Zeitschrift: Neue Schweizer Rundschau
Herausgeber: Neue Helvetische Gesellschaft
Band: 7 (1939-1940)
Heft: 1

Artikel: Der Ursprung der Menschenrechte
Autor: Ernst, Fritz
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-759094

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Der Ursprung der Menschenrechte

Ein Versuch von Fritz Ernst.

Der Ursprung der Menschenrechte ist in erster Linie ein Problem des geschulten Rechtshistorikers, sodann des fragenden Menschen überhaupt. Hierzulande dürfte dazu eine vererbte Neigung förderlich mitsprechen. Vom Grimm'schen Wörterbuch ausgehend, das den Begriff der Menschenrechte nur bis zum Jahre 1783 zurückverfolgt, müsste man der Schweiz das linguistische Primat zuerkennen. Im Tell-Drama des Luzerner Jesuiten Joseph Ignaz Zimmermann, gedruckt im Jahre 1777 zu Basel, bekennt der Held vor seinem Weib, er kämpfe nicht sowohl für Haus und Hof, als vielmehr für die „Menschenrechte". Wir schätzen diese und ähnliche schweizerischen Aeusserungen jener Jahre durchaus nicht gering ein; sie scheinen uns bedeutungsvoll sowohl als Reflexe demokratischer Vorvergangenheit, wie als Echo zeitgenössischen Geschehens und Antizipation künftigen Verhaltens. Anderseits glauben wir nicht, dass man zur einwandfreien Abklärung des zur Diskussion stehenden Ursprungsproblems von jenen Stimmen und Stimmungen ausgehen kann — dazu möchte ausreichend sein nur der Leitfaden eigner und fremder Verfassungen.

Die Menschen- oder Freiheitsrechte der schweizerischen Nation sind ihr verbrieft in den Verfassungen des Bundes und der in ihm unlöslich vereinigten fünfundzwanzig Völkerschaften. Soweit die Bundesverfassung in Betracht kommt, und zwar die gültige von 1874 wie die ihr vorangegangene von 1848, so handelt es sich bei den erwähnten Rechten um die Gleichheit vor dem Gesetz, um die Freiheit des Handels und Gewerbes, des Glaubens und Gewissens, der Presse und der Vereinsbildung. Das Recht auf Eigentum erscheint in der Bundesverfassung nicht, und die Stände verhalten sich verschieden: der Tessin spricht sich nicht darüber aus, Zürich schützt wenigstens „wohlerworbene Privatrechte", für den Aargau, St. Gallen und Luzern ist

das Eigentum „unverletzlich", für die welschen Stände ausnahmslos „inviolable".[1]) Woher stammen diese Bestimmungen? Welcher Denkweise entstammen sie? Wann erscheinen sie zum erstenmal? Schweizerischerseits wurden sie erstmals verkündet am 12. April 1798, von einem Fenster herab des Rathauses von Aarau, unter dem Donner der Geschütze und dem Jubel der Bevölkerung. Die damals proklamierte Verfassung der Einen und Unteilbaren Helvetischen Republik enthält in ihrem Eingangs-Teil, betitelt Haupt-Grundsätze, in leicht verkürztem Umfang die genannten Bestimmungen. Entworfen war jenes Rechts-Instrument vom Werkzeug der Geschichte im Uebergang der Alten zur Neuen Eidgenossenschaft, dem Basler Zunftmeister Peter Ochs, daher populär verschimpft als „Ochsenbüchlein", von ihm selber aber mit Recht genannt „Pariser-Verfassung".

Tatsächlich entstand die Helvetische Verfassung nicht nur in Paris, sondern auch unter dem Einfluss, ja der Einmischung der Pariser Regierung, des Direktoriums. Damit ist uns der zu beschreitende Weg gewiesen. Die französische Revolution hat je im Jahre 1795, vorher im Juli und im Februar 1793, vorher im September 1791, d. h. insgesamt vier Konstitutionen oder Konstitutions-Entwürfe aufgestellt, denen allen beizugeben ist eine „Déclaration des droits de l'homme et du citoyen".[2]) Nur diese letztere muss uns im folgenden beschäftigen. Sie geht in ihrer ersten Fassung, mit ursprünglich 17 Artikeln, der ersten Konstitution um volle zwei Jahre voraus: angenommen am 26. August 1789, bedeutet sie das staatsrechliche Kernstück der Revolution, ja ich möchte sagen, diese selber. Nicht durch einen singulären Willensakt kam es zur „Déclaration", sondern durch das Zusammenspiel von vielen Kräften in einer schwer abgrenzbaren Atmosphäre — der fragliche Entstehungsprozess ist daher nur schwer rekonstruierbar. Aber einzelne Tatsachen heben sich doch klar hervor. Ein Monsieur de Servan unterbreitete der Nationalversammlung schon am 30. Juli 1789 ein „Projet de déclaration des droits de l'homme". La Fayette ist ihm vorangegangen am 11. Juli desselben Jahres in der näm-

[1]) Sammlung der Bundes- und Kantonsverfassungen, im Auftrag des Schweiz. Bundesrates von der Bundeskanzlei herausgegeben (1910).

