

Die Grundlage des Völkerrechts

Ergänzungshefte zu den Stimmen der Zeit
Erste Reihe: Kulturfragen. 5. Heft

Die Grundlage des Völkerrechts

Von

Diktor Cathrein S. J.

Motto: «An die Stelle der materiellen Kraft der Waffen
muß die moralische Macht des Rechtes treten.»
Papst Benedikt XV. Friedensnote vom 1. August 1917



Gegründet 1865

Wydz. Bibl. Prawnicza



1806142077

Freiburg im Breisgau 1918
Herdersche Verlagshandlung
Berlin, Karlsruhe, Köln, München, Straßburg und Wien

H. 6. 14



Alle Rechte vorbehalten



Dorwort.

Wer der neueren Völkergeschichte, besonders der Entstehung und dem Verlauf des jetzigen Weltringens, auch nur oberflächlich gefolgt ist, der wird gewiß nicht daran zweifeln, daß das von mir behandelte Thema ein sehr zeitgemäßes ist. Unser ganzes Völkerrecht liegt im argen, weil man die einzig wahre und feste Grundlage verlassen und auf Sand gebaut hat. Eine Umkehr in den völkerrechtlichen Anschauungen ist eine unbedingte Notwendigkeit, wenn wir zu einem dauernden Frieden gelangen wollen.

Rein politische Fragen, die im jetzigen Krieg in so großer Zahl aufgetaucht sind, habe ich aus naheliegenden Gründen absichtlich nicht berührt. Ich wollte nur die allgemeinen Rechtsanschauungen darlegen, auf denen das Völkerrecht aufgebaut werden muß, wenn es dauernden Bestand haben und uns vor den Schrecken des Krieges bewahren soll.

Ignatius-Kolleg Valkenburg, Holland, 6. Januar 1918.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Vorwort	v
Einleitung	1

Erster Abschnitt.

Die heutigen Ansichten über die Natur und die Grundlagen des Völkerrechts 4

I. Die Leugner des Völkerrechts	4
II. Die Selbstbindung der Staaten als letzte Quelle des Völkerrechts	8
III. Das Herkommen als Grundlage des Völkerrechts	15
IV. Das außerstaatliche „freie Recht“ als Grundlage des Völkerrechts	17
V. Die rechterzeugende Gerechtigkeit als Grundlage des Völkerrechts	21
VI. Rückfälle ins Naturrecht	24

Zweiter Abschnitt.

Das Naturrecht, die einzig mögliche Grundlage des Völkerrechts 29

I. Das Naturrecht bei den alten Griechen	31
II. Das Naturrecht bei den Römern	35
III. Das Naturrecht bei den christlichen Schriftstellern bis zur Reformation	37
IV. Das Naturrecht seit der Reformation	42
V. Positive Darlegung des Naturrechts	45

Dritter Abschnitt.

Das Völkerrecht auf der Grundlage des Naturrechts 53

I. Das Völkerrecht bei den Griechen und Römern	53
II. Wie das Naturrecht die Grundlage des Völkerrechts bildet	59
III. Das Völkerrecht im Frieden	63
1. Die subjektiven Grundrechte der Völker	63
2. Die Staatsverträge	69
IV. Das Völkerrecht im Kriege	73

Vierter Abschnitt.

Das Völkerrecht der Zukunft 83

I. Ausbau der internationalen Friedensorganisationen	83
II. Der Kampf gegen die Ursachen des Krieges	93
Namen- und Sachregister	107

Einleitung.

Stolz und kühn ragte der Bau des Völkerrechts bis in die Wolken empor; er schien für die Ewigkeit gefestigt zu sein. Da kamen die Wogen des Weltkrieges, und er stürzte wie ein armseliges Kartenhaus kläglich zusammen. Staunend standen die Staatsmänner und Völkerrechtslehrer vor den Trümmern der Mauern und Zinnen, die sie so mühsam aufgeführt hatten.

Nun tönt von allen Seiten der Ruf nach dem Neubau des Völkerrechts, und zwar soll es auf solideren Grundlagen errichtet werden als bisher. Man sieht ein, daß man auf Sand gebaut hat. Jetzt gilt es, neue Grundlagen zu finden, auf denen der Völkerrechtsbau allen künftigen Stürmen zu trotzen vermag. Aber welches sind diese Grundlagen?

Franz v. Liszt¹ meint zwar: „Was die Flammen des Weltkrieges auf dem Gebiete des Völkerrechts verzehrt, was sie verschont haben, vermag heute noch niemand zu sagen. Zweifellos ist nur, daß die Grundmauern stehen geblieben sind; ebenso, daß mit dem Friedensschluß der Neubau beginnen wird.“ Leider sagt er nicht, welches diese stehengebliebenen Grundmauern seien, und noch weniger, welches das Fundament sei, auf dem sie ruhen. Und doch muß man sich vor allem darüber klar werden, bevor man mit dem Neubau des Völkerrechts beginnen will. Sonst müssen wir uns bald wieder auf einen kläglichen Zusammenbruch desselben gefaßt machen.

Gerade die in weiten Kreisen herrschende Unklarheit und Unsicherheit über die Grundlagen des Völkerrechts sind mit schuld gewesen, warum es beim ersten Kanonendonner so widerstandslos zusammenbrach.

Jedenfalls ist die Frage nach der Grundlage des Völkerrechts wichtig genug, um eine eingehende Untersuchung derselben zu rechtfertigen.

¹ Gegenwart und Zukunft des Völkerrechts, im Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie VIII (1915) 449.

Unter Völkerrecht verstehen wir hier das internationale Recht, d. h. die Summe der Pflichten und Rechte, welche die Beziehungen der souveränen öffentlichen Gemeinwesen zueinander regeln. Man kann das Völkerrecht auch definieren als „den Inbegriff der Rechtsnormen für das Verhalten der Staaten oder staatsähnlichen Verbände als solcher zueinander“¹.

Franz v. Liszt² nennt das Völkerrecht „den Inbegriff der Rechtsregeln, durch welche Rechte und Pflichten der zur internationalen Staatengemeinschaft (Völkerrechtsgemeinschaft) gehörenden Staaten untereinander, und zwar in bezug auf die Ausübung der staatlichen Hoheitsrechte, bestimmt werden“. Nach dieser Definition würden die Konkordate, welche viele Staaten mit der Kirche geschlossen haben, nicht zum internationalen Recht gehören. Das ist meines Erachtens nicht richtig. Auch wer die katholische Kirche nicht als eine göttliche Stiftung ansieht, weiß doch, daß nahezu 300 Millionen Menschen auf dem Erdbreis den Papst als ihr geistliches Oberhaupt anerkennen, und daß es folglich im Interesse des Staates liegen kann, die Stellung seiner katholischen Untertanen in kirchenpolitischen Dingen durch Verträge mit dem Papste zu regeln. Derartige Konkordate gehören zum internationalen Recht oder Völkerrecht, weil sie die Beziehungen zwischen zwei selbständigen souveränen Mächten regeln.

Das Völkerrecht ist, wenn nicht ausschließlich, so doch vorwiegend öffentliches Recht. Es regelt das gegenseitige Verhältnis der Staaten oder souveränen Gemeinwesen als solcher. Für die Beziehungen der Angehörigen verschiedener Staaten zueinander bedarf es im allgemeinen keiner besondern positiven Regelung. Es genügt zu konstatieren oder zu bestimmen, welcher Rechtsordnung der betreffenden Staaten diese Beziehungen unterstehen. An und für sich hat ja der Staat das Recht, die Rechtsverhältnisse der in seinem Gebiete lebenden Angehörigen anderer Staaten zu regeln. Entstehen über diese Regelungen Konflikte zwischen den Staaten, so müssen dieselben durch internationale Abmachungen zwischen den Staaten geschlichtet werden, und diese Abmachungen gehören schon in das öffentliche Völkerrecht.

Nach der heute in weiten Kreisen herrschenden Ansicht ist das Völkerrecht rein positiv, d. h. es ruht einzig und allein auf den Konventionen

¹ So P. Heilborn in Holzendorffs Enzyklopädie der Rechtswissenschaft, herausgegeben von J. Kohler V⁷ (1914) 485.

² Das Völkerrecht¹⁰ (Berlin 1915) 1.

oder Verträgen der Staaten untereinander. Ob diese Ansicht richtig ist, wird den Hauptgegenstand der folgenden Untersuchungen bilden.

Da ich hauptsächlich die Grundlage des Völkerrechts untersuchen will, so erwarte der Leser hier nicht ein ausgearbeitetes „System“ oder „Lehrbuch“ des Völkerrechts. An solchen Systemen und Lehrbüchern haben wir keinen Mangel. Ein reichhaltiges Verzeichniß der völkerrechtlichen Literatur der neueren Zeit findet man z. B. bei Franz v. Liszt, „Das Völkerrecht“¹. Übrigens werden die bis jetzt erschienenen Lehrbücher und Systeme nach dem Kriege zum guten Teil umzuarbeiten sein. Denn die bisherigen völkerrechtlichen Vereinbarungen und Konventionen sind fast ausnahmslos im Kriege mit Füßen getreten worden. Wer hat sich überhaupt noch um völkerrechtliche Bestimmungen gekümmert, wenn ihm deren Verletzung einen Vorteil versprach, um den verhassten Gegner niederzuringen? Die bisherigen Verträge sind also fast ausnahmslos hinfällig geworden, und es muß alles von Grund aus neu gebaut werden. Das kann selbstverständlich nicht von Privatgelehrten als solchen geschehen, sondern nur von den beauftragten Vertretern der Regierungen, die auf Kongressen miteinander abzumachen haben, was in Zukunft als Völkerrecht gelten soll. Was die Regierungen und ihre Vertreter auf den Kongressen vereinbaren werden, läßt sich nicht genau vorausbestimmen.

Von dieser Frage ist die in den folgenden Blättern beabsichtigte Untersuchung ganz unabhängig. Kein Mensch kann daran zweifeln, daß der bei weitem größte Teil des Völkerrechts positiver Natur ist, d. h. auf ausdrücklichen oder stillschweigenden Verträgen, Abmachungen oder Konventionen beruht. Nun kommt aber die weitere, grundlegende Frage: Woher nehmen die internationalen Verträge ihre im Gewissen bindende, verpflichtende Kraft? Gibt es allgemeine, bindende Grundsätze, die von allen Menschen im privaten und öffentlichen Leben, im nationalen und internationalen Verkehr anerkannt und befolgt werden müssen? Das ist eigentlich die Frage, die ich im folgenden beantworten will.

¹ S. 43 ff. Man vergleiche auch Heilborn a. a. D. 483 f.

Erster Abschnitt.

Die heutigen Ansichten über die Natur und die Grundlagen des Völkerrechts.

I. Die Leugner des Völkerrechts.

Nicht wenige Rechtslehrer leugnen überhaupt das Dasein eines Völkerrechts, ja ein eigentliches Völkerrecht halten sie geradezu für unmöglich; es fehlt das Fundament, auf dem ein solches internationales Recht stehen könnte. Jeder Staat ist souverän, er kann und darf keine höhere, über ihm stehende Rechtsordnung anerkennen, er darf keine Rechte und Pflichten gelten lassen, die nicht von seinem souveränen Willen abhängen. Er ist die einzige und letzte Quelle des Rechts, er kann nur für seine Untertanen Rechte und Pflichten schaffen, nach außen hin bleibt er völlig unabhängig.

So behauptet Adolf Lasson¹: „Zwischen den Staaten als souveränen Wesen ist zwar ein eigentlicher Rechtszustand nicht möglich; aber da die Staaten zugleich klug sind, so stellt sich auf Grund der Gemeinsamkeit der Interessen ein Zustand her, der mit einem Rechtszustand eine gewisse Ähnlichkeit hat.“ „Der Staat behält sich vor, das Völkerrecht zu beobachten oder nicht, je nachdem er es in seinem Interesse findet.“² Schon früher hatte Lasson sich geäußert³: „Der Staat ist nach außen ein ungebändigter, ungezügelter Wille der Selbstsucht. Da es für ihn keine sittliche Pflicht, keine Rechtsordnung gibt, der er zu gehorchen hätte, so dient er nur seinem Nutzen, und weil jeder Staat das tut, so geraten die Staaten notwendig in einen unablässigen und auch nach scheinbarer Unterbrechung doch immer sich erneuernden Streit.“

¹ System der Rechtsphilosophie (1882) 394.

² Ebd. 402.

³ Prinzip und Zukunft des Völkerrechts (1871) 31.

Ähnlich schreibt Eduard v. Hartmann, der ebenfalls den Staat als die einzige Rechtsquelle ansieht: Die *reservatio mentalis*, die jeder Staat macht, daß er alle Verträge nur so lange hält, als es ihm vorteilhaft erscheint, „ist das allein richtige und praktische Verhalten, da zwischen souveränen Staaten nur der Naturzustand, d. h. der Krieg aller gegen alle, mit Waffenstillständen aus Opportunitätsrückichten besteht“¹.

Jeder, der den Staat als die einzige und letzte Rechtsquelle ansieht, muß ähnlich reden, wenn er folgerichtig sein will.

Andere leugnen das Dasein eines wahren Völkerrechts, weil ihm die wesentlichsten Eigenschaften des Rechtes, namentlich der Zwang fehle. Das Völkerrecht, sagt L. Gumplowicz², ist in gewissem Sinn ebensowenig Recht als das Staatsrecht, „weil ihm die wesentlichsten Merkmale des Rechtes fehlen. Es fehlt ihm nämlich die höhere Gewalt, die kraft ihrer Autorität das Recht als Gesetz verkündigt, dessen Übung überwacht, schützt und nötigenfalls erzwingt. Es ist also das Völkerrecht nur der Subbegriff der Formen, die tatsächlich im friedlichen Verkehr der Staaten und Völker untereinander beobachtet werden — wir sagen im friedlichen Verkehr; denn mit dem Krieg hören gemeiniglich auch alle vereinbarten Formen auf und an ihre Stelle tritt die rohe Gewalt — bis auf wenige unbedeutende Formen, die zwischen zivilisierten Völkern auch dann noch beobachtet zu werden pflegen.“

Friedrich Paulsen³ meint: Im Verkehr zwischen Staaten gilt die stillschweigende Voraussetzung: „Jeder Staat wird in seinem Verhalten lediglich durch die Rücksicht auf die eigenen Lebensinteressen bestimmt. . . es gibt zwischen Staaten keinen Rechtszustand, der jedem Sicherheit gegen Übergriffe bietet. Zwischen Staaten besteht daher ein beständiger potentieller Kriegszustand.“⁴

Besonders seit dem Beginn des blutigen Völkerringens mehrten sich die Stimmen, die jedes Völkerrecht für eine Illusion erklärten. Theobald Ziegler redet von dem kläglichen Zusammenbruch des ganzen zwischenstaatlichen Rechts⁵. E. J. Bekker sagt: „Unserem

¹ Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins (1879) 361 498.

² Allgemeine Staatsrecht (1897) 414.

³ System der Ethik II⁵ 198.

⁴ Ähnliche Ansichten begegnen uns auch bei englischen und französischen Schriftstellern. Wenn wir nur deutsche erwähnen, geschieht es, weil wir uns zunächst an deutsche Leser wenden.

⁵ Wossische Zeitung 1915, Nr. 33.

sogenannten Völkerrecht fehlen Aufbau und Inhalt eines wirklichen Rechts.“¹ Landgerichtspräsident de Niem² nennt das ganze Völkerrecht „papierenes Recht“.

Er meint: Was ist nicht alles über das Völkerrecht geschrieben und dafür geschaffen worden: dicke Bücher, regelmäßige nur für das Völkerrecht bestimmte Zeitschriften, eigene Lehrstühle an jeder Universität, nicht nur Juristen, auch edelste Menschenfreunde aller Art und mannigfachen Standes, Fürsten, Gelehrte und Friedensfreunde haben sich um diesen verlockenden Vorwurf bemüht, internationale Vereinigungen sind lediglich im Interesse des allgemeinen Friedens begründet worden; es besteht eine Friedensliga, ein Nobelpreis winkt demjenigen, der sich am meisten um den Frieden verdient gemacht hat, im Haag steht ein vornehmer, dem Frieden geweihter Palast, es gibt ein besonderes, internationales Schiedsgericht: welche Fülle von Arbeit, von Gelehrsamkeit, von warmherzigem Streben, welcher unendlicher Aufwand von Zeit und Geld ist an das Völkerrecht und den Weltfrieden verschwendet worden — und doch, „als sich hart im Raume die Dinge stießen, da zerplatzte die schöne Seifenblase; da zeigte es sich, daß das Gebäude auf Sand gebaut war. Wir hatten vergessen, daß zum Begriff des Rechts, soweit man es nicht rein abstrakt nimmt, die Erzwingbarkeit gehört, mithin eine über den Streitenden stehende stärkere Gewalt, die imstande ist, die bloße Idee, den Gedanken auch in die Tat, in die Wirklichkeit umzusetzen. Denn was ist denn nun von dem ganzen Völkerrecht noch übrig geblieben als der brutale Satz: Recht ist, was ich mir ungestraft erlauben darf?“

Ohne das gute Schwert, meint de Niem, wird uns das Völkerrecht nichts helfen, es wird ein wesenloser Schein bleiben, „der je eher je besser aus dem Kreise wissenschaftlicher Betrachtung ausgeschieden werden sollte“. „Um papierenes Recht zu streiten, lohnt sich wirklich nicht der Mühe, und auf Jahre hinaus, auch nach Beendigung des gegenwärtigen Krieges, wird man es für verlorene Mühe halten, wieder das Kartenhaus des Völkerrechts aufzubauen.“

Solche Auslassungen sind doch offenbare Übertreibungen; sie können unmöglich ernst gemeint sein. Ihre buchstäbliche Auffassung würde uns in die Zeiten des wilden Faustrechts und der rohen Barbarei zurückversetzen, ja unter die wilden Naturvölker degradieren. Denn selbst diese pflegen trotz der ewigen Kriege untereinander sich an gewisse Grundsätze im gegenseitigen Verkehr zu halten. Es ist auch unzulässig, aus der

¹ Die Zukunft des Völkerrechts (1915) 7.

² Deutsche Juristenzeitung 1914, 1129.

Mißachtung eines Rechts auf dessen Nichtvorhandensein zu schließen; und wenn wir uns gedulden sollen, bis eine über den Streitenden stehende stärkere Gewalt vorhanden ist, welche die internationalen Abmachungen erzwingt, können wir auf das Völkerrecht vielleicht in Ewigkeit warten.

Mit dem bloßen „guten Schwert“ läßt sich auf die Dauer kein Friede und kein geordnetes Nebeneinander der Staaten herstellen, und an jedem Völkerrecht verzweifeln heißt an einem dauernden Frieden verzweifeln. Gibt es im Völkerverkehr keine gegenseitigen Rechte und Pflichten, so ist alles erlaubt. Jeder Staat muß dann beständig gewärtigen, daß andere über ihn herfallen, ohne daß er irgendwie befugt wäre, über Rechtsverletzung zu klagen. Ja ohne jedes Recht und jede Pflicht zwischen den Völkern läßt sich nicht einmal der Krieg beendigen. Wie soll denn der Friedensschluß zustande kommen? Das kann nur durch einen Vertrag zwischen den kriegführenden Völkern, d. h. durch einen völkerrechtlichen Akt, geschehen. Mit Recht sagt Franz v. Liszt¹: „Wenn es kein Völkerrecht gäbe, so würde der Friedensvertrag keinen Sinn haben. Pacta sunt servanda: das ist der Grundsatz, der trotz aller Mentalreservationen allen Friedensverhandlungen zugrunde liegt. Mit diesem Satz ist aber die Grundlage für das umfassendste und geschlossenste System des Völkerrechts gegeben.“

Auf bloße List oder physische Gewalt läßt sich nun einmal ein dauernder Friede nicht gründen. „Wo rohe Kräfte sinnlos walten, da kann sich kein Gebild gestalten.“ Gerade das war eine der traurigsten Erscheinungen in diesem Weltkriege, daß alle Schranken des Rechts und der Moral durchbrochen wurden und man alles für erlaubt hielt, was dazu dienen konnte, den Gegner nach Möglichkeit zu vernichten. Und solange die Völker nur auf List und rohe Gewalt vertrauen und keine Rechtschranken anerkennen, müssen sie darauf gefaßt sein, daß bei nächster Gelegenheit wieder die Kriegsfurie sengend und brennend durch die Kulturländer zieht.

Es muß also Rechtsnormen geben, die das Verhalten der Staaten untereinander regeln. Aber wie kommen diese Normen zustande und welches ist die Quelle ihrer bindenden, verpflichtenden Kraft? Über die nächste und unmittelbare Quelle der meisten dieser Normen besteht

¹ Deutsche Juristenzeitung 1916, 18.

keine Kontroverse. Sie kommen durch Verträge, Konventionen oder Vereinbarungen auf Kongressen u. dgl. zustande. Aber nun kehrt gleich die Frage wieder: Woher nehmen diese Abmachungen und Verträge ihre dauernde, bindende Kraft?

II. Die Selbstbindung der Staaten als letzte Quelle des Völkerrechts.

Die heute, wenigstens in Deutschland, vorherrschende Ansicht erblickt die eigentliche Quelle des Völkerrechts in der Selbstbindung der einzelnen Staaten. Diese verpflichten sich selbst, indem sie durch Übung oder Verträge ihren Willen erklären, sich im Verkehr mit andern Staaten an bestimmte Normen halten zu wollen. Man nennt diese Ansicht die Willenstheorie. Sie ist besonders durch Georg Jellinek zur Herrschaft gelangt¹, der damit die Wissenschaft endgültig vom „Naturrecht“ befreit und auf eine wirklich feste Grundlage gestellt zu haben glaubte. Allerdings fordert Jellinek, daß der erklärte Staatswille, der die Quelle des Völkerrechts bildet, auf vernünftigen Motiven beruhe, so daß eine offenbar unvernünftige Willenserklärung nicht binden würde — das bedeutet ein teilweises Aufgeben der Willenstheorie —; doch ist es immer der Staat selbst, der sich durch seinen eigenen Willen zur Einhaltung der internationalen Vereinbarungen oder Abmachungen verpflichtet. Er bindet sich selbst.

Jellinek hat viele Anhänger gefunden. Zu ihnen gehören z. B. A. Born², nach dem völkerrechtliche Normen nur dadurch zustandekommen können, daß jeder Staat dem andern gegenüber jene Normen als für sich rechtsverbindlich anerkennt; ferner Fr. Verolzheimer³ u. a.

Die Grundgedanken der Jellinekschen Willenstheorie kehren auch bei Heinr. Geffcken⁴ wieder. Die zwischenstaatliche Interessengemeinschaft mehrerer oder aller Kulturnationen, so führt er aus, bildet zunächst eine einheitliche Willensvorstellung von dem heraus, was den

¹ Besonders durch dessen Schrift: Die rechtliche Natur der Staatsverträge, Wien 1880. Ferner Allgemeine Staatslehre (1900) 331 ff.

² Grundzüge des Völkerrechts (1903) 5 ff.

³ System der Rechts- und Wirtschaftsphilosophie III (1906) 325.

⁴ Das Gesamtinteresse als Grundlage des Staats- und Völkerrechts (Leipzig 1908) 34 ff.

Gesamtzwecken der Verbundenen dienlich sei. Als bloße Sittengemeinschaft aber ist sie nicht imstande, diese einheitliche Willensvorstellung nun auch durch eigene einheitliche Thaten in die Erscheinungswelt zu projizieren, das muß sie dem freien Willensakt ihrer einzelnen Mitglieder überlassen. Diese Mitglieder, die Staaten der sog. Völkerrechtsgemeinschaft, können sich daher gegenüber den Normen der Völkersitte in doppelter Weise verhalten.

Die Staaten können entweder diese Normen lediglich als Leitfäden der Sitte verwirklichen, d. h. dieselben im allgemeinen als maßgebend für ihr Verhalten mit andern Staaten anerkennen, ohne jedoch irgendwie auf die selbständige Entscheidung im Einzelfall zu verzichten, oder der einzelne Staat nimmt eine strengere Selbstbindung an die Normen der Völkersitte vor, indem er dieselbe zu Bestandteilen seiner eigenen Rechtsordnung erklärt. Dadurch wird aus der Völkersitte Völkerrecht. Denn nun ist es nicht mehr Sache der freien Entscheidung des betreffenden Staates, ob er sich im Einzelfalle nach den Normen der Völkersitte richten will oder nicht. Nun ist er gebunden, und zwar, seinem Wesen als höchster Garant der eigenen Rechtsordnung entsprechend, rechtlich gebunden. Wie er sich von solcher Gebundenheit im Einzelfall wieder befreien kann, hängt von den Umständen ab. Hier genügt die Feststellung, daß jede willkürliche Durchbrechung der einmal anerkannten Völkerrechtsnorm die Rechtsordnung des handelnden Staates verletzt und dadurch seinem Wesen als originärer Rechtsform der menschlichen Gesellschaft Abbruch tut.

Alle diese Darlegungen Geffkens beweisen höchstens, daß der Staat, der einmal eine Völkersitte in seine Rechtsordnung aufnimmt, dadurch seine Untergebenen verpflichtet, und daß er vielleicht unklug und unbeständig handelt, wenn er diese Rechtsordnung willkürlich ändert; aber sie beweisen nicht, daß er durch diese Änderung eine Rechtspflicht gegen andere Staaten verletzt, so daß diese zu reklamieren berechtigt wären. Wir kommen überhaupt auf diesem Wege nicht über das innere Recht eines Staates hinaus.

Geffken scheint das auch zu fühlen und fügt deshalb ergänzend bei: Die psychologische Grundlage alles Völkerrechts beruht darauf, daß jeder Staat ein unabweisbares Interesse daran nehmen muß, von den andern Staaten als Rechtsorganismus anerkannt zu werden. Aller menschliche Verkehr beruht auf dem Prinzip von Treu und

Glauben; keine Interessengemeinschaft kann bestehen, wenn die Glieder derselben nicht in der Lage sind, sich gegenseitig ein gewisses Vertrauen zu schenken, wenn nicht jeder Genosse des Glaubens leben darf, daß die übrigen Genossen ihren einmal eingegangenen Verpflichtungen auch tatsächlich nachkommen werden. Am stärksten wird dieses Vertrauen natürlich sein, wenn der einzelne Genosse erklärt, sich rechtlich gebunden zu fühlen. Solche Erklärung, ausdrücklich oder stillschweigend abgegeben, ist daher auch die ursprüngliche Quelle alles Völkerrechts, sein Fundamentalsatz lautet ein für allemal: Was ein Staat andern Staaten versprochen hat, ist er als höchster Garant des Rechtes zu halten verpflichtet; was einem Staat von einem andern zugesagt ist, darf er als von ihnen anerkannte Rechtspersönlichkeit für sich in Anspruch nehmen¹.

Hier kommen wir der Begründung eines Völkerrechts um einen guten Schritt näher, aber diese Begründung wird nicht mehr aus einer bloßen Selbstbindung des einzelnen Staates hergeleitet, sondern aus Grundsätzen des Naturrechts, in das Geffäen, scheinbar ohne es zu vermuten, geraten ist. Ohne die Anerkennung des Grundsatzes, daß man frei eingegangene Verträge halten und seinem gegebenen Worte nachkommen müsse, wenn man nicht die Gerechtigkeit verletzen will, wäre ein gesellschaftliches Leben unmöglich. Schon die Ehe, die Grundlage der Familie, kommt durch einen Vertrag zustande und setzt die Überzeugung voraus, daß man eingegangene Verträge halten solle. Dasselbe gilt von all den tausend Rechtsgeschäften, wie Dienstverhältnissen, Miete, Kauf, Eigentum u. dgl., und ebenso vom Staat selbst, der nach vielen auf einem Vertrag beruht, jedenfalls in seiner vollkommenen Organisation tausenderlei Vertragsverhältnisse voraussetzt, die alle auf der Überzeugung beruhen, *Pacta sunt servanda*. Damit aber stehen wir auf einem Rechtsboden, der nicht vom Staate geschaffen wurde, sondern den er zur notwendigen Voraussetzung seines Bestandes hat.

Wohl bemerkt, ich behaupte nicht, daß ohne den freien Willen der betreffenden Staaten durch Vertrag eine Vertragspflicht entstehen könne; das wäre unrichtig; denn jeder Vertrag ist eine bindende Willenseinigung zweier oder mehrerer in bezug auf irgend eine

¹ Das Gesamtinteresse als Grundlage des Staats- und Völkerrechts 37.

Sache oder Leistung; er kann also ohne den Willen der Kontrahenten nicht zustande kommen; aber der Vertrag kann eine dauernde Bindung und Verpflichtung eines Staates gegen einen andern nur dann herbeiführen, wenn es eine höhere Rechtsordnung gibt, der auch der Staatswille untersteht, oder — mit andern Worten — wenn der Staatswille nicht die einzige und letzte Quelle der Verpflichtung ist. Wird nämlich bei Eingehung des Staatsvertrages der Rechtsgrundsatz: man müsse eingegangene Verträge halten, nicht vorausgesetzt, dann fragt sich, warum kann der Staat, der sich selbst durch seinen Willen verpflichtet, später diesen Willen nicht wieder ändern und die übernommene Pflicht wieder aufheben? Die Gesetze, die der Staat erläßt, kann er später, sobald er will, wieder aufheben oder abändern; warum kann er seine Erklärungen in bezug auf internationale Vereinbarungen später nicht beliebig aufheben oder abändern, wenn nur er selbst sich bindet oder verpflichtet?

Wegen dieser Schwierigkeit lehnt Prof. L. v. Bar († 1914) in einem seiner letzten Aufsätze die Willensstheorie Jellinek's entschieden ab¹. Eine Bindung des Staatswillens für die Zukunft kann durch den bloßen Staatswillen nicht entstehen; dieser Wille ist morgen ebenso souverän als heute oder gestern.

Die Einwendungen v. Bars sucht ein anderer Göttinger Professor, P. Schoen², zu widerlegen. Was den letzteren besonders gegen v. Bar auf den Plan gerufen, scheint der Umstand zu sein, daß dieser schließlich — *horribile dictu* — zu einem *ius naturae* kommt. Damit ist er natürlich in den Augen der meisten heutigen Rechtsgelehrten für immer diskreditiert. Die Gründe jedoch, mit denen Schoen gegen v. Bar zu Felde zieht, sind nicht stichhaltig.

Nach v. Bar entbehrt der Wille des Staates für sich allein genommen „der bindenden Kraft für die Zukunft“; „der Wille ist veränderlich“. Beruhe das Völkerrecht nur auf dem Willen des Staates, so könne jeder völkerrechtlichen Norm von jedem Staate, soweit sie gegen ihn gerichtet ist, durch einfache Willenserklärung der Boden entzogen werden. Mir scheint diese Behauptung völlig zutreffend und

¹ Grundlage und Kodifikation des Völkerrechts, im Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie VI (1913) 145 ff.

² Zur Lehre von den Grundlagen des Völkerrechts, im Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie VIII (1915) 287 ff.

unwiderleglich zu sein. Wenn der Staatswille die letzte Quelle und Grundlage der Verpflichtung der internationalen Vereinbarung ist, dauert diese Verpflichtung nur so lange, als der Staatswille selbst. Ändert der Staat seinen Willen — und das kann er jeden Augenblick tun —, so hört auch die Verpflichtung auf.

Der einzelne Mensch kann sich selbst nicht dauernd zu etwas verpflichten, wenn nicht allgemeine, von seinem Willen unabhängige Gebote und Rechtsgrundsätze vorausgesetzt werden. Wenn ich z. B. heute dem Nebenmenschen etwas verspreche und mein freier Wille ist die einzige Grundlage der Pflicht zum Halten des Versprechens, so kann ich mich jeden Augenblick von dieser Pflicht frei machen, ich brauche nur meinen Willen zu ändern. Oder wird man sagen, ich solle dem Versprechen nachkommen, weil man verpflichtet sei, das gegebene Versprechen zu halten? Dann wird eben zugegeben, daß mein Wille nicht der einzige Grund meiner Verpflichtung ist, sondern daß dieselbe auf dem allgemeinen Rechtsgrundsatz ruht, man solle das gegebene Versprechen halten. Ich bin zwar frei, ein Versprechen zu geben oder nicht, das hängt von meinem Willen ab; habe ich aber einmal frei ein Versprechen gegeben, so bin ich verpflichtet, ihm nachzukommen kraft des allgemeinen Grundsatzes: Man soll ein gegebenes Versprechen halten. Dieser Grundsatz hängt nicht von mir ab; er bildet eine notwendige Grundlage und Voraussetzung jedes geordneten Gesellschaftslebens.

Gerade so ist es in bezug auf den Staat. Der Staat, oder genauer sein Vertreter, ist frei, ob er einen internationalen Vertrag eingehen will oder nicht; hat er aber einmal den Vertrag frei abgeschlossen, so hängt es nicht mehr von seinem Belieben ab, ob er ihn halten will oder nicht, er ist dazu verpflichtet, weil es eine Forderung des allgemeinen Rechtsgrundsatzes ist: *Pacta sunt servanda*, man soll eingegangene Verträge halten.

Um denselben Gedanken zu größerer Klarheit zu bringen, will ich ihn noch in anderer Weise ausdrücken. Entweder wird der Grundsatz: „Man soll die eingegangenen Verträge halten“, als ein bindender, für den Verkehr der Privatpersonen wie für den der Staaten untereinander gültiger Rechtsgrundsatz anerkannt oder nicht. Ja oder nein. Wenn ja, dann kommt die Vertragspflicht nicht allein vom Willen der Vertragsschließenden. Der Vertragsschluß bildet nur die Voraussetzung, unter der mich der allgemeine Rechtsgrundsatz verpflichtet. Wenn nein, dann kommt überhaupt

durch einen Vertrag nie eine dauernde Verpflichtung zustande. Das gilt für die öffentlichen wie für die Privatverträge. Wenn zwei Personen einen nicht ausdrücklich vom Gesetz für ungültig erklärten Vertrag abgeschlossen haben, sind sie im Gewissen verpflichtet, ihn zu halten, auch wenn sich der Vertrag vor andern nicht beweisen läßt und das Gericht ihm seinen Schutz verweigert. Ein ehrlicher Mann wird auch dann den Vertrag einhalten. Warum? Nicht weil er sich selbst verpflichtet, sondern weil das eine Forderung der Gerechtigkeit ist. Dasselbe gilt für die öffentlichen Verträge zwischen zwei oder mehreren Staaten.

Es ist in der Tat so, wie H. Gesssen sagt: Aller menschliche Verkehr beruht auf dem Prinzip von Treu und Glauben. Dieses Prinzip bildet die Voraussetzung für alle Abmachungen und Verträge und kann deshalb nicht selbst wieder auf Vertrag beruhen oder durch Übereinkunft aufgehoben werden.

Was bringt nun Schoen gegen diese schwerwiegenden Einwendungen vor? Nichts irgendwie Stichhaltiges. Ja im Grunde gibt er die Behauptung seines Gegners, daß der Staat sich selbst nicht dauernd binden könne, zu; denn er schreibt: „Der souveräne Staat kann begrifflich an keinen Satz gebunden sein, an den er nicht gebunden sein will; selbst eine Norm, die er bei objektiver Prüfung als eine der Natur der Sache entsprechende anerkennen muß, kann er formal zu Recht als eine für ihn bindende ablehnen, wenn er aus einem Grunde nicht an sie gebunden sein will.“ Da haben wir klipp und klar die von Ed. v. Hartmann behauptete *reservatio mentalis*, die jeder Staat macht, daß er alle Verträge nur so lange hält, als es ihm gut scheint. Das heißt nicht das Völkerrecht begründen, sondern es leugnen.

Wie P. Schoen, so scheint auch der neueste Bearbeiter des Völkerrechts, der schon erwähnte Fr. v. Liszt, an der Willenstheorie Zelinéks festzuhalten; doch sind seine Darlegungen nicht klar und konsequent. „Die verbindende Kraft“, so schreibt er¹, „schöpfen die völkerrechtlichen Normen mithin aus dem sich selbst bindenden Willen der Staaten, nicht aus dem Willen einer dieser übergeordneten Macht. Das Völkerrecht ist Vertrag, nicht Gesetz; aber gerade als Vertrag positives Recht.“ Hiernach ist es also jeder einzelne Staat, der sich durch seinen Willen an die internationalen Verträge bindet.

¹ Das Völkerrecht S.

