

schiedener Disziplinen wie Soziologie, Psychotherapie, Sozialethik, Theologie und Philosophie. Und trotz dieser Fülle an Material und den differenzierten Ausführungen ist das Buch leicht zu lesen, da es der Autor ausgezeichnet versteht, Wissenschaftliches und Narratives ausgewogen und in gelungener Weise in seinen Schreibstil einfließen zu lassen. Ein kleines Manko ist meiner Meinung nach nur die Tatsache, dass die Psychoanalyse als wichtige Therapieform in seiner Studie fehlt.

Linz

Helmut Eder

■ HEUTGER VIOLA, *Das Recht auf Sonn- und Feiertage*. (Publikationen des Instituts für kirchliche Zeitgeschichte, Serie II, Bd. 32). Geyer-Edition, Wien-Salzburg 1999. (101) Kart.

Der seit Jahren diskutierte „freie Sonntag“ erhält in dieser Salzburger rechtswissenschaftlichen Dissertation, die auf die österreichische Rechtslage Bezug nimmt, eine informativ und argumentativ ausgewiesene Bekräftigung. So versteht sich der Titel als These und nicht etwa als Frage (vgl. Vorwort des Herausgebers der Reihe, 5f). Bemerkenswert ist die Ansatz beim Rechtsanspruch auf den Sonntag, während die Diskussion weithin die Verpflichtung, den Sonntag arbeitsfrei zu halten, im Auge hat. Die Verf. zeigt u.a. die kulturgeschichtliche Tradition des 7-Tage-Rhythmus auf, der keineswegs nur ein Anliegen der Christen ist, die damit die Sabbat-Tradition des Judentums fortführen, sondern sich seit Jahrtausenden bewährt hat und bis heute unserer Zeiterfahrung dient (vgl. 24–31). Allerdings kennt das (österreichische) Arbeitsruhegesetz (31–39) bereits zahlreiche Ausnahmen und sieht sich einer steigenden Bedarfsanmeldung (und Bereitschaft?) zur Arbeit am Sonntag gegenüber (38). Dabei bleibt zu bedenken, dass „das Recht allein ... keine absolute Garantie für den Schutz des Sonntags (gibt), wenn der politische und der gesellschaftliche Wille nachlassen, diesen rechtlichen Schutz aufrechtzuerhalten“ (39). Die 1997 in Österreich gestartete „Allianz für den freien Sonntag“ (58f. 70f), die sich auch der Notwendigkeit der Ausbildung einer neuen Sonntagskultur bewusst ist, ergänzt den individuellen Aspekt der Arbeitsruhe durch den sozialen; tatsächlich bietet ja nur ein gemeinsam gefeierter Sonntag die Chance, „Tag der Gemeinschaft und der Familie“ zu sein (72f). Trotz der eindrucksvoll aufgemachten ökonomischen Rechnungen und trotz der Beteuerung der Freiwilligkeit der Sonntagsarbeit bleibt daher festzuhalten: „Die Sonn- und Feiertage sind ein Stück Humanität“ (96).

Linz

Alfons Riedl

## B I B E L W I S S E N S C H A F T

■ SCHENKER ADRIAN, *Knecht und Lamm Gottes (Jesaja 53)*. Übernahme von Schuld im Horizont der Gottesknechtslieder (SBS 190). Kath. Bibelwerk, Stuttgart 2001. (131) Kart. € 20,35. ISBN 3-460-04901-4

Verf. dieses Büchleins, der in Fribourg (Schweiz) Altes Testament lehrt, ist u.a. ein ausgesprochener Fachmann für die Fragen von Schuld, Sühne, Strafe und dergleichen in der biblischen Überlieferung. Darum muss man sehr dankbar sein, dass er mit dieser Studie die heikle Frage anpackt, ob es sein kann und darf, dass ein Unschuldiger mit der Schuld eines anderen belastet wird. Auslöser für diese Frage ist nicht zuletzt das vierte Lied vom Gottesknecht, in dem es heißt: „Aber er war durchbohrt aus Sünden unsererseits, zerschlagen aus unserer Schuld“ (Jes 53,4 Übers. des Verf.).