[2]) Duguit und Monnier, Les constitutions et les principales lois politiques de la France (1915).

lichen Versammlung mit einer „Première déclaration européenne des droits de l'homme". Das Postulat einer solchen Erklärung führt naturgemäss abermals weiter zurück: zwei Tage vor La Fayette hatte Monnier, eine der prächtigsten Gestalten der Nationalversammlung, als Sprecher der Verfassungs-Kommission sich im erwähnten Sinne ausgesprochen. Aber die Nationalversammlung, als eine zwar glorreiche Institution, hatte doch ihre Voraussetzungen, u. a. in dem ungeheuren Beschwerdematerial, das die zu den Reichsständen Abgeordneten in Tausenden von Cahiers mitbrachten: mehr als eins derselben, mit Nachdruck dasjenige des Dritten Standes von Paris, erhebt den Ruf nach den Menschenrechten.

Das Musée Carnavalet in Paris verwahrt eine prächtige Zeichnung des Malers David, der an den Zeitereignissen ja leidenschaftlich Anteil nahm und in der Darstellung des toten Marat ein ebenso tiefes Bekenntnis seiner künstlerischen wie seiner politischen Ueberzeugung ablegte. Die erwähnte, nicht ganz zu Ende geführte Zeichnung nun stellt herkulisch die Freiheit dar, thronend auf einem mythisch bespannten Triumphwagen, dem der Genius voranschwebt und eine geistesverwandte Heldenschar nachfolgt, darunter Wilhelm Tell, seinen Knaben mit dem durchschossenen Apfel auf der Schulter: es ist das zweite Mal, dass wir seine endgültige Einreihung in unseren Zusammenhang verschieben. In der französischen Diskussion um die Menschenrechte fielen zwei Worte, die das Problem der unmittelbaren Antezedenz sachlich unausweichlich stellten. Mirabeau, Mitglied des Fünfer-Komitees für die Rechte-Erklärung, bezog sich vor der Nationalversammlung ausdrücklich auf das Beispiel der emanzipierten Kolonisten: „les Américains ont fait leur déclaration de droits". Und sein genferischer Sekretär, Etienne Dumont, schreibt in den seinem Herrn gewidmeten Erinnerungen über die ganze Angelegenheit kurzweg: „c'était une idée américaine". Die beiden Aussagen enthalten nicht genau dasselbe. Für Mirabeau handelt es sich um eine Frage der Vorgängigkeit, für Dumont um eine solche der Verursachung. Die Frage für uns ist, ob beide Meinungen im Lichte der Geschichte auch bestehen? Die Antwort darauf wird am besten erteilt durch die innerhalb unseres Themas massgebenden Vertreter der französischen Aufklärung.

Man hat nie ein Buch zutreffender betitelt, als Montesquieu sein Hauptwerk von 1748: „De l'esprit des lois". Das Phänomen der Legalität in all seinen Elementen und Ausstrahlungen ist sein Inhalt. Montesquieu verabscheut alle Willkür. Was aber als Uebergriff anzusehen sei, das wird mehr gelegentlich als grundsätzlich ausgesprochen. Mit der vielberufenen, mehr in die englische Praxis hinein interpretierte, als daraus abstrahierte Trennung der Gewalten, glaubt er auf dem Weg zum idealen Rechtsstaat den entscheidenden Schritt feststellen zu können. In welchen Prinzipien sich diese Gewalten letztlich würden finden müssen, war für ihn keinen Augenblick strittig. Das war zum voraus schon bestimmt durch die Natur des Menschen: „l'homme a ses lois". Man könnte sagen, Montesquieu kenne zwar ein Menschenrecht, aber nicht die Menschenrechte. Voltaire kannte und nannte sie: „les droits de l'homme". Man muss ausdrücklich hinzufügen, von welchem Voltaire hier die Rede ist, nämlich vom alten, achtzigjährigen, der mit grösserer Leidenschaft als je seiner Jugendliebe, der englischen Verfassung huldigt, jener Verfassung, mit welcher verglichen „die Republik Platos nur ein lächerlicher Traum ist" — jener Verfassung, die dauern wird „solange als menschliche Dinge dauern können" — jener Verfassung, ohne deren Besitz die Staaten der Zukunft „unvermeidlichen Revolutionen entgegengehen werden". Was aber die mit einer englischen Verfassung gesegneten Völker so unverwundbar macht, sind ganz bestimmte Prinzipien dieser Verfassung, die sich in Uebereinstimmung befinden mit den „droits de la nature", die Voltaire in ziemlicher Vollständigkeit ausführt. Wir müssen nur noch angeben, wann und wo? nämlich in einem spätern Zusatz zu den „Questions sur l'Encyclopédie", und zwar einem Zusatz von 1774, dem Jahr des ersten Kontinentalkongresses von Philadelphia.[3]) Aber die hier sich ergebende Koinzidenz erhebt sich zu eigentlicher Kausalität in einer Schrift von Condorcet, dem beredtesten Propheten der

---

[3]) Der textgeschichtlich komplizierte Tatbestand ergibt sich aus der Vergleichung von Voltaire, Oeuvr. compl., Bd. XIX, S. 296 (1879) mit Bd. XVII, S. IX (1878). Dagegen fand ich eine Voltaire'sche Formel: „les droits de l'homme", die ich in meinen Text aufnahm, nicht dort, sondern nur bei Henri Sée: L'évolution de la pensée politique en France au XVIIIe siècle (1925), S. 117.