Denn obwohl nach v. Liszt die zivilisierten Völker eine Völkergemeinschaft bilden, ist doch der Wille der Gesamtheit „nichts anderes als der Wille der sämtlichen einzelnen“. Die Vereinbarungen binden nur diejenigen Staaten, „die sich binden wollen“. Das kann offenbar nicht bloß bedeuten, nur diejenigen Staaten seien an die internationalen Verträge gebunden, welche dieselben freiwillig eingehen, denn das ist selbstverständlich; es bedeutet vielmehr, die ganze durch die Verträge entstehende Rechtspflicht komme allein von dem Willen der Staaten, die sich selber binden. Aber eine solche dauernde Bindung ist, wie wir schon gezeigt haben, nur möglich, wenn allgemein gültige, vom Willen der einzelnen Staaten unabhängige Rechtsgrundsätze, namentlich der Grundsatz: *Pacta sunt servanda*, anerkannt werden.

v. Liszt scheint selbst zu fühlen, daß der freie Wille der einzelnen Staaten zur Begründung des Völkerrechts nicht ausreicht. Deshalb fügt er später hinzu¹: „Das Völkerrecht beruht auf der übereinstimmenden Rechtsüberzeugung der Kulturstaaten, soweit sich diese zur Erklärung des gemeinsamen Rechtswillens verdichtet hat. Diese Erklärung äußert sich zum Teil durch Rechtsübung, zum Teil als ausdrückliche Rechtsjahung.“ Vom Gewohnheitsrecht wird noch ausdrücklich beigelegt: es entsteht „durch die tatsächliche Übung der Kundgebung des Rechtsbewußtseins (*opinio iuris sive necessitatis*)“.

Hier wird die bloße Willenstheorie, wie mir scheint, aufgegeben und die übereinstimmende Rechtsüberzeugung der Kulturvölker, das allgemeine Rechtsbewußtsein, als weiteres Moment zur Begründung des Völkerrechts herbeigezogen. Allerdings soll noch die Erklärung des gemeinsamen Rechtswillens hinzukommen. Aber welche Bedeutung hat nun die übereinstimmende Rechtsüberzeugung? Offenbar muß sie der Erklärung des Willens vorausgehen, und nun fragt sich: Wie bildet sich diese Rechtsüberzeugung und worin besteht sie? Haben diese Rechtsüberzeugungen schon aus sich bindende Kraft? Darüber sagt v. Liszt gar nichts, und alles bleibt im Unklaren.

Gewiß, es gibt allgemeine Rechtsüberzeugungen, die uns bei allen Völkern begegnen, aber diese sind nicht das rein subjektive Produkt psychologischer Vorgänge, sie haben vielmehr ihren Grund in ihrer

¹ Das Völkerrecht 11.

inneren, objektiven Wahrheit. Alle vernünftigen Menschen sind überzeugt, daß das Ganze größer ist als sein Teil; aber nicht die allgemeine Überzeugung ist der Grund der Wahrheit dieses Satzes, sondern umgekehrt: die einleuchtende Wahrheit erzwingt sich die allgemeine Überzeugung oder Beistimmung des Verstandes. Ähnliches gilt in unserer Frage. Allgemein sind die Menschen von der Überzeugung durchdrungen, daß man kein Unrecht tun darf; aber dieser Grundsatz gilt nicht etwa deshalb, weil alle davon überzeugt sind, sondern umgekehrt, die allgemeine Überzeugung ist die Folge der Evidenz, mit der sich diese Wahrheit allen aufdrängt.

Übrigens scheint v. Liszt dies heute selbst anzuerkennen. Denn wie aus der schon angeführten Stelle¹ hervorgeht, sieht er jetzt die Grundlage des Völkerrechts in dem Grundsatz: *Pacta sunt servanda*. „Das ist“, schreibt er, „der Grundsatz, der trotz aller Mentalreservationen allen Friedensverhandlungen zugrunde liegt. Mit diesem Satz ist aber die Grundlage für das umfassendste und geschlossenste System des Völkerrechts gegeben.“ Es braucht kaum bemerkt zu werden, daß dieser Grundsatz seine verpflichtende Kraft nicht vom Staatswillen herleitet; er ist eine für alle Menschen und Völker geltende Berufungsforderung. Wir werden darauf zurückkommen.

III. Das Herkommen als Grundlage des Völkerrechts.

Ferd. v. Martiz bezeichnet das Völkerrecht als „die Rechtsordnung einer Staatengemeinschaft“². Nur soweit steht die Menschheit unter seinen Normen, als sie bereits eine Mehrheit organisierter Staaten bildet und damit die Grundlage für eine spezifische Kultur geschaffen hat. „Naturvölker gehören dem internationalen Verband nicht an.“ Aus den Regeln, die unter den Kulturstaaten gelten, können sie Rechtsansprüche für sich nicht herleiten. Die Jagdreviere und Weidebezirke, in denen sie haufen, sind völkerrechtlich herrenlos. Das Völkerrecht gilt nicht für sie³. Das ist, wenn man das Völkerrecht nur als positive Satzung ansieht, ganz folgerichtig gesprochen.

„Die völkerrechtliche Gemeinschaft ist ein Rechtszustand bloßer Nebenordnung. Die Zugehörigkeit des Einzelstaates zu dem allgemeinen Staaten-

¹ Siehe oben S. 7.

² Systematische Rechtswissenschaft, in Kultur der Gegenwart, herausgegeben von Hinneberg (Berlin 1906) 427.

³ Ebd. 428.

verband unterwirft ihn zwar einem im Völkerrecht sich äußernden Gesamtwillen. Sein Verhalten unterliegt einer als rechtlichem Zwang empfundenen Notwendigkeit. Aber eine Organisation dieses Rechtszwanges zu einer über der Staatengesellschaft waltenden höchsten irdischen Willensmacht ist nicht vorhanden.“ Es fehlt nicht an Ansätzen dazu, allein sie sind lediglich vertragsmäßig. Trotz dieses Mangels will v. Martitz dem Völkerrecht die Eigenschaft eines positiven Rechts zuerkennen. Denn die Meinung, daß alles Recht begrifflich nur als obrigkeitliches gedacht werden könne, ist unhaltbar. Eine rechtliche Ordnung kann auch durch gemeinsame, tatsächliche Anerkennung der beteiligten Individuen hergestellt und durchgesetzt werden. Die Behauptung, daß heute die Staaten in Anarchie nebeneinander leben und lediglich das Recht des Stärkeren entscheide, widerlegt jeder Blick in eine Vertragsammlung. Daß eine Regierung aus Gründen der Staatsraison sich wesentlich über völkerrechtliche Vorschriften hinwegsetzen könnte, ist eine gegenstandslose Hypothese, und bereits mehrfach hat man bemerkt, daß viele Völkerrechtsgrundsätze so sicher stehen wie irgend ein Rechtsatz im Privatrecht irgend eines Staates.

Diese Ausführungen würde v. Martitz nach den Erfahrungen des jetzigen Weltkrieges wohl wesentlich modifizieren.

Worauf beruht nun die bindende Kraft dieses positiven Völkerrechts? Auf der tatsächlichen Anerkennung. Die Staaten sind aufeinander angewiesen und deshalb genötigt, die Bedingungen für ein im voraus berechenbares Zusammenwirken herzustellen. Darin besteht eben das Völkerrecht, das eine unentwickelte Friedensordnung darstellt, weil es ihm an einer ausreichenden Zwangsgewalt fehlt. Übrigens wird der Mangel einer internationalen Gesetzgebung durch Staatsverträge ersetzt. Aber woher erhalten diese Verträge die Autorität einer Regel für alle? Vom Herkommen. „Dieses nun hat als die einzige wahre Quelle des Völkerrechts zu gelten. Das Völkerrecht lebt in der Übung der sich als völkerrechtliche Personen anerkennenden Staatsvölker. Wir verstehen unter dem völkerrechtlichen Herkommen das Gewohnheitsrecht im Bereiche des durch die Regierungen vermittelten Staatsverkehrs.“¹ Die Merkmale desselben ergeben sich aus allgemeinen Rechtsgrundsätzen. Demnach gehört zum Erweise eines als rechtlich bindend zu betrachtenden Brauches die nachweisbare Befolgung einer Regel seitens der Staatsgewalten, sofern sie sich in der Überzeugung vollzieht, einer rechtlichen Anforderung zu genügen.

¹ Systematische Rechtswissenschaft, in Kultur der Gegenwart, herausgegeben von Hinneberg (Berlin 1906) 434.

Wenn die Befolgung eines Brauches als Erweis für eine internationale Rechtsgewohnheit zu dienen hat, dann sieht es jetzt traurig aus mit dem Völkerrecht. Denn welche alten Gebräuche im Völkerverkehr sind nicht verletzt worden? Übrigens ist es ganz ungenügend, die Gewohnheit oder das Herkommen zur eigentlichen und tiefften Quelle des Völkerrechts zu machen. Wir begegnen hier der Ansicht der historischen Schule, welche das ganze Recht auf die Gewohnheit gründen wollte und zur bindenden Rechtsgewohnheit zwei Dinge forderte: erstens das Rechtsbewußtsein, zweitens die Beobachtung der Gewohnheit. Aber diese Ansicht ist, wie ich anderwärts eingehend dargelegt habe¹, unhaltbar. Selbst wenn angenommen wird, alle Mitglieder der Gemeinschaft seien von der Notwendigkeit und Rechtmäßigkeit eines Brauches durchdrungen, wie kann diese Übereinstimmung eine allgemeine, dauernde Rechtspflicht erzeugen? Jeder kann höchstens sich selbst oder seine Untergebenen verpflichten, andere aber nicht. Das Recht im objektiven Sinn besteht aus verpflichtenden Rechtsnormen, und diese müssen schließlich auf einen Willen zurückgeführt werden, der berechtigt ist, der Gesamtheit bindende Vorschriften zu geben, also auf den Willen eines Vorgesetzten. Welches ist nun der Wille, von dem das Gewohnheitsrecht seine bindende Kraft hat? Es kann nicht der Wille der einzelnen Glieder einer Gemeinschaft sein, weil diese kein Recht haben, die andern zu verpflichten. Höchstens konnte ein Vertrag zu einem bestimmten Rechtsbrauche verpflichten; dann ist aber nicht mehr die Gewohnheit die Quelle der Verpflichtung, sondern der naturrechtliche Grundsatz: *Pacta sunt servanda*.

IV. Das außerstaatliche „freie Recht“ als Grundlage des Völkerrechts.

Vielen Juristen kommt es heute immer lebhafter zum Bewußtsein, daß selbst für das innere Staatsrecht der bloße Staatswille nicht die einzige und letzte Quelle des Rechts sein kann. Der Staat hat das Recht, bindende Normen zum Zweck des Gemeinwohls den Untergebenen aufzuerlegen, und die Untergebenen sind nicht bloß aus Furcht, sondern um des Gewissens willen verpflichtet, seinen Gesetzen sich zu unterwerfen. Dieses Recht des Staates und diese Pflicht der Unter-

¹ Vgl. Recht, Naturrecht und positives Recht² (1909) 157 ff.
Cathrein, Grundlagen des Völkerrechts.

gebenen kommt nicht vom Staat. Schon beim Erlaß des ersten Gesetzes war die Staatsgewalt berechtigt, Gehorsam zu fordern, und die Untertanen waren im Gewissen verpflichtet, diesen Gehorsam zu leisten¹.

Kann der Staat nicht einmal für das innere Staatsrecht die letzte Rechtsquelle sein, so natürlich noch viel weniger für das internationale Recht, weil im Völkerverkehr verschiedene Staaten als gleichberechtigte souveräne Mächte einander gegenüberstehen.

Man sucht deshalb ein neues, außer- und nebenstaatliches Recht zu konstruieren, das sowohl dem inneren Staatsrecht als ganz besonders dem Völkerrecht als Stütze dienen soll. Einem solchen Versuch begegnen wir z. B. bei Gnäus Flavius², der seine Auffassung vom Recht als eine „Auferstehung des Naturrechts in veränderter Gestalt“ bezeichnet.

Der Positivismus des 19. Jahrhunderts, so führt er aus, verwarf das Naturrecht, weil er sich darunter ein überall und ewig geltendes Recht vorstellte; ein solches Recht kann es für uns nicht geben, denn uns ist die Welt die ewig sich wandelnde und entwickelnde. Man beachtete nicht, daß das Naturrecht auch anders gefaßt werden kann, nämlich als ein Recht, welches unabhängig von staatlicher Macht zu gelten beansprucht, und das man freies Recht nennen kann. Ein solches muß angenommen werden und wird vielfach tatsächlich angenommen. „Denn ob wir nun blicken auf Stammlers ‚Richtiges Recht‘, auf Ehrlichs ‚Freie Rechtsfindung‘, auf Mayers ‚Kulturnormen‘, auf Wurzels ‚Projektion‘, auf Stampes ‚Interessenwägung‘, auf Rümelins ‚Werturteile‘, — immer werden Sätze herangezogen, die bestimmt sind, staatliches Recht zu bewerten, zu ergänzen, fortzubilden und umzustoßen: Sätze, die eben dieser Funktionen wegen nicht staatliches Recht sein können, aber Recht, also freies Recht sein müssen.“³

Dieses neue „Naturrecht des 20. Jahrhunderts“ kommt mit dem alten Naturrecht darin überein, daß es nicht staatliches Recht ist; aber es unterscheidet sich von ihm, weil es nicht allgemeingültig und unwandelbar, sondern in stetiger Umwandlung und Entwicklung begriffen

¹ Röm. 13, 1 ff.

² Der Kampf um die Rechtswissenschaft, Heidelberg 1906.

³ Ebd. 11.

und weil es „positiv“ ist, d. h. nicht von Natur besteht, sondern nur wenn und soweit eine Macht, ein Wille, eine Anerkennung hinter ihm steht.

Das freie Recht kann nach Flavius individuelles Recht und Gemeinschaftsrecht sein, je nachdem ein Individuum einen Rechtsatz anerkennt auf Grund seiner eigenen Überzeugung oder auf Grund derjenigen einer Gemeinschaft. Es hat, meint er, den großen Vorzug vor dem staatlichen Recht, daß man es kennt. Es ist eine Fiktion, zu glauben, das staatliche Recht sei jedermann bekannt. Niemand kennt es in seinem ganzen Umfang, wenige kennen einen Teil, die meisten kennen nichts von ihm. Aber sie alle leben nach freiem Recht, nach dem, was die Sägung ihres Kreises oder ihr individuelles Urteil als Recht erscheinen läßt.

Flavius meint, das freie Recht sei der Boden, aus dem staatliches Recht hervorgeht; fast alle gesetzgeberischen Gedanken haben vorher als Sätze des freien Rechts existiert. Von ihm müssen die Lücken des staatlichen Rechts ausgefüllt werden. Das Dogma von der Lückenlosigkeit des staatlichen Rechts hat seinen monumentalen Ausdruck gefunden in dem Art. 4 des Code civil: „Le juge, qui refusera de juger, sous prétexte du silence, de l'obscurité, ou de l'insuffisance de la loi, pourra être poursuivi comme coupable de déni de justice.“ Flavius geht hier scharf ins Gericht mit den modernen Juristen. Um die zweifellos vorhandenen zahlreichen Lücken zu überbrücken, muß man zu allen möglichen Künsten der juristischen Dogmatik, der Interpretation, der Konsequenzen und Analogien seine Zuflucht nehmen, die zum Rechtspositivismus herzlich schlecht passen.

Das ist gewiß unleugbar, aber für das „freie Recht“ von Flavius ist damit nichts gewonnen. Als man den eben erwähnten Art. 4 des Code civil in der Kommission durchberiet, erhob man die Schwierigkeit, das Gesetz könne unmöglich alle Fälle voraussehen. Darauf wurde erwidert: Wenn der Richter im Gesetz keine Regeln findet, um den Fall zu entscheiden, so solle er zu den Grundsätzen der natürlichen Billigkeit seine Zuflucht nehmen. (S'il ne trouve pas dans la loi des règles pour décider, il doit recourir à l'équité naturelle). Diese équité naturelle besteht in den natürlichen Rechtsgrundsätzen, in dem, was schon die Römer das *ius aequum et bonum*, die *aequitas naturalis* nannten. Der menschliche Gesetzgeber kann nicht alle möglichen Fälle voraussehen. Es kann deshalb geschehen, daß sein Gesetz, obwohl im

allgemeinen gerecht und nützlich, in einzelnen Fällen wegen besonderer Umstände zu Härten oder Schroffheiten führt, die dem natürlichen Rechtsgesühl und auch der Absicht des Gesetzgebers widersprechen. In solchen Fällen muß man mehr die Absicht des Gesetzgebers und die allgemeinen Forderungen der natürlichen Gerechtigkeit als den Buchstaben des Gesetzes berücksichtigen.

Die natürlichen Rechtsgrundsätze, insofern sie in dergleichen Fällen zur Milderung oder Korrektur der Härten oder Unzuträglichkeiten des Wortlautes des positiven Rechts gebraucht und angewendet werden, sind eben das *ius aequum et bonum* der Römer, das uns übrigens schon bei Aristoteles begegnet¹. Man kann niemand daran hindern, dieses Recht „freies Recht“ zu nennen, aber man darf darunter nicht ein Recht verstehen, das sich jeder frei nach seinen subjektiven Anlagen und Neigungen bildet. Nein, es ist ein objektives Recht, das in seinen obersten Grundsätzen allen Menschen in gleicher Weise einleuchtet und deshalb auch bei richtiger Anwendung immer und überall unter denselben Umständen zu denselben Schlußfolgerungen führt.

Nach Flavius gibt es allerdings kein allgemeingültiges, unwandelbares Recht, alles ist im Fluß und Wandel begriffen; aber er bringt keine Beweise für diese Behauptung vor. Der Satz: „Das Ganze ist größer als ein Teil von ihm“, ist vor Jahrtausenden gerade so wahr gewesen und wird nach Jahrtausenden gerade so wahr sein, als er heute wahr ist; dasselbe gilt von dem Grundsatz, man solle jedem das Seinige geben, man solle kein Unrecht tun u. dgl. Der Mensch ist ein seiner Natur nach in der Gesellschaft wurzelndes und auf sie angewiesenes Wesen. Nun gibt es viele Handlungen, die ihrer Natur nach ein geordnetes, gedeihliches Zusammenleben unmöglich machen. Dazu gehört Mord, Diebstahl, Ehebruch, falsches Zeugnis, Vaterlandsverrat u. dgl. Wenn in einer Gesellschaft diese Handlungen allgemein als gut und lobenswert angesehen würden, müßte sie in kürzester Zeit zugrunde gehen. Deshalb wird der gesellschaftliche Erhaltungstrieb immer dagegen reagieren und diese Handlungen zu verhindern suchen.

Flavius redet immer von beständiger Umwandlung und Entwicklung des Rechts. Glaubt er wirklich, es werde jemals eine Zeit kommen, wo die Menschen Mord, Diebstahl, Betrug, Vaterlandsverrat, Blut-

¹ Ausführlicher habe ich das dargelegt in meiner Moralphilosophie I^o 595 f.

schande u. dgl. befördern und belohnen? Ehrlichkeit, Wahrhaftigkeit, eheliche Treue, Gerechtigkeit, Gehorsam gegen die Staatsgesetze verhindern und bestrafen werden? Nur wer ganz auf der Oberfläche bleibt, kann behaupten, daß es auf dem Gebiet der Sittlichkeit und des Rechts nichts Unwandelbares gebe.

Was Flavius über das „freie Recht“ sagt, ist sehr unklar und unbestimmt. Er redet von Überzeugungen, die sich der einzelne oder ganze Gemeinschaften bilden. Wie aber diese Überzeugungen zustande kommen, worin sie bestehen, wie sie sich von andern Überzeugungen unterscheiden, wie sie die Berechtigung erlangen, dem Richter als Norm zu dienen — gegebenenfalls auch gegen das staatliche Recht —, das sagt er nicht, er gesteht vielmehr, er könne das nicht näher angeben. Und ein solches unfaßbares und fließendes Ding soll als ein dem staatlichen ebenbürtiges Recht gelten, ja ihm und dem Völkerrecht als Grundlage dienen?

V. Die rechterzeugende Gerechtigkeit als Grundlage des Völkerrechts.

Wie Gnäus Flavius will auch Karl Gareis¹ ein außer- und nebenstaatliches Recht aufrichten, ohne in das „alte Naturrecht“ zu geraten. Er verwirft das eben besprochene „freie Recht“ und findet die Wurzel und Grundlage aller positiven Rechtsbildungen in der „rechterzeugenden Gerechtigkeit“, und diese ist nichts anderes als der Rechtsinn oder Rechtstrieb, eine im Menschen vorhandene und wirkende mystische Kraft im Sinne des Philosophen E. v. Hartmann. Zuerst taucht nach Gareis in uns ein absolut unbestimmtes Gefühl auf, das keinen bestimmten oder motivierenden Inhalt hat, aber mit dem Streben verbunden ist, einen Inhalt zu gewinnen. Mystisch ist auch das Empfinden einer Einwirkung des Wahrgenommenen auf das eigene Behagen oder Unbehagen. Diese Lust- oder Unlustempfindungen ereignen sich instinktiv, und die Natur — nicht der Mensch — verfolgt mit dem Vermögen, gewisse Vorstellungen mit Empfindungen zu verknüpfen, den Zweck der Erhaltung des Individuums, der Nachkommenschaft und der Sozietät.

Geschichtlich tritt der Mensch überall in Gemeinwesen auf. Das Interesse des Gemeinwesens lernt er gleichzeitig mit seinen eigenen

¹ Vom Begriff Gerechtigkeit, Gießen 1907.

Interessen kennen, und unbewußt empfindet er Lust oder Behagen an Wahrnehmungen und Handlungen, die dem Gemeinwesen nützen, und Unlust bei den dem Gemeinwesen schädlichen Ereignissen. Man nennt diese Reaktion den sozialen Instinkt, durch den sich das Leben der Menschengruppen auf niedriger Kulturstufe sozusagen von selbst regelt. Die Gerechtigkeit ist auf dieser Kulturstufe nichts als die Eigenschaft des einzelnen und seines Gemeinwesens, dem sozialen Instinkt gemäß zu handeln. „Als gerecht muß für diese Kultur bezeichnet werden jede Handlung, die diesem Instinkt entspringt und entspricht.“¹

Bei steigender Kultur vermehren sich die Vorstellungen, und die Bewertung der einzelnen Handlung vom Standpunkt des sozialen Instinkts ist dann nicht mehr so einfach. Doch ist auch auf dieser Stufe die rechterzeugende Gerechtigkeit nichts anderes als der Rechtstrieb, nur tritt er jetzt mit Bewußtsein auf wegen des ins Bewußtsein tretenden Gegensatzes von Egoismus und Altruismus, auf Grund dessen das Gemeinwesen in gesteigertem Maße den Versuch macht, sein Lust- und Unlustempfinden den Individuen zu oktroyieren. Auf dieser Stufe macht sich die Notwendigkeit geltend, dem Lust- und Unlustgefühl des Gemeinwesens einen alle orientierenden Ausdruck zu geben, und das führt zur Feststellung des Hergebrachten als Regel. Es kommt jetzt zur Aufzeichnung und ausdrücklichen Sanktionierung des Gewohnheitsrechts.

Diesen Erscheinungen gegenüber scheint die rechterzeugende Gerechtigkeit zurückgedrängt zu sein; nichtsdestoweniger kommt sie auch jetzt noch zur Geltung, wo es nottut, nur ist der Inhalt des Rechts ein sehr verschiedener. Wie die Ansichten der Menschen über die Kulturideale auseinandergehen, so ist auch die Bewertung ihrer Handlungen in Recht und Unrecht durch Gesetzgebung und Rechtspflege verschieden. Selbst auf den höchsten Kulturstufen ist das instinktive Rechtsfinden noch wirksam. Dem Gesetzgeber selbst schwebt stets die Gerechtigkeit als ein Leitstern vor, dem er bewußt oder unbewußt folgt.

Aus der Mannigfaltigkeit der Rechtsbildungen ragen in unserer Zeit drei monumentale Erscheinungen der Gerechtigkeitsidee empor: die Anerkennung der Interessengemeinschaft der Staaten und Völker; die Anerkennung eines als „öffentliches Wohl“ bezeichneten Interesses jedes Staates, und endlich die Anerkennung des Rechts der Persönlichkeit in jedem Menschen.

¹ Vom Begriff Gerechtigkeit 11.

Die erste dieser drei Erscheinungen, die Anerkennung der Interessengemeinschaft der Völker, hat das Völkerrecht erzeugt. „In der Schaffung eines Systems von Rechtsregeln für das Verhältnis der Staaten untereinander ist eine Äußerung des sozialen Instinkts zu begrüßen, die noch heutzutage keine andere Fundamentierung hat als eben diesen Instinkt, die *necessitas*, eine Quelle, ja die erste und älteste Quelle aller völkerrechtlichen Normierung und Bindung, eine einfache und unmittelbare Folge der Lust- und Unlustempfindung der Menschen gegenüber sie fördernden bezw. sie bedrohenden Erscheinungen.“¹

„Gerecht im Sinne des Völkerrechts ist deshalb alles, was im Sinne dieser Anerkennung der Interessengemeinschaft und insbesondere der Grundrechte geschieht, denn die Vorkommnisse dieser Richtung erregen das Lustgefühl, das Behagen des auf der Höhe unserer Kultur stehenden Menschen, während eine entgegengesetzte Handlung, z. B. Friedensbruch, Vergewaltigung eines sich keines jenem Behagen entgegengesetzten Verhaltens schuldig machenden Staates, Grausamkeit in der Kriegsführung usw., Unlust, Unbehagen und die Reaktion dagegen hervorruft und als ungerecht bezeichnet wird.“²

Nach Gareis ist also das vor- oder außerstaatliche Recht nichts anderes als das Produkt eines „mystischen“ sozialen Instinkts, der von Gefühlen des Behagens oder Unbehagens begleitet ist. Das Völkerrecht besteht darin, daß gewisse, dem sozialen Instinkt entsprechende Vorkommnisse „das Behagen des auf der Höhe unserer Kultur stehenden Menschen“, und das Unrecht darin, daß andere Handlungen „Unlust, Unbehagen und die Reaktion dagegen“ hervorrufen. Das klingt fast wie ein Hohn auf die Heiligkeit des Völkerrechts.

An einigen Stellen setzt Gareis den sozialen Instinkt der *necessitas* gleich. So sagt er³: Wir haben keine andere Begründung für die Heilighaltung der völkerrechtlichen Verträge als „die auf die Natur der lust- und unlustempfindenden Menschen oder, was dasselbe ist, auf die Notwendigkeit des Rechts (*necessitas* schon im Sinne der römischen Juristen) zurückgehende“. Hier werden zwei himmelweit verschiedene Dinge miteinander vermengt. Die klare Einsicht, daß die Einhaltung der internationalen Verträge eine unbedingte Notwendigkeit ist für den Frieden und das Gedeihen der Völker, hat doch nichts gemein mit einem bloßen sozialen Instinkt, der von Lust- und Unlustgefühlen begleitet ist.

¹ Ebd. 16.² Ebd. 17—18.³ Ebd. 17.

Die Theorie von Gareis ist schon deshalb verfehlt, weil er das Recht aus der Gerechtigkeit, d. h. die Quelle aus dem Bache herleitet. Die Gerechtigkeit setzt das Recht voraus, weil es ihr Gegenstand ist, und jede Tugend ihren Gegenstand voraussetzt. Schon Aristoteles sagt, gerecht ist derjenige, der das Gerechte tut oder jedem sein Recht gibt. Es ist deshalb ganz unmöglich, das Recht aus der Gerechtigkeit entstehen zu lassen.

Verfehlt ist es auch, die Gerechtigkeit aus einem bloßen Instinkt zu erklären. Die Tiere haben auch soziale Instinkte, aber Recht und Gerechtigkeit haben sie nicht, weil ihnen der Verstand fehlt. Gareis beruft sich für seinen Gerechtigkeitsinstinkt auf gewisse Vorgänge bei der heutigen Gesetzgebung. „Liest man die Protokolle und Stenogramme über gesetzgeberische Verhandlungen unserer Zeit oder die Denkschriften oder Begründungen zu modernen Gesetzentwürfen, so begegnet man an zahllosen Stellen den Redewendungen: ‚es entspricht der Gerechtigkeit‘, oder ‚es ist ein Gebot der ausgleichenden Gerechtigkeit‘; vgl. Protokolle der Komm. für die zweite Lesung des Entwurfs des B.G.B. II 348 u. a.“ Damit ist für den Rechtsinstinkt im Sinne von Gareis nichts gewonnen. Es handelt sich hier tatsächlich um die natürlichen Rechtsüberzeugungen und Rechtsgrundsätze, die sich jeder Mensch unwillkürlich bildet, und die ihm als Maßstab für die Beurteilung der Gesetzentwürfe wie überhaupt aller Rechtsgeschäfte dienen, mit andern Worten: es handelt sich um das alte Naturrecht, in das auch die eingefleischtesten Rechtspositivisten immer unbewußt hineingeraten.

VI. Rückfälle ins Naturrecht.

Schon aus den bisherigen Ausführungen ersieht man, wie viele Juristen über das staatliche, d. h. im Willen des Staates wurzelnde Recht hinauszukommen und ein außer- und nebenstaatliches Recht zu errichten suchen. Soweit jedoch dieses außerstaatliche Recht nicht eine bloße taube Muß ist, steht es tatsächlich schon auf dem Boden des Naturrechts, obwohl viele keine Ahnung davon zu haben scheinen.

R. Stammler lehnt den bloßen Rechtspositivismus ab. Alle allgemeinen Rechtserfahrungen setzen nach ihm schon einen allgemeingültigen Rechtsbegriff voraus. Auch haben die Menschen von jeher über das Wesen und die Richtigkeit des Rechts nachgedacht und geforscht, und dieses Streben wird durch den bloßen Hinweis auf die empirischen Erscheinungen des Rechts nicht befriedigt. Er konstruiert deshalb in Kantscher Weise ein rein formales „Naturrecht mit wech-

selndem Inhalt“. Aber das ist ein unmögliches, widerspruchsvolles Unternehmen¹. Sobald er der Praxis des „richtigen Rechts“ sich zuwendet, stellt er die „Gemeinschaft freiwillender Menschen“ als das „soziale Ideal“ auf, dem das richtige Recht entsprechen muß, und gelangt hier zu ganz allgemeingültigen Rechtsätzen, die mit dem rein formalen Recht nichts mehr zu tun haben. Sehr gut urteilt über Stammler G. Radbruch²: „Springt man von diesem dem ‚Begriff des richtigen Rechts‘ gewidmeten ersten sofort zu dem die ‚Praxis des richtigen Rechts‘ behandelnden dritten Abschnitt (des Werkes: Das richtige Recht) über, so sieht man sich erstaunt in einer ganz andern Welt. . . . Und zwar gelangt er (Stammler) nicht nur zu objektiven Gerechtigkeitsurteilen von relativer, zeitlich und national bedingter Geltung, sondern mehrfach sogar zu absoluten Gerechtigkeitsurteilen: so sind Sklaverei, Polygamie, Despotie unter allen Umständen unrichtiges Recht. Er ist also vom ‚Naturrecht mit wechselndem Inhalt‘ unversehens in das Naturrecht alten Stiles zurückgeglitten.“

H. Geffcken will zwar, wie wir gesehen³, das Völkerrecht auf die Selbstbindung der Staaten gründen, sieht sich aber schließlich genötigt, seine Rechtstheorie auf den Grundsatz von Treu und Glauben im Staatsverkehr zu stützen, einen allgemeingültigen Grundsatz, der fordert, daß man das gegebene Versprechen halte. Damit stehen wir schon wieder im Naturrecht.

Fr. v. Liszt erblickt jetzt die eigentliche Grundlage des Völkerrechts in dem Grundsatz: *Pacta sunt servanda*⁴. Dieser Grundsatz wird von allen Verträgen vorausgesetzt, er kann also nicht selbst wieder auf einem Vertrage beruhen; es ist eben ein Grundsatz des Naturrechts.

Selbst diejenigen, die überhaupt jedes Völkerrecht zu verwerfen scheinen, kommen schließlich auf eine Art Naturrecht oder natürliches Völkerrecht. Wir haben oben erwähnt, mit welcher Geringschätzung de Niem von dem „papiernen Völkerrecht“ spricht. Nun schreibt aber derselbe Gelehrte in demselben Aufsatz⁵, es gebe doch ein Völkerrecht,

¹ Eine ausführlichere Kritik der Ansicht Stammlers findet der Leser in meiner Schrift: *Recht, Naturrecht und positives Recht*² 164 ff.

² Grundlage der Rechtsphilosophie (1914) 22—23.

³ S. oben S. 8—9. ⁴ S. oben S. 7.

⁵ Deutsche Juristenzeitung (1914) 1132.

und zwar ein Recht, das tief in unserem Bewußtsein wurzelt. „Dieses Recht ist die Überzeugung, daß es das gute ‚Recht‘ eines jeden Volkes ist, sich im friedlichen Wettstreit nach allen Richtungen zu entfalten.“ Dann fährt er fort: „Das haben wir (Deutsche) getan, das war unser gutes Recht. Dieses Recht lassen wir uns nicht nehmen und wollen es gegen jedermann behaupten. Das ist auch Völkerrecht. Wir wollen weiter kämpfen, nicht für den oder jenen papiernen Rechtsatz des sog. Völkerrechts, sondern für das Unrecht, für das innerste und eigenste Recht eines jeden Volkes, für das Recht der freien Betätigung, für dieses Recht, das mit uns geboren wird, und das mit uns untergehen soll.“ Man sieht, daß in Zeiten der Not das alte Naturrecht, welches schon längst begraben schien, wieder hervorgeholt und zu Hilfe gerufen wird.

Interessant ist die Art und Weise, wie sich P. Laband zum Naturrecht stellt¹. Alles Recht beruht nach ihm auf einer die einzelnen bindenden Macht; „sie tritt bei dem innerstaatlichen Recht sichtbar in der Staatsgewalt entgegen; beim Völkerrecht scheint sie zu fehlen. Aber nur scheinbar. Sowie hinter den Geboten des positiven staatlichen Rechts das ethische Pflichtgefühl, das Bewußtsein von Recht und Unrecht steht und den staatlichen Zwang zur Erfüllung dieser Gebote stützt und rechtfertigt, so beruht die verbindliche Kraft des Völkerrechts auf einem den Kulturvölkern gemeinsamen Rechtsbewußtsein und Pflichtgefühl. Gerade weil es an einer über den Staaten stehenden äußeren und organisierten Gewalt fehlt, ist diese ethische Pflicht, welche die Handlungsweise jedes einzelnen Staates bestimmt und bindet, für das Völkerrecht die unerläßliche Voraussetzung, auf welcher die verbindliche Kraft der Gebote und Verbote des Völkerrechts beruht. Sie ist nicht äußerlich organisiert und mit Zwangsmitteln ausgestattet, aber sie ist vorhanden und regelt das Verhältnis der Völker zueinander. Ohne die Anerkennung dieser ethischen, psychischen, über den Staaten stehenden und sie verpflichtenden Macht kann es ein Völkerrecht nie geben.“

Laband sucht dann allerdings die von dem ethischen und psychischen Rechtsgefühl sanktionierten Rechtsätze mit Kant aus der Maxime

¹ Deutsche Juristenzeitung 1916, 833.

der Koexistenz abzuleiten, wonach jeder Mann und jeder Staat so handeln soll, daß auch jeder andere ebenso handeln darf. Wir gehen darauf nicht näher ein; aber immerhin bleibt wahr, daß Laband die verbindliche Kraft des Völkerrechts nicht vom Staat, sondern aus den vom Rechtsgefühl sanktionierten Rechtsätzen, d. h. aus den Grundsätzen des natürlichen Rechtsbewußtseins, herleitet. Damit stehen wir tatsächlich wieder auf dem Boden des Naturrechts, auch wenn das Laband nicht anerkennen mag.

Prof. Laband stellt sich auch die Frage¹, ob es „Völkerrechtsverbrechen“ gebe. Man könnte, meint er, geneigt sein, diese Frage zu verneinen, weil niemand da ist, der diese sog. Verbrechen straft. „Allein man trifft hier auf einen Punkt, der dem gesamten sog. Völkerrecht eigen ist: Die Beobachtung aller Vorschriften des Völkerrechts ist von dem guten Willen der Regierungen und ihrer Gewissenhaftigkeit abhängig. Man würde also die Existenz des Völkerrechts überhaupt verneinen, wenn man die Möglichkeit verbrecherischer Handlungen im völkerrechtlichen Verkehr aus dem Grunde bestreiten würde, weil sie keine rechtliche Sühne finden.“ Es seien allerdings nicht alle Verletzungen völkerrechtlicher Abmachungen und Gebräuche schon Verbrechen, namentlich nicht im Kriege. Doch gebe es Maßregeln von ungewöhnlicher Grausamkeit, Brutalität und hinterlistiger Gesinnung, die nach dem Empfinden der zivilisierten Völker und dem Urteil der Weltgeschichte allgemein als Verbrechen gelten. „Wenn die Engländer vornehme und tapfere Inder, welche einer Bestechung sich nicht zugänglich erwiesen, vor eine geladene Kanone banden und in die Luft bliesen; wenn sie wehrlose Völkerscharen mit Kettenkugeln beschossen; wenn Lord Kitchener zahllose Burenfrauen und Kinder in Konzentrationslager zusammentrieb und dort elend verschmachten und hinstarben ließ: so sind dies Handlungen von solcher Brutalität und sittlicher Verkommenheit, daß man in ihnen einen verbrecherischen Hang und eine verbrecherische Gesinnung wie die eines gemeinen Raubmörders erblicken muß.“ Aber Völkerrechtsverbrechen setzen eine für alle Völker geltende Rechtsordnung voraus, und diese Rechtsordnung muß auf dem Naturrecht ruhen, sonst hängt sie in der Luft.

