

Bis zur letzten Patrone?

Grenzen der Verteidigung des Lebens

In internationalen Konflikten sprechen mittlerweile immer öfter die Waffen. Für die einen das Gebot der Stunde. Für andere Stein des Anstoßes: „Wir erkennen unsere Berufung als Friedenskirche und setzen uns deshalb ein für Konfliktprävention, Möglichkeiten gewaltfreier Intervention in Konflikten und für Versöhnung und Heilung nach gewaltsamen Auseinandersetzungen“

Ist das frommer Wunsch oder der erste Schritt zu einer friedvolleren Welt?

Vortrag in der Evangelischen Studierenden-Gemeinde (ESG) Dresden

TEIL I: Friedenskirchen

1. Zum Begriff der „Friedenskirchen“

„Unter 'historische Friedenskirchen' versteht man ... jene Kirchen oder Gemeinschaften, die in ihren Anfängen von den politisch verfassten Gesellschaften, in denen sie lebten, ausgegrenzt und verfolgt wurden, und die später ihrerseits überwiegend auf einer mehr oder weniger klaren Trennung von Kirche und Staat bestanden haben und deren Mitglieder bis heute die Wehrlosigkeit und Gewaltfreiheit als wichtige Merkmale der Nachfolge Christi verstehen und deshalb in der Regel den Militärdienst verweigern.“ (Wolfgang Lienemann, Frieden. Ökumenische Studienhefte 10, Bensheimer Hefte, Göttingen 2000, S. 123f).

Lienemann fasst drei Grundelemente des Zeugnisses der Historischen Friedenskirchen zusammen: (1) „Grundlage von Glauben und Leben der Mitglieder der Historischen Friedenskirchen ist die Erfahrung der Gegenwart Christi in der versammelten Gemeinde, eine Glaubenserfahrung, welche als unmittelbare Verpflichtung zu einem der Bergpredigt gemäßem Leben in der Nachfolge Christi verstanden wird. Die Nachfolge-Christologie bildet das Herzstück dieser Existenz. ... (2) Es ist ein primär gemeinschaftsorientiertes, nicht individualistisches Christentum, ... (3) Das politisch-praktische Zeugnis ...ist zutiefst von der Praxis der Gewaltfreiheit bestimmt...Dabei geht es ...nicht

um die Wahrung der Reinheit der eigenen Gesinnung, sondern um die Bewährung ihres Verantwortungspazifismus durch konkrete Versöhnungsarbeit...“ (ebd., S. 130f)

Der Begriff „Friedenskirche“ entstand 1935, als nordamerikanische Vertreter der ihr angehörenden Glaubensgemeinschaften erstmals gemeinsam ihre „Principles of Christian Peace and Patriotism“ (Grundsätze des christlichen Friedens und Patriotismus) formulierten. Dabei ging es um weltweite Hilfstätigkeit für die Opfer von Kriegen und Förderung der internationalen Verständigung, Betonung der Völker verbindenden Qualität christlicher Gemeinschaft sowie Festhalten an der Auffassung, dass Christen sich nicht an Kriegen beteiligen sollten, auch wenn das von Regierungen verlangt werde.

Als Historische Friedenskirchen werden bezeichnet: Die Church of the Brethren (18. Jh. in Schwarzenau, heute Kreis Siegen-Wittgenstein), die Gesellschaft der Freunde (Quäker, 17. Jh. in England) und die Mennoniten.

2. Zum Begriff der „Mennoniten“

Die Bezeichnung „Mennoniten“ hat sich für jene Freikirche durchgesetzt, die ihren Ursprung im frühen Täuferum des 16. Jahrhunderts hat. Zunächst wurden nur die Täufer „Mennoniten“ genannt, die der Priester Menno Simons nach seinem Austritt aus der katholischen Kirche in den Niederlanden und bald auch in deutschen Territorien am Niederrhein, in Ostfriesland und an der Ostseeküste sammelte und zu Gemeinden zusammenführte.

3. Von den Täufern zu den Mennoniten

Trotz der sich allmählich verallgemeinernden Selbstbezeichnung als Mennoniten sind in den Gemeinden, die sich auf das Täuferum des 16. Jahrhunderts berufen, zwei Traditionslinien wirksam: die Linie, die mit dem schweizerischen Aufbruch der Täufer um 1523 bzw. 1525 begann, und die Linie, die in den Niederlanden mit den Taufgesinnten einsetzte und von Menno Simons betreut wurde.

