

Zur Aktualität der Theorie vom „Gerechten Krieg

RECHTSETHISCHE ÜBERLEGUNGEN ZUR WELTFRIEDENSBOTSCHAFT DES
HL. VATERS VOM JÄNNER 2000
CHRISTIAN STADLER

Wenn man sich ziemlich genau ein Jahr nach dem Kosovo-Einsatz der NATO aus Anlaß einer Enquete zur Weltfriedensbotschaft 2000 des Papstes Gedanken machen soll, so scheint in der Themenstellung eine unüberwindliche Paradoxie enthalten zu sein: Wie kann man aus Anlaß einer vatikanischen Friedensbotschaft ernsthaft über *Humanitäre Militärische Interventionen* reflektieren? Der von dem Pazifismus der 60er bis frühen 80er Jahre geprägte Zeitgeist vermag solches nicht zusammen zu denken. Der absolute Widerspruch - Waffengewalt und Frieden - scheint jedes weitere Wort überflüssig zu machen. Doch gerade in dieser Situation ist es höchst bedeutsam, daß der Hl. Vater in seiner diesjährigen Weltfriedensbotschaft eine Position bezieht, die diese so widersprüchliche Opposition aufzuheben scheint: die Position nämlich, daß es durchaus christlich geboten ist, für den Friedenskampf auch kriegerische Maßnahmen zu ergreifen. Diese in bester „coincidentia oppositorum“ - Tradition stehende Haltung des Hl. Vaters soll auf den nächsten Seiten kurz beleuchtet werden.

Um diese Überlegungen zu strukturieren, sei es dem Verfasser erlaubt, sich anhand der Titelbegriffe der Weltfriedensbotschaft an die eigentliche Fragestellung heranzuarbeiten:

MENSCHHEIT

Zunächst wird der Begriff der Menschheit angesprochen, ein Begriff, der den ethisch Geschulten sofort an eine wesentliche Wegmarke der Tradition erinnert sein läßt, die sich Immanuel Kant verdankt: an den kategorischen Imperativ in der folgenden Formulierung¹:

Handle so, daß Du die Menschheit, sowohl in Deiner Person, als auch in der Person eines jeden anderen, niemals bloß als Mittel, sondern immer auch als Zweck an sich selbst betrachtest.

Diese Formel, wie sie Kant gegen Ende des 18. Jhdts im preußischen Königsberg als transzendentes Prinzip der Moralität entdeckt hat², stellt einen Meilenstein in der philosophischen Reflexion über das Wesen von „Menschheit“ dar. Was kann man sinnvollerweise darunter verstehen? Jedenfalls eine Dimension des Seins, die allen Menschen per se unbedingt zukommt und die Achtung erfordert. Der Kern der Menschheit ist in der endlichen Vernünftigkeit zu sehen, in jener sich immanent übersteigenden Aufgegebenheit des Vernünftigen, die Hegel das „Dialektische“ nennen wird und dem es eigen ist, die lineare Widersprüchlichkeit des Entweder-Oder, des Krieg oder Frieden, des Liebe oder Haß, des Fremden oder des Eigenen zu überwinden. In der formallogischen Widersprüchlichkeit liegt das Moment des Endlichen, in der Überschreitung des nämlichen

im Zeichen der „ursprünglichen Einheit der Transzendentalen Apperzeption“ Kants liegt die Aufgabe, die, wenn man so sagen darf, der Ursprung ist aller Normativität. Normativität wiederum setzt Freiheitlichkeit im Sinne der Kantischen Autonomie, der Selbstgesetzgebung, voraus, womit die wesentlichen Momente des Menschseins angesprochen wären, zumindest wie sie sich im transzendentalen Idealismus darstellen. Für unseren Zusammenhang ist entscheidend, daß „Menschheit“ in normativer Unbedingtheit als transzendente Dimension des Menschseins, und damit als allen „Menschen“ als solchen in unbedingter Weise zukommend iSv diese ausmachend zu verstehen ist.

SOLIDARGEMEINSCHAFT

In welcher Weise ist nun aber globale Gemeinschaft zu denken? Ist „Solidargemeinschaft“ gar ein Pleonasmus? Kann es eine andere denn eine solidarische „Gemeinschaft“ geben? Es ist an dieser Stelle der Begriff der Gemeinschaft in philosophischer Näherung zumindest zu skizzieren und im besonderen von dem der Gesellschaft zu unterscheiden.³ In sozialphilosophischer Hinsicht kann man die klassische Differenz von linearem „Verstand“ und dialektischer „Vernunft“ als Folie dafür einsetzen, was den wesentlichen Unterschied zwischen Gesellschaft und Gemeinschaft ausmacht: während man die Gesellschaft, wie es etwa Hegel in der Logik entwickelt hat, mit einer mechanischen Konstruktion analogisieren kann, in welcher zwar alles einen funktionellen Zusammenhang, aber letztlich doch nur eine rein äußerliche Beziehung zueinander aufweist, kann ein Organismus sehr wohl als Paradigma für eine Gemeinschaft angesehen werden: In dieser ist es von wesentlicher Bedeutung für den Teil, daß er gerade dieser Teil des Ganzen ist, und er verliert seine Wesenhaftigkeit in dem Moment, in welchem das Ganze sich variiert. Damit wirkt die Gemeinschaft nicht nur in die Funktionalität des Teiles ein, sondern auf seine Substanzialität. Gemeinschaft konstituiert, während Gesellschaft nur funktioniert. Legt man diese grobe Begriffsskizze zugrunde, so kommt man unschwer zur Überzeugung, daß Gemeinschaft im emphatischen Sinne des Wortes notwendig „solidarisch“ sein muß. Aber im Gegensatz zu einer „verständigen“ Sichtweise der über das Funktionieren hinaus behaupteten „kontrafunktionalen“ Solidarität⁴, die in der Regel das Funktionieren eher hemmt denn befördert, ist Solidarität ein wesentliches Konstituens für Gemeinschaft überhaupt. Es ist Gemeinschaft, daß der Teil sich - in wohlverstandener Selbstachtung -, wesentlich auch um das Wohlergehen des Ganzen und der anderen Teile kümmert. In diesem Sinne ist Solidarität als „sittliches“ Phänomen der lebendigen Vernunft zu begreifen. Sie ist kein sonntäglich ganz anderes, dem man sich verschreiben kann oder auch nicht - je nach moralischer Güte -, sondern es handelt sich um ein Wesensmerkmal von Gemeinschaft. Wenn wir jetzt noch den Gegenbegriff zu Solidarität, nämlich Egoismus, bedenken, so wird klar, daß es in der „Gesellschaft“ um das möglichst reibungslose Funktionieren von Egoisten geht, während es in Gemeinschaft um so etwas wie „Gemeinwohl“ zu gehen hat.