Wir haben oben vernommen, wie geringschätzig Fr. Paulsen über das Völkerrecht denkt. Trotzdem will er gewisse internationale Rechte durchaus festgehalten wissen. Als im letzten chinesischen Krieg die Frage auftauchte, ob man die gefangenen Chinesen töten solle, schrieb er²: „Was sollen wir machen, wenn es 50 000 Chinesen einfällt, sich uns zu ergeben? Ich weiß es nicht, aber das weiß ich,

¹ Vgl. Der Reichsbote 1917, Nr. 314, Abendausgabe.

² Die Hilfe 1901, Nr. 3.

daß wir sie nicht totschiagen sollen und nicht totschiagen werden; es würde keinen deutschen Offizier geben, der solche Blutarbeit befehlen, und keine deutschen Soldaten geben, die sie verrichten werden. . . . Und was soll mit den Verwundeten geschehen, die gefangen in die Hände des Siegers geraten? . . . Sollen wir zum Grundsatz erheben, daß die Söhne unseres Volkes Verwundete, die ihnen in die Hände fallen, umbringen? Ich bin wieder überzeugt, daß der Abscheu vor solcher Blutarbeit selbst dem Befehle Widerstand leisten würde.“ Man sieht, auch die ärgsten Leugner des Völkerrechts sehen sich schließlich genötigt, gewisse internationale Rechte und Pflichten anzuerkennen, die nicht auf einem Staatsgesetz oder einem Staatsvertrag beruhen, sondern auf Grundsätzen, die jedem Menschen ins Herz geschrieben sind.

R. v. Jhering¹ behauptet, die Sonne Indiens scheint nicht für Indien allein; „der Nordländer hat ein Recht auf den Überfluß, den die Natur mit verschwenderischer Hand dort ausgegossen hat“. Wenn der Nordländer ein Recht auf den Überfluß Indiens hat, wird wohl auch der Indier ein Recht auf die Naturprodukte haben, die in unsern Gegenden im Überfluß vorhanden sind.

Am alten Reichstagsgebäude stand der Spruch zu lesen: „Das heiligste Recht einer Nation ist das, als solche zu bestehen und anerkannt zu werden.“ Wie kommt jede Nation zu diesem Recht? Auf welchem Staatsgesetze oder auf welcher Vereinbarung beruht es?

Wie sehr die Anerkennung eines auf der Natur beruhenden, allgemeinen Völkerrechts allen unbefangenen Menschen noch immer im Blute liegt, zeigt auch die „Erklärung der Rechte und Pflichten der Nationen“, die zu Washington am 6. Januar 1916 in öffentlicher Sitzung vom „Amerikanischen Institut für Völkerrecht“ (American Institute of International Law) angenommen wurde. Wir übergehen die lange Einleitung, welche der Erklärung vorausgeht, und geben nur diese selbst.

Erklärung der Rechte und Pflichten der Nationen.

1. Jede Nation hat das Recht, zu bestehen, ihre Existenz zu beschützen und zu bewahren; dieses Recht schließt aber weder das Recht ein, noch rechtfertigt es irgendeine Handlung eines Staates, seine Existenz dadurch zu beschützen oder zu bewahren, daß er Unrecht an unschuldigen Staaten verübt.

¹ Geist des römischen Rechts I⁴, 1. Tl., 6.

2. Jede Nation hat das Recht auf Unabhängigkeit in dem Sinne, daß sie das Recht auf Erstrebung ihrer Wohlfahrt hat und frei ist, sich ohne Einmischung oder Kontrolle seitens anderer Staaten zu entwickeln, vorausgesetzt, daß sie durch ihr Handeln den Rechten der andern Staaten nicht Gewalt antut oder sich in ihre Rechte einmischt.

3. Jede Nation ist im Gesetz und vor dem Gesetz jeder andern der Gesellschaft der Nationen angehörenden Nation gleich, und alle Nationen haben das Recht, zu verlangen, in Übereinstimmung mit der Erklärung der Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten „zwischen den Mächten der Erde jene andere und doch gleiche Stellung einzunehmen, zu der sie durch die Gesetze der Natur von Gott berechtigt sind“.

4. Jede Nation hat das Recht auf Landgebiet innerhalb bestimmter Grenzen und das Recht auf die ausschließliche Gerichtsbarkeit in diesem Landgebiet, auch über alle eingebornen oder fremden Personen, die sich darin befinden.

5. Jede Nation, die durch Völkerrecht ein Recht beanspruchen kann, ist berechtigt, dieses Recht von allen andern Nationen anerkannt und beschützt zu sehen; denn Rechte und Pflichten sind wechselseitig, und das Recht des einen bedeutet für den andern die Pflicht, es anzuerkennen.

6. Völkerrecht ist gleichzeitig national und international. National in dem Sinne, daß es Landrecht und als solches auch auf alle seine Grundsätze berührenden Fragen anwendbar ist; international in dem Sinne, daß es das Gesetz der Staatengesellschaft ist und als solches anwendbar erscheint auf alle seine Grundsätze berührenden Fragen zwischen den Mitgliedern der Staatengesellschaft und innerhalb derselben.

Zweiter Abschnitt.

Das Naturrecht die einzig mögliche Grundlage des Völkerrechts.

Unsere bisherigen Ausführungen weisen klar auf das Naturrecht als die einzig mögliche Grundlage des Völkerrechts hin. Warum sträuben sich nun die modernen Völkerrechtslehrer so sehr gegen dieses Naturrecht, in das sie doch gegen ihren Willen immer wieder hineingeraten? Viele Juristen haben vor dem Naturrecht eine fast unglaubliche Furcht, so sehr, daß sie sich zu kompromittieren meinen, wenn sie auch nur eine Spur von Neigung zum Naturrecht durchblicken lassen. Woher diese Furcht? Ein Hauptgrund derselben ist ohne Zweifel die Unkenntnis oder, was auf das gleiche hinausläuft, eine ganz unrichtige

Auffassung desselben. Man kann deshalb auch den sonderbarsten Auslassungen über das Naturrecht begegnen.

R. Bergbohm steht nicht an, das Naturrecht eine „Hydra“ zu nennen, „der zehn Köpfe nachwachsen, wenn man ihr einen abschlägt“; das Naturrecht gilt ihm als „der Hauptfeind aller gesunden Rechtswissenschaft“. Gerade deshalb glaubte er das „Unkraut Naturrecht“ schonungslos mit Stumpf und Stiel auszurotten zu sollen. Wiederholt bricht er in bittere Klagen darüber aus, daß noch heute fast alle Theorien vom naturrechtlichen „Gift“ infiziert seien; ja er meint, die Literatur fast der ganzen Kulturwelt sei noch vom Naturrecht ganz durchsetzt. Er hat aber nur ganz unklare und verworrene Begriffe vom Naturrecht, und kämpft durchweg gegen einen völlig imaginären Feind¹.

Daselbe läßt sich von E. J. Bekker sagen, der noch unlängst schrieb²: „Unter Juristen zieht der Naturrechtsglaube die Scheidewand. Der Gläubige (d. h. der Naturrechtsgläubige) kann beliebige Sätze, wie sie ihm oder einem seiner Lehrer eingefallen, für Recht ansehen, ohne um die Nachweisbarkeit eines entsprechenden Gebotes oder Schutzes sich zu kümmern: ‚Das ist Gottes Wille‘, denn ‚Er hat es gesagt‘, oder auch ‚Ich sage Euch‘. Dawider ist kein Streiten, darauf aber auch kein wissenschaftlicher Aufbau möglich.“ Aber wer in aller Welt hat denn je ein solches Naturrecht aufgestellt? Bekker hat offenbar keine Idee vom wahren Naturrecht.

Ich halte es deshalb für notwendig, hier in Kürze das Wesen des Naturrechts darzulegen, weil es die Grundlage des Völkerrechts bildet, und dieses ohne klare Begriffe vom Naturrecht nicht gründlich verstanden werden kann. Zwar habe ich das Naturrecht schon anderwärts eingehend behandelt³, und ich könnte mich streng genommen einfach auf das dort Gesagte berufen. Da ich aber nicht voraussetzen kann, daß alle Leser dieser Schrift die genannten Werke zur Hand haben, so halte ich es für notwendig, hier wenigstens summarisch das Naturrecht zu erklären. Doch werde ich nicht einfach das schon anderswo Gesagte wiederholen. Wenn auch der Gegenstand derselbe bleibt, so ist doch die Behandlung hier neu und bringt manche Ergänzung und

¹ Jurisprudenz und Rechtsphilosophie I (1892) 113 233 354.

² Das Völkerrecht der Zukunft (Heidelberg 1915) 20.

³ Vgl. Recht, Naturrecht und positives Recht² 180 ff., und Moralphilosophie I⁵ 544 ff.

Erweiterung. Um dem Verständniß des vielverkannten und gelästerten Naturrechts die Wege zu bahnen, werde ich der positiven Darlegung desselben einen kurzen Rückblick auf seine Geschichte vorausschicken und zeigen, was die Vergangenheit über das Naturrecht gedacht hat.

I. Das Naturrecht bei den alten Griechen.

Bei den Schriftstellern des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart ist fast allgemein die merkwürdige Ansicht verbreitet, vor Hugo Grotius († 1645) habe es kein Naturrecht gegeben, dieser Gelehrte sei der Schöpfer und Gründer des Naturrechts. Es ist fast unglaublich, daß diese aller Geschichte hohnsprechende Meinung sich bis heute nahezu widerspruchlos festsetzen konnte. Noch neuestens hat sie an Hans v. Voltelini einen Verteidiger gefunden¹. Er behauptet, Grotius habe das Naturrecht aufgebracht, Pufendorf habe dann dessen Ideen weiter ausgebaut und ein umfassendes natürliches Rechtssystem aufgestellt. „Jetzt erst war das Naturrecht als selbständige Wissenschaft geschaffen, die bald als die Grundlage der gesamten Jurisprudenz galt.“

Diese Ansicht ist ganz unhaltbar, mag man nun unter Naturrecht die wissenschaftliche Behandlung des Naturrechts (Rechtsphilosophie) oder deren Gegenstand: das Naturrecht, selbst verstehen. Ein Einblick in das Hauptwerk des Grotius *De iure belli et pacis* hätte genügt, um jeden von der Haltlosigkeit einer solchen Meinung zu überzeugen. Grotius dachte nicht im entferntesten daran, das Naturrecht zu „schaffen“. Er begnügt sich damit, zusammenzustellen, was zu seiner Zeit allgemein über das Naturrecht gedacht und angenommen wurde. Diese überlieferten Anschauungen erklärt und begründet er kurz — und zwar stets im engsten Anschluß an die Lehre der Vergangenheit —, um dann seine völkerrechtlichen Lehren auf dieser Grundlage aufzubauen. Eine seiner ersten Sorgen war, wie er selbst bemerkt², die Beweise für das, was zum Naturrecht gehört, auf gewisse einleuchtende Begriffe zurückzuführen. „Denn die Prinzipien des Rechts sind, wenn man sie nur richtig versteht, durch sich klar und einleuchtend.“ Das *ius naturale* definiert er als „ein Gebot der rechten Vernunft, das uns anzeigt, eine Handlung sei wegen ihrer Übereinstimmung oder

¹ Vgl. Die naturrechtlichen Lehren und Reformen des 18. Jahrhunderts, in der Historischen Zeitschrift, herausgegeben von Meinecke, Bd. 105 (1910) 55 ff.

² *De iure belli et pacis*. Proleg. § 39.

Nichtübereinstimmung mit der vernünftigen Natur sittlich verwerflich oder sittlich notwendig, und deshalb von Gott verboten oder geboten“¹. Der Diebstahl ist, wie der Jurist Paulus sagte, schon durch das Naturrecht verboten; die Verträge zu halten, ist eine naturrechtliche Pflicht². Grotius gibt sogar an, wie man zu beweisen pflege, daß etwas zum Naturrecht gehöre³.

Obwohl also niemand weniger daran dachte, ein ganz neues Recht aufzustellen, als Grotius selbst, wurde er doch zum „Schöpfer des Naturrechts“ erhoben und ist es fast bis heute geblieben. Heute beginnt es jedoch allmählich zu tagen. „Das sog. Naturrecht von Hugo Grotius und seiner Nachfolger“, schreibt Jos. Kohler⁴, „ist nichts als der bloße Abklatsch derjenigen Ideen, welche die Scholastiker in stürmischem Kampfe der Geister geschaffen haben; wo bei den Scholastikern Fülle und Leben, ist nach der Zeit des Hugo Grotius nichts als Stillstand und seichte Mache, und während im Mittelalter das Naturrecht die Völker gegen Fürstenwillkür und päpstliche Gewalt (!) schützt, das deutsche Recht gegen das römische verteidigte und die Anforderungen der Billigkeit gegenüber dem geschichtlich Gewordenen zur Geltung brachte, so hat es seit Grotius fast nur die allerdings wichtige Aufgabe erfüllt, die Grundlage des Völkerrechts zu bilden.“

Einige Schiefheiten in dieser Äußerung wird der Leser wohl selbst bemerken. Kohler meint nun seinerseits: „Der Grundgedanke des Naturrechts geht also auf Aristoteles zurück und ist von da über die Stoa hinaus in das römische Recht und in das Mittelalter geraten.“ „Das Naturrecht geht in seinen Anfängen auf unsern Herrn und Meister Aristoteles und das siebte Kapitel des fünften Buches seiner staunenswerten ‚Nikomachischen Ethik‘ zurück.“

Damit ist die Geschichte des Naturrechts nach rückwärts um zwei Jahrtausende verlängert. Die Behauptung, das Naturrecht gehe auf Aristoteles zurück, bedarf übrigens einer Unterscheidung. Das Naturrecht selbst und die philosophische Behandlung des Naturrechts sind zwei wesentlich verschiedene Dinge. Man kann mit einem gewissen Recht sagen, Aristoteles habe zuerst den Begriff des Rechts und der Gerechtigkeit philosophisch mit voller Klarheit dargelegt und das Naturrecht vom positiven Recht unterschieden. Wollte man aber behaupten, das Naturrecht selbst sei zuerst aus dem Kopf des Aristoteles hervorgegangen, wie die Minerva aus dem Kopf des Zeus, so wäre das ein großer Irrtum.

Wie in allen seinen Werken, so geht Aristoteles auch in seiner „Ethik“ den Begriffen nach, die im Bewußtsein aller normalen Menschen

¹ De iure belli et pacis l. 1, c. 1, § 10.

² Ebd. Proleg. § 15.

³ Ebd. l. 1, c. 1, § 12, n. 1.

⁴ Lehrbuch der Rechtsphilosophie (Berlin 1909) 3.

vorhanden sind, analysiert sie, definiert sie und zeigt ihr Verhältnis zu andern Begriffen. Auf diesem Wege findet er, daß man in dem staatlichen Rechte zwei Elemente oder Teile unterscheiden muß. Der eine Teil des staatlichen Rechts ist von Staat zu Staat verschieden, und dieser Teil des Rechts wird erst durch das Staatsgesetz zum Rechte erhoben (*δίκαιον πολιτικὸν νομικόν*), der andere Teil des staatlichen Rechts ist dagegen allen Staaten gemeinsam, er gilt nicht erst in Folge des Staatsgesetzes als Recht und hängt nicht von menschlicher Meinung ab, sondern besteht schon durch die Natur (*δίκαιον πολιτικὸν φυσικόν*). Dieses natürliche Recht ist ein allgemeines Recht aller Völker, das auf ungeschriebenen Gesetzen beruht und nur aus zufälligen Ursachen an verschiedenen Orten verschieden sein kann¹.

Schon vorher hatte er bemerkt², es gebe manche Handlungen, die nie Gegenstand einer Tugend sein können, weil sie an sich immer und überall schlecht (ungerecht) seien, und als Beispiel führt er Diebstahl, Ehebruch und Mord an.

Auch in der Rhetorik³ unterscheidet der Stagirite zwei Arten von Gesetzen. Die einen sind jedem Volk eigentümlich, mögen sie nun geschrieben sein oder nicht, die andern dagegen sind allen Völkern gemeinsam und gelten durch die Natur (*κατὰ φύσιν*), denn es gibt manches, was bei allen Menschen, wenigstens dunkel, als gerecht oder ungerecht anerkannt wird, auch wenn keine Vereinbarung darüber stattgefunden hat (d. h. wenn auch die positiven Gesetze darüber schweigen). Als Beispiel führt er die Antigone des Sophokles an, die das Begräbnis ihres Bruders Polynikes als ein Recht forderte, obwohl es ihr von Kreon, dem König, verboten worden war; denn das sei ein natürliches Recht, das nicht erst heute oder gestern in Aufnahme gekommen, sondern immer gelte, und dessen Ursprung niemand kenne. Er beruft sich dann noch auf Empedokles, der aus seiner Lehre von der Seelenwanderung das Verbot folgerte, die Tiere zu schlachten, da man ja seine eigenen Eltern verzehren könne; dieses sei nicht für die einen gerecht und für die andern ungerecht, sondern sei überall unter der Sonne ungerecht.

Man sieht, Aristoteles hat nicht daran gedacht, das Naturrecht zu erfinden, er hat es schon vorgefunden und sucht es zu bestimmen.

¹ Vgl. Eth. Nic. V, c. 10, 1134, b, 18.

² Ebd. II 6.

³ L. 1, c. 13.

Im König Oedipus läßt Sophokles den Chor singen¹: „Möchte mir durch Geschick beschieden sein die fromme Reinheit in Wort und jeglichem Werk, entsprechend den Gesetzen, den hochwandelnden, von der himmlischen Dike im Äther geborenen, deren Vater der Olymp allein ist; kein sterbliches Wesen hat sie gezeugt; nimmer wird sie Vergessenheit in Schlummer wiegen; groß ist Gott in ihnen, nicht alternd.“

Schon bei den Hellenen der ältesten Zeit begegnet uns oft der Gedanke, daß es eine alles überragende Norm, ein alles beherrschendes Gesetz gibt, dem sich jedermann fügen muß, und das bald als heiliger Herrscher, bald als der göttliche Logos gefeiert wird. So namentlich in den sog. orphischen Dichtungen und bei Pindar². Nach Hesiod ist das Recht (*δίκη*) die jungfräuliche Tochter des Zeus, die bei ihrem Vater Schutz sucht gegen die ihr widerfahrenden Verletzungen³. Der Staat selbst mit seinem Recht galt den Griechen als göttliche Stiftung. Zeus gab in Dodona seinen Willen kund, er führte den Minos auf Kreta in die Gesetzeskunde ein. Lykurg ließ sich von der Pythia in Delphi belehren. Nach Heraklit nehmen alle Menschen durch ihre Vernunft teil an der weltordnenden Vernunft Gottes, und alle menschlichen Gesetze nähren sich aus dem einen göttlichen. Archytas von Tarent teilt die Gesetze in geschriebene und ungeschriebene. Letztere sind die Gesetze der Götter, ihre Übertretung bringt Unheil und Strafe über den Frevler⁴.

Eine für unsern Gegenstand wichtige Unterscheidung, die uns bei vielen griechischen Schriftstellern begegnet, ist die Unterscheidung zwischen den Gesetzen, die nur für die Hellenen (*τὰ τῶν Ἑλλήνων νόμιμα, κοινὰ δίκαια τῆς Ἑλλάδος* u. dgl.), und den Gesetzen, die für alle Menschen gelten (*τὰ πάντων ἀνθρώπων νόμιμα, τὰ κοινὰ τῶν ἀνθρώπων νόμιμα, οἱ κοινοὶ τῶν ἀνθρώπων νόμοι*)⁵. Diese allgemein für alle Menschen geltenden Gesetze gehören sämtlich, wie G. F. Schö-

¹ König Oedipus 863 ff.

² Vgl. Seydl, Das ewige Gesetz (Wien 1902) 2—3.

³ Werke und Tage 256—262.

⁴ Stobaeus, Florileg. tit. 43, 129. Mullach, Fragmenta philosoph. Graecorum I (Paris. 1860) 559.

⁵ Vgl. Herodot 7, 136; Plutarch. Perikles 17; Polyb. 1, 70; 2, 58; 4, 6; 4, 67. Vgl. hierüber Coleman Phillipson, The international law and custom of ancient Greece and Rome (London 1911) I 58.

mann sich ausdrückt¹, „zur Klasse der ungeschriebenen Gesetze (*νόμοι ἄγραφοι*), die als Sitte und Herkommen gelten, und zu deren Beobachtung man sich durch eine sittliche Scheu oder durch religiöse Verehrung der Götter verpflichtet fühlt, von denen sie herühren und den Menschen ins Herz geschrieben sind.“

Es kann nach dem Gesagten kein Zweifel daran bestehen, daß die Griechen eine Summe von immer und überall geltenden sittlichen Gesetzen anerkannten, die ihre Verpflichtung vom Willen der Götter empfangen und deren Mißachtung von den Göttern geahndet wird. Man kann diesen für alle Menschen geltenden Gesetzen nicht deshalb den Charakter wahrer Rechtsgesetze absprechen, weil sie nach griechischer Auffassung von den Göttern ausgehen und unter ihrem Schutze stehen; denn der Rechtscharakter der Gesetze hängt von ihrem Gegenstand und der von ihnen geforderten Pflicht ab, nicht aber von ihrer Quelle. Wer sie verletzt, verletzt die Gerechtigkeit. Ebenso wenig kann man ihnen die Eigenschaft von wahren Rechtsgesetzen deshalb abstreiten, weil sie sittliche Gesetze sind; denn alle wahren Gesetze sind sittliche, im Gewissen verpflichtende Gesetze und können nicht wissentlich übertreten werden, ohne daß man sich eine Gewissensschuld zuzieht. Das gilt auch von den Rechtsgesetzen. Alle Rechtsgesetze sind sittliche Gesetze, aber nicht umgekehrt.

II. Das Naturrecht bei den Römern.

Cicero hat den Anschauungen der Römer über das alle Zeiten und Nationen umspannende Naturrecht an vielen Stellen klaren und beredten Ausdruck verliehen. Zum richtigen Verständnis seiner Äußerungen sei nur bemerkt, daß er unter Naturgesetz (*lex communis naturae*) nicht bloß das Naturrecht im engeren Sinne, sondern sehr häufig das ganze natürliche Sittengesetz versteht. Er ist tief durchdrungen von der Überzeugung, daß es ein ungeschriebenes, allgemeines Naturgesetz gibt, welches eine Mitteilung der Gottheit an die Menschen ist und ihnen das Gute gebietet, das Böse verbietet. Dieses Gesetz ist allen Menschen von Natur aus bekannt, es ist ihnen ins Herz geprägt, es steht über allen Menschenatzungen, kein Senats- und kein Volksbeschluß kann uns von demselben entbinden, und wer es übertritt,

¹ Griechische Altertümer⁴ (2 Bde., Berlin 1897—1902) II 2.

wird der gerechten Strafe nicht entgehen, auch wenn es ihm gelingt, sich dem menschlichen Richter zu entziehen¹.

Weil dieses Naturgesetz die oberste Richtschnur der Gerechtigkeit ist, dürfen ihm die menschlichen Gesetze nicht widersprechen, sonst werden sie ungerecht. Cicero bezeichnet deshalb als töricht die Meinung, alles sei gerecht, was die Völker zum Beschluß oder Gesetz erheben. War denn etwa, so fragt er ironisch, das Gesetz gerecht, welches dem Dictator gestattete, jeden Bürger ohne vorherigen Prozeß nach Belieben zu töten?²

Wie Cicero redet auch Quintilian³ von den *leges, quae natura sunt omnibus datae* und auf denen das *iustum naturale* beruht, im Gegensatz zu den *leges, quae sunt propriae populis et gentibus*. Nach Seneka⁴ sind wir Menschen Glieder eines großen Körpers, einer großen Gesellschaft, deren Gesetz die *lex naturae*, die *iusti iniustique regula* oder das *ius naturae* ist.

Bei den römischen Juristen ist immer wieder von der *lex naturae*, dem *ius naturae* die Rede. „Die natürlichen Rechte“, heißt es an einer Stelle, „werden bei allen Völkern gleichmäßig beobachtet, sie sind sozusagen durch die göttliche Vorsehung eingesetzt und bleiben immer fest und unveränderlich“⁵. „In bezug auf das Naturrecht sind

¹ Von den unzähligen Stellen, in denen Cicero diese Ansicht darlegt, seien hier nur einige erwähnt: Philipp. 9, 12, 28: *Est enim vera lex nihil aliud nisi recta et a numine deorum tracta ratio imperans honesta, prohibens contraria*. Herrlich ist besonders die bekannte Stelle aus dem 3. Buch *De republ.*, die uns Laftanz (Inst. d. 6, 8, 7) aufbewahrt hat: *Est quidem vera lex recta ratio, naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna, quae vocet ad officium iubendo, vetando a fraude deterreat . . . Huic legi nec obrogari fas est, neque derogari ex hac aliquid licet, neque tota abrogari potest. Nec vero per senatum aut per populum solvi hac lege possumus; neque est quaerendus explanator aut interpres eius alius, nec erit alia lex Romae, alia Athenis, alia nunc, alia posthac. Sed et omnes gentes et omni tempore una lex et sempiterna et immutabilis continebit, unusque erit communis quasi magister et imperator omnium Deus: ille legis huius inventor, disceptator, lator; cui qui non parebit, ipse se fugiet, ac, naturam hominis aspernatus, hoc ipso luet maximas poenas, etiam si cetera supplicia, quae putantur, effugerit*. Man vergleiche noch *De leg.* 1, 6, 18; 2, 4, 10 usw.

² *De leg.* 1, 15, 16.

³ *Inst. orat.* 12, 2, 3 et 1, 14.

⁴ *Epist.* 4; *De benef.* 4, 12.

⁵ L. 11 J. (1, 2): *Naturalia iura, quae apud omnes gentes peraeque servantur, divina quadam providentia constituta, semper firma atque immutabilia permanent*.

alle Menschen gleich.“¹ Das Naturrecht wird aus der Natur der Dinge erkannt und gefolgert. *Probra quaedam natura turpia sunt, quaedam civilia et quasi more civitatis: utputa furtum, adulterium natura turpe est, enimvero tutela damnari, hoc non natura probrum est, quod potest etiam in hominem idoneum incidere*². Das *ius naturae* wird auch oft *ratio naturalis* genannt, der Inbegriff der Gebote desselben ist die *lex naturalis* oder das *ius naturale* oder die *praecepta naturalia*, die auch einfachhin *natura* genannt werden. Die *naturalis ratio* im Sinne von *ius naturale* wird oft der *civilis ratio*, d. h. den staatlichen Gesetzen, den positiven Satzungen gegenübergestellt. Die bürgerlichen Gesetze dürfen dem Naturrecht nicht widersprechen, sie können es nicht aufheben und haben im Fall des Widerspruchs mit ihm keine Geltung. *Civilis ratio naturalia iura corrumpere non potest*³; *naturalia iura civilis ratio perimere non potest*⁴. Gegen das Naturrecht kann die Autorität des Senats oder irgend ein anderes positives Gesetz nicht aufkommen: *Nec enim naturalis ratio auctoritate senatus commutari potuit*⁵. *Quae rerum natura prohibentur, nulla lege confirmata sunt*⁶. *Iura sanguinis nullo iure civili dirimi possunt*⁷.

Wir könnten noch unzählige ähnlich lautende Stellen anführen⁸. Doch das Gesagte mag genügen, um zu beweisen, daß die Römer ein Naturrecht anerkannten, welches im Willen der Götter oder Gottes wurzelt, allgemeingültig ist und die Grundlage und Norm der positiven Gesetze bildet.

III. Das Naturrecht bei den christlichen Schriftstellern bis zur Reformation.

Das Christentum hebt die Natur nicht auf, sondern adelt und vollendet sie durch die Erhebung in die übernatürliche Ordnung. Auch im Christentum bleibt deshalb alles bestehen, was unverlierbar mit der Natur verbunden ist oder sich notwendig aus ihr ergibt. Dazu

¹ L. 32 D. (50, 17): *Quod ad ius naturale attinet, omnes homines sunt aequales.* ² L. 42 D. de V. S. (50, 16).

³ L. 8 D. (4, 5).

⁴ L. 11 J. (3, 1).

⁵ L. 2, § 1 D. (7, 5).

⁶ L. 3 J. (1, 15).

⁷ L. 8 D. (50, 17).

⁸ Vgl. Cathrein, *Recht, Naturrecht und positives Recht* 190 ff., und M. Voigt, *Die Lehre vom ius naturale, aequum et bonum et ius gentium der Römer* 1856 185 ff. 267 ff.

gehört auch das Naturrecht. Nach dem Vorgange des Klemens von Alexandrien nimmt Origenes neben und über den staatlichen Gesetzen ein Naturgesetz (*ὁ τῆς φύσεως νόμος*) an, dessen Urheber Gott und das allen Menschen bekannt ist. Ein Staatsgesetz, das dieser natürlich sittlichen Norm widerspricht, z. B. das den Götzendienst fordernde Gesetz, ist ungültig und wird von den Christen als nichtig angesehen. Das Naturgesetz stimmt inhaltlich mit dem mosaischen Dekalog¹.

Tertullian behauptet, es gebe ein in der ganzen Welt bekanntes, auf natürlichen Tafeln enthaltenes Gesetz, auf das sich der Apostel (Röm. 2) beruft. Von der Natur müssen wir lernen. Was immer die Natur lehrt, hat Gott, ihr Urheber, gelehrt. Was gegen die Natur ist, muß bei allen als etwas Ungeheuerliches gelten, bei den Christen aber zugleich als Sakrileg, weil Gott Herr und Urheber der Natur ist. Diese natürlich-göttlichen Grundregeln sind der Seele tief eingepägt, allen erkennbar, alle verpflichtend, sie sind höchste Regel und Norm für alle menschlichen Gesetze². — Was Laktanz von dem natürlichen Sittengesetz hält, geht schon aus der von ihm aufbewahrten und belobten herrlichen Stelle aus Cicero über das Naturgesetz hervor³.

Der hl. Basilius bezeichnet als Naturgesetz die Summe der ohne weiteres allen einleuchtenden Vernunftgrundsätze. Er fragt: Willst du wissen, was du deinem Nächsten erweisen sollst? Was du willst, das dir von andern geschehe. Weißt du, was böse ist? Was du selbst von andern nicht erdulden möchtest⁴.

Ganz vortrefflich spricht der hl. Chrysostomus über das natürliche Sittengesetz (mit Einschluß der natürlichen Rechtsgebote). Gott hat, sagt er⁵, am Anfang der Erschaffung den Menschen das Naturgesetz eingepflanzt. Und was ist das Naturgesetz (*νόμος φυσικός*)? Er hat uns das Gewissen gegeben und wollte, daß uns von Natur aus die Kenntnis des Guten und des Gegenteils innewohne. Wir

¹ Contra Celsum I. 5, c. 37; vgl. für das folgende D. Schilling, Naturrecht und Staat nach der Lehre der alten Kirche 1914, 60. Schilling hat ein reiches Material über die Naturrechtslehre der alten Kirche gesammelt. Wir heben nur wenig daraus hervor.

² Vgl. Schilling a. a. O. 66.

³ S. oben S. 36 Anm. 1.

⁴ Hexaem. 9, 3; vgl. Schilling ebd. 78.

⁵ Homil. 12 ad populum Antioch. n. 3.

brauchen nicht erst zu lernen, daß die Unzucht schlecht und die Keuschheit gut ist, das wissen wir vom Anfange an. Und damit du einsehst, daß dem so sei, so beachte, daß der Gesetzgeber, als er später das Gesetz gab und sprach: ‚du sollst nicht töten‘ (Ex. 20, 13), nicht hinzufügte: ‚denn der Mord ist böse‘, sondern einfach sagte: du sollst nicht töten; er verbot bloß die Sünde und belehrte nicht. Warum hat er also dem Gebote: ‚du sollst nicht töten‘ nichts hinzugefügt? Weil uns das schon vorher bekannt war.“

Später fragt Chrysostomus: wie wird Gott die Menschen richten, die vor Moses gelebt haben? Er hat ihnen ja keinen Gesetzgeber geschickt. Er antwortet: Sie hatten das natürliche Sittengesetz in ihrem Gewissen. Alle Gesetze müssen schließlich auf die Norm zurückgeführt werden, die Gott dem Menschen bei seiner Erschaffung gab. Auf die Frage, wie denn die Heiden gerichtet werden können? antwortet er mit dem Hinweis auf die bekannte Stelle aus dem Römerbrief. Das Gewissen wird sie verklagen, denn wenn sie auch kein geschriebenes Gesetz besaßen, so hatten sie doch das Naturgesetz. Dieses schreibt z. B. vor: man darf niemand ohne gerechte Ursache an Leib und Leben Schaden zufügen, niemand sein Eigentum entwenden, man soll anvertrautes Gut zurückgeben usw.

Der hl. Ambrosius schreibt¹: „Daß es in unserem Herzen ein Gesetz gebe, lehrt der Apostel, der geschrieben hat, daß meistens auch die Heiden das tun, was unter das Gesetz fällt, weil sie ohne (geschriebenes) Gesetz das Werk des Gesetzes in ihrem Herzen geschrieben haben. Dieses Gesetz wird also nicht geschrieben, sondern mit uns geboren; man lernt es nicht durch Lesung kennen, sondern es fließt wie von selbst aus natürlicher Quelle in die Herzen der einzelnen und wird von dem menschlichen Geiste geschöpft.“ Das staatliche Gesetz darf nach Ambrosius den Normen des Naturrechts nicht widersprechen, sonst wird es hinfällig².

Ähnlich schreibt der hl. Hieronymus³: „Daß ein natürliches Gesetz in unsere Herzen geschrieben sei, lehrt derselbe Apostel. So umfaßt das in die Herzen geschriebene Gesetz alle Völker, und es gibt keinen Menschen, der dieses Gesetz nicht kennt. Durch

¹ Epist. 73; Migne 16, 1251.

² Vgl. Schilling a. a. O. 146.

³ Epist. 121; Migne 22, 1029.

dieses Naturgesetz erkannte Cain seine Sünde, als er sprach: Größer ist meine Sünde, als daß ich Verzeihung fände. . . . Schon bevor Moses sein Gesetz gab, bekennt Pharao, durch das Naturgesetz aufgestachelt, seine Verbrechen und spricht: Der Herr ist gerecht, ich aber und mein Volk wir sind gottlos.“

Am eingehendsten behandelt das Naturrecht der hl. Augustinus. Gott ist der Urheber und Ordner aller Dinge; nach seinem ewigen Weltplan, dem ewigen Gesetze, bewegen sich alle Dinge, die, jedes in seiner Art, am ewigen Gesetz teilnehmen. Der Mensch nimmt daran teil durch das natürliche Sittengesetz, das gewissermaßen eine Umschrift des ewigen Gesetzes in die vernünftige Seele und allen Menschen bekannt ist. „Es gibt keine des vernünftigen Denkens fähige Seele, in deren Gewissen Gott nicht seine Stimme vernehmen ließe.“¹ Dieses Naturgesetz, als der Ausdruck des ewigen Gesetzes, fordert u. a., daß man niemand zufüge, was man selbst nicht erdulden möchte. „Welchem Ruchlosen wird es nicht leicht, von Gerechtigkeit zu reden? Oder wer wird, wenn man ihn fragt, was Gerechtigkeit sei, nicht leicht antworten, wofern er nicht einen Grund zum Gegenteil hat? Denn die Wahrheit hat durch die Hand unseres Schöpfers in unsere Herzen geschrieben: ‚Was du nicht willst, das man dir tue, das tue auch keinem andern‘. Es wurde nicht zugelassen, daß jemand dies nicht wisse, damit auch diejenigen, denen kein (geschriebenes) Gesetz gegeben wurde, zur Rechenschaft gezogen werden können.“² „Den Diebstahl“, heißt es an einer andern Stelle³, „bestraft ohne Zweifel dein Gesetz, o Herr, und das in die Herzen der Menschen geschriebene Gesetz, das nicht einmal die Ruchlosigkeit auszutilgen vermag. Denn welcher Dieb erträgt es mit Gleichmut, wenn er bestohlen wird?“

Dieses natürliche Sittengesetz ist nach Augustinus die Quelle aller menschlichen Gesetze, ihre Grundlage und ihre höchste Norm, der sie nie widersprechen dürfen⁴.

Isidor von Sevilla († 636) unterscheidet wie die Institutionen Justinians ein dreifaches Recht, das *ius naturale*, *ius gentium* und *ius civile*⁵. Das Naturrecht ist allen Nationen gemeinsam und gilt überall nicht in Folge positiver Einsetzung, sondern instinktiv durch die

¹ De sermone Domini in monte I. 2.

² Enarr. in Psalm. 57, n. 1.

³ Ebd. in Psalm. 118, Sermo 26.