(1) Die Schweizer Täufer haben besonders 17. und 18. Jahrhundert in den Herrschaftsgebieten Zürichs, Berns und Basels unter Verfolgung gelitten. Das

Mandat gegen die Täufer von 1585, das von Zürich und Bern erlassen wurde, sah eine differenzierte Bestrafungspraxis vor und bedrohte sie im äußersten Fall mit Landesverweis und Todesstrafe. Hans Landis wurde 1614 in Zürich als letzter Täufer mit dem Tode bestraft und hingerichtet. Doch die Verfolgungen hörten damit nicht auf. Der Berner Rat beschloss 1671 die Galeerenstrafe auf venezianischen und französischen Schiffen und richtete später eine „Täuferkammer“ ein, die sich um die Konfiszierung der Güter kümmerte, die von den ausgewiesenen oder geflohenen Täufern zurückgelassen wurden. Zahlreiche Täufer wanderten um 1671 in die Pfalz und ins Elsass aus. Gleichzeitig begannen sich Glaubensgenossen in den Niederlanden um die Verfolgten zu kümmern. Sie hatten Berner Täufern bereits vor der großen Verfolgung den Weg ins tolerantere Elsass geebnet. Gegen Ende des 17. Jahrhunderts kam es in diesen Gemeinden zu Spannungen. Die einen hatten sich mit ihrer gesellschaftlichen Umgebung arrangiert und einen gewissen Wohlstand erreicht, sich kulturell geöffnet und auch gute Beziehungen zur reformierten Kirche aufgenommen, während die anderen jeden Kompromiss mit der „Welt“ ablehnten. Diese Veränderungen führten 1693 zur Abspaltung der Amischen, nach Jakob Ammann genannten Gemeinden von den übrigen Gemeinden. Um die Mitte des 18. Jahrhunderts wanderten viele Amische wie andere Täufer nach Nordamerika (zunächst nach Pennsylvanien) aus. Bessere Zeiten zogen für die Schweizer Täufer mit der Auflösung der Täuferkammer 1743 herauf. Doch das Recht auf freie Religionsausübung wurde ihnen nicht gewährt. Wohl konnten sie der Berner Regierung die Gewährung der Wehrfreiheit abtrotzen, aber erst 1874 wurde ihnen Religionsfreiheit gewährt, mit der Einführung der Allgemeinen Wehrpflicht allerdings auch eine Einschränkung der Wehrfreiheit. Sie konnten diese Pflicht mit dem Sanitätsdienst ableisten. Totalverweigerung wurde mit Gefängnisstrafe geahndet.

(2) Die Mennonitengemeinden im Norden begannen sich nach dem Toleranzedikt der Utrechter Union von 1579 an zahlreichen niederländischen Orten, in Ostfriesland, am Niederrhein, in Altona, Glückstadt, Friedrichstadt, in Elbing, Danzig und in ländlichen Gegenden der Weichselniederung zu Gemeinden mit fester Ordnung und eigenen Versammlungshäusern zu entwickeln. Aus den nonkonformistischen Bewegungen der Anfangszeit wurden

obrigkeitlich privilegierte Gemeinden, die neben dem konfessionellen Kirchenregiment in Städten und Territorien bestehen durften

4. Auswanderungen

Veränderungen stellten sich in Deutschland ein, als die Abwanderung nach Nordamerika einerseits und nach Russland andererseits einsetzte. Zunächst fanden einige Quäker und Mennoniten aus Krefeld den Weg in die „neue Welt“ und ließen sich 1683 in Germantown (Pennsylvania) nieder. Sie zählten zu den ersten, die sich dort gegen die Sklaverei aussprachen. Mennoniten aus Danzig und den Weichselwerdern, die seit 1772 unter preußischer Herrschaft standen, wanderten seit 1788 in mehreren Wellen nach Russland weiter, wo sie vor allem in der Ukraine unter dem Schutz Katharina d. Gr. siedelten. Der Grund für die Auswanderung war die Sorge, das Privileg der Wehrfreiheit könne eingeschränkt oder aufgehoben werden. Die Mennoniten mussten Kontributionszahlungen leisten bzw. Ersatzmänner für den Wehrdienst stellen. Für viele war das ein halbherziger Pazifismus, der sie zur Auswanderung zwang. Im Norddeutschen Bund wurde die Wehrfreiheit 1867 aufgehoben, was zu erneuten Auswanderungen aus Preußen führte: vor allem nach Nebraska und Kansas.

