

# Naturrecht und Menschenrechte

Von PAUL ROTH

In der Schülerszene des ersten Teils des Faust legt Goethe dem Mephisto die Äußerung von den „Gesetz“ und Rechten“ in den Mund, die sich „wie eine ewige Krankheit forterben“, und denen gegenübergestellt wird das „Recht, das mit uns geboren wird“, von dem „leider nie die Frage“ sei. Goethe hat in Leipzig und in Straßburg Jura studiert und war seinem Beruf nach Jurist, als er im Urfaust diese Szene schrieb. Es ist daher anzunehmen, daß er mit dieser Stellungnahme des Mephisto zur Jurisprudenz klare juristische Begriffe verband, das heißt, daß er, in juristischer Terminologie ausgedrückt, positives Recht und Naturrecht einander gegenüberstellen wollte.

Von dem, was Naturrecht ist, wird im allgemeinen jeder eine Vorstellung haben, und mehr noch von den auf Grund des Naturrechts dem einzelnen zustehenden Menschenrechten, etwa in dem Sinne der Rütliszene des Tell, wo die Rede ist von den „ew'gen Rechten, die droben hangen, unveräußerlich und unzerbrechlich“. Schwieriger wird das Problem, wenn über derartige allgemeine Vorstellungen hinaus Ursprung, Rechtfertigung, Inhalt und Tendenz des Naturrechts genau dargelegt werden soll, zumal in dieser Hinsicht keine einheitliche Meinung besteht, sondern verschiedene Systeme des Naturrechts aufgestellt worden sind. So spricht z. B. Veit in seinem lesenswerten Aufsatz über „Die geistesgeschichtliche Situation des Naturrechts“<sup>1</sup> von scholastischem, absolutistischem, aufklärerischem und rationalem Naturrecht. Merschmann unterscheidet in seiner Schrift „Die dreifache Gerechtigkeit“ eine theistische, eine atheistische und eine deistische Lösung des naturrechtlichen Problems.<sup>2</sup> Das „Wörterbuch der philosophischen Begriffe“, das sich zur nationalsozialistischen Zeit eine Umarbeitung gefallen lassen mußte, kennt drei „Abarten“ des Naturrechts, nämlich die christlich-katholische, die rational-aufklärerische und die rassisch-völkische.<sup>3</sup>

Eine Klärung der verschiedenartigen Auffassungen des Naturrechts wird sich am besten aus einer Betrachtung ihrer geschichtlichen Entwicklung ergeben. Dabei soll ausgegangen werden von dem Naturrecht in seiner weitesten Fassung als natürliches Sittengesetz (*lex naturalis*), das nach christlicher Anschauung das „ins Menschenherz geschriebene Gottesgesetz“ vorstellt.<sup>4</sup> Das Naturrecht im engeren Sinne (*ius naturale*) würden dann diejenigen Sätze des natürlichen Sittengesetzes bilden, die sich auf die Ordnung des gesellschaftlichen Zusammenlebens beziehen;<sup>5</sup> die deutsche Bezeich-

<sup>1</sup> In der Zeitschrift „Merkur“, 1. Jahrg., 1947, Heft 3.

<sup>2</sup> Heft 3/4 der Serie „Politik der christlichen Verantwortung“, Recklinghausen 1946, a. a. O. S. 10 f.

<sup>3</sup> Her. von Hoffmeister, Leipzig 1944, im Artikel „Rechtsphilosophie“. — Vgl. hierzu auch „Das nationalsozialistische Rechtssystem und das Naturrecht“ in Beyer, Rechtsphilosophische Besinnung, Karlsruhe 1947, S. 45 ff.

<sup>4</sup> Grabmann, Thomas von Aquin, München und Kempten 1946, S. 156.

<sup>5</sup> Mörsdorf-Eichmann, Lehrbuch des Kirchenrechts, 1. Bd., Paderborn 1949, S. 15.

nung des *ius naturale* als Naturrecht stammt von Leibniz. Von einer weiteren Fassung des naturrechtlichen Begriffs auszugehen, ist schon deshalb angezeigt, weil die christlich-scholastische Wissenschaft das Naturrecht in diesem Rahmen der Moral behandelt und hierbei vielfach *lex naturalis* und *ius naturale* gleichsetzt. Ebenso geht die antike Philosophie bei der Erörterung des Problems des Naturrechts von allgemeinen ethischen Gesichtspunkten aus.

Bereits im fünften vorchristlichen Jahrhundert beginnt in der griechischen Philosophie die Erörterung des Problems der Sittlichkeit. In dieser Zeit wird unterschieden zwischen ewigen, allgemeingültigen, durch die Natur — φύση bestimmten Gesetzen und vorübergehenden, durch menschliche Satzung — νόμῳ — gegebenen Vorschriften. Die Götter — so lehrt z. B. Protagoras (480—410) nach der Überlieferung durch Plato — haben allen Menschen gleichmäßig Gerechtigkeitssinn und sittliche Scheu gegeben. Diese sittlichen Grundgefühle können freilich in Widerspruch kommen zu menschlichen Sitzungen. Der Konflikt der Antigone, der von Sophokles bis zur Gegenwart immer wieder dramatisiert worden ist, zeigt, welches Recht die griechische Ethik in solchen Fällen als das höhere ansah.

