



ZEITSCHRIFT FÜR
PASTORALTHEOLOGIE

Krieg und Frieden



shutterstock/Gece333

Christian Nikolaus Braun

Gegen das Recht des Stärkeren
Die katholische Friedenslehre als
Gegenentwurf zu einer Weltordnung
der Gewalt

Gegen das Recht des Stärkeren Die katholische Friedenslehre als Gegenentwurf zu einer Weltordnung der Gewalt

Abstract

Der Beitrag analysiert die Positionierung der katholischen Kirche angesichts einer weltpolitischen Lage, in der militärische Gewalt erneut als legitimes Mittel erscheint, eigene Interessen durchzusetzen. Ausgehend von konkreten kirchlichen Stellungnahmen zum Krieg in der Ukraine und im Iran wird vor dem Hintergrund einer kritischen Relektüre der Traditionen des gerechten Friedens und des gerechten Krieges die katholische Friedenslehre als systematischer Gegenentwurf zu einer Weltordnung entfaltet, in der militärische Gewalt als normales Instrument der Politik verstanden wird. Die kirchliche Verantwortung für den Frieden besteht demzufolge in einem klaren Widerspruch zu „might makes right“, aber auch in der kirchlichen Friedensarbeit vor Ort und der Wiederentdeckung des Friedenspotenzials von Religion.

This article analyses the Catholic Church's positioning in a geopolitical context in which military force is once again regarded as a legitimate instrument for the pursuit of political interests. Drawing on concrete ecclesial statements regarding the wars in Ukraine and Iran, and against the background of a critical re-reading of the traditions of just peace and just war, Catholic peace teaching is presented as a systematic counterproposal to a world order in which military force is treated as a normal instrument of politics. The Church's responsibility for peace therefore consists in clear opposition to a "might makes right" logic, but equally in concrete ecclesial peace work at the local level and in the rediscovery of the peace-building potential of religion.

1. Neue Sichtbarkeit durch klare Positionierung

„A real war with real death and real suffering being treated like it's a video game — it's sickening.“ Mit diesen Worten reagierte Kardinal Blase J. Cupich auf die mediale Inszenierung militärischer Angriffe im Kontext des Iran-Konflikts durch das US-„Kriegsministerium“ (Cupich 2026). Krieg werde zunehmend gamifiziert; ein Treffer erscheine wie ein Punktgewinn, während das reale Leiden der Betroffenen ausgeblendet werde. Cupich kritisiert hier nicht nur eine mediale Entgleisung, sondern er weist nach, dass auf der moralischen Ebene etwas ganz grundsätzlich in Schieflage geraten ist. Die sozialen Medien und ihre Wirkweise verkürzen den Abstand zwischen Schlachtfeld und Wohnzimmer, aber dieser Blick schafft kein Mehr an Empathie und Sensibilität für die humanen Kosten der militärischen Gewalt. Die Empathie für das erzeugte Leid nimmt auf erschreckende Weise ab.

Das nach ethischen Maßstäben inakzeptable Video des „Kriegsministeriums“ – diese veränderte Namensgebung ist Indikator einer weiteren Veränderung in der sinkenden Wertebindung amerikanischer Politik – ist Teil einer noch größeren Bewegung in der

weltpolitischen Lage, in der militärische Gewalt den Verantwortungsträger*innen zahlreicher Staaten wieder unhinterfragt als legitimes Mittel erscheint, ihre politische Interessen zu wahren. Der neben dem Irankrieg tobende russische Angriffskrieg gegen die Ukraine markiert eine fundamentale Erschütterung der europäischen Friedensordnung. Aber er stellt nicht die einzige Erschütterung da. Verschiedene aggressive militärische Maßnahmen Russlands gingen ihm voraus, begonnen mit dem zweiten Tschetschenienkrieg, aber auch die Schwächung der internationalen Ordnung durch einen liberalen Imperialismus des Westens, der seinen besonders negativen Ausdruck im Irakkrieg 2003 fand, sich in der Intervention in Libyen fortsetzte und seinen neuesten Ausdruck im völkerrechtswidrigen Angriff der USA und Israels auf den Iran findet. All dies wirft die Frage auf: Gilt das Völkerrecht und der diesem zugrundeliegende ethische Wertekanon noch als verbindlicher Referenzrahmen internationalen Handelns oder ist es bereits das Relikt einer sich im Untergang befindlichen Weltordnung? Leben wir bereits in einer Welt in welcher nach einem Wort des Katholischen Militärbischofs für die deutsche Bundeswehr, Bischof Dr. Franz-Josef Overbeck, „das Recht des Stärkeren an die Stelle der Stärke des Rechts“ getreten ist (Overbeck 2026)?