TEIL II: Friedenstheologie –

Spätestens seit Mitte des 20. Jahrhunderts ist die Friedenstheologie unter Mennoniten zu dem entscheidenden, weil am stärksten Identität stiftenden Ausdruck theologischer Reflektion geworden. Stand zu Beginn noch die Frage der Wehrdienstverweigerung, das Verhältnis zum Staat sowie das Selbstverständnis als deutlich abgegrenzte, bekennende Gemeinde im Vordergrund, so lässt sich beobachten, wie Gewaltfreiheit zunehmend auf alle theologischen Grundbegriffe hin entfaltet wird. Gewaltfreiheit ist viel mehr als eine ethische Wahlmöglichkeit, sie ist zu einem „regulativen Prinzip“ der gesamten mennonitischen Theologie geworden.

1. Wehrlosigkeit und radikalisierte Zwei-Reiche-Lehre

(a) Die Position der *Historic Nonresistance* legt den Akzent auf einen nahezu buchstäblichen Gehorsam gegenüber der Weisheit der Bergpredigt: dem Bösen nicht zu widerstehen, die andere Wange hinzuhalten, die Feinde zu lieben, denn „selig sind, die Frieden stiften“ (Matth. 5-7). In der Kriegsdienstverweigerung findet diese Haltung ihren deutlichsten Ausdruck. Sie erwartet nicht, die gesellschaftliche Ordnung zu verändern, da sie von einem vollständig alternativen Wertekanon innerhalb der Kirche gegenüber jenem der Gesellschaft ausgeht. Politische Aktion mag für einzelne Christen Aufgabe und Berufung sein, für die Gemeinde als Ganze ist sie es nicht.

(b) Davon abgeleitet wurde der Typus der *Apolitical Nonresistance*, in dem stark auf dualistische Vorstellungen der apokalyptischen Traditionen zurückgegriffen wurde. Insbesondere bei konservativen Mennoniten (*Old Mennonites*) findet sich diese Haltung bis heute.

(c) Der *Neo-Sectarian Pacifism* kann als eine neuere Variation dieser radikalisierten Zwei-Reiche-Lehre bezeichnet werden, der dem Staat in bestimmten Situationen durchaus das Recht zur Gewaltanwendung zugestehen kann, für Christen aber die Gewaltfreiheit als einzig legitime Option vorsieht.

2. Aktive Gewaltfreiheit und Kirche als Kontrastgesellschaft

Hier schlägt sich die Friedenstheologie nicht mehr einer reinen Verweigerungshaltung nieder, sondern fragt nach einer pro-aktiven Gewaltfreiheit, die die Kirche gerade so als alternative Gemeinschaft zur herrschenden Gesellschaft begreifen kann. Dabei treten mehrere Varianten zutage:

(a) Ein *Radikaler Pazifismus* verbindet die radikal verstandene Gewaltfreiheit in der Nachfolge Jesu mit engagierter gesellschaftspolitischer Aktion.

(b) Ein *Pazifismus der messianischen Gemeinschaft* geht von dem Bekenntnis zu Jesus Christus als dem „Herrn der Welt“ aus. Die Kirche ist die Gemeinschaft derjenigen, die sich zu diesem „Weg des Kreuzes“ bekennen und so eine Kontrastgemeinschaft zum *mainstream* der herrschenden Kultur leben, ausgerichtet an der Realität und den Werten des mit Christus in die Welt

gekommenen Reiches Gottes. Insbesondere in der Feindesliebe wird dieses vollständig erneuerte Leben zum glaubwürdigen Zeugnis gegenüber der säkularen Gesellschaft. Darin erkennt die Kirche ihre soziale Verantwortung. Frieden zu schaffen sei zentraler Inhalt des Lebens in der Nachfolge Jesu.

(c) Der Typus des *Realistischen Pazifismus* geht davon aus, gesellschaftliche Veränderungen durch gewaltfreie Aktionen herbeiführen zu können. Er nimmt Forschungen und Erkenntnisse aus nicht-theologischen Disziplinen auf und betont die Notwendigkeit, dass Kirche sich mit säkularen Bewegungen zum Zwecke der Friedensbildung verbündet. Die Antizipation des Reiches Gottes führe Christen in der Gegenwart so gerade zur Verantwortung *für* die Welt. Nonkonformismus und Gewaltfreiheit treiben hier gerade nicht in die Weltflucht, sondern suchen „der Stadt Bestes“ (Jer. 29, 7). In der gegenwärtig herrschenden Kultur reicht es nicht aus, Gewalt schlicht abzulehnen, vielmehr müssen kreative, theologisch begründete und überzeugende Alternativen entwickelt werden.