⁴ Sermo 81, 21; De vera relig. 31, 58.

⁵ Etymolog. 5.

Natur selbst. Es fordert die Rückgabe hinterlegter und geliehener Sachen, gestattet Notwehr gegen Gewalt, denn „dieses und ähnliches hält man nie für ungerecht, sondern für natürlich und billig“.

Auch der hl. Anselm redet vom Naturgesetz oder der natürlichen, den Menschen innewohnenden Leitung, durch die Gott gebietet: „Was du nicht willst, das dir geschehe, das tue keinem andern.“ Wer hiergegen fehlt, beobachtet den Willen Gottes nicht¹.

Im Anschluß an Aristoteles und die Kirchenväter haben die großen Scholastiker, besonders der hl. Thomas von Aquin, klar und gründlich das Naturrecht behandelt. Ihnen folgten später, namentlich seit dem Konzil von Trient, eine große Reihe von Theologen und Kanonisten, die in scharfsinnigen Ausführungen das weiter entwickelten, was vor ihnen grundgelegt war. Wir erinnern hier nur an die großen Werke *De iure et iustitia* von Dominikus Soto, Ludwig Molina, Dominikus Bañez, Leonhard Lessius, Kardinal Joh. de Lugo, und vor allem an den klassischen Traktat von Franz Suarez: *De legibus et legislatore Deo*, in welchem das Naturrecht, das *ius gentium* und ihr gegenseitiges Verhältnis eingehend behandelt wird.

Aus Isidor von Sevilla hat Gratian fast wörtlich die Unterscheidung des Rechts in das *ius naturale*, *ius gentium* und *ius civile* in sein Dekret aufgenommen und damit im Kanonischen Recht eingebürgert. Gratian stellt auch den Grundsatz auf: „An Würde steht das Naturrecht über der Gewohnheit und der positiven Satzung. Denn was immer auch in die Sitten übergegangen oder schriftlich festgesetzt sein mag, widerspricht es dem Naturrecht, so muß es als nichtig und ungültig angesehen werden.“² „Gegen das Naturrecht darf niemand etwas tun.“ „Die Gesetze der Fürsten dürfen nicht den Vorrang vor dem Naturrecht beanspruchen.“ Denn das Naturrecht hat unter allen Rechten der Zeit und der Würde nach den Vorrang. „Die positiven Gesetze, sowohl die kirchlichen als die weltlichen, von denen bewiesen wird, daß sie dem Naturrecht widersprechen, sind vollständig auszuschließen.“

Vom kanonischen Recht sind die angegebenen Anschauungen auch in das bürgerliche Recht übergegangen, soweit dieses nicht schon durch

¹ De voluntate Dei c. 2.

² Decret. 1, dist. 8, c. 2; dist. 5 et dist. 9, p. 1 etc.

das Justinianische Recht geschehen war, das in den südeuropäischen Ländern immer in Geltung blieb und den Ausgangspunkt der Jurisprudenz bildete, welche frühzeitig in Italien zu hoher Blüte gelangte.

Übrigens huldigten die meisten europäischen Völkerrechte, namentlich in der nördlichen Hälfte Europas, der Überzeugung, daß es über allen Menschenatzungen ein gottgesetztes, allgemeingültiges und allen Menschen durch die natürliche Vernunft bekanntes Recht gebe. Den alten Germanen galt das Recht als „eine ewige Ordnung des Friedens“, es wurde „auf göttlichen Ursprung zurückgeführt, als Überlieferung der Götter betrachtet“¹. Das Recht „braucht nicht durch allgemeines Rechtsgebot gesetzt, sondern nur in dem Einzelfalle aus dem gleichartigen Rechtsbewußtsein der Volksgenossen gefunden zu werden“². Ich zweifle nicht daran, daß dieses allgemeine gleichartige Rechtsbewußtsein der Hauptsache nach nur in den natürlichen Rechtsgrundsätzen bestand, die sich jeder Mensch von selbst bildet und die eben das Naturrecht ausmachen.

Ausdrücklich wird das Naturrecht neben dem *ius gentium* und dem *ius civile* anerkannt in der Glosse zum Sachsenspiegel³: „Nun aber hat das Recht seinen Anfang entweder von der Natur oder von der Gewohnheit. Und das natürliche Recht heißt auch Gottesrecht darum, daß Gott dieses Recht allen Kreaturen gegeben hat. . . . Und dieses Recht heißt um vielerlei Ursachen willen ein natürliches Recht. Zum ersten darum, daß es alle Leute die Natur lehret. . . , zum andern, daß es jedermann gemein ist“ usw. Von der Stellung des positiven Rechts zum Naturrecht heißt es: „Ein gesetzt Recht mag wohl das andere aufheben, aber kein natürliches Recht mag es abtun.“

IV. Das Naturrecht seit der Reformation.

Wie wenig Berechtigung die Behauptung hat, vor Grotius habe es kein Naturrecht gegeben, beweist der Umstand, daß auch die Reformatoren des 16. Jahrhunderts die althergebrachte Lehre vom Naturrecht vortrugen. Melancthon z. B. behauptet in seiner *Philosophia moralis*, das positive Recht dürfe dem Naturrecht nicht widersprechen,

¹ Brunner, Deutsche Rechtsgeschichte I (1887) 109.

² Ebd. 110.

³ Glossa, ad prooemium.

da es eine nähere Bestimmung desselben sei¹. Nach Johannes Althusius wird das Naturrecht von der *recta ratio communis* nach den allgemeinen Bedürfnissen menschlicher Gemeinschaft aufgestellt. Von dem Naturrecht wird das positive Recht abgeleitet. Dieses muß, um überhaupt Recht zu sein, die Übereinstimmung mit den obersten Prinzipien des Naturrechts wahren².

Seit Grotius bekennen sich die protestantischen Philosophen und Juristen des 17. und 18. Jahrhunderts ausnahmslos zum Naturrecht. Wir nennen beispielsweise S. Pufendorf, Leibniz, Gronovius, Cocceius und besonders Chr. Wolff. Erwähnt seien hier die schönen Worte, die der gefeierte englische Jurist Blackstone über das Naturrecht geschrieben hat³:

„Da dieses Naturrecht ebenso alt wie die Menschheit und von Gott selbst eingesetzt ist, so hat es selbstverständlich eine höhere verbindliche Kraft als jedes andere Recht. Es verpflichtet auf dem ganzen Erdenrunde, in allen Ländern und zu allen Zeiten. Kein menschliches Gesetz hat irgend etwas zu bedeuten, wenn es diesem widerspricht, und jedes menschliche Gesetz, das überhaupt etwas gilt, leitet alle seine Kraft und Autorität mittelbar oder unmittelbar von diesem Urbilde her.“

Obwohl man aber auch protestantischerseits am Naturrecht festhielt, so ist doch nicht zu leugnen, daß durch die Schuld einiger protestantischer Rechtsphilosophen das Naturrecht in seinen Grundlagen erschüttert wurde. Schon Grotius behauptete⁴, das Naturrecht sei so notwendig und unveränderlich, daß es auch dann noch in Geltung bliebe, wenn man zugäbe — was man jedoch ohne Frevel nicht zugeben könne —, es gebe keinen Gott oder er bekümmere sich nicht um die Menschen. Vielleicht wollte er nur sagen, auch wer von Gott nichts wisse, könne erkennen, daß gewisse Handlungen ihrer Natur nach dem vernünftigen Menschen entsprechen oder widersprechen, also irgendwie gut oder böse, recht oder unrecht seien. Aber er sagt mehr und scheint das Naturrecht als etwas von Gott und seinem Willen Unabhängiges hinzustellen. Damit war

¹ Corpus Reformat. XVI 227: *Ius aut naturale est aut positivum.* P. 229: *Ius positivum est decretum legitimae potestatis non pugnant cum iure naturae.*

² Vgl. D. v. Gierke, Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Theorien 1913³, 43.

³ Commentaries on the Laws of England I⁵ (Oxford 1773) 41.

⁴ De iure belli et pacis, Prolegom. § 11.

dem Rationalismus, der nicht Gott und sein ewiges Gesetz, sondern die autonome Vernunft des Menschen als letzte Quelle des Naturrechts ansieht, die Bahn eröffnet.

Th. Hobbes hat zuerst in dieser Richtung weitergearbeitet. Er geht von einem Naturzustand aus, in dem der Krieg aller gegen alle herrschte und jeder das Recht auf alles hatte, d. h. tun konnte, was er zur Befriedigung seiner selbstfüchtigen Triebe tun wollte. Die Furcht bewog die Menschen, den Frieden zu suchen und zu diesem Zwecke einen Vertrag zu schließen, durch den jeder seine Rechte auf eine gemeinsame Autorität übertrug, die nun bestimmt, was für alle recht und unrecht sein sollte. Obwohl Hobbes noch gelegentlich von Gott spricht und sich auf die Heilige Schrift beruft, spielt doch Gott in seinem System eine ganz untergeordnete oder vielmehr gar keine Rolle.

Während Hobbes den Naturzustand des Menschen als einen Zustand regelloser Selbstsucht und wilden Krieges aller gegen alle bezeichnete, war nach J. J. Rousseau dieser Urzustand ein Zustand harmloser Unschuld, aus dem die Menschen durch einen Sozialvertrag in die Gesellschaft eintraten. Während Hobbes durch sein System zum Absolutismus des Monarchen gelangt, kommt Rousseau zur absoluten Volkshouveränität. Von beiden werden aus dem Urvertrag alle Rechte der Menschen in der Gesellschaft abgeleitet. Nach ihrem Beispiele wurden von andern ausführliche Systeme des öffentlichen und Privatrechts willkürlich konstruiert und immer neue „Menschenrechte“ entdeckt, die dann während der französischen Revolution in der „Erklärung der Menschenrechte“ an die Spitze der Verfassung von 1791 gestellt wurden.

Steckte auch in den „Menschenrechten“ ein Kern von Wahrheit, so wurden sie doch maßlos übertrieben und waren wegen der Willkür, mit der sie aufgestellt wurden, eine beständige öffentliche Gefahr. Eine Reaktion gegen diese „naturrechtlichen Extravaganzen“ war berechtigt, aber man ging nun in das andere Extrem und leugnete überhaupt jedes Naturrecht. Der reine Rechtspositivismus gelangte zur Herrschaft, namentlich durch den Einfluß der historischen Rechtsschule, die in dem geschichtlich gewordenen Gewohnheitsrecht allein ein Bollwerk gegen die Umsturztheorien zu finden glaubte. Man kannte das Naturrecht nur in der seit Hobbes und Rousseau aufgekommenen Form und glaubte sich nun berechtigt, über das Naturrecht überhaupt den Stab zu brechen. Damit gab man die einzig haltbare Grundlage des Völkerrechts auf.

Neuestens schreibt Prof. Jos. Kohler¹. Die Rechtsphilosophie der Scholastiker, insbesondere des hl. Thomas von Aquin, habe es verstanden, das Naturrecht trotz seiner Starrheit mit der notwendigen Entwicklung in Einklang zu bringen, indem sie sowohl seine Einheit im Grundwesen als seine Wandelbarkeit in der Erscheinung zu erklären wußte. „Wenn nur die Lehre dieser rechtsphilosophischen Denker in gerader Linie weiter gewandelt wäre! Als aber das Naturrecht auf die Calvinisten übergieng und als Hugo Grotius die leitende Stimme führte, da wurde das All entgöttert, der fortlebende heilige Impuls in der Welt wandelte sich um zum einmaligen starren Gottesgebot. Das Naturrecht, das jetzt erstand, war eine Versteinerung des großen Naturrechts, das einst die katholischen Moralisten auf Grund von Thomas von Aquin geschaut hatten; und wenn wir heutzutage ein modernes Naturrecht schaffen in Gestalt eines dem jeweiligen Kulturzustande entsprechenden Rechts, so müssen wir auf die Grundgedanken jener Vor-Grotianischen Forscher zurückgreifen. Daß diese hinter Grotius und seiner Schule verkannt und vergessen wurden, war für die Rechtsphilosophie verhängnisvoll und hat zur Verbildung und zum zeitweiligen Untergang des Naturrechts geführt.“

V. Positive Darlegung des Naturrechts.

Von Recht reden wir in der deutschen Sprache hauptsächlich in einem doppelten Sinn. Oft gebrauchen wir das Wort im Sinne von Gesetz oder Norm (Rechtsnorm); so reden wir vom staatlichen, bürgerlichen, kanonischen Recht, Strafrecht, Handelsrecht usw. Andere Male dagegen bedeutet das Wort eine Befugnis (Rechtsbefugnis); so sagen wir: der Mensch hat ein Recht auf sein Leben, der Arbeiter ein Recht auf seinen Lohn. Oft wird das Recht in diesem zweiten Sinne subjektives, im ersteren Sinn dagegen objektives Recht genannt.

Unter Naturrecht versteht man nun die Gesetze und Befugnisse, die ihr Dasein nicht der freien Einsetzung, etwa des Staates oder der Kirche, sondern der Natur selbst oder, besser, dem Urheber der Natur verdanken. Naturrecht im objektiven Sinne sind also die Gesetze, die der Schöpfer sozusagen in die Natur des Menschen gelegt hat und die von diesem durch die bloße Vernunft als gültig anerkannt werden.

¹ Der Tag, illustrierter Teil, Nr. 289, 9. Dez. 1916.

Nach dem Vorgange der Kirchenväter reden der hl. Thomas von Aquin und die Scholastiker von objektivem Naturrecht bald in einem weitern bald in einem engern Sinn.

Zuweilen verstehen sie darunter sämtliche sittlichen Grundsätze und Gebote, zu deren Erkenntnis die Menschen durch das bloße Licht der Vernunft und unabhängig von der übernatürlichen Offenbarung gelangen können. Von diesen Vernunftgeboten sind manche von selbst einleuchtend und bilden ein Gemeingut aller Menschen.

Gott muß alle Geschöpfe zu dem ihnen vorgezeichneten Ziele hinbewegen. Er bewegt sie aber nicht durch bloßen äußeren Anstoß zu dem ihnen entsprechenden Handeln, sondern durch Anlagen und Neigungen, die er in ihre Natur hineinlegt. Durch diese Anlagen und Triebe nehmen alle Geschöpfe, ein jedes in seiner Weise, am ewigen Gesetze teil. Das gilt auch vom Menschen. Während aber der Schöpfer die vernunftlosen Wesen durch blinde Naturtriebe und Instinkte zu dem ihnen angemessenen Handeln antreibt, bewegt er den Menschen vorwiegend durch natürliche Erkenntnisse, zu denen die Keime in seine Natur gelegt sind.

Sobald der Mensch zu den Jahren der Unterscheidung gelangt und wenigstens praktisch erkennt, daß er mehr als ein bloßes vernunftloses Tier ist, bildet er sich den Begriff dessen, was ihm als Vernunftwesen zu seiner Erhaltung und Vervollkommnung angemessen und begehrenswert, d. h. gut, oder aber unangemessen, schädlich, d. h. böse ist, und er sieht sofort von selbst ein, daß er das Gute erstreben und tun, das Böse aber vermeiden solle. Denn wie jedes lebende Wesen, hat auch der Mensch von Natur aus den Trieb, sich zu erhalten und zu vervollkommen und alles Schädliche zu fliehen. Der Grundsatz nun: du sollst das Gute tun und das Böse meiden, oder der andere: du sollst deiner Natur entsprechend geordnet leben, enthält implizite die ganze sittliche Ordnung, die sich durch Schlußfolgerungen aus ihm herleiten läßt. Durch eigenes Nachdenken und durch fremde Belehrung erkennt der Mensch bald, was ihm in bezug auf sich selbst oder auf seine Mitmenschen oder auf Gott gut, also zu erstreben, oder aber schlecht, also zu vermeiden sei. Alle die Gebote nun, sowohl die von selbst einleuchtenden als die notwendigen Schlußfolgerungen daraus, bilden das, was die Scholastiker Naturrecht im weitern Sinn nennen.

Unter Naturrecht im engern Sinn — und in diesem Sinn reden wir heute fast allgemein vom Naturrecht — verstehen sie nur einen

Teil der natürlichen Sittengebote, nämlich jene, die sich auf die Pflichten der Gerechtigkeit oder das Mein und Dein beziehen. Zu diesen Geboten und Grundsätzen gehören vor allem die beiden Grundsätze: du sollst jedem das Seine geben (*suum cuique tribuendum*); du sollst kein Unrecht tun (*nemini iniuria facienda*). Der eine Grundsatz drückt die Rechtspflichten positiv, der andere negativ aus. Was man unter dem „Meinigen“, „Deinigen“, „Seinigen“ zu verstehen habe, weiß jeder aus dem täglichen Leben. Wenn jemand eine Sache die „Seinige“ nennt, oder sagt, die Sache gehöre ihm, so will er damit ausdrücken, die Sache sei durch Geburt oder andere Tatsachen an erster Stelle für ihn und seinen Nutzen bestimmt, so daß die Verfügung über dieselbe ihm zustehe und andere nicht gegen seinen vernünftigen Willen darüber verfügen dürfen. Schon das Kind weiß, daß das ihm geschenkte Spielzeug ihm gehört, und es will deshalb in Besitz und Gebrauch desselben nicht geschädigt werden. Das ist eine notwendige Folge des Selbsterhaltungstriebes. Jeder reagiert fast instinktiv gegen unbefugte Eingriffe anderer in die Sphäre dessen, was ihm gehört.

Die Natur hat weise dafür gesorgt, daß die Menschen nicht erst auf die Untersuchungen der Philosophen zu warten brauchen, um zu wissen, wie sie ihr Leben einrichten sollen, und namentlich nicht, um einzusehen, daß man jedem das Seine gebe und ihn darin nicht schädige, d. h. ihm kein Unrecht zufüge. Diese Erkenntnis bildet eben eine notwendige Grundlage jedes Gesellschaftslebens. Die Menschen sind nun einmal durch ihre Natur auf das Zusammenleben mit andern Ihresgleichen angewiesen, nur in der Gesellschaft können sie ihrer Natur entsprechend sich erhalten und entwickeln. Ein geordnetes Gesellschaftsleben wäre aber unmöglich, wenn jeder die andern nach Belieben in dem Ihrigen schädigen dürfte, wenn es z. B. gestattet wäre, dem Nebenmenschen nach Laune sein Leben, seine Glieder, seine Freiheit, seine Frau, sein Eigentum zu rauben. Daher die allgemeinen obersten Rechtsgrundsätze: du sollst jedem das Seine geben, und: du sollst kein Unrecht tun, die allen Menschen bekannt sind und von jeher bekannt waren. Sehr gut sagt Schiller¹:

Es ist die große Sache aller Staaten
Und Throne, daß gescheh', was Rechtsens ist,
Und jedem auf der Welt das Seine werde.

¹ Demetrius, Erster Aufzug.

Schon das Kind zeigt bald nach Beginn des Vernunftgebrauchs ein scharfes Rechtsgefühl, ungerechte Bestrafung oder Zurücksetzung beleidigt und erbittert es. Auch die rohesten Naturvölker zeigen nach der Versicherung der Missionäre ein sehr ausgeprägtes Rechtsgefühl. Der Neger z. B. nimmt eine gerechte Strafe gewöhnlich geduldig und schweigend an, eine ungerechte Strafe empört ihn und reizt ihn zur Rache. Die Krongoneger haben das Sprüchwort: „Dein ist Dein und Fremdes ist Fremdes“, d. h. jedem gehört das Seine, respektiere es. Und ein anderes lautet: „Wer die Keuse anlegt, hat das Recht, sie zu leeren“, d. h. man soll dem andern nicht die Frucht seiner Arbeit nehmen¹.

Aus den beiden angegebenen obersten Rechtsgrundsätzen kommt jeder leicht zu den einleuchtenden Schlußfolgerungen daraus, die im wesentlichen im Dekalog enthalten sind. Jeder will sich selbst in dem, was er sein nennen kann: in seinem Leben, seiner Freiheit, seiner Frau, seinem Eigentum usw., erhalten wissen und darin nicht ungerecht geschädigt werden. Wie instinktiv reagiert er gegen unbefugte Eingriffe in das Seinige; er sieht aber sofort und ohne mühevollere Spekulation ein, daß er vernünftigerweise diese Forderung nur dann an andere stellen kann, wenn er sich ihnen gegenüber an dieselbe Regel hält. Daher die allen Menschen selbstverständlichen Gebote: du sollst nicht morden, du sollst nicht ehebrechen, du sollst nicht stehlen, du sollst nicht falsches Zeugnis ablegen, du sollst nicht betrügen, du sollst die eingegangenen Verträge halten usw. Diese Schlußfolgerungen samt den beiden obersten Rechtsgrundsätzen, aus denen sie hergeleitet werden, bilden das Naturrecht im eigentlichen und engeren Sinne des Wortes (Naturrecht im objektiven Sinn). Sie sind überall anerkannt, gelten aber nicht deshalb, weil sie anerkannt werden, sondern sie werden anerkannt, weil sie gelten oder weil jedermann einsieht, daß es notwendige Vernunftforderungen und unentbehrliche Grundlagen des gesellschaftlichen Lebens der Menschen sind. Nur muß man anerkennen und beobachten wohl unterscheiden.

Die natürlichen Rechtsgrundsätze bilden die Wurzel und den Boden nicht nur für das staatliche Recht, sondern auch für das Völkerrecht und überhaupt für jedes Recht. Es ist jedem vernunftbegabten Menschen

¹ Vgl. Cathrein, Die Einheit des sittlichen Bewußtseins der Menschheit, II (Freiburg i. Br. 1914, Herder) 265.

in allen Lagen bekannt. An diesem Maßstab beurteilt er die Gesetze, die Kriege, die Verträge und überhaupt alle Rechtsgeschäfte, auch wenn er vom staatlichen Recht wenig oder gar nichts weiß.

Daraus läßt sich nun auch das sog. billige Recht oder die Billigkeit (*ius aequum et bonum, aequitas naturalis*) erklären, die uns schon bei Aristoteles¹ und dann sehr häufig bei den römischen Juristen begegnet. Zuweilen bedeutet die Billigkeit einfach die natürliche Gerechtigkeit. So heißt es in den Pandekten²: „Die Billigkeit verbietet, jemand zu verurteilen, ohne ihn gehört zu haben.“ Meistens wird jedoch in einem andern Sinn von *aequitas* gesprochen. Der menschliche Gesetzgeber kann nicht alle einzelnen Fälle voraussehen. So kann es geschehen, daß ein menschliches Gesetz, obwohl es im allgemeinen sehr gut und dem Gemeinwohl förderlich ist, doch in einzelnen Fällen wegen besonderer Umstände zu offenbaren Härten und Schroffheiten führt, die weder den natürlichen Rechtsgrundsätzen noch der Absicht des Gesetzgebers entsprechen. In solchen Fällen muß man das positive Gesetz nach den natürlichen Rechtsgrundsätzen und der Absicht des Gesetzgebers vernünftig interpretieren oder in seiner Anwendung mildern und berichtigen. Die natürlichen Rechtsgrundsätze, insofern sie in solchen Fällen zur Milde und Berichtigung des positiven Rechts gebraucht werden, heißen das billige Recht. Deshalb nennt Aristoteles³ das billige Recht die Richtiggstellung oder Korrektur des positiven Rechts. Dem billigen Recht entspricht die Tugend der Billigkeit. Diese Erklärung begegnet uns oft bei den römischen Juristen⁴.

Aus den obigen Ausführungen über das Naturrecht im objektiven Sinne ergibt sich von selbst das Naturrecht im subjektiven Sinne. Das Gebot: „du sollst jedem das Seine geben“, ist ein allgemeingültiges Naturrechtsgebot. Nun kann jeder Mensch vieles als das Seine bezeichnen. Manches ist ihm schon durch die Natur selbst als das Seinige zugewiesen, z. B. das Leben, die Unversehrtheit der Glieder, die Freiheit, anderes durch positive Tatsachen (Erbchaft, Arbeit, Schenkung u. dgl.). Deshalb haben alle ihm gegenüber die Rechts-

¹ S. oben S. 19.

² L. 1 D. (48, 17) de requirendis: *Aequitatis ratio non patitur inaudita causa quem condemnari.*

³ Eth. Nic. 5, c. 14, 1137 b: *τὸ ἐπιεικὲς δίκαιον μὲν ἐστίν, οὐ τὸ κατὰ νόμον δέ, ἀλλ' ἐπανόρθωμα νομίμου δικαίου.*

⁴ Bgl. z. B. l. 5 C. (6, 61): *Die Entscheidung der Kaiser Leo und Anthemius: Quia consequens est, ambiguas atque legum diversis interpretationibus titubantes causas benigne atque naturalis iuris moderamine temperare, non piget nos in praesenti quoque negotio . . . aequitati convenientem Iuliani . . . opinionem sequi.* Weiteres hierüber in meiner Moralphilosophie I^o 595 f.

pflcht, ihm dasselbe als das Seine zu lassen oder zu geben, und er hat das Recht oder die Befugnis, alles das als das Seine zu fordern, oder zu verlangen, daß die andern ihn darin respektieren. Und darauf beruht das schon erwähnte Rechtsgefühl.

Um das Naturrecht besser zu verstehen, wollen wir noch einen Blick auf die Tugend der Gerechtigkeit werfen. Schon Aristoteles unterscheidet drei Tugenden der Gerechtigkeit. Die ausgleichende Gerechtigkeit (*iustitia commutativa*) regelt das Verhältnis der Menschen als Privatpersonen untereinander und macht jeden geneigt, andern das Ihrige nach Gleichheit zu geben. Von dieser Tugend gilt an erster Stelle die Definition: *sum cuique tribuit*. Sie mußte schon in Tätigkeit treten, bevor sich ein Staat bilden konnte. Die Familie ist älter als der Staat, und die Familie selbst entsteht durch die Ehe, d. h. einen Vertrag, durch den sich die Ehegatten gegenseitige Rechte und Pflichten übertragen. Da aber eine Familie den gesellschaftlichen Anlagen und Bedürfnissen nicht genügen kann, vereinigen sich mehrere Familien zu einem selbstständigen, sich selbst genügenden Gemeinwesen, in dem eine oder mehrere Personen mit dem Recht und der Pflicht der Sorge für Ordnung, Friede und Sicherheit des Gemeinwesens (der vereinigten Familien) betraut sind. Damit haben wir einen wenigstens primitiven Staat. Die staatliche Autorität hat an erster Stelle alle Glieder des Gemeinwesens in ihren Rechten zu schützen und sodann alles zum Gemeinwohl Notwendige anzuordnen.

Mit der Bildung des Staates treten nun zwei neue Arten von Gerechtigkeit in Tätigkeit: die legale und die austeilende Gerechtigkeit. Der Staat ist notwendig. Er könnte aber nicht bestehen, wenn er bzw. sein Lenker in seinem Namen nicht das Recht hätte, alles zu fordern und anzuordnen, was zum Gesamtwohl notwendig ist, und wenn die Untertanen nicht verpflichtet wären, das zum Gesamtwohl Notwendige zu leisten. Die Tugend nun, welche die Glieder geneigt macht, das zum Gemeinwohl Notwendige zu leisten, ist die legale Gerechtigkeit. Die Tugend hingegen, welche die Leiter des Gemeinwesens geneigt macht, die öffentlichen Güter und Lasten nach Maßgabe von Verdienst, Würde oder Vermögen an die Glieder zu verteilen, ist die austeilende Gerechtigkeit (*iustitia distributiva*). Die legale Gerechtigkeit ordnet die Beziehung der Glieder zum Ganzen, die austeilende dagegen die Beziehung des Ganzen zu den Gliedern.

Gareis wendet ein¹, das *sum cuique tribuere* sei ein inhaltsleeres Wort, da ja das *sum* vom Gemeinwesen, also vom Gesetzgeber oder von der Überzeugung der im Banne der Gewohnheit stehenden Volksgenossen erst bestimmt werden müsse. Diese Einwendung wird hinfällig, wenn man nicht bloß die legale und austheilende, sondern auch die ausgleichende Gerechtigkeit ins Auge faßt. Vieles kann jeder Mensch unabhängig vom Staat als das Seine bezeichnen und fordern, so sein Leben, seine Freiheit, seine Frau, seine Kinder, sein Vermögen, seinen guten Ruf usw. Der Staat verleiht diese Rechte nicht, sondern er ist berufen, sie, soweit es das Gemeinwohl zuläßt, zu beschützen. Er soll der Hort des Rechtes sein. Auch das allgemeine Recht des Staates oder, genauer gesprochen, das Recht des Lenkers des Staates, von den Gliedern das zum Gesamtwohl Notwendige zu fordern, kommt nicht vom Staat, sondern von der Natur oder dem Urheber der Natur, der den Staat und mithin auch alles zum Bestande des Staates Notwendige will, namentlich, daß es eine höchste Autorität gebe, die berechtigt ist, alles zum Gemeinwohl Nötige anzuordnen und zu befehlen. Was aber im einzelnen die Glieder der Gesamtheit zu leisten haben, das bestimmt nun der staatliche Gesetzgeber, und diese Bestimmungen gehören nicht mehr zum Naturrecht, sondern zum positiven Recht.

Manche sträuben sich gegen die Annahme des Naturrechts, weil sie glauben, daßselbe sei ein starres System, das jede Entwicklungsmöglichkeit abschneide oder verhindere. Das Naturrecht müsse sich dem jeweiligen Kulturzustand anpassen können. Ganz einverstanden, aber kann denn etwa das geschilderte Naturrecht jemals dem berechtigten Kulturfortschritt hemmend entgentreten? Ganz im Gegenteil, ohne dieses Naturrecht ist ein Fortschritt gar nicht möglich. Das Naturrecht besteht ja in einigen einleuchtenden Vernunftgrundsätzen und den notwendigen Schlußfolgerungen daraus, die im wesentlichen im Dekalog enthalten sind. Kann etwa die Anerkennung des Prinzips: du sollst jedem das Seine geben und keinem ein Unrecht tun, jemals die Kultur hemmen? Ohne daßselbe ist eine wahre Kultur unmöglich. Das Naturrecht gebietet, man soll den Befehlen der Eltern und jeder rechtmäßigen Obrigkeit sich unterwerfen, gleichviel wer der Träger der obrigkeitlichen Gewalt sei; vorausgesetzt wird natürlich, daß die Gebote nichts offenbar Schlechtes befehlen. Kann die Befolgung dieses Grundsatzes jemals kulturhemmend wirken? Nein, ohne dieselbe ist keine wahre Kultur möglich. Das Naturrecht gebietet, man solle nicht ungerecht töten, nicht ehebrechen, nicht falsches Zeugnis ablegen, man

¹ Vom Begriff der Gerechtigkeit 22.

solle seine Schulden bezahlen, die eingegangenen Verträge halten usw. Hemmt das etwa die Kultur- und Rechtsentwicklung? Ebenso wenig als etwa das Festhalten am Einmaleins den Fortschritt der Mathematik und das Festhalten an den statischen und dynamischen Grundgesetzen den Fortschritt der Physik hindert. Das Naturrecht ist sozusagen der feststehende fruchtbare Boden, auf dem der Baum des positiven Rechts steht und in dem er seine Wurzeln hat.

Wir stehen jetzt wieder vor der Frage: Warum wird dieses von uns dargelegte Naturrecht heute in so weiten Kreisen bekämpft? Schon bei den Griechen und Römern war es anerkannt, auch die Christen haben bis in die neueste Zeit daran festgehalten, ja in seinen Grundzügen ist es, wie ich anderswo eingehend gezeigt habe¹, ein Gemeingut der ganzen Menschheit. Warum also wird es mit solchem Eifer bekämpft? Daß die Unkenntnis desselben ein Grund davon ist, habe ich schon bemerkt. Aber sie ist nicht der einzige Grund. Ein anderer Grund dieser Erscheinung dürften wohl die Folgerungen sein, zu denen die Annahme des Naturrechts notwendig führt.

Das Naturrecht besteht in allgemeingültigen, in ihrer abstrakten Fassung unwandelbaren Grundsätzen von streng verpflichtendem Charakter. Die Gebote: du sollst jedem das Seine geben, du sollst nicht töten, ehebrechen, stehlen, du sollst die Verträge halten, der rechtmäßigen Obrigkeit gehorchen u. dgl., gelten für alle Menschen und alle Völker. Solche allgemeine und verbindliche Gesetze setzen selbstverständlich einen über allen Zeiten und Orten stehenden Gesetzgeber voraus, der seinen Willen den Menschen nicht von außen verkündet, sondern in ihr Herz geschrieben hat. So führt die Anerkennung des Naturrechts notwendig zur Annahme des persönlichen Gottschöpfers, und vor dieser Konsequenz scheuen leider viele heutige Gelehrte zurück. E. J. Bekker meint: „Wie bei dem nächsten Friedensschluß, so wird auch bei späteren Verträgen nicht viel weiter zu kommen sein. Wer garantierte deren Haltbarkeit? Oder gar mit Gesetzen? Und wo säße der Gesetzgeber?“²

¹ Die Einheit des sittlichen Bewußtseins der Menschheit (3 Bde., Freiburg 1914, Herder).

² Das Völkerrecht der Zukunft 20. Auf welcher philosophischen Grundlage Bekker sein Recht aufbaut, mögen folgende Sätze zeigen; vgl. ebd. 8. Obwohl nach ihm der Werdeprozeß des homo sapiens in den dicksten Nebel gehüllt ist, so

Für jeden, der an Gott glaubt, ist es auch einleuchtend, daß der Schöpfer, wie alle geschaffenen Dinge, so auch die Menschen nach seinem ewigen Weltplane zu ihrem Ziele hinordnen mußte, und zwar durch Neigungen und Triebe, die er in die Natur der geschaffenen Dinge hineingelegt. Den Menschen als Vernunftwesen konnte er nicht durch blinde Kräfte, Triebe und Instinkte leiten, sondern nur durch Erkenntnisse, die er wenigstens keimartig in alle Herzen gepflanzt, und die sich als Ausdruck seines Willens im Gewissen offenbaren. Diese Kenntnisse bilden eben das Naturgesetz, zu dem als Teil das Naturrecht im engeren Sinne gehört.

Dritter Abschnitt.

Das Völkerrecht auf der Grundlage des Naturrechts.

I. Das Völkerrecht bei den Griechen und Römern.

Nicht wenige Schriftsteller sind geneigt, den Völkern des Altertums jede Idee von einem Völkerrecht abzusprechen. Schon Fr. Laurent

sind doch gewisse Annahmen „unabweisbar“. „Zunächst, daß der Urkeim unseres Geschlechtes schon zu der Zeit bestanden hat, als der Urstoff, der zu Sonnen und zu Planeten sich zu verdichten bestimmt war, noch in glühendem Zustand (leuchtende Gasfugeln?) sich befand. Nachträgliche Schöpfung aus Nichts wäre wissenschaftlich unhaltbar (!). Freilich bringt unsere Annahme die unbequemsten Zweifel mit sich. Entweder befanden sich damals auch die Urkeime im Zustande des Glühens, auf den dann später eine generatio aequivoca gefolgt wäre, oder unsere Körperwelt besteht überhaupt nicht aus einem einheitlichen Etwas, sondern aus zwei Urelementen, dem des Toten und dem des Lebendigen. Seit aller Ewigkeit haben beide nebeneinander gestanden, um nach unermesslichen Zeiten, dieses zur Atomenbildung, jenes zu den Schöpfungen vegetabilischer und animalischer Gebilde zu gelangen.“ Aus den animalischen Gebilden ist allmählich der Mensch entstanden. Wie? das wissen wir nicht. „Desto einleuchtender wird die Relativität. Zweifellos, daß schon unter den Vormenschen einzelne mehr Züge des zu erreichenden Menschentums an sich getragen als andere, und ebenso, daß schon unter den Vormenschen die Züge der Bestialität weder plötzlich noch bei allen gleichmäßig verschwanden . . . alle speziell menschliche Eigenschaften können nur in langsamster Entfaltung zur Blüte gelangt sein: so der Sinn zu friedlichem Verkehre und zu dauernden Verbindungen mit Seinesgleichen, folgeweise (!) eine geordnete Sprache, moralische Gefühle und religiöse Stimmungen, der Trieb zur Forschung usw.“ Auf diesem Entwicklungswegen entsteht auch die Familie, entstehen andere Verbände, und bildet sich der Staat, und mit diesen Vereinigungen entsteht auch das Recht. Goethe sagt mit Recht: „Mit Worten läßt sich ein System bereiten.“

behauptet¹, die Völker des Altertums hätten sich weder durch das Recht noch die Menschlichkeit untereinander für verpflichtet erachtet, außer wenn etwas durch Verträge vereinbart worden war, und Guizot meint², „die Gewalt allein herrschte in ihren Beziehungen, das Völkerrecht existierte nicht.“ G. Jellinek schreibt³: „Die Staaten der altorientalischen und antiken Welt haben es . . . nie zu einem Völkerrecht gebracht, wenn auch Wort und Begriff den Römern geläufig waren.“

Noch weiter geht Fr. v. Liszt mit seiner Behauptung⁴: „Das Völkerrecht konnte erst entstehen, als sich mit dem Ausgang des Mittelalters neben dem Deutschen Reich die großen und selbständigen, ihrer Souveränität sich bewußten christlichen Staatswesen Europas (Spanien, Frankreich, England, Österreich, der skandinavische Norden) bildeten und entwickelten.“ Ganz sonderbar klingt die Äußerung R. Bornhaks⁵, das moderne Völkerrecht sei ein „echtes Kind der Reformation.“

Wahr ist an diesen Behauptungen, daß man bei den Völkern der alten Welt umsonst ein völlig ausgearbeitetes System des Völkerrechts suchen würde; ein solches besaßen sie nicht. Wahr ist auch, daß die Beziehungen der Völker zueinander vielfach unsicher waren, und daß besonders die Art und Weise der Kriegsführung unsern heutigen Begriffen von Menschlichkeit wenig entsprach. Die Männer des besiegten Volkes wurden oft alle niedergemetzelt, die Frauen und Kinder in die Sklaverei geschleppt. Auch die Art und Weise, wie die Kriege angezettelt und angefangen wurden, entsprachen häufig nicht den elementarsten Forderungen der Gerechtigkeit. Doch wurden dergleichen Dinge im allgemeinen als ungerecht anerkannt, wenn es auch nicht an Stimmen fehlte, welche sie zu rechtfertigen suchten. Von den Spartanern heißt es bei Thukydides⁶, daß sie im Verkehr mit andern Völkern das Vorteilhafte für gerecht hielten; Kleomenes soll es offen ausgesprochen haben, den Feinden jedes mögliche Übel zuzufügen, gelte bei Göttern und Menschen mehr als das Recht⁷. Viele Sophisten stellten überhaupt den Grundsatz auf, der Stärkere sei berechtigt, den

¹ Histoire du Droit des gens II 117.