SOLIDARGEMEINSCHAFT MENSCHHEIT

Solidargemeinschaft Menschheit sprengt jedoch den Rahmen traditioneller neuzeitlicher Sozialphilosophie, und man muß schon zu den antiken Stoikern zurückgehen, um eine solche Globalität des Praktischen wiederzufinden, von welchem unter dieser modernen Chiffre die Rede ist: Es geht um jenes Maß an Gemeinschaft, das sich in universaler Weise auf die transzendente Dimension des Menschseins, die Menschheit, stützt. Damit ist sie genau bestimmt, es betrifft diese Gemeinschaftlichkeit alle Menschen als solche, und zwar in dieser Hinsicht, in der Hinsicht ihres Menschseins. Damit stellt sich die Frage, in welcher Weise nunmehr Solidarität zu üben ist in Hinblick auf das Menschsein.

In transzendentalphilosophischer Sichtweise kann es dabei nur um „Bedingungen von Möglichkeiten“ gehen, in concreto um die Bedingungen der Möglichkeiten des Menschseins. Dieses betrifft die vitalen Grundbedürfnisse des Menschen, wie eben dasjenige, zu leben. Erst wenn dieses Recht gewährleistet ist, ebenso wie das Überleben, dann kann der Mensch daran gehen, sich „zu verwirklichen“⁵.

Es ist nun keineswegs so, daß diese Einsicht grundsätzlich nur dem Deutschen Idealismus zu verdanken ist. Es ist vielmehr zu beachten, daß auch schon die „Schule von Salamanca“, speziell in Gestalt des Bartolomé de Las Casas, eine Vorstellung von Solidargemeinschaftlichkeit entwickelt hat, die - in heutiger Terminologie - das Menschenrecht zweiter Generation als ein Globales betrachtet und damit die Bedingung der Möglichkeit des Grundrechts auf Entwicklung allererst grundlegt: Ohne minimale Lebenschance gerinnt die Rede von Entwicklung und Kulturhöhe zur zynischen Farce. Beide Grundrechtsgenerationen können dabei dem Menschsein als solchem, dem sie ja zur Verwirklichung verhelfen sollen, nicht zuwiderlaufen, nämlich der ursprünglichen Freiheit des Menschen. Während jedoch die rhetorische Auseinandersetzung in globaler Weise zwischen den Grundrechten der 1. Generation (Liberale Grundrechte) und den kollektiven „Rechten auf Entwicklung“ (also den Grundrechten der 3. Generation) fruchtlos hin- und herwogt⁶, entzieht man vielen Millionen Teilen der einen Menschheit die Lebensgrundlage. Damit - sei es die industrielle Gestaltung der Bürgerkriege, sei es die ökonomische Gestaltung des Welthandels⁷ - in jedem Fall wird während des diplomatischen Konflikts um die Reine Lehre der Menschenrechtsbegründung still und leise - oder besser: in monotoner Regelmäßigkeit - jenes Leben ausgelöscht, um dessen Rechte man sich in Konferenzen und Tagungen in akademischer Betroffenheit Gedanken macht.

Sowohl im Deutschen Idealismus (Johann Gottlieb Fichte) als auch in der Schule von Salamanca (Bartolomé de Las Casas) wurde das Menschsein von seinen Bedingungen her gedacht, was bei Fichte zu einer radikalen Konzeption sozialer (auch in globaler gemeinschaftlicher Hinsicht) und bei Las Casas zur revolutionären Behauptung des Menschenrechts auf wirtschaftliche Solidarität geführt hat. Dabei ist Solidarität keine akzidentelle Größe, die unter Funktionalitätsvorbehalt steht (wie bei verständiger Gesellschaftlichkeit), sondern ganz im Gegenteil ein zentrales, gleichsam transzendentales Konstitutionselement von Gemeinschaftlichkeit überhaupt.

All diese Konzeptionen mögen einem Rechtsethiker in den Sinn kommen bei den Worten von der Solidargemeinschaft Menschheit. Doch die Weltfriedensbotschaft geht noch weiter und spricht in der Folge die sogenannte „Humanitäre Intervention“ an als eine gleichsam existenzielle Konkretion des Solidaritätsgebots

GEDANKEN ÜBER DIE METAMORPHOSE DES KRIEGES

Carl Schmitt hat - abgesehen von der Freund-Feind-Dialektik - u.a. das zentrale Topos in die international-politische Debatte eingebracht, das bis zum heutigen Tag Gültigkeit hat: das Wort vom „Gehegten Krieg“. Gerade in einer post-pazifistischen Gesellschaft, in welcher in schmerzlicher Weise nicht nur die akademisch-prinzipielle Führbarkeit, sondern die konkrete Führung von Kriegen durch ehemals pazifistisch geprägte Politiker nicht nur bedauernd zur Kenntnis genommen, sondern auch politisch gestaltet und verantwortet werden muß, gerade in einer solchen Gesellschaft mag die präzise Begrifflichkeit eines Carl Schmitt wohltuend wirken. Schmitt hat dabei keineswegs einen neuartigen - vielleicht sogar utopisch-humanistischen - Kriegsbegriff geprägt, sondern vielmehr eine völkerrechtliche Tatsache auf den Begriff gebracht: seit dem Westfälischen Frieden (mit Ausnahme der napoleonischen Kriege in allerdings nur rhetorischer Hinsicht⁸) 1648 bis zum Ende des Ersten Weltkrieges 1918 war Krieg einerseits moralisch indifferent ein Instrument der politischen Durchsetzung von Interessen,