Perfektibilität. Condorcets Abhandlung „De l'influence de la Révolution de l'Amérique sur l'Europe", bezeichnend genug dem Marquis de La Fayette gewidmet, beginnt sogleich mit einer Erörterung über die durchaus kernhaft aufgefassten Menschenrechte. Und diese Erörterung stammt aus dem Jahre 1786, d. h. der mathematischen Mitte zwischen 1783, dem Jahre des Abschlusses der amerikanischen, und 1789, dem Jahr des Ausbruchs der französischen Revolution.

Was immer die französische Aufklärung des 18. Jahrhunderts an Disposition für die Menschenrechte mitbringen mochte — Mirabeau hat zutreffend gesagt: Amerika besitze das zeitliche Primat ihrer Erklärung, und Dumont irrte sich nicht mit seiner Behauptung: es bestehe darüber hinaus eine Frankreich erfassende Kausalität. Aber hier beginnt erst unsere eigentliche Feststellung. Sie liegt nicht auf der Hand. Die Unabhängigkeitserklärung des Kongresses von Philadelphia im Sommer 1776 billigt zwar allen Menschen zu, „that they are endowed by their Creator with certain unalienable rights; that these are life, liberty and the pursuit of happiness — dass sie von ihrem Schöpfer mit gewissen unveräusserlichen Rechten ausgestattet wurden, lautend auf Leben, Freiheit und Streben nach Glückseligkeit." Aber das ist Doktrin und nicht System. Die erste Verfassung gar der Union, ausgearbeitet 1787, gültig seit Frühling 1789, ist in diesem Punkt noch kürzer und will vor allem, ohne zu sagen wie, „secure the blessings of liberty to ourselves and our posterity — die Segnungen der Freiheit für uns und unsere Nachkommen sichern." Was aber der nordamerikanischen Bundesverfassung abgeht, enthalten in vollkommener Ausbildung die nordamerikanischen Staatsverfassungen, die seit dem Sommer 1776 unter dem Vorantritt Virginiens angenommen worden sind: ihnen pflegt voranzugehen eine ausdrückliche, umfassende, die wesentlichsten Individual-Besitztümer paragraphierende „Bill of Rights". Niemand, der denselben die französische Menschenrechts-Erklärung gegenüberhält, kann im Zweifel sein, dass er es dabei mit Vorbild und Abbild zu tun hat[4]). In unseren Augen aber ist über-

[4]) Diese Synopsis wurde m. W. erstmals durchgeführt von Georg Jellinek: Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte (4. Aufl. 1927). Text der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung u. a. in der Encyclopedia

aus bedeutsam, dass die amerikanische Bill, gleich der französischen Déclaration, nicht aus singulärer Entschliessung, sondern sozusagen als Bekenntnis einer ganzen Generation zutage trat. Vergessen wir indessen darob nicht die massgebenden Genien.

Kaum je ist eine erlauchtere Führung aufgetreten, als sie den amerikanischen Kolonisten im Lauf ihrer Erhebung zuteil wurde. Alle Welt hat sich verneigt vor dem hochgebornen General und dem Diplomaten bescheidener Herkunft, vor George Washington und Benjamin Franklin. Man denkt zu wenig an den Dritten in jenem grossen Bunde, an Thomas Jefferson. Gerne will ich glauben, dass er von dort stammt, woher er selber sich hergeleitet hat: „von Wales, und zwar aus der Nähe des Mount Snowdon, des höchsten Berges von Grossbritannien". Jefferson war Franklins Nachfolger als Gesandter in Paris und Washingtons Nachfolger als Präsident der Union. Aber nicht diese hohen Aemter bezeichnen seine eigentliche Stellung in der Geschichte der nordamerikanischen Revolution, deren grösster Staatsrechtler er gewesen ist. Gewiss erscheint sein unmittelbarer Einfluss nicht immer so greifbar wie bei der Abfassung der „Declaration of Independance" — er ist gleichwohl der eigentliche Exponent der Denkweise, die damals zum Durchbruch kam. Sein gelegentliches Bedauern aber über einen nicht in Erfüllung gegangenen Wunsch erlaubt uns mindestens einen Blick in seine Seele. Wenn er 1788 an James Madison die Hoffnung aussprach, dass doch auch noch die Unionsverfassung eine Bill of Rights bekomme — „damit das Volk gegen die Bundesregierung nicht minder als gegen die Staatsregierungen gewappnet sei" — dann sind wir über die Richtung seines Strebens unmöglich mehr im Zweifel. Wir haben dann nur noch zu forschen nach dem tiefern Grund, der ihn zu dieser Haltung zwang. In dieser Hinsicht dürfte sich in seinem Nachlass kein merkwürdigeres Manuskript gefunden haben, als ein von ihm zusammengestelltes, seither gedrucktes Leben Jesu, in vierfachem Wortlaut — nämlich griechisch, lateinisch, französisch,

americana, Bd. 8, S. 562 (1937), der nordamerikanische Verfassungszustand des 20. Jahrhunderts: The State Constitutions and the Federal Constitution of the United States of America, hg. von Charles Kettlebourough (1918).

