vilket alltså innebär att skeendet inte är identiskt med varje sig jubelåret (som infaller regelbundet vart femtionde år) eller det utombibliska *andurāru* (som normalt infaller i samband med tronbestigning, även om det förvisso skulle *kunna* utropas vid krig om kungen så önskar).

Även profeten Hesekiel refererar till jubelåret men använder ordet דרוֹר (frihet, översätts dock här med friår i Bibel 2000). Hes 46:16–17 lyder:

16 Så säger Herren Gud: Om fursten ger en del av sin egendom som gåva till någon av sina söner skall den tillhöra sönerna. De skall äga den, den skall vara deras egendom.

17 Om han ger en del av sin egendom som gåva till någon av sina tjänare får denne behålla gåvan fram till *friåret* (הדרור). Då skall den återgå till fursten. Endast hans söner får behålla sin egendom.

Här nämns friåret som en förutsättning, men kontexten gör det svårt att se detta som belägg för att jubelåret skulle ha praktiserats. Det större narrativa sammanhanget är en vision om ett framtida Israel, där JHVH ger profeten de lagar och bestämmelser som ska råda där. Snarast skulle man alltså kunna hävda att denna perikop talar för just en utopisk, eller till och med eskatologisk, uppfattning om jubelåret, snarare än dess realitet.

En liknande eskatologisk klang har jubelåret när det nämns i postexiliska Jes 61:1b: ”Han har sänt mig att frambära glädjebud till de betryckta och ge de förkrossade bot, att förkunna *frihet* (דרור) för de fångna, befrielse för de fjättrade...” Dessutom finns i Jes 58:1 respektive 58:6 vad som skulle kunna vara en anspelning på en frihetsproklamation: ”Ropa ut det så högt du kan, låt din röst ljuda som en hornstöt, förkunna för mitt folk

deras brott, för Jakobs ätt deras synd.”, ”Nej, detta är den fasta jag vill se: att du lossar orättfärdiga bojor, sliter sönder okets rep, befriar de förtryckta, krossar alla ok.”

Till sist vill jag nämna ett exempel från Neh 5:7–12. Här uppmanar Nehemja, i rollen som ledare för de återvändande efter exilen, ”stormännen och styresmännen” (5:7) att efterskänka judiska bröders skulder för att ”visa gudsfruktan och inte utsätta [dem] för hån från folk som är [deras] fiender” (5:9). Dessa avlägger sedan en ed inför prästerna där de lovar att göra som Nehemja sagt. Här finns återigen en koppling till jubelårets utombibliska rötter i något som påminner om en *andurāru*-proklamation.

Vad kan man dra för slutsats av dessa bibliska exempel? Till att börja med är listan inte uttömmande utan syftar mest till att exemplifiera en bredd. Vidare går det inte att hävda att de skulle utgöra belägg för jubelårets realitet. Jag vill dock hävda att de visar att jubelåret finns i det allmänna medvetandet. Att flera olika typer av texter förhåller sig till fenomenet visar just att det inte är begränsat till en viss typ av berättartradition utan snarare ingår i ett slags kulturellt allmängods i postexiliska Israel. Faktum kvarstår dock att texterna, snarare än att bringa klarhet i hur jubelåret ”ska” tolkas, bara förstärker dess förmåga att undfly alla enkla definitioner. Nedan kommer jag fortsätta diskussionen om jubelårets realitet genom att se vidare på samhällseliga förutsättningar för jubelårets trovärdighet som en institution i det gamla Israel.

3.2 Samhällseliga förutsättningar

När varken historia, arkeologi eller bibliska texter helt räcker till för att slå fast jubelårets realitet återstår ändå vissa möjligheter. Inspirationen till detta avsnitt kommer från en artikel av Jonathan Kaplan där författaren analyserar jubelåret utifrån dess plausibilitet, det vill säga institutionens trovärdighet utifrån kunskaper om socioekonomiska och andra förutsättningar i gamla Israel.⁸⁰ Det är förstås enkelt att kritisera ett sådant företag för att vara alltför spekulativt, men då vill jag bemöta kritiken genom att påpeka att

⁸⁰ Kaplan, ”The Credibility of Liberty”.

begreppet plausibilitet innebär ett ganska mildt anspråk. Att kalla jubelåret plausibelt innebär endast en teoretisk möjlighet att det kan ha existerat.