3. Die Friedenserklärung der Vereinigung der Deutschen Mennonitengemeinden 2009

Nach einem bisher in der VDM einzigartigen Prozess, an dem alle Gemeinden beteiligt waren, wurde 2009 die Erklärung der VDM zum gerechten Frieden „Richte unsere Füße auf den Weg des Friedens“ verabschiedet. Sie war zugleich der Beitrag der VDM zur Internationalen Ökumenischen Friedenskonvokation des ÖRK 2011 in Jamaika, dem Abschluss der Dekade zur Überwindung von Gewalt.

„Wir erkennen unsere Berufung als Friedenskirche und setzen uns deshalb ein für Konfliktprävention, Möglichkeiten gewaltfreier Intervention in Konflikten und für Versöhnung und Heilung nach gewaltsamen Auseinandersetzungen“

Dieses Zitat aus der Einladung zum heutigen Abend stammt aus besagter Friedenserklärung.

1. „Konfliktprävention“ – Karate und Co.

„Gewaltprävention durch Sport“ - mit Wa-Do-Ryu-Karatekursen für Mädchen begann 2008 die Arbeit des MFB im Berliner Stadtteil Neukölln. Mit

unterschiedlichen Kooperationen führt das MFB die Kurse, seit 2011 auch in einem Jungenkurs, wöchentlich durch. Für die Jugendlichen wirken sich die Kurse auch identitätsbildend aus. Im „Café Abraham-Ibrahim“ treffen sich Muslime, Christen verschiedener Konfessionen und andere Interessierte zum interreligiösen Austausch. Das MFB engagiert sich in der Willkommensarbeit mit Flüchtlingen.

Durch die Mitgliedschaft im Beirat des Beauftragten der VEF (Vereinigung Evangelischer Freikirchen) am Sitz der Bundesregierung, Pastor Peter Jörgensen, ist das MFB u. a. bei Fragen zur Friedens- und Flüchtlingspolitik involviert.

2. „Möglichkeiten gewaltfreier Interventionen in Konflikten“ – Debatten und Aktionen

Alle Energie und Kreativität zur Entwicklung von zivilen Möglichkeiten, den Nächsten wie den Feind gewaltfrei zu schützen, wird erst dann wirklich freigesetzt, wenn militärische Gewaltanwendung gar nicht mehr in Betracht kommt, auch nicht als *ultima ratio*. Oft genug wird dieser Weg unter Inkaufnahme des Risikos gewählt, das eigene Leben dabei zu verlieren.

Es geht nicht mehr um die Frage, ob Krieg legitim sein kann. Er ist es nicht, weder im theologisch-ethischen Sinne legitimierbar, noch im juristischen Sinne legal. Und es geht auch nicht mehr um die Frage, ob *militärische* Gewalt Frieden oder Gerechtigkeit oder gar Sicherheit herstellen kann. Sie kann es nicht. Gewalt selbst trägt kein Konfliktlösungspotential in sich. Es geht auch nicht um die falsche Polarisierung von „Gewalt anwenden“ oder „sich verweigern“. Christen wissen sich verantwortlich für die entfernten Schwächsten, aber eben auch für ihre „Feinde“. Diese Verantwortung erfordert Handeln. Demnach geht es also auch nicht um die Frage, ob eine Intervention – allein zum Schutz der Bedrohten – legitim sei oder nicht. Die entscheidende zugespitzte Frage lautet demnach: Wie und mit welchen Mitteln kann und darf in diesen Extremsituationen interveniert werden?

Hier scheint zunächst das politische Konzept der Schutzverantwortung, *Responsibility to Protect*, weiter zu führen. Es beinhaltet: Die Verantwortung zur Gewaltprävention, die Verantwortung zur Intervention und die Verantwortung zum Wiederaufbau nach einem Konflikt.

