

TEXTE & KONTEXTE

Nr. 11

Markus 14, 3–9 Matthäus 5, 38–42

Markus 16, 1–8

Römer 3–4

Lukas 10, 38–43

EXEGETISCHE ZEITSCHRIFT

Markus 14, 3–9, Die Salbung in Bethanien
Ulrike Hofmann *S. 6*

Matthäus 5, 38–42, Nicht Widerstreben und nicht Zurückweichen
Ton Veerkamp *S. 10*

Markus 16, 1–8, Geht nicht nach Galiläa!
Walter Bindemann *S. 23*

Römer 3–4, Annäherung an eine Übersetzung des Römerbriefes
Helga Reinert, Ulrike Bezbach, Gerhard Jankowski *S. 30*

Lukas 10, 38–43, Predigt
Martin Braner *S. 46*

Spiegelungen *S. 50*

Texte & Kontexte, Exegetische Zeitschrift im Alektor-Verlag.

Herausgeberkreis und Redaktion: Gerhard Jankowski, Ton Veerkamp (verantwortlich), Cornelia Weitzel-Füllkrug, Rainer Weitzel, Till Wilsdorf, Magdalena Winchenbach, Anke Wolff, Jaap van Zwieten de Blom.

Redaktionsadresse: Texte & Kontexte c/o Ton Veerkamp, Falterweg 21, 1000 Berlin 19.

Diese Zeitschrift erscheint in unregelmäßiger Folge, bis viermal jährlich, mindestens 160 Seiten pro Jahr. Sie kostet im Jahresabonnement DM 25 (für Studenten DM 15) zuzüglich Porto, Einzelheft DM 7,50.

Die Redaktion lädt zu Einsendungen von Manuskripten ein.

ISSN 0170-1096

Nicht Widerstreben und nicht Zurückweichen

„Was hätte es dem Frieden genützt, wenn ein ausländischer Staat Hitler oder Stalin auch noch die andere Backe hingehalten hätte? Das sind in ihrer Naivität absurde Vorstellungen, die völlig abstrahieren von der konkreten geschichtlichen Erfahrung“, sagte der Bundeskanzler zwei Redakteuren der Zeitschrift „Evangelische Kommentare“. Damit ist gleichzeitig festgestellt, die Bergpredigt könne „kein Kanon für staatliches Handeln“ sein: „So ist sie nicht gemeint gewesen; sie war in einer anderen Zeit für eine andere Gemeinde in einer anderen Lage gesprochen“. Wenn nun Christen – oder auch andere – aus dem System des militärischen Gleichgewichts aussteigen wollen, so ist das „naive Gesinnungsethik, die auf den Gebrauch der Vernunft und der Erfahrung verzichtet, die sich sonnt im Bewußtsein, mit anständiger Gesinnung der Zukunft entgegenzugehen und die Folgen, die daraus resultieren, Gott, dem Herrn der Geschichte, zu überlassen, für die man selbst nicht verantwortlich ist“.

Nun war und ist die Frage nicht, ob denn die Bergpredigt ein Kanon für staatliches Handeln sein kann, sondern ob die Aufrüstung mit neuen Kernwaffen ein richtiges Mittel zur Erreichung des Zieles „Friedenssicherung“ ist. Mit „richtig“ ist dann keine „ethische“ Richtigkeit gemeint, sondern schlichte Tauglichkeit in Hinblick auf das Ziel. Es gibt in Europa Millionen und Abermillionen von Menschen, die das nicht nur bezweifeln, sondern die entgegengesetzter Auffassung sind. Der Kanzler und seine Kollegen aus der Führung der SPD haben eine kleine Platte pressen lassen. Auf der einen Seite steht das Lied vom lobenswerten, naiven, weltfremden und deswegen gefährlichen Friedenschristen; auf der anderen die Moritat vom finsternen, von Moskau ferngesteuerten DKP-isten, der „dahintersteckt“, so Glotz über den Krefelder Appel.

Es dürfte sich freilich auch in der Chefetage des Ollenhauerhauses herumgesprochen haben, daß es nach der Holzhammermethode auf die Dauer wohl kaum weitergehen wird. Einstweilen aber richtet des kanzler- bzw. präsidialamtliche Geschwätz über die Bergpredigt – -- das Wort ist häßlich, aber ein anderes wäre wirklich fehl am Platze! – -- manchenorts vielleicht doch Verwirrung an, weil es fortbaut auf einer Jahrhunderte alten gesinnungsethischen Auslegung dieses Textes. Legt die Bergpredigt nicht absoluten Pazifismus und unbeschränkte Wehrlosigkeit nahe und fordert das nicht den Fortbestand von Ausbeutersystemen – siehe El Salvador? Fordert nicht gerade die politische Lektüre der Bergpredigt die Gewaltlosigkeit auch als Form des Widerstandes?

Über all diese Fragen ist innerhalb der Friedensbewegung zu reden. Innerhalb! Denn der Gebrauch, den Kanzler und Bundespräsident von der Bergpredigt machen, ist zynisch. Daß sie mit dem Text selber nichts anzufangen wissen, sagen sie offen. Das geschieht nach dem „Gemeinspruch“, über den der vom Kanzler so geschätzte Immanuel Kant eine Abhandlung geschrieben hat: „Das mag zwar in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis“. Auch damals, kurz nach der Kanonade von Valmy, September 1792, als sich die französische Revolution auf den Angriff vorbereitete, gab es eine Theorie des Gleichgewichts. Kant dazu:

„Die menschliche Natur erscheint nirgendwo weniger liebenswürdig, als im Verhältnisse ganzer Völker gegeneinander. Kein Staat ist gegen den anderen wegen seiner Selbständigkeit oder seines

Eigentums einen Augenblick gesichert. Der Wille einander zu unterjochen oder an den Seinen zu schmälern, ist jederzeit da; und die Rüstung zur Verteidigung, die den Frieden oft noch drückender und für die innere Wohlfahrt zerstörender macht, als selbst den Krieg, darf nie nachlassen. Nun ist hierwider kein anderes Mittel, als ein auf öffentliche mit Macht begleitete Gesetze, denen sich jeder Staat unterwerfen müßte, gegründetes Völkerrecht (nach der Analogie eines bürgerlichen oder Staatsrechts einzelnen Menschen) möglich; – denn ein dauernder allgemeiner Friede durch die sogenannte Balance der Mächte in Europa ist, wie Swifts Haus, welches von einem Baumeister so vollkommen nach allen Gesetzen des Gleichgewichts erbaut war, daß, als sich ein Sperling darauf setzte, es sofort einfiel, ein bloßes Hirngespinnst“ (Werke, Hamburg 1922, VI, S. 112).