En del av det som gjorts i tidigare delar av uppsatsen faller förstås in även under den här frågeställningen. Det har demonstrerats att jubelåret har motsvarigheter i kungliga frihetsproklamationer runtom i antika Mellanöstern vilket antyder att det har varit ett funktionellt sätt att hantera mark i samhällen som delar många förutsättningar med gamla Israel. Det finns skäl att anta att jubelåret utgör en kontinuitet med dessa utombibliska idéer, där anpassningarna till Leviticus är mer teologiska än praktiska, snarare än ett brott med desamma. Jag har även argumenterat för att jubelåret och dess paralleller springer ur praktiska situationer och behov. Det må ha fått en utopisk klang med tiden och i vissa sammanhang, men ursprungligen har det utgjort en respons på faktiska omständigheter.

Vad är det då för ett samhälle som förutsätts av Leviticus redaktörer? Något som är uppenbart vid första anblick är att det är ett samhälle organiserat utifrån släktskap, där varje klan får en bit mark tilldelad av JHVH.⁸¹ Klanggrupperna var till stor del självförsörjande, så den skuld som förutsätts som orsak till behovet att hyra ut mark måste ha uppstått på grund av krisartade omständigheter. Som exempel på sådana nämner Harbin familjemedlemmars skador eller död, förlust av boskapsdjur och förlust av verktyg och redskap.⁸² Missväxt var också en faktor, men som tenderade att drabba på samhällsnivå snarare än individ- och familjenivå.⁸³

Den som drabbas av ekonomiskt trångmål kan enligt Leviticus sälja rätten att använda lander till en israelit eller en släkting (25:14; 25) men får tillbaka marken vid jubelåret. *Andurāru* i antika Mellanöstern gäller ofta specifika grupper, enskilda avtal eller är begränsat till vissa städer, medan Leviticus jubelår är mer egalitärt då det gäller hela

⁸¹ Kaplan, "The Credibility of Liberty", 195.

⁸² Harbin, "The Manumission of Slaves", 60.

⁸³ Harbin, "The Manumission of Slaves", 59–60.

folket.⁸⁴ Det finns dessutom ett fokus på själva landet och dess behov av att vila, som jubelåret delar med sabbatsåret.

Jubelåret förutsätter alltså en stabil familjestruktur och en jordbruksbaserad ekonomi. En vanlig ståndpunkt som representeras av till exempel Milgrom är att det samhälle som beskrivs stämmer bra överens med 700-talet f.Kr, det samhälle som adresseras av Amos och Hosea, och att Helighetslagens författare är upptagna med att översätta normer från ett jordbrukssamhälle till ett samhälle i begynnande urbanisering, vilket till exempel syns i Lev 25:33–34 som rör leviternas städer, ett fenomen som annars inte nämns förrän i Num 35.⁸⁵ I 700-talets Israel och Juda sker en sådan urbanisering och Jerusalem växer signifikant efter Nordrikets fall år 722. Kaplan nämner det självklara men viktiga att urbanisering på 700-talet f.Kr. inte innebär en industriell revolution såsom vi lätt tänker oss. Även efter att ha flyttat till städer ägnade sig majoriteten fortfarande åt jordbruk.⁸⁶

En vanlig observation brukar vara att det tycks finnas en djup klyfta mellan teori och praktik i förhållande till jubelåret. Detta förutsätter förstås en utopisk läsning. Jag har förhoppningsvis visat i denna uppsats att jubelåret faktiskt är rotat i praktiska omständigheter i antika Mellanöstern och kanske inte alls har uppfattats så idealistiskt och radikalt som när vi tenderar att se det när vi läser texterna idag.