englisch — sich wiederholend und bedeutend, wie Jefferson sich ausdrückte: „das erhabenste Gebäude der Moral, das je vor den Menschen hingestellt worden ist."[5]) Wir kennen auch noch andere Quellen von Jeffersons Politik. Um die unwiderstehliche Leidenschaft zu ermessen, die ihn an den Freiheitsgedanken fesselte, müssen wir vor allem seine Autobiographie und seine Briefe lesen. Er war noch Student der Rechte, als er zur Zeit des Streits um die sogenannte Stempel-Akte den ersten unauslöschlichen Eindruck durch ein Votum Patrick Henrys empfing: „es schien mir, dass er sprach, wie Homer schrieb." Diese Einheit von Politik und Poesie beherrschte ihn zeitlebens. Seinen Kampf ums Recht nun führte er vor allem mit Argumenten der englischen Geschichte und Literatur. Für einen bestimmten Gesetzesentwurf konsultierte er „alle britischen Bestimmungen von der Magna Charta bis auf diesen Tag." Für Grundsatzfragen aber hatte er einen besondern Gewährsmann. Einem Freund, der sich belehren wollte, schrieb er: „Locke's little book on government is perfect as far as it goes".

Dies kleine Buch John Lockes, von dem Jefferson rühmt, es sei makellos, soweit es reiche, erschien 1689 unter dem Titel „Two Treatises on Government". Seine Bedeutung für unser Problem veranlasst uns, darauf wie auf seinen Verfasser überhaupt näher einzugehen. John Locke lebte, europäisch betrachtet, von der Mitte des Dreissigjährigen bis gegen die Mitte des Spanischen Erbfolge-Krieges, oder, innerhalb seiner eigenen Nationalgeschichte, im Zeitalter der Stuart und der von ihnen heraufbeschworenen beiden Revolutionen — jenen beiden Revolutionen, die bei aller Gewalt ein Minimum von Anarchie, bei aller Willkür ein Maximum von Rechtssinn zeitigten und vor allem die letzten europäischen Erhebungen gewesen sind, in denen religiöse Motive dominierten. Damit sind wir auch schon zu Locke zurückgekehrt. Er war Schüler und Lehrer des Oxforder Christ Church College, in dessen Refektorium uns noch heute des Philosophen scharfgeschnittnes edles Ange-

[5]) The Life and Morals of Jesus of Nazareth extracted from the Gospels in Greek, Latin, French and English by Thomas Jefferson. (Washington 1904). Vgl. überhaupt die Zürcher Dissertation der Deutsch-Amerikanerin Anna Louise Henne: Die staatstheoretischen Anschauungen Thomas Jefferson (1934), mit einer sehr guten Bibliographie.

sicht begrüsst. Wir übergehen seine umfassende Bildung, seine weiten Reisen, die von ihm erlittenen Verfolgungen, seine Rolle in der Erkenntnis- und Erziehungslehre, in der Reinigung und Bereicherung des europäischen Denkens überhaupt. Pierre Coste, sein französischer Uebersetzer und erster Biograph, schrieb sehr richtig: „Herr Locke liebte vor allem die nützlichen Wahrheiten". Man muss aber hinzufügen, dass es für Locke gar keine andern als nützliche Wahrheiten gab. Das hing damit zusammen, dass er erfüllt war vom Glauben an die Parallelität der Vernunft und Zweckhaftigkeit, garantiert durch den nur richtig auszulegenden Schöpfungsplan. Wir verweisen vor allem auf seine im Lauf des Lebens wachsende religiöse Präokkupation, namentlich bezeugt durch sein Spätwerk „The Reasonableness of Christianity", sowie sein letztes Werk „Paraphrase and Notes on the Epistles of Saint Paul". Darin ringt, zum letztenmal vor der eigentlichen Aufklärung, in Fortsetzung eines anderthalbtausendjährigen Prozesses, das Denken leidenschaftlich mit dem Bibeltext, die Vernunft um die Offenbarung. Philologischer Ehrgeiz und persönliche Verantwortungsfreude kämpfen mit der Epik des Alten und Neuen Testaments, der Grösse der Propheten und dem Worte Jesu: in der Ueberzeugung, dass es bei diesem Kampf nicht Sieger und Besiegte, sondern nur Sieger gebe.

Lockes tiefe Religiosität ist auch das Fundament seiner Staatslehre: die mosaische Genesis auferlegt der menschlichen Gesellschaft eine ganz bestimmte Ur-Ordnung zur Erfüllung ganz bestimmter Ur-Pflichten. Wir müssen uns recht vor Augen führen, welcher Schuldigkeit schon der vor- oder aussergesellschaftliche Mensch untersteht: „Die Versprechungen und Tauschverträge zwischen einem Schweizer und einem Indianer in den Wäldern Amerikas — schreibt Locke — sind bindend für sie, obgleich sie sich in ihrer Beziehung zu einander vollständig in einem Naturzustand befinden; denn Wahrheit und Worthalten gebührt dem Menschen als Menschen, und nicht als Glied der Gesellschaft". Der gesellschaftliche Zustand aber kann dieses Gebührende gewiss nicht vermindern, sondern nur sichern wollen. Dass man mit Lockes Ausgangspunkt auch zu ganz andern Resultaten kommen kann, ist an sich vorstellbar und wird überdies erhärtet durch die zeitgenössischen Kontroversen. Locke

selber schrieb ja seine erste Abhandlung „On Government" im Ringen um die eigene Position, gegen den mit Adam und von Adam an exemplifizierenden absoluten Patriarchalismus, wie er sich vollkommen manifestierte in Robert Filmers „Patriarcha".[6]) Für uns aber kommt es nur darauf an, dass Locke seine zweite Abhandlung „On Government", die mit derselben Symbolik arbeitet, zur Begründung des menschenrechtlich eingeschränkten Staats verfasste: mit der Begründung der vierfachen Anwartschaft des Individuums auf Leben, Gleichheit, Freiheit und auf Eigentum.