andererseits aber unternahm das „klassische Völkerrecht“ alle Anstrengungen, den rechtlich genormten Krieg auch als wertfreies Instrument der Politik zu erhalten, indem er gleichsam „zivilisiert“ wurde, was soviel heißt, daß man normativ weniger tun durfte als man jeweils faktisch hätte tun können, um im Krieg - wie auch immer - siegreich zu bleiben. Es gab Schranken, Grenzen oder eben „Hegungen“ des Krieges. Diese Hegungen wären aber sinnlos gewesen, hätte man mit Krieg nicht auch eine gewisse „Geschäftsmäßigkeit“ verbunden, eine Kriegführung *sine ira et studio*, sozusagen. Der Feind wurde als gleichwertig anerkannt⁹ und dementsprechend „ritterlich“ bekämpft. Vor dieser Epoche - zur Zeit der Religionskriege im 16. und beginnenden 17. Jhd. - und auch danach - zur Zeit der „Ideologischen Kriege“¹⁰ des 20. Jhdts - geriet der Krieg wieder in ein moralisches Fahrwasser: Er wurde dazu verwandt, um Verdammenswerte zu vernichten, also wurde er enthemmt, enthegt. Man muß keinen „gehegten“ Krieg mehr führen, wenn man gegen das „Reich des Bösen“ antritt - es handelt sich dabei eher um eine Form von exorzistischer Kriegsführung. Diese Entwicklung folgte dem ebenfalls zutiefst moralisch veranlaßten Versuch, den Krieg normativ zu ächten. Das wiederum konnte nicht gelingen, denn das würde eine ebenso normative wie faktische Macht voraussetzen, die hinter dieser Ächtung stünde. Während dies aber im Falles des mittelalterlich-frühneuzeitlichen Katholizismus der Fall war, kann dies in einer pluralen Welt nicht mehr der Fall sein.

Nun könnte man einwenden, daß die normativ kriegsächtende Charta der UNO (1945) zusammen mit der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (1948) eine gemeinsame Wertbasis dessen, was man Menschheit nennt, darstellen würde. Dem ist faktisch aber leider nicht so - und zwar nicht nur „deliktisch“ iSv Bruch anerkannter Normen, sondern auch „legalistisch“ iSv Ablehnung dieser Werte als „eurozentristische Hegemonie“. Wenn man im Sinne Kerstings die Menschenrechte in ihrem minimalistischen Kern betrachtet, so vermag man diese kulturelle, religiöse oder auch soziale Hegemonie des Westens zu vermeiden - abgesehen davon, daß die meisten derer, die besonders laut auf die Eigenständigkeit der je eigenen Kulturhaftigkeit pochen - keine grundsätzlichen Bedenken dagegen hegen, die technischen und bürokratischen Herrschaftsmethoden des „Westens“ zu übernehmen. Allein, wenn es um die - dazugehörigen - Momente der liberalen Menschenrechte geht¹¹, dann wird dem kulturellen Purismus das Wort geredet...

Die Theorie über den Gerechten Krieg entstammt also der Epoche des Mittelalters¹² und fand ihre abschließende Ausformulierung in der Frühneuzeit (Schule von Salamanca): Während das „Klassische Völkerrecht“ sich als „Kriegsregulierungsrecht“ verstand, welches den Krieg nicht mit einem moralischen Stigma versah, sondern vielmehr Regeln seiner (humanen) Führung entwickelte, war es das Zeitalter des Mittelalters, welches einer moralischen Legitimation der kriegerischen Auseinandersetzung bedurfte, zumal unter den Vorzeichen einer universellen politisch moralischen Autorität, die der Hl. Stuhl zu jenen Zeiten fraglos noch darstellte. Es ging darum, eine Kriegerlogik zu entwickeln, die intersubjektive Aussagen über die moralische Wertigkeit eines bevorstehenden Krieges möglich machen sollte - wie wir sehen können, handelt es sich bei der Lehre vom Gerechten Krieg um ein Modell aus der Sphäre des „*ius ad bellum*“, des Rechtes zum Krieg. Von diesem wäre das „*ius in bello*“, das Recht im Krieg zu unterscheiden, welches mittelbar auch durch die Frage des Rechts zum Krieg bestimmt wird. In der naturrechtlichen Lehre vom Gerechten Krieg, deren Wurzeln sich bis in die griechische und römische Antike zurück verfolgen lassen, die aber in dem Sinne erst im Mittelalter „weltbewegend“ wurde mit Augustinus und Thomas von Aquin, handelte es im wesentlichen davon, daß es einen gerechten Grund, die *iusta causa* geben mußte, um einen Krieg gerechterweise führen zu können.¹³ Dieser stellt das zentrale Kriterium dar. Des weiteren geht es auch um die gerechte Weise der Kriegführung und um die gerechte

Instanz, die den Krieg führt. Obwohl im Mittelalter kein formales moralisches Kriegsverbot herrschte, war das legitime Führen von Kriegen an anspruchsvolle Kriterien rückgebunden und damit mittelbar insofern „gehegt“, als man ethisch nicht annähernd machen durfte, was man faktisch tun konnte, etwa auch im Bereich des heutigen *ius in bello*, dessen nachhaltige Verletzung die Legitimationsbasis des Krieges in Frage stellte. Halten wir also fest: Im Mittelalter kann man davon sprechen, daß es eine *iusta causa* für einen Krieg geben mußte, sollte dieser legitim sein. Die *iusta causa* war von einer zentralen moralisch-politischen Autorität verbürgt, dem universellen Papsttum. In der Neuzeit nach den dunklen Jahrzehnten des schrankenlosen moralischen Vernichtungskrieges gegen die Verdammten kam es mit 1648 zur Hegung des Krieges im Rahmen des klassischen Völkerrechts, das im wesentlichen ein Kriegshegungsrecht war, das den *iustus hostis* kannte, den anzuerkennenden Feind. Es handelte sich damals im wesentlichen um politisch-instrumentelle Duellkriege. Nachdem im 20. Jhd. der *iustus hostis* abhanden gekommen ist¹⁴, erfolgte eine völlige Ächtung des Krieges, was zu seiner Führung unter anderem Namen und unter anderen Umständen geführt hat: der Bürgerkrieg ist die Regel geworden, eine regellose Regel, auf die das *ius in bello* des klassischen Völkerrechts keinerlei Anwendung mehr findet. Solcherart wieder im rechtlosen Raum greift man heute - um das Schlimmste zu verhindern - auf das Instrument der „Humanitären militärischen Intervention“ zurück, die aber ihrerseits der Legitimation bedarf: des gerechten Grundes, der - wie einst beim gerechten Krieg - wiederum eine Hegungsfunktion zu erfüllen hätte, doch die für Carl Schmitt zentrale Frage erhebt sich auch angesichts der Einschränkung auf die existentielle Dimension der interventionsfähigen Menschenrechte: *quis iudicabit?* Eine dem Mittelalter vergleichbare universelle Autorität fehlt am Beginn des 21. Jhdts. Und darin ist das Problem der Renaissance dieses an sich segensreichen Konzepts des „Gerechten Krieges“ zu sehen: die kategoriale Beliebigkeit der weltpolitischen Akteure.