Likväl verkar jubelåret åtminstone med tiden ha svepts i ett mytiskt skimmer, och dramatiken kring frihetsproklamationen är förstås fantasieggande och inspirerande. Enligt Weinfeld kan detta ha varit ytterst medvetet. Han menar att det fanns en norm bland skrivare i Mesopotamien som uppmuntrade till att dokumentera det som var önskvärt snarare än den faktiska erfarenheten. Detta härleder han till att det finns exempel där man funnit olika typer av dokument från samma tid där lagarna, som kan ses som en representation av rådande ideal, tecknar helt andra förhållanden än de juridiska dokument som reflekterar de faktiska händelserna.⁸⁷ Det innebär förstås inte i

⁸⁴ Kaplan, "The Credibility of Liberty", 196.

⁸⁵ Milgrom, *Leviticus 23–27*, 2197.

⁸⁶ Kaplan, "The Credibility of Liberty", 197–198.

⁸⁷ Weinfeld, "Sabbatical Year and Jubilee", 42–43.

sig att lagar är meningslösa som tidsdokument betraktade, men det krävs en förförståelse för genren som skiljer sig från hur vi skulle läsa en nutida lagtext.

Till sist är det också värt att nämna att jubelårets idealistiska prägel, vilken brukar användas som ett argument *mot* dess realitet, också är möjlig att tolka precis tvärtom. Dess bärkraft och funktionalitet kan vara just det som krävts för att väcka en vilja att tradera idén vidare. Det är förstås svårt att hävda att detta skulle vara en bättre tolkning än den motsatta. Ett högt ställt ideal kan vara funktionellt utan att vara uppnåeligt, kanske för att det stakar ut en riktning eller uttrycker något om en grupp, i det här fallet Israels, identitet. Poängen är bara att det faktum att något uttrycks i idealistiska ordalag inte i sig är ett bevis vare sig för eller emot dess praktiska användbarhet.

Vad kan man då säga om jubelårets plausibilitet? Det är inte lätt att placera jubelårets ursprung på en exakt punkt i historien, utan idén tycks ha fortlevt och omformats efter behov under historiens gång. Kaplans tes dock är att Israel och Juda under merparten av det första millenniet f.Kr. uppfyller de ovan nämnda kriterier som förutsätts för att jubelåret ska vara funktionellt.⁸⁸ Detta i kombination med fynden från Hana som nämndes i förra avsnittet talar för att det är *möjligt* eller till och med troligt att jubelåret kan ha lånats in till Israel någon gång i förmonarkisk tid enligt Lewy och Weinfelds idéer, bevarats genom monarkitid, tagit mer konkret form under 700-talet, traderats in i persisk tid, använts som en norm för prissättning i samband med uthyrning likt Russell och Harbin menar och så nedtecknats av Leviticus redaktörer som ett fruset ögonblick i en lång föränderlig process.

3.3 Jubelårets funktion vid Leviticus slutredigering

Frågan om vad jubelåret kan ha haft för funktion vid det slutgiltiga nedtecknandet har redan berörts vid flera tillfällen i denna uppsats, kanske tydligast i föregående avsnitt om dess plausibilitet. Här kommer den utvecklas ytterligare.

⁸⁸ Kaplan, "The Credibility of Liberty", 200.

Det kanske tydligaste teologiska och ideologiska ställningstagandet i perikopen som denna uppsats intresserar sig för, står att läsa i Lev 25:23: *Jord får inte säljas för all framtid, ty landet är mitt och ni är främlingar och gäster hos mig*. Landet tillhör JHVH och han har anförtrott det åt Israels folk. Behållandet av landet inom den egna gruppen är också den gemensamma nämnaren mellan Leviticus 25 och dess utombibliska paralleller, såväl de tidigt daterade kungliga frihetsproklamationerna som de sent daterade kontrakten om långtidsuthyrning.