Das erste ist des Menschen Leben, dieses „Werk eines einzigen allmächtigen, unendlich weisen Schöpfers, geschaffen zu dauern solange, wie es ihm und nicht, wie es einem andern gefällt". Das zweite ist die Gleichheit, wie sie notwendig sich ergibt für „Geschöpfe derselben Gattung und desselben Ranges, die ohne Unterschied zum Genuss all derselben Vorzüge der Natur und zum Gebrauch derselben Fähigkeiten geboren sind". Das dritte ist die Freiheit, die sich ergibt aus der Unmöglichkeit der Knechtschaft, da niemand Unveräusserliches sich aneignen oder sich aneignen lassen kann: „wer sein eignes Leben nicht wegwerfen darf, kann auch keinem andern Gewalt darüber geben". Das vierte ist das Eigentum, das auf der Grundlage des Nahrungstriebs entsteht durch Ausscheidung aus dem Gemeinbesitz der Güter und übrigbleibt über die Fristung der unmittelbaren Not hinaus, „nachdem Erfindung und Kunst die Lebensbedürfnisse verfeinerten". Es ist hier nicht der Ort, den majestätischen Gedankenbau Lockes bis in die Einzelheiten zu verfolgen, insbesondere sein hochentwickeltes Ehe- und Familienrecht in seiner erstaunlichen Modernität darzustellen. Darauf ist aber ausdrücklich hinzuweisen, dass sein Buch gipfelt im demokratischen Staatsrecht samt dem demokratischen Widerstandsrecht gegen Regierungs-Willkür. Denn Lockes Buch ist ja eingestandenermassen eine philosophisch-sittliche Rechtfertigung des durch das englische Volk erfolgreich durchgeführten Widerstandes gegen den monarchischen Absolutismus. Es gebührt sich aber auch die Feststellung, wer letztlich das eng-

[6]) Diese ist Lockes Zwei Abhandlungen in der deutschen Uebersetzung von Hilmar Wilmanns beigegeben (Halle 1906), wonach ich bequemlichkeitshalber zitiere.

lische Volk zu diesem Widerstand befähigte: der Puritanismus. Und es gebührt sich die weitere Feststellung, wo derselbe letzten Endes wurzelte: in Zürich und in Genf, wo Bischof Hooper und John Knox unvergängliche Impulse empfangen haben. Es war der christliche Gottesstaat an der Limmat und am Genfersee, es war die Polis schweizerischer Nation und protestantischen Bekenntnisses, deren heimlichste Aspirationen im angelsächsischen Staatsrecht paragraphiert worden sind. Es war das durch Zwingli und Calvin aus dem Mittelalter übernommene Widerstandsrecht, vielmehr die daraus ableitbare Widerstandspflicht, welche im England des 17. und im Amerika des 18. Jahrhunderts ihre höchste Weihe erhalten haben.[7]) Suchen wir aber schweizerischerseits nach dem darunter verborgenen Symbol, so zögern wir nicht, den urnerischen Rächer der beleidigten Natur und Sittlichkeit zu nennen, wie er erscheint bei Ulrich Zwingli als „Wilhelm Tell, der gottskreftig Held", dessen Geste in der Geschichte der Menschenrechte eine welthistorische Illustration erhalten sollte.

Nachdem wir die Genealogie der Menschenrechte bis in den Dämmer ihrer Konzeption zurückverfolgen konnten, scheint es verführerisch, sich ihres ursprünglichen Sinnes, dem Problem ihrer seitherigen Wandlung und ihrer künftigen Selbstbehauptung zuzuwenden: zunächst ihrer Kategorientafel. So nennen wir das eigentümliche System des Stolzes und der Sicherung, des seelisch-leiblichen Betätigungsdrangs, der metaphsisch-irdischen Verwurzelung jenes angelsächsischen Individuums, das mit Inbrunst zu Felde zog gegen die Elemente und die Könige. Jenes Individuum benötigte zu seiner Selbstverwirklichung ein freies Denken im Glauben und im Meinen, im Erleben und Mitteilen — ein freies Dasein in Ruhe und Bewegung — ein freies Tun im Herstellen und Tauschen — ein freies Haben im Besitzen

[7]) Der Verfasser ist sich der Kompliziertheit der Widerstandslehre bei Zwingli und Calvin wohlbewusst. Vgl. Alfred Farners Zürcher Dissertation: Die Lehre von Kirche und Staat bei Zwingli, 1930, insbes. S. 62 ff. und Josef Bohatec: Calvin und das Recht, 1934, insbes. S. 131 ff. Der springende Punkt ist u. E. in Luthers fast völliger Negativität gegenüber der Widerstandslehre zu erblicken. Vgl. Fritz Kern: Luther und das Widerstandsrecht (Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Bd. 37, Kanon. Abt. VI, Weimar 1916, S. 331 ff.).

