Oliver Bruns

Antike Grundlagen der Entstehung moderner Menschenrechte

ALBER PHILOSOPHIE

Oliver Bruns

Antike Grundlagen der Entstehung moderner Menschenrechte

ALBER PHILOSOPHIE

Diese Arbeit wurde 2016 von der Fakultät für Human- und Gesellschaftswissenschaften der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg als Dissertation angenommen.

Oliver Bruns

Antike Grundlagen der Entstehung moderner Menschenrechte

Verlag Karl Alber Freiburg / München

Oliver Bruns

Classical Foundations of the Emergence of Modern Human Rights

Modern human rights proclaimed at the end of the eighteenth century are based on a specific image of humanity that has developed through a process of subjectivisation that begins in Greek antiquity. The present study argues that the respective advances in human rights history – in the field of juridical, moral-philosophical and political thinking – cannot be adequately correlated and understood without a reflection on this process.

The Author:

Oliver Bruns studied political science and history, between the years of 2002 and 2015 he worked at the Hannah Arendt Center of the Carl von Ossietzky University in Oldenburg and lectured at the Universities of Oldenburg, Bremen and Osnabrück.

Oliver Bruns

Antike Grundlagen der Entstehung moderner Menschenrechte

Die modernen, Ende des 18. Jahrhunderts verkündeten Menschenrechte haben ein spezifisches Menschenbild zur Voraussetzung, das sich in einem Prozess der Subjektivierung, der in der griechischen Antike beginnt, herausgebildet hat. Die vorliegende Studie geht der These nach, dass die jeweiligen Fortschritte in der Menschenrechtsgeschichte – auf dem Gebiet des juridischen, des moralphilosophischen und des politischen Denkens – ohne eine Reflexion auf diesen Prozess nicht adäquat miteinander in Beziehung gesetzt und verstanden werden können.

Der Autor:

Oliver Bruns studierte Politikwissenschaft und Geschichte, war von 2002 bis 2015 am Hannah Arendt-Zentrum der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg tätig und Lehrbeauftragter an den Universitäten in Oldenburg, Bremen und Osnabrück.

Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2018
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Satz und PDF-E-Book: SatzWeise, Bad Wünnenberg
Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN (Buch) 978-3-495-48966-6
ISBN (PDF-E-Book) 978-3-495-81700-1

Vorwort

Die vorliegende Abhandlung wurde 2016 von der Fakultät für Human- und Gesellschaftswissenschaften der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg als Dissertation angenommen. Mein Dank gilt all jenen, die die Thesen mit mir diskutiert und mich bei der Ausarbeitung durch Ratschläge unterstützt haben. Zunächst möchte ich ganz herzlich den beiden Gutachtern des Projekts, Prof. Dr. Johann Kreuzer und Prof. Dr. em. Antonia Grunenberg, danken, die mich immer wieder dabei ermutigt haben, den eingeschlagenen Weg weiterzuverfolgen. Den Teilnehmern des Doktorandenkolloquiums bei Prof. Dr. Johann Kreuzer, in dem ich alle Kapitel vorstellen durfte, danke ich für rege Diskussionen und viele weiterführende Hinweise. Ganz besonders möchte ich schließlich Ole Sören Schulz, Christine Harckensee-Roth und Anna Hollendung danken, die den Text nicht nur mehrfach akribisch durchgesehen haben, sondern von Anfang an in vielen Gesprächen mit mir die Themen erörtert haben.

Gewidmet ist dieses Buch meinen Eltern Bernhild und Gustav Bruns.

Inhalt

I. Einleitung 13
1. Reflexionen über den Diskurs zur Geschichte der Menschenrechte 22
2. Methodische Überlegungen 50
2.1. Die Pluralität der Diskurse 50
2.2. Die Geschichte der Menschenrechte unter Einbeziehung der Geschichtlichkeit des modernen Subjekts . 55
2.3. Die politische Dimension der Menschenrechte . . . 65

II. Anfänge des Rechtsdenkens bei den Griechen 73
1. »Universalität« im Denken Heraklits 73
1.1. Λόγος und φύσις 74
1.2. Νόμος und δίκη bei Hesiod 82
1.3. Δίκη im Verhältnis zu ἔρις/πόλεμος 87
2. Der Mensch als Maß aller Dinge 98
3. »Natürliche Gleichheit« bei Antiphon, Alkidamas, Hippias und Lykophron 109

III. Politische Freiheit und politische Rechte 124
1. Die Verfassung der Polis 124
2. Exkurs: Das Politische und die Menschenrechte 144
2.1. Grundlagen der arendtschen politischen Phänomenologie 149
2.2. Die Kluft zwischen dem antiken und dem modernen Freiheits- und Gleichheitsverständnis 160
3. Das Theater als Schule der φιλανθρωπία und des »Griechenrechts« 179

IV. *Δικαιοσύνη* bei Platon und Aristoteles 193
1. Der Anfang des Naturrechtsdenkens bei Platon 193
1.1. Ideenlehre 194
1.2. Tugendlehre 203
1.3. Gesetzesrecht 207
1.4. Naturrecht 216
2. Aristoteles – die Natur ist das Ziel 229
2.1. Seinslehre 232
2.2. Verfassungslehre und Ethik 236
2.3. Das Naturrecht als politisches Recht 242
2.4. Der »Sklave von Natur« und die »Barbaren von Natur« im Verhältnis zum Naturrecht 247

V. Universelles Naturrecht in der hellenistischen und römischen Philosophie sowie in der römischen Jurisgenese . 271
1. Epikur – Selbstsorge und »individuelles« Naturrecht . . 272
2. Die stoische Naturrechtslehre und Ethik 288
2.1. Die Gestaltprinzipien des Seienden 291
2.2. »Er handelt also freiwillig unter Zwang.« – Freiheit und Determination im stoischen Denken . . 295
2.3. Weltgesetz und Naturrecht 309
2.4. humanitas als Maßstab ethischen Handelns 322
2.5. Ciceros Auffassung von der dignitas humana 335
3. Vom *ius civile* zum *ius gentium* als das »allen Menschen zukommende Recht« 349

VI. Antike Grundlagen und moderne Menschenrechte – Differenzen und Kontinuitäten 369
1. Naturrecht und Herrschaft des Gesetzes: Spuren einzelner Menschenrechte 369
2. Antike Philosophie als Lebensform im Verhältnis zum Politischen 384

Schlusswort 413

Abkürzungen 419

Literaturverzeichnis 420
Antike Quellen 420
Literatur 423

Personenregister 445

Sachregister 449

I. Einleitung

Das Nachdenken über eine *Geschichte* der Menschenrechte konfrontiert uns mit einander widersprechenden philosophischen Grundkategorien, deren Entstehung bis an den Anfang der Philosophie in der abendländischen Tradition zurückreicht. Einerseits haben die Menschenrechte eine Geschichte, weil alles, was durch menschliches Handeln bedingt ist, geschichtlich ist.[1] Als *erklärte* Rechte sind Menschenrechte »eine Operation der Öffentlichkeit ohne wirkliches Vorbild in der Geschichte, durch welche sich die versammelten Individuen […] *selbst öffentlich ihre eigenen Rechte mitteilen*«.[2] Sie sind gebunden an die Kontingenz politischer Handlungsprozesse. Wer der Mensch der Menschenrechte ist, wird demnach erst im Akt der Deklaration offenbar, weil der Mensch »weder ein natürliches noch ein immer schon politisches, sondern eben ein erklärendes Wesen ist – eines, das seine eigene ›Natur‹ politisch immer wieder neu und anders bestimmen wird«.[3]

Andererseits liegt bereits im Wort von *dem* Menschen ein Verweis auf etwas Universelles, Ungeschichtliches in seinem Wesen. Die Verfasser der Menschenrechtserklärungen des 18. Jahrhunderts waren darum bemüht, dieses Wesen *clare et distincte* zu bestimmen. Sie glaubten nicht, originär neue Rechte zu schaffen, sondern durch die Erklärung dem seit der Antike bekannten Naturrecht endlich zur Geltung zu verhelfen. Bloch merkt dazu an: »Zum ersten Mal griff ein Volk auf, was gedacht worden ist, meinte es zu verwirklichen. Das

---

[1] Zum bedingten und bedingenden Charakter des politischen Phänomens vgl. Vollrath, Ernst: »Die Folgen der Menschenrechte«, in: Schwartländer, Johannes (Hg.): *Menschenrechte und Demokratie*, Kehl am Rhein Straßburg 1981, S. 71 f.