² L'Église et la société chrétienne (1861) 101.

³ Allgemeine Staatslehre (1900) 339.

⁴ Das Völkerrecht 15.

⁵ Grenzboten, 16. Juni 1915, 321.

⁶ 5, 105, 4.

⁷ Plutarch. M. 223, b. Vgl. L. Schmidt, Die Ethik der Griechen II (1882) 262.

Schwächeren zu unterdrücken. In Platons Republik¹ bezeichnet Thrasymachus das Gerechte als das für den Stärkeren Vorteilhafte.

Es wäre jedoch verfehlt, aus solchen Erscheinungen und Äußerungen zu schließen, dem griechischen Volke habe jeder Begriff von Recht und Pflicht unter den verschiedenen Völkern gefehlt, sonst könnte man aus ähnlichen Äußerungen und Erscheinungen der Neuzeit auch folgern, den heutigen Völkern fehle jedes Rechtsbewußtsein im internationalen Verkehr. Wird doch von manchen jedes Völkerrecht geleugnet, und im jetzigen Weltkrieg wurde dasselbe vielfach schnöde mit Füßen getreten.

Daß die Griechen und Römer internationale Rechte und Pflichten anerkannten, geht schon aus dem hervor, was wir über ihre Annahme eines allgemeingültigen, im Willen der Götter wurzelnden Naturrechts gesagt haben. Wir erinnern nur an das Wort der Institutionen Justinians², daß die natürlichen Rechte bei allen Völkern gleichmäßig in Geltung stehen und, weil durch die göttliche Vorsehung festgesetzt, stets unveränderlich bleiben.

Noch deutlicher ergibt sich die Anerkennung eines Völkerrechts durch die Griechen und Römer aus ihrer Lehre vom *ius gentium*. Zwar ist dieses *ius gentium* nicht identisch mit dem, was wir heute Völkerrecht oder internationales Recht nennen, aber sie berühren sich nahe, wie wir sehen werden.

Obwohl die Lehre vom *ius gentium* erst von den Römern weiter ausgebildet wurde, hat sie doch ihre Wurzel in der griechischen Philosophie. Wir haben gesehen, daß Aristoteles ein doppeltes, im Staate geltendes Recht unterscheidet: das eine gilt schon unabhängig von positiver Satzung durch die Natur selbst, das andere beruht auf menschlicher Satzung; das erstere ist allgemeingültig und unwandelbar, das letztere ist bei verschiedenen Völkern verschieden und gilt erst kraft positiver menschlicher Einsetzung. Das erstere von diesen beiden Rechten ist das *ius gentium* der Römer.

Cicero nennt zuweilen das ganze in einem Staate geltende Recht *ius civile*, staatliches Recht; zuweilen aber beschränkt er den Ausdruck *ius civile* auf einen bloßen Teil des staatlichen Rechts. So sagt er an einer Stelle³: *Itaque maiores aliud ius gentium, aliud ius civile esse voluerunt. Quod civile non idem continuo ius gentium,*

¹ I, 338, c.² L. 11 J. (1, 2).³ De off. 3, 17, 69.

quod autem gentium, idem civile esse debet. Also schon die Vorgänger Ciceros unterscheiden das *ius gentium* und das *ius civile*, obwohl beide im Staate gelten und also zum staatlichen Rechte oder zum *ius civile* im weiteren Sinne gehören. Das *ius gentium* muß notwendig in jedem Staate gelten, das *ius civile* (im engeren Sinne) aber gilt nicht notwendig bei allen Völkern. Wie ist das zu verstehen? Darüber sind schon unzählige Kontroversen geführt worden. Die einfachste und klarste Antwort auf diese Frage hat im Anschluß an die Ideen des Aristoteles der hl. Thomas v. Aquin gegeben¹.

Die menschlichen, insbesondere die staatlichen Gesetze sind doppelter Art. Die einen verbieten oder gebieten Handlungen, die schon durch das Naturrecht oder das natürliche Sittengesetz verboten oder geboten sind. Sie enthalten notwendige Schlußfolgerungen aus den allgemeinen Grundsätzen des Naturrechts. Das Naturrecht gebietet allgemein, jedem das Seine zu geben und niemand ein Unrecht zuzufügen. Aus diesen Grundsätzen ergeben sich als notwendige Schlußfolgerungen die Verbote, man solle nicht töten, nicht ehebrechen, nicht stehlen, nicht betrügen, nicht verleumden u. dgl., und die Gebote, man solle die Verträge halten, der Obrigkeit gehorchen usw. Diese Verbote und Gebote gelten schon unabhängig von jedem menschlichen Gesetz, weil sie sich als notwendige Schlußfolgerungen aus den allgemeinen Grundsätzen des Naturgesetzes ergeben; trotzdem werden sie in allen geordneten Gemeinwesen auch durch positive Gesetze eingeschärft und heißen deshalb *ius gentium*, d. h. bei allen Völkern geltendes Recht. Zu diesen Grundsätzen des *ius gentium* rechnet der hl. Thomas beispielsweise das Gebot: „Man solle die Verträge halten, man solle nicht stehlen², nicht töten³.“ Andere staatliche Gesetze dagegen enthalten keine notwendigen Schlußfolgerungen aus den allgemeinen naturrechtlichen Grundsätzen, sondern nähere Bestimmungen derselben. Es ist z. B. eine notwendige Forderung des Naturrechts, daß die Verbrechen im Staate gestraft werden; welche Strafen aber über die verschiedenen Verbrechen verhängt werden sollen, wie die Prozeßordnung und das Gerichtsverfahren einzurichten sei, das ist durch das Naturrecht nicht bestimmt.

¹ Summa theol. 1, 2, q. 95, a. 4; vgl. hierüber meine *Moralphilosophie* I^o 600 ff. Spätere Theologen, wie Fr. Suarez u. a., suchen freilich das *ius gentium* etwas anders zu erklären. Vgl. ebd. I 605.

² In V Ethic. l. 12.

³ Summa theol. 1, 2, q. 95, a. 2.

Diese Bestimmung bleibt den positiven staatlichen Gesetzen überlassen, und sie kann bei verschiedenen Völkern sehr verschieden sein. Deshalb sagt Cicero: *quod civile* (d. h. *ius civile* im engeren Sinne), *non idem continuo ius gentium*. Denn in den genannten Bestimmungen kann sich die Verschiedenheit der Völker geltend machen.

Die Unterscheidung des *ius gentium* und des *ius civile* im engeren Sinn deckt sich also mit der Aristotelischen Unterscheidung des staatlichen Rechts (*δίκαιον πολιτικόν*) in das *δίκαιον φυσικόν* und das *δίκαιον νομικόν*. Das *δίκαιον φυσικόν* ist zwar auch staatliches Recht (*δίκαιον πολιτικόν*), aber es findet sich bei allen Völkern überall, weil es Vernunftforderungen enthält, die sich als notwendige Schlußfolgerungen aus den allgemeinen und allen Menschen bekannten Rechtsgrundsätzen ergeben. Das *δίκαιον νομικόν* dagegen kann von Staat zu Staat verschieden sein.

Behält man diese Erklärung vor Augen, so ist leicht einzusehen, warum Cicero und viele römische Juristen das *ius gentium* zuweilen mit dem *ius naturae* indentifizieren, zuweilen von ihm unterscheiden. Blickt man nämlich auf den Inhalt des *ius gentium*, so enthält es notwendige Schlußfolgerungen aus den allgemeinen Grundsätzen des Naturrechts, es verbietet oder gebietet Handlungen, die schon durch das Naturrecht verboten oder geboten sind; es verbietet z. B. Mord, Ehebruch, Diebstahl, Betrug, gebietet die Einhaltung der Verträge, das Bezahlen der Schulden usw. Schaut man dagegen auf die Quelle der Verpflichtung des *ius gentium*, so unterscheidet es sich vom *ius naturae*. Dieses verpflichtet unabhängig von jedem menschlichen Gesetzgeber, es ist göttliches, durch die natürliche Vernunft selbst den Menschen auferlegtes Recht; das *ius gentium* dagegen ist staatliches Gesetz, das durch den Willen der Gesetzgeber oder durch Gewohnheit überall eingeführt wird, ja eingeführt werden muß, weil es sich um Forderungen handelt, die zum Bestande eines geordneten Gemeinwesens unerläßlich sind. So begreift man, warum Cicero schreiben konnte¹: *Neque vero hoc solum natura, i. e. iure gentium, sed etiam legibus populorum, quibus in singulis civitatibus respublica continetur, eodem modo constitutum est, ut non liceat sui commodi causa nocere alteri.*

¹ De off. 3, 5, 23.

Am klarsten hat sich der Jurist Gaius über das *ius gentium* ausgesprochen in einer Stelle, die sowohl in die Institutionen wie in die Pandekten Justinians Aufnahme gefunden hat. Er sagt¹: „Das *ius civile* und *ius gentium* wird folgendermaßen eingeteilt: Bei allen Völkern, die unter Gesezen und Sitten leben, zerfällt das Recht in zwei Teile: der eine ist dem Volke eigentümlich und unterscheidet es von andern Völkern, der andere aber ist allen Völkern gemeinsam, er ist allgemein menschliches Recht. Denn das Recht, welches ein Volk sich selbst festsetzt, ist diesem eigentümlich und heißt *ius civile*; was aber die natürliche Vernunft bei allen Menschen vorschreibt, das wird von allen Völkern gleichmäßig beobachtet und heißt *ius gentium*. Dieses gilt nun auch vom römischen Volke. Manches in seinem Recht ist ihm eigentümlich, anderes dagegen ist ihm mit allen Völkern gemeinsam. Das *ius civile* wird nach dem betreffenden Staat benannt, bei dem es gilt, das *ius gentium* aber ist dem ganzen Menschengeschlechte gemeinsam“, und gerade deshalb wird es *ius gentium* genannt.

Erwähnt sei noch, daß der Jurist Marcianus vom *ius gentium* sagt, es sei dem ganzen Menschengeschlechte gemeinsam², und daß Ulpian es ein *ius humani generis proprium* nennt³.

Deutlicher kann man es kaum aussprechen, daß es eine bei allen Völkern und Nationen in Geltung stehende Summe von Rechtsgeboten gibt, die zwar von den Völkern anerkannt werden, aber schon durch die natürliche Vernunft überall Geltung beanspruchen. Ist das *ius gentium* auch nicht identisch mit dem modernen Völkerrecht, so enthält es doch dieses, soweit es sich um notwendige, den internationalen Verkehr betreffende Schlußfolgerungen aus den allgemeinen, von selbst einleuchtenden Grundsätzen handelt.

¹ Gaius, Inst. I, § 1: *Ius autem civile et gentium ita dividitur: omnes populi, qui legibus et moribus reguntur, partim suo proprio, partim communi omnium hominum iure utuntur; nam quod quisque populus ipse sibi ius constituit, id ipsius proprium civitatis est vocaturque ius civile, quasi ius proprium ipsius civitatis: quod vero naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes populos peraeque custoditur vocaturque ius gentium, quasi quo iure omnes gentes utuntur. Et populus itaque Romanus partim suo proprio, partim communi omnium hominum iure utitur. . . . Sed ius quidem civile ex unaquaque civitate appellatur, . . . ius autem gentium omni humano generi commune est.*

² L. 17, § 1 D. (48, 19).

³ L. 1, § 3 D. (1, 1). Ausführlicheres über das *ius gentium* in meiner *Moralphilosophie* I⁵ 596 ff.

Mit Recht sagt deshalb Coleman Phillipson, der neueste Geschichtschreiber des Völkerrechts bei den Griechen und Römern¹: „Das *ius gentium* enthält (represents) sowohl das internationale Privatrecht als das internationale öffentliche Recht.“ Schon F. Rudorf hatte in seiner „Römischen Rechtsgeschichte“² es ausgesprochen: „Zwischen und über diesen nationalen Rechten (des *ius civile*) steht das internationale *ius gentium*. Es enthält die gemeinsamen Grundlagen des Verkehrs, nach welchen zu entscheiden ist, wo das eigene und fremde Zivilrecht nicht maßgebend sein kann. Als gemeines Recht der Staaten seines Rechtskreises³ beherrscht es die Rechtsverhältnisse 1. der Staaten gegeneinander, das *ius belli et pacis*, 2. der einzelnen Glieder verschiedener Staaten, also das internationale Privatrecht, z. B. das Recht der Wechselheiraten und obligatorischen Verträge, soweit sie, wie das *mutuum* . . ., die *emptio*, *locatio* usw., international sind, den Schutz des Besitzes oder des Rechtsfriedens.“

Es ließen sich hier noch andere direkte Beweise dafür anführen, daß die Griechen und Römer viele Grundsätze des Völkerrechts anerkannten. Ich werde sie aber im Verlauf der weiteren Ausführungen je nach Gelegenheit erwähnen. Ich will jetzt zeigen, in welcher Weise das Naturrecht die Grundlage und den Boden des Völkerrechts bildet.

II. Wie das Naturrecht die Grundlage des Völkerrechts bildet.

Im Naturrecht haben wir das feste Fundament gefunden, auf dem sich das Völkerrecht aufbauen kann, ja durch das Naturrecht ist der grundlegende Teil des Völkerrechts schon von selbst gegeben. Einige Überlegungen werden uns leicht davon überzeugen.

Der Staat ist, wie schon gesagt wurde, keine willkürliche Schöpfung der Menschen, sondern eine sich notwendig aus der Natur der Menschen ergebende und vom Urheber der Natur gewollte Einrichtung. In Anbetracht der Verhältnisse aber, wie sie tatsächlich auf Erden existieren, ist es eine wenigstens moralische Unmöglichkeit, daß die gesamte Menschheit in einem einzigen Staate vereinigt sei. Es bilden sich verschiedene, voneinander getrennte souveräne Staaten, die keine höhere Obrigkeit derselben Ordnung über sich anerkennen und als gleiche Glieder der Menschheit einander gegenüberstehen.

Diese verschiedenen Staaten können sich unmöglich vollständig voneinander abschließen, und je weiter die Kultur voranschreitet, um so

¹ The international law and custom of ancient Greece and Rome I 94.

² I (Leipzig 1857) 3.

³ Von dieser Einschränkung wissen die römischen Juristen nichts. Ihnen gilt das *ius gentium* als *ius commune omni generi humano*.

notwendiger und häufiger wird der Verkehr unter ihnen. Heute vermag kein irgendwie zivilisierter Staat alle seine Bedarfs Güter zu produzieren. Er muß die ihm fehlenden Produkte vom Auslande beziehen, und dafür die Produkte, an denen er Überfluß hat, ausführen. Infolge der Beschaffenheit des Bodens, der klimatischen Verhältnisse, der Lage eignen sich nicht alle Länder zu allen Produktionen oder wirtschaftlichen Unternehmungen. Dazu kommt, daß die moderne Großindustrie auf den Massenabsatz angewiesen ist und deshalb des Weltmarktes benötigt. So treten die verschiedenen Völker in engere Beziehungen zueinander, besonders seitdem die modernen Verkehrsmittel (Eisenbahnen, Dampfschiffe, Telegraphen usw.) die Länder einander so nahe gerückt haben. Auch die höheren Kulturbedürfnisse (Kunst, Wissenschaft, Bildungsanstalten) erfordern vielfachen Verkehr unter den verschiedenen Nationen.

Wie hat sich nun das Verhältnis der verschiedenen Staaten untereinander zu gestalten? Mit bloßer List und Gewalt läßt sich kein geordnetes und friedliches Verhältnis unter ihnen herstellen. Es muß Pflichten und Rechte geben, welche den internationalen Verkehr regeln. Diese internationalen Rechte und Pflichten können aber nicht von den Staaten und ihren Gesetzen herkommen, wie wir gezeigt haben. Zwar können die Staaten ihren Verkehr durch Verträge im einzelnen regeln und ordnen, aber diese Verträge setzen schon den naturrechtlichen, für alle Staaten gleichmäßig geltenden Grundsatz voraus, daß man die Verträge halten solle: *Pacta esse servanda*. Diese Vertragspflicht ist jedoch keineswegs die einzige naturrechtliche Pflicht unter den Staaten.

Ich habe schon gezeigt, daß das Naturrecht besonders von den älteren Schriftstellern in doppeltem Sinn aufgefaßt wird. Zuweilen verstehen sie darunter sämtliche Gebote des natürlichen Sittengesetzes, die das Verhalten der Menschen nach allen Richtungen regeln; das ist das Naturrecht im weitern Sinn. Oft jedoch wird das Naturrecht, und das ist heute meist der Fall, in einem engerm Sinn genommen für jenen Teil der natürlichen Sittengebote, die sich auf das Mein und Dein oder die Pflichten der Gerechtigkeit beziehen und in den beiden obersten Grundsätzen: „du sollst jedem das Seine geben“ und: „du sollst kein Unrecht tun“ enthalten sind.

In ähnlicher Weise kann man auch das Völkerrecht in einem doppelten Sinn auffassen. Im weitern Sinn versteht man darunter alle internationalen Pflichten, die sich aus dem natürlichen Sittengesetz

für das Verhalten verschiedener Völker oder Staaten untereinander ergeben. In diesem weitern Sinn enthält das Völkerrecht nicht bloß die Rechtspflichten, sondern auch die Pflichten der Nächstenliebe, der Wahrhaftigkeit, der Treue, der Dankbarkeit usw. der Staaten untereinander. Die beiden Grundsätze: „was du willst, daß dir geschehe, das tue auch andern“, und „was du nicht willst, daß man dir tue, das füge keinem andern zu“ gelten allgemein, nicht bloß von Individuum zu Individuum, sondern auch von Gesellschaft zu Gesellschaft, von Volk zu Volk. Im engeren Sinn dagegen umfaßt das Völkerrecht nur die Rechte und Rechtspflichten der verschiedenen Staaten untereinander. Diese Rechtspflichten sind Schlussfolgerungen aus den beiden obersten Geboten: „du sollst jedem das Seine geben“ und „du sollst kein Unrecht tun“. Aus diesen beiden Grundsätzen folgt nicht nur die Verpflichtung, die eingegangenen Verträge zu halten, sondern auch die Pflicht, nicht zu morden, nicht zu stehlen, nicht zu verleumben, nicht zu betrügen u. dgl.

Diese naturrechtlichen Grundsätze gelten vor allem im Verhältnis der Privatpersonen verschiedener Völker und Staaten zueinander. Jeder Mensch hat eine Summe von Rechten, z. B. das Recht auf sein Leben, seine Freiheit, seine Ehre usw., und zwar besitzt er diese Rechte nicht etwa bloß von Staates Gnaden, so daß ein Machthaber sie ihm nach Belieben wegdekretieren könnte, sondern auf Grund des natürlichen Sittengesetzes oder des Naturrechts. Dieses ist aber seiner Natur nach für alle Zeiten und Zonen gültig. Der Mensch hat ein Recht auf sein Leben, seine Freiheit, sein Eigentum usw., nicht weil er ein Angehöriger dieses oder jenes Volkes, etwa ein Deutscher oder Franzose, sondern weil er Mensch, Träger der vernünftigen Menschennatur ist. Mit andern Worten: die jedem Menschen ins Herz geschriebenen Gebote: du sollst kein Unrecht tun, du sollst nicht töten, nicht stehlen usw. bedeuten nicht etwa bloß: du sollst keinen Mitbürger oder Stammverwandten oder keinen Europäer ungerecht schädigen, sondern sie verbieten allgemein jedes Unrecht gegen jedermann, z. B. jede Tötung ohne rechtmäßigen Auftrag der öffentlichen Strafgewalt und außerhalb der dringenden Notwehr. Ähnliches gilt von den Verboten des Diebstahls, des Ehebruchs, des Vertragsbruchs, der Verleumdung usw.

Das Naturrecht gilt aber nicht bloß für Privatpersonen untereinander, mögen sie nun demselben oder einem verschiedenen Staate angehören, es gilt auch für die Staaten und Völker in ihrem gegen-

seitigen Verkehr, es ist eben allgemeingültig. Das Verbot: du sollst kein Unrecht tun, trifft direkt nicht so fast die Person als vielmehr die Handlung. Es verbietet jedes Unrecht, woher es immer kommen oder wer es immer verüben möge. Es gilt deshalb nicht bloß in den Beziehungen der einzelnen Personen zueinander, sondern auch von Gesellschaft zu Gesellschaft, von Staat zu Staat. Eine Privatgesellschaft kann die andere nicht ungerecht schädigen, ohne sich gegen das Naturrecht zu verfehlen. Dasselbe gilt vom Staat. Ein Staat, der einen andern ohne rechtmäßigen Grund schädigt, seiner Freiheit oder Güter beraubt, begeht eine Rechtsverletzung, er übertritt das Verbot: du sollst kein Unrecht tun.

Dieses Naturrecht, soweit es sich auf die Verhältnisse der Staaten untereinander bezieht, bildet nun die Grundlage des Völkerrechts. Aus den obersten Grundsätzen des Naturrechts ergeben sich notwendig durch logische Schlussfolgerung manche Pflichten und Rechte der souveränen Staaten untereinander. Dieser Teil der internationalen Rechte und Pflichten bildet das natürliche Völkerrecht, das unabhängig von positiven Gesetzen und Abmachungen für alle souveränen Völker aller Zeiten und Zonen gilt. Andere Forderungen für den Völkerverkehr dagegen sind in den obersten Grundsätzen nur unbestimmt enthalten, sie müssen unter den Staaten durch ausdrückliche und stillschweigende Verträge oder Übereinkünfte näher bestimmt werden, und diese Bestimmungen bilden das positive Völkerrecht. Dieser letztere Teil des Völkerrechts gilt nur für die Staaten, welche die Übereinkünfte getroffen oder sich ihnen angeschlossen haben. Es kann auch wieder abgeändert oder modifiziert werden. Dasselbe läßt sich nicht vom natürlichen Völkerrecht sagen, das wie die Prinzipien selbst, aus denen es sich durch Schlussfolgerung ergibt, allgemeingültig, notwendig und unwandelbar ist.

Schon aus dem Gesagten folgt, daß die neueren Völkerrechtslehrer mit Unrecht das ganze Völkerrecht nur für die zivilisierten Staaten gelten lassen wollen. Sobald sich ein, wenn auch primitiver selbständiger Staat gebildet hat, besitzt er das Recht auf seine Existenz und seine Freiheit, ist er überhaupt eine moralische, mit Rechten und Pflichten ausgestattete Person, die von andern respektiert werden muß.

Es ist deshalb ganz unhaltbar, was Ferd. v. Martitz¹ behauptet: „Naturvölker gehören dem internationalen Verbands nicht an. Aus den

¹ Systematische Rechtswissenschaft, in Kultur der Gegenwart 1906, 428.

Regeln, die für den rechtlichen Verkehr innerhalb der Staatengesellschaft hergebracht sind, können sie Rechtsansprüche für sich nicht herleiten.“ Diese Behauptung gilt nach v. Martitz nicht etwa bloß von den ausdrücklichen oder stillschweigenden Vereinbarungen unter den Völkern, also vom positiven Völkerrecht, sondern ganz allgemein. Er kennt überhaupt nur positives Völkerrecht. Das geht auch klar aus seinen weiteren Ausführungen hervor: „Die Jagdreviere und Weidebezirke, in denen sie (die Naturvölker) haufen, sind völkerrechtlich herrenlos. Ihre Stammeshäuptlinge sind keine Souveräne, deren Boten nicht gesandtschaftliche Personen, die Eingebornen nicht Staatsangehörige, und ihre Kämpfe nicht Kriege. Auf welchem Fuße sie eintretendenfalls zu behandeln seien, darüber entscheidet Recht, Religion, Kultur, Politik des Staates, der mit ihnen in Berührung kommt oder ihre Siedelungen seinem Territorium einverleibt oder angliedert. . . . Verträge, die mit ihnen geschlossen werden, kommen nicht als Staatsverträge in Betracht, und militärische Expeditionen, die gegen sie unternommen werden, stellen keinen Kriegszustand noch Völkerrecht (!) dar. Das Völkerrecht, das ihnen unbekannt ist, gilt nicht für sie. Das Völkerrecht ist gegenseitiges Staatenrecht, aber nicht universelles Menschenrecht.“

Das heißt die Naturvölker völlig rechtlos auf Gnade und Ungnade der Willkür der zivilisierten Staaten überliefern! Vom Standpunkt des Rechtspositivismus ist das allerdings ganz folgerichtig, aber dieser Standpunkt ist falsch. A. W. Geffter wollte das Völkerrecht nur für die europäischen Völker gelten lassen, deshalb gab er seinem weitverbreiteten Lehrbuch den Titel „Das europäische Völkerrecht der Gegenwart“. Der Herausgeber der 7. Auflage dieses Werkes, F. S. Geffken glaubte aber die Geltung des Völkerrechts auf alle zivilisierten Völker ausdehnen zu müssen; auch nach ihm stehen jedoch die unzivilisierten Völker außerhalb jedes Völkerrechts¹, und die zivilisierten Staaten können den Naturvölkern gegenüber jede willkürliche Gewalt sich erlauben, ohne daß diese sich je über ein Unrecht beklagen dürften.

III. Das Völkerrecht im Frieden.

1. Die subjektiven Grundrechte der Völker.

Aus den allgemeinen naturrechtlichen Grundsätzen lassen sich leicht, wenn man sie auf die internationalen Beziehungen anwendet, die subjektiven Grundrechte herleiten, die den verschiedenen souveränen Staaten gleichmäßig und unabhängig von jedem positiven Vertrag zukommen. Dieselben lassen sich auf zwei zurückführen: auf das Recht

¹ Vgl. A. W. Geffter, Das europäische Völkerrecht⁷, bearbeitet von F. S. Geffken (Berlin 1882) 2.

der Selbsterhaltung und das der freien Entwicklung oder Selbstvervollkommnung.

Auf die Frage, wie die Staaten entstehen, brauchen wir hier nicht näher einzugehen¹. Besteht aber einmal ein Staat und ist er als solcher anerkannt, so hat er auch das Recht auf die Mittel, die ihm notwendig sind, damit er den ihm durch die Natur selbst zugewiesenen Zweck erreichen könne. Zu diesen Mitteln gehört an erster Stelle das Recht der Selbsterhaltung, und zwar nicht nur nach innen gegen störende und rebellische Elemente, sondern auch nach außen gegen andere Staaten und ihre Angehörigen. Jeder Staat ist zur Forderung berechtigt, daß andere Staaten nicht unbefugt in seine Rechtssphären eingreifen oder ihn im Besitze seiner Rechte stören. Hierin sind alle Staaten einander gleich, und das Recht des einen hat an dem gleichen Rechte der andern seine natürlichen Schranken.

Jeder Staat hat also das Recht, daß man ihm nicht gegen seinen vernünftigen Willen einen Teil seines wohl erworbenen Gebietes entreiße; er hat auch das Recht auf Unabhängigkeit in allen inneren Angelegenheiten; er darf innerhalb seines Gebietes frei seine Jurisdiktion ausüben und jede fremde Einmischung fernhalten, solange er dadurch nicht die Rechte anderer verletzt. Zur Sicherung seiner Unabhängigkeit hat der Staat das Recht, die erforderliche Heeresmacht aufzubringen, seine Grenzen zu besetzen usw.

Die neueren Völkerrechtslehrer reden von der jedem Staat zustehenden Souveränität, von dem Rechte jedes Staates auf Selbständigkeit, Gleichberechtigung mit andern Staaten. „Völkerrechtswidrig ist jeder Angriff auf Bestand und Sicherheit eines andern Staates“, sagt v. Liszt². Solche und ähnliche Ausdrücke haben in dem Munde der Rechtspositivisten keinen Sinn, dagegen sind sie auf dem Boden des Naturrechts volle Wahrheit.

Außer dem Recht der Selbsterhaltung hat der Staat das Recht der freien Bewegung, um sich zu vervollkommen und seinen Zweck immer besser erreichen zu können. Diese Freiheit kann selbstverständlich keine unbeschränkte sein; sie ist an die Schranken gebunden, welche das gleiche Recht der andern Staaten und der sichere und geordnete Völkerverkehr ihr ziehen. Er kann mit andern Völkern in

¹ Vgl. darüber meine Moralphilosophie II⁵ 462 ff.

² Völkerrecht 67 ff.

Verkehr treten, mit ihnen Handelsbeziehungen anknüpfen, Verträge und Bündnisse abschließen, ohne daß es andern Staaten erlaubt wäre, dies zu hindern, solange sie nicht in ihrem Bestande ungerecht beschädigt oder bedroht werden. Ebenso steht es jedem Staate frei, durch erlaubte Mittel, z. B. durch Kauf und Umtausch, Besitzergreifung herrenloser Striche, sein Gebiet zu erweitern, Kolonien anzulegen u. dgl.

Keineswegs aber haben die zivilisierten Staaten das Recht, unzivilisierte Völker, die ein selbständiges Gemeinwesen mit einer eigenen höchsten Autorität und einem eigenen Ländergebiete bilden, wider ihren Willen der politischen Unabhängigkeit zu berauben und als Kolonien fremder Herrschaft zu unterwerfen. Die Geschichte des modernen Kolonialwesens ist leider voll von Zügen ungerechter Unterdrückungen kulturell tiefer stehender Völker von seiten der sog. zivilisierten Nationen. Allerdings wenn gewisse Naturvölker Raubzüge in fremde Gebiete oder Sklavenjagden unternehmen oder Menschenopfer darbringen u. dgl., darf eine zivilisierte Nation ihre Macht gebrauchen, um das Recht der unschuldig Verfolgten zu schützen; sie darf deshalb solche schenßliche Gewalttaten verbieten und abstellen und nötigenfalls das schuldige Volk, das sich nicht bessern will, zum Schutz der Unterdrückten unterwerfen. Aber keineswegs haben die zivilisierten Staaten ein allgemeines Recht, unzivilisierte Völker, die selbständige politische Gemeinwesen bilden, nach Willkür zu unterjochen, etwa unter dem Vorwand, sie der modernen Kulturgüter teilhaftig zu machen. Man mag zu diesem Zweck alle erlaubten Mittel gebrauchen, aber die Unterjochung gehört nicht zu diesen Mitteln.

Zum geordneten Verkehr der Völker ist erforderlich, daß die Staaten durch Gesandte (Botschafter, Geschäftsträger, Konsuln usw.) miteinander unterhandeln können. In seinem eigenen Interesse wird jeder Staat seine Untergebenen im Auslande, solange sie ihre Staatsangehörigkeit nicht aufgegeben haben, nach Möglichkeit schützen und fördern. Ebenso wird er den Handel der Untertanen mit dem Ausland zu unterstützen suchen. Dadurch kommen auch die Staaten als solche miteinander in Berührung, und sie bedürfen der Gesandten und Vertreter bei den fremden Staaten. Diese Gesandten müssen persönlich unverletzlich sein und frei mit ihren Regierungen verkehren können. Das ist eine notwendige Vernunftforderung, weil sonst ein geordneter Verkehr zwischen den Staaten nicht möglich wäre. Die nähere Bestim-

mung und Umgrenzung der Rechte der fremden Gesandten ist Sache des positiven Völkerrechts, das auf Verträgen oder anerkannten Gewohnheiten beruht. Nach dem herrschenden Brauch der zivilisierten Staaten besitzt der Gesandte das Recht der Exterritorialität, d. h. er ist mit seinem Personal persönlich unverletzlich, der Gerichtsbarkeit des Staates, bei dem er beglaubigt ist, nicht unterworfen, er hat freien, unbehinderten Verkehr mit seiner eigenen Regierung usw.

In dem Recht der Selbsterhaltung und Vervollkommnung ist auch das Recht des Staates auf die ihm gebührende Achtung enthalten. Wie die einzelne Person und die einzelne Familie nicht bestehen und gedeihen kann ohne ein gewisses Maß von Achtung, die sie genießen, so auch der Staat als moralische Person. Nur ein Staat, von dessen Macht, Reichtum, Ordnung und Zuverlässigkeit man eine gute Meinung hat, vermag seine eigenen Interessen und die seiner Angehörigen wirksam zu schützen und zu fördern. Jeder Staat hat deshalb das Recht, zu fordern, daß die Angehörigen anderer Staaten ihm und seinen Vertretern nicht nur keinen Schimpf antun, sondern positiv die Ehre erweisen, welche Zeit und Umstände erheischen. Jeder Staat sieht mit Fug die Beschimpfung seiner Gesandten und sonstigen Vertreter, seiner Insignien (Fahnen, Flaggen usw.) als ein ihm zugefügtes Unrecht an, für das er Genugthuung zu fordern berechtigt ist. Was im einzelnen dem Staate an Ehrerweisung gebührt, was als Beschimpfung anzusehen und welche Genugthuung dafür zu leisten ist, wird durch das positive Völkerrecht näher bestimmt.

Alle hier genannten internationalen Rechte, die sich aus dem Dasein verschiedener souveränen Staaten von selbst ergeben, waren schon von den Griechen und noch mehr von den Römern anerkannt. Von den letzteren sagt Ferd. Walter¹, daß sie nicht nur das Dasein in selbständige Staaten geschiedener Völker als eine bloße Tatsache, sondern als einen Satz des *ius gentium* mit allen darin enthaltenen Folgerungen anerkannten. Sie gewährten hierin den fremden Völkern alles, was sie für sich forderten, und sie hielten sich durch Religion und Gewissen an diese Regeln gebunden. Im inneren Staatsrecht galten jedoch die Angehörigen eines fremden Staates, auch wenn man nicht im Kriege mit ihm war, innerhalb des römischen Gebietes

¹ Geschichte des römischen Rechts I³ (1861) 105.

im allgemeinen für rechtsunfähig, soweit nicht positive Staatsverträge besondere Bestimmungen enthielten.

„Aus der gegenseitig anerkannten Selbständigkeit der Völker ergab sich als der erste Grundsatz des *ius gentium* die gegenseitige Pflicht, das Gebiet des andern und alles darin Befindliche zu respektieren. Die Verletzung desselben wurde als *latrocinium* angesehen.“¹

Für die Anschauungen der Griechen über die Unverletzlichkeit der Gesandten ist charakteristisch, was Herodot² erzählt. Der Perserkönig Darius hatte Gesandte nach Athen und Sparta geschickt mit der Bitte um „Erde und Wasser“. Die Athener warfen die Gesandten in einen Abgrund und die Spartaner in einen Brunnen, indem sie ihnen den höhnenen Auftrag gaben, von diesen Plätzen dem König Erde und Wasser zu bringen. Hinterher boten zwei edle Spartaner ihr Leben an als Sühne für die den persischen Gesandten angetane Gewalt. Aber Keryes antwortete, er werde nicht handeln wie die Lakädamonier, die durch Tötung der Herolde die allgemeinen Gesetze der Menschen verletzt hätten.

Cornelius Nepos³ berichtet, Alexander, der Tyrann von Pherä in Thessalien, habe im Jahre 366 v. Chr. den Pelopidas und Ismenias, die thebanischen Gesandten, ergreifen und ins Gefängnis werfen lassen, weil sie in Verdacht kamen, gegen die Unabhängigkeit der Thessalier Intrigen anzuzetteln. Daraufhin erklärten die Thebaner dem Alexander den Krieg, denn Pelopidas habe geglaubt, genügend geschützt zu sein durch das Recht der Gesandten, das bei allen Völkern heilig gehalten zu werden pflegt.

