

Ursprung und Wandel der Menschenrechte

Autor(en): **Küry, Urs**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie**

Band (Jahr): **35 (1945)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **13.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-404199>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ursprung und Wandel der Menschenrechte¹⁾.

Die Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, die am 26. August des Jahres 1789 von der französischen Constituante angenommen und zwei Jahre später der Verfassung als Präambel vorangestellt wurde, sagt in Artikel 1: «Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits.» In Artikel 2 werden näherhin als «natürliche und unveräußerliche» Menschenrechte bezeichnet: la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression, die zu erhalten Aufgabe jeder «association politique» sei. In den übrigen Artikeln — es sind im ganzen 17 — werden noch stipuliert die Freiheit der Meinungsäußerung in Wort und Schrift und die Glaubensfreiheit, hingegen fehlt die Vereins- und Versammlungsfreiheit, die Gewerbefreiheit, wie auch das Recht auf Arbeit, das unter Ludwig XVI. bereits einmal zum Gesetz erklärt worden war und der einzig original-französische Beitrag zur Menschenrechtsklärung gewesen wäre²⁾. Die anderen Artikel beziehen sich auf die Organisation des Staates selbst und umfassen im wesentlichen: Teilnahme des Volkes an der staatlichen Willensbildung, gleiche Ämterfähigkeit für alle, das Recht des Volkes, Steuern zu bewilligen und die Behörden zur Rechenschaft zu ziehen, und für die Rechtsprechung die Anwendung des Grundsatzes: nulla poena sine lege.

Von dieser Erklärung der Menschenrechte ist schon mit Recht gesagt worden, dass sie «das staatsrechtliche Kernstück der Französischen Revolution, ja diese selbst» sei³⁾. Von Anfang an aufs schärfste bekämpft, so etwa vom englischen konservativen Staatsmann Edmund Burke, der ihr vorwirft, dass sie «die allerletzten Heilmittel einer Verfassung zum täglichen Brot mache»⁴⁾, von andern, vor allem von den Volksmassen und Wortführern der Französischen Revolution als eine Art weltgeschichtliche Offen-

¹⁾ Vortrag, gehalten am 5. Dezember 1944 an der Sitzung der Aufsichtskommission der Fonds der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Bern.

²⁾ Georg Jellinek, Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Leipzig. 1919. S. 20.

³⁾ Fritz Ernst, Der Ursprung der Menschenrechte, im Sammelband: Die Sendung des Kleinstaates. Zürich 1940, S. 37.

⁴⁾ Zitiert bei Hans Barth, Fluten und Dämme, Der philosophische Gedanke in der Politik. Zürich 1943, S. 45.

barung überschwänglich gefeiert, ist ihre Wirkung eine gewaltige gewesen: ihre Grundsätze sind übergegangen in das Verfassungsrecht 49 europäischer, 2 afrikanischer und 5 asiatischer Staaten ¹⁾. Keine Aufnahme fanden sie in die Verfassungen des Norddeutschen Bundes von 1867 und des Deutschen Reiches von 1871, während die Frankfurter Nationalversammlung von 1848 und die Weimarer Republik ihnen wenigstens in der Form von sogenannten Grundrechten Raum gaben, diese aber ausdrücklich als Grundrechte «des deutschen Volkes» bezeichnen. Auf schweizerischem Boden wurden die Menschenrechte erstmals verkündet am 12. April 1798 in Aarau als Einleitung zu der vom Basler Zunftmeister Peter Ochs entworfenen Verfassung der Helvetischen Republik. Sie gingen dann in abgeschwächter Form über in die Mediationsakte, traten ganz in den Hintergrund im Bundesvertrag von 1815, um dann in den Verfassungen von 1848 und 1874 in neuer Kraft zu erstehen. Allerdings erscheinen sie in der heute geltenden Bundesverfassung nicht mehr als Präambel oder Einleitung, sondern sie sind ein Bestandteil der Verfassung selbst, durch die sie garantiert werden, darum bei uns oft einfach als «garantierte Rechte» bezeichnet. Im wesentlichen handelt es sich um die Gleichheit vor dem Gesetz, die Freiheit des Handels und Gewerbes, der Niederlassung, der Presse und Vereinsbildung, des Glaubens und des Gewissens.

Es ist nun aber bekannt, dass die Menschen- und Bürgerrechte, ohne die nicht nur unser schweizerischer Bundesstaat, sondern der moderne Verfassungsstaat überhaupt gar nicht denkbar ist, in ihrer ursprünglichen Geltung weithin eingeschränkt worden sind. Das ist geschehen durch das sogenannte Krisenrecht, das, wie schon Robert Haab in seiner Basler Rektoratsrede ²⁾ und seither C. A. Spahn in seinem Buch «Staatsmacht und Individualsphäre» überzeugend dargetan haben, im Begriffe steht, uns in eine Krise des Rechtes hineinzustossen. Es steht uns nicht zu, unsrerseits in das Gespräch der Juristen und Staatsmänner über dieses nicht leicht zu lösende Problem einzugreifen, wir möchten lediglich die offensichtlich unhaltbar gewordene Situation zum Anlass nehmen, uns Rechenschaft abzulegen über den ursprünglichen Sinn der

¹⁾ Carl Alfred Spahn, Staatsmacht und Individualsphäre, Zur Krise der verfassungsmässigen Individualrechte. Zürich 1944, S. 98.