Die katholische Kirche positioniert sich in dieser Situation mit einer Klarheit, die für viele unerwartet ist. Die Haltung von Papst Franziskus zum Krieg in der Ukraine unterlag dabei noch einer Entwicklung. Seine diplomatische Zurückhaltung zu Beginn des Angriffskriegs Russlands gegen die Ukraine wurde zu Recht kontrovers diskutiert. Besonders umstritten waren seine Hinweise auf komplexe geopolitische Ursachen und militärische Eskalationsdynamiken, die als mangelnde Solidarität mit der angegriffenen und sich verzweifelt verteidigenden Ukraine interpretiert wurden. Hinzu kam seine klare Skepsis gegenüber dem Konzept des „Gerechten Krieges“ (vgl. Braun 2025). Im weiteren Verlauf seines Pontifikats wurde jedoch unmissverständlich, dass er der Ukraine nicht das legitime Recht auf Selbstverteidigung absprach. Wiederholt betonte er seine Solidarität mit der leidenden ukrainischen Bevölkerung und rief zu Waffenstillstand und Verhandlungen auf. Gleichzeitig stellte sich Franziskus klar gegen eine religiöse Verklärung kriegerischer Auseinandersetzungen. In einer Videokonferenz mit dem russisch-orthodoxen Patriarchen Kyrill warnte Franziskus ausdrücklich davor, religiöse Autorität zur Legitimierung militärischer Gewalt zu instrumentalisieren. Religiöse Führer dürften nicht zu „Messdienern der Macht“ werden (Franziskus 2022).

Die katholische Kirche in Deutschland war von Beginn an sehr klar auf dieser Linie einer klaren Benennung von Aggressor und Angegriffenem. Militärbischof Overbeck spricht vom Angriffskrieg als einer „seit Jahrzehnten nicht mehr gekannten Dimension militärischer Gewalt“ in Europa (Overbeck 2025). Dass es dabei nicht um einen strikten und der Not des Angegriffenen schwerlich gerecht werdenden Mut zum Pazifismus aus der Ferne geht, macht Bischof Overbeck deutlich, indem er unterstreicht, dass das völkerrechtlich verankerte Recht der Ukraine auf Selbstverteidigung nicht relativiert werden dürfe. Friedensethik dürfe angesichts des klaren Aggressionsaktes Russlands nicht in

moralische Äquidistanz verfallen, wie sie zu Beginn des Krieges Papst Franziskus unterstellt wurde.

Dass er dabei bei unterschiedlichen Angreifern nicht unterschiedliche Maßstäbe anlegt, beweist Overbeck im Kontext des Iran-Konflikts. Auch hier vertritt er eine strikte Position gegen eine Aufweichung des Verbots des Angriffskrieges. Völkerrechtliche Maßstäbe selektiv anzuwenden oder zu umgehen, untergrabe deren Schutzfunktion und begünstige neue Gewaltspiralen (Overbeck 2026). Kardinalstaatssekretär Pietro Parolin äußerte in ähnlicher Weise die Sorge, mit einem Präventivkrieg zu argumentieren, wie es vonseiten Israels und der USA geschieht, destabilisiere weiter die ohnehin fragile internationale Ordnung (vgl. Parolin 2026).

Im Pontifikat von Papst Leo XIV. hat sich die Kirche zu einer klaren Gegenstimme zum weltpolitischen Mainstream gerade der Großmächte entwickelt. Genau dies ist der Ort in der weltpolitischen Diskussion um Krieg und Frieden, an den sie von der Friedensbotschaft Jesu und von der Tradition der katholischen Friedensethik gehört. In diesem Geiste warnte Papst Leo XIV. beim Angelusgebet am 2. März 2026 mit Blick auf den Krieg Israels und der USA gegen den Iran vor einer Eskalationsspirale militärischer Gewalt und bezeichnete Krieg als „Tragödie enormen Ausmaßes“, die stets Ausdruck gescheiterter Politik sei (Leo XIV. 2026). Diplomatie, multilaterale Kooperation und die Stärkung internationaler Rechtsstrukturen müssten daher Vorrang haben. Die katholische Kirche der Gegenwart findet hier zurück zu ihrer Rolle als im richtigen Sinne verstandene moralische Instanz in globalen Konflikten.