JHVH porträtteras tydligt i Lev 25 som Israels kung. Till skillnad från i de utombibliska proklamationerna, som är knutna till en kung, är det här JHVH som genom sin lag har makt att utropa frihet i landet. Att följa JHVH utesluter därmed behovet av en jordisk monark. Tanken på JHVH som kung hänger ihop med förbundstraditionen och synen på Israel som vasaller till sin kung, JHVH. Att se gudar som kungar är ett fenomen som kan ses i hela antika Mellanöstern, men Weinfeld menar att ett särdrag hos Israel är att man här såg JHVH som kung innan man hade etablerat kungadömet som mänsklig institution. Synen på JHVH som kung och hans folk som vasaller förde naturligt med sig, enligt Weinfeld, att texterna som skrev om denna relation baserades på utombibliska texter i samma genre – det vill säga fördragstexter. Så förklarar han likheten mellan förbundstexter i Deuteronomium och utombibliska fördragstexter.⁸⁹

Givet att JHVH som kung-konceptet var levande i det allmänna medvetandet tror jag att man kan tänka sig att de kungliga ediktens inverkan på jubelårstexterna gått till på ett likartat sätt. Det var helt enkelt en genre och ett tillvägagångssätt som man kände till när lagstiftningen både utformades och skrevs ner.

Weinfeld diskuterar hur ord som ursprungligen hade en politisk betydelse lånades in i en religiös kontext. Han betonar den nära kopplingen mellan religion och politik i gamla Israel och att man måste tänka att även i texter med religiösa undertoner har folk läst med en politisk medvetenhet.⁹⁰ Det finns inga knivskarpa gränser mellan dessa två

⁸⁹ Moshe Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School* (Oxford: Oxford University Press, 1972), 82–83.

⁹⁰ Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, 84–85.

domäner. Här diskuterar Weinfeld som sagt förbundstexter i Deuteronomium men det är nog rimligt att anta att detsamma gäller jubelårstexterna, som tydligt är både religiösa och politiska. Givet roten d-r-r och dess mycket breda betydelse rörande frihet, måste begreppet ha fört tankarna till frihet i en mycket bred bemärkelse – frihet *från* alla slags förtryck och frihet *till* att tjäna JHVH.

Jag utgår här från att Leviticus slutredigering kan dateras till persisk tid. Israels förhållande till perserna är dubbeltydigt i den hebreiska bibeln. Å ena sidan framställs perserkungen Kyros i ett närmast messianskt sken (Jes 44:28; 45:1), å andra sidan finns beskrivningar av hur perserna ville utrota judarna (se till exempel Ester 3:8–14). Givet att Leviticus slutredigerades i persisk tid, efter exilen, är det rimligt att tänka sig att en text som är upptagen med frågor om folk, land och identitet måste förhålla sig till det persiska väldet på något sätt. Här finns det utrymme för en läsning där jubelåret utgör en subversiv kraft. Om JHVH är kung över Israels folk och de har fått förfoga över ett land som tillhör JHVH, spelar det egentligen en mindre roll vem som för tillfället råkar vara den världsliga härskaren över landet. Israel må ligga under persisk överhöghet men idealt sett är landet i princip ointagligt.

Ett sådant synsätt innebär en mycket särpräglad identitet för israeliterna. Folket kommer alltid ha JHVH som sin kung och denna identitet hotas egentligen inte genom att folket underordnas en jordisk kung. Lojaliteten mot JHVH kommer alltid innebära ett visst mått av illojalitet gentemot andra auktoriteter. Likväl blir det viktigt att bevara de egna särdragen även om folket införlivas i en annan kultur. Detta är ett viktigt tema genom den hebreiska bibeln som är centralt i till exempel Esra, Nehemja och Daniels bok som alla behandlar exilen som en central tematik. Bevarandet av folkets särdrag blir ett sätt att bibehålla tanken på landet som ointagligt, genom att landet nu finns så att säga *inom* israeliterna. I ljuset av exilen blir detta förstås extra angeläget eftersom landet i rent geografisk och politisk mening visat sig inte alls vara ointagligt. För att kunna fortsätta lita på JHVHs förbund behöver meningen av landet omtolkas.

3.4 Jubelår i vems intresse?

Jubelårets receptions historia har levt sitt eget liv och konceptet har även senare tolkats som frigörande i ett brett avseende. Det har setts som ett starkt ideal om rättvisa och upprättelse för de fattiga. En naturlig frågeställning blir därför om det kan ha haft samma funktion vid Leviticus nedtecknande. Här kan jag se två olika sidor.