Es könnte scheinen, als läge diese vor zweieinhalb Jahrtausenden gepflogene Erörterung naturrechtlicher Fragen für uns weit ab. Aber es führt eine große Linie von der griechischen Antike bis zum Vollender der christlichen Moralphilosophie, dem heiligen Thomas von Aquin, eine Linie, die Aristoteles, die Stoa und Cicero mit den frühchristlichen Kirchenvätern und dem heiligen Augustinus verbindet. Wie schon ältere griechische Philosophen teilt auch Aristoteles das im Staate geltende Recht ein in ein natürliches und ein menschliches. Die Ethik der Stoiker sieht in der Sittlichkeit die Übereinstimmung mit der Natur und schreibt als ethische Pflicht vor, ein natur- und vernunftgemäßes Leben zu führen. Der stoischen Ethik — so urteilt Windelband<sup>6</sup> — gebührt der Ruhm, für die höchsten Werte des sittlichen Lebens des Altertums die beste Darstellung gefunden zu haben, nämlich den „Eigenwert der moralischen Persönlichkeit, die Unterordnung des einzelnen unter ein göttliches Weltgesetz, seine Einordnung in einen idealen Zusammenhang der Geister“.

Die Bedeutung Ciceros als Staatsmann ist umstritten. Aber unbestreitbar ist sein Verdienst, in der römischen Jurisprudenz den Gedanken durchgesetzt zu haben, daß eine sittliche Weltordnung das Verhältnis der Menschen zueinander bestimmt und daß dieses Vernunftgebot ihnen allen eingeboren ist. Aus diesem allgemeinen und unveränderlichen Naturgesetz — *lex naturae* — leiten sich die Gebote der Sittlichkeit im allgemeinen, insbesondere diejenigen der menschlichen Lebensgemeinschaft als *ius naturale* ab.

Unzweifelhaft enthält der Naturrechtsgedanke der Antike bereits monotheistische Vorstellungen. Aber erst der heilige Augustinus gibt dem Naturrecht die feste metaphysisch-theistische Grundlage, indem er das Weltgesetz

<sup>6</sup> Windelband-Heimsoeth, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, Tübingen 1948, S. 147.

als *lex aeterna* auf den Willen Gottes zurückführt, und in der Philosophie des heiligen Thomas, der die griechischen und römischen Klassiker, vor allem Aristoteles, heranzieht und verwertet, findet die christliche Lehre vom Naturrecht schließlich ihren Abschluß und ihre Krönung. Sie läßt sich folgendermaßen zusammenfassen:<sup>7</sup>

Seinem Wesen nach ist das Naturrecht Ausfluß des höchsten gesetzgebenden Willens, der *ratio divina*, und damit göttliches Recht. Daraus folgt, daß es allgemein gültig und unveränderlich ist und daß es dem menschlichen Recht gegenüber als Norm im positiven wie im negativen Sinne anzusehen ist. Das menschliche Recht, das als Gesetz oder als Gewohnheitsrecht bestehen kann, hat also seine Grundlage im natürlichen Recht. Den objektiven Inhalt des natürlichen Rechts bilden zwei Klassen allgemeiner natürlicher Gesetze, die obersten, allgemeinsten durch die Vernunft erkennbaren und auf die Unterscheidung von Gut und Böse gerichteten Gesetzesnormen einerseits und die daraus unmittelbar abgeleiteten Naturgebote andererseits, die die Moralordnung im Verhältnis des Menschen zu Gott und zu seinen Mitmenschen, also als Glied der menschlichen Gesellschaft, regeln. Dieses natürliche Sittengesetz zu erkennen, ist die menschliche Vernunft imstande. Der menschlichen, immerhin unvollkommenen Vernunfterkenntnis kommt Gott zu Hilfe durch das auf übernatürlicher Offenbarung beruhende positive göttliche Recht, wie es im Dekalog oder in der Moral der Evangelien enthalten ist.

So ist bei Thomas das Naturrecht eingebaut in den Zusammenhang der gesamten sittlichen Ordnung und der göttlichen Weltordnung. An diesem Zusammenhang hält aber die Rechtsphilosophie in ihrer weiteren Entwicklung nicht fest. Mit dem Ausgang des Mittelalters löst sich die Einheit des christlichen Weltbildes mehr und mehr auf; die Naturrechtslehre wird zu einer selbständigen Disziplin und geht schließlich ihre eigenen, von der christlichen, ja, von der göttlichen Grundlage wegführenden Wege.