Kant gehörte auch zu den „Weltfremden“. Er zweifelte an der Wirksamkeit des Gleichgewichts in Europa. Aber die Politiker wußten es auch damals besser. Von 1792 bis 1815 dauerte die Epoche europäischer Kriege, die, nahezu ohne Unterbrechung, andauerte bis zum Jahr 1815 und in der Europa von Spanien und Italien bis nach Moskau verheert wurde.

Die Baumeister bauen weiter. Es gibt leider Sperlinge. Sie hießen Revolution oder auch Napoleon. Bislang macht die politische Statik nicht den Eindruck, sie hätte wesentliche Schritte über das Wissen des Baumeisters Swifts hinausgetan. Sie, die Statik, mag zwar in der Theorie richtig sein, ob sie für die Praxis tauglich ist, wird immer mehr bezweifelt – für die Praxis des Friedens wohlgerne. Es gibt auch die Praxis der Rüstungsindustrie

Reden wir davon an anderer Stelle und beschäftigen wir uns hier mit der Bergpredigt, vor allem mit dem berüchtigten Wort vom anderen Backen. Um das Ergebnis gleich vorwegzunehmen: in der Auseinandersetzung um die Aufrüstung kann uns der Text direkt wenig helfen. Das zeigt sich schon, wenn man ihn mit der Parallelstelle bei Lukas vergleicht. Bei Lukas ist die Pointe eindeutig die Feindesliebe. Das Wort vom Backen und das Wort vom Mantel stehen bei ihm unter der Regel der Feindesliebe und beziehen sich direkt auf die Seligpreisungen. Bei Matthäus aber stehen die Worte vom Backen, vom Mantel und von der Meile – die bei Lukas ja nicht zufällig fehlt! – unter der Regel des Aushaltens. Trotz triftiger Rechtsgründe sei dem Bösen keinen Widerstand zu leisten. Bei Lukas ist das Wort vom Backen eine Konsequenz der Feindesliebe, bei Matthäus eine Konsequenz der Ohnmacht. Wir beziehen uns hier nur auf den Matthäustext, sagen daher zunächst etwas zur Bergpredigt im Allgemeinen, widmen uns dann den Versen 5,38-42 und ziehen daraus schließlich einige Konsequenzen.

1. Keine neue Thora.

Die Bergpredigt ist kein Sittengesetz, ebensowenig wie die Thora. Es handelt sich um Weisung, pointierte Weisung freilich, um die Weisung Israels, für eine Gemeinde in einer ganz bestimmten Lage „to the point“ gebracht. Daß sie kein Thoraersatz sein will, sagt sie selber: „meint nicht, ich wäre gekommen, die Weisung oder die Propheten aufzulösen; nicht aufzulösen bin ich gekommen, sondern vollzumachen“ (5,17). Die Lage, in der die Gemeinde verkehrte, könnte zur Schlußfolgerung führen, mit der Thora und mit den Propheten sei es vorbei. Dagegen wehrt sich die Bergpredigt.

Nichts ist vorbei; alles ist anders geworden.

Nun wird in den Kommentaren dieses Wort beharrlich übersehen. **Vollmachen** sei nun doch nichts anderes als **auflösen**. Ein krasses Beispiel liefert der katholische Kommentar im Sammelwerk des Regensburger Neuen Testaments. Der Kommentator, Josef Schmid, sagt zur Bergpredigt: „Was hier gesprochen wird . . . ist . . . nicht bloß eine neue, tiefere Auslegung des AT's, sondern dessen Überbietung . . . in allen Fällen wird die Ethik des ATs als ungenügend erklärt und überboten“, Bd. 1, S. 95. An dieser Deutung ist alles falsch. Sie zeigt, wie tief der Antijudaismus verwurzelt ist, wie sehr Weisung und Propheten (das Kürzel AT ist wirklich entlarvend) als Wort Gottes minderen Ranges betrachtet wird. Von dieser Sicht aus wird die Bergpredigt dann erklärt; kein Wunder, daß in aller Regel das Ergebnis in nacktem Unsinn besteht. „Die richtige Deutung“, sagt Schmid, „des als echtes Wort Jesu verstandenen Satzes (gemeint ist 5,18), kann ebenso wie V. 17 nicht dem Wortlaut entnommen werden, sondern nur dem Gesamtbild, das uns die Evangelien von der Stellung Jesu zum atl. Gesetz liefern“ (aaO S. 88). Da nun dieses Gesamtbild weitgehend identisch sein wird mit dem Bild, daß uns Kirchen- und Dogmengeschichte eingeprägt hat, ist nicht das Wort, sondern eben dieses Bild – sprich Vorurteil – maßgebend für die Auslegung. Die Frage ist, weshalb man da überhaupt noch auslegen soll! Wir sagen: keine neue Thora, sondern Gesetz und Weisung für Unterdrückte und Verfolgte. Um die geht es.

Die Bergpredigt fängt an mit einer Aufzählung derer, um die es sich hier handelt, um die „makarioi“, die „Seligen“, um die, wie es im Lob der Thora (Ps. 119) heißt: „die schlichten Weges sind, die in SEINER WEISUNG gehen“; hier wie in Ps. 1,1 handelt es sich nach der griechischen Übersetzung um „makarioi“, um die, die auch jetzt noch in SEINER Weisung gehen wollen. Bei Lichte besehen ist ihre Lage schlecht. Die acht Seligpreisungen rufen eine Gemeinde auf, nennen sie aber acht Mal bei einem anderen Namen. Die ersten drei Preisungen beziehen sich ausdrücklich auf solche, die elend und unterdrückt sind, die um die Toten trauern (penthountes)*. Zusammengefaßt sind es die, die nach der Bewährung hungern und dürsten. Das hat natürlich mit wirklichem Hunger und Durst zu tun, denn die Bewährung ist eben das, was im Jahr 70 nicht stattgefunden hat. Matthäus, der eine eindeutig hebräisch eingefärbte Sprache benützt, spiritualisiert hier nicht, sondern „pointiert“; die „Armen im Geiste“ (schephal ruach) sind die, die durch und durch verelendet und hingebeugt sind. Es sind die, die der Bewährung (dikaiosyne), SEINER Bewährung (zidkoth JHWH), harren, Es sind die, die auch in der Diaspora hart betroffen sind von den Folgen des jüdischen Krieges. Die zweite Gruppe meint die, die gerade wegen dieser Lage mit den Titeln derer bezeichnet werden können, die in SEINER Weisung gehen; die Chassidim (eleemones – „Barmherzigen“); die bar-lebab (katharoi tes kardias = die „reinen Herzens sind“) von Ps. 24,4, die aufstehen dürfen am heiligen Ort. Die Friedensmacher von Vs. 9 haben, so weit ich sehe, keine Entsprechung. In der Septuaginta kommt das Wort nur in Spr. 10,10 (dort vermutlich als falsche Übersetzung), im Neuen Testament nur noch Kol. 1,20 vor. Dennoch zeigt das Wort Gottessöhne, daß auch hier zunächst an Israel zu denken ist. Zusammenfassend sind es aber die, die um der Bewährung willen, nach der sie dürsten und hungern, verfolgt werden, d.h. die Folgen der großen Katastrophe an ihrem Leib