Sch. geht in seiner Studie so vor, dass er im ersten Teil allgemein jene Texte bespricht, die so gedeutet werden könnten, dass ein Unschuldiger die Strafe erleidet oder zumindest von der Strafe mitbetroffen ist, die einem Schuldigen gebührt, bzw. dass Schuldige letztlich doch nicht die gebührende Strafe tragen müssen. Wenn aber Gott ein gerechter Richter sein soll, dann darf es keine unverdiente Strafe geben. In Abrahams Zwiegespräche mit Gott über die Bestrafung von Sodom erscheint daher mit Recht das Argument, dass Gott nicht „die Gerechten zusammen mit den Ruchlosen umbringen“ kann (Gen 18, 25). Nach Dtn 24,16 hat Israel auch den Rechtsgrundsatz, dass „jeder (...) nur für sein eigenes Verbrechen mit dem Tod bestraft werden (soll).“ Nun gibt es aber einerseits Texte, die davon berichten, dass Gott eine Bestrafung unter bestimmten Bedingungen aussetzt bzw. aufschiebt, und andererseits auch Texte, die besagen, dass Gott ein Unrecht bis in die dritte und vierte Generation verfolgt (vgl. bes. Ex, 20,5 = Dtn 5,9; Ex 34, 6–7 und Ez 18); Kräftige Beispiele für den ersten Fall sind die Texte, in denen von der Fürsprache herausragender Persönlichkeiten die Rede ist (Abraham: Gen 18, 16ff; Mose: Ex 32,7–14; 33,12–17; Num 14,10–19; Dtn 9,18; Samuel: 1Sam 12,23 u.a.m.).

Sch. zeigt nun in seiner Studie, dass die verschiedenen Texte wie Modelle zu verstehen sind, mit Hilfe derer es möglich ist, die im Einzelfall gewiss höchst komplexe Verstrickung des Menschen in seinen Taten so zu beleuchten, dass erkennbar wird, „wie der göttliche Richter auf gut und böse reagiert, und wie gut und böse sich im

unentrinnbar verwickelten menschlichen Einzel- und Gesamtschicksal auswirken“ (64). Ein tragisches Moment ist in gewissen Fällen (z.B. in 2 Sam 21,1–14) zwar nicht ausgeschlossen, aber nirgends ist es so, dass Unschuldige die Strafe von Schuldigen erleiden, während diese straflos ausgehen.

Der zweite Teil der Studie befasst sich dem vierten Lied vom Gottesknecht, wobei es konkret um die Frage geht, „ob die Stellvertretung, von der es spricht, anders als ein Rollentausch zwischen Schuldigen und Unschuldigen verstanden werden muss“ (65). Aufgrund der Ergebnisse des ersten Teiles ist sehr genau nachzuforschen, worin die Schuld der ‚Vielen‘ besteht und in welchem Sinne der Gottesknecht diese Schuld tragen kann. In einer behutsamen Auslegung der entscheidenden Stellen des Liedes zeigt Sch., dass der Gottesknecht durch seinen Verzicht auf letzte Möglichkeiten der Gegenwehr nicht nur seine Sache in radikaler Weise Gott anheimstellt, sondern durch diese Haltung auch den Feinden die Chance eröffnet, dass sie aufgrund dieses seines Verzichts auf Anklage ihr Unrecht einsehen und umkehren. Der Gottesknecht geht diesen Weg im Vertrauen auf Gott und in Treue zu seiner Sendung bis zur Aufgabe seines Lebens, und er setzt selbst sein Lebensopfer ein als Versöhnungsleistung für die Schuldigen. Da Gott dieses Opfer aufgrund der Fürbitte des Knechtes annimmt, können die Schuldigen von den Folgen ihres Unrechts befreit werden. So gesehen handelt es sich im Verhalten des Gottesknechts nicht um „Stellvertretung“ im Sinne eines Rollentausches“, sondern um „ungeschuldete Vergebung zugefügten und erlittenen Unrechts, die die Schuldigen befreit“ (96).