Damit sind wir bei der Anwendbarkeit der Lehre vom Gerechten Krieg in Hinblick auf die universelle Autorität am Beginn des 21. Jahrhunderts¹⁵ angelangt. Hilfreich ist für unseren aktuellen Zusammenhang dabei weniger die (müßige) Frage der Autorität, als vielmehr die Thematisierung des gerechten Grundes. War dies im ausklingenden Mittelalter noch unter Bezugnahme auf die päpstliche Autorität zu lösen gewesen¹⁶, wandelte sich im Gefolge der frühneuzeitlichen Religionskriege die Situation grundlegend - es sind im wahrsten Sinn des Wortes „Welten“ untergegangen - auch im Bereich der Konzeption des „Gerechten Krieges“ hat sich eine radikale Änderung eingestellt - mit einem Mal ist es nämlich denkbar geworden, daß ein Krieg von beiden Seiten aus einem gerechten Grund heraus geführt wird - eine gleichermaßen tragische wie immanente Konsequenz normativer Pluralisierung. Diese Pluralisierung hat in der Folge nicht nur zu einer Befreiung, sondern auch zur moralischen Beliebigkeit geführt, die kombiniert war mit dem dem Moralischen als solchem anhaftenden kategorialen Geltungsanspruch: Als Höhepunkt dieser Entwicklung kann wie schon erwähnt der 30-jährige Krieg angesehen werden, der in Mitteleuropa - speziell im Hl. Römischen Reich Deutscher Nation - nie wieder dagewesene Zerstörungen angerichtet hat. Seit dem Westfälischen Frieden von 1648 stellte sich dann das „Klassische Völkerrecht“ auf die segensreiche „Hegung des Krieges“ ein, sodaß er entmoralisiert werden konnte. Damit war der Krieg zu jenem Instrument der Politik herabgestuft worden, der ihn - auch normativ gesehen - führbar machte. Von dieser Art des Krieges handelt u.a. das berühmte Werk von Clausewitz, der einzig die revolutionäre Entwicklung des napoleonischen Krieges (Bürgerheere, billig und schier unerschöpflich auffüllbar, beseelt von Idealen) auf den Begriff zu bringen unternahm. Doch an der prinzipiellen sittlichen Führbarkeit von Kriegen änderte auch dieser Entwicklungsschritt nichts. Erst im Gefolge des 1. Weltkrieges („moralische“ Kriegsverbrechen des Deutschen Reiches, das in der Führung eines Angriffskrieges lag) und des

2. Weltkrieges wurde der Krieg als solcher remoralisiert (zum einen wurde er als solcher verteufelt, zum anderen wurden in ihm „teuflische“ Kräfte bekämpft), damit wiederum enthegt und erstmalig völlig geächtet (Briand-Kellogg-Pakt sowie UNO-Satzung). Doch diese Ächtung hat weniger Positives bewirkt als die Enthegung des Krieges Schaden angerichtet hat: Der Ungeist der moralischen Kriegsführung war aus der Flasche und die halbherzig-rhetorische Ächtung durch Normierung eines potjomkinschen Gewaltverbots der UNO¹⁷ war nicht sonderlich dazu angetan, die Ächtung des Krieges wirklich werden zu lassen.

Vor diesem Hintergrund der erneuten Moralisierung von Krieg ist numehr wieder an die alten „gerechten Gründe“ der frühneuzeitlichen Schule von Salamanca zu erinnern, einer Schule, die den Krieg zwar nicht im Sinne reiner Moralität total geächtet, aber doch einer prinzipiellen Kontrolle unterstellt hat. Die zentrale historische Rahmenbedingung, der sich u.a. diese besagte Schule verdankt, liegt in der Fügung, daß das Spanien des 16. und 17. Jhdts von keiner Glaubenspaltung betroffen, dafür aber mit der Conquista konfrontiert war. Solcherart auf den Menschen in seiner konkreten Wirklichkeit verwiesen, ging es der Schule von Salamanca nicht um die blutige Ausfechtung theologischer Wahrheiten, sondern um das dem Menschsein gerecht Werden. Und vor diesem Hintergrund eines noch unbeschädigten universellen Werte- und Prinzipienkanons, der sich nicht mit konkurrierenden Prinzipialitäten, sondern mit der je eigenen Konkretion im Angesicht der Indios Lateinamerikas konfrontiert sah, konnten auch noch in der frühen Neuzeit „gerechte Gründe“ für das Kriegführen entwickelt werden. Um die Richtung zu skizzieren, sei erwähnt, daß für Francisco de Vitoria die Verteidigung unschuldiger Menschen vor dem Unrecht der einzige Grund sein konnte, der kriegerisches Handeln, also einen „Angriffskrieg“ rechtfertigen konnte. Bartolomé de Las Casas geht in unserem Sinne noch einen Schritt weiter und spricht gleichsam von einer „Solidarpflicht“ zum Kampf gegen Unterdrückung von unschuldigen Menschen. Während Francisco de Vitoria somit die Frage des Rechts zur kriegerischen Hilfeleistung anspricht, ist mit Bartolomé de Las Casas sogar von einer Solidar-Pflicht zur kriegerischen Hilfeleistung die Rede. Diese Positionen führen uns damit genau ins Zentrum der aktuellen Fragestellung.