Å ena sidan presenterar jubelåret sig själv som en institution för samhällets svagaste. Proklamationernas publika natur har messianska undertoner, som ett tillfälligt realiserande av ett framtida rike där de förtryckta ska befrias och upprättas. Jubelåret säger också något om Israels identitet: ett folk som står upp för invandraren, den faderlöse och änkan. Jubelåret associeras i bred bemärkelse med frihet och rättvisa, även i det att det skipar rättvisa mellan den som säljer och den som köper. I postexilisk kontext är det gruppen ”fattiga infödda jordbrukare vars familjer alltid har varit del av de israelitiska klanerna” (min översättning)⁹¹ som adresseras som jubelårets målgrupp.

Å andra sidan tycks jubelåret delvis ha traderats av kungar och härskande klasser, till exempel amoriterna som Lewy argumenterat för. Det har säkerligen kunnat användas som ett sätt att vinna folkets gunst, vilket förklarar att det ofta har varit ett naturligt sätt att inleda en regeringsperiod. Frisläppandet i Jer 34 sker till exempel till följd av en belägring, som ett sätt att väcka solidaritet i samhället och i förlängningen förmå folk att gå med i armén.⁹²

Jubelårets ”återställande” dynamik kan mycket väl vara ett sätt att bibehålla status quo. Självklart kan det gynna även ”folket” i allmänhet genom att skapa harmoni och stabilitet i samhället, men ändå är det kanske främst de redan privilegierade som gynnas. I ett postexiliskt sammanhang är det, som Russell påpekar, svårt att anta att den självklara kopplingen mellan biologiskt släktskap och land har bibehållits.⁹³ Snarare kanske lagstiftningen kan ses som ett maktmedel i kampen mellan de som stannade i Juda under

⁹¹ Russell, ”Biblical Jubilee Laws”, 200.

⁹² Moshe Weinfeld, *Social Justice in Israel and in the Ancient Near East*. (Jerusalem: The Magnes Press, 1995), 152.

⁹³ Russell, 200.

exilen och de som återvände från Babylon, där syftet var att vinna så mycket land som möjligt på andra gruppers bekostnad.

Harbins tolkning av jubelåret är att det är ett slags pragmatisk lösning som reflekterar en spänning mellan idealism och realism. Bibeltexten slår fast att Israel har ett arv baserat på att hela landet tillhör JHVH. Underförstått är att om folket lyder JHVH kommer ingen att vara fattig då var och en har sin egen mark. Ändå uttrycks i samband med sabbatsårsbestämmelserna en medvetenhet om att det alltid kommer att finnas fattiga i landet (Deut 15:11). Förväntan är alltså att folket inte kommer att lyda JHVH. Därför instiftas ett skydds nät i form av möjliggörandet av lån från andra israeliter och i nödfall att hyra ut sitt land. För att skydds nätet inte ska bli en boja för den fattige, finns sabbatsåret som avskriver korttidsskulder och jubelåret som återställer land. Följden blir att landet inte utvecklar en permanent landlös klass.⁹⁴

Sammanfattningsvis får sägas att jubelåret nog kan gynna både de utsatta och de som har makt. Det är inte obefogat att det ses som en så stark symbol för frihet och rättvisa. Ändå vill jag nyansera bilden något. Jubelåret tolkas ofta som väldigt progressivt, men där tror jag att man misstar sig, åtminstone om man ser det i sitt historiska sammanhang. Den tänkta kopplingen mellan folk och land och jubelårets återställande funktion och strävan efter status quo, måste nog snarare förstås som en konservativ idé. Den är dessutom partikularistisk och är intimt förknippad med Israels roll som ett utvalt folk. Invandraren, den faderlöse och änkan ska bemötas med barmhärtighet och generositet men detta bygger just på att de inte fullt ut har en given plats i folket. Det yttersta syftet med jubelåret var troligtvis inte vad progressiva rörelser idag menar med frihet och rättvisa, utan snarare värden som sammanhållning och harmoni inom ett avskilt folk, och bevarande av dess särart.

⁹⁴ Resonemanget i hela detta stycke är ett referat av Harbin, "The Manumission of Slaves", 74.