Als Begründer der Naturrechtslehre im Sinne eines Teils der Rechtswissenschaft gilt Hugo Grotius mit seinem für die Entwicklung des Völkerrechts grundlegenden Werk „*De iure belli ac pacis*“ von 1625. Wenn sich Grotius die Aufgabe gestellt hatte, darzutun, daß die Beziehungen zwischen den Völkern im Krieg wie im Frieden durch das Recht geregelt werden müßten, so konnte er nicht umhin, hierbei auf die ethische Grundlage eines natürlichen Rechtes zurückzugreifen. Denn Normen und Satzungen im Sinne eines positiven, formulierten, gesetzten Rechtes waren hierfür kaum vorhanden, ein Mangel, der ja auch dem heutigen Völkerrecht noch in hohem Maße eignet. Das Naturrecht aber, das Grotius seiner Lehre als Basis zugrunde legt, erklärt er als „*dictatum rectae rationis*“, als bindende, unabänderliche Vorschrift der gesunden Vernunft, und da Gott der Schöpfer der Natur ist, ist auch für Grotius der göttliche Ursprung des Naturrechts gegeben.<sup>8</sup> So finden

<sup>7</sup> Unter Verwertung des Aufsatzes von P. Cathrein über Naturrecht im Staatslexikon, 3. Aufl. (Freiburg)

<sup>8</sup> Grotius a. a. O., Buch I, Kap. 1, X.

wir bei Grotius noch keine grundsätzliche Abwendung von dem christlichen Naturrechtsgedanken. Er war auch, zwar Sozinianer, doch gläubiger protestantischer Christ. Aber mit Recht hat Hazard in seinem Buch „*La crise de la conscience européenne*“ hervorgehoben, daß bei Grotius sich in der Gegenüberstellung Natur—Gott die Wendung vorbereitet „von der Ordnung durch die Vorsehung zu einer Ordnung durch die Menschen“.<sup>9</sup>

Auf der Basis der Lehren von Grotius wird nun das Naturrecht zu einer selbständigen Wissenschaft. In Deutschland führt sie Pufendorf 1661 an der Universität Heidelberg ein. In seinem 1672 erschienenen Werk „*De iure naturae et gentium*“ stützt er sich auf Grotius, aber auch auf den Engländer Hobbes (1588—1679), der, von wesentlich materialistischen Prinzipien ausgehend, die Entstehung der menschlichen Gesellschaft durch einen Vertrag ihrer Glieder erklären will und auf dieser Grundlage die Rechtslehre als eine beweisbare Wissenschaft hinstellt. So entwickelte Pufendorf in „geometrischer“ Methode die Lehre, daß „der Selbsterhaltungstrieb des Individuums sich vernünftiger und erfolgreicher Weise nur in der Befriedigung des Geselligkeitsbedürfnisses erfüllen könne“.<sup>10</sup> Zwar stammt die Vernunft des Menschen zur Erkenntnis dieses natürlichen Rechtes und dessen verbindlicher Kraft von Gott. Aber die Vernunft findet die Gebote dieses Rechtes nicht in der Betrachtung des Wesens Gottes, sondern der Natur des Menschen, und sie beschränkt diese Gebote auf das diesseitige Leben. So wird bei Pufendorf, der übrigens ein blinder Hasser des Katholizismus und des Papsttums war, bereits der Beginn einer Entwicklung des Naturrechts deutlich, die über Rationalismus, Deismus, Aufklärung und Materialismus bis zu einer Entartung in einem bloßen Rechtsindividualismus führte.

In Deutschland verlief die Entwicklung über Thomasius, Leibniz, Wolff zu Kant und Fichte im Sinne einer idealistischen Philosophie, während in der Naturrechtslehre Englands und Frankreichs materialistische und utilitaristische Prinzipien in den Vordergrund traten. Rousseau gab in Frankreich dem Naturrechtsgedanken eine politisch-revolutionäre Tendenz. Kant machte die Rechtsordnung durch die restlose Trennung von Recht und Moral zu einem Vernunftsystem mit dem Ziel möglichst weitgehender individueller Freiheit. So begründen Philosophen und philosophische Schulen das Naturrecht je nach ihren weltanschaulichen Voraussetzungen, wobei in der Ausgestaltung in zunehmendem Maße politische Bestrebungen eine Rolle spielten. Es ist begreiflich, daß diese Auflösung der festen metaphysischen Grundlage des Naturrechts zu einer weitgehenden Zersplitterung führte und daß alle die bereits genannten Formen rationalistischen, deistischen, absolutistischen, liberalistischen Naturrechtes bis herab zum nationalsozialistischen auftreten.

Damit aber verlor das Naturrecht die Einheitlichkeit und Überzeugungskraft, die es als auf den Universitäten gelehrte Wissenschaft haben sollte, und es erlag der Kritik und dem Vorstoß der rechtshistorischen Schule, die sich

<sup>9</sup> Deutsch: *Die Krise des europäischen Geistes*, Hamburg 1939, S. 318.