Bevor wir uns aber diesem widmen, sei zuvor noch auf zwei spezifische Aspekte hingewiesen, die für die gegenwärtige Debatte eine zentrale Rolle spielen: Zum einen haben solche „gerechte“ militärische Hilfeleistungen nicht das Maß der Proportionalität zu überschreiten, und zum anderen ist es für die legitimatorische Kraft des „gerechten“ Grundes entscheidend, daß die eingesetzten Mittel auch ernsthaft Erfolg versprechen - moralische Entrüstung allein vermag fehlende Militärmittel für einen gerechten Einsatz nicht zu ersetzen.¹⁸

GEDANKEN ZUR HUMANITÄREN INTERVENTION IM ZEICHEN DES GERECHTEN KRIEGES

In der Gegenwart, also in der post-cold-war-era, in welcher Kriege - allerdings unter anderem Namen - wieder führbar sind und auch geführt werden, tritt uns wieder das moralische Konzept des Gerechten Krieges entgegen, allerdings unter der Bezeichnung „humanitäre Intervention“, die man genauer als „humanitäre militärische Intervention“ bezeichnen sollte. Es geht dabei um die moderne Weise des Kriegführens aus Gründen, die man für legitim hält. Die zentrale rechtsethische Herausforderung ist dabei, das „für legitim Halten“ zu hinterfragen und objektive Kriterien dafür zu finden, wann man - trotz prinzipieller Kriegsächtung - einen Angriffskrieg für legitim halten kann, für gerechtfertigt, ja für „gerecht“. Damit wird man umgehend zurückverwiesen auf die Lehre vom Gerechten Krieg, die allerdings zu „aktualisieren“ ist im Hinblick auf ein halbes Jahrhundert Neuzeit zwischen den Religionskriegen, imperialistischer Ausbeutungs- und Ausrottungsgeschichte und den europäischen Massen- und Materialkriegen des 20. Jhdts.

Legt man die klassische Trias der *iustum bellum*-Kategorien den modernen Interventionen im Zeichen der Gerechtigkeit zugrunde, so kommt man zu folgenden Ergebnissen:

- Die Gerechte Autorität soll die UNO darstellen.
- Der Gerechte Grund ist im Schutz der Menschenrechte zu sehen.
- Die Gerechte Absicht muß bei alledem der dauerhafte Frieden sein.

Die zentrale Frage ist die nach der Autorität. Ohne ihre Beantwortung bleibt die moralische Einschätzung des Vorliegens bestimmter existenzieller Menschenrechtsverletzungen - speziell in präventiver Hinsicht¹⁹ - im Bereich des Unbestimmten und damit des Verfügbaren, sei es rhetorisch, sei es medial, sei es wirtschaftlich, sei es ideologisch... Wer bietet sich da an? Einzelne Staaten oder die UNO, die OSZE, die EU, die NATO, die WEU... je mächtiger diese Organisationen sind (z.B. die NATO), desto geringer die ihr zugeschriebene moralische Kompetenz, während OSZE und UNO großes moralisches Ansehen genießen, das bedauerlicherweise umgekehrt proportional zu ihrer politisch-militärisch-wirtschaftlichen Macht steht - es handelt sich somit um „Interesse“, aber auch leider konsequenterweise um „machtlose“, weil politisch irrelevante moralische Kompetenz: Dies kann man mit der Schule von Salamanca klar beantworten, denn dieser zufolge, wie erwähnt es schon, kommt es u.a. auch auf die Erfolgsaussichten an: Wenn nun eine Autorität aufgrund ihrer Struktur von vornherein keine Aussicht auf Erfolg hat, welche „Autorität“ stellt sie dann noch dar?

Aber auch die klassische Frage nach dem Grund ist stets neu zu überdenken: Ab wann sind nun tatsächlich die transzendentalen Existenzrechte in Gefahr? Wenn ethnisch „gesäubert“ wird²⁰, wenn Flüchtlingswellen die europäischen Wohlstandssysteme zu überlasten drohen? Wenn wirtschaftliche Interessen gefährdet sind?²¹ Oder wenn geopolitische Überlegungen eine Rolle spielen? Man muß in der Zeit globalisierter Medialität zur Kenntnis nehmen, daß die propagierten Motive nicht unbedingt den wahren Gründen entsprechen. Gefährlich wird es nur dann, wenn die politischen Protagonisten selbst Opfer medialer Manipulation werden.

Was die Absichten betrifft, die politischen Ziele, die erreicht werden sollen, so bleibt zu fragen: Sollen im Zeichen humanitärer Intervention Regierungen gestürzt werden, sollen Polizeikräfte aus bestimmten Teilen des staatlichen Territoriums vertrieben werden, geht es um Rückkehr der Flüchtlinge oder um Versöhnung der Streitparteien iSv positivem Frieden?

Wenn man dies bedenkt, so kommt man unweigerlich auf die Satzung der UNO zu sprechen, die im Zeichen von zwei fundamentalen Werten auch der *iustum bellum* Tradition steht: „Menschenrechte und Frieden“²² Um die normativ heikle Frage zu lösen, welche Handlung im Falle eines Zielkonflikts zwischen Frieden und Menschenrecht erfolgen soll - und auch das Nichtstun ist eine ethisch relevante Entscheidung -, ist ein genauerer Blick auf den „Gerechten Grund“ der Gegenwart, die Menschenrechte, zu werfen. Dies deshalb, weil ein typisch neuzeitlicher Begriff der ungebrochenen Übernahme der mittelalterlich-frühneuzeitlichen Lehre vom Gerechten Krieg zuwiderläuft: der Begriff der Souveränität. Diese - in säkularisierender Weise - von der frühneuzeitlichen Staats- und Naturrechtslehre zu gottgleicher irdischer Allmächtigkeit auf den Staat bzw. dessen Inkarnation, den Fürsten, umgewandelte Herrschaftskonzeption führte u.a. dazu, einen Bereich von „inneren Angelegenheiten“ für äußere Einmischung absolut zu tabuisieren. Selbst als sich dann im 18. und 19. Jhd die Konzeption von liberalen Menschenrechten herausgebildet hat, änderte das bis an das Ende des 20. Jhdts nichts daran, daß es sich dabei um „innere Angelegenheiten“ handelt.

Würde man nun aber einfach alle menschenrechtlichen Verbürgungen, die etwa in Westeuropa oder in Nordamerika entwickelt wurden, im Zuge der letzten 100

Jahre uneingeschränkt zu „internationalen Angelegenheiten“ erklären, würde damit Staat und Politik in gleichsam libertär-marxistischer Weise aufgehoben, was vielleicht von mancher Seite theoretisch wünschenswert, aber keinesfalls in absehbarer Zeit realisierbar ist. Wenn man daher Souveränität achtet, aber - in Analogie zu Kant - als verantwortete Souveränität und nicht als Willkürsouveränität, so kann man nicht umhin, den Bestand der Souveränität mit der Achtung grundlegender Menschenrechte in Verbindung zu bringen, da letztlich in einem demokratischen Staatsverständnis auch die staatliche Souveränität nicht unabhängig von dem Souverän, dem Volk, verstanden werden kann.