Nun scheint das Problem aber zu sein, dass sich hier eindeutige Parallelen zur „Lehre vom gerechten Krieg“ ergeben: In Anwendung des Konzeptes der Schutzverantwortung zeigt sich: Wer *militärische* Gewalt weiterhin als Mittel der Politik ansieht und folgerichtig stets mit ins Kalkül zieht – und sei dies aus den besten Absichten –, bleibt letztlich in den Gewaltlogiken gefangen, die unsägliche Ungerechtigkeiten in Kauf nehmen und neue erzeugen. Das hat so weitreichende Folgen wie die sich daraus notwendig ergebende Legitimierung der Waffenproduktion, Waffenexporte sogar in Krisengebiete bis hin zur Entwicklung neuer Tötungs-Technologien wie bewaffnete Drohnen. Diese *ultima ratio*-Argumentation „funktioniert“ in der Praxis ebenso wenig wie es die Lehre vom gerechten Krieg tat.

Immer wieder wird das Argument der „rechtserhaltenden Gewalt“ ins Feld geführt. Gerade hier regt sich aber in der weltweiten ökumenischen Gemeinschaft größte Skepsis: Welches „Recht“ ist eigentlich gemeint? Auf welcher politisch legitimierten Grundlage wird das entschieden? Und am wichtigsten: Stellen sich jene Mächtigen, die militärisch agieren wollen, ebenso unter dieses Recht, wie sie es von anderen einfordern? Die Sorge ist in jüngster Zeit eher gewachsen, dass es am Ende doch um den Rechtserhalt der Stärkeren und Mächtigen geht – die gleichzeitig und im Verhältnis so wenig für die Gerechtigkeit der Lebenschancen tun. Daraus erwächst bisher also keine glaubwürdige Praxis. Und eben dies stellt dann auch die gesamte ethische Argumentation für das Konzept der *Responsibility to Protect* wieder in Frage. In der Auseinandersetzung um dieses Dilemma wurde der Vorschlag des *just policing*, der „gerechten Polizeiführung“, entwickelt und in die ökumenischen Debatten eingeführt. Das Konzept basiert auf einer notwendigen Unterscheidung zwischen *militärischer Gewalt* (engl. *violence*) und *polizeilichem Zwang* (engl. *coercion*).

Denn: Nähme man die besten Argumente einer „absolut gewaltfreien Haltung“ ernst, dann würden viele – im äußersten Falle – doch einen *polizeilichen* Einsatz zum Schutz der *unmittelbar* Bedrohten als legitim ansehen, wenn bestimmte Kriterien beachtet blieben. Und nähme man die besten Argumente der Vertreter eines militärischen Eingreifens als *ultima ratio* ernst, dann würde erkennbar, dass es auch ihnen letztlich um nichts anderes als um solchen Schutz gehen kann – eine *Polizeifunktion*, nicht notwendigerweise um *militärische*

Intervention. Stimmen die jeweiligen Motivationen aber derart überein, dann kann man sich jetzt über die Legitimation und Grenzen eines solchen „polizeilichen Zwanges“ verständigen – und diese von militärischer Gewalt eindeutig unterscheiden. Eine internationale (!) Polizeikraft müsste kontrolliert sein durch das internationale Recht der internationalen Gemeinschaft, gebunden an die Einhaltung der Menschenrechte und das reklamierte Gewaltmonopol dieser Gemeinschaft. Sie würde nicht den Anspruch erheben, einen Konflikt zu lösen, sondern nur die Verwundbarsten vor unmittelbarer Gewalt zu schützen. Sie dürfte nicht als Partei oder Aggressor eingreifen oder so wahrgenommen werden, sondern allein auf Gewalt- Deeskalierung zielen und daher selbst so wenig Zwang wie möglich ausüben. Sie suchte nicht den Sieg über andere, sondern strebte danach, gerechte „win-win-Lösungen“ zu ermöglichen.

Dies erforderte allerdings eine völlig andere Ausstattung und Ausbildung als die des Militärs. Massenvernichtungswaffen haben hier keinen Raum. Wenn irgend möglich, sollte auf Waffenanwendung ganz verzichtet werden. Schulungen in gewaltfreier Konflikttransformation, Selbstverteidigung ohne zu töten, ein konstruktiver Umgang mit Stresssituationen, der das Vertrauen der zivilgesellschaftlichen Kräfte nicht verspielt und Kultursensibilität sind nur einige erforderliche Qualifikationen. Und: Ein solches Eingreifen verfolgte tatsächlich keinerlei andere politische Ziele als allein dieses, Menschen zu schützen und der Aufrichtung von Recht und Gerechtigkeit eine Chance zu verleihen – entsprechend dem Verständnis der betreffenden Bevölkerung.