4 Sammanfattning och slutsatser

I inledningen ställde jag ett antal frågor som denna uppsats har syftat till att besvara. För det första undrade jag över förhållandet mellan jubelåret i Lev 25:8–23 och utombibliska paralleller i antika Mellanöstern. Jag har funnit två huvudströmningar där den ena bygger på en tidig datering där jubelårets kopplas till kungliga proklamationer om frihet i företrädesvis gammal-babylonisk tid och den andra ser jubelåret som en biblisk variant av långtidsuthyrning av land, inspirerad av kontrakt från neo-babylonisk och akemenidisk tid. I Leviticus blir jubelåret regelbundet i tid, fränkopplas från monarken på vars plats JHVH insätts, samt generaliseras från kontraktets till lagstiftningens form.

För det andra frågade jag huruvida det går att uttala sig om jubelårets realitet i gamla Israel. Jag såg på bibeltexter som nämnde jubelåret och fick dra slutsatsen att dessa inte säger mycket om jubelårets realitet, men däremot om idéns utbredning i flera olika typer av bibeltexter, vilket tyder på att den var ett slags kulturellt allmängods.

Plausibilitetstanken, det vill säga jubelårsinstitutionens teoretiska trovärdighet i den samhällliga kontexten, bar mer frukt. Mitt genomgående intryck har varit att jubelåret inte alls verkar ha varit så ”anmärkningsvärt” som vi ser det idag. Tvärtom verkar det ytterst rimligt i ljuset av det dåvarande samhället, idéns flitiga förekomst och parallellerna till omgivande kulturers bruk av liknande institutioner.

Till sist har jag resonerat kring vilken funktion lagen kan ha fyllt i tidig persisk tid då Leviticus slutredigerades. Här utläser jag en ideologi och en teologi som ser Israel som JHVHs utvalda folk och JHVH som dess kung, som gett folket ett land till låns och kräver att landet behålls inom folket. En följdfråga blev vems intressen som egentligen gynnas av jubelåret. Svaret blev att institutionen syftar till att upprätthålla stabilitet och harmoni inom folket, vilket förvisso kan gynna såväl makthavare som den genomsnittlige jordbrukaren. Även om jubelåret i vår tid ofta har tolkats progressivt, var dess funktion i persisk tid nog snarare konservativ.

Denna uppsats har bara försiktigt gläntat på dörren till den Pandoras ask som är jubelåret. Jubelårsforskningen faller in under flera olika forskningsfält såsom exegetik, arkeologi, semitiska språk, ekonomi och sociologi. Detta ser jag som en rikedom, som till

exempel kommer till uttryck i att sociologisk och ekonomisk forskning kring antika Israel har förmått belysa frågan om jubelårets realitet där det varit omöjligt att finna konkreta historiska belägg. Jag har i denna uppsats valt att behandla tre avgränsade men besläktade frågeställningar med en tanke om att dessa kan belysa varandra på ett liknande sätt. Det bestående intrycket är dock att arbetet har väckt fler frågor än det förmått besvara.

Jag har genomgående erfarit, och följaktligen drivit tesen, att jubelåret är rotat i praktiska omständigheter och faktiskt är tänkt att användas. Ändå kvarstår faktum att det idag ofta ses som utopiskt och idealistiskt. Givet att jag har rätt i att detta inte reflekterar jubelårets ursprungliga funktion, måste det någonstans i receptionshistorien ha skett en övergång från praktik till utopi. Här finns en ingång för framtida forskning.

Jubelårets receptionshistoria är allmänt mycket intressant och fenomenet tycks verkligen ha levt sitt eget liv. Jubelåret undflyr enkla definitioner och det tycks omöjligt att helt slå fast och äga dess innebörd. Ett intressant spår är de eskatologiska och messianska konnotationerna som det har fått, som till exempel förekommer i manuskriptet 11Q13 från Qumranfynden med sin messianska Melkisedektradition.

För att åter anknyta till inledningen tror jag att vår samtid, där vi möter starka existentiella hot i form av klimatförändringar, krig och global migration väcker ett behov och intresse för eskatologiska och apokalyptiska texter, men också för texter som kan förmedla hopp om att en annan värld är möjlig. Därför tror jag att jubelåret i alla dess bemärkelser – politiska, ekonomiska, sociala, messianska, symboliska – kommer att fortsätta vara en källa för inspiration för människan i samhället, akademien och kyrkan.