Es ist in dieser Frage daher der Begriff der grundlegenden Menschenrechte näher - und zwar mit Wolfgang Kersting - zu differenzieren. Kersting entwickelt diesbezüglich - in Anlehnung an Kant - die Differenzierung zwischen den transzendentalen Existenzrechten und den programmatischen Exzellenzrechten: Während die programmatischen Exzellenzrechte die Frage beantworten, wie man ein gelingendglückendes Leben gestalten, politisch einrichten sollte, um sich, seiner Kultur und der sozialen wie individuellen Gerechtigkeit gerecht werden zu können, weist die Frage der transzendentalen Existenzrechte auf eine vorausliegende Dimension hin: die Frage nämlich nach den Bedingungen der Möglichkeit von politisch-programmatischer Gestaltung von Leben wie Gesellschaft - auf die Vitalbasis, die Grundlage, das Überleben, soweit die Überlegungen Kerstings.²³

Es ist m.E. nun notwendig, in diesem Zusammenhang auf den methodischen Hintergrund dieser Differenzierung hinzuweisen: Es handelt sich, wenn man so sagen darf, um eine Versöhnung von Kant und Hobbes: Ganz schematisch-ideengeschichtlich gesprochen geht es darum, das transzendente Moment mit der Frage nach der existenziellen Grundfunktion von Staatlichkeit, mit Sicherheit zusammenzudenken. Vor dieser konzeptiven Gemengelage ergibt sich dann das klare Bild, das dazu führt, die Sicherheit des Überlebens als transzendentales Erfordernis zu fassen, als vorsozial, vorkulturell, vorreligiös, vopolitische Grundlage aller denkmöglichen Sozialität, Kulturalität, Religiosität, Politik - es geht um das blanke Überleben, nicht um das gelingende Leben. Und nur in diesem Falle kann man legitimerweise in Souveränität von Staaten eingreifen, die durch den Umstand, daß der Eingriff legitim wurde, auch ihre Legalität verloren haben: der Staat besteht in der Gewährleistung von Sicherheit - sei es äußere oder innere Sicherheit -, wenn die Sicherheit aufgegeben wird, so wird auch die Staatlichkeit, die Souveränität aufgegeben iSv verwirkt. Es existiert also im Falle des Schutzes der existenziellen Menschenrechte gar keine Souveränität, die als solche verletzt werden könnte, da sie in dieser Weise überhaupt zu sein aufgehört hat.

Wenn man hingegen die politisch-programmatischen Exzellenzrechte als Grundlage, als „gerechten Grund“ für eine humanitäre militärische Intervention faßt, so überschreitet man die Grenzen der Zulässigkeit, sowohl die legalen wie auch die legitimen: Es kommt solcherart zu einer Einmischung in - in der Tat - nur innere Angelegenheiten: *Wie* ein Gemeinwesen seine individuellen und sozialen Weisen des Zusammenlebens gestaltet, geht nur den Souverän, also das Volk an. Wenn etwa demokratische Strukturen vorenthalten werden, so ist das kein Grund zur militärischen Intervention, wohl aber die Massenvertreibung bzw. tausendfache Hinmordung von Angehörigen einer Volksgruppe oder auch ethnisch-neutrale Verfolgungshandlungen gegen Leib und Leben. Diese Linie zwischen Exzellenz- und Existenzrechten darf nicht überschritten werden, sonst wird aus der humanitären militärischen Intervention eine übliche unzulässige militärische Einflußnahme in innere Angelegenheiten eines anderen Staates im Zeichen „moralischer“ oder „politischer“ Kampagnen zum Zwecke der „Weltverbesserung“. Damit stünde man in der Gefahr der moralisierenden Kriegsführung.

ZUR WELTFRIEDENSBOTSCHAFT DES HL. VATERS VOM JÄNNER 2000

Nach diesem Querschnitt von Überlegungen zu den Begriffen: Menschheit, Solidargemeinschaft, Gerechter Krieg und Humanitäre Intervention, wie sie der Enquete vorangestellt wurden, soll zum Abschluß auf die Weltfriedensbotschaft in Hinblick auf die humanitäre militärische Intervention zurückgekommen werden:

Man kann sagen, daß seit Beginn der 90er Jahre des 20. Jhdts in Europa Krieg wieder denkbar und führbar geworden ist: sei es in Folge gewaltsamer Befreiung des Volkes vom Joch des „real existierenden Sozialismus“, sei es in Folge nunmehr wieder aufbrechender nationalistischer Spannungen und Konflikte, die seit dem Ende des 1. Weltkrieges unter der eisernen Faust internationalistischer Ideologien zum Schweigen gebracht - aber keinesfalls gelöst - wurden. Damit kehrt nach Europa ein anthropologischer Aspekt zurück, der sich auf dem „Rest“ des Planeten in ungebrochener Kontinuität seit 1945 ereignet hat. Im Gegensatz zu Francis Fukoyama ist daher eher von einer Rückkehr der Geschichte als von deren Ende die Rede - Geschichte dabei verstanden als Raum sich entfaltender Dialektik der Freiheit.²⁴

Der Vatikan hat auf diese Entwicklung, auf das Ende der 50jährigen Kriegslosigkeit in Europa reagiert und verstärkt zu diesem Problem in grundsätzlicher Weise Stellung bezogen, wobei das Jahr 1995 zweifellos einen Wendepunkt auch der vatikanischen Position bedeutet: Seit dem Massaker von Srebrenica ist es für den Vatikan moralisch gerechtfertigt, im Notfall bei schwerwiegenden Verletzungen der Menschenrechte im Rahmen der Hilfeleistung auch zu militärischen Mitteln zu greifen. Damit ist eine endgültige Abkehr von einer streckenweise radikalpazifistischen Position zu vermerken, die so eigentlich eher eine lutheranische, denn eine katholische war, wenn man es genau bedenkt: Nunmehr ist es für den Hl.Stuhl - und seit Jänner 2000 sogar im Rahmen einer Weltfriedensbotschaft, welche einer universellen Positionierung gleichkommt, im Gegensatz zu den sonstigen Äußerungen im kleinen Rahmen - wieder denkbar, mit Waffengewalt für Frieden zu kämpfen:

„Mitunter war es notwendig, der brutalen systematischen Gewalt, die es sogar auf die völlige Ausrottung oder Versklavung ganzer Völker und Regionen abgesehen hatte, bewaffneten Widerstand zu leisten.“²⁵

Des weiteren konkretisiert der Papst diesen Gedanken wie folgt:

„Wenn die Zivilbevölkerung Gefahr läuft, unter den Schlägen eines ungerechten Angreifers zu erliegen, und die Anstrengungen der Politik und die Mittel gewaltloser Verteidigung nichts fruchteten, ist es offensichtlich legitim und sogar geboten, sich mit konkreten Initiativen für die Entwaffnung des Aggressors einzusetzen. Diese Initiativen müssen jedoch zeitlich begrenzt und in ihren Zielen klar bestimmt sein, sie müssen unter voller Achtung des internationalen Rechtes durchgeführt und von einer auf übernationaler Ebene anerkannten Autorität garantiert werden. Keinesfalls dürfen sie der reinen Logik der Waffen überlassen bleiben.“²⁶

Doch mit dem Erfordernis nach der vollen Achtung des internationalen Rechts allein ist es in den Augen des Vatikan offensichtlich nicht getan, denn sogleich heißt es in einer recht mahnenden Weise:

„Daher wird man umfassend und bestmöglich das anwenden müssen, was von der Charta der Vereinten Nationen vorgesehen ist. Zusätzlich gilt es, wirksame Mittel und Möglichkeiten einer Intervention im Rahmen des internationalen Rechts festzulegen. In diesem Zusammenhang muß die Organisation der Vereinten Nationen selbst allen Mitgliedsstaaten eine angemessene Gelegenheit zur Beteiligung an den Entscheidungen bieten, indem sie Bevorzugungen und Diskriminierungen überwindet, die ihre Rolle und Glaubwürdigkeit schwächen.“²⁷

Damit also solche humanitären militärischen Interventionen unter Achtung des Internationalen Rechts erfolgen können, bedarf es grundlegender Reformen etwa der

UNO, wenn man an „Bevorzugungen und Diskriminierungen“ denkt, die dieser Organisation sowohl Rolle als auch Glaubwürdigkeit schwächen.

Um keine falschen Eindrücke entstehen zu lassen, diese wenigen Sätze machen vielleicht einen Höhepunkt, aber keinesfalls das Ganze der Weltfriedensbotschaft aus. Der wesentlich größere Teil ist der Frage der globalen wirtschaftlichen Solidarität gewidmet, womit Gerechtigkeit als zentrale Kategorie des Friedens angesprochen wird. Damit wäre ein Rückgriff auf Bartolomé de Las Casas eröffnet, der ebenfalls die wirtschaftliche Solidarität in den Mittelpunkt seines menschenrechtlichen Denkens über die Rechte der ausgebeuteten Indios gestellt hat. Und ein weiteres Moment des Las Casas findet sich in der Weltfriedensbotschaft: die Rede von der Verpflichtung zur „konkreten Initiative zur Entwaffnung des Aggressors“, doch die Frage nach der moralischen Pflicht zur militärischen humanitären Intervention²⁸ geht über den Rahmen dieser meiner heutigen Ausführungen hinaus, die einzig die Aufgabe hatten, einige Überlegungen zur rechtsethischen Bedeutung dieser Weltfriedensbotschaft zu entfalten.

WEITERFÜHRENDE LITERATURHINWEISE:

- Beestermöller, Gerhard: Thomas von Aquin und der gerechte Krieg. Friedensethik im theologischen Kontext der Summa Theologiae. Köln 1990 (Theologie und Frieden 4)
- Beestermöller/ Justenhoven (Hgs): Friedensethik im Spätmittelalter. Theologie im Ringen um die gottgegebene Ordnung. - Stuttgart-Berlin-Köln 1999 (Beiträge zur Friedensethik 30)
- Garzón Valdés, Ernesto: Spanische Studien zur Rechtstheorie und Rechtsphilosophie. Berlin 1990
- Justenhoven, Heinz-Gerhard: Francisco de Vitoria zu Krieg und Frieden. Köln 1991 (Theologie und Frieden 5)
- Köck, Heribert Franz: Der Beitrag der Schule von Salamanca zur Entwicklung der Lehre von den Grundrechten. Berlin 1987
- Nagel, Ernst Josef: Die Friedenslehre der katholischen Kirche. Eine Konkordanz kirchenamtlicher Dokumente. Stuttgart-Berlin-Köln 1997 (Theologie und Frieden 13)
- Neuhold, Hanspeter: Die „Operation Allied Force“ der NATO: rechtmäßige humanitäre Intervention oder politisch vertretbarer Rechtsbruch?, in: Reiter (Hg): Der Krieg um das Kosovo 1998/99. Mainz 2000, 193ff
- Pérez Luño, Antonio-Enrique: Die klassische spanische Naturrechtslehre in 5 Jahrhunderten. Berlin 1994
- Schmitt, Carl: Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum. Berlin 1950
- Stadler, Christian: Rechtsethische Aspekte des Internationalen Militäreinsatzes, in: Reiter (Hg): Der Krieg um das Kosovo 1998/99. Mainz 2000, 177ff
- Stadler, Christian: Thesen zur Rechtfertigung des Kosovo-Einsatzes, in: JURIDIKUM. Zeitschrift im Rechtsstaat Heft 1/2000
- Stadler, Christian: Über Wesen und Wert der Humanitären Militärischen Intervention - eine Einleitung, in: Gustenau (Hg): Humanitäre militärische Intervention zwischen Legalität und Legitimität. Baden-Baden 2000

ANMERKUNGEN

- 1 Kant hat bekanntlich verschiedene Formulierungen des Kategorischen Imperativs entwickelt.
- 2 Kant hat ausdrücklich darauf hingewiesen, daß er kein neues Moralitätsprinzip festlegen, sondern nur jenes transzendente Prinzip offenlegen wollte, das unseren moralischen Urteilen immer schon zugrunde liegt.