* Die Einheitsübersetzung hat für die „praeis“ von Vs. 5 „die keine Gewalt anwenden“. Praeis steht aber für anawim, Hingebeugte (Ps. 37,11, auf die die Einheitsübersetzung selber verweist). Das ist keine Schludrigkeit mehr, das ist schon Verfälschung.

erfahren müssen. Sie sind es, denen das Königreich der Himmel, die Königschaft Gottes, gehören wird. Die Seligpreisungen beziehen sich daher auf Israel, das trotz allem an SEINER Weisung halten will und die dadurch zu den Verfolgten und zu den Hingebeugten und zu den Armen, im wahren Sinne des Wortes zu den Verdammten dieser Erde gehören. Sie, diese Hingebeugten, sind das Salz der Erde und das Licht des Weltsystems (kosmos). Ihretwegen bleibt die Erde genießbar und findet man sich in der Welt überhaupt noch durch.

Aber nun haben auch noch andere an SEINER Weisung gehalten und gerade diese Haltung hat sich nicht bewährt. Die Schriftgelehrten und die Pharisäer haben das Volk in die Vernichtung geführt. Aber das bedeutet nicht, daß damit Gesetz und Propheten aufzulösen sind, sondern es bedeutet, daß die Bewährung der makarioi, jener Seligen, Salz und Licht, sich mehr auszuzeichnen hat als die der alten Führer des Volkes. Dabei geht es nicht um die bessere Ethik, sondern um ein besseres Ergebnis! Deswegen ist dikaiosyne nicht mit Gerechtigkeit, sondern mit Bewährung, Wahrheit, Wahrhaftigkeit zu übersetzen (wie wir von Buber gelernt haben).

Wir unterbrechen kurz die Argumentation, um eine kleine Anmerkung zur „ethischen“ Deutung der Bergpredigt zu machen. Strack-Billerbeck, die nun wahrlich keine Berührungsangst mit dem Judentum hatten, bleiben trotz allem in ihrem lutherischen Vorurteil befangen. So sagen sie zu Mt. 5,6: „Die vierte Seligpreisung handelt von solchen, welche wissen, daß sie aus eigener Kraft keine Gerechtigkeit aufzubringen vermögen, die vor Gott gilt, u. doch nach dieser G. verlangen tragen Die alte Synagoge weiß nichts von der Unfähigkeit des Menschen, sich aus eigener Kraft eine vollgültige G. vor Gott zu erwerben. Im Gegenteil, ihr soteriologisches System ruht ganz auf der Anschauung, daß der Mensch durch keine Gemeinsünde u. keine Gemeinschaft infolge Adams Fall erblich belastet sei Bei so grundverschiedenen Anschauungen des Christentums u. des Judentums über die sittliche Anlage des Menschen ist es ein vergebliches Bemühen, innerhalb der rabbin. Literatur nach Parallelen zur vierten Seligpreisung zu suchen“. Nun, sie finden sie dann auch nicht. Auf Grund dieses Vorurteils muß aus der Bergpredigt notwendigerweise eine Art von ethischem Ideal werden, dem die Wirklichkeit immer nachhinken wird. Man fragt sich aber, welches Interesse Matthäus gehabt haben mag, seiner Gemeinde gerade in ihrer trostlosen Lage ein solches ethisches Ideal zu präsentieren. Für ähnliche Äußerungen Strack-Billerbecks vgl. ihr Nachwort zur Bergpredigt (I, 470ff) und ihren Exkurs (IV, 1ff). Wenn das so beim grünen Holz ist, wie sehr dann erst beim dürren? Im Kommentar von Schmid lesen wir: „Tatsächlich aber wendet sich Jesus hier wie in allen seinen Forderungen an den Einzelmenschen, für den er eine neue Gesinnungsethik verkündigt (aaO. S. 109)“. Die lutherische Anschauung überträgt ihre Polemik gegen einen nahezu magisch-automatischen Gerechtigkeitserwerb unzulässigerweise auf eine Auseinandersetzung innerhalb der Synagoge zehn bis fünfzehn Jahren nach der Zerstörung Jerusalems durch Rom. Schmid dagegen ist bemüht, vor allem nicht der Vermutung aufkommen zu lassen, diese lobenswerte Ethik könne nun auf das ganze Gemeinwesen übertragen werden; für den Staat gelte dies selbstverständlich nicht: deswegen wird Tolstois Gebrauch von der Bergpredigt, die sich ja gerade gegen den Zwangsstaat richten sollte, kategorisch abgelehnt. Wenn Ethik auf die Frage antwortet: was tun? dann ist die Bergpredigt Ethik, für die Gemeinde des Matthäus und auch für uns, die wir auf die Stimme der Apostel zu hören haben. In welcher Weise sie aber für uns „Ethik“ ist, kann nur ermittelt werden, wenn wir uns darüber im Klaren sind, wie unsere Lage sich von der Lage der Gemeinde des Matthäus unterscheidet. Auf alle Fälle ist der hermeneutische Schlüssel nicht zu

suchen in der Konstruktion einer neuen „Sittlichkeit“ oder in der Reduktion der Bergpredigt zu einer Gesinnungsethik für Einzelne. Diesen gespenstischen und auch reichlich spießigen Gesellen „Einzelnen“ sollte die Exegese endlich begraben; mit Fiktionen der bürgerlichen Gesellschaft kommen wir nicht weiter. Wir sagen also abschließend: **die Bergpredigt ist keine neue Sittlichkeit und nicht für Einzelne, sondern sie ist die alte Thora für eine Gemeinde in einer völlig neuen Lage.**