5 Källor

Bibel 2000 (Bibelkommissionens översättning, Svenska bibelsällskapet; Örebro: Bokförlaget Libris, 2003)

Biblia Hebraica Stuttgartensia (Elliger, K. & Rudolph, W. (Red.) Stuttgart: Deutsche Bibelsellschaft; 5:e versionen, 1997)

Bergsma, John Sietze, "Once Again, the Jubilee, Every 49 or 50 Years?", *VT*, 55(1) (2005): 121–125.

Bergsma, John Sietze. *The Jubilee from Leviticus to Qumran. A History of Interpretation*. Leiden: Brill, 2007.

Collins, John J. *Introduction to the Hebrew Bible*. 2:a utg. Minneapolis: Fortress, 2014.

De Vaux, Roland, O.P. *Ancient Israel. Its Life and Institutions*. London: Darton, Longman & Todd, 1961.

Di Vito, Robert A. "Traditional-Historical Criticism". Sidorna 90–104 i *To Each its Own Meaning. An Introduction to Biblical Criticisms and Their Application*. Utgiven av S. L. McKenzie och S. R. Haynes. Louisville: Westminster John Knox, 1999.

Fox, Joshua. "A Sequence of Vowel Shifts in Phoenician and Other Languages." *JNES*, 55(1) (1996): 37–47.

Harbin, Michael A. "The Manumission of Slaves in Jubilee" *TynBul*, 63(1) (2012): 53-74.

Hayes, John H. och Carl R. Holladay. *Biblical Exegesis. A Beginner's Handbook*. 3:e utg. Louisville: Westminster John Knox, 2007.

Kaplan, Jonathan. "The Credibility of Liberty: The Plausibility of the Jubilee Legislation of Leviticus 25 in Ancient Israel and Judah". *CBQ*, 81 (2019): 183–203.

Kawashima, Robert S. "The Jubilee, Every 49 or 50 Years?" *VT*, 53(1) (2003): 117–120.

Lemche, Niels Peter. "The Manumission of Slaves: The Fallow Year, the Sabbatical Year, the Jubel Year". *VT*, 26(1) (1976): 38–59.

Lewy, Julius. "The Biblical Institution of Deror in the Light of Akkadian Documents". *ErIsr*, 5 (1958): 21–31.

Milgrom, Jacob. *Leviticus 23–27*, vol. 3B i *AB*. Garden City: Doubleday, 2001.

Nationalencyklopedin (<https://www.ne.se/>)

Noth, Martin. *Leviticus. A Commentary* i *OTL*. London: SCM, 1965.

Rendtorff, Rolf. "Introduction". Sidorna 1–7 i *The Book of Leviticus. Composition and Reception*. Utgiven av Rolf Rendtorff och Robert A Kugler. Leiden: Brill, 2003.

Russell, Stephen C. "Biblical Jubilee Laws in Light of Neo-Babylonian and Achaemenid Period Contracts". *ZAW*, 5 (2018): 189–203.

Sandmel, Samuel. "Parallelomania", *JBL* 81 (1962): 1-13.

Steck, Odil Hannes. *Old Testament Exegesis. A Guide to the Methodology*. 2:a utg. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 1998.

VanGemeren, Willem A., utg. *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*. Carlisle: Paternoster, 1996.

Weinfeld, Moshe. *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*. Oxford: Oxford University Press, 1972.

Weinfeld, Moshe. "Sabbatical Year and Jubilee in the Pentateuchal Laws and their Ancient Near Eastern Background". Sidorna 39–62 i *The Law in the Bible and in its Environment*. Utgiven av Timo Veijola. Helsingfors: The Finnish Exegetical Society, 1990.

Weinfeld, Moshe. *Social Justice in Israel and in the Ancient Near East*. Jerusalem: The Magnes Press, 1995

Wenham, Gordon J. *The Book of Leviticus*. NICOT 3. Grand Rapids: Eerdmans, 1979.