und Vererben. Und darauf kommt nun alles an, dass wir jenes menschenrechts-schöpferische Individuum abheben gegen eine Unzahl anderer, die wohl als exemplarisch, aber nicht als in unserm Sinn verbindlich gelten können. Nichts wäre unrichtiger und verhängnisvoller, als anzunehmen, die Menschenrechte seien ein Produkt der Sittlichkeit oder der Vernunft oder der Religion schlechthin. Wie sehr wir die Unbeugsamkeit des Sokrates innerhalb unseres Gedankenkreises hochschätzen mögen, so hat doch dieser philosophische Märtyrer nur einen engbegrenzten Platz innerhalb desselben. Wie sehr wir die Verdienste des Aristoteles um das Naturrecht im allgemeinen und die Lehre vom Eigentumsrecht im besondern anerkennen wollen, so ist damit wieder nur ein anderer Punkt unsres Systems berührt. Auch ist durchaus nicht der christliche Mensch als solcher in unserm Sinn als zulänglich zu erklären. Das Christentum hat keineswegs immer selbst nur die Sklaverei bekämpft. Wenn das Evangelium, gar nicht selten, auf sie zu sprechen kommt, so geschieht es stets, und zwar eschatologisch konsequent, ohne besondere Beurteilung. Paulus hat den entlaufenen Sklaven Onesimus dem Philemon wieder zugesandt, nicht damit derselbe den Zurückgekehrten freigebe, sondern damit er dem Reuigen verzeihe. Und Gregor I. hat die auf dem Marktplatz ausgestellten Sklaven aus dem Stamm der Angeln so schön gefunden, dass er ihren Namen mit dem der Engel erklärt wissen wollte. Diese Ueberlieferung Bedas dürfte die erste anglophile Bemerkung des Kontinent darstellen: nicht deswegen erscheint sie hier, sondern weil daraus hervorgeht, dass dem päpstlichen Rom ums Jahr 600 die Sklaverei durchaus geläufig war. Aber Locke bezeichnet dieselbe, im ersten Satz seiner Ersten Abhandlung, als einen so erbärmlichen Zustand, „dass es schwer ist zu begreifen, wie ein Engländer, geschweige ein Gentleman als ihr Anwalt auftreten kann." Jefferson, der noch ganz in der Hochblüte dieser Institution aufwuchs, beregte die ersten gesetzlichen Massnahmen zu deren Abschaffung. Und die französische Revolution beseitigte sie mit einem Federstrich. Die Menschenrechte sind eine der reifsten Früchte der christlichen Kultur, nicht im Sinne einer selbstverständlichen Fälligkeit, sondern als Erfüllung einer tiefsten Möglichkeit. Die Menschenrechte stellen, so betrachtet, weder nackt vitalen, noch bloss

religiösen Behauptungswillen, sondern vielmehr eine eigentümliche Mischung beider Elemente dar: die christliche Bürgerlichkeit, welche die paulinisch-augustinische Sündenlehre abgestreift und sich in den Bannkreis einer optimistischen Anthropologie begeben hat.[8]) Was immer die Welt Früheres oder Aehnliches hervorgebracht haben mag, wo immer wir Ahnungen und Andeutungen, Parallelen und Koinzidenzen entdecken mögen, Menschenrechte strenger Observanz sind nur die abgeleiteten, die sprechen können wie Pascal von den Königreichen: „Combien de royaumes nous ignorent!"

Reden wir also von dem Reich, das die Menschenrechte kennt und anerkennt. Entscheidend ist, welchen Platz es denselben anweist? Die Antwort kann nur eine sein: die Grenzen. Die Menschenrechte sind die Propyläen, durch die du erhobenen Hauptes und aus eignem Willen das Staatsland betrittst. Hier stehen wir vor einer ehrwürdigen Lehre, die wir nicht länger unbesprochen lassen können: der Lehre vom Staatsvertrag. Wesentlich ist dabei nicht, wie wir uns ihn entstanden denken. Ob der Staatsvertrag als historische Tatsache oder als überhistorischer Idealmasstab anzusehen sei — entscheidend ist der Vertragsinhalt. Die sogenannte subjektive Rechtssphäre gehört nämlich an sich so wenig zur Lehre vom Staatsvertrag an sich, dass derjenige Staatsrechtsphilosoph, an den wir in diesem Zusammenhang zuerst denken, nämlich J. J. Rousseau als Verfasser des „Contrat social", ausser Betracht fällt: seine fatale Einstimmigkeitsdoktrin hat ihn verhindert, dem Einzelnen in seiner zentralen Wichtigkeit nachzugehen. Daneben gibt es aber einen klassischen, menschenrechtlich beschränkten Staatsvertrag, in erster Linie den John Lockes, wonach das bürgerlich-christliche Individuum mit seinem ersten und unabdingbaren Wort jeden Totalitätsanspruch des Staates für alle Zeit ausschliesst. Hier kann ich das Bedenken nicht verschweigen, es möchte die schwei-

[8]) Wenn ich Locke recht verstehe, so lehnt er die Erbsünde mit einem kosmischen Rechtsgrund ab, mit einem metaphysisch ausgedehnten „nulla poena sine lege", hier gültig für den Sündenfall Adams und Evas vorgängig dem mosaischen Gesetz: „It is true, indeed, sin was universally committed in the world by all men, all the time before the positive law of God delivered by Moses; but it is as true that there is no certain, determined punishment affixed to sin, without a positive law declaring it". (Locke, Bd. VIII, London 1812, S. 323 f.)