Bei den Römern wurde die Sicherheit der Gesandten als eine Forderung des *ius gentium* angesehen, daher die bei römischen Schriftstellern oft wiederkehrenden Ausdrücke: *Legatus iure gentium tutus* und ähnliche⁴. Die Bejenter hatten auf Befehl ihres Königs Tolumnius die römischen Gesandten getötet. Die Römer zogen deshalb gegen sie zu Felde. Als der römische Heerführer den Tolumnius erblickte, lief er auf ihn zu und rief: Ist dies der Verächter der menschlichen Verträge, der Verächter des Völkerrechts? Diesen will ich, wenn die Götter wollen, daß es auf Erden noch etwas Heiliges gebe,

¹ Walter a. a. O. 106.

² 6, 48; 7, 136.

³ Pelop. 5.

⁴ Bgl. Phillipson, *The international law etc.* I 332.

als Opfer hinschlachten und den Manen der Gesandten darbringen¹. Dem Hannibal warfen die Römer den Bruch des Völkerrechts vor (*ius gentium sustulit*), weil er sich weigerte, die Gesandten der Verbündeten Roms anzunehmen².

„Das Recht des Gesandten“, sagt Cicero³, „steht unter göttlichem und menschlichem Schutz“. „Sein Name muß so heilig und ehrwürdig sein, daß er nicht nur zu den Rechten der Bundesgenossen gehört, sondern auch unter den Geschossen der Feinde unverletzt bleiben muß.“ Im selben Sinne heißt es in den Pandekten Justinians⁴: „Wenn jemand einen Gesandten der Feinde geschlagen hätte, so gilt das als eine dem Völkerrecht (*ius gentium*) widersprechende Tat, da die Gesandten als heilig angesehen werden.“

Es wäre übrigens ein Irrtum, zu meinen, nur die Griechen und Römer, nicht aber die andern Nationen des Altertums hätten internationale Rechte und Pflichten anerkannt. Für das alte chinesische Reich ist W. A. P. Martin den Spuren des Völkerrechts nachgegangen⁵. Auch bei den alten Chinesen galt Treue und Glaube als Grundlage jedes öffentlichen und privaten Verkehrs und jeder internationalen Abmachung. Von den weisesten Schriftstellern Altchinas sagt Martin: „Niemand hat mit größerem Nachdruck den guten Glauben als die Kardinaltugend für alle internationalen Verhandlungen betont als sie. Konfuzius sagt: Von den drei wesentlichen Dingen jedes Staates ist das wichtigste Treue und Glauben. Ohne Einkünfte und ohne ein Heer kann ein Staat noch bestehen, aber nicht ohne Treue und Glauben.“ Das Gesandtschaftswesen war an bestimmte Formen gebunden, die ein klares Bewußtsein von der Wichtigkeit der Sache voraussetzen. Die Gesandten galten als heilig und unverleßlich, solange sie sich in den Grenzen ihrer Aufgabe hielten. Auch Verträge zwischen verschiedenen Staaten kommen vor, in denen z. B. die Auslieferung flüchtiger Verbrecher festgesetzt wird. Die Verträge wurden durch einen feierlichen Eid bekräftigt, bei dem die Kontrahenten etwas von ihrem Blute in einen Becher Wein mischten und dabei ihre Hände auf den Kopf eines zu opfernden Ochsen legten und die üblichen Verwünschungen gegen die Eidbrecher aussprachen⁶. Das den Vertrag enthaltende Aktenstück wurde an heiliger Stätte aufbewahrt.

Nach dem Glauben der alten Perser, wie er im Avesta zum Ausdruck kommt, ist Ahuramazda, der Gottschöpfer, auch der Urheber und Hüter der

¹ Livius 4, 19. ² Ebd. 21, 10.

³ In Verr. act. 2, 1, 33; Harusp. resp. 16.

⁴ L. 7 D (De legationibus), (50, 18).

⁵ Traces of international law in ancient China. Vgl. International Review XIV (New York 1883) 63 ff. Ich zitiere nach den Angaben Phillipsons The international law etc. I 41 118 359 ff. ⁶ Phillipson a. a. O. I 387—388

ganzen Weltordnung, sowohl der physischen als der moralischen. Sein Wille ist allgemeines Gesetz, er ist allwissend, kennt alle Verbrechen und ebenso die Verträge, die auf der ganzen Welt abgeschlossen werden. So wenig er selbst betrügt, will er, daß andere betrogen werden¹.

Das Gesetzbuch *Manu*s enthält viele Vorschriften für die Herolde und Gesandten, welche den Verkehr verschiedener Völker untereinander zu vermitteln hatten. Den Hinduriegern war es verboten, vergiftete Pfeile zu gebrauchen, den Schutzfliehenden Feind oder denjenigen, der sich als Gefangenen ergab, und überhaupt waffen- und wehrlose Personen, Arbeiter auf dem Felde usw. zu töten, kultiviertes Land zu verwüsten u. dgl.²

Selbst bei vielen Naturvölkern finden wir die Anerkennung mancher Rechtsgrundsätze im Verkehr der Stämme und Nationen. Bei den Australiern konnte jeder Stamm zu den andern, auch den entferntesten Stämmen öffentliche Boten senden, die je nach ihrem Auftrag verschieden ausgerüstet oder gekleidet waren, und bei allen, selbst im Kriege, ehrenvoll empfangen wurden und als unverletzlich galten³. Dasselbe finden wir bei den Fidzschianern und überhaupt bei den Ozeanern. „Der Verkehr von Stamm zu Stamm ist unverletzlichen Herolden übertragen, mit Vorliebe alten Weibern.“⁴ Auch Bündnisse fanden statt.

2. Die Staatsverträge.

Ich habe schon bemerkt, daß der bei weitem größere Teil des Völkerrechts positiver Natur ist und durch Verträge näher bestimmt wird. Als selbständiges souveränes Wesen muß der Staat das Recht haben, mit andern Staaten Verträge abzuschließen. Ohne solche Verträge wäre auf die Dauer ein geordneter Verkehr der Staaten unmöglich.

Die Völkerrechtslehrer pflegen eingehend die Frage zu untersuchen, welches die Grundlage und die Quelle der Verpflichtung der internationalen Verträge sei. Die Rechtspositivisten geraten hier in arge Verlegenheit, und es darf uns nicht wundern, daß manche von ihnen diesen Verträgen jede eigentliche Verbindlichkeit absprechen und sie nur als beliebig widerrufliche Abmachungen ansehen, die jeder solange hält, als es ihm nützlich scheint. Das war schon die Lehre *Machiavellis*. Der berühmte Florentiner bezeichnet es zwar als löblich, wenn ein Fürst Treue hält und unbescholten lebt, aber die Verträge haben sich

¹ Spiegel, Die arische Periode und ihre Zustände (Leipzig 1867) 184.

² Vgl. Phillipson a. a. O. I 303.

³ Vgl. Cathrein, Die Einheit des sittlichen Bewußtseins der Menschheit III 253; Howitt, The native Tribes of South-East-Australia (1904) 687.

⁴ Raßel, Völkerkunde² I (1894) 271.

dem Wohl des Fürsten unterzuordnen, der sie hält oder nicht hält, je nachdem es sein Vorteil erheischt. Der Fürst soll die Eigenschaften der Menschen mit jenen der Füchse und Löwen verbinden. Seit Machiavelli ist viel über den Grund der Verbindlichkeit der Staatsverträge geschrieben worden.

Für uns bietet nach dem Gesagten diese Frage keine Schwierigkeit. Die Staatsverträge verpflichten ähnlich wie die Privatverträge, weil es eine Forderung der natürlichen Gerechtigkeit ist, daß man rechtmäßig eingegangene Verträge halte. Der Grundsatz: „Du sollst die Verträge halten“ (*pacta sunt servanda*) ist eine notwendige und naheliegende Schlussfolgerung aus den beiden uns von selbst einleuchtenden Grundsätzen: Man soll jedem das Seine geben und keinem ein Unrecht zufügen.

Die Staatsverträge unterscheiden sich jedoch von den Privatverträgen vor allem dadurch, daß in den ersteren die Staaten als Gesamtheiten ein neues Rechtsverhältnis unter sich begründen; sie unterscheiden sich sodann auch durch den Zweck, weil bei den Staatsverträgen der unmittelbare Zweck beider Kontrahenten das öffentliche Wohl ist, was bei den Privatverträgen nicht zutrifft. Die öffentlichen Verträge verpflichten nicht bloß die den Vertrag abschließenden Personen, sondern die beiden von jenen Personen vertretenen Gesamtheiten oder Staaten. Von der Regierungsform ist die Gültigkeit der rechtmäßig eingegangenen Verträge unabhängig. Hat z. B. ein absoluter Monarch einen völkerrechtlichen Vertrag abgeschlossen, so wird dieser nicht hinfällig, wenn die Staatsform geändert wird und an die Stelle des absoluten Monarchen etwa eine Republik tritt.

Da die internationalen Verträge die Staaten als solche verpflichten, so können sie nur von denen definitiv abgeschlossen werden, welchen die Leitung und Vertretung der Gesamtheit anvertraut ist. Natürlich kann das Staatsoberhaupt auch durch bevollmächtigte Vertreter Staatsverträge abschließen.

Zur Gültigkeit der Staatsverträge sind im allgemeinen dieselben Bedingungen erforderlich wie zur Gültigkeit der Privatverträge. Nur selbständige Staaten, welchen die freie Verfügung über den Vertragsgegenstand zusteht, können Verträge schließen, und zwar nur durch Personen, die die volle freie Handlungsfähigkeit besitzen. Gegenstand eines Vertrages darf nie etwas seiner Natur nach Unerlaubtes oder

Ungerechtes sein. Übereinkünfte zur Unternehmung eines gemeinsamen ungerichten Krieges, zur ungerichten Gebietsverweiterung, sind ihrer Natur nach ungültig. Denn zu etwas Sündhaftem und Ungerechtem darf sich niemand verpflichten.

Was ist aber von Staatsverträgen zu sagen, die einer Partei nachtheilig sind und ihr durch Furcht abgenötigt werden? Ist diese Furcht nicht ungerecht verursacht worden, so muß sich die benachtheiligte Partei an den abgeschlossenen Vertrag halten. Das ist ein notwendiges Erfordernis der Ruhe und Sicherheit im Völkerverkehr. Dieser Verkehr würde sehr gehindert und unsicher, ja der Kriege würde kein Ende sein, wenn die unter dem Druck der Furcht geschlossenen Verträge ungültig wären oder von der benachtheiligten Partei beliebig rückgängig gemacht werden könnten. War jedoch die Furcht offenbar und unzweifelhaft ungerecht verursacht, und zwar in der Absicht, um dadurch den Vertrag zustande zu bringen, so darf der benachtheiligte Staat bei etwaigem späteren, aus andern Gründen gerechten Kriege die frühere Vergewaltigung wieder rückgängig machen. Wäre ihm gestattet, beliebig wieder einen Krieg anzufangen, so kämen die Völker nie an ein Ende des Krieges.

Übrigens gelten sowohl die Privat- als die öffentlichen Verträge nur so lange, als die Umstände, unter denen sie abgeschlossen wurden, nicht wesentlich geändert sind. Damit wird nicht die allgemeine Gültigkeit des Grundsatzes *pacta sunt servanda* geleugnet, sondern nur behauptet, die Vertragspflicht sei keine absolute und unbedingte, sie müsse vielmehr nach dem vernünftig verstandenen Willen der Kontrahenten erklärt werden. Treten also später unvorhergesehene Umstände ein, welche die Lage wesentlich ändern, so daß jeder billig Denkende vernünftigerweise sagen muß, für diesen Fall wollten sich die Kontrahenten nicht binden, so gilt der Vertrag für diese Umstände nicht. Dies kann namentlich bei politischen Verträgen oder Bündnissen (Allianzen) zutreffen.

Die Griechen und Römer hielten sich streng an die ratifizierten öffentlichen Verträge. Vertragsbruch galt als schmachvoll. Häufig wurden die Verträge durch einen Eid bekräftigt, der meist Verwünschungen gegen den Eidbrecher enthielt. Der Eid schuf nicht die Vertragspflicht, sondern setzte sie voraus und bekräftigte sie. Wie bei den Griechen der *Ζεὺς πίστιος*, so war bei den Römern der Jupiter oder

Deus Fidius der Beschützer und Bürge von Treu und Glaube, besonders in Vertragsfachen. Unsern Vorfahren, sagt Cicero¹, galt der Eid als die sicherste Bürgschaft für das gegebene Wort. Bekannt ist das Beispiel des Regulus, der sich freiwillig in die Gefangenschaft der Karthager zurückbegab, um dem eidlich bekräftigten Versprechen treu zu bleiben. Nach der Schlacht von Cannä erlaubte Hannibal den gefangenen Römern, zur Erlangung des Lösegeldes zehn Abgesandte nach Rom zu schicken, nachdem diese geschworen hatten, zurückkehren zu wollen. Einer derselben kehrte, als er das Lager verlassen hatte, dahin zurück, unter dem Vorwande, er habe etwas vergessen, und zog dann mit den übrigen ab. Der Senat verweigerte die Auslösung. Darauf kehrten neun, ihrem Eide treu, in die Gefangenschaft zurück, den zehnten aber, der sich infolge seiner List dem Eide entziehen wollte, ließ der Senat, „damals noch in Wahrheit ein Tempel der Heiligkeit und Treue“, ergreifen und gefesselt dem Feinde ausliefern², „denn in wessen Adern römisches Blut fließt, dem geziemt es unter allen Umständen, Wort zu halten“³.

Von den Griechen sagt L. Schmidt⁴: „Die Grundlage aller internationalen Beziehungen bildete die Religion; alle Völkerbündnisse wurden mit gemeinsamen Opfern eingeweiht, alle Vertragsschlüsse waren von feierlichen Eiden begleitet, bei denen die Verfluchung etwaiger Eidesbrecher oft in sehr starken Formen geschah; darum hatte ein Staat, der sich leichtsinnig von den auf solche Weise eingegangenen Verpflichtungen lössagte, nach den Anschauungen des Altertums die Vernichtung durch den Zorn der Götter zu gewärtigen, und es herrschte, bei aller Neigung sich gegenseitig zu überlisten, doch hiervor immer eine große Scheu.“ Wegen der Leichtigkeit, mit der die Aretenser die Verträge brachen, wurden sie allgemein als „treulose Lügner“ verachtet. „Neben der Vertragstreue galt auch die strenge Wahrung eines einmal eingegangenen Freundschaftsverhältnisses zwischen Staat und Staat für eine notwendige Forderung einer achtungserweckenden Politik.“

¹ De off. 3, 31.

² Livius 22, 58 61. Polyb., Hist. 6, 56. Cicero, De off. 1, 13; 3, 32.

³ Valerius, Max. 9, 8; vgl. Ernst v. Lasaulx, Studien des klassischen Altertums (Regensburg 1854) 232.

⁴ Die Ethik der Griechen II 266.

Von den Römern sagt Ernst v. Lasaulx¹: „Der Eid war ihnen in der That die feste heilige Bürgschaft der Treue: . . . Aus kleinen Anfängen zum größten Volke der alten Welt emporgewachsen, ein Ideal von Männlichkeit in Bürgern und im Staate, vor allen übrigen hervorragend durch sittlichen Ernst, mannhafte Wahrhaftigkeit und strenges Rechtsgesühl, setzten sie ihren Stolz darein, Treue und Glauben heilig zu bewahren gegen Freund und Feind.“ Schon Numa hatte der öffentlichen Treue einen Tempel gestiftet. Nicht die Furcht vor den Strafen der Gesetze, sondern Treue und Eid sollten nach ihm den Staat regieren und das auf Treuglauben gegebene Wort als größter Eid gelten. „Demgemäß war es eine Fundamentalbestimmung des Römischen Rechts, daß überall im Verkehr Treue und Glauben beobachtet und redlich sollte gehandelt werden: inter bonos bene agier oportet, ex fide bona: fern von aller Lüge und jedem wissentlichen Trug; denn wer frech lügt, der schwört auch falsch; Betrug aber erschwert noch den Meineid. — Unfern Vorfahren, sagt Cicero, war der Eid das festeste Band des gegebenen Wortes. Dies bezeugen die Gesetze der zwölf Tafeln, die Fluchgesetze, die Bündnisse, wodurch man sich auch dem Feinde gegenüber zur Treue verpflichtete, dies die Notationen der Zensoren, die nichts strenger ahndeten als Verletzung des Eides.“²

Wie bei den Griechen und Römern, so wurden bei allen Völkern die internationalen Verträge respektiert. Ich habe schon erwähnt, daß nach dem Avesta Ahuramazda alle Verträge kennt, die auf der ganzen Welt geschlossen werden. Er verlangt „die Heilighaltung der Verträge; und auch Versprechungen, die Andersgläubigen gemacht worden sind, müssen ebenso gehalten werden, wie die unter den Gläubigen selbst“³. Die mit der Friedensspeise (Kalamet) unter bestimmten Zeremonien abgeschlossenen Verträge und Bündnisse galten bei den Indianern Nordamerikas als heilig und unverletzlich⁴.

IV. Das Völkerrecht im Kriege.

Krieg! Wie viel Schrecken, Elend und Jammer ruft dieses eine Wort ins Gedächtnis! Ein gemeinsames Band der Liebe und Ein-

¹ Studien des klassischen Altertums 229—230.

² Ebd. 231.

³ Spiegel, Die arische Periode und ihre Zustände 184.

⁴ Vgl. Cathrein, Die Einheit des sittl. Bewußtseins der Menschheit III 544.

tracht sollte alle Völker zu einer großen Familie vereinen. Statt dessen sehen wir, daß seit Anfang der Geschichte die Menschen sich gegenseitig in blutigen Kriegen zerfleischen! Sollte man angesichts all dieser Greuel nicht jeden Krieg aufs schärfste verurtheilen? Wollte man nur auf das Gefühl hören, so müßte das allerdings der Fall sein; aber in dieser hochwichtigen Frage hat nicht das Gefühl, sondern der kühl abwägende Verstand die Antwort zu geben.

Es kann sich nicht darum handeln, alle Kriege zu rechtfertigen, die seit Anfang der Menschengeschichte geführt worden sind. Nach dem Zeugnis der Geschichte haben nur zu oft Ehrgeiz, Ländergier und Herrschsucht die Kriegsfackel angezündet und mit dem Wohl und Weh ganzer Völker ein frevelhaftes Spiel getrieben. Auch nicht darum kann es sich handeln, den Krieg als einen um seiner selbst willen begehrenswerten Zustand hinzustellen oder gar zu verherrlichen. Nein, die Frage ist nur: Kann es nicht trotz aller sie begleitenden Schrecken Kriege geben, die auch vom Standpunkt der strengsten Moral als erlaubt und gerecht bezeichnet werden müssen? Und diese Frage muß unter Voraussetzung gewisser Bedingungen ohne Bedenken bejaht werden.

Zu diesen Bedingungen, die zur Erlaubtheit des Krieges erfordert werden, gehört vor allem, daß der Krieg von der höchsten, souveränen Autorität im Staate erklärt werde. Die Untertanen eines Staates und ebenso die untergeordneten Staatsbeamten haben eine höhere Obrigkeit über sich, an die sie sich in ihren Rechtsfreiheiten wenden können und die ihnen zu ihrem Rechte verhelfen soll. Das gilt nicht nur von einzelnen physischen Personen, sondern auch von Gesellschaften (Kolonialgesellschaften, Handelsgesellschaften), soweit sie nicht eine spezielle Ermächtigung von der souveränen Gewalt ihres Staates erhalten haben. Außerdem ist es nicht Sache der Privatpersonen oder untergeordneten Beamten, das gesamte Volk zu den Waffen zu rufen oder ihm die schweren Kriegslasten aufzubürden und es in Gefahren zu stürzen, die vielleicht den Bestand des ganzen Gemeinwesens bedrohen. Das kann in Fällen der Not nur das Recht derjenigen sein, welchen die oberste Leitung dieses Gemeinwesens anvertraut ist. Was würde aus der Ordnung und Sicherheit des Staates werden, wenn es mehreren oder vielen Personen im Staate zustände, einen Krieg anzufangen? — Infolge internationaler Abmachung dürfen

die dauernd neutralisierten Staaten (Belgien, Luxemburg, Schweiz) keinen Krieg führen außer zur Verteidigung ihres Gebietes.

Eine weitere wesentliche Bedingung zur Erlaubtheit des Krieges ist, daß ein gerechter Grund zu demselben vorliege. Um aber richtig beurteilen zu können, was als gerechter Grund zum Kriege gelten könne, muß man zwei Arten von Kriegen unterscheiden: den Verteidigungs- und den Angriffskrieg. Greift der Staat zu den Waffen, um einen ungerechten feindlichen Angriff abzuwehren, so ist es ein Verteidigungskrieg (Defensivkrieg im engeren Sinn), unternimmt er dagegen einen Krieg, um ein ihm zugefügtes Unrecht zu bestrafen oder ein ihm ungerecht entrissenes Gut wiederzuerlangen, so ist es ein Angriffskrieg (Offensivkrieg). Im weiteren Sinn kann allerdings jeder gerechte Krieg als ein Verteidigungskrieg bezeichnet werden, weil der Staat sein Recht zu schützen sucht.

Für den Verteidigungskrieg ist die Notwendigkeit der Abwehr eines feindlichen Angriffes ein genügender und gerechter Grund, so daß es keiner weiteren Rechtfertigung bedarf. Der Staat hat das Recht der Selbsterhaltung und deshalb auch das Recht der Selbstverteidigung gegen einen ungerechten Angriff auf seinen Bestand oder seine Güter. Wenn eine Privatperson — was alle zugeben — das Recht hat, ihr Leben und ihre Güter gegen den ungerechten Angriff eines Mörders oder Räubers mit Gewalt zu verteidigen, so kann man dem Staate ein ähnliches Recht nicht abstreiten. Es wäre auch um die Sicherheit der Staaten geschehen, wenn sie sich nicht gegen ungerechte Angreifer wehren dürften. Die Ruchlosen, die sich um Recht und Gerechtigkeit nicht kümmern, hätten sozusagen einen Freibrief für alle Schandtaten.

Beim Angriffskrieg kann es sich zunächst um die Wiedergewinnung eines dem Staate ungerecht entrissenen Gutes handeln. Ist einem Staat z. B. eine Provinz widerrechtlich entrissen worden, so muß er das Recht haben, dieselbe zurückzufordern und nötigenfalls, wenn er kann, mit Gewalt zurückzuerobern. Das Recht ist seiner Natur nach erzwingbar und über den Staaten gibt es keine höhere weltliche Macht, an die sie sich wenden können, um ihr Recht wiederzuerlangen. Das Gegenteil behaupten, hieße die Ungerechtigkeiten unter den Nationen sozusagen sanktionieren und für straflos erklären. Natürlich muß das Gut, um dessen Wiedererlangung es sich

handelt, ein wichtiges und wertvolles sein und auf andere Weise als durch Waffengewalt nicht wiedererworben werden können. Jeder Krieg ist ein überaus schweres Übel für beide Parteien, und es wäre ein Frevel, einen ganzen Staat wegen einer unwichtigen Sache in einen Krieg zu stürzen.

Ein anderer gerechter Grund für einen Angriffskrieg kann die Bestrafung eines zugefügten Unrechtes sein. Setzen wir den Fall, die Untertanen eines Staates oder vielleicht selbst seine Gesandten seien in einem andern Staate ungerecht beschimpft, beschädigt oder gar getötet worden, so hat der verletzte Staat das Recht, Genugthuung und Entschädigung zu fordern. Würde er die Beschimpfung und Schädigung seiner Untertanen stillschweigend hinnehmen, so wäre es um sein Ansehen geschehen und ähnliche Frevel würden sich bald wiederholen. Er muß deshalb auf Genugthuung und Sühne dringen, und wird ihm diese ungerecht verweigert, so hat er das Recht, den schuldigen Staat zu bestrafen. Denn eine höhere Obrigkeit, an die er sich wenden könnte, um sein Recht zu erlangen, gibt es nicht, da es sich nach der Voraussetzung um zwei souveräne Staaten handelt. Blieben aber solche Frevel unbestraft, so wäre damit den Frevlern auch für die Zukunft Straflosigkeit zugesichert und Friede und Sicherheit im Völkerverkehr könnten nicht bestehen. Selbstverständlich darf der Krieg nur angefangen werden, wenn es sich nicht um geringfügige Dinge, sondern um schweres Unrecht handelt. Wegen einer Kleinigkeit ein Volk in die Schrecken eines Krieges treiben, wäre ein Verbrechen. Außerdem müssen andere, leichtere Mittel, z. B. Unterhandlungen, Vermittlung, Repressalien u. dgl. nicht zum Ziele führen. Der Krieg mit seinem schweren Leid und Weh muß immer das letzte und äußerste Mittel, die *ultimo ratio* bleiben.

Die letzte Bedingung für die Erlaubtheit des Krieges ist, daß die Absicht derjenigen, die den Krieg unternehmen, nicht auf die Befriedigung der persönlichen Rachsucht, des Hasses, der bloßen Ländergier und Herrschsucht, sondern nur auf die Erlangung des guten Rechts gerichtet sei. Nur dazu ist den Machthabern ihre Gewalt verliehen, nicht aber zur Befriedigung ihrer persönlichen Gelüste. Deshalb muß auch das Ziel jedes Krieges der Friede sein. Sehr schön sagt der hl. Augustinus¹: „Man sucht nicht den Frieden, um Krieg zu führen,

¹ Epist. 189 ad Bonifat.

sondern man führt Krieg, um den Frieden zu erlangen. Sei deshalb bei der Kriegführung friedfertig, damit du die, welche du bekämpfst, durch deinen Sieg zum Heile des Friedens zurückführst.“

Von vielen wird als Bedingung für die Erlaubtheit des Krieges noch hinzugefügt, daß er offiziell angekündigt werde. Diese Bedingung wird als Forderung des positiven Völkerrechts allgemein anerkannt. Im Grunde ist sie aber schon in den früher erklärten Bedingungen enthalten. Bevor es zum Kriege kommen darf, muß demjenigen, dem der Krieg erklärt werden soll, Gelegenheit gegeben werden, Genugtuung zu leisten, und zwar in der Weise, daß er einsieht, der Verweigerung der Genugtuung werde der Krieg auf dem Fuße folgen.

Alle genannten Erfordernisse zur Erlaubtheit des Krieges sind nicht etwa bloß im Christentum begründet, sondern sind schon im Naturrecht enthalten. Deshalb waren sie auch bei den Völkern des Altertums anerkannt. Wie bei den meisten Unternehmungen suchten die Römer namentlich bei auswärtigen Angelegenheiten die Genehmigung der Götter nach. „Jeder Krieg“, sagt J. Marquardt¹, „begann mit Opfern, Gebeten und Gelübden und endete mit einem Dankfeste; die siegreiche Ausbreitung der römischen Herrschaft galt für einen Lohn der römischen Frömmigkeit und der glückliche Erfolg des Krieges als eine Anerkennung der Gottgefälligkeit desselben. Gottgefällig ist ein Krieg aber nur, wenn er gerecht ist, d. h. wenn er nach vergeblichen Sühneversuchen feierlich angekündigt wird.“ Nach Cicero darf nur ein gerechter Krieg unternommen werden, d. h. die Kriege sind nur aus dem Grunde zu unternehmen, damit man ohne Unrecht zu erleiden im Frieden leben könne². Wie Livius³ berichtet, redete im Jahre 169 v. Chr. Astymedes, ein Gesandter von Rhodus, also zum römischen Senat: Ihr seid dieselben Römer, die ihr euch rühmt, eure Kriege seien deshalb glücklich, weil sie gerecht seien.

Die Aufforderung zur Sühne und die Leistung derselben, ebenso die Ankündigung des Krieges waren an genau vorgeschriebene Zeremonien gebunden, deren Ausübung einem eigenen Priesterkollegium, den *fetiales*, anvertraut war und deren Ritual eine eigene Disziplin, das *ius fetiale*, bildete. Die *Fetialen* hatten sach-

¹ Römische Staatsverwaltung II² (1885) 415.

² De off. 1, 11.

³ 14, 22.

kundige Gutachten über die nötigen Formalitäten bei Kriegserklärungen und Bündnissen zu liefern. Auch wenn der Krieg als rechtmäßig anerkannt und beschlossen war, durfte er doch noch nicht nach Räuberart (*more latronum*) durch plötzlichen Überfall eröffnet, sondern mußte erst noch an der Grenze durch einen Fetialen angekündigt werden. Dieser warf einen Speer auf das feindliche Land. Später, als die Kriege Roms sich weiter ausdehnten, begnügte man sich mit einer Art Fiktion. Man verschaffte sich eine Scholle feindlichen Landes, legte dieselbe in der Nähe Roms vor den Tempel der Bellona an eine mit einer Säule bezeichneten Stelle und schleuderte über dieselbe wie über die feindliche Grenze die Waffe hinweg¹.

Noch ein Wort über die Kriegsführung. Mit der Kriegserklärung und der Eröffnung der Feindseligkeiten fallen nicht alle Rechtschranken zwischen den Kriegführenden weg. Der Zweck des Krieges ist, sich sein Recht zu verschaffen. Schon Grotius hat mit Nachdruck darauf hingewiesen. „Es ist ein Irrtum“, schreibt er², „wenn einige meinen, im Kriege hörten alle Rechte auf. Ganz im Gegenteil. Der Krieg darf nur zur Verfolgung des guten Rechts unternommen werden, und wenn er ausgebrochen ist, muß er innerhalb der Grenzen des Rechts und der Treue geführt werden. Treffend sagt Demosthenes: Krieg werde nur gegen diejenigen geführt, die durch die Gerichte nicht im Zaum gehalten werden können. Denn die Gerichte gehen nur gegen diejenigen vor, die sich schwächer fühlen, diejenigen aber, die gleich sein wollen oder es zu sein wähnen, werden bekriegt; die Kriege aber müssen, um gerecht zu sein, mit derselben Gewissenhaftigkeit geführt werden, mit der man in den Gerichten zu Werke geht. Mögen also auch unter den Waffen die bürgerlichen und richterlichen Gesetze, die dem Frieden angepaßt sind, schweigen; nicht aber schweigen dürfen die andern Gesetze, die ewig und für alle Zeiten gültig sind. Sehr gut ist von Dion von Prusa bemerkt worden, unter Feinden gelten zwar nicht die geschriebenen, d. h. die bürgerlichen Rechte, wohl aber die ungeschriebenen, welche die Natur vorschreibt oder die Übereinstimmung der Völker festsetzt. Das lehrt auch der alte Spruch der Römer: „Ich halte dafür, daß diese Dinge (Rechts-

¹ F. Walter, Geschichte des römischen Rechts I (1861) 109.

² De iure belli et pacis. Proleg. § 25.

ansprüche) durch einen reinen und gottgefälligen Krieg zu erstreben sind.‘ Dieselben Römer singen, wie Varro hervorhebt, die Kriege spät und nicht mutwillig an, weil man nur einen gottgefälligen Krieg führen dürfe. Camillus behauptete, die Kriege seien nicht weniger gerecht als tapfer zu führen, und der Afrikaner (Scipio), das römische Volk beginne und beendige die Kriege gerecht. Bei einem andern¹ liest man: ‚auch der Krieg hat wie der Friede seine Rechte‘. Und wieder ein anderer² bewundert den Fabricius als einen ausgezeichneten Mann, da er, was äußerst schwierig ist, sich auch im Kriege schuldlos bewahrte und dafür hielt, manches sei auch gegen den Feind ungerecht.‘“

Als allgemeiner Grundsatz muß gelten: Da der Zweck des Krieges ist, sich sein Recht zu verschaffen und zu sichern, so darf man nur so lange und so weit Gewalt gebrauchen, als es zu diesem Zweck erforderlich ist. Was darüber hinausgeht, ist ungerechte und willkürliche Gewalt. Außerdem dürfen nie Handlungen verübt werden, die ihrer Natur nach schlecht und verboten sind. Lüge und Verleumdung bleiben auch im Kriege verwerflich, ebenso wie Vaterlandsverrat. Die Ehre der Frauen und Mädchen darf auch im Kriege nicht angetastet werden. Der Haß, der sich direkt gegen die Person des Feindes richtet und sich am Übel des Nebenmenschen freut, um dadurch seine Rachsucht zu befriedigen, bleibt unter allen Umständen verwerflich. Wehrlose Greise, Frauen und Kinder niederzumetzeln, ist schmählicher Mißbrauch der Gewalt. Ebenso ist es ein unmenschlicher Mißbrauch der Gewalt, wenn man entwaffnete Gefangene, die man in seiner Gewalt hat, mißhandelt, verstümmelt und niedersticht.

Daß man im letzten Kriege so häufig offene, unverteidigte Städte aus der Luft mit Bomben bewarf und dadurch wiederholt zahlreiche wehrlose Leute, unter ihnen Frauen und Kinder und Kranke in den Spitalern, tötete, ist sehr zu bedauern. Höchstens als Repressalie, um ähnliches für die Zukunft zu verhindern, können solche Vorkommnisse in etwa milder beurteilt werden. Man kann sich auch nicht auf den Zweck des Krieges berufen, um derartige Gewalttaten zu rechtfertigen. Denn was hat es mit dem Zweck des Krieges zu tun, daß man wehrlose Leute tötet oder für ihr Leben zu Krüppeln macht, daß man mut-

¹ Livius 5, 27.

² Seneca, Epist. 20.

willig Privateigentum, herrliche Kunstwerke u. dgl. zerstört? Man kann sich auch nicht darauf berufen, daß bisher noch keine positiven Abmachungen über den Luftkrieg, diese ganz neue Erscheinung, getroffen wurden, denn die erwähnten Angriffe sind schon durch das Naturrecht verboten. Hoffen wir, daß nach dem Friedensschluß auch der Luftkrieg nach den Gesetzen der Menschlichkeit geregelt werde.

Eingehenderes läßt sich über die Art der Kriegsführung vom naturrechtlichen oder auch christlichen Standpunkte nicht sagen. Nähere Bestimmungen darüber bleiben dem positiven Völkerrecht vorbehalten. Derartige Bestimmungen bestehen schon viele. Auf der Genfer Konvention vom Jahre 1864 wurden viele wohltätige Regeln zum Schutze der kranken und verwundeten Soldaten aufgestellt, die später auf den Haager Friedenskonferenzen modifiziert und ergänzt wurden. Auf der Petersburger Konvention im Jahre 1866 verpflichteten sich die Vertragsmächte, keine Explosivstoffe unter 400 Gramm Gewicht zu gebrauchen, so daß also für das Militärgewehr Explosivstoffe nicht verwendet werden dürfen. Auf den Internationalen Haager Friedenskonferenzen von 1899 und 1907 und der Londoner Konferenz von 1909 wurden Bestimmungen für den Land- und Seekrieg vereinbart¹. Untersagt ist danach die Verwendung von Gift und vergifteten Waffen, die meuchlerische Tötung oder Verwundung von Angehörigen des feindlichen Staates oder des feindlichen Heeres, die Tötung eines die Waffen streckenden und wehrlosen Feindes, der sich auf Gnade und Ungnade ergibt, die Erklärung, daß kein Pardon gegeben wird, der Gebrauch von Waffen und Stoffen, die geeignet sind, unnötigerweise Leiden zu verursachen, der Mißbrauch der Parlamentärflagge und der militärischen Abzeichen des Feindes oder einer neutralen Macht, sowie der besondern Abzeichen der Genfer Konvention, die Zerstörung oder Wegnahme feindlichen Eigentums, es sei denn, daß die Gebote des Krieges es erheischen. Es ist auch verboten, die Angehörigen der Gegenpartei zur Teilnahme an den Kriegsunternehmungen (auch als Wegweiser) gegen ihr Land zu zwingen. Nur verteidigte Städte, Dörfer, Gebäude unterliegen der Belagerung und Beschießung; Städte und Ansiedlungen dürfen, selbst wenn sie im Sturm genommen sind, nicht der Plünderung preisgegeben werden, die Ehre und Rechte der Familie, das Leben

¹ Vgl. darüber Fr. v. Liszt, Das Völkerrecht¹⁰ 318 ff.

der Bürger, das Privateigentum, die religiösen Überzeugungen, die gottesdienstlichen Handlungen sollen geachtet werden usw.

Ermähnt sei noch der Art. 2 der „Ordnung der Gesetze und Gebräuche im Landkriege“, der dem Haager Abkommen vom 18. Oktober 1907 beigelegt wurde¹: „Die Bevölkerung eines nicht besetzten Gebietes, die beim Herannahen des Feindes aus eigenem Antrieb zu den Waffen greift, um die eindringenden Truppen zu bekämpfen, ohne Zeit gehabt zu haben, sich nach Art. 1 zu organisieren, wird als kriegsführend betrachtet, wenn sie die Waffen offen führt und die Gesetze und Gebräuche des Krieges beobachtet.“ Damit ist, wie v. Liszt bemerkt, die nicht organisierte Massenerhebung gegen den eindringenden Feind anerkannt, allerdings nur, solange das Gebiet von der feindlichen Macht noch nicht besetzt ist, und nur, wenn sie die Gebräuche des Krieges beobachtet. Über die Massenerhebung gegenüber dem bereits eingedrungenen Feinde sagen die vereinbarten Rechtsregeln nichts.