²⁾ Robert Haab, Krisenrecht. Verlag Helbing & Lichtenhahn, Basel 1936, S. 24.

Menschenrechte und über den Wandel, dem sie seit ihrer Proklamation unterworfen waren.

Welches ist der Ursprung der Menschenrechte? Schon in den sogenannten Cahiers, den Klage- und Beschwerdeschriften, die die zu den Generalständen Abgeordneten beigebracht hatten, war das Postulat einer Erklärung der Menschenrechte wiederholt gestellt worden. In der Nationalversammlung selbst wurden dann 21 Projekte eingereicht, u. a. von Lafayette, die von einem fünfgliedrigen Ausschuss miteinander verschmolzen, in neuer Form vorgelegt und nach sechstägiger Debatte von der 1200 Deputierte umfassenden Versammlung angenommen wurden. Die französische Constituante war sich dabei wohl bewusst, dass sie mit ihrer Déclaration nichts Neues schuf, sondern ein illustres Beispiel befolgte, das der emanzipierten Kolonien Nordamerikas. «C'est une idée américaine», formuliert Etienne Dumont, der genferische Privatsekretär Mirabeaus, welcher letzterer übrigens ein Gegner der Erklärung gewesen war.

Dass die Déclaration von 1789 amerikanischen Ursprungs ist, das ist durch die Forschung heute allgemein anerkannt. Es ist aber nicht, wie man vielfach meint, die Unabhängigkeitserklärung der 13 vereinigten Staaten vom 4. Juli 1776, die als Vorbild gedient hat. Denn diese enthält nur einen einzigen Satz, der «einer Erklärung von Rechten ähnlich sieht»¹⁾; sondern es war ein anderes Dokument, das die französische Erklärung inspiriert hat, die Bill of rights, die der Staat Virginien am 12. Juni 1776 seiner Verfassung vorangestellt hatte. Diese virginische Bill war 1778 in französischer Sprache herausgegeben und wohl in dieser Übersetzung den Verfassern der Erklärung von 1789 bekannt geworden.

Welches war nun der Sinn und die Herkunft dieser virginischen Erklärung? Um das zu verstehen, vergegenwärtigen wir uns kurz folgendes: Virginien²⁾ war nicht, wie die nördlicher gelegenen Kolonien Neu-Englands, eine Schöpfung frommer Pilgerväter, puritanischer Independentisten, die im Kampf gegen den königlichen Absolutismus und den Gewissenszwang, den dieser in England ausübte, sich in der neuen Welt die Möglichkeit freier Religionsübung schaffen wollten; sondern die Kolonie war in der Hauptsache aus wirtschaftlichen Gründen ins Leben gerufen worden, und zwar von

¹⁾ So G. Jellinek, a. a. O. S. 10.

²⁾ Vgl. dazu Gustav Adolf Salander, Vom Werden der Menschenrechte. Leipzig 1926.

Kolonisten, die der Kirche von England angehörten. Diesen Kolonisten hatte die englische Krone in den drei Charten von 1606, 1609 und 1612 die altenglischen Bürgerrechte zugesichert, d. h. diejenigen Rechte, die ihnen als englischen Bürgern zugestanden wären, wenn sie im Mutterlande geblieben wären. Diese Rechte hatte sich das englische Volk und Parlament erkämpft in einem Jahrhunderte dauernden Kampf gegen die Allmachtsansprüche der Staatsgewalt, beziehungsweise der englischen Krone: die wichtigsten Marksteine dieses Kampfes sind die Magna charta libertatum von 1215, die Petition of rights von 1628, die Habeas-Corpus-Akte von 1679 und die Bill of rights von 1689. Der allgemeine Sinn all dieser Gesetze war es, die persönlichen Freiheitsrechte des englischen Bürgers gegen die Willkür der staatlichen Exekutive und Rechtsprechung sicherzustellen. In ähnlicher Weise dienten nun den Virginiern die Kolonial-Charten dazu, die persönlichen Freiheitsrechte, die sie als englische Bürger besaßen, zu schützen gegen die Übergriffe des königlichen Kolonialgouverneurs. Die Verfassungskämpfe Virginiens spielten sich denn auch ganz im Rahmen der englischen Rechtsinstitutionen ab, so dass, als 1776 die Unabhängigkeitserklärung erfolgte und die Kolonie zum selbständigen Staat wurde, sich dieser Übergang lediglich in der Form vollzog, dass ein einzelnes Organ der bisherigen Verfassung, nämlich der königliche Gouverneur, ausgeschieden wurde, während die verfassungsrechtlichen Grundlagen des Staates im grossen und ganzen die gleichen blieben. So ist denn die virginische Bill of rights im wesentlichen eine reife Frucht der spezifisch englischen Rechtsgeschichte. Sie war, abgesehen von der Unabhängigkeitserklärung, die in der Einleitung zur Bill enthalten ist, nicht eine revolutionäre Tat, sondern sie trägt im Gegenteil konservativen Charakter: sie will bereits bestehende Rechte wahren und dieses in die neue staatliche Existenz hinüberretten.