[2] Balibar, Etienne: »Was ist eine Politik der Menschenrechte?«, in: ders.: *Die Grenzen der Demokratie*, Hamburg 1993, S. 202.

[3] Raimondi, Francesca: »Einleitung«, in: Menke, Christoph/dies. (Hg.): *Die Revolution der Menschenrechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen*, Berlin 2011, S. 101.

Wort Mensch war das allgemeine Zeichen, das sozusagen gleichmachte. […] All das war lange vorbereitet: der Satz, daß die Menschen frei und gleich geboren seien, steht ja bereits im römischen Recht; nun sollte er auch in der Wirklichkeit stehen.«[4]

Die Verfasser der *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* von 1789 erblickten die Ursache des »öffentlichen Unglücks« und der »Verderbtheit der Regierungen« darin, dass die Menschenrechte vergessen worden waren. Laut Robespierre gleicht die bisherige Geschichte der Herrschaft von Königen und Aristokraten daher einem Aufstand gegen »den legitimen Souverän, das Menschengeschlecht, und gegen den obersten Gesetzgeber, die Natur«.[5] Mit der Erklärung sollen alle »Mitglieder der Gesellschaft […] unablässig an ihre Rechte und Pflichten *erinnert*«[6] werden. Die Rechte seien nicht neuartig, sondern seit jeher bekannt, weil sie im Menschsein gründeten. »[Die Erklärung] sagt nichts Neues, sondern ruft ins Gedächtnis und macht explizit und publik, was implizit immer schon, seit es ›Menschen‹ ›gibt‹, ihr Wesen bestimmt hat.«[7] Auch die *Declaration of Independence* von 1776 setzt die Selbstverständlichkeit der erklärten Rechte voraus: »We hold these truths to be self-evident […].«[8] Jene Ansprüche, die durch die Rechte geschützt werden sollen, entsprächen offenkundig den elementarsten Bedürfnissen und Interessen eines jeden Menschen, sodass die Selbstevidenz ihrer Wahrheiten nicht zum Vorschein gekommen wäre, wäre dazu erst eine philosophische Begründung nötig gewesen. Nicht die Begründung, sondern die Selbstverständlichkeit, dass sich der Mensch als Person nur in einer vor anderen geschützten Freiheitssphäre entfalten könne, dass der andere ein Mensch »wie du und ich« sei, auf dieselbe Weise empfinde und die gleichen Ansprüche habe, verleihe den Menschenrechten Plausibilität. Das Evidente – das Wort wurde aus dem lateinischen *videre* für »sehen« und der Vorsilbe *ex-* gebildet

[4] Bloch, Ernst: *Naturrecht und menschliche Würde*, 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1975, S. 79.

[5] Vgl. Robespierre, Maximilien: »Entwurf einer Erklärung der Rechte«, in: Menke/Raimondi (Hg.): *Die Revolution der Menschenrechte*, S. 79.

[6] Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte vom 26. August 1789, Präambel (Herv. O. B.).

[7] Hamacher, Werner: »Vom Recht, Rechte nicht zu gebrauchen. Menschenrechte und Urteilsstruktur«, in: Menke/Raimondi (Hg.): *Die Revolution der Menschenrechte*, S. 216.

[8] Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten von Amerika vom 4. Juli 1776, Präambel.

– ist das von sich aus Einleuchtende, Ersichtliche, das womit das Verstehen im Vorhinein, präreflexiv vertraut ist.[9] Die Erklärungen explizieren das *Selbst*verständliche, sie klären über das Wesen des Menschen auf, indem sie Auskunft darüber geben, wer der Mensch selbst ist. »Erst die Menschenrechte lassen den Menschen im rechten – und das heißt: im unverstellten Licht seiner *selbst:* im Licht seiner Natur, seiner Ratio und seines Begriffs erscheinen: so zumindest will es der Begriff der Menschenrechte im Zeitalter ihrer Erklärung.«[10] Hamacher weist darauf hin, dass die »Selbst-Deklaration« darauf abzielt, aus der Kontingenz von Politik und Geschichte auszubrechen:

> Recht ist kategorische Deklaration und kategoriale Thematisierung des Menschen – und darum auch schon ein Urteil und ein *Beschluß* über den Menschen, *Ausschluß* von Möglichkeiten, die in der Thematisierung nicht enthalten sind und vom kategorialen Denken nicht wahrgenommen werden können, und, im Prinzip, *Abschluß* aller weiteren Verhandlungen und Deliberationen, die von »Menschen« geführt oder auch nur gefordert werden könnten. *Die Menschenrechtserklärungen erklären den Prozeß um das Wesen des Menschen im Prinzip für beendet.*[11]

Das Ereignis der Menschenrechtsrevolutionen lässt auch die Vergangenheit in einem anderen Licht erscheinen. Die Geschichte stellt sich dar als Kampf um Freiheits- und Menschenrechte. Sie ist auf unterschiedliche Weise erzählbar, aber sie mündet in Deklarationen, die einen Maßstab für das bieten, was in der Vergangenheit »schon« erreicht oder »noch nicht« gedacht, ausformuliert, beansprucht oder durchgesetzt wurde. Die Ansichten der Aufklärer, Humanisten und der frühen historischen Forschung, dass es Menschenrechte bereits in der Antike gegeben habe und sie trotz der Rückschläge im Verlauf der Geschichte fortschreitend verwirklicht worden seien, sind durch spätere Forschungen stark relativiert worden. Von der grundsätzlichen Betrachtungsweise, die Geschichte *nach Maßgabe* der neuzeitlichen Selbstauslegung des Menschen zu bewerten, wurde dagegen kaum Abstand genommen. Dem Früheren haftet daher im Vergleich zu modernen Reflexionen auf das Wesen des Menschen stets etwas Unvollständiges an. Wenn die Antike in den Kontext der Menschenrechts-

---

[9] Zum Evidenzbegriff in der philosophischen Tradition vgl. Picht, Georg: »Der Begriff der Natur und seine Geschichte«. Eisenbart, Constanze (Hg.): *Vorlesungen und Schriften*, 4. Aufl., Stuttgart 1998, S. 95–124.

[10] Hamacher: »Vom Recht, Rechte nicht zu gebrauchen«, S. 215.