Am Schluß dieses Abschnittes seien kurz einige Einwendungen erledigt, die gegen die Erlaubtheit des Krieges vorgebracht werden. Vor allem berufen sich die Pazifisten auf das Gebot der Schrift: „Du sollst nicht töten“, das schon im Naturgesetz enthalten ist. Aber dieses Gebot verbietet nicht jede Tötung des Menschen, sondern nur die ungerechte Tötung. Gott ist der Urheber und der höchste Herr über Leben und Tod. Wie er jedem frei das Leben geschenkt, so kann er es ihm auch jeden Augenblick wieder nehmen, wie es ihm nach seiner Weisheit beliebt. Er kann auch den Menschen die Vollmacht geben, unter bestimmten Voraussetzungen zu töten. Aus Vernunft und Offenbarung wissen wir, daß er der Staatsgewalt das Recht, zu strafen, verliehen hat. „Wenn du Böses tust“, schreibt der Apostel², „so fürchte dich, denn nicht umsonst trägt sie das Schwert“, denn sie ist Gottes Dienerin, eine Rächerin zur Bestrafung für den, der das Böse tut.“ Und in der Tat, hätte der Staat nicht das Recht, durch Strafen die Verbrecher niederzuhalten, so wäre es bald um Sicherheit und Ordnung geschehen. Deshalb haben auch alle Staaten bis in die neueste Zeit von dieser Strafgewalt energischen Gebrauch gemacht und sich nicht gescheut, unter Umständen franke, dem ganzen Gesellschaftsorganismus verderbenbringende Glieder von demselben abzuschneiden, d. h. mit dem Tode zu bestrafen.

Diese Strafgewalt hat aber der Staat nicht nur gegen seine eigenen Glieder, sondern auch gegen die auswärtigen Feinde, die ihm Schaden zufügen und die Sühne verweigern. Denn über den Staaten gibt es keinen

¹ Vgl. v. Liszt a. a. O. 315—316.

² Röm. 13, 4.

³ Das Symbol der Gewalt über Leben und Tod.

höheren Richter auf Erden, an den sie sich in ihren Streitigkeiten wenden könnten; sie müssen also das Recht der Selbsthilfe haben und befugt sein, mit Waffengewalt die Widerspenstigen niederzuwerfen und zu bestrafen.

Nicht stichhaltiger ist die Berufung der Pazifisten auf die Worte Christi: „Ihr sollt dem Übel nicht widerstehen“¹ oder auf die Mahnung des hl. Paulus, sich nicht selbst zu verteidigen, sondern die Rache Gott zu überlassen², oder auf die andern Worte Christi: „Wenn dich jemand auf die rechte Wange schlägt, so reiche ihm auch die andere dar“³ und „Wer das Schwert ergreift, wird durch das Schwert umkommen.“⁴

Um mit dem letzteren Worte Christi zu beginnen, so antwortet schon der hl. Augustinus⁵ und mit ihm der hl. Thomas von Aquin⁶: Nur derjenige ergreift das Schwert, der ohne Befehl oder Ermächtigung einer höheren Autorität sich mit Waffen gegen das Blut der Nebenmenschen erhebt. Wer aber im Auftrage der Fürsten oder Richter (falls er eine Privatperson ist) oder aus Eifer für die Gerechtigkeit gewissermaßen im Auftrage Gottes (wenn er ein öffentliches Amt bekleidet) vom Schwerte Gebrauch macht, der ergreift nicht selbst das Schwert, sondern er gebraucht es im Auftrage eines andern. Es wird also in diesen Worten Christi nicht verboten, daß die öffentliche Autorität zur Bestrafung der Verbrecher das Schwert handhabe, sondern nur, daß ein Privatmann ohne höhere Ermächtigung zur Befriedigung seiner Gelüste sich an dem Blute des Nebenmenschen vergreife.

Die der Bergpredigt entnommenen Worte Christi und die ähnlich lautenden des hl. Paulus verbieten nur die Privatrafche. Der Mensch soll, soviel an ihm liegt, bereit sein, nicht zu widerstehen und geduldig Unrecht zu ertragen. Oft aber fordern höhere Rücksichten, daß man anders handle. Christus selbst hat, als er vor Gericht einen Backenstreich erhielt, nicht die andere Wange hingehalten, sondern sich mit sanften Worten verteidigt, damit man nicht glaube, er habe dem amtlichen Richter ungebührlich geantwortet. Ähnliches kann für jeden Privatmann der Fall sein, wenn sich aus der stillschweigenden Hinnahme des Unrechts schwere Nachteile für ihn oder andere ergeben würden. Auch die Rücksicht auf den Unrechttuenden selbst kann oft fordern, daß man ihm widerstehe und auf seine Bestrafung dringe. Noch viel weniger gelten selbstverständlich die angeführten Worte Christi für die öffentliche Autorität, die amtshalber die Bösen zu strafen verpflichtet ist. Deshalb sagt der hl. Augustinus⁷: „Man muß vieles mit wohlwollender Strenge gegen die Widerspenstigen tun. Denn heilsam wird derjenige besiegt, dem man dadurch die zügellose Willkür zur Nutzlosigkeit entreißt. Es gibt nichts unglücklicheres als das Glück der Sünder, das ihnen Straflosigkeit gewährt und ihren bösen Willen, diesen Feind in ihrem Innern, besiegelt.“

¹ Matth. 5, 39.² Röm. 12, 19.³ Matth. 5, 39.⁴ Matth. 26, 52.⁵ Contra Faust. I. 22, c. 70.⁶ Summa theol. 22, q. 40, a. 1 ad 1.⁷ Epist. ad Marcellinum.

Vierter Abschnitt.

Das Völkerrecht der Zukunft.

I. Ausbau der internationalen Friedensorganisationen.

Das Grundproblem, das nach dem Friedensschluß zu lösen sein wird, ist die Frage: Was hat zu geschehen, um den Krieg für die Zukunft nach Möglichkeit zu verhindern? Für die Zeit des Friedens haben die bestehenden zwischenstaatlichen Abmachungen, besonders die Vereinbarungen auf den großen Friedenskongressen sich bewährt. Man braucht also nur die früheren Vereinbarungen zu erneuern, sie den neuen Verhältnissen anzupassen und weiter auszubauen, um die internationalen Reibungen möglichst zu verhüten.

Aber was hat zu geschehen, um die Kriege mit dem unermesslichen Leid und Weh, das sie über ganze Völker bringen, soweit möglich zu verhindern?

Ich sage „soweit möglich“. Manche Pazifisten scheinen sich noch immer im Traum vom ewigen Frieden zu wiegen. Früher nannten sich die Pazifisten „Friedensfreunde“. Aber wer in aller Welt ist kein Friedensfreund? Deshalb wählten sie den neuen Namen, um sich vom großen Troß der Friedensfreunde zu unterscheiden.

Nach den Pazifisten gibt es heute unter den Staaten keinen eigentlichen Frieden, sondern nur einen Zustand des Nichtkrieges. Die Friedensschlüsse beendigen nur einen Krieg, begründen aber keinen Frieden, ebensowenig als etwa die Rüchternheit zwischen zwei Räuschen einen zum Abstinenten macht. Heute herrscht nämlich, wie die Pazifisten behaupten, Anarchie in den internationalen Beziehungen, an ihre Stelle wollen sie den Frieden setzen, d. h. den Zustand eines organisierten Nebeneinanderlebens der Staaten. Das ist der Kernpunkt des Pazifismus.

Und worin besteht diese zwischenstaatliche Organisation? Wir wollen, antworten die Pazifisten, keinen Weltstaat, keine Föderation, kein Aufgeben der Selbständigkeit der einzelnen Staaten, keine Unterwerfung unter eine Zentralgewalt. Was wollen sie also? Ein Führer der Pazifisten erwidert¹: „Freiwilliges Zusammenwirken selbständiger Staaten zur

¹ Alfred S. Fried, Kurze Aufklärung über Wesen und Ziel des Pazifismus (Berlin 1914) 9.

gemeinsamen Vertretung ihrer gemeinsamen Interessen (Zweckverband), erhöhte Erfüllung ihrer Lebensbedingungen und erhöhte Sicherung ihres Bestandes mit geringstem Kräftenaufwand auf der Grundlage der Gegenseitigkeit (Austausch eigener Macht gegen fremde Pflichten).“

Hier zeigt sich der Grundfehler der Pazifisten. Ihr Wille, der Welt einen dauernden Frieden zu schenken, ist gewiß gut und lobenswert, aber es fehlt ihnen an Klarheit. Sie kommen nicht über allgemeine verschwommene und vieldeutige Redensarten hinaus.

Zwischenstaatliche Organisationen! Deren existieren ja heute schon viele. Es bestehen internationale Verträge über Hochseeschifffahrt und Freiheit des Meeres, über Fluß- und Kanalschifffahrt, über Handel und Industrie, es bestehen Zollverbände und ein Weltpostverein. Auch der Telegraphenverkehr, der Fernsprechbetrieb, der Eisenbahnverkehr sind vielfach durch internationale Konventionen geregelt. Ebenso existieren zahlreiche Verträge zum Schutz von Leben und Gesundheit (Bekämpfung ansteckender Krankheiten, des Mißbrauchs von Alkohol und Opium), Verträge zum Schutz ideeller Güter (Unterdrückung des Mädchenhandels, der Verbreitung unzüchtiger Schriften, Armen-, Arbeiter- und Auswandererschutz, Schutz wissenschaftlicher Interessen, Bekämpfung des Sklavenhandels usw. ¹).

Für die Zeit des Friedens ist also schon in weitgehendem Maße für eine Regelung der zwischenstaatlichen Beziehungen gesorgt, und mit der Zunahme des Weltverkehrs werden wohl solche internationale Regelungen immer zahlreicher werden. Aber nun kommt die viel schwierigere Frage: Wie sollen die zwischen den Staaten entstehenden Streitigkeiten erledigt werden, wenn gegenseitige Vergleiche oder Anerkennung oder Verzicht nicht zum Ziele führen?

Hierüber hat sich Papst Benedikt XV. in seiner sog. „Friedensnote vom 1. August 1917“ in trefflicher Weise geäußert. Der Papst spricht als Träger einer einzigartigen, geistlichen Souveränität, die ihn zu einem wesenhaft Neutralen, ja zum „Neutralsten der Neutralen“ macht ².

¹ Eine Zusammenstellung dieser internationalen Vereinbarungen bei F. v. Bistz, Das Völkerrecht ¹⁰ 204 ff.

² Über die Bedeutung dieser Friedensnote vergleiche die Ausführungen P. Ehrles in den Stimmen der Zeit XCIV 1 ff. Der Papst erließ diese Rundgebung „als Haupt der katholischen Kirche, als Träger einer einzigartigen, moralischen und religiösen Sendung und Gewalt, deren Einfluß Millionen von Menschenherzen

Nachdem Benedikt XV. die von ihm seit Anfang des Krieges unternommenen Schritte zur Linderung des Elendes und zur Herbeiführung des Friedens aufgezählt hat, fährt er fort:

„Wir wollen Uns aber nicht mehr auf allgemeine Mahnungen [zum Frieden] beschränken, wie es die Umstände bisher Uns nahelegten, Wir wollen zu bestimmteren und durchführbaren Vorschlägen übergehen. Wir laden die Regierungen der kriegführenden Völker ein, sich über die folgenden Leitsätze zu einigen, welche die Grundlage eines gerechten und dauerhaften Friedens zu bilden geeignet scheinen. Den Regierungen überlassen wir die Sorge, sie zu umgrenzen und zu ergänzen.

„Vor allem muß als Ausgangspunkt und Grundlage angesehen werden, daß an die Stelle der materiellen Gewalt der Waffen die sittliche Macht des Rechts trete. Daraus ließe sich ein gerechtes und gemeinsames Abkommen ableiten betreffs der gleichzeitigen und gleichmäßigen Verminderung der Kriegsrüstungen. Die Regeln und die Bürgschaften, die dabei festzustellen wären, hätten ihre Norm in dem Maße dessen, was zur Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung in den einzelnen Staaten notwendig und ausreichend ist. Dann, an die Stelle der Heere trete die Einrichtung des Schiedsgerichts. Seine erhabene Aufgabe, den Frieden zu erhalten, führt es nach den vereinbarten Vorschriften aus und wendet die gegen jenen Staat bestimmten Maßregeln (sanzione) an, der sich weigern sollte, internationale Fragen dem Schiedsgericht anheimzugeben oder dessen Spruch anzunehmen.

„Ist einmal die Vorherrschaft des Rechts festgestellt, so mögen alle Schranken des Völkerverkehrs wegfallen, indem man die wahre Freiheit der Meere, die allen gehören, durch bestimmte Verfügungen sicherstellt, womit einerseits viele Anlässe zu Streitigkeiten ausgeschaltet, anderseits allen neue Quellen des Wohlstandes und des Fortschrittes geöffnet würden.

„Betreffs des Schadenersatzes und der Kriegskosten sehen Wir kein anderes Mittel, die Frage zu lösen, als die grundsätzliche Annahme vollständigen gegenseitigen Verzichtes. Die Rechtfertigung liegt in den ungeheuren Wohltaten, die mit der Abrüstung gegeben sind, und zumal darin, daß die Fortführung eines solchen Gemetzels einzig und allein wegen Geldfragen unbegreiflich erscheinen müßte. Gibt es in einzelnen Fällen Gegengründe und Sonderansprüche, so mögen diese nach Recht und Billigkeit erwogen werden.

„Allein ein friedliches Abkommen mit den unendlichen Vorteilen, die daraus folgen, ist unmöglich ohne gegenseitige Rückerstattung der

und Gewissen offenstehen. . . . Seine Eigenschaft als gottbestellter Hüter des ewigen Gesetzes, des Rechts und der guten Sitte gibt ihm und seinen Worten eine Weihe, der sich alle beugen, wenn auch nicht alle im selben Sinne noch aus demselben Beweggrund“.

augenblicklich besetzten Gebiete. Daher müßte von deutscher Seite Belgien vollständig geräumt, es müßte eine Bürgschaft festgesetzt werden für dessen volle politische, militärische und wirtschaftliche Unabhängigkeit von welcher Macht immer. Desgleichen hätte die Räumung des französischen Gebietes, von seiten der andern kriegführenden Mächte eine ähnliche Rückerstattung der deutschen Kolonien zu erfolgen.

„Was frivolle Gebietsfragen angeht, wie beispielsweise die zwischen Italien und Oesterreich, zwischen Deutschland und Frankreich erörterten, so darf man hoffen, daß in Anbetracht der unermesslichen Segnungen eines Friedens, dessen Dauerbestand durch die Abrüstung verbürgt würde, die streitenden Parteien ihre Ansprüche in versöhnlichem Geiste prüfen werden, indem, wie Wir an anderer Stelle sagten, die Wünsche der Völker nach Maßgabe des Gerechten und Möglichen Berücksichtigung finden und indem man gelegentlich Sonderinteressen mit dem Allgemeinwohl der großen menschlichen Gesellschaft in Einklang bringt.

„Der nämliche Geist der Billigkeit und Gerechtigkeit muß leitend sein bei der Erwägung anderer territorialer und politischer Fragen, zumal jener, die sich auf Armenien, auf die Balkanstaaten und auf jene Länder beziehen, die einst das Königreich Polen bildeten, dem sowohl seine edlen geschichtlichen Überlieferungen wie seine Leiden, zumal die im gegenwärtigen Kriege erlittenen, die Zuneigung aller Völker gewannen.

„Das sind die wichtigsten Grundlagen, auf denen, wie Wir meinen, eine künftige Erneuerung des Völkerverbandes sich aufbauen soll. Sie sind geeignet, die Wiederkehr ähnlicher Völkerkriege unmöglich zu machen und eine entsprechende Lösung der wirtschaftlichen Frage herbeizuführen, welche für den zukünftigen Wohlstand aller am Kriege beteiligten Völker von so hohem Belang ist. Indem Wir sie Euch vorlegen, Euch, die Ihr in dieser Schicksalsstunde die Geschichte der kämpfenden Völker leitet, beseelt Uns die süße Hoffnung, daß sie Eure Billigung finden und so das furchtbare Ringen baldigst beendet werde, das sich immer mehr als zweckloses Morden darstellt. Im übrigen anerkennt alle Welt, daß auf beiden Seiten die Ehre der Waffen gewahrt ist. Hört Unsere Bitten, gebt der väterlichen Ermahnung Folge, welche Wir im Namen des göttlichen Erlösers, des Friedensfürsten, an Euch richten. Gedenkts Eurer überaus schweren Verantwortung vor Gott und den Menschen. Von Euren Entschließungen hängt ab der Friede und die Freude zahlloser Familien, das Leben von Tausenden junger Männer, mit einem Wort, das Glück der Völker, dessen Förderung Eure strenge und höchste Pflicht ist. Möge der Herr Euch Entschließungen eingeben, welche seinem heiligen Willen entsprechen. Gebe es Gott, daß Euch mit dem begeistertsten Beifall der Zeitgenossen, vonseiten der kommenden Geschlechter dereinst das herrliche Lob zuteil werde, daß Ihr der Welt den Frieden wiedergegeben habt!“

Diese wichtige Rundgebung des Papstes darf deshalb noch besondere Beachtung beanspruchen, weil die Hauptgedanken derselben nicht nur

die Zustimmung der deutschen Reichsregierung, des Deutschen Reichstags, des Kaisers von Österreich, der Souveräne von Bulgarien und der Türkei gefunden, sondern auch in Ländern der Entente und besonders bei den neutralen Völkern weithin freudigen Anklang gefunden haben. Auf die in dem päpstlichen Schreiben berührten Fragen, die nicht allgemein völkerrechtlicher Natur sind, sondern nur für den gegenwärtigen Krieg Bedeutung haben, gehe ich hier aus leicht begreiflichen Gründen nicht näher ein.

Auf die allgemeine und gleichzeitige Abrüstung als ein Mittel für den dauernden Völkerfrieden will ich nur kurz hinweisen. Mehrere Mächte, so namentlich die deutsche und österreichische Regierung, haben dem Vorschlag des Papstes im wesentlichen zugestimmt, und schon auf früheren internationalen Kongressen wurde wiederholt die Abrüstungsfrage auf die Tagesordnung gesetzt. Die jetzigen stehenden Heere mit ihren Hunderttausenden von Soldaten und ihrer beständigen Kriegsbereitschaft sind wirklich eine beständige Gefahr für den Frieden. Und dann denke man an die große Zahl von jungen Männern, die für mindestens zwei Jahre ihrem friedlichen Berufe entzogen und ausschließlich zum Kriegshandwerk herangebildet werden. Endlich vergesse man die unerschwinglichen Lasten nicht, welche die stehenden Heere den Steuerzahlern auferlegen. Schon vor dem Kriege beliefen sich die Ausgaben für Heer und Marine im Deutschen Reich auf ungefähr eine Milliarde Mark, und ähnlich liegen die Verhältnisse in andern Großstaaten. So wird der Schwerpunkt eines ganzen Volkes auf die kriegerische Zurüstung und Schlagfertigkeit gelegt. Das sind krankhafte und auf die Dauer unhaltbare Zustände, namentlich da unter den Großstaaten ein förmliches Wettwüsten stattfindet und die Kosten für das Heer, die Marine, die Luftschiffe u. dgl. von Jahr zu Jahr steigen.

Es ist deshalb der päpstliche Vorschlag der Abrüstung nur mit Freude zu begrüßen. Selbstverständlich handelt es sich nicht um eine vollständige Abrüstung, sondern um eine solche Herabminderung der Kriegsrüstungen, daß zwar für die Sicherheit und Verteidigung des Staates nach innen und außen ausreichend gesorgt ist, aber alles, was darüber hinausgeht, als schädliche, den Frieden gefährdende Belastung der Völker beseitigt wird. Es ist ferner klar, daß die Abrüstung gleichzeitig und gleichmäßig in dem vereinbarten Maßstabe stattfinden muß.

Ein weiteres Mittel zur friedlichen Schlichtung internationaler Streitigkeiten ist der Schiedspruch. Auch in diesem Punkte hat der Vorschlag des Papstes in weiten Kreisen freudigen Widerhall gefunden. Die Herrscher der Zentralmächte erklärten sich bereit, bei den Friedensverhandlungen die Frage der internationalen Schiedsgerichte in ernsthafte Erwägung zu ziehen. Es wird sich nun zeigen, ob es den Ententemächten mit ihrem Kampf gegen den „Militarismus“ Ernst war.

Den neueren internationalen Verträgen wird jetzt schon vielfach eine Klausel beigefügt, durch die sich die Vertragsmächte verpflichten, alle bei Auslegung und Anwendung des Vertrags sich ergebenden Streitigkeiten einem Schiedsgericht zur Entscheidung zu unterbreiten. So schlossen am 14. Oktober 1903 Frankreich und Großbritannien einen Vertrag, durch den alle Streitigkeiten rechtlicher Natur oder über die Auslegung der zwischen ihnen bestehenden Verträge, die nicht auf diplomatischem Wege erledigt werden können, dem ständigen Schiedshof im Haag überwiesen werden sollen, vorausgesetzt, daß diese Streitpunkte weder die Lebensinteressen noch die Unabhängigkeit der Vertragschließenden in Frage stellen, noch die Interessen dritter Mächte berühren. Heute beträgt die Zahl solcher Schiedsverträge etwa 120¹.

Einen wesentlichen Fortschritt auf dem Wege der Schlichtung internationaler Streitigkeiten durch Schiedspruch bezeichnet die Errichtung des eben erwähnten „ständigen Staatengerichtshofes zur Erledigung völkerrechtlicher Streitigkeiten“ durch die Haager Friedenskonferenzen im Jahre 1899 und 1907, deren Beschlüssen seither die meisten Mächte beigetreten sind. Der Sitz des Gerichtshofes ist im Haag. Jede der unterzeichneten oder später beitretenden Mächte ernannt vier Mitglieder des Gerichtshofes auf sechs Jahre. Aus der Liste dieser Mitglieder nimmt jede der streitenden Parteien gewöhnlich je zwei Schiedsrichter, die dann ein fünftes Mitglied als Obmann wählen. Die Schiedsrichter können aber von den Mächten beliebig — auch außerhalb der Liste — gewählt werden. Die Mächte sind im allgemeinen nicht verpflichtet, sich an dieses Gericht zu wenden; es tritt erst in Tätigkeit, wenn es angerufen wird und die Richter gewählt sind.

Der Haager Gerichtshof hat zwei Organe, die auf die Bezeichnung „ständig“ einen Anspruch haben: „das internationale Bureau des

¹ Vgl. v. Liszt, Das Völkerrecht¹⁰ 293.

ständigen Gerichtshofes“ und den „internationalen Verwaltungsrat“. Ersterer dient dem Gerichtshof als Gerichtsschreiberei und Archiv, letzterer beaufsichtigt die Tätigkeit des Bureaus und regelt alle Verwaltungsgeschäfte des Schiedshofes. Es besteht aus den Gesandten der im Haag beglaubigten Mächte und dem holländischen Minister des Auswärtigen als Vorsitzenden.

Verschiedene Versuche, den Schiedsgerichtshof im Haag für alle Mächte obligatorisch zu machen, schlugen fehl. Und das begreift sich. In Angelegenheiten, bei denen es sich um seine Lebensinteressen, um seine Ehre und seinen Bestand handelt, wird jeder Staat Bedenken tragen, sich einem Schiedsspruch zu unterwerfen. Das hieße eben auf die eigene Selbständigkeit und Souveränität verzichten, sich sozusagen auf Leben und Tod dem Schiedshof überantworten.

Aber hierbei übersieht man, daß es sich bei den Fällen, die dem Schiedsgericht zu unterbreiten sind, nie um Sein oder Nichtsein eines Staates handeln kann. Würde ein Staat plötzlich ungerecht überfallen und in seinem Bestande bedroht, so bliebe ihm selbstverständlich immer das Recht der Selbstverteidigung, ohne erst auf eine schiedsrichterliche Entscheidung warten zu müssen. Abgesehen von diesem Fall kommt bei den Streitigkeiten, die dem Krieg vorausgehen, nie das Sein oder Nichtsein eines Staates in Frage. Erst wenn der Krieg ausgebrochen und der gegenseitige Haß mächtig aufgeflammt ist, kann wohl ein Staat in seinem Dasein bedroht sein, aber das ist nicht die Ursache, sondern die Folge des Krieges. Vor dem Krieg handelt es sich regelmäßig nur um gewisse strittige Rechte oder Besitztümer, deren Verlust wohl den Staat schädigen, aber keineswegs vernichten kann.

Eines läßt sich jedenfalls schon heute erreichen. Jeder Staat müßte sich verpflichten, bevor er einen Krieg erklärt, den Schiedsspruch des internationalen Gerichtshofes einzuholen, ohne jedoch streng gebunden zu sein, sich demselben zu unterwerfen. Damit wäre schon viel gewonnen. Denn jeder Staat wird gewiß Bedenken tragen, einen Krieg zu beginnen, nachdem ein unparteiischer Gerichtshof mit voller Sachkenntnis sich zu seinen Ungunsten ausgesprochen hat. Seinem Kriege würde dadurch in der öffentlichen Meinung der Stempel des Unrechts aufgedrückt, und er würde dann wohl eher zu Zugeständnissen bereit sein.

So wenig übrigens der Gerichtshof in seiner jetzigen Gestalt zu leisten vermag, darf man doch seine Bedeutung nicht unterschätzen. Es

ist zu hoffen, daß er allmählich seine Befugnisse und seine praktische Wirksamkeit erweitert. Der Druck der öffentlichen Meinung und die Notwendigkeit werden die Mächte immer häufiger veranlassen, sich des Schiedshofes zu bedienen. Die Regierungen der unterzeichneten Mächte haben auch eine gewisse Ehrenpflicht, sich an dasselbe zu wenden. Wäre es nicht sinnlos, einen Gerichtshof einzusetzen und mit Geldmitteln zu unterstützen und ihn dann doch zu ignorieren? Auf jeden Fall wird der Haager Schiedsgerichtshof mit der Zeit einen mächtigen Einfluß auf die Entwicklung des Völkerrechts ausüben. Allmählich wird sich eine einheitliche Gerichtspraxis herausbilden, die schließlich durch Übung und Gewohnheit Gesetzeskraft für den zwischenstaatlichen Verkehr erlangt. Er gibt auch einen natürlichen Mittelpunkt ab für alle Friedensbestrebungen und insbesondere für die allmähliche Kodifikation eines Völkerrechts.

Vielleicht gelingt es dann später, die Inanspruchnahme des internationalen Schiedshofes nicht nur für alle Staaten streng obligatorisch zu machen, sondern auch dem Ausspruch desselben eine wirksame Sanktion zu verschaffen, indem alle Staaten sich verpflichten, gemeinsam z. B. mit Entziehung gewisser internationaler Rechte oder mit wirtschaftlichem Boykott oder selbst mit Militärgewalt gegen den Staat vorzugehen, der sich weigert, sich dem internationalen Schiedsspruch zu unterwerfen.

Nur in einem Punkte scheint eine Ergänzung des internationalen Schiedsgerichtshofes wünschenswert. Bis jetzt gibt es keine Berufung an eine höhere Instanz. Diese ist auch nicht nötig, solange nur minderwertige Angelegenheiten, z. B. Eigentums- oder Entschädigungsfragen, in Betracht kommen, wohl aber, wenn es sich um wichtigere Streitfälle handelt, die leicht zu kriegerischen Verwicklungen führen können. Es müßte deshalb für solche Fälle eine Art Appellhof eingesetzt werden, an den sich die Mächte wenden könnten, wenn sie sich mit der Entscheidung der ersten Instanz nicht glauben beruhigen zu dürfen. Unseres Erachtens wäre der Papst der berufene Vorsitzende und Leiter dieses Schiedsgerichtshofes zweiter Instanz. Ich wiederhole hier, was ich schon in meiner „Moralphilosophie“ geschrieben habe¹.

Auf dem letzten Vatikanischen Konzil überreichten eine große Zahl von Kirchenfürsten dem Papste Pius IX. eine Bittschrift, worin sie

¹ II⁵ (1911) 754.

dringend baten, der Papst möge mit dem Konzil die wichtigsten völkerrechtlichen Grundsätze, wie sie unter den christlichen Völkern zu gelten haben, kraft eines unfehlbaren Lehramtes aussprechen. Insbesondere baten sie um die Errichtung eines ständigen obersten Gerichtshofes, der aus Rechtsgelehrten aller Nationen bestehen sollte und unter dem Voritze und der Leitung des Papstes die Aufgabe hätte, die Grundsätze der Gerechtigkeit im Völkerrecht aufrechtzuerhalten und sozusagen als Richtschnur des öffentlichen Gewissens zu dienen. So würden die Nationen vor vielen ungerechten und verderblichen Kriegen bewahrt und von der erdrückenden Last des Militarismus befreit werden¹. Auch eine Anzahl englischer Katholiken reichte dem Konzil eine im selben Sinne gehaltene Bittschrift ein, worin sie u. a. um die Errichtung einer Lehranstalt für Völkerrecht ersuchten².

Daß der Papst der berufenste Vorsitzende des Oberschiedsgerichtes für alle Streitigkeiten unter den christlichen Völkern wäre, läßt sich nicht bezweifeln. Schon durch seine ganze persönliche Stellung gibt er die größte Bürgschaft für einen weisen, unparteiischen und gerechten Schiedsspruch. Sodann hat er seine eigenen Untertanen bei allen streitenden Mächten, ist also in seinem eigenen Interesse gezwungen, über den Parteien zu stehen. Und wer kann auch ein solches moralisches Gewicht für seine Entscheidung in die Waagschale legen wie das Oberhaupt der katholischen Kirche mit ihren nahezu 300 Millionen Anhängern?

Wenn man sich in manchen Kreisen gegen solche Vorschläge ereifert, so kommt das vielfach von konfessioneller oder antireligiöser Befangenheit, die schließlich lieber einen Krieg will, als daß sie dem Papst die Ehre des Schiedsrichteramtes zugestände. Selbst unbefangene Protestanten haben es anerkannt, daß der Papst der geborene Schirmer des Völkerrechts und der oberste Schiedsrichter unter den christlichen Nationen sei. So hat sich der Protestant David Urquhart am 1. Januar 1869 mit einer Eingabe an Papst Pius IX. und das ökumenische Konzil gewandt, in welcher er in bezug auf das Völkerrecht und die Stellung des Papstes zu demselben ganz die gleichen Ansichten ausspricht wie die Bischöfe in der schon erwähnten Bittschrift. Nur

¹ Vgl. Acta et decreta sacrorum Conciliorum recentiorum (Collectio Lacensis) VII 861 ff.

² Ebd. 1307.

die katholische Kirche und vor allem der Papst habe die genügende Macht, wieder das Völkerrecht an die Stelle der jetzt herrschenden rohen Übermacht zu setzen.

Außer dem genannten sind noch andere Vorschläge gemacht worden, um zukünftigen Kriegen vorzubeugen. Fr. v. Liszt befürwortet eine Bildung von Staatsgruppen, die als Gruppen, nicht als einzelne Staaten, mit andern Staatsgruppen in rechtliche Beziehung treten¹. Weiter ausgeführt hat er diese Idee in seiner Schrift „Ein Mitteleuropäischer Staatenverband“ (1915). Er gibt aber selbst zu, diese Staatsgruppen könnten einen Weltkrieg wie den gegenwärtigen, wo Staatsgruppen gegen Staatsgruppen stehen, nicht verhindern. Damit verliert der Vorschlag zum guten Teil seine Bedeutung. Und wenn zwischen den Staaten einer Gruppe Konflikte entstehen? Wer entscheidet?

Über einen von englischer und amerikanischer Seite ausgehenden Vorschlag, der in einer Haager Denkschrift über die Grundlagen des Dauerfriedens gemacht wird, berichtet Prof. Heinr. Lammasch². Geplant ist eine freie Vereinigung von Staaten, die sich verpflichten, ihre zukünftigen Streitigkeiten entweder durch ein Schiedsgericht entscheiden zu lassen oder sie einem internationalen Rat, der aus Vertretern beider Streitparteien und aus Neutralen bestünde, zur Schlichtung vorzulegen. Nicht alle Streitigkeiten zwischen den Staaten sind derart, daß sie sich nach feststehenden Rechtsnormen entscheiden lassen, und daß man von den Parteien verlangen könnte, sie müßten sich dem Richterspruch bedingungslos unterwerfen. Darum soll die Schiedsgerichtsbarkeit durch Hinzufügung einer Vermittlungsinstanz (conseil de conciliation) ergänzt werden. Dieser hätte unter Berücksichtigung aller Momente der Billigkeit einen Ausgleich zwischen den widerstreitenden Interessen anzustreben. Sein Ausspruch wäre nur dann bindend, wenn wenigstens einer oder zwei Vertreter des Staates, gegen den er ausfällt, ihm zugestimmt haben. Für alle andern Fälle hätte er nur die Bedeutung eines Gutachtens, das aber durch seine Publikation bestimmt wäre, auf die öffentliche Meinung der ganzen Welt zu wirken. Der größte Vorteil dieses Planes läge darin, daß den Völkern und

¹ Deutsche Juristenzeitung 1916, 22.

² In der „Zeit“ vom 12. Nov. 1916.

den Regierungen der streitenden Staaten Zeit zur Besinnung gegeben wäre, bevor sie losschlagen, und daß man sich, für viele Fälle wenigstens, der Hoffnung hingeben könnte, diese Zeit würde nicht unbenutzt bleiben, sondern zur friedlichen Schlichtung des Streites führen.

Nicht wenige setzen für die Verhinderung zukünftiger Kriege große Hoffnung auf eine direkte Kontrolle der auswärtigen Politik durch die Parlamente oder einen von denselben gewählten parlamentarischen Ausschuß. Man mag es mit Freuden begrüßen, daß auch die Vertreter des Volkes einen Einblick in die geheimen Fäden der Auslandspolitik bekommen, damit nicht hinter den Kulissen von einzelnen Staatsmännern durch unkluges Vorgehen Verwicklungen herbeigeführt werden, die ein ganzes Volk gegen seinen Willen in einen blutigen Krieg stürzen können.

Ob aber die Volksvertretungen im gegebenen Augenblick fähig oder gewillt sein werden, einen Krieg zu verhindern, läßt sich doch bezweifeln. Die Abneigung der verschiedenen Rassen und Nationen gegeneinander hat sich zum förmlichen Haß gesteigert. Wir sind bald soweit, daß sich jede Rasse oder jede Nation als das große auserwählte Volk betrachtet, dem die größte Kulturmission zugedacht und deshalb auch alles gestattet ist, was seine Macht und seinen Einfluß erhöhen kann. Und wenn die Wogen nationaler Erregung hoch gehen, wird die Volksvertretung leicht von der allgemeinen Strömung mitgerissen. Solche Beispiele haben wir ja in jüngster Zeit viele erlebt.

II. Der Kampf gegen die Ursachen des Krieges.

Wahrscheinlich werden in nächster Zukunft noch zahlreiche andere Vorschläge gemacht werden, um die Kriege zu verhindern. So löblich alle diese Bestrebungen sind, noch viel wichtiger ist die Verhinderung oder Beseitigung der Ursachen, die zum Kriege führen.

1. Zu diesen Ursachen rechnen wir die Überspannung des nationalen Gedankens.

Aus diesen überspannten nationalen Gedanken heraus hat man das Nationalitätsprinzip aufgestellt, das jeder Nation das Recht zuspricht, alle ihre Glieder zu einem selbständigen souveränen Staat zu vereinigen, und zwar unbekümmert um alle geschichtlich gewordenen Verhältnisse. Dieses Prinzip ist eine willkürliche Erfindung revolutionärer Köpfe, denen es als Hebel zu politischen Ummwälzungen und

Eroberungen dienen sollte. Es lassen sich keine irgendwie stichhaltigen Gründe für dasselbe vorbringen, und von allen Einsichtigen ist es längst aufgegeben, da seine Anerkennung notwendig zur Umwälzung fast aller bestehenden Staaten führen würde und eine beständige Gefahr für die öffentliche Ruhe und Sicherheit bildete¹. Im jetzigen Weltkrieg hat man sich zwar wieder auf dieses Prinzip berufen, aber nicht etwa in der Absicht, sich selbst nach demselben zu richten, sondern nur, um es als Waffe gegen den Feind zu benutzen. Die Vereinigten Staaten Amerikas denken nicht daran, den 8 Millionen Negeren in den Südstaaten oder den Bewohnern der Philippinen politische Selbstständigkeit zu gewähren, das Prinzip soll nur für Europa gelten. Ebenso wenig denkt England daran, in bezug auf die Irländer und die Ostindier mit dem Nationalitätsprinzip ernst zu machen. Die Franzosen wollen Elsaß-Lothringen wiedererobern, obwohl in diesen Gegenden Stämme anderer Nationalität leben. Italien schwärmt in Europa für das Nationalitätsprinzip, läßt sich aber dadurch nicht abhalten, in Afrika fremde Nationen seinem Zepher zu unterwerfen.