<sup>10</sup> Windelband-Heimsoeth, a. a. O., S. 363.

unter Führung Savignys um die Mitte des 19. Jahrhunderts entwickelte und als einzige Rechtsquelle die Geschichte anerkannte. Das Naturrecht verschwand als eine an den Universitäten gelehrte Disziplin, ja, aus der Reihe der philosophischen Wissenschaften. Hegels Lehre von der Allmacht des Staates, die diesen auch zu der einzigen Rechtsquelle machte, wirkte im gleichen Sinne. Natürlich verschwanden mit der Ablehnung des Naturrechts nicht alle philosophischen Betrachtungen aus der Jurisprudenz. Es entwickelte sich vielmehr schon wenige Jahrzehnte später in zunehmendem Maße die Rechtsphilosophie, die aber, gerade weil sie das Naturrecht außer Betracht ließ, weder zu einheitlichen noch zu befriedigenden Ergebnissen kam. Bemerkenswerterweise ist aber in neuerer und vor allem in der jüngsten Zeit eine starke Hinwendung zum Naturrecht festzustellen.<sup>11</sup> Dies ist ohne Zweifel eine Erscheinung von großer philosophischer, staatsrechtlicher und politischer Bedeutung, die in größerem geistesgeschichtlichen Zusammenhang gesehen werden muß. Eines der Glieder dieses Zusammenhangs ist die Betonung der Menschenrechte.

Recht ist, was der Gerechtigkeit entspricht. Daraus ergibt sich, daß der Begriff des Rechtes zwei Seiten hat. Objektiv umfaßt er die Rechtsnormen, das Gesetz, subjektiv die dem einzelnen zustehenden Rechtsansprüche. In diesem Sinne kann man sagen, daß die Menschenrechte die den Individuen auf Grund des Naturrechts zustehenden ursprünglichen und unabdingbaren Rechtsansprüche sind.

Von Hertling (1843—1919), Philosoph, Politiker und Staatsmann, ein hervorragender Kenner der scholastischen Metaphysik und Anhänger des Naturrechts, gibt in seiner kleinen Schrift „Recht, Staat und Gesellschaft“<sup>12</sup> in diesem Sinne eine ansprechende Ableitung der wichtigsten Menschenrechte. Hertling geht hierbei aus von den Begriffen der Persönlichkeit und der Freiheit und leitet aus jedem dieser beiden Begriffe eine Reihe einzelner Rechte ab. Als Persönlichkeit steht der Mensch im Gemeinschaftsleben und hat den Anspruch, daß das Recht ihn schütze; dies ist „das eigentliche Urrecht des Menschen“. Daraus folgt zunächst das Recht der physischen Existenz, der Anspruch auf Schutz durch den Staat oder nötigenfalls auf Selbsthilfe. Dieses Recht bezieht sich aber nicht nur auf die Abwehr von Schädigung, sondern bedeutet den Anspruch auf das, was zur Fristung des Lebens unentbehrlich ist. Hieraus ergibt sich weiter das Recht, sich die Kräfte und Fähigkeiten anzueignen, die für einen geordneten Lebensunterhalt dienlich sind, damit in gewissem Sinne auch das Recht auf Arbeit.

Eine zweite Gruppe von Menschenrechten leitet Hertling aus dem Begriff der Freiheit her, die dem Menschen als einem geistig-sittlichen Wesen eignet.

<sup>11</sup> Vgl. z. B. Rommen, *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts*, Leipzig 1936. — Brunner, *Gerechtigkeit*, Zürich 1943. — Coing, *Die obersten Grundsätze des Rechts. Ein Versuch zur Neugründung des Naturrechts*, Frankfurt 1947. — G. Stadtmüller, *Das Naturrecht*, Recklinghausen 1948. — Süsterhenn, *Das Problem des Naturrechts*, im Juniheft 1946 der Zeitschrift „Begegnung“.

<sup>12</sup> Kempten und München, 1906, S. 85 ff.

Als vornehmstes dieser Rechte nennt Hertling an erster Stelle das Recht der religiösen Freiheit. Erst danach führt Hertling die Freiheitsrechte an, an die man gewöhnlich zunächst denkt, nämlich die persönliche Sicherheit, die Unantastbarkeit der Person und den Schutz gegen Freiheitsberaubung, womit der Schutz des Hausfriedens, das Hausrecht, in Verbindung steht. Berufsfreiheit und Vereinigungsrecht schließen diese Liste der aus dem Begriff der Freiheit der Person folgenden Rechte ab. Wenn aber auch, so bemerkt Hertling abschließend, alle Menschen gleich sind in Bezug auf die moralische Würde der Menschennatur, so bestehen Ungleichheiten gesellschaftlicher Art, nicht nur von Alter und Geschlecht, sondern auch von Fähigkeiten, Neigungen, Bedürfnissen und schließlich Besitz. „Die gleiche Menschenwürde, die allen zukommt, schließt nicht zugleich für alle den gleichen Anspruch auf Besitz und Genuss ein.“<sup>13</sup>