[11] Ebd., S. 219 (Herv. O. B.).

geschichte überhaupt einbezogen wird, wird zwar auf »Quellen« oder »Wurzeln« hingewiesen; als Anfang oder Ursprung kennzeichnet die antiken ethischen und naturrechtlichen Vorstellungen aber zugleich etwas, das nicht der modernen Selbstauslegung des Menschen entspricht. Das Fremdartige vergangener Selbst- und Weltbilder erscheint in der Rückschau als *Negativum*, entweder als etwas Unentdecktes oder etwas, das im Widerspruch zum bereits Erkannten steht. Bei Aristoteles z. B. fehle ein Begriff von der Menschheit und seine legitimierende Analyse der Sklaverei in der *Politik* widerspreche der Feststellung in der *Nikomachischen Ethik*, dass der Mensch ein Vernunftwesen ist. Die Beurteilung der geschichtlichen Ursprünge der Menschenrechte schwankt folglich zwischen einer Wertschätzung humanistischer Einsichten, dem Hinweis auf das noch nicht Gesehene und einer Missbilligung der Inhumanität. Das Fremdartige wird als etwas Irrationales oder Inhumanes interpretiert, wodurch der Einblick in antike Formen des Selbst- und Weltverhältnisses verstellt wird. In einer solchen Interpretation werden letztlich Denkmuster des neuzeitlichen Humanismus und der Aufklärung reproduziert, aber deren eigene Geschichtlichkeit ausgeblendet. Die Ansicht, dass die Moderne zu einem »besseren« Menschenbild gelangt sei, die Aporien früherer philosophischer Auseinandersetzungen – z. B. das Problem von Freiheit und Determination – aufgeklärt habe und Inhumanität und Irrationalität zu bestimmen vermag, hält sich deshalb besonders hartnäckig, weil es dabei um den Kern »unserer« Wertvorstellungen – die Menschenwürde und die Menschenrechte – geht. Vielleicht befähigt uns aber der Blick auf das vergessene oder verworfene Wissen dazu, einen Standpunkt jenseits der Wahrheiten, die uns evident erscheinen, zu gewinnen und unser Denken in seiner Geschichtlichkeit zu verstehen, um somit auch das Menschenbild der Menschenrechte als geschichtliches Phänomen begreifen zu können.

Damit die Relevanz der antiken Moral- und Rechtsvorstellungen in ihrem geschichtlichen Kontext erläutert werden kann, muss der Rahmen der Darstellung so erweitert werden, dass zumindest ansatzweise die jeweilige Stellung des Menschen zu sich selbst und zur Welt miteinbezogen wird. Nur so können auch die Interdependenzen zwischen Wandlungen in der Selbstbezüglichkeit, der Einteilung der Welt und den Auffassungen vom Guten, von Gerechtigkeit und Recht sichtbar werden. Die Unterscheidung von einem Selbst- und einem Weltverhältnis und auch die Rede von *einem* Selbst beinhalten

bereits Auslegungen des menschlichen Daseins, sofern ersteres als Gegenüber von Selbst und Welt bzw. einer inneren und einer äußeren Welt verstanden werden kann und mit letzterem gemeint sein kann, dass die Vielfalt von Daseinserfahrungen immer um ein Selbst zentriert ist[12]. Die Evidenz solcher Annahmen kann brüchig werden, wenn zurückverfolgt wird, wie sie entstanden sind, welche Erfahrungen ihnen zugrunde liegen und auf welche Fragen mit ihnen geantwortet wurde. Aber auch das *Fragen* nach dem Wesen des Menschen und die Art und Weise des Fragens unterliegen geschichtlichen Veränderungen. Dies soll in Kapitel II.1. gezeigt werden, indem auf die Begriffe »Wahrheit« *(ἀλήθεια)* und »Natur« *(φύσις)* eingegangen wird, die bei Heraklit eine nahezu identische Bedeutung haben, insofern sie die Erscheinungsweise des Seienden im Ganzen bezeichnen. Wahrheit wird dabei noch nicht in der Einschränkung auf die Richtigkeit von Aussagen, und Natur nicht als Bereich der äußeren Natur oder als das Wesen von etwas, z. B. des Menschen, verstanden. Deutlich werden soll, dass sich nur unter der Bedingung eines geänderten Wahrheits- und Naturverständnisses überhaupt ein Horizont für die Frage nach der Natur des Menschen öffnen konnte. In diesem Zusammenhang werden Recht *(δίκη)* und Gesetz *(νόμος)* ontologisch interpretiert. Das Recht ist eine im Verhältnis zur Ordnung des Seienden stehende *ausgleichende* Kraft, die der Hybris entgegenwirkt. Hesiods ältere Vorstellungen von Gesetz und Gerechtigkeit werden im Kontext der heraklitischen Begriffsauslegungen interpretiert.

Dass Protagoras weder ein griechischer Aufklärer noch ein Relativist ist, sondern ein Vorbereiter der von den späteren Sophisten vertretenen Antithese von Physis und Nomos, die für die Etablierung des Naturrechtsdenkens von zentraler Bedeutung ist, ist die These von Kapitel II.2. Missverständnisse bezüglich des Homo-mensura-Satzes rühren vor allem daher, dass *μέτρον* mit »Maß« statt mit

[12] Snell hat z. B. gezeigt, dass die Auffassung vom Menschen bei Homer vor dem Hintergrund der Unterscheidung von Leib und Seele nicht angemessen beschrieben werden kann. Weder die Seele noch der Leib werden als geschlossene Entitäten vorgestellt. Vgl. Snell, Bruno: *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, 4., neubearb. Aufl., Göttingen 1975, S. 13–29. Folglich kann der homerische Mensch auch nicht annehmen, dass der Ursprungort des Tätigseins ein seelisches Vermögen ist. »Nóos und Thymos [sind Seelenorgane, O. B.], die nicht aus sich denken und sich nicht aus sich regen können, denen überhaupt echte eigene Tätigkeit fremd ist«. Ebd., S. 29. Siehe auch Taylor, Charles: *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt a. M. 1996, S. 219 f.

»Weite« oder »Offenheit« übersetzt wird. Der Satz behauptet nicht, dass der Mensch über allen Dingen steht, indem diesen nach subjektiven Maßstäben ihr Sein zu- oder abgesprochen wird, sondern dass das Sein oder Nichtsein der Dinge eine Offenheit für deren Erfahrbarkeit voraussetzt. Das Sein der Dinge steht demnach immer in Relation zum Menschsein. Das Recht unterliegt daher auch nicht der subjektiven Willkür, vielmehr handelt es sich – wie Protagoras im Mythos berichtet – um eine göttliche Gabe, die als vorpositive Bedingung das menschliche Zusammenleben erst ermöglicht. Im nachfolgenden Kapitel wird erläutert, dass die Sophisten bei der Beschreibung der menschlichen Physis eher die leibliche Weltbezüglichkeit im Blick haben und nicht eine Gleichheit der Menschen als Individuen oder Subjekte. Die scheinbar so gehaltarme »Gleichartigkeit« ist dennoch eine bedeutende Wendung im Nachdenken über die Physis. Stand das Wort bei Heraklit noch für die Erscheinungsweise des Seienden im Ganzen, haben die Sophisten es auf den Bereich der Leiblichkeit als Grundzug der menschlichen Existenz eingegrenzt.