Die Bergpredigt beschreibt nun, wie die Weisung für die Gemeinde auf den Punkt zu bringen ist. Sie tut das zunächst mit dem Instrument einer antithetischen Struktur („ihr habt gehört, wie gesagt wurde . . . ich aber sage euch“). Diese Antithetik endet nicht mit dem 5. Kapitel, sondern wird im 6. Kapitel fortgesetzt und erreicht ihren Höhepunkt im berühmten Wort über die Unmöglichkeit, Gott und dem Mammon gleichzeitig zu dienen. Es wird dann eine neue Zukunft vorgestellt, die darin besteht, daß man sich nicht in die „Sorge“ begeben muß, denn dadurch liefert man sich dem Mammon aus; die Septuaginta setzt dieses Wort „Sorge“ (merimna) dort ein, wo von Maloche die Rede ist (Ex. 5), wo von Angst vor Unterdrückung die Rede ist (2. Sa. 7,10; Ez. 16,42). Gerade die Sorge um das tägliche Leben bewirkt jene Anpassung an den Mammon, die dann schließlich zu einer Auflösung von Weisung und Propheten führen muß. Positiv wird das nun im letzten Teil der Bergpredigt ausgeführt: einige neue Verkehrsformen (7,1-12), Aufforderung und Kriterium fürs Handeln (7,13-20). Mit einer mahnenden Rede über hören und tun endet sie (7,21-27).

Soweit die Übersicht. Wir vertreten hier also die These, daß die Bergpredigt eine „Poinitierung“ der Thora ist für eine Gemeinde, die in schweren Bedrängnissen leben muß. Diese Bedrängnisse sind in eine sehr enge Beziehung zum jüdischen Krieg zu setzen. Matthäus benützt rabbinische Kompositionsstrukturen, mit einem entscheidenden Unterschied. Die Rabbiner beziehen sich immer aufeinander: „Rabbi Josef sagte, daß Rabbi Samuel sagte . . .“. Matthäus aber führt das Schriftwort, das zur Debatte steht, direkt ein und läßt den Rabbi von Nazareth direkt darauf eingehen. Die Autorität dieses Rabbis ist eine absolute. Das wird in 7,29 ausdrücklich gesagt: „er lehrte sie wie mit Vollmacht und nicht wie die Schriftgelehrten“. Es ist der Messias selber, der hier für die Gemeinde, für diese Gemeinde, die Schrift auslegt.

2. Vom sinnlosen Widerstand.

Ihr habt gehört, daß gesagt wurde:
Auge um Auge, Zahn um Zahn.
Ich nun sage euch nicht zu widerstehen dem Bösen,
sondern:
wer dich schlägt auf den rechten Backen,
wende dem auch den anderen zu;
und wer mit dir rechten und dir den Rock nehmen will,
dem überlasse auch den Mantel;
wer dich zwingt eine Meile zu gehen,
begleite ihn zwei.
– Dem Bittenden gebe,
der von dir leihen will, den weise nicht ab.

Dieser Text will also nicht, so fassen wir das bisher Gesagte zusammen:

- die überholte Ethik des Alten Testaments durch eine neue, höhere Ethik ersetzen;
- Einzelne in der Gemeinde in den Genuß einer besonders edlen Gesinnungsethik bringen.

Er will die Thora vielmehr für die sich in einer ganz besonderen Lage befindlichen Gemeinde pointieren. Die Thorastelle, um die es hier geht, finden wir in Lev. 24,20: „Bruchersatz für Bruch, Augersatz für Auge, Zahnersatz für Zahn: wie er dem Menschen Schaden zufügt, so werde ihm zugefügt“. Es handelt sich um das allgemeine Rechtsprinzip der Verhältnismäßigkeit, angewendet auf Schadensfallregelung: der Ersatz soll sich im Rahmen des zugefügten Schadens halten. Ohne diese allgemeine Rechtsregel ist keine Rechtssprechung möglich. Wir wissen also, daß es nicht darum geht, diese Thora aufzulösen, sondern „vollzumachen“. Was das heißt, ergibt sich aus den nun folgenden Sätzen. Diese wiederum bestehen aus einer allgemeinen Regel, die exemplifiziert wird durch drei Casus.

2.1. Koexistenz mit dem Bösen

Wir beginnen mit der Feststellung, daß die Antithese zu jenem allgemeinen Rechtsprinzip irgendwie nicht unmittelbar anzuschließen scheint. Die Casus besorgen dies besser: man solle so scheint gesagt zu werden, in einem Rechtsstreit nicht nur den Schadenersatz „Rock“ leisten sondern darüber hinaus auch noch den Mantel zur Verfügung stellen, man solle daher mehr Ersatz leisten, als man Schaden zugefügt habe. Der Gegner im Rechtsstreit ist aber nicht der Böse es geht in der Auseinandersetzung mit dem Bösen nicht um Schadenersatz, den man verweigern könne oder den man über das verschuldete Maß hinaus leisten solle. Man hätte erwartet, daß nach dem Satz: „es ist gesagt worden: Auge um Auge . . .“ nunmehr folgen würde: „ich aber sage euch, mehr zurückzuerstatten als ihr Schaden zugefügt habt“. Oder der Vorsatz aus der Thora hätte lauten müssen: „ihr habt gehört, daß gesagt wurde: ihr sollt das Böse ausrotten aus eurer Mitte“, ein Satz, der mit geringen Variationen im Buch Deuteronomium neun Mal vorkommt (vgl. vor allem Det. 19,15-21, wo auch der allgemeine Rechtssatz „Auge um Auge“ Erwähnung findet). Bevor wir auf diese Schwierigkeit eingehen, versuchen wir mit dem Satz den Bösen nicht widerstehen zurechtzukommen.

Zunächst das Wort widerstehen. Das Wort kommt bei Matthäus nur an dieser Stelle vor. Luka verwendet es drei Mal: Luk. 21,15; Apg. 6,10; 13,8. Es geht dabei um die Situation eines Streitgesprächs, in die die Jünger geraten.