Der kurze dritte Teil ist ein Ausblick in das Neue Testament und zeigt auf, wie dort das Schweigen zu Unrecht und der Verzicht auf Anklage in Jesu Leben und Lehre, insbesondere in seiner Annahme des Leidens, verankert und im Sinne des Gottesknechtesliedes weiter entwickelt ist.

Schließlich folgt noch ein Anhang, der jüdische und christliche Auslegungen von Ex 34,7 mit den dazugehörigen Parallelen und von Jes 53,7 wiedergibt. Sie sind ein eindrücklicher Beleg dafür, dass das in dieser Studie vorgetragene Verständnis von Schuld und Strafe eingebettet ist in eine lange Auslegungstradition.

Abschließend sei diese Studie nochmals wärmstens zur Lektüre empfohlen; sie ist ein wichtiger Beitrag zum Verständnis von Schuld und Strafe allgemein und lehrt eindrücklich, wie differenziert das Alte Testament von Gottes Reaktion auf menschliche Schuld spricht.

Linz

Franz D. Hubmann

■ BACKHAUS KNUT (Hg.), *Theologie als Vision. Studien zur Johannes-Offenbarung*. (SBS 191) Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2001. (207) Kart. € 24,44 (im Abo € 21,99).

Dass das letzte Buch der christlichen Bibel seine Leserschaft gleichermaßen faszinieren und inspirieren wie auch irritieren und abstoßen kann, ist nicht neu. Eine nicht zu unterschätzende, manchmal subkutan laufende und durchaus widersprüchliche Wirkungsgeschichte ist bis in die aktuelle Gegenwart herein aufzeigbar: in Liturgie und Spiritualität, Architektur und Ikonographie, religiöser und politischer Polemik, Musik, Literatur, im Film und auch in der postchristlichen Alltagskultur. Die *Theologie* hat sich mit der Johannes-Offenbarung oft schwer getan: Natürlich ist auch die Offb „Wort“ (Literatur, Text, Brief mit Interventionsabsicht), dabei ist ihr primäres Medium aber nicht das reflektierte und reflektierende Wort wie eben in der Theologie, sondern das geschaute und aufgeschriebene *Bild*: Vision. Wie sollen also ChristInnen, die sich um intellektuelle Redlichkeit und leserische Sachgerechtigkeit bemühen, mit der Offb umgehen? Sich deren Bildkaskaden einfach überlassen? Was aber machen diese mit uns? – Orientierung und Vergewissерung über dieses Buch ist jedenfalls gefragt, und insofern ist es gut, dass sich die exegetische Wissenschaft gerade in letzter Zeit in einer Vielzahl von Studien und neuen Kommentierungen intensiv damit auseinandersetzt. Das vorliegende Buch steht mitten in dieser aktuellen Diskussion und versammelt sechs Einzelbeiträge in Aufsatzform.

Der einleitende Beitrag des Herausgebers K. Backhaus (10–53) geht nach wirkungsgeschichtlichen Vorüberlegungen einige der klassischen Einleitungsfragen durch (Situation: Verfasser; äußere Krise; innere Krise – Zweck – Gestalt), wobei die ausgewogene Abwägung äußerer Bedrohung („Kaiserkult“; Anpassungsdruck) und innerer Probleme („Nikolaiten“ als integrationsbereite Gruppe) auffällt. Der dritte Teil („Der Visionär als Theologe“) versucht, die Offb als „eidetische Theologie“ in ihrem eigenen Recht zu würdigen: Nicht Reflexion und auch nicht bloßer Appell bietet sie ihren Lesern in deren Orientierungsproblematik, sondern einen „Blick in den Himmel“, um sie in dem festzumachen, was sie schon konstituiert: in ihrer unteilbaren Zugehörigkeit zur Königsherrschaft Gottes, die im Sieg des Lammes Jesus Christus unhintergehbar aufgerichtet wurde und die sich gegen alle angemaßten Despotien durchzusetzen im Gang ist. Dieser „Blick in den Himmel“ ist nicht eskapistisch: Indem er in Anspruch nimmt, Wirklichkeit zu zeigen und Scheinwirklichkeit zu demaskie-