Die Bedeutung der sophistischen Äußerungen über die Gleichheit lässt sich nur verstehen, wenn berücksichtigt wird, *gegen* welche Freiheits- und Gleichheitserfahrungen sie eine Alternative bieten sollten. Nachfolgend wird daher das Freiheits- und Gleichheitsverständnis der griechischen Polis anhand einer kurzen Beschreibung der politischen Ordnungen von Sparta und Athen thematisiert. Die Frage nach der Relevanz der Entdeckung des Politischen für die Geschichte der Menschenrechte geht über den Kontext des Kapitels hinaus und wird deshalb in einem Exkurs zum politischen Denken Arendts behandelt. Häufig wird angenommen, dass die Griechen keine Rechte kannten, die allen Menschen zugestanden worden sind, und dass solche Rechtsvorstellungen zunächst im philosophischen Diskurs heranreifen mussten. Dagegen spricht jedoch, dass jenseits der Termini »ungeschriebenes Gesetz« oder »natürliches Gesetz« durchaus rechtliche Verpflichtungen bekannt waren, die gegenüber allen Menschen galten und vorschrieben, was einem Menschen nicht angetan werden durfte – auch, das ist entscheidend, den Sklaven nicht. Besonders relevant sind hier das Asylrecht und das Recht der Gefangenen und Sklaven auf Verschonung ihres Lebens.

Durch Sokrates und Platon wird erstmalig die Möglichkeit, nach der Wahrheit und somit auch nach einem *Begriff* von Natur und Gerechtigkeit zu *fragen*, eröffnet. Die φύσις wird rational als das Wesen einer Sache interpretiert. Platons Verdienst für die Geschichte des

naturrechtlichen Denkens besteht darin, die Vernunft *(νόησις)* im Menschen verortet und das gerechte Handeln mit dem inneren Verhältnis der Seele zu sich selbst fest verknüpft zu haben. Ein Naturrecht im Sinne eines vorpositiven Rechts gibt es bei Platon aber nicht, weil auch die Bestimmungen des positiven Rechts der Natur entsprechen müssen, um überhaupt Recht zu sein. Die ungeschriebenen Gesetze unterscheiden sich von den positiven lediglich dadurch, dass die Strafe für ihre Übertretung von selbst erfolgt und nicht gerichtlich verhängt werden muss. Dennoch verweist Platon in der Auseinandersetzung mit dem Prozess gegen Sokrates sehr dezidiert auf zwei Rechte; das Recht auszuwandern und das Recht, die Gesetze zu verbessern, wenn sich dies begründen lässt. Diese Rechte haben einen überpositiven Charakter und sind in Rechtsprinzipien, der Transparenz der Rechtsordnung sowie der Rechtssicherheit, fundiert. In seinem Spätwerk, den *Gesetzen*, stellt Platon eine Rechtsordnung vor, in der durch ein Mehrebenen-System der bestmögliche Rechtsschutz für den Einzelnen gewährleistet werden soll. Insofern zum Rechtsstaat der Rechtsschutz gehört[13], können die *Gesetze* auch als erste Theorie des Rechtsstaats gelesen werden.

Das Statische der platonischen Ideenlehre versucht Aristoteles in einer Metaphysik der Bewegung[14] zu durchbrechen. Dies betrifft auch den Begriff der *φύσις*, der nun nicht mehr das unveränderliche Wesen einer Sache – sofern es sich nicht um ein göttliches Wesen handelt – beschreibt, sondern einen Zweck *(τέλος)*, der sich zugunsten höherer Zwecke transzendieren lässt. In Kapitel IV.2. steht die Analyse der Sklaverei in der *Politik* im Vordergrund, die nach Ansicht vieler Autoren eine mögliche Bedeutung der aristotelischen Philosophie für die Herausbildung der Menschenrechte ausschließt. Dass die Sklaverei in der Antike kaum kritisiert wurde, ist eine Tatsache. Bezüglich der aristotelischen Analyse wird die These vertreten, dass der »Sklave von Natur« nicht aufgrund seiner individuellen Natur – einer Natur, die im aristotelischen Denkhorizont noch gar nicht auftaucht – Sklave ist, sondern seiner Tätigkeit. Mit »Natur« ist in der Formulierung der Zweck der Tätigkeit des Arbeitens gemeint, nämlich die Bereitstellung des zum Überleben Notwendigen *(ἀναγκαῖά)*.

---

[13] Vgl. Giovannini, Adalberto: »Die Rechtsprechung im alten Rom: Rechtsstaat oder magistratische Willkür?«, in: Girardet, Klaus M./Nortmann, Ulrich (Hg.): *Menschenrechte und europäische Identität – Die antiken Grundlagen*, Stuttgart 2005.

[14] Vgl. Bröcker, Walter: *Aristoteles*, 3., erw. Aufl., Frankfurt a. M. 1964.

Wenn Aristoteles z. B. behauptet, dass der Sklave über einen geringeren Anteil an Vernunft verfügt, heißt das nicht, dass Sklaven »von Natur aus« minderwertige Menschen seien, sondern dass die körperlichen Arbeitstätigkeiten kein vernünftiges Denken erfordern. Mit dieser These wird versucht, die vernichtende Kritik gegen Aristoteles abzuschwächen und die Behauptung, dass die *Nikomachische Ethik* in diesem Punkt der *Politik* widersprechen würde, zu widerlegen. Die Missverständnisse rühren auch daher, dass Aristoteles die Unterscheidung von Sein und Sollen nicht kennt. Ein bedeutendes Argument gegen die angebliche Entmenschlichung des Sklaven entnehme ich dem Kapitel über die Freundschaft in der *Ethik*. Dort heißt es, dass eine Freundschaft – also ein Verhältnis, das laut Aristoteles Gewalt und Zwang ausschließt und die Beteiligten gleich sein lässt – mit dem Sklaven möglich ist, insofern er ein Mensch ist. Ermöglicht wird diese Freundschaft durch ein alle Menschen verbindendes Recht *(δίκαιον παντὶ ἀνθρώπῳ)*. »Denn jeder Mensch, kann man sagen, steht im Rechtsverhältnis zu jedem Menschen, der Gesetz und Vertrag mit ihm gemeinsam haben kann, und damit ist auch die Möglichkeit eines Freundschaftsbandes gegeben, insofern der Sklave ein Mensch ist.«[15] Das hier angesprochene Recht entspricht mehr dem, was in der abendländischen Tradition als Naturrecht verstanden wird, als jenes Naturrecht, das Aristoteles im 5. Kapitel der *Ethik* zwar in der Unterscheidung zum positiven Recht, aber als Teil des politischen Rechts und daher nur partikular gültigen Rechts beschreibt. Das Recht, das die Freundschaft zwischen dem Herrn und dem Sklaven ermöglicht und damit eine Differenz ausgleicht, die nach antiker Auffassung kaum geringer ist als die zwischen Mensch und Tier, wird allein durch die Fähigkeit begründet, Verträge abschließen zu können und nach Gesetzen zu leben. Mit dem Hinweis darauf, dass Aristoteles die grundlegende Rechtsfähigkeit aller Menschen kennt, soll nicht die Tatsache bestritten werden, dass die Haushaltslehre später zur Legitimierung von Unrechtsverhältnissen diente. Diese Funktion konnte sie aber erst erfüllen, als die *φύσις* nicht mehr im Rahmen einer Zweckordnung, sondern primär als individuelle oder gruppenspezifische Naturanlage gedacht wurde.