Ähnlich sind die Texte Gal. 2,11; 2. Tim. 3,8 und 4,15. Jak. 4,7 und 1 Petr. 5,9 beziehen sich auf den Diabolos, dem man sich widersetzen muß, ähnlich wie Eph. 6,13. Dann gibt es schließlich drei Stellen im Römerbrief (9,19 und 13,2), wo es um eine göttliche Anordnung geht der man sich nicht widersetzen darf. Der Befund ist daher nicht eindeutig. Die Stelle kann sich also auf irgendeinen bösen Menschen in der Gemeinde beziehen und das Ganze bedeutet dann in der Gemeinde solle man sich anders verhalten als „draußen“. Da es aber um „Salz der Erde und Licht des Weltsystems“ geht, bleibt ein solches Verhalten für draußen eben nicht ohne Folgen. Ich denke daher, daß der Schlüssel in jenem Wort „Böse“ liegt und daß es eine Stelle im Matthäusevangelium gibt, die uns diesen Satz recht eindeutig erklärt. Es ist das Gleichnis von

Unkraut im Weizen und seine Auslegung (13,24-30; 36-43). Der Menschensohn sät die Kinder des Königreiches in den Acker der Welt; der Gegner, der Diabolos, sät die Söhne des Bösen. Am Ende der Weltzeit kommen die Engel, ernten Weizen und Unkraut, trennen alles Ärgerliche und die „gegen die Thora“ (a-nomia) Handelnden von den Bewährten, die strahlen werden wie die Sonne im Königreich des Vaters. Im Gleichnis selber war noch davon die Rede, daß die Diener des Menschensohnes das Unkraut ausreißen wollen, bevor es aufwachsen kann. Dem stimmt der Menschensohn aber nicht zu, weil man so zugleich mit dem Unkraut auch den Weizen ausreißen könnte.

Wir haben es hier mit einem Grundgedanken von Matthäus zu tun: in dieser Weltzeit bleibt alles unentschieden und ungetrennt. Und diese Weltzeit ist mit der Zerstörung Jerusalems nicht zu Ende. Das bittere Gleichnis vom Hochzeitsmahl zeigt das eindeutig. Die eigentlichen Gäste wollen nicht kommen, töteten vielmehr die zur Einladung ausgeschickten Knechte: „da wurde der König zornig, er sandte das Heer und ließ diese Mörder umbringen und ihre Stadt anzünden“. Das bezieht sich ohne jeden Zweifel auf Jerusalem, und der Satz ist nur erträglich, weil es einer aus Israel selber ist, der ihn schreibt. Niemand anders hätte das Recht dazu gehabt. Nunmehr werden andere eingeladen und zwar: **Gute und Böse**. Es geht also darum, daß die Knechte einladen ohne eine Trennung zwischen gut und böse vorzunehmen. Die Trennung geschieht, wenn der König den Festsaal betritt und das Kriterium ist dann, ob man mit einem Hochzeitkleid bekleidet ist oder nicht. Was es mit diesem Hochzeitkleid auf sich hat, erzählt die letzte große Vision des Messias Jesus im Matthäusevangelium: der Menschensohn auf den Wolken mit seinen Engeln (25,31-46). Man könnte daher sagen: nicht trennen zwischen Guten und Bösen bedeutet: man soll in der Gemeinde auch die Bösen dulden. Aber nun ist die Frage, weswegen legt Matthäus einen so großen Wert auf diesen Gedanken? Hat es Unduldsamkeit in der Gemeinde gegeben?

Das ist möglich, aber es bleibt eine Spekulation. Aber wir wissen etwas anderes. Matthäus bringt diese Trennungsversuchung selber in Zusammenhang mit dem Ende des jüdischen Krieges. Überhaupt ist die theologische Frage, die ihn quält, die: warum ist es so gekommen, warum ist ein so großer Teil unseres Volkes zu Grunde gegangen, was bedeutet das, was hat das für Konsequenzen? Es ist die Frage, die sich Israel schon einmal stellen müssen, nach der ersten Zerstörung Jerusalems. Und es ist nicht zufällig, daß sich die letzte Vision des Matthäus ausdrücklich bezieht auf das politische Fazit, das Ezechiel aus der ersten Zerstörung Jerusalems gezogen hat: Ez. 34.

Der jüdische Krieg war nicht nur ein Volksaufstand gegen die Römer; er war in erster Linie ein Bürgerkrieg, besser gesagt: das letzte Kapitel eines Bürgerkrieges, der schon mehr als zwei Jahrhunderte andauerte und mit dem makkabäischen Aufstand angefangen hatte. Dieser Krieg wurde von zelotischer Seite mit äußerster Konsequenz geführt gegen die, die „gegen die Thora“ waren, die die „anomia“ praktizierten. Unsere einzige Quelle ist das Geschichtswerk des Flavius Josephus, eines Judäers, der sich in römische Dienste begeben hatte und von daher auch den Standpunkt bezog, von wo er die Ereignisse meinte beurteilen zu können. Seine Darstellung ist tendenziös, vor allem was die Charakterisierung der Zelotenpartei mit ihren zahlreichen Fraktionen betrifft. Aber es kann tatsächlich kein Zweifel daran bestehen, daß Fraktionskämpfe mit großer Verbitterung ausgetragen wurden und daß man zeitweilig mit größerem Eifer dabei war, sich gegenseitig umzubringen als den Feind abzuwehren. Matthäus wußte, wovon er redete, als er den Herrn der Ernte verbieten läßt, das Unkraut mit dem Weizen auszu-

reißen. Genau das hatten die Zeloten versucht und genau das hatte zur Katastrophe für Land und Volk geführt.