- 3 Vgl. dazu die berühmte Unterscheidung von Ferdinand Tönnies.
- 4 Darunter ist eine Solidarität zu verstehen, die von der Funktionalität von Gesellschaft unabhängig und daher nur von akzidenteller Bedeutung ist. Sie kommt aus moralischen oder sonstigen funktionalitätsfremden Überlegungen zur Funktionalität hinzu und wird diese im besten Fall nicht beeinträchtigen, aber keinesfalls fördern. Kant hat dies insofern veredelt, als er die Motivation der „Förderung von Funktionalität“ als aposteriorische Überlegung und daher als a-moralisch letztlich abgelehnt hat. Erst Fichte und Hegel werden vollends zu einem dialektischen Solidarverständnis durchdringen.
- 5 Worunter nicht eine zeitgeistige Lustoptimierung des Lebensvollzuges, sondern die Wirklichkeit des Selbst gemeint ist, also dessen, was den Menschen im wesentlichen ausmacht, und das ist seine Vernünftigkeit, seine verantwortete Freiheit.
- 6 Zuletzt wieder auf der Wiener Menschenrechtskonferenz.
- 7 Nur nebenbei sei an Clausewitz erinnert, der bekanntlich das Wesen des Krieges als dem des Handels wesensverwandt erkannt hatte.
- 8 In Wahrheit handelte es sich ohnehin um „klassische“ Eroberungskriege zur Verbesserung der eigenen geopolitischen Position. Die Ideale der Revolution haben dabei kaum einmal das Licht der Wirklichkeit erblickt.
- 9 Spätestens hier wird klar, daß die Lehre vom Gehegten Krieg im wesentlichen auf Kriege zwischen Kaukasiern gemünzt ist.
- 10 Also ersatzreligiösen Kriege.
- 11 Die man in ihrer Ausbildung von dem neuzeitlichen Staatsmechanismus nicht trennen kann.
- 12 Dies eingedenk der antiken Ursprünge dieser Lehre.
- 13 Auf die weiteren Anforderungen kann in diesem Rahmen nicht eingegangen werden. Vgl. nur: Gerhard Beestermöller: Thomas von Aquin und der gerechte Krieg. Friedensethik im theologischen Kontext der Summa Theologiae.- Köln 1990 (Theologie und Frieden, Bd. 4) sowie Heinz-Gerhard Justenhoven: Francisco de Vitoria zu Krieg und Frieden.- Köln 1991 (Theologie und Frieden; Bd. 5).
- 14 Kaiser Wilhelm sollte 1918/19 bekanntlich als Kriegsverbrecher (in Hinsicht auf die ius ad bellum-Dimension) angeklagt werden, da er einen Angriffskrieg begonnen hatte. Die Niederlande schlossen sich allerdings dem belgisch-französisch-britischen Begehren nicht an und verweigerten die Auslieferung.
- 15 Das zwar eine einheitliche Weltwirtschaft, aber keine globale Autorität aufzuweisen hat.
- 16 Man denke an die Verhinderung des allerersten Weltkrieges durch den Vertrag von Tordesillas im Jahre 1494, der auf Vermittlung bzw. auf Druck des Papstes zustandekam und damit beiden Seiten die Möglichkeit nahm, in dieser Angelegenheit noch einen „Gerechten Krieg“ führen zu können.
- 17 Es mutet wahrlich gespenstisch an, von einem halben Jahrhundert Weltfrieden unter UNO-Regime zu hören angesichts ungebremsten kriegerischen Sterbens auf genau dieser „friedlichen Welt“. Zwar ist der globale Systemkonflikt nicht in einen heißen Krieg umgeschlagen, aber dennoch hat der uneigentliche Krieg des letzten Jahrhunderts in die Millionen gehende Opfer gefordert - zumeist Zivilisten.
- 18 Daran ließe sich die Frage knüpfen, wie es ethisch zu bewerten ist, sich durch bewußte Politik militärisch in eine solche Schwächeposition zu manövrieren, daß man nicht einmal zur gebotenen militärischen Hilfeleistung fähig ist...
- 19 Also bevor die Massengräber ausgehoben wurden.
- 20 Handelt es sich dabei nicht nur um eine Frage der zeitlichen Zeitraffer-Optik? Könnte man nicht die letzten Jahrhunderte westeuropäischer Geschichte nicht auch als fortgesetzte „ethnische Säuberungen“ bezeichnen - oder wie erklärt sich die „ethnische Homogenität“ (soweit sie überhaupt vorhanden ist) westeuropäischer Zentralstaaten außer durch militärische und nachfolgende kulturelle Gewalt der letzten Jahrhunderte? Liegt darin nicht auch ein Hauptgrund für die Angst des Westens vor politisch-historisch bedingten (mit Rückgriff auf das Mittelalter) Grenzverschiebungen auf dem Balkan, wenn man an die je eigene Geschichte denkt?
- 21 Man denke an die paradoxe Situation, daß der Ölfeldzug zur Vertreibung des Irak aus Kuwait UNO-völkerrechtlich vollständig gedeckt war (und die Frage der Menschenrechte hat dabei keine Rolle

gespielt, sondern nur die Souveränität eines ölfördernden UNO-Mitglieds), während es beim Kosovo-Einsatz die größten UNO-völkerrechtlichen Bedenken gegeben hat, denn hier ging es vorwiegend um Menschenrechte und offensichtlich nicht um manifeste wirtschaftliche Interessen. Allein an dieser Paradoxie erkennt man unschwer die strukturelle Problematik des UNO-Regimes.

- 22 Man sollte nicht den Fehler begehen und diese zwei untrennbaren Aspekte in verständiger Weise trennen, um einen davon unzulässigerweise absolut zu setzen: Dies geschieht vor allem in Hinblick auf den (Welt)Frieden: Ihm wird alles andere untergeordnet im Zeichen der Fiktion globaler Gewaltfreiheit. Doch um eine biblische Analogie anzudeuten - ist der Mensch um des Friedens willen da...?
- 23 Vgl dazu näher den Beitrag von Kersting in: Gustav Gustenau (Hg): Humanitäre militärische Intervention zwischen Legalität und Legitimität.- Baden-Baden (im Erscheinen)
- 24 Es sei dabei nicht verschwiegen, daß die existenziellste Form dieser Dialektik der Krieg darstellt.
- 25 Weltfriedensbotschaft 2000, Pkt. 3 (1. Abs)
- 26 Weltfriedensbotschaft 2000, Pkt. 11 (1.Abs)
- 27 Weltfriedensbotschaft 2000, Pkt.11 (2. Abs.)
- 28 Das entscheidende Problem ist dabei, wem gegenüber man diese Pflicht hat und wer sie daher von einem einfordern kann. Kann man sich dieser Pflicht entziehen? Etwa durch faktische „Machtlosigkeit“, oder besteht die Pflicht unabhängig vom technischen „posse“? Zielt diese „posse“ auf bestehende militärische Ausrüstungsstände oder auf jene Stände an Ausrüstung, die man zumutbarerweise hätte aufbauen müssen und deren Fehlen sich nun als Verfehlung erweist?