zerische Bundesverfassung allzu unfeierlich vorgegangen sein, als sie die Menschenrechte unter die übrigen Bestimmungen unseres obersten Rechtsinstruments verstreute. Dass diese verstreuten Freiheitsrechte im übrigen mit einem Wall von Paragraphen umgeben sind, ist uns ein schlechter Trost. Denn es verhält sich doch so, wie vorlängst ein grosser Zürcher Staatsrechtslehrer am Objekt des Eigentums ausführte: „würde es nur auf dem Willen des Gesetzgebers beruhen, so könnte es ebenso gut von der Willkür des Gesetzgebers einer neuen Verteilung unterworfen oder ganz aufgehoben werden".[9]) Darum sagen wir ganz allgemein, dass die Menschenrechte, weit entfernt, irgend einen Teil, selbst nicht den Anfang der Verfassung zu bedeuten, vielmehr deren Präambel darstellen. Darin macht uns das Gegenbeispiel Jeffersons nicht irre, der sie in seinen Verfassungsentwurf für Virginien hineingenommen hat: er handelte damals im Gefühl mehr einer Rechts-Tradition als einer Rechts-Neuerung. Ebenso wenig überzeugt uns Mirabeaus Einwand vor der Nationalversammlung: ein primärer Menschenrechts-Freibrief sei fast unausdenkbar, „lorsqu'il doit servir de préambule à une constitution qui n'est pas connue". Denn es ist ja nicht nur beweisbar, sondern auch bewiesen, dass der Staat, der seine Omnipotenz entfalten darf, dem Individuum nichts übrig lässt. Darum hatte La Fayette recht mit seinem von der Nationalversammlung adoptierten Postulat: „qu'on mette la déclaration de l'homme à la tête de la Constitution". Denn noch einmal und zum letztenmal, die Menschenrechte sind abwehrend die bürgerliche Verwahrung, bejahend das religiöse Gelöbnis des seiner Würde voll bewussten Individuums beim Eintritt in die Staatsgemeinschaft: „Non omnis moriar".

Nun nehmen die Menschenrechte keine praktischen Lösungen in Aussicht, wie bei der Freiheit der individuellen Meinung die Staatsräson auf ihre Rechnung kommen, noch wer bei der Unantastbarkeit des Privateigentums den Staatshaushalt finanzieren soll. Die Menschenrechte erklären nur, und dies mit aufrichtigstem Gewissen, dass sie bei ihrer religiösen Verwurze-

[9]) J. C. Bluntschli, Gesammelte kleine Schriften Bd. 1, S. 183. Zur Anschauung des gegenwärtigen Juristen vgl. die grundlegende Abhandlung von Hans Huber: Die Garantie der individuellen Verfassungsrechte (Zeitschrift für Schw. Recht, N. F. XXV, 1936).

lung keinen Konflikt mit einer sittlichen Regierung fürchten, wohl aber mit einer unsittlichen wünschen müssen. Und was die Staatsfinanzierung anbetrifft, so nimmt das menschenrechtlich orientierte Individuum dieselbe umso leichter, als es in seinem Stolz keinerlei materielle Begehren anzumelden hat. Es steht, mindestens ökonomisch, dem Staate gegenüber auf dem Standpunkt von Wilhelm v. Humboldts „Ideal des Zusammenexistierens menschlicher Wesen, in dem jedes nur aus sich selbst und um seiner selbst willen sich entwickelte".[10]) Die Menschenrechte möchten also am liebsten ausserhalb des Staates bleiben. Das ist aber unmöglich, weil sie des Staats-Schutzes bedürfen. Dies zugestanden, möchten sie wenigstens ausserhalb des Gesetzes sein. Das ist aber auch unmöglich, weil die unvermeidlichen Friktionen nach dem Richter rufen und der Richter auf ein Gesetz sich stützen muss. Wozu aber werden Menschenrechte, die Regulative anerkennen? Zu Elementen des politischen Prozesses. Dies allein schon hätte den Menschenrechten schwere Prüfungen auferlegt. Aber damit nicht genug, vergassen die Menschenrechte auch ihres Ursprungs: sie wurden laizistisch, dann autonom, dann schemenhaft. Jefferson hatte in der Unabhängigkeitserklärung geschrieben: „all men are created free and independent". Die französische Präambel zur Verfassung sagt nur: „les hommes naissent et demeurent libres et égaux". Es bedeutet aber einen Unterschied, ob man erschaffen oder grade nur geboren ist. Locke hatte das Eigentum religiös gefasst und danach beschränkt. Jefferson in seiner Gebundenheit dachte so wenig an ein fesselloses Eigentum, dass er Privatmonopole ausschliessen und darüber hinaus Ausgleichssteuern einführen wollte. Die französische Revolution aber, die zu Gott ein eher laxes Verhältnis hatte, vergöttlichte dafür, nichts we-

---

[10]) W. v. Humboldt: Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen (II. Abschnitt). Wie tief die menschenrechtlerische Nationalversammlung von 1789 den Konflikt zwischen der Unantastbarkeit des bürgerlichen Eigentums und der Steuerpflicht des Bürgers empfunden hat, geht u. a. hervor aus Art. XXII des Projekts des Sechsten Bureaus: „La contribution publique étant une portion retranchée de la propriété de chaque citoyen, il a le droit d'en constater la nécessité, de la consentir librement, d'en suivre l'emploi, et d'en déterminer la quotité, l'assiette, le recouvrement et la durée". (Réimpression de l'ancien Moniteur Bd. I, (1856), S. 383).