Es wäre übrigens eine Illusion zu meinen, daß mit der Zerstörung Jerusalems der Widerstandswille des jüdischen Volkes gebrochen war. Nicht nur hielten sich bis ins Jahr 73 (Masada) Widerstandskämpfer. Jüdische Flüchtlinge, die nach dem Jahr 73 nach Ägypten und nach Kyrene kamen, versuchten schon zu der Zeit, dort Aufstände anzuzetteln und es hat in der jüdischen Diaspora schwere Auseinandersetzungen über die Frage des Widerstandes gegeben. Schließlich brach im Jahr 115 nun doch ein großer Aufstand aus, der Kyrene, Ägypten, Zypern und sogar die neu eroberten Provinzen im Osten des Reiches umfaßte. Der Aufstand wurde eine Katastrophe. Nach Jerusalem verschwand nun auch das große Zentrum jüdischen Lebens und jüdischer Kultur im weitesten Sinne des Wortes, die Synagoge von Alexandria. Die Judäer in Palästina haben sich an diesem Aufstand nicht beteiligt, dafür ist es dort, im Jahr 132, zu dem vorerst letzten großen Aufstand gekommen. Sicher wird die Unruhe in diesen sechzig Jahren zwischen dem Ende des jüdischen Krieges und dem Beginn des Bar Kochba-Aufstandes nicht immer gleich intensiv gewesen sein. Aber diese kurze Übersicht zeigt doch, daß im Jahrzehnt nach der Zerstörung Jerusalems, in der Zeit um das Jahr 115 und der Zeit um das Jahr 130 der Gedanke an einen bewaffneten Aufstand ein sehr wichtiges Thema gewesen sein muß. Ich denke daher, daß man bei jenem Satz: **widersetzt euch nicht dem Bösen an die Versuche gedacht werden muß, für die Idee eines neuen Aufstandes in der jüdischen Diaspora Sympathie zu werben und daß Matthäus diese Versuche zurückweist. Er setzt ihnen entgegen, daß man bis zum Ende der Weltzeit (aion) die Koexistenz mit dem Bösen aushalten muß. Man mag dies als eine defaitistische Haltung ansehen. Die Geschichte hat dem Matthäus Recht gegeben, wie sie dem Jeremia (der gegenüber Babel eine Politik der Unterwerfung empfahl) Recht gegeben hat.**

Es bleibt die Frage, mit der wir die Besprechung dieses ersten Teiles unseres Textes begannen: was hat das eine (Zahn um Zahn) mit dem zweiten (dem Bösen widerstehen) zu tun? Ich denke nun, daß Matthäus kein Zweifel daran aufkommen läßt, daß er der Aufstand an sich nach dieser allgemeinen Rechtsregel betrachtet. Das scheint mir schon aus dem Grunde notwendig zu sein, weil die Evangelien mit dem Zelotentum auffällig milde verfahren, wenn man bedenkt, welche andere Haltung ihnen gegenüber noch möglich gewesen wäre (Josephus!). Der Widerstand gegen den Bösen geschah ohne Zweifel nach dem Rechtsprinzip aus der Thora. Aber das ist für Matthäus nicht der Punkt. Der Punkt ist das Ergebnis. Und das Ergebnis war eine Katastrophe unvorstellbaren Ausmaßes. Wir werden darauf noch zurückkommen. Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß das Volk Unrecht zu dulden hatte und allen Grund hatte, Recht zu fordern. Grund, ja! Aber reale Möglichkeit, nein! In welcher Lage verkehrt es?

Wir wissen, daß der Bodenbesitz aller Judäer oder zumindest derjenigen, die sich am Aufstand beteiligt hatten, eingezogen wurde. Wir wissen zum Beispiel auch, daß ein Gerücht ausreichte, eine ganz jüdische Gemeinschaft (wie die in Anthiochien) der Brandstiftungspläne zu verdächtigen (Jos. BJ, VII, cap. 3). Wir wissen das meiste aber gar nicht, wir können es ahnen. Es gab keine Möglichkeit, das Recht einzuklagen; man konnte schon froh sein, wenn man am Leben gelassen wurde. In einer solchen Lage ist das Recht (eben Zahn um Zahn) außer Kraft gesetzt. Man ist dem Bösen, den Bösen, ausgeliefert. Widerstand ist sinnlos. Indem nun Matthäus nicht gleich die Casus anschließt, sondern zuerst jenen Satz einfügt, der zunächst mit der ganzen

Angelegenheit wenig zu tun hat, erreicht er zweierlei:

- er stellt klar, daß das Recht durch einen Notstand außer Kraft gesetzt worden ist;
- indem er aber zugleich die angemessene Reaktion auf diesen Zustand in den Kontext der Koexistenz von Guten und Bösen stellt, richtet er die Hoffnung auf, von der die Gemeinde lebt: so wie es ist, so wird es nicht bleiben.

Erst wenn das deutlich ist, kann er ins Detail gehen.

2.2. Backen, Rock, Meile.

Die Details entnimmt er aber nicht dem Leben der Gemeinde, erst recht nicht dem Leben der Einzelnen. Wie man, wie jener Schmid, auf den Gedanken kommen kann, Matthäus bringe „mehrere Beispiele aus dem praktischen Leben“, ist mir ein Rätsel. Hier geht es um das Leben des Messias.

Auch hier zeigt sich Matthäus ganz und gar Rabinner. Ein Wort wird getestet, ob es auch in schwierigen Fällen hält, was es verspricht. Das ist die Form. Die Form wird gesprengt durch den Inhalt, der, wie zu beweisen sein wird, der Weg des Messias ist (und das ist dann zugleich der Weg Israels).

2.2.1. Der Backen.

Die Synagoge kannte das Wort vom Backenstreich sehr gut. Im Traktat Beth-Hamidrasch finden wir die sogenannte Petruslegende. Nach der war Petrus nicht der erste der Jünger, sondern ein frommer Jude, der sich für das Wohl seines Volkes opfern will. Dieses Volk wird auf das Härteste bedrängt durch die Christen. Nun will dieser Petrus sich als einen hervorragenden Jünger des Jesus ausgeben und die Christen zu einem ganz bestimmten Verhalten den Juden gegenüber bewegen. Nachdem er das Vertrauen der Christen gewonnen hatte, sagte er zu ihnen: Jesus sei ein Feind der Israeliten gewesen und er lasse „euch warnen und euch befehlen, daß ihr fernerhin kein Böses in bezug auf einen Juden tun sollt und wenn ein Jude zu einem Christen sagt, Geh mit mir eine Parasange, so gehe er zwei mit ihm, wenn ein Jude auf seine linke Wange schlägt, so neige er ihm auch die rechte Wange hin, damit sie (die Juden) ihren Lohn in dieser Welt genießen und in der zukünftigen Welt in Gehinnom gerichtet werden“ (Zit. n. Strack-Billerbeck zu Mat. 10,2). Das heißt: ein offensichtlich absurdes Verhalten soll den Christen zu Gunsten der Juden dadurch schmackhaft gemacht werden, daß es den Juden die ewige Strafe besorgt, dafür aber ein angenehmes Leben auf Erden, den Christen zwar Ungemach hienieden, oben aber ewiges Glück. Der Trick wirkt, so sagt die Legende aus der Zeit der Spätantike oder des frühen Mittelalters. Sie zeigt also, daß man schon damals diesen Text reichlich blödsinnig gefunden hat. Und wer sagt, dies sei eben Gesinnungs-, keine Verantwortungsethik, meint eigentlich das Gleiche – es sei Blödsinn. Und ich denke, daß Matthäus es auch deswegen sagt, weil dies auch die Reaktion in seiner Gemeinde gewesen sein muß. Der Satz ist eine Provokation. Die Provokation ist ein didaktisches Mittel. Sie läßt aufhorchen, wo man sonst nur wenig Aufmerksam-

keit erreichen würde. Worin besteht die Provokation? Sie besteht darin, daß der Weg des Messias noch einmal in seiner ganzen Einmaligkeit nachgezeichnet wird.