2. Religiöse und katholische Ressourcen als friedensethischer Gegenentwurf

Die deutliche Positionierung kirchlicher Akteure gegen eine Normalisierung militärischer Gewalt mag einer säkularisierten Öffentlichkeit überraschend erscheinen. Spätestens seit den Anschlägen vom 11. September 2001 dominiert zusätzlich zu einer schon vorher vorhandenen religions skeptischen Haltung in vielen Diskursen die Wahrnehmung von Religion als Konfliktfaktor. R. Scott Appleby verneint diese destruktive Seite nicht, sieht aber auch positive Ressourcen in der Rolle der Religion. Diese Spannung beschreibt er als „Ambivalence of the Sacred“ (Appleby 1999). Religion könne Gewalt sakral überhöhen, gerade weil sie Tiefenschichten menschlicher Identität berühre. Wer aber nur diese destruktive Ausprägung von Religion wahrnehme, übersieht den positiven Einfluss, der von der Religion ausgehen könne.

Empirische Untersuchungen zeigen, dass religiöse Akteure in zahlreichen Konflikten de-eskalierend gewirkt haben. Markus A. Weingardt weist beispielsweise anhand internationaler Fallstudien nach, dass religiöse Gemeinschaften über spezifische Ressourcen verfügen, die bemerkenswerterweise an denselben Wesenszügen anknüpfen, die religiöser Gewalt eine besondere Wirkkraft verleihen: moralische Autorität, gesellschaftliche Reichweite, transnationale Netzwerke und spirituell verwurzelte Formen sozialer

Interaktion (Weingardt 2007). Religion erscheine daher nicht primär als Ursache von Gewalt, sondern als „ambivalente Ressource“, deren Wirkung von ihrer konkreten Auslegung und institutionellen Einbindung abhängt (vgl. ebd., 34).

Mohammed Abu-Nimer betont in seiner Analyse islamischer Friedensressourcen in ähnlicher Weise, dass religiöse Traditionen moralische und spirituelle Motivationen bereitstellen, die gewaltfreie Konfliktbearbeitung tragen können. Religiöse Werte wie Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Versöhnung tragen die Kraft in sich, nachhaltige Veränderungen in einem Gemeinwesen und im Bewusstsein seiner Mitglieder anzustoßen. (vgl. Abu-Nimer 2003, 48–109). Douglas Johnston und Cynthia Sampson sprechen in diesem Zusammenhang von einer lange unterschätzten „missing dimension“ internationaler Politik (vgl. Johnston & Sampson 1994, 8–19). Religiöse Akteure verfügen demnach über Vertrauensressourcen, die staatlichen Akteuren häufig fehlen.

In der Lehre vom gerechten Frieden, die als Folge der Erfahrung der beiden Weltkriege danach fragt, wie ein nachhaltiger Friede geschaffen werden kann, der mehr ist als die Abwesenheit oder die Eindämmung von Gewalt, wird sich die Kirche der Verantwortung bewusst, dieser Erkenntnis eine Stimme zu verleihen und Anwältin einer solchen Friedensordnung zu sein. Spätestens mit der Enzyklika *Pacem in terris* wird der Frieden als eine Ordnung beschrieben, die auf Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit gründet (vgl. Johannes XXIII. 1963, Nr. 18). Frieden ist hier nicht das Ergebnis militärischer Abschreckung, sondern Ausdruck gerechter politischer und sozialer Strukturen. Diese Perspektive wurde in der deutschen Rezeption im Leitbild des „gerechten Friedens“ weiterentwickelt (vgl. Deutsche Bischofskonferenz 2000).

Im Wort „Friede diesem Haus“, das in einer Zeit zunehmender Destabilisierung der Friedensordnung verfasst wurde, wird dieses Ziel eines nachhaltigen Friedens nicht ad acta gelegt. An konkreten Beispielen kirchlicher Friedens- und Versöhnungsinitiativen wird deutlich gemacht, dass Frieden auch unter schwierigen Umständen möglich und nicht nur frommer Wunsch ist. Es wird deutlich, dass mehr möglich ist als lediglich Gewalt zu begrenzen. Die Stärke der religiösen Friedensgewinnung liegt darin, gesellschaftliche Verhältnisse langfristig umzustimmen und versöhnte Beziehungen zu ermöglichen (Deutsche Bischofskonferenz 2024).

Und doch, dem kann sich auch „Friede diesem Haus“ sowie die ganze Friedensethik in der aktuellen Weltlage nicht entziehen, sind militärische Aggression nicht nur näher gerückt, sie gehören auch zum politischen Instrumentenkasten von Ländern, bei denen wir bis dahin ein anderes Wertekonzept vermuteten. Und das hat aufgrund von deren Schlüsselrolle in der internationalen Politik einen unheilvollen Sogeffekt.