Auffällig ist, dass Epikur genau von jener Situation ausgeht, die

[15] Aristot. *eth. Nic.* VIII, 13, 1161b. (Sofern nicht anders angegeben, beziehen sich die Aristoteles-Verweise auf die von Bonitz, Rolfes, Seidl und Zekl herausgegebenen *Philosophischen Schriften*.) Gigon übersetzt *δίκαιον* mit »Gerechtigkeit«.

Aristoteles nur in der Freundschaft zwischen Herrn und Sklaven erkennt, also einem Verhältnis, in dem das bloße Menschsein zählt und die Fähigkeit, Verträge einzugehen, eine Rolle spielt, wobei das Natürliche nicht mehr im Zweck des Tätigseins vorgefunden wird, sondern in dem, was dem Einzelnen nach vernünftiger Überlegung als das für ihn Zuträgliche erscheint. Der Mensch erkennt seine Natur, wenn er bedenkt, wie sich die »Lust« bis zur dauerhaften Glückseligkeit steigern und der Schmerz vermeiden lässt. Der *φύσις*-Begriff wird von Epikur auf die individuellen Empfindungen bezogen. Die Vermögen, das Zuträgliche anzustreben und Schmerzen zu vermeiden, sind angeboren. Das Naturrecht *(φύσει δίκαιον)* folgt für Epikur aus einem Vertrag, durch den sich die Menschen wechselseitig darauf einigen, gegenseitige Schädigungen zu vermeiden und das individuelle Wohl zu fördern. Epikur geht ebenso wie später Hobbes davon aus, dass es eine vorpolitische Gerechtigkeit nicht gibt. Dass seine Ideen zum Naturrecht auch in neueren Studien zur Geschichte des Naturrechts oder der Menschenrechte trotz ihres bedeutenden Einflusses auf die politische Theorie von Hobbes[16] kaum beachtet werden, ist auf die missverständliche Titulierung seiner Lehre als Hedonismus zurückzuführen.

Im Gegensatz zu Epikur waren die Stoiker der Ansicht, dass das Seiende im Ganzen nicht durch Zufall entstanden, sondern durch den *λόγος* gefügt ist. Dadurch, dass der Mensch Anteil an der Vernunft hat, könne er die Vernünftigkeit der Seinsordnung erkennen und versuchen, ein Leben in Übereinstimmung mit der Natur und dem Schicksal zu führen. Den Stoikern war bewusst, dass die Determination des Schicksals und die Freiheit des Menschen schwer miteinander zu vereinen sind. Unabhängig davon, ob die stoischen Lösungsansätze für dieses Problem überzeugen können, lässt sich feststellen, dass vor allem die späte Stoa mehr dazu tendiert, von einer nichtdeterminierten, inneren Freiheit auszugehen. Schon die frühe Stoa bemühte sich darum, das Seelenvermögen der Zustimmung *(συγκατάθεσις)* unabhängig von der Determination zu betrachten. Spätestens bei Epiktet wird in diesem Vermögen der freie Wille erblickt. Die Epikureer und Stoiker legen dar, dass die Möglichkeit der Willenswahl *(προαίρεσις)* nicht nur den politisch Handelnden offensteht,

[16] Vgl. Ludwig, Bernd: *Die Wiederentdeckung des Epikureischen Naturrechts. Zu Thomas Hobbes' philosophischer Entwicklung von ›De Cive‹ zum ›Leviathan‹ im Pariser Exil 1640–1651*, Frankfurt a. M. 1998, S. 401 ff.

wie Aristoteles annahm, sondern allen Menschen. Daher kann auch die Beachtung des Naturgesetzes *(lex naturalis)*, aus dessen Bestimmungen sich klare natur- und völkerrechtliche Richtlinien ableiten lassen, allen Menschen abverlangt werden. In Kapitel V.3. wird dargestellt, inwiefern das römische Recht zunächst unbeeinflusst vom philosophischen Diskurs eine Tendenz zur Ausdehnung der Geltungsweite von Rechten aufwies und später auf der Suche nach einer normativen Begründung für die Verleihung des Bürgerrechts an alle Untertanen *(constitutio Antoniniana)* den Anschluss an die stoischen Naturrechtsvorstellungen herstellte.

Abschließend wird der Versuch unternommen, den Prozess der Subjektivierung in der Antike zusammenfassend vor dem Hintergrund eines Verständnisses antiker Philosophie als Lebensform[17] zu betrachten. Deutlich werden soll, dass diese Lebensform als Alternative zum politischen Leben entstand. *Durch* die Abkehr von der Politik wurde der Philosophie eine politische Grammatik eingeschrieben, die ihr selbst verborgen blieb. Das Verhältnis der zwei Lebensformen steht am Anfang der Geschichte einer politischen Dialektik, der von Politik als Freiheit und von Politik als Herrschaft, deren Dynamik auch die moderne Revolution der Menschenrechte[18] antreibt.

1. Reflexionen über den Diskurs zur Geschichte der Menschenrechte

Verglichen mit anderen Teilbereichen der Forschungsliteratur zur Geschichte der Grund- und Menschenrechte[19] fällt die Auswahl zur Thematik »griechisch-römische antike Grundlagen« dürftig aus. Zur Bedeutung des Christentums – das in der Forschung häufig einer vermeintlich heidnischen oder säkularen Antike gegenübergestellt wird

[17] Vgl. Hadot, Pierre: *Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike*, Berlin 1991.

[18] Zum systematischen Zusammenhang von Revolution und Menschenrechten merken Menke und Raimondi an: »Die Menschenrechte sind […] die Anweisung auf eine *Form der Politik*, die *wesentlich revolutionär* ist, weil ihre Praxis in einer beständigen Untergrabung, Verschiebung, Umstürzung der Verhältnisse besteht – eingeschlossen derjenigen, die einmal im eigenen Namen der Menschenrechte errichtet worden sind.« Menke/Raimondi: *Die Revolution der Menschenrechte*, S. 9.

[19] Einen Gesamtüberblick bietet Birtsch, Günter/Trauth, Michael/Meenken, Immo (Hg.): *Grundfreiheiten, Menschenrechte 1500–1850. Eine internationale Bibliographie*, 5 Bde., Stuttgart-Bad Cannstatt 1991–1992.

– der spätscholastischen Naturrechtslehren, der englischen Rechtsgeschichte oder der Naturrechtstheorien des 17. und 18. Jahrhunderts wurden weitaus mehr Schriften verfasst. Dennoch lassen die zahlreichen Studien nicht den Schluss zu, dass die Menschenrechtsgeschichte mittlerweile ausreichend erforscht wäre.[20] Ich werde zunächst anhand einiger Aspekte des Diskurses über die Menschenrechtsgeschichte erläutern, weshalb das Thema »griechisch-römische Antike und Menschenrechte« von der Forschung lange Zeit übergangen wurde und erst seit kurzem mehr Beachtung findet. Die Verweise auf andere Schwerpunktbildungen in der Forschungsliteratur dienen dazu, die Thematik genauer einzugrenzen.