Wie die Motivierung und der philosophische Aufbau des Naturrechts, so hat auch der Begriff der Menschenrechte Wandlungen auf Grund philosophischer und soziologischer Lehren erfahren, bis er in den Mittelpunkt politischer und gesellschaftlicher Umwälzungen gelangte, ja, zum politischen Schlagwort wurde. Formulierungen von Ansprüchen und Rechten der Untertanen gegenüber der Staatsgewalt oder der Krone hat es schon früh gegeben. Die berühmte Magna Charta Englands vom Jahre 1215 legte die Vorrechte fest, die der englische König dem Adel und der Geistlichkeit zugestehen mußte, umfaßt also wegen dieses feudalen Charakters noch nicht den Begriff einer modernen Verfassung. Die zwölf Artikel der Bauernkriege formulierten wirtschaftliche und rechtliche Forderungen. Die Theorien der Monarchomachen in England und Frankreich im 16. und 17. Jahrhundert suchten das höhere Recht des Volkes gegenüber dem Absolutismus der Monarchen nachzuweisen. In England, dessen Parlament im Jahre 1649 den König Karl I. auf das Schafott schickte, wurden nicht nur die Befugnisse eben dieses Parlaments, sondern auch die Rechte der Individuen in berühmt gewordenen Erklärungen niedergelegt, von denen z. B. das Staatsgrundgesetz der Habeas-Corpus-Akte von 1689, das jede Person gegen willkürliche Festnahme schützt, noch heute in Kraft ist. Aber erst die Aufklärung des 18. Jahrhunderts macht die Frage der Menschenrechte — auch die Bezeichnung stammt aus jener Zeit — zu einer systematisch durchgearbeiteten und programmatisch vertretenen politisch-revolutionären Forderung. Mit den englischen Philosophen Hobbes und Locke ist hier in erster Linie Jean-Jacques Rousseau zu nennen.

1753 hatte die Akademie von Dijon die Preisfrage gestellt, „was der Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen sei und ob sie vom Naturgesetz gerechtfertigt werde“. In seiner Beantwortung dieser Preisfrage stellt Rousseau die Theorie auf, daß die Menschheit im Urzustand glücklich und ohne Leid gelebt habe und daß Streit und Not erst infolge der Entwicklung der Zivilisation und der Kultur entstehen, und er kommt schließlich zu einer

<sup>13</sup> Hertling a. a. O., S. 106.

Rechts- und Staatsphilosophie, die er in späteren Schriften, besonders dem *Contrat social* von 1762, weiter ausführt. Das Problem, das er hierbei zu lösen sucht, ist die Vereinbarkeit der dem Menschen als Naturrecht zustehenden Freiheit mit dem Gesetzeszwang des Staates, der nun einmal bestehen muß, nachdem die Menschheit ihren natürlichen Urzustand verlassen hat. Hierbei legt Rousseau seiner staatsrechtlichen Auffassung die Theorie vom Staatsvertrag zugrunde, die schon Grotius, Hobbes, Locke, Pufendorf und andere entwickelt hatten, aber in einer besonderen und eigenartigen Form. Rousseau nimmt an, daß das Volk durch einen zwischen den einzelnen geschlossenen Gesellschaftsvertrag — *contrat social* — als geordnete Gemeinschaft entsteht, und diese ist nach ihm bereits der Staat. Die Souveränität dieses Staates geht also vom Volke aus, und im Grunde gehorcht jeder nur sich selbst. Der Gemeinwille, in dem die Staatshoheit in der Form der Gesetzgebung zum Ausdruck kommt, hat seine Aufgabe und Grenze im Gemeinwohl. Seine Verfassung zu bestimmen oder zu ändern ist das souveräne Volk jederzeit berechtigt. Rousseau denkt sich praktisch die Feststellung des Gemeinwillens — übrigens nur der Männer — in Volksversammlungen und ist daher Anhänger eines Systems von Kleinstaaten.

Die grundlegenden Theorien Rousseaus vom Urzustand und vom Staatsvertrag sind unhistorisch und falsch. Es ist daher erstaunlich, wenn auch in der Geschichte durchaus nicht einmalig, daß die auf derartig willkürlichen Theorien aufgebauten Lehren Rousseaus gewaltige Auswirkungen gehabt haben, nicht nur in der Philosophie, sondern vor allem auf die Staatsumwälzungen und Revolutionen seiner und der nachfolgenden Zeit. Sie finden ihren Niederschlag als feierliche Proklamierung von Grund- oder Menschenrechten in den Verfassungsurkunden, die erst von dieser Zeit ab als Ausdruck der Volksrechte üblich werden. Das erste Dokument dieser Art ist die in die Verfassung der Vereinigten Staaten aufgenommene Declaration of rights vom 4. Juli 1776, mit der dreizehn, in Nordamerika bestehende Kolonien erklärten, „daß sie aller Bindungen an die britische Krone ledig sind und daß auch alle politische Bindung an Großbritannien gänzlich aufgelöst ist und sein soll“. Diese Unabhängigkeitserklärung wird eingeleitet und begründet mit der Erklärung der Menschenrechte:<sup>14</sup>