Matthäus benützt ein ganz bestimmtes Wort für schlagen: rhapizein. Dieses Wort kommt bei Matthäus nur noch in 26,67 vor. Das abgeleitete rhapisma (Schlag) hören wir nur noch bei Markus (14,65) und Johannes (18,22), beide Stellen aus der Passion. Unsere Stelle ruft daher sofort die Stelle 22,67 auf:

Dann spieen sie ihm ins Angesicht
und ohrfeigten ihn;
einige nun schlugen (errapisan) ihn, sprechend:
prophezeie, Messias,
wer war's, der dich schlug?!

Diese Wehrlosigkeit des Messias ist offensichtlich keine Gesinnung. So etwas erwählt man sich nicht, dies ist eine Lage, in die man ohne frei zu wählen, gerät. Das zeigt die Szene in Gethsamane, wo Jesus betet, daß dieser Kelch an ihm vorübergehen möge. Das Gebet wird nicht erhört, aber es kommt zum Widerstand; einer der Jünger zieht sein Schwert und schlägt dem Knecht des Hohenpriesters ein Ohr ab. Jesus aber sagt:

Steck das Schwert an seine Stelle,
denn alle, die das Schwert aufnehmen,
werden mit dem Schwert zu Grunde gehen.
Oder meinst du,
daß ich nicht meinen Vater anrufen kann,
– er würde mir sofort mehr denn zwölf Legionen
von Engeln bereitstellen –
aber wie würden dann die Schriften erfüllt werden,
daß es so geschehen muß?

So muß es geschehen, sollen die Schriften sagen. Da ist man in Israel durchaus geteilter Meinung. Dies ist die Ansicht des Rabbis von Nazareth. Was heißt das? Ich denke, wir sollten die Stelle heranziehen, die hier, wie in 22,67 und in 5,39 im Spiel ist, Jes. 50,5b-6:

Ich aber, ich habe nicht widerstrebt,
ich bin nicht nach hinten gewichen,
den Schlagenden gab ich hin meinen Rücken,
den Raufenden (eis rhapismata LXX) meine Wangen beide,
mein Antlitz habe ich nicht verborgen
vor Schimpf und Bespeigung.

Es gibt ein berühmtes Bild von Carl von Ossietzky im KZ. Wehrlos der kleine schwächliche Mann. Vor ihm der fette Bulle der SS, Hände in die Hüften gestemmt. Dieses Bild sollte man vor Augen haben, wenn man wissen will, was hier, in der Bergpredigt, und dort, in der Passionsgeschichte, was bei Jesaja (vor allem in 53) gemeint ist. Hat Ossietzky etwa Gesinnungsethik praktiziert? Ist das ein Beispiel zur Nachahmung, ein Beispiel aus dem praktischen Leben? Was ist Blödsinn – dieser Text oder seine Deutungen?

Ich habe nicht widerstrebt, ich bin nicht zurückgewichen. Es mögen wenige sein, die, in die Hände der SS-Schergen gefallen, das von sich haben sagen können. Über die, die zurückgewichen sind, wollen wir nicht richten. Wir wollen hoffen und beten und daran arbeiten, daß es uns nicht so erwischt, wie es sie erwischt hat. Aber es hat manche gegeben, die nicht zurückgewichen sind. Matthäus sagt das provokativer: nicht nur nicht zurückweichen, sondern die andere Backe bieten. Was die Gemeinde vollbringen soll, ist dies: daß sie, wo es sie erwischt, den Weg geht, wie ihn der Messias gegangen ist. Den gleichen Weg. Und von ihm nicht abweicht, weder nach der einen Seite (zurückweichen, sich anpassen, sich betäuben, sich gefühllos machen usw. – die Droge Religion). Der Preis, der dafür unter Umständen zu zahlen ist, ist so hoch, daß ihn keiner, wenn er bei Troste ist, freiwillig zahlen würde. Auch der Messias nicht: „Mein Vater, wenn es möglich ist, gehe dieser Kelch an mir vorbei“.

Es war nicht möglich.

2.2.2. Der Rock.

Hier ist der Bezug zur Leidensgeschichte nicht so eindeutig. Die Verlosung der Kleider Jesu spielt in alle vier Passionsgeschichten eine wichtige Rolle, weil sie die „Erfüllung der Schriften“ belegt. Es heißt in Ps. 22,19:

Jene blicken herzu, die besehn mich,
sie teilen unter sich meine Kleider,
über mein Gewand lassen sie fallen das Los.

Nun hat der griechische Text hier nicht das gleiche Wort wie die Bergpredigt; der Psalmtext hat himatia für Kleider und himatismos für Gewand; bei Matthäus steht chiton. Freilich kennt Johannes eine Version, in der die Kleider geteilt werden, der Rock, weil er aus einem Stück war, aber verlost (hier steht chiton) wird. Aber dieser Hinweis hilft nicht weiter; wenn Matthäus den Bezug hätte herstellen wollen, hätte er die johanneische Version gebracht. Vielleicht sollten wir an einen anderen Bezug denken. Hatte sich jemand verschuldet, durfte der Mantel nicht ohne weiteres als Pfand genommen werden, weil er als Decke für die Nacht dient (Ex. 22,26-27). Bedeutend ist hier der Nachsatz: Gott gebietet, den als Pfand genommenen Mantel über Nacht zurückzubringen „... worin soll er sich sonst schlafen legen?“ Dann fährt der Text aber fort: „So wird's sein, wenn er zu mir schreit, will ich's erhören, denn ein Gönnder bin ich“. Hier aber wird der Rock genommen. Nun soll man das, was nicht einmal als Dauerpfand genommen werden kann und was auch nicht verlangt wird, zusätzlich abtreten. Auch hier beabsichtigt Matthäus eine Provokation. Du wirst also nichts haben, worin du dich schlafen legen kannst, scheint Matthäus sagen zu wollen; damit aber bist du wie der Menschensohn, „der nicht hat, wo er sein Haupt hinlegen kann“, 8,20.