Bezüglich der Frage nach antiken Grundlagen ist es durchaus lohnenswert, einen Blick auf die Forschungsbeiträge des ausgehenden 18.[21] und des 19. Jahrhunderts zu werfen, wobei berücksichtigt werden muss, dass die Autoren nicht immer den Begriff »Menschenrechte« verwenden. Häufig wird stattdessen von Naturrechten, natürlichen Rechten, Freiheitsrechten oder Urrechten gesprochen.[22]

---

[20] So u. a. Hoffmann, Stefan-Ludwig (Hg.): *Moralpolitik. Geschichte der Menschenrechte im 20. Jahrhundert*, Göttingen 2010, S. 8; Schmale, Wolfgang: *Archäologie der Grund- und Menschenrechte in der Frühen Neuzeit. Ein deutsch-französisches Paradigma*, München 1997, S. 19; zum Forschungsdesiderat »antike Ursprünge der Menschenrechte« vgl. Siewert, Peter: »Antike Parallelen zu der UNO-Menschenrechtserklärung von 1948«, in: Girardet/Nortmann (Hg.): *Menschenrechte und europäische Identität*, S. 135.

[21] Schon Maréchal und Condorcet setzen sich mit der Frage auseinander, wie historische Ereignisse, Rechtstexte wie bspw. die *Magna Carta* oder die Einflüsse philosophischer Lehren im Hinblick auf die Proklamation der Menschenrechte zu bewerten sind. Vgl. Maréchal, Sylvain: *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, décrétée par l'Assemblée nationale, Comparée avec les lois des peuples anciens et modernes, et principalement avec les déclarations des États-Unis de l'Amérique*, Paris 1791; Condorcet, Marie-Jean-Antoine-Nicolas C. de: *Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes* [1794]. Alff, Wilhelm (Hg.), Frankfurt a. M. 1976, S. 117.

[22] Für Herder z. B. bezeichnen Humanität und Menschenwürde im Prinzip dasselbe wie Menschenrechte. Vgl. Herder, Johann Gottfried von: *Briefe zur Beförderung der Humanität* [1793–1797]. Irmscher, Hans Dietrich (Hg.), Bd. 7, Frankfurt a. M. 1991, Nr. 27, S. 147. Herder bleibt aber doch bei dem Wort Humanität. Zur Popularisierung des Begriffs trugen insbesondere Herders *Humanistische Briefe* bei, in denen die Rezeption der Antike im Vergleich zu christlichen Inhalten deutlich dominiert. »Geschichtlich« sind die Menschenrechte gemäß den Vorstellungen der Aufklärung nur insofern, als die Menschheit den vorgezeichneten Weg zu ihrer Verwirklichung abschreitet. Vgl. Herder, Johann Gottfried von: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* [1784–1791]. Bollacher, Martin (Hg.), Bd. 6, Frankfurt 1989, S. 635. Auf-

Sofern aber die neuzeitlichen Menschenrechtsproklamationen, die *Virginia Bill of Rights* von 1776 und die *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*, als geschichtliches Ereignis thematisch aufgegriffen werden und Auskunft über die Geschichte der Grund- und Menschenrechte gegeben wird, können die jeweiligen Schriften dem Diskurs zugeordnet werden. Die von Schmale angeführten Literaturbeispiele[23] zeigen, dass einige der gegenwärtig in der Debatte über die Menschenrechtsgeschichte eingenommenen Positionierungen grundsätzlich bereits im 18. und 19. Jahrhundert vertreten worden sind. Das mittelalterliche Recht, die englische Rechtstradition, die Reformation, die amerikanischen Rechteerklärungen sowie die neuzeitliche Naturrechtstheorie erscheinen als wesentliche »Stationen«. Auch die Frage, welche Bedeutung der Antike im Hinblick auf die Menschenrechtsgenese zukommt, wird aufgeworfen und differenziert beantwortet.[24] Während einige Autoren behaupten, dass die Menschenrechte christlichen Ursprungs[25] sind und nur vor dem Hin-

---

grund der »Anlagen in der Menschheit« ist das Fortschrittsziel, die Menschenrechte gemäß »eines verborgenen Plans der Natur« zu verwirklichen, vorgegeben. Vgl. Kant, Immanuel: »Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht« [1784]. Weischedel, Wilhelm (Hg.): *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*, Werke Bd. 6, Frankfurt a. M. 1964, S. 45 (Achter Satz).

[23] Vgl. Schmale: *Archäologie der Grund- und Menschenrechte in der Frühen Neuzeit*, S. 33–52.

[24] Ahrens und Michelet behaupten, dass die Antike Menschenrechte gekannt habe. Vgl. Ahrens, Heinrich: »Menschenrechte«, in: Bluntschli, Johann Caspar/Brater, Karl (Hg.): *Deutsches Staatswörterbuch*, Bd. 6, Stuttgart Leipzig 1861, S. 601–607; Michelet, Carl Ludwig: *Naturrecht oder Rechts-Philosophie als die praktische Philosophie enthaltend Rechts-, Sitten- und Gesellschaftslehre*, Bd. 2, Berlin 1866 [Nachdr. Leipzig 1970], S. 341 u. 391 f. Schmidt bietet einen universalgeschichtlichen Überblick zur Denk- und Glaubensfreiheit, deren Ursprünge er bis in die Antike zurückverfolgt. Vgl. Schmidt, Wilhelm Adolf: *Geschichte der Denk- und Glaubensfreiheit im ersten Jahrhundert der Kaiserherrschaft und des Christenthums*, Berlin 1847. Zur Geschichte des Widerstandsrechts seit der Antike vgl. Murhard, Friedrich: *Über Widerstand, Empörung und Zwangsübung der Staatsbürger gegen die bestehende Staatsgewalt, in sittlicher und rechtlicher Beziehung. Allgemeine Revisionen der Lehren und Meinungen*, Braunschweig 1832, S. 99 f. Hoffmann konzentriert sich auf die Geschichte einzelner Menschenrechte seit der Antike. Vgl. Hoffmann, Ludwig: *Die staatsbürgerlichen Garantien, oder über die wirksamsten Mittel, Throne gegen Empörungen und die Bürger in ihren Rechten zu sichern* [1825], 2 Bde., 2., völlig umgearb. Aufl., Leipzig 1831. Nach Krug wurden die »liberalen Ideen von Freiheit und Gleichheit« erstmals in der griechischen Philosophie formuliert. Vgl. Krug, Wilhelm Traugott: *Geschichtliche Darstellung des Liberalismus alter und neuer Zeit. Ein historischer Versuch*, Leipzig 1823.

[25] Vgl. z. B. Weingarten, Hermann: *Die Revolutionskirchen Englands. Ein Beitrag zur*

tergrund christlicher Wertvorstellungen verstanden werden können, betonen andere deren universalrechtlichen Charakter. Dennoch blieb die Menschenrechtsgeschichte im 19. Jahrhundert ein Randthema in den jeweiligen Forschungsdisziplinen. Der Menschenrechtsbegriff büßte die im Zuge der Revolutionen gewonnene Prominenz relativ schnell wieder ein und wurde von anderen Leitbegriffen der politischen Semantik, bspw. dem der »Rasse«, »Nation«, »Klasse« oder »Zivilisation«, verdrängt.[26]

Der Diskurs über die historische Menschenrechtsforschung in Deutschland und Frankreich ist ausführlich von Schmale dargestellt worden.[27] Der Schrift *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte*[28] des Staatsrechtlers Georg Jellinek von 1895 wird eine zentrale Bedeutung beigemessen. Erst in der Auseinandersetzung mit Jellineks Theorie nahm der Diskurs einen wissenschaftlichen Charakter an.[29] Seine Thesen erregten großes Aufsehen und eröffneten eine Kontroverse, die eine kontinuierliche und systematische, an klaren Fragestellungen orientierte historische Menschenrechtsforschung begründete. Das heißt allerdings nicht, dass nicht auch eine seiner zentralen Behauptungen – jene vom Ursprung der Menschenrechtserklärungen in der Reformation – bereits von anderen vertreten worden war.[30] Es war jedoch nicht diese Behauptung, sondern der An-

---

inneren Geschichte der englischen Kirche und der Reformation, Leipzig 1868, S. 447; Bulmerincq, August von: *Das Asylrecht in seiner geschichtlichen Entwickelung beurtheilt vom Standpunkte des Rechts und dessen völkerrechtliche Bedeutung für die Auslieferung flüchtiger Verbrecher. Eine Abhandlung aus dem Gebiete der universellen Rechtsgeschichte und des positiven Völkerrechts*, Wiesbaden 1853 [Nachdr. 1970].