Sicherlich ist das Konzept des „*just policing*“ noch nicht die letzte Weisheit auf die gestellte ethische Herausforderung. Aber hier eröffnet sich doch ein möglicher Weg, in dieser Debatte eine Richtung zu wählen, die die gängigen argumentativen Sackgassen hinter sich lässt, nicht nur in der Ökumene, sondern auch und gerade im Dialog mit der Politik. Entscheidend bleibt, dass diese extremen Ausnahmesituationen tatsächlich vom Zentrum des christlichen Glaubens und Bekenkens herkommend ausgelotet werden.

Das ethische Dilemma besteht – zumal für die Kirchen und Christen – demnach nicht in der scheinbaren Alternativlosigkeit zwischen „nichts tun“ oder „militärisch eingreifen“. Dorothee Sölle hat dies treffend mit dem folgenden Gedicht beschrieben: Es heißt „Der Dritte Weg“:

Der Dritte Weg

**Wir sehen immer nur zwei Wege sich ducken oder zurückschlagen
sich kleinkriegen lassen oder ganz groß herauskommen getreten
werden oder treten**

**Jesus du bist einen anderen weg gegangen
du hast gekämpft aber nicht mit waffen
du hast gelitten aber nicht das unrecht bestätigt
du warst gegen gewalt aber nicht mit gewalt**

**Wir sehen immer nur zwei möglichkeiten
selber ohne luft sein oder andern die kehle zuhalten
angst haben oder angst machen
geschlagen werden oder schlagen**

**Du hast eine andere möglichkeit versucht
und deine Freunde haben sie weiterentwickelt
sie haben sich einsperren lassen
sie haben gehungert
sie haben spielräume des handelns vergrößert**

**Wir gehen immer die vorgeschriebene bahn
wir übernehmen die methoden dieser welt
verachtet werden und dann verachten
die andern und schließlich uns selber**

**Laßt uns die neuen wege suchen
wir brauchen mehr phantasie als ein rüstungsspezialist
und mehr gerissenheit als ein waffenhändler
und laßt uns die überraschung benutzen
und die scham die in den menschen versteckt ist**

Dorothee Sölle

CPT setzt Teams ausgebildeter Freiwilliger in bedrohten Regionen ein und unterstützt dabei die Arbeit lokaler Gemeinschaften. CPT wird durch einheimische Friedens- und MenschenrechtsaktivistInnen eingeladen; der Schwerpunkt der Tätigkeit ist die solidarische Unterstützung friedensbildender Maßnahmen in Krisensituationen.

Wirkungsvolle Friedensarbeit vor Ort ist nicht eine Sache von kurzfristigen Interventionen von außen. Vielmehr ist sie eine Leistung von beständiger, langfristiger Zusammenarbeit mit Gemeinschaften.

3. „Versöhnung und Heilung nach gewaltsamen Auseinandersetzungen“ – Friedensbildung in einem friedlosen Land

Seit 2007 besteht eine besondere Verbindung zwischen der Brethren in Christ Church Zimbabwe und dem MFB.

4. Schlussbemerkungen

Gewaltfreiheit bedeutet nie Passivität, sondern bedeutet die aktive Suche nach Alternativen.

Gewaltfreiheit braucht Mut. Und es gibt keine Erfolgsgarantie zur Lösung von Konflikten. Aber die gibt es beim Eintreten in eine Gewaltspirale und in eine Sicherheitspanik mit noch mehr Waffen und noch mehr Gewalt schon gar nicht.

Zu einem gewaltfreien Verhalten gehört Spiritualität, die wir nicht einfach so haben, sondern die wir einüben müssen, mit anderen zusammen. Sie macht uns stärker, macht uns Mut, rüstet uns aus mit einer Widerstandskraft gegen alle Versuchungen, Gewaltverheißungen zu erliegen. Und auch im Gebet, im gemeinsamen Gottesdienst, im Abendmahl liegen viel Kraft und Friedenspotenzial, denn an diesen Stellen geht es immer um die Versöhnung, die Gott uns schenkt. Gleichzeitig ist damit eine Einladung und die Aufforderung verbunden, Versöhnung unter den Menschen und mit der Natur zu stiften.