„Wir halten die Wahrheit für selbstverständlich, daß alle Menschen gleich erschaffen sind, daß ihnen der Schöpfer gewisse angeborene und unveräußerliche Rechte verliehen hat, darunter Leben, Freiheit und Streben nach Glück, und daß, um diese Rechte zu sichern, unter den Menschen Regierungen eingesetzt sind, ihre gerechte Macht von dem Willen der Regierten erhalten, und daß, so oft eine Regierungsform jene Zwecke zerstört, das Volk das Recht hat, diese Regierung zu ändern, abzuschaffen und eine neue Regierung einzusetzen und diese dann auf solche Grundsätze zu begründen und ihre Macht in solcher Form zu organisieren, wie es ihm am geeigneten erscheint, um seine Sicherheit und sein Glück sicherzustellen.“

So erfolgte die erste politische Verkündigung der Menschenrechte nicht in Europa, sondern in Amerika, aber unter starkem Einfluß der Lehren der

<sup>14</sup> Zitiert nach „Alte amerikanische Dokumente zur Demokratie“, Karlsruhe 1947, S. 15 f.

Aufklärung in England und Frankreich und des sich besonders in Frankreich ausbreitenden Radikalismus. Die Sinnesart der puritanischen Bevölkerung der amerikanischen Kolonien Englands mit ihrem stark ausgeprägten Individualismus war ein günstiger Nährboden für diese Ideen. In Frankreich aber kam es etwa ein Jahrzehnt später zur Revolution, und am 11. Juli 1789, drei Tage vor dem als Beginn der Revolution geltenden Sturm auf die Bastille, stellte Lafayette, der im amerikanischen Unabhängigkeitskrieg gegen die Engländer gefochten hatte, in der französischen Nationalversammlung den Antrag, eine Erklärung der Rechte ähnlich den nordamerikanischen Staaten zu erlassen. Am 4. August 1789 beschloß die Nationalversammlung eine „*Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*“, deren erste Punkte lauten:<sup>15</sup>

„1. Die Menschen werden frei und gleich an Rechten geboren und bleiben es. Die gesellschaftlichen Auszeichnungen können nur auf die gemeine Nützlichkeit gegründet sein.

2. Der Endzweck aller politischen Gesellschaft ist die Erhaltung der natürlichen und unverjährbaren Menschenrechte. Diese Rechte sind die Freiheit, das Eigentum, die Sicherheit und der Widerstand gegen Unterdrückung.

3. Der Ursprung aller Souveränität befindet sich wesentlich in der Nation. Keine Körperschaft, kein einzelner Bürger kann eine Gewalt ausüben, die nicht ausdrücklich davon ausgeht.“

Freiheit, so heißt es weiter, besteht darin, alles tun zu können, was keinem anderen schadet. Die Grenze bestimmt das Gesetz, das der Ausdruck des „allgemeinen Willens“ ist. Der öffentliche Dienst soll allen Bürgern gleichmäßig zugänglich sein. Sicherheit gegen willkürliche Verhaftung, geordnetes Gerichtsverfahren, Gedanken-, Rede- und Pressefreiheit werden verkündet. Als Zweck der Einsetzung einer „öffentlichen Macht“ wird ausdrücklich die „Verbürgung der Menschen- und Bürgerrechte“ bezeichnet.

Der Zusammenhang dieser französischen Formulierung mit der amerikanischen Declaration of rights einerseits, den Ideen Rousseaus andererseits ist unverkennbar. In die erste französische Verfassung von 1791 wird die Aufzählung der Menschenrechte übernommen, und von dieser Zeit ab bis heute ist es üblich, in die Verfassungsurkunden, die an sich schon den Charakter von Dokumenten des Volkswillens bekommen, einen Abschnitt über die Grundrechte der Bürger oder auch ihre Grundrechte und Grundpflichten aufzunehmen. In einer zeitlich geordneten Übersicht über die seit der amerikanischen Declaration of rights bis heute errichteten Staatsverfassungen zählt Dennewitz deren über 400 auf;<sup>16</sup> die Verbindung von Menschenrechten, Verfassung und Demokratie spiegelt sich in dieser Entwicklung wider. Daß England, keine geschriebene Verfassungsurkunde besitzt, ist kein Widerspruch hierzu, da in England die Tradition und eine Reihe verfassungsrechtlicher Grundgesetze das Fundament der Demokratie bilden.

Die Entstehung totalitärer Staaten, beginnend mit der bolschewistischen Revolution in Rußland im Jahre 1917 rückte ideologisch und machtpolitisch

<sup>15</sup> Zitiert nach Bodo Dennewitz, Die Verfassungen der modernen Staaten, Bd. 1, Hamburg 1947, S. 77 ff.