[26] Vgl. Hoffmann: *Moralpolitik*, S. 7–22.

[27] Vgl. Schmale: *Archäologie der Grund- und Menschenrechte in der Frühen Neuzeit*, S. 29–92.

[28] Vgl. Jellinek, Georg: »Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte« [1895], in: Schnur, Roman (Hg.): *Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte*, Darmstadt 1964.

[29] Vgl. Stolleis, Michael: »Georg Jellineks Beitrag zur Entwicklung der Menschen- und Bürgerrechte«, in: Paulson, Stanley L./Schulte, Martin (Hg.): *Georg Jellinek. Beiträge zu Leben und Werk*, Tübingen 2000, S. 103 ff.

[30] Der Rechtshistoriker Gierke sieht in der Reformation einen gescheiterten Versuch, naturrechtliche Prinzipien in positive Satzungen umzuformen. Vgl. Gierke, Otto von: *Naturrecht und deutsches Recht. Rede zum Antritt des Rektorats der Universität Breslau*, Frankfurt a. M. 1883, S. 22 ff. Weingarten arbeitet heraus, wie sich bereits in England »auf dem Boden der Reformation« jene independentistischen Vorsätze entwickeln, die dann in Amerika in politisch-rechtliche Prinzipien umformuliert worden seien. Vgl. Weingarten: *Die Revolutionskirchen Englands*, S. 430 ff., S. 447. Blunt-

spruch, Fortschritte in der Menschenrechtsgeschichte anhand ihrer Realisierung als subjektives, einklagbares Recht zu beschreiben, welcher den Forschungsdiskurs nachhaltig prägte.[31] Weil jedoch das Konzept des subjektiven Rechts der Antike unbekannt gewesen sei, folgte aus dieser Neuausrichtung, dass die Frage nach Ursprüngen oder Grundlagen der Menschenrechte in der griechisch-römischen Antike kaum noch explizit gestellt wurde.

Jellineks Theorie kann in zwei Thesen untergliedert werden. Zunächst behauptet er, dass die Vorbilder der französischen Deklaration der Form und des Inhalts nach die Verfassungen der amerikanischen Einzelstaaten, die zwischen 1776 und 1789 verabschiedeten *Bills of Rights*, gewesen seien:[32] »[D]ie Prinzipien von 1789 sind in Wahrheit die Prinzipien von 1776«.[33] Die im damaligen Diskurs über die Französische Revolution populäre These, dass die Idee einer Erklärung der Rechte auf den *contract social* Rousseaus zurückgehe, weist Jellinek entschieden mit dem Argument zurück, dass das Naturrecht bei Rousseau nicht dazu diene, der staatlichen Gewalt Grenzen zu setzen.[34] In der Begrenzung der staatlichen Gewalt zugunsten subjektiver Rechte, begründet durch das unveräußerliche und unantastbare Naturrecht des Individuums, sieht Jellinek aber die maßgebliche Errungenschaft der amerikanischen *Bills of Rights*. Sodann geht er der Frage nach, warum ausgerechnet in den amerikanischen Kolonien das Naturrecht als subjektives Recht Einzug in die einzelstaatlichen Men-

---

schli stellt die Frage, weshalb das Recht auf religiöse Bekenntnisfreiheit erst so spät errungen wurde, obwohl »[d]as natürliche Recht und das Christenthum, der römische Rechtssinn und das germanische Freiheitsgefühl […] alle die Bekenntnißfreiheit zu fordern [scheinen]«. Bluntschli, Johann Caspar: *Geschichte des Rechts der religiösen Bekenntnißfreiheit. Ein öffentlicher Vortrag*, Elberfeld 1867, S. 4. In deutlicher Analogie zu den späteren Thesen Jellineks stellt er fest, dass die Bekenntnisfreiheit erstmalig 1636 auf Betreiben Williams' in Rhode Island als Grundgesetz verkündet wurde. Vgl. ebd., S. 31 f. Der anonyme Verfasser des Anhangs zu Adelungs *Versuch einer Geschichte der Kultur des menschlichen Geschlechts* führt die Entdeckung der Menschenrechte ebenfalls auf die Reformation zurück. Vgl. Adelung, Johann Christoph: *Versuch einer Geschichte der Kultur des menschlichen Geschlechts* [1782], 2. Aufl., Leipzig 1800 [Nachdr. Königstein 1979], S. 5 f.

[31] Vgl. Joas, Hans: *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Berlin 2011, S. 45.

[32] Vgl. Jellinek: »Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte«, S. 8 ff. Auf den Seiten 20–26 werden einzelne Artikel der amerikanischen Erklärungen denen der französischen in direktem Vergleich gegenübergestellt.

[33] Ebd., S. 67.

[34] Vgl. ebd., S. 5–8.

schenrechtserklärungen fand. Dass dies primär unter dem Einfluss der früheren englischen Rechtsgarantien geschehen sei, schließt er aus, da es sich hier nur um korporative Rechte gehandelt habe, die außerdem als erbliche Rechte und Freiheiten des englischen Volkes, als *birthrights*, verstanden worden seien.[35] Auch die Rezeption der Naturrechtstheorien in den amerikanischen Kolonien kann nach Ansicht Jellineks nicht der wesentliche Grund für die Implementierung von Menschenrechten gewesen sein, da es die Naturrechtstheorie schon seit der Antike gebe und sie an der Unterscheidung zum positiven Recht nie Anstoß genommen habe.[36] Den tieferen Grund sieht er schließlich in der Durchsetzung der Religionsfreiheit durch die puritanisch-independentistischen Bewegungen in den amerikanischen Kolonien. Die Religionsfreiheit sei das erste Recht gewesen, welches nicht Gegenstand der Gesetzgebung sein durfte.[37] Ursprünglich sei diese aber in Deutschland infolge der nachreformatorischen Kriege errungen worden. Jellinek kommt daher zu dem Schluss: »Was man bisher für ein Werk der Revolution gehalten hat, ist in Wahrheit eine Frucht der Reformation und ihrer Kämpfe.«[38] In diesem Sinne sieht er auch in den Freiheitsrechten und justiziellen Menschenrechten das Ergebnis eines Ringens um die Religionsfreiheit.