Haben wir eine Antwort auf diese neue und zugleich alte Realität? Die Tradition des gerechten Krieges entwickelte Kriterien, um militärische Gewalt strikt zu begrenzen: legitime Autorität, gerechter Grund, rechte Absicht, Verhältnismäßigkeit, Chance auf Erfolg und ultima ratio. In einer verantwortlichen friedensethischen Debatte dürfen diese Kriterien nicht aus ideologischen Gründen ignoriert werden. Sie müssen in einem

umfassenderen Entwurf integriert werden, der sowohl präventive Friedenspolitik als auch die normative Einhegung äußerster Gewalt berücksichtigt (vgl. Braun 2023a). Dabei sind die Lehre vom gerechten Krieg und die Lehre vom gerechten Frieden kein Gegensatz, sondern vielmehr die Antwort auf unterschiedliche Situationen und Fragen (vgl. Braun 2023b). Entscheidend ist dabei, dass militärische Gewalt niemals als normales Instrument politischer Gestaltung erscheint, sondern als äußerster Grenzfall verantwortlicher Ethik.

Und dies scheint mir die zentrale Erkenntnis der Stunde: Es braucht einen systematischen Gegenentwurf zu einer Weltordnung, die vor allem Sicherheit herstellen und diese vor allem durch Abschreckung, Aufrüstung und strategische Dominanz gewährleisten will. Diesen Gegenentwurf, nach dem viele unserer Zeitgenossen und Zeitgenossinnen gerade verzweifelt suchen, findet sich in der katholischen Friedenslehre.

3. Das Friedenspotenzial und der Grundauftrag der Kirche

Die gegenwärtige weltpolitische Lage ist nicht nur durch militärische Eskalationen geprägt, sondern auch durch ein wachsendes Gefühl gesellschaftlicher Unsicherheit. Kriege an den Rändern Europas, geopolitische Rivalitäten zwischen Großmächten und die sichtbare Erosion völkerrechtlicher Normen erzeugen bei vielen Menschen den Eindruck politischer Ohnmacht. Darauf reagieren sie wahlweise mit Rückzug ins Private oder mit der Suche nach einem Schuldigen. Auch dadurch verschärfen sich in zahlreichen Gesellschaften innere Konflikte, in denen Aggression und rhetorische Eskalation zunehmend als legitime Mittel der politischen Auseinandersetzung erscheinen. In einer solchen Situation wächst die Sehnsucht nach Stimmen, die Orientierung geben und die Logik der Gewalt nicht wahlweise verstärken oder resigniert akzeptieren.

Ein erster Schritt kirchlicher Friedensverantwortung besteht daher in einem klaren und öffentlich wahrnehmbaren Widerspruch gegen jene Deutungen internationaler Politik, die militärische Macht erneut zum zentralen Instrument politischer Ordnung erklären. Auch bei deutschen Außenpolitiker*innen fällt dabei gerne und vermehrt das Wort von einer „realistischen Außenpolitik“. Dabei wird der Eindruck erweckt, völkerrechtliche Normen seien angesichts der „Realität“ geopolitischer Machtkonflikte unpraktisch und überholt. Die kirchliche Friedensethik widerspricht dieser Sichtweise entschieden. Sie vertritt die durch ihre Friedensarbeit untermauerte Auffassung, dass die Stabilität internationaler Beziehungen langfristig nicht aus der Durchsetzungsmacht der Stärkeren erwächst, sondern aus der Bindung politischer Macht an das Recht und den Dienst an einer grundlegenden Gerechtigkeit (vgl. Ernesti 2022). Gerade hierin wird die aktuelle Positionierung kirchlicher Stimmen zu einem Gegenentwurf gegenüber einer politischen Rationalität, die Sicherheit primär in Kategorien militärischer Stärke denkt.

Diese klare Positionierung verweist zugleich auf eine Ressource, die in europäischen Debatten lange unterschätzt wurde: das friedensstiftende Potenzial religiöser

Traditionen. Gerade im europäischen Kontext galten kirchliche Friedensbewegungen vielen Beobachterinnen und Beobachtern in den vergangenen Jahren als ein Relikt der politischen und kirchlichen Auseinandersetzungen der 1980er-Jahre. Manche ihrer organisatorischen Strukturen, Ausdrucksformen und Diskurse wirkten tatsächlich überaltert. Zugleich wäre es verkürzt, diese Bewegungen lediglich als historisches Überbleibsel zu verstehen. In vielen Fällen handelte es sich vielmehr um den Ausdruck einer beharrlichen Treue zu einem zentralen Auftrag christlicher Existenz: der Verpflichtung, Gewalt zu überwinden und für Versöhnung einzutreten.