<sup>16</sup> Dennewitz a. a. O., S. 14 ff.

die Frage der Menschenrechte in den Vordergrund immer schärferer Auseinandersetzungen, und im zweiten Weltkrieg wird ihre Aufrechterhaltung geradezu eine Parole der Westmächte. Schon die Erklärung der Vereinten Nationen von Washington vom 1. Januar 1942 bezeichnet die Erhaltung der Menschenrechte in den eigenen wie in den anderen Ländern als ein Kriegsziel, und die Charta der Vereinten Nationen vom 26. Juni 1945 betont in der Präambel ihre Entschlossenheit, den Glauben an die Grundrechte der Menschen zu bestätigen. Demgemäß wird in den Friedensverträgen von 1947 Italien, Rumänien, Ungarn, Bulgarien und Finnland die Bedingung auferlegt, in ihren Ländern allen Personen ohne Unterschied der Rasse, des Geschlechts, der Sprache oder der Religion die allgemeinen Menschenrechte und die Grundfreiheiten zu gewährleisten, und im Juni 1948 proklamiert eine Kommission der Vereinten Nationen in achtundzwanzig Artikeln die Menschenrechte auf Leben, Freiheit und persönliche Sicherheit, auf Gleichheit vor dem Gesetz, auf Freizügigkeit, auf Familiengründung und Eigentum, auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit, auf soziale Sicherheit und Arbeit, auf Erziehung, Ruhe und Muße.

In Deutschland setzte sich in den politischen Kämpfen der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in vielen Einzelstaaten das Prinzip einer mehr oder weniger demokratischen Verfassung durch, die erste in Sachsen-Weimar im Jahre 1816. Die Frankfurter Nationalversammlung beschloß 1848 die „Grundrechte des deutschen Volkes“, die in die Reichsverfassung von 1849 aufgenommen, aber 1851 durch Beschuß des Deutschen Bundes wieder außer Kraft gesetzt wurden. Diese Grundrechte der Frankfurter Verfassung gingen übrigens über den Begriff der Menschenrechte weit hinaus und enthielten außerdem zeitlich bedingte Reformgedanken oder aus demokratischem Doktrinarismus entsprungene Vorschriften wie die Aufhebung der Jagdrechte.

Die Reichsverfassung von 1871 ebenso wie die vorangegangene Verfassung des Norddeutschen Bundes enthielten keine Grundrechte. Eine Ablehnung der Grundrechte als solcher bedeutete dies jedoch nicht, da es einerseits Hauptaufgabe dieser Verfassung war, den Aufbau und die Aufgaben des Reiches zu regeln, und anderseits die Verfassungen der einzelnen Länder des Reiches entsprechende Bestimmungen enthielten. Außerdem wurden durch Einzelgesetze des Reiches eine Reihe von Grundrechten gewährleistet, z. B. Freizügigkeit, Pressefreiheit, Versammlungsfreiheit, so daß es auch unter dieser Verfassung „dem deutschen Volke an reichsgesetzlich verbürgten Grundrechten nicht gefehlt hat.“<sup>17</sup>

Sehr eingehend befaßt sich die Weimarer Verfassung von 1919 in ihrem zweiten Hauptteil (Art. 109—165) mit den „Grundrechten und Grundpflichten der Deutschen“. Auch diese Verfassung enthält außer der Formulierung reiner Menschenrechte, beispielsweise der Freiheit der Person (Art. 114) eingehende konkrete Regelungen staatsrechtlicher Art wie des

<sup>17</sup> Anschütz, Die Verfassung des Deutschen Reichs, 3. und 4. Aufl., Berlin 1926, S. 298.

Beamtenrechts, des Schulwesens, des Wirtschaftslebens, die, über den Begriff der Menschenrechte hinausgehend, Vorschriften für den inneren Ausbau des Staates oder Richtlinien für die Gesetzgebung bedeuteten.

Das Bonner Grundgesetz vom 23. Mai 1949 beschränkt demgegenüber die Grundrechte mit wenig Ausnahmen „auf die alten klassischen Grundrechte“.<sup>18</sup> So kommt die Bonner Verfassung mit 19 Artikeln über die Grundrechte aus, gegenüber 57 Artikeln in der Weimarer Verfassung. Diese 19 Artikel stehen aber, psychologisch durchaus verständlich nach der furchtbaren Preisgabe der Menschenrechte in der jüngsten Vergangenheit, an der Spitze des Grundgesetzes und beginnen in Art. 1 mit folgender programmatischer Kundgebung:

„Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt.

Das deutsche Volk bekennt sich darum zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt.“

Wir wiesen bereits darauf hin, daß seit Jahrzehnten und besonders in den letzten Jahren der naturrechtliche Gedanke unter Zurückdrängung des Rechtspositivismus wieder stärker in den Vordergrund tritt, eine Entwicklung, die auch von Gegnern der Naturrechtslehre festgestellt wird und die vom christlichen Standpunkt aus nur begrüßt werden kann. Freilich ist Naturrechtslehre nicht ohne weiteres die christlich-theistische Auffassung des Naturrechts, und wer unsere Darstellung der Entwicklung des Naturrechts und der Menschenrechte überblickt, könnte auf die Vermutung kommen, daß die beiden Haupttypen dieser Begriffe, die man als den christlich-metaphysischen und den rationalistisch-politischen bezeichnen kann, durch eine tiefe Kluft getrennt seien. Dies ist jedoch, soweit es sich um den Aufbau konkreter naturrechtlicher Forderungen handelt, nicht der Fall. Vielmehr stimmen viele Grundrechte, etwa die Gleichheit vor dem Gesetz, die Unverletzlichkeit der Person, der Anspruch auf Sicherung der Existenz auch in begrifflich verschiedenen fundierten Systemen inhaltlich überein. Abweichungen betreffen Grenzgebiete, etwa die Frage, ob gewisse Grundrechte zweiter Ordnung sind, d. h., nur zeitbedingt aber nicht absolut, z. B. die Freiheit der Presse, ferner aber auch ausgesprochen religiöse Fragen wie die des Anspruchs der Erziehungsberechtigten auf die Errichtung konfessioneller Schulen, die bei der Beratung über die Bonner Verfassung erhebliche Schwierigkeiten bereitete. Aber im großen und ganzen läßt sich sagen, daß Naturrecht und Menschenrechte nicht nur als Fundament der Demokratie allgemein anerkannt sind, sondern auch im wesentlichen in ihrer praktischen Auslegung bei den Anhängern verschiedener Weltanschauung übereinstimmen, soweit diese den Grundsatz der Demokratie bejahen.