Die provokative Theorie Jellineks, der zufolge der Ursprung der Menschenrechte die Reformation in Deutschland sei und die französische Rechteerklärung die amerikanischen *Bills of Rights* zum Vorbild habe, fand auch im europäischen Ausland vielfach Beachtung. Während sie einerseits von einer großen Anzahl von Forschern bestätigt wurde[39], stimmten ihr andere nur teilweise zu oder widerspra-

---

[35] Vgl. ebd., S. 31–37.
[36] Vgl. ebd., S. 27–38.
[37] Vgl. ebd., S. 39 ff.
[38] Ebd., S. 53 f.
[39] Vgl. u. a. Klövekorn, Fritz: *Die Entstehung der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte*, Berlin 1911 [Nachdr. Vaduz 1965]; Zweig, Egon: *Die Lehre vom Pouvoir Constituant*, Tübingen 1909, S. 241 f.; Troeltsch, Ernst: »Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt« [1906], in: Rendtorff, Trutz/Pautler, Stefan (Hg.): *Ernst Troeltsch. Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt (1906–1913)*, KGA Bd. 8, Berlin New York 2001, S. 263 ff. Troeltsch bezeichnet Jellineks Schrift als »wirkliche erleuchtende Entdeckung«, ergänzt aber, dass »[d]er Vater der Menschenrechte […] nicht der eigentliche kirchliche Protestantismus [ist], sondern das von ihm gehaßte und in die Neue Welt vertriebene Sektentum und der Spiritualismus«. Ebd., S. 266 f.; Scherger, George Lawrence: *The Evolution of modern Liberty*, London Bombay 1904, S. 163–203; Walch, Emile: *La*

chen in allen Punkten.[40] Die Vermutung liegt nahe, dass die Debatte stark von nationalem Eigendünkel geprägt gewesen sein könnte, was aber größtenteils nicht der Fall war.[41] Französische Forscher unterstützten Jellineks Thesen und umgekehrt schlossen sich deutsche Forscher der seitens des Politikwissenschaftlers und Soziologen Emile Boutmy, Begründer und erster Direktor der *École libre des Sciences Politiques*, vorgetragenen Kritik[42] an. Gegen einen vermeintlichen Nationalismus Jellineks spricht auch, dass er die Behauptung von Gierkes, nach der »die uralte und unausrottbare germanische Freiheitsidee« die »letzte Quelle« der Menschenrechte sei, zurückweist.[43]

Dennoch ist es kein Zufall, dass Jellineks Thesen gerade auf französischer Seite Kritik hervorriefen. Sein Ansatz, die Geschichte der Menschenrechte hinsichtlich ihrer verfassungsmäßigen Verankerung als subjektives Recht zu betrachten, wurde nicht zuletzt deshalb vielfach missverstanden, weil sich darin eine spezifisch deutsche Lesart von Menschenrechten äußert. Menschenrechte sind demnach nationale, positivierte Grundrechte des Bürgers, wohingegen der Begriff *»Droits de l'Homme«* nach französischem Verständnis den universellen und vorpositiven Charakter der Menschenrechte betont.[44] Auf

---

déclaration des droits de l'homme et du citoyen et l'assemblée constituante: travaux préparatoires, Paris 1903.

[40] Dass Amerika im Hinblick auf die Form einer Rechteerklärung als Vorbild gedient habe, die Rechte inhaltlich aber auch auf andere Ursprünge verweisen, behaupten bspw. Wahl, Adalbert: *Vorgeschichte der französischen Revolution: Ein Versuch*, Bd. 1, Tübingen 1905, S. 134; Gierke, Otto von: *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Rechtssystematik*, Breslau 1880 [Nachdr. Aalen 1981], S. 346, 347 Anm. 52, 381 f. (Zusätze von 1902 und 1913); Alengry, Franck: *La déclaration des droits de l'homme et du citoyen. Conférence, textes et documents historiques etc.*, Paris 1901, S. 17. Eindeutig gegen Jellineks Theorie positionieren sich z. B. Marcaggi, Vincent: *Les origines de la déclaration des droits de l'homme de 1789*, Paris 1904; Schmidt, Richard: *Allgemeine Staatslehre. Die Entstehung der modernen Staatenwelt*, Bd. 2, Leipzig 1903, S. 662, 799 u. 804; Robinson, James Harvey: »The French Declaration of the Rights of Man, of 1789«, in: *Political Science Quarterly Review* 14 (1899), S. 653 ff.

[41] Vgl. Schmale: *Archäologie der Grund- und Menschenrechte in der Frühen Neuzeit*, S. 52 ff.

[42] Vgl. Boutmy, Emile: »Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte und Georg Jellinek« [1902], in: Schnur (Hg.): *Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte*, S. 86.

[43] Vgl. Stolleis: »Georg Jellineks Beitrag zur Entwicklung der Menschen- und Bürgerrechte«, S. 109.

[44] Vgl. Schmale: *Archäologie der Grund- und Menschenrechte in der Frühen Neuzeit*, S. 30.

dieses Problem weist Jellinek in seiner Antwort an Boutmy selbst hin.[45] Jellineks Hauptverdienst besteht darin, die Menschenrechtsgeschichte ausgehend von der Frage der Positivierung von Rechten als einklagbare Grundrechte zu begreifen. Die These, dass die Menschenrechtsidee ihren Ursprung in der Reformation habe, wurde dagegen von vielen Theoretikern relativiert.[46] Trotz aller Missverständnisse hat Jellineks Abhandlung letztlich dazu beigetragen, dass in der Debatte über die Menschenrechtsgeschichte deutlicher zwischen einer verfassungsgeschichtlichen und einer geistesgeschichtlichen Perspektive unterschieden wird. Die Schrift blieb noch für Jahrzehnte Dreh- und Angelpunkt der Kontroverse über die Entstehungszusammenhänge der Menschenrechtserklärungen in Nordamerika und Frankreich. Was die grundsätzlichen Differenzen zwischen der moralisch-rechtlichen und der grundrechtlichen Lesart betrifft, konstatiert Hoffmann, dass diese seit der Kontroverse zwischen Jellinek und Boutmy nicht behoben werden konnten.[47]

Die Verknüpfung der Menschenrechtsgeschichte mit der Geschichte des modernen Verfassungsstaates im deutschen Diskurs geht mit einer allgemeinen Skepsis gegenüber moralischen Rechten einher, welche häufig als bloßes Wunschdenken abgetan werden. Laut Habermas z. B. wird das Konzept der Menschenrechte in der moralischen Lesart dem politischen Souverän »gleichsam paternalistisch übergestülpt«.[48] »Deshalb muß das Verständnis der Menschenrechte vom metaphysischen Ballast der Annahme eines vor aller Vergesellschaftung gegebenen Individuums, das mit angeborenen Rechten

---

[45] Vgl. Jellinek, Georg: »Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Antwort an Emile Boutmy« [1902], in: Schnur (Hg.): *Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte*, S. 114.

[46] Vgl. Joas: *Die Sakralität der Person*, S. 48 ff. Trotz einiger Korrekturen an den Thesen Jellineks, kommt Joas, Wolfgang Vögele zitierend, zu dem Schluss: »Jellinek wäre also insofern zu korrigieren, als die amerikanische Menschenrechtserklärung nicht nur, aber auch religiöse Wurzeln hat. Wenngleich aus der Religionsfreiheit damit nicht die übrigen Menschenrechte gleichsam organisch hervorgehen, trifft es doch zu, daß diese im Amerika des späten achtzehnten Jahrhunderts ›als die ›erste Freiheit‹ verstanden [wurde], als das bedeutendste und wichtigste der Freiheitsrechte, das die Grundlage der gesamten übrigen Verfassung bildet‹.« Ebd., S. 52 f.

[47] Vgl. Hoffmann: *Moralpolitik*, S. 11.

[48] Vgl. Habermas, Jürgen: »Über den internen Zusammenhang von Rechtsstaat und Demokratie«, in: ders.: *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1997, S. 301.