Während diese Dimension kirchlicher Friedensarbeit in Europa teilweise an Sichtbarkeit verlor, blieb sie in anderen Teilen der Welt deutlich präsenter. Gerade in Regionen, die von gewaltsamen Konflikten geprägt sind, haben religiöse Akteure häufig eine zentrale Rolle in Friedensprozessen gespielt. Beispiele wie die Vermittlungsarbeit der Gemeinschaft Sant'Egidio im Friedensprozess von Mosambik oder zahlreiche lokale Initiativen interreligiöser Konfliktbearbeitung zeigen, dass religiöse Akteure das Potenzial besitzen, zu Träger*innen nachhaltiger Friedensprozesse werden können.

Die gegenwärtige weltpolitische Situation eröffnet daher auch für die Pastoral eine neue Perspektive. Wenn die Praxis religiöser Friedensarbeit in einer Zeit wachsender Friedlosigkeit sichtbarer und zum Gegenentwurf wird, gewinnen Menschen einen neuen und positiven Blick auf eine bisher vorwiegend defizitär wahrgenommene Botschaft und Praxis. Die Wiederentdeckung des Friedenspotenzials von Religion sollte dabei aber nicht als kirchenpolitisches Argument zur Wiedergewinnung gesellschaftlicher Relevanz missbraucht, sondern als Ausdruck einer Rückbesinnung auf den Grundauftrag der Kirche selbst erlebt werden.

Literaturverzeichnis

- Abu-Nimer, Mohammed (2003). *Nonviolence and Peace Building in Islam. Theory and Practice*. Gainesville: University Press of Florida.
- Appleby, R. Scott (1999). *The Ambivalence of the Sacred. Religion, Violence, and Reconciliation*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Braun, Christian Nikolaus (2023a). *Limited Force and the Fight for the Just War Tradition*. Washington, D.C.: Georgetown University Press.
- Braun, Christian Nikolaus (2023b). Quo Vadis? On the role of just peace within just war. In: *International Theory* 15(1): 106-128.
- Braun, Christian Nikolaus (2025). Pope Francis (1936-). In: *Just War Thinkers Revisited: Heretics, Humanists and Radicals*. Abingdon: Routledge.
- Cupich, Blase Joseph (2026). "A Call to Conscience." Statement on the Moral Crisis of the 'Gamification' of War. Archdiocese of Chicago, 28. Februar 2026, abrufbar unter

- <https://www.archchicago.org/statement/-/article/2026/03/08/statement-of-blase-j-cupich-archbishop-of-chicago-a-call-to-conscience> [11.3.2026].
- Deutsche Bischofskonferenz (2000). Gerechter Friede. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.
- Deutsche Bischofskonferenz (2024). Friede diesem Haus. Wort der deutschen Bischöfe zur Förderung des Friedens. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.
- Ernesti, Jörg. 2022. Friedensmacht: Die vaticanische Außenpolitik seit 1870. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Franziskus (2022). Videokonferenz mit Patriarch Kyrill vom 16. März 2022. In: Vatican News, 17. März 2022, abrufbar unter <https://www.vaticannews.va/de/papst/news/2022-03/papst-kyrill-videokonferenz-ukraine.html> [11.3.2026].
- Johannes XXIII. (1963). Pacem in terris. Enzyklika über den Frieden unter allen Völkern in Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit. Vatikanstadt: Libreria Editrice Vaticana.
- Johnston, Douglas & Sampson, Cynthia (Hg.) (1994). Religion, the Missing Dimension of Statecraft. New York: Oxford University Press.
- Leo XIV. (2026). Angelusansprache zur Eskalation im Nahen Osten, 2. März 2026. In: Vatican News, abrufbar unter <https://www.vaticannews.va> [11.3.2026].
- Overbeck, Franz-Josef (2025). „Friedensethik in christlicher Verantwortung.“ In: Christ in der Gegenwart, 77/10, 28–30.
- Overbeck, Franz-Josef (2026). Interview zu Iran und Völkerrecht. In: Katholische Nachrichten-Agentur (KNA), 5. März 2026.
- Parolin, Pietro (2026). Interview zu präventiven Militärschlägen und internationaler Ordnung. In: Vatican News, 3. März 2026, abrufbar unter <https://www.vaticannews.va/de/vatikan/news/2026-03/parolin-risiko-praeventionskriege-interview.html> [11.3.2026].
- Weingardt, Markus A. (2007). Religion macht Frieden. Das Friedenspotenzial von Religionen in politischen Gewaltkonflikten. Stuttgart: Kohlhammer.

Dr. Christian Nikolaus Braun
Leiter des Instituts für Frieden und Militäretik (IFME)
Herrengaben 4
20459 Hamburg
braun@ifme.de
www.ifme.de