2.2.3. Die Meile.

Im dritten Casus hören wir das überaus seltene Verb *aggareuein*. Nach Strack-Billerbeck (z.St.) bedeutet es so etwas wie Frondienst. In der klassischen griechischen Literatur begegnet es als

Bezeichnung des Postwesens. Nach Herodot (VIII, 98) bedeutet das Substantiv *aggareion* die Einrichtung des Postwesens bei den Persern. Im Neuen Testament kommt es nur hier vor und in Mc. 15,21 (= Mt. 27,35). Dort bezieht es sich auf einen gewissen Simon aus Kyrene, der gezwungen wird dem zu Tode verurteilten Rabbi von Nazareth das Kreuz hinterherzutragen. Es handelt sich um eine öffentliche Beförderungsleistung, zu der man behördlicherseits herangezogen werden kann, unentgeltlich, versteht sich. Es handelt sich aber hier um jene öffentliche und erzwungene Dienstleistung, die Simon zu verrichten hatte. Matthäus sagt daher: wenn man dich zu dieser Leistung zwingt, dann vollbringe sie nicht nur, vollbringe sie über das Maß hinaus, das von dir abverlangt wird. Auch hier provokativ, zum Protest herausfordernd: dem Messias das Kreuz hinterhertragen bis zum bitteren Ende.

2.3. Ergebnisse.

Es handelt sich in allen drei Fällen zunächst um eine Zwangslage. Man wird geschlagen, man wird vor Gericht geschleppt, man wird zu einer Beförderungsleistung gezwungen. Das alles erwählt man sich nicht, das alles geschieht einem unfreiwillig. Geschieht es aber – und es geschieht, es geschieht dieser Gemeinde –, so sollte man sich nicht widersetzen, man sollte genau das Gegenteil tun, denn dies war der Weg des Messias.

Er ist diesen Weg zu Ende gegangen. Und als er am Ende war, da blieben die Massengräber in den Felsen um Jerusalem nicht verschlossen, sondern sie öffneten sich und „viele Leiber der entschlafenen Heiligen wurden aufgeweckt“. Das Ende des Messias ist der Beginn für ein massakriertes Volk, denn wer würde bei dieser Erzählung nicht an jene Massengräber denken, wo Israel, nach dem Völkermord der Römer, begraben lag? So verbindet sich der Weg des Messias mit dem Weg Israels. Es ist ein Weg, es ist ein Ende, es ist ein Anfang der Auferweckung. Im Messias ist Israel am Ende und am Anfang.

Dieses Stück Israel, das die Gemeinde des Matthäus war, wo man verflucht wurde, wo man verfolgt wurde, wo Böses über die Gemeinde einhergesagt wurde (5,11) – des Messias wegen – hatte keine andere Wahl. Es -- sie -- hatte keine andere Hoffnung.

Was war die Hoffnung dieses Bewahrten, dieses Zaddik von Ossietsky, als er vor seinem Folterer stand? Wir wissen es nicht. Vielleicht doch diese: daß der Schrei gehört wird, auch nachdem sein Schall längst verklungen ist. Daß das Bild gesehen wird, auch wenn der, den es festhalten möchte, schon zu Staub und Asche vergangen ist. Diese Hoffnung ist der schmale Weg, der mühsame Weg zwischen der Resignation, der Selbstpreisgabe, die im Zurückweichen liegt, einerseits; und dem sinnlosen Widerstand, der Selbstpreisgabe, die im Amoklauf liegt, andererseits.

Man muß sich schlagen lassen. Und man hält aus. Weil es anders wird, vielleicht

3. Wir.

Vorab: es gibt in der Bundesrepublik Deutschland und in Westberlin keine Gemeinde, die auch nur annähernd in einer Lage verkehrt wie die Gemeinde des Matthäus. Es gibt solche Gemeinden

sicher in Ländern wie Südkorea oder auf den Philippinen, aber es gibt sie nicht bei uns. Es gibt Gemeinden, die vielleicht noch in einer ganz anderen Lage sind, Gemeinden, denen es nicht freistand, sich zu entscheiden, ob sie Widerstand leisten sollten oder nicht, sondern die in den Widerstand hineingezogen wurden, in Ländern wie El Salvador. Für die der Widerstand kein Amoklauf ist oder sein muß. Auch solche Gemeinden gibt es bei uns nicht. Wir sind in einer anderen Lage und wer von sich aus den Wunsch hätte, so zu sein, wie die Gemeinde des Matthäus oder die Gemeinden in El Salvador, dem ist nicht über den Weg zu trauen; derlei wünscht man sich nicht.

Man sollte daher mit Texten wie der Bergpredigt sehr sorgfältig umgehen.

Zum „Gebrauch“, den die Herren Stammler und Hölzle, Carstens und Schmidt von der Bergpredigt machen, brauchen wir jetzt nicht mehr viel zu sagen. Was die Bergpredigt „uns“ zu sagen hat, kann man nicht allgemein sagen; es hängt wohl doch sehr viel davon ab, wer dann mit diesem „uns“ gemeint ist. Wenn aber einer die verstaubte Bergpredigt aus seinem Bücherschrank holt um mit ihr auf eine Friedensbewegung loszuschlagen, die mit ihr gar nicht argumentiert, sollte man ihm widersprechen. Nicht nur, weil schon der Anstand verbietet, mit diesen trotzig-bitteren Hoffnungsworten am Rande der Verzweiflung ein solch unwürdiges Spiel zu treiben. Sondern weil man, indem man ihnen die Bergpredigt aus der Hand schlägt, sie zwingt, auf die politischen Argumente der Friedensbewegung einzugehen.

Wenn ich also nicht sagen kann, was die Bergpredigt für „uns“ bedeuten kann, so kann ich wenigstens sagen, wie es mir gegangen ist, als ich mich beim Schreiben dieses Artikels mit ihr auseinandersetzen mußte. Uns – und jetzt meine ich mit diesem Wort eine sehr präzise Gruppe von Menschen, z.B. die, mit denen ich diese Zeitschrift mache, aber auch die, mit denen wir in Berlin am 8. Mai gegen den Rüstungswahnsinn unterwegs waren – sollte es darum gehen, alles zu tun, damit nicht noch einmal solche Worte gesprochen werden müssen, wie sie Matthäus seiner Gemeinde sagen mußte: das sagt sie zu mir. Ob ich es wirklich verstanden habe, kann man nur dem entnehmen, was ich tue.

Ton Veerkamp