niger als zufällig,[11]) das Eigentum: es ist ihr unantastbar und heilig — „un droit inviolable et sacré". Unnötig auszuführen, was aus seiner Unantastbarkeit und Heiligkeit, aber höchst denkwürdig, was aus dem wirklich Heiligen geworden ist. Locke schloss in seinem Verfassungs-Entwurf von 1669 für die Kronkolonie Carolina Niederlassung und Betätigung eines Jeden aus, „that does not acknowledge a God — der keinen Gott anerkennt." Die rund hundert Jahre jüngern amerikanischen Staatsverfassungen begnügen sich gemeinhin mit einem „natural and unalienable right to worship God — einem natürlichen und unveräusserlichen Recht, Gott zu verehren." Die französische Revolution verspricht dem Individuum wenigstens Unbehelligtheit „pour ses opinions, même religieuses". Die Sowjetverfassung von 1918, die sonst die Tafel der christlich-bürgerlichen Menschenrechte ausgewischt hat, geht im genannten Punkt ein letztes Schrittchen weiter und verkündet in Artikel 13: „die Freiheit der religiösen und antireligiösen Propaganda". Das war die Auflösung des Gottesstaats. Alle Welt beklagt seither die Erschütterung der Menschenrechte. Aber das 20. Jahrhundert hat weniger die Menschenrechte zu erschüttern angefangen, als vielmehr ihre längst bestehende Erschütterung jedermann offenbar gemacht.

Wie aber ist unter solchen Umständen eine Zukunft der Menschenrechte denkbar? Die Antwort auf diese Frage kann vielleicht in der Praxis, nicht aber in der Theorie schwerfallen. Nach dem Gesagten ist unzweifelhaft, dass die Zukunft der Menschenrechte zusammenfällt mit der Zukunft der christlichen Bürgerlichkeit. Niemand glaubt, Formen würden eigengesetzlich weiterbestehen, wenn schon die schöpferische Substanz dahingeschmolzen ist. Niemand glaubt, das Kleid könne den Dienst der Persönlichkeit verrichten, für die es verfertigt wurde. Dieselben Früchte können nur am selben Baume reifen. Es ist am besten, auf alle Ausflüchte zu verzichten. Die Spekulation auf ein absolutes bürgerliches Selbstbewusstsein antizipiert als These

[11]) Man findet über die materiellen Impulse zur Déclaration, insbesondere ihres Freiwirtschafts-Artikels, sehr triftige Bemerkungen bei Hans Nabholz: Ueber das Verhältnis der politischen zur Wirtschaftsgeschichte (Bulletin of the Intern. Committee of Hist. Sciences t. V, No. 19, 1933, S. 437 f.).

BIBLIOTHEK der E. T. H.
ZÜRICH

die unerlässliche Bedingung. Ebensowenig beruhigend scheint der Verlass auf die erreichte Rechtssicherheit. Erstens stehen die Menschenrechte an sich, wiewohl an die Rechtsidee gebunden und auf den Rechtsstaat angewiesen, in einer unaufhebbaren Spannung zum positiven Recht, vielmehr über demselben. Zweitens stehen sie, sofern gleichwohl im Recht verankert, auf überaus schwankem Boden, wie alle Rechtsgeschichte lehrt. Drittens aber steht unsre Zeit unter einem eignen Stern, der an gewisse Konjunkturen der Vergangenheit erinnert. Als man dem Feldherrn Marius den Vorwurf machte, er hätte die Verfassung Roms verletzt, antwortete er: „er habe im Waffenlärm die Stimme des Gesetzes nicht vernehmen können"... Noch ist ein grosser Teil der Menschheit den Menschenrechten zugetan. Nicht überall sind ihre lautesten Verteidiger die hiefür berufensten. Aber überall stösst die Verteidigung auf schwere Hindernisse, die teils der Abfall von einer wahrhaft menschenrechtlichen Gesinnung, teils die Weltstunde aufgetürmt. Der Leser glaube nicht, dass wir ihn in Kleinmut entlassen wollen. Es scheint uns nur misslich, um bestimmter Erwartungen willen an eine bestimmte soziale Klasse, an ein bestimmtes juristisches Phänomen oder gar an ein bestimmtes Zeitalter appellieren zu müssen. Wohl aber gibt es noch einen ganz andern Appell: an die Weltgeschichte überhaupt. Gewiss, sie ist ein ungeheures Trümmerfeld begrabner Hoffnungen und Wünsche, nicht nur ein siebenfaches, nein ein siebenhundertfaches, so oft zerstörtes als wiederaufgebautes Troja — aber dies also unleugbar: wieder aufgebaut. Die Weltgeschichte, als das Schauspiel endloser Variation, kennt diese erhabene Konstante: die Irreduktibilität der Seele. Es spricht aus der katastrophenreichen Universalhistorie eine nie widerrufene Erneuerungskraft, ein auf die Dauer nie verleugnetes Verjüngungswunder. Das Wissen darum ist über den Erdkreis in unvergänglichen Symbolen ausgestreut. Eins ist der Phönix, der aus seiner Asche immer wieder aufersteht — ein andres sind die „Morgenröten, die noch nicht geleuchtet haben".