Viel gefährlicher als im Nationalitätsprinzip erweist sich die Überspannung des nationalen Gedankens im nationalen Chauvinismus oder im nationalen Hochmut. Nur muß hinzugefügt werden, daß dieser nationale Hochmut heute eine eigentümliche Färbung angenommen hat, indem er unter der Flagge eines falschen „Patriotismus“ dahergeht. Wenn man unter Patriotismus die wohlgeordnete Liebe zu dem Volke versteht, dem man durch Geburt, Erziehung, Sprache usw. angehört, so ist er tief in der Natur begründet und für jeden normalen guten Menschen etwas Selbstverständliches, das keiner künstlichen Pflege bedarf. Heute versteht man aber unter Patriotismus oft die krankhaft übertriebene Hochschätzung und Liebe des eigenen Volkes, die mit Geringschätzung oder gar Verachtung auf andere Nationen herabsieht und die fast notwendig zur sog. Expansionspolitik führt. Jeder Staat soll — so verlangt man — wachsen an Macht und Größe, er soll seine Grenzen immer mehr ausdehnen, immer größere Kolonien erwerben, womöglich auch fremde Nationen seinem Zepher unterwerfen, soll immer schlagfertiger zu Wasser und zu Land dastehen.

¹ Eingehend habe ich das Nationalitätsprinzip untersucht in meiner Moralphilosophie II⁵ 735 ff.

Dieser krankhafte Patriotismus ist eine beständige Gefahr für den Frieden unter den Völkern. Mit Recht sagt Fr. Paulsen¹, dem gewiß niemand Mangel an wahrer Vaterlandsliebe vorwerfen darf: „Wie der Patriotismus jetzt gern als Anhängelschild vom Parteisanatismus gebraucht wird, so wird er auch zum Deckmantel für den Nationalfanatismus; Nationalhochmut und Fremdenhaß führen seinen Namen und beschimpfen jeden, der nicht einstimmt. Wo es sich um französische oder tschechische ‚Patrioten‘ handelt, wird es uns nicht schwer, die Sache in ihrer Dürftigkeit und Unschönheit zu erkennen; sie ist aber an Deutschen nicht schöner. Wenn der Patriotismus in dieser Richtung sich weiterentwickelt, dann wird er zu einer krankhaften Entartung, von der dem Leben der europäischen Völker schwere Gefahren drohen. Richten sich die Instinkte dieser Völker, die durch Geschichte und Weltlage auf das Zusammenwirken hingewiesen sind, immer mehr auf Haß und Vernichtung, dann werden sie nach dem Worte des Apostels miteinander verzehrt werden. Und man sage nicht, für das einzelne Volk sei es eine Notwendigkeit, angesichts feindseliger Nachbarn derartige ‚patriotische‘ Gefühle großzuziehen. Oder sind etwa Nationalhochmut, mit Haß und Verachtung gegen Nachbarvölker, wenn denn nicht Tugenden, so doch nützliche Eigenschaften im Kampf ums Dasein? Ich denke nicht; Haß treibt, Händel zu suchen, und Hochmut verblendet; Verblendung aber kommt vor dem Fall, das gilt von den Völkern so gut wie von den Individuen. Wer nun nicht der Ansicht ist, daß in Haß und Feindschaft zu leben für ein Volk wünschenswert ist, der wird auch jenen inneren Habitus nicht für eine wünschenswerte Ausstattung halten können. Selbstgefühl muß ein Volk haben, ohne solches kann es nicht leben. Es gibt aber ein ruhiges und sicheres Selbstgefühl, das das Fremde kennt und achtet, das sein und bleiben will, was es ist, und vor dem Fremden sich nicht beugt, weder in Nachahmung noch, wenn es so kommt, vor der Gewalt. Ein solches gesundes Selbstgefühl ist wie im Individuum, so im Volke mit Achtung und Gerechtigkeit gegen das Fremde wohl verträglich; ja Hochmut und Haß sind eigentlich immer Zeichen eines reizbaren, krankhaften, d. h. seiner selbst unsichern Selbstbewußtseins.“

Leider droht das moderne Erziehungswesen die Völker immer mehr in diese krankhafte Selbstüberschätzung, die leicht zur Verachtung aller andern Nationen führt, hineinzutreiben. Das ist in Frankreich und England und zum Teil leider auch bei uns in Deutschland der Fall. Alles wird einseitig nur unter dem Gesichtswinkel der eigenen Nation betrachtet und gewertet: Sprache, Kunst, Wissenschaft, Geschichte, Charakter usw. Selbst die Religion, das Christentum wird

¹ System der Ethik II⁷⁻⁸ (1906) 197.

von diesem Standpunkte aus beurteilt¹. Wie engherzig und beschränkt das ist, braucht nicht gezeigt zu werden. Die deutsche Literatur wäre nie zu der Höhe gelangt, die sie in der zweiten Blüteperiode erreichte, wenn ihre Koryphäen, ein Herder, Lessing, Goethe, Schiller, Rückert, v. Platen usw., nicht die fremden Literaturen, die Literatur der Antike, die englische, französische, spanische, italienische und orientalische Literatur mit so liebevollem Verständnis erforscht und daraus reiche, befruchtende Ströme auf das eigene Gebiet geleitet hätten. Diese einseitige und übertriebene Betonung des Nationalen wird die Völker auf die Dauer geistesarm machen und mit blinden Vorurteilen gegen fremde Nationen erfüllen. Es ist zu fürchten, daß die zivilisierten Völker mit ihrem nationalen Hochmut und gegenseitigen Haß sich Geißeln flechten, mit denen sie einst schwer gezüchtigt werden. Alles Böse im Völkerleben rächt sich früher oder später auf Erden.

2. Eine weitere beständige Gefahr für den Frieden in unsern Tagen ist das bedauerliche Schwinden des Gerechtigkeitsgefühls, des Sinnes für Recht und Gerechtigkeit. Das zeigt sich im Privatleben, aber noch viel mehr im öffentlichen politischen Leben. Die Politik hat sich längst von jeder Moral emanzipiert, und hierin liegt die schwerste Gefahr für die Zukunft der Völker. Im Interesse des eigenen Staates ist alles erlaubt, nichts verboten, was zum Ziele führt. In diese Maxime läßt sich die ganze politische Moral vieler leitender Staatsmänner und Politiker von heute zusammenfassen. Ich sage: vieler leitender Staatsmänner und Politiker. Es ist kein Zweifel: wohl die Mehrzahl der kriegführenden Völker sind gegen ihren Willen in den Weltkrieg getrieben worden. Die großen Massen derselben waren erstaunt, als sie sich unerwartet in den mörderischen Krieg verwickelt sahen.

¹ Treffliche Ausführungen hierüber bei Otto Zimmermann S. J., Soll die Religion national sein? (Freiburg 1916, Herder.) Früher war es den Franzosen vorbehalten, sich als das auserwählte Gottesvolk zu verherrlichen, jetzt suchen manche Deutsche sie zu übertrumpfen. Deutsche Dichter besingen Deutschland als den „Messias der Völker, den Gesandten und Gesalbten des Unendlichen“; „Deutschland, ich grüß' dich, du Heiland der Welt“. Vgl. Zimmermann a. a. O. 15. In einem Festartikel zum Reformationsfest wurde von einem protestantischen Patrioten geschrieben: „Etwas Hohes in der Welt ist es, ein Deutscher zu sein; das Höchste in der Welt ist es, ein deutscher evangelischer Christ zu sein“ (vgl. Köln. Volkszeitung 1917, Nr. 134).

Es wurden dann allerdings bei Ausbruch des Krieges in manchen Ländern die Volksleidenschaften mit allen Mitteln künstlich aufgepeitscht. In Parlamenten, öffentlichen Versammlungen und besonders in der Presse, dieser die öffentliche Meinung beherrschenden Großmacht, wurde in tausend Variationen verkündet, es handle sich um ein Sein oder Nichtsein der Nation, die höchsten idealen Güter, ja die gesamte moderne Kultur selbst stehe auf dem Spiele. Nachdem der Krieg einmal ausgebrochen war und der gegenseitige Haß bis zum Siedepunkt gesteigert worden, traf dies bis zu einem gewissen Grade zu. Aber damit ist die Frage nicht gelöst, warum es so unerwartet zu einem solchen Vernichtungskrieg kommen konnte. Jedenfalls ist dieser Krieg für mehrere Großmächte in seinen letzten Gründen nicht ein Kampf um das Recht, sondern ein Kampf um die Macht. Nationale Eifersucht und wirtschaftlicher Neid sind die tiefsten treibenden Beweggründe dieses wahnsinnigen Völkermordens. Vielleicht ist auch in keinem Kriege von Lüge, Verdächtigung, Verleumdung ein so ausgiebiger und systematischer Gebrauch gemacht worden wie in dem gegenwärtigen. Die Begriffe von Gut und Böse, Recht und Unrecht schienen weiten Kreisen abhandengekommen zu sein.

Zu dem Schwinden des Sinnes für Recht und Gerechtigkeit hat der Rechtspositivismus viel beigetragen. Bis in die neueste Zeit war die Menschheit von jeher und überall überzeugt, daß es unwandelbare, verpflichtende Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechts gebe, die für alle Zeiten und alle Völker gelten und ihre Wurzel nicht im Belieben der Menschen, sondern im Willen des Urhebers der Natur haben, und für deren Beobachtung die Menschen höheren Mächten — auch über das Grab hinaus — verantwortlich sind¹. Der Rechtspositivismus seit Kant hat sein Möglichstes getan, um diesen Glauben an eine gottgesetzte natürliche Rechtsordnung zu untergraben und das Recht seiner religiösen Weihe und Heiligkeit zu entkleiden. Jetzt erntet man, was man gesät hat. Ist es zu verwundern, daß die Völker die ganze Rechtsordnung, die man ihnen täglich in Wort und Schrift als reine Menschenfahrungen hinstellt, mit zorniger Faust zerschmettern, sobald sie ihnen hinderlich entgegentritt? Warum sollten die Menschen

¹ Eingehend habe ich diese allgemeine Überzeugung ethnographisch nachgewiesen in dem schon mehrfach erwähnten Werke: Die Einheit des sittlichen Bewußtseins der Menschheit.

nicht zerstören dürfen, was Menschenhände gebaut haben? Warum sollten sie etwas heilig halten, von dem ihnen jeden Tag wiederholt wird, es sei nicht heilig, sondern rein weltlich? Es muß deshalb endlich mit dem seichten und haltlosen Rechtspositivismus gebrochen und die Heiligkeit der von Gott in jedes Menschenherz geschriebenen Rechtsgrundsätze anerkannt werden. Es geht nicht an, Prämissen anzunehmen und dann die notwendige Konsequenz daraus abzulehnen. „An die Stelle der materiellen Gewalt der Waffen muß wieder die moralische Macht des Rechts treten.“

3. Der heutige Rechtspositivismus hat aber selbst seine tiefere Wurzel in der naturalistischen und materialistischen Strömung unserer Zeit. Nehmen wir z. B. Deutschland. Hier ist unzweifelhaft im letzten Jahrhundert in den historisch-philologischen und besonders in den mathematisch-physikalischen Wissenschaften Großes geleistet worden und die materielle Kultur auf eine Höhe gelangt, von der frühere Zeiten keine Ahnung hatten. Durch rastloses, planmäßiges Schaffen und Ringen haben Industrie und Handel eine Entwicklung durchgemacht, welche die der andern Länder weit zurückließ. Infolge davon ist auch der Reichtum gewaltig angewachsen und mit ihm der Luxus und die Genußsucht. Wie sieht es dagegen aus auf dem Gebiete der höheren Geisteswissenschaften? in Philosophie und Theologie? Schon im Jahre 1847 klagte J. H. Fichte¹, die deutsche Philosophie sei durch das „verworrene Chaos“, in welches sie geraten, „den einen zum Argerniß, den andern zur Torheit geworden“. In den siebziger Jahren untersuchte ein deutscher Philosoph in einer Broschüre „die Gründe der Entmutigung auf philosophischem Gebiete“. Und heute? Nach Fr. Paulsen² herrscht auf dem Gebiete der höheren Geisteswissenschaften „Anarchie“. „Es gibt keine einheitliche philosophische Weltanschauung. Die letzten Gedanken gehen in allen Richtungen der Windrose auseinander.“ In der Philosophie gibt es heute „überhaupt kaum einen Punkt gesicherten Gemeinbesitzes“. D. Külle³ bezeichnet den gegenwärtigen Zustand der Philosophie als „pathologischen Zustand einer philosophischen Anarchie“, und

¹ Grundsätze für die Philosophie der Zukunft. Vortrag zur Eröffnung der Philosophenversammlung zu Gotha am 23. September 1847.

² Die deutschen Universitäten und das Universitätsstudium (1903) 536.

³ Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland (1908) 125.

H. G. Opitz¹ meint: „Der gegenwärtige Zustand der Philosophie ist der der ärgsten Zersahrenheit und Verwirrung.“ Die Philosophie war wirklich nicht geeignet, die Führung der Geister zu übernehmen.

Und wie steht es mit der evangelischen Theologie? Ich rede hier nicht vom protestantischen Volk im allgemeinen, sondern von den Vertretern der evangelischen Theologie an unsern Universitäten. Auch unter diesen gibt es ja noch positiv gläubige Gelehrte, aber die große Mehrzahl derselben steht auf dem linken, dem sog. liberalen Flügel, und bei diesen herrscht der reinste Rationalismus. Mit A. Harnack leugnen die meisten theologischen Koryphäen alles Übernatürliche. Sie leugnen die Möglichkeit der Wunder, sie leugnen die Menschwerdung, die Gottheit Christi, die Inspiration der Heiligen Schrift und das ganze Apostolische Glaubensbekenntnis. Nicht wenige leugnen sogar das Dasein eines persönlichen Gottes und huldigen einem verschwommenen Pantheismus in der Weise Schleiermachers. Mächtig gefördert wurde diese Geistesrichtung durch die Bemühung Kants, alle Beweise für das Dasein Gottes als nichtig hinzustellen. Wir können von Gott nichts wissen; der „Glaube“ an Gott ist zwar ein Postulat der praktischen Vernunft, aber jeder legt sich nach seiner Willkür die Idee Gottes zurecht. Dadurch war dem Agnostizismus die Bahn gebahnt, der die Möglichkeit der Erkenntnis Gottes und aller übersinnlichen Dinge leugnet.

Darf es da wundernehmen, daß man anfing, alle Erkenntnis überirdischer Dinge als „Metaphysik“ zu verhöhnen, und daß der Geist der „Diesseitigkeit“ um so mehr zunahm, je mehr sich der Blick auf das Jenseits verschleierte?

Ohne diese weitverbreitete Geistesverfassung hätte Fr. Nietzsche mit seinem Kult des Übermenschen, mit seiner frechen Verhöhnung jeder Religion und jeder Moral („Alles ist erlaubt, nichts ist verboten“) nicht so viele Anhänger gefunden. Der wahnwitzige Apostel des „Jenseits von Gut und Böse“ hat nur die Gedanken ausgesprochen, die tatsächlich in weiten Kreisen herrschten und praktisch geübt wurden.

Ich habe nur von Deutschland gesprochen. Sieht es etwa anderwärts besser aus? Im Gegenteil. In Deutschland ist wenigstens die Masse des Volkes, namentlich auf dem Lande, dank der konfessionellen

¹ Mein philosophisches Vermächtnis an das Volk der Denker (1915) 13.

Schule und andern glücklichen Umständen, dem christlichen Glauben bis heute treu geblieben. Wie sieht es aber z. B. in Frankreich aus? Hier ist die große Masse des Volkes dem Christentum ganz entfremdet. Das Volk huldigt im großen ganzen dem flachsten Indifferentismus, wenn es nicht gar mit Haß gegen jede Religion erfüllt ist. Nur unter dieser Voraussetzung konnte das Zweikindersystem so tiefe Wurzeln fassen, an dem das unglückliche Land krankt und zugrunde zu gehen droht. Nur unter dieser Voraussetzung begreift man, wie es möglich war, daß freimaurerische Abenteurer seit ungefähr dreißig Jahren die Regierungsgewalt mißbrauchen konnten, um einen Kampf auf Leben und Tod gegen die katholische Kirche, ja gegen jede Religion zu führen, ohne auf ernstlichen Widerstand zu stoßen. Ähnlich sieht es in andern Ländern aus, z. B. in Großbritannien und im Lande der Dollarherrschaft.

Dieser Abfall vom Christentum, ja von jeder wahren Religion, enthält notwendig auch die Emanzipation des Menschen von allen göttlichen Gesetzen und damit auch vom Naturrecht. Warum verwirft man heute so hartnäckig das Naturrecht, obwohl man wider Willen immer darauffößt und ohne dasselbe nicht auskommen kann? Weil es notwendig auf den persönlichen Gott-Schöpfer, den Urheber der Natur, zurückführt¹, der allein allen Menschen aller Zeiten seine Grundgesetze ins Herz schreiben konnte. Das ist die Makel, die dem Naturrecht anhaftet und es zum Gegenstand des Abscheus für viele macht. Ich habe früher gezeigt, wie viele Juristen auf der Suche nach einem außer- und überstaatlichen Rechte sind. Sie sehen klar, wie ungenügend der Rechtspositivismus ist, und arbeiten im Schweiße ihres Angesichtes an irgendeinem Naturrecht nach ihrem Geschmack, aber dem „alten Naturrecht“ mit seinem überirdischen Gesetzgeber im Hintergrunde gehen sie scheu aus dem Wege. Deshalb muß unsere Losung lauten: Zurück zu dem alten Naturrecht, zurück zum Glauben an den persönlichen Gott und zurück zu den Grundsätzen des Naturrechts!

Es ist wirklich zum Erstaunen. Der Deutsche Kaiser und der Kaiser von Osterreich nennen sich „von Gottes Gnaden“, in den öffentlichen Kundgebungen an ihre Völker danken sie dem allmächtigen Gott für die erfochtenen Siege und hoffen und vertrauen auf dessen Hilfe

¹ Vgl. oben S. 52.

und Segen für die Waffen ihrer Soldaten; ihnen folgen der Reichskanzler und die großen Heerführer wie Generalfeldmarschall v. Hindenburg; das christliche Volk drängt sich in die Kirchen, um vom Allmächtigen den Sieg und den baldigen Frieden zu erflehen; in den Schützengräben gehen Tausende und aber Tausende freudig in den Tod fürs Vaterland, weil sie auf eine baldige selige Auferstehung hoffen. Viele von unsern „Gebildeten“ und „Gelehrten“ aber dünken sich unendlich erhaben über solche Dinge und lächeln über die Einfalt des Volkes; ja sie werden nervös, wenn man ihnen in einem wissenschaftlichen Werke den Namen Gottes nur nennt. Das gilt natürlich sofort als nichtwissenschaftlich.

Wir sind in dieser Beziehung unter das alte Heidentum herabgesunken. Von den Griechen schreibt L. Schmidt¹: „Zu den festesten Voraussetzungen, von denen der Glaube der alten Griechen nicht lassen wollte, gehört, daß in den Schicksalen der Menschen eine strenge Gerechtigkeit waltet, welche das Gute belohnt und das Böse bestraft.“ Die Götter schützen das Recht. Daher die Scheu der Griechen, die Verträge zu brechen und sich des Meineides schuldig zu machen. Von den Meineidigen sagt Xenophon²: „Wenn einer mit den Göttern in Streit gerät, so weiß ich nicht, wie er schnell genug fliehen oder an welch verborgenen Ort er entinnen oder an welch festen Platz er entweichen könnte, denn überall ist er den Göttern untertan und überall beherrschen dieselben gleichmäßig alles.“ Von den Römern sagt Cicero³, an Frömmigkeit, Religiosität und Glauben an das Walten der Götter über die Geschicke der Menschen überträfen sie alle andern Völker. Die Religion galt ihnen als das Fundament und Bollwerk des Staates⁴.

Heute dagegen hat man die Religion fast ganz aus dem öffentlichen Leben ausgeschaltet, Recht und Gerechtigkeit von jeder Idee eines höheren, über allen Menschen stehenden Gesetzgebers losgerissen und damit die tiefsten und sichersten Grundlagen der Rechtsordnung zerstört. Daher denn auch die Rücksichtslosigkeit, mit der man sich über dieses „Menschenwerk“ hinwegsetzt und alle Verträge und Abmachungen unter den Nationen mit Füßen tritt, wenn sie dem eigenen Augenblicksinteresse hinderlich sind.

¹ Die Ethik der Griechen I 47.² Anab. 2, 5.³ De Harusp. resp. n. 29.⁴ De natura Deor. 1, 2, 4.

Aber, könnte man einwenden: wenn auch die Grundsätze des Naturrechts, die Gott allen Menschen ins Herz geschrieben hat, wieder anerkannt würden, was soll ihnen die Beobachtung im Völkerrecht sichern? Über den Staaten gibt es ja keine höhere irdische Zwangsgewalt. Wenigstens bis heute ist es so, und vielleicht wird es immer so bleiben.

Diese Einwendung mißkennt die gewaltige Macht, welche die allgemeine Rechtsüberzeugung aus sich auch ohne äußeren Zwang auf das Handeln der einzelnen Menschen und ganzer Völker ausübt. Ganz richtig sagt Professor Zitelmann¹: Das Recht wirkt auch ohne übergeordnete Zwangsgewalt, so wie die Sätze der Moral auch wirken²; es zeigt seine Rechtsnatur darin, daß es von den Menschen als eine übergeordnete Macht³ anerkannt wird — darin und nur darin besteht sein Dasein. In dieser Weise ist auch das Völkerrecht wahres Recht. Auf die Frage: Warum tue ich, was das Recht verlangt, antwortet Zitelmann: „Ich tue das, weil es mir eine Gewissenspflicht ist, dem Rechte Folge zu geben.“ Wird die Gewissenspflicht richtig aufgefaßt, so ist das die Lehre des Naturrechts, wie sie von den christlichen Lehrern immer vorgetragen wurde und praktisch selbst von den alten heidnischen Völkern anerkannt war.

Schon Hugo Grotius weist darauf hin, welcher tiefgreifenden Einfluß die allgemeine Rechtsüberzeugung auf die Menschen, besonders im Kriege, ausübt⁴. „Welche Macht im Kriege das Bewußtsein des guten Rechts hat, zeigen an vielen Stellen die Geschichtschreiber, die oft den Sieg hauptsächlich dieser Ursache zuschreiben. Daher die bekannten Sprichwörter: die Ursache des Krieges vernichte oder erhöhe die Kräfte der Soldaten; selten kehre derjenige heil zurück, der ungerecht zu den Waffen gegriffen; die gerechte Sache habe die Hoffnung als Begleiterin. Niemand soll sich durch den glücklichen Erfolg ungerechter Unternehmungen täuschen lassen, denn es genügt, daß die Gerechtigkeit der Sache eine große Kraft zum Handeln verleiht, auch wenn sie zuweilen, wie das in menschlichen Dingen vorkommt, infolge widriger Ursachen in ihrem Erfolg gehindert wird. Auch um Freundschaften zu erwerben, ist die Überzeugung wichtig, daß ein Krieg nicht willkürlich und ungerecht geführt werde. Denn niemand schließt sich gern solchen an, von denen er glaubt, daß sie göttliches und menschliches Recht und die Treue geringschätzen.“

¹ Haben wir ein Völkerrecht? Bonn 1914.

² Die allgemeinen Rechtsgrundsätze sind nur ein Teil der Moral.

³ Oder besser: als der Ausdruck einer übergeordneten Macht.

⁴ De iure belli et pacis. Proleg. § 27.

4. Das Schwinden des Rechtsgefühls, das wir als eine Hauptursache der Kriege bezeichnet haben, ist übrigens nur eine der Wirkungen des Abfalls von Gott und Religion. Eine andere, allgemeinere und darum auch verhängnisvollere ist die Entfesselung der niedrigen zügellosen Selbstsucht, die in allen Ländern und allen Volkskreisen immer mehr überhandzunehmen droht. Die innere Kultur der Menschen hat mit den äußeren Kulturfortschritten nicht gleichen Schritt gehalten. Sehr gut sagt der von uns schon erwähnte Landgerichtspräsident de Riem¹: „Es sind nicht nur Schmeichler, sondern auch ehrlich überzeugte Menschen gewesen, die gesagt haben, daß die jetzt lebende Menschheit eine Höhe der Kultur erreicht hätte, wie niemals zuvor. Und wenn man das Leben der Gegenwart rein äußerlich betrachtet, wenn man die ungeheuern Fortschritte der Technik würdigt, die uns eine Beherrschung und Überwindung des Raumes gegeben hat, die in der Tat nie und nirgends zuvor existiert hat, dann möchte man wirklich versucht sein, in den Hymnus auf die Größe der Zeit und die Höhe der Kultur einzustimmen, und zu preisen, wie wir es so herrlich weit gebracht haben. Tritt man aber der Sache näher, nimmt man zum Maßstabe der Kultur nicht die Fülle, Pracht und Gediegenheit der Theater und Zirkusse, nicht die Bequemlichkeit, Eleganz und Schnelligkeit internationaler Eisenbahnverbindungen, durchgehender Schnellzüge, nicht den äußersten Luxus der den Seeverkehr vermittelnden Riesendampfer und ähnliche Außerlichkeiten, fragt man sich, hat denn auch der innere Mensch, haben Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeitsgefühl, Nächstenliebe, haben Mitleid und Hilfsbereitschaft, hat wahre Menschlichkeit die gleichen Fortschritte gemacht, ist der Mensch selbst besser, kultivierter geworden, dann wird der Zweifel berechtigt, ob die Frage wirklich bejaht werden könne, oder ob wir nicht in allen diesen Dingen kaum um Haaresbreite vorgeritten oder nicht vielmehr auf demselben Standpunkt stehen geblieben seien wie vor hundert und aberhundert Jahren.“

Nicht wenigen will es scheinen, daß wir in der inneren moralischen Kultur nicht nur keine Fortschritte, sondern gewaltige Rückschritte gemacht haben.

Goethe sagt einmal: Alles, was den Menschen frei macht, ohne ihm die Herrschaft über sich selbst zu verleihen, gereicht ihm zum Verderben.

¹ Deutsche Juristenzeitung 1914, 1129.

Wir haben es weit gebracht in der Beherrschung der äußeren Natur, aber wir haben darüber die Selbstzucht, die Unterwerfung der niederen Begierden unter die Vernunft verlernt. So mußte es kommen. Der Mensch will nun einmal unweigerlich und mit jeder Faser seines Herzens glücklich werden. Ist ihm die Hoffnung auf ein besseres Jenseits entschwunden, so wirft er sich mit dem ganzen Ungestüm seiner Seele auf die Befriedigung seiner Triebe im Diesseits. Daher die zügellose Selbstzucht: Habsucht, Ehrsucht und Genußsucht. Man will sich ausleben, man will emporkommen, seine Persönlichkeit zur Geltung bringen, und da der Besitz das Mittel zu alledem ist, will man reich werden, möglichst schnell und möglichst viel Geld erwerben, auf graden und auf krummen Wegen. Es beginnt dann ein wildes, rücksichtsloses Wettrennen nach irdischen Gütern und Genüssen. Jeder will sich mit den Ellenbogen an den besetzten Tisch des Lebens herandrängen und den Nebenbuhler beiseite schieben.

Das ist das Bild des Kampfes ums Dasein, der sich heute bei allen zivilisierten Völkern in Industrie, Handel und Gewerbe im inner- und außerstaatlichen Verkehr vor unsern Augen abspielt. Der Apostel Jakobus¹ schreibt: „Woher kommen Streitigkeiten und Hänkereien unter euch? Woher anders als aus euern Begierden, die da kämpfen in euern Gliedern? Ihr gelüftet und erhaltet's nicht; ihr mordet und neidet, und könnt's nicht erlangen; ihr streitet und kämpft und erhaltet's nicht, weil ihr nicht bittet.“ Das ist das heutige Leben und Treiben im Privatverkehr und vor allem auch im öffentlichen politischen Leben. Viele Politiker haben sich von allen göttlichen und menschlichen Geboten der Gerechtigkeit losgesagt, huldigen machiavellistischen Grundsätzen und kennen keine andere Richtschnur ihres Handelns als die Befriedigung ihrer Herrschaftsucht und Ländergier im Interesse des eigenen Landes. Diese Politik muß schließlich zum Verderben führen, denn „Gerechtigkeit erhöht ein Volk, die Sünde aber macht elend die Völker“². Sie bildet auch eine beständige Gefahr für den Frieden der Völker.

Es gibt nur ein Mittel, das uns dauernd den Frieden sichern kann, und das ist die offene und ehrliche Rückkehr zu den Grundsätzen des Naturrechts oder noch besser zu den Grundsätzen des Christentums. Viele pazifistische Schwärmer träumen

¹ 4, 1—2.

² Spr. 14, 34.

von einer stetig zunehmenden Veredelung und Humanisierung des Menschengeschlechts auf Grund der fortschreitenden Kulturentwicklung, und zwar auch ohne Beihilfe des Christentums¹. Die niedern selbstsüchtigen Triebe und Instinkte, so hoffen sie, werden sich immer mehr der Vernunft und dem Guten unterordnen, und schließlich werden nur mehr Nationen von guten und edeln Menschen übrigbleiben, die voll gegenseitiger Bruderliebe in hochherzigem Wettstreit an den Werken der Kultur und des Friedens zusammenarbeiten. Aber die Erfahrung lehrt, wohin die von Gott emanzipierte Kulturentwicklung führt. Das Christentum hat längst nicht nur die Gebote der Gerechtigkeit, sondern auch das große Gebot der allgemeinen Nächstenliebe verkündet und eingeschärft, und jetzt will man ohne Christentum eine allgemeine Bruderliebe zur Herrschaft bringen? Eitles Beginnen! Diese allgemeine humanitäre Bruderliebe wird für die große Masse immer nur der Deckmantel der Selbstsucht und der Selbstvergötterung bleiben. Nur von Einem kann uns Hilfe kommen. „Es ist kein anderer Name unter dem Himmel den Menschen gegeben, wodurch wir selig werden sollen.“²

Wir schließen mit den Worten, die Papst Benedikt XV. am 1. November 1914 an die ganze katholische Welt richtete: „Indes halten nicht allein die Kämpfe dieses grausamen Krieges die Völker im größten Elend und Uns in Angst und Sorgen: ein anderes schreckliches Übel zehrt am Mark der menschlichen Gesellschaft, ein Schrecken für alle Einsichtigen, da es, wie es den Gemeinwesen andere Nachteile gebracht hat und bringen wird, so auch mit Recht als Ursprung dieses jammervollen Krieges betrachtet wird. Seitdem nämlich die Beobachtung der Vorschriften und Einrichtung der christlichen Weisheit, obwohl gerade sie geordnete Festigkeit und Frieden mit sich bringen, in der Regierung der Staaten außer acht gelassen werden, sind notwendigerweise die Gemeinwesen von Grund aus ins Wanken geraten, und es folgte darauf eine solche Sinnesänderung und ein solcher sittlicher Verfall, daß, wenn Gott nicht in Bälde hilft, bereits der Untergang der menschlichen Gesellschaft zu drohen scheint. So sehen Wir, daß in den Beziehungen der Menschen zueinander das gegenseitige Wohlwollen fehlt, daß

¹ Vgl. z. B. Ralph Waldo Emerson, Über den Krieg (Berlin 1914) 7 ff.

² Apg. 4, 12.

die Autorität der Vorgesetzten mißachtet wird, daß die Gesellschaftsklassen sich gegen alles Recht gegenseitig bekämpfen, daß flüchtige und hinfällige Güter gierig angestrebt werden, als ob es nicht andere, viel wertvollere gebe, die den Menschen zur Aneignung dargeboten werden. In diesen vier Punkten glauben Wir ebensoviele Ursache zu finden, weshalb die menschliche Gesellschaft so schweren Wirren anheimgefallen ist. Deshalb muß man gemeinsam danach streben, daß sie ausgerettet werden, und zwar durch Wiedereinführung christlicher Grundsätze, wenn in Wirklichkeit die Absicht besteht, dem öffentlichen Leben den Frieden zu geben.“

Zwar wird, wie der Papst des näheren ausführt, heute viel von Brüderlichkeit geredet, „in Wirklichkeit ist aber niemals weniger brüderlich zwischen den Menschen verfahren worden als jetzt. Grimmiger Haß herrscht wegen des Unterschiedes der Geburt; eher Feindschaft als die Grenze trennt ein Volk von dem andern“. Deshalb sollen wir alle dahin streben, daß die Liebe Jesu Christi unter den Menschen herrsche, nach den Worten des hl. Johannes: „Lasset uns einander lieben“ (1 Joh. 4, 7).

Namen- und Sachregister.

- Abrüstung 85 87.
 Althufis, Joh. 43.
 Ambrosius, der hl. 39.
 Anselm, der hl. 41.
 Archytas von Tarent 34.
 Aristoteles 32 33 49 55 57.
 Augustinus, der hl. 40 76 82.
- Bañez**, Dominikus 41.
 Bar, L. v. 11.
 Basilus, der hl. 38.
 Bekker, E. F. 5 30 52.
 Benedikt XV., Papst 84 ff. 105.
 Bergbohm, Karl 30.
 Berolzheimer, Fr. 8.
 Billigkeit, billiges Recht 19 49.
 Blackstone, William 43.
 Bornhaf, K. 54.
 Brunner, H. 42.
- Chrysostomus**, der hl. 38.
 Cicero 35 36 55 57 68 72 73 101.
- Ehrle**, Franz 84.
 Emerson, R. W. 105.
 Exterritorialität 66.
- Fetialen** 77.
 Fichte, J. H. 98.
 Flavius, Gnaeus 18 19 21.
 Fried, A. H. 83.
- Gaius** 58.
 Gareis, Karl 21 22 23 51.
 Geffken, F. H. 63.
 — Heint. 8 9 13.
 Gerechtigkeit 65 ff.
 Gesandte (Botschafter) 65.
 Gierke, D. v. 43.
 Gratian 41.
 Grotius, Hugo 31 43 78 102.
 Guizot, Fr. D. G. 64.
 Gumplovicz, L. 5.
- Harnack**, Ab. 99.
 Hartmann, Ed. v. 5 13.
 Heffter, A. W. 63.
- Heilborn, B. 2 3.
 Heraklit 34.
 Herodot 67 74.
 Hesiod 34.
 Hieronymus, der hl. 39.
 Hobbes, Th. 44.
- Jellinek**, Georg 8 54.
 Jhering, R. v. 28.
 Isidor von Sevilla 40 41.
 Juristen, römische 36 37.
 Ius gentium 55.
- Kant**, Immanuel 97 99.
 Kohler, Jos. 32 45.
 Krieg 73 ff.
 Külpe, D. 98.
- Laband**, P. 26 27.
 Laktantius 36 38.
 Lammasch, H. 92.
 Lasaulx, Ernst v. 72 73.
 Lasson, Adolf 4.
 Laurent, Fr. 54.
 Lessius, Leonhard 41.
 Lijst, Fr. v. 1 2 3 7 13 14 25 54
 92.
- Livius 72 79.
 Lugo, Johann de 41.
- Machiavelli** 69.
 Marcianus 58.
 Marquardt, J. 77.
 Martin, W. A. B. 68.
 Martitz, Ferd. v. 15 62.
 Melanchthon 42.
 Molina, L. 41.
- Nationalitätsprinzip** 93; nationaler
 Chauvinismus 94.
 Naturrecht 31 ff. 37 ff. 45 ff.
 Nepos, Cornelius 67.
 Nien, de 6 25 103.
 Nießche, Fr. 99.
- Opitz**, H. G. 99.
 Origenes 38.

- Patriotismus** 94.
Paulsen, Fr. 5 27 28 98 99.
Pazifisten 81 83.
Philippson, Coleman 34 59 67 68.
Pindar 36.

Quintilian 36.

Madbruch, G. 25.
Ragel, Fr. 69.
Rousseau, J. J. 44.
Rudorf, F. 59.

Sachsenspiegel 42.
Schiedsgericht 85 88 ff.
Schiller, Fr. 47.
Schilling, D. 38 39.
Schmidt, Leop. 54 72 101.
Schömann, G. F. 34.
Schoen, P. 11 13.
Seneca 34 79.
Seydl, E. 34.
Sophokles 34.
Soto, Dominikus 41.

Spiegel, Fr. 69 73.
Staatsverträge 69 ff.
Stammler, Rud. 24 25.
Suarez, Franc. 41 56.

Tertullian 38.
Thomas von Aquin 41 56 82.
Thukydides 54.

Ulpian 58.
Urquhart, David 91.

Völkerrecht 2 3 52 ff. 60 ff.
— im Krieg 73 ff.
Voltelini, Hans v. 31.

Walter, Ferd. 66 78.

Xenophon 101.

Ziegler, Theob. 5.
Zimmermann, D. 96.
Zitelmann, E. 102.
Zorn, A. 8.