Ist damit aber das Problem der heutigen Stellung des Naturrechts gelöst? Ist damit Bestand und Ziel der Demokratie gesichert? Um die Problematik

<sup>18</sup> von Mangoldt, Das Bonner Grundgesetz, Berlin und Frankfurt 1950, S. 35.

dieser Fragen aufzuzeigen, genügt es, auf eines hinzuweisen: Die Verfassung der Sowjetunion von 1941<sup>19</sup> behandelt in den Artikeln 118 bis 131 die Grundrechte und Grundpflichten der Staatsbürger und stellt dabei nicht nur Grundsätze auf wie das Recht auf Arbeit, das Recht auf Erholung, das Recht auf soziale Fürsorge u. dgl., sondern „garantiert“ den Staatsbürgern der Sowjetunion u. a. auch die Freiheit des Wortes und die Freiheit der Presse (Art. 125), gewährleistet ihnen sogar die Unantastbarkeit der Person (Art. 127). Es liegt auf der Hand, daß in einem staatlichen System, das sich zu seiner politischen Behauptung wie zur Durchführung seiner wirtschaftlichen Aufgaben auf Sklaverei stützt, für Menschenrechte kein Platz ist. Auch in der Verfassung der Union der Sozialistischen Sowjetrepubliken sind demokratische Menschenrechte festgelegt, und schließlich war ja während der Zeit des Nationalsozialismus in Deutschland die Weimarer Verfassung formell noch in Kraft.

Die Lösung dieses Paradoxons ergibt sich aus einer tieferen Auffassung des Begriffs der Demokratie und des Verhältnisses von Menschenrechten und Demokratie. Wenn die Demokratie nur eine formale Konstruktion ohne inneres Leben ist, wenn sie zum bloßen politischen Schlagwort wird, das in Wirklichkeit nur den Deckmantel für irgendwelche Sonderinteressen abgibt, wenn sie gar zur Tarnung undemokratischer Machtverhältnisse wie in den „Volksdemokratien“ herabsinkt, dann fehlt den Menschenrechten, deren Hüterin sie sein soll, in Wirklichkeit das sichere Fundament. Demokratie ist eine Regierungsform, die von Bürgern „die ganze moralische Reife fordert“, hat Papst Pius XII. in seiner Weihnachtsbotschaft von 1944 gesagt.<sup>20</sup> Wohl ist das Naturgesetz, auf dem das Naturrecht beruht, den Menschen ins Herz geschrieben. Aber sie müssen es erkennen und befolgen und ihre Menschenwürde in seiner Verwirklichung suchen. Nicht die papierene Urkunde, in der das Staatsgrundgesetz aufgezeichnet steht, ist der Schutz der Menschenrechte, sondern die Menschen selbst sind es, wenn sie in klarer Einsicht und innerer Festigkeit gerade in Notzeiten Freiheit und Menschenwürde achten und ihr vornehmstes Naturrecht darin sehen, ihren Platz als dienendes Glied der menschlichen Gemeinschaft auszufüllen, nicht aber diese Gemeinschaft auf Kosten anderer auszunutzen. Von einem solchen Zustand sind aber auch Staaten mit einer einwandfrei demokratischen Verfassung heute noch weit entfernt, und das warnende Beispiel des Schicksals der Weimarer Republik hat gezeigt, daß eine formale Demokratie inneren und äußeren Schwierigkeiten gegenüber nicht genügend Festigkeit und Widerstandskraft besitzt, wenn ihre Bürger die nötige moralische Reife nicht haben; eine Reife — so heißt es in der zitierten Weihnachtsbotschaft des Papstes weiter —, „zu der vollständig und sicher zu gelangen man vergeblich hoffen würde, wenn das Licht aus der Grotte von Bethlehem nicht den Weg erleuchtete“.

<sup>19</sup> Bei Dennewitz a. a. O., S. 191 ff.

<sup>20</sup> P. Jussen, Gerechtigkeit schafft Frieden, Reden und Enzykliken des Heiligen Vaters Papst Pius XII., Hamburg 1946, S. 105.