Und doch besteht zwischen dieser amerikanischen Bill und denen des englischen Mutterlandes ein tiefgehender Unterschied. Während nämlich die englischen Bills die Freiheitsrechte nur dem englischen Bürger zusprechen und diese ableiten aus einem bereits bestehenden Rechtszustand, spricht die virginische Bill — wie übrigens auch die Verfassungen anderer amerikanischer Staaten — diese Rechte dem *Menschen* als solchem zu und begründet sie nicht mit dem positiv bestehenden Recht, sondern mit dem Recht, das *Gott* und die *Natur* dem Menschen gegeben haben. Damit tritt

ein neues, ein naturrechtliches — oder vorsichtiger ausgedrückt: ein ideelles¹⁾ Moment auf den Plan, das in dieser Form den englischen Bills nicht bekannt gewesen war.

Welcher Art dieses neue ideelle Moment der amerikanischen Bill ist, lässt sich am besten zeigen am Wortlaut des ersten Artikels der virginischen Erklärung, der den ersten beiden Artikeln der französischen Déclaration als Vorbild gedient hat. Dieser Artikel lautet: «Alle Menschen sind von Natur gleichmässig frei und unabhängig und haben gewisse angeborene Rechte, die sie bei ihrem Eintritt in einen Zustand geselliger Vereinigung (in a state of society) ihren Nachkommen weder rauben noch vorenthalten können, nämlich den Genuss von Leben und Freiheit zugleich mit der Befähigung, Eigentum zu erwerben und zu besitzen, sowie Glück und Sicherheit zu erstreben und zu erlangen.» Für diese eigentümliche Formulierung sind, wie hauptsächlich G. A. Salander nachgewiesen hat, die Lehren eines Philosophen massgebend gewesen, der aus der grossen englischen Revolution, aus dem Kampf des englischen Bürgertums und Parlaments gegen den Absolutismus der Monarchie, in seiner Staatslehre gleichsam die Summe gezogen hat und als der theoretische Begründer des liberalen Konstitutionalismus Englands gelten darf: John Locke (1632—1704). John Locke geht in seiner Staatslehre²⁾ vom Gedanken aus, dass der Mensch sich ursprünglich, d. h. bevor der Staat da war, in einem Zustand völliger Freiheit und Unabhängigkeit befunden habe. Ohne indessen auf diesen Urzustand weiter zu reflektieren, leitet er daraus zwei Folgerungen ab: erstens den Gedanken, dass der Staat zustande komme durch die freie Zustimmung seiner Glieder, durch den Gesellschaftsvertrag. Dieser Gedanke spielt aber für die virginische Erklärung weiter keine Rolle, da die Kolonie nicht wie diejenigen des nördlichen Neu-Englands auf Grund eines Gesellschaftsvertrages zustande gekommen war, sondern auf Grund einer königlichen Charta, d. h. im Sinne eines Herrschaftsvertrages. Von um so grösserer Bedeutung für Vir-

¹⁾ Den Einfluss der antiken, speziell der stoischen Naturrechtslehre auf das christliche Denken hat näher erforscht und dargestellt Ernst Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Tübingen 1912. Dieses komplizierte Problem und die vielfache Überschätzung speziell des Einflusses des *stoischen* Naturrechtes auf die Menschenrechtsideologie kann hier nicht weiter erörtert werden.

²⁾ In Betracht kommen vor allem: Zwei Abhandlungen über Regierung. (Deutsche Übersetzung von H. Wilmanns, Halle 1906.)

ginien war der zweite Gedanke Lockes, nämlich die Lehre, dass durch den Eintritt in einen «Zustand geselliger Vereinigung» die natürlichen Rechte und Freiheiten des Menschen nicht verloren gehen können, insbesondere nicht die Anwartschaft auf Leben, Gleichheit¹⁾, Freiheit und Eigentum. Die Frage, die in unserem Zusammenhang vor allem interessieren muss, ist die, wie nach John Locke der Mensch diese ursprünglichen Freiheitsrechte bei seinem Eintritt in den Staat sich wahren kann? J. Locke löst diese Frage auf Grund seiner Lehre von der Gewaltentrennung — darin ein Vorgänger Montesquieus —, und zwar so, dass er auf das *Widerstandsrecht* zurückgreift. Dieses Widerstandsrecht aber, das von den englischen und schottischen Puritanern im Kampf gegen die englische Krone und ihren Versuch einer Rekatholisierung Englands angerufen worden war, hat — das darf heute als erwiesen gelten²⁾ — seine Wurzel in der Reformation Zürichs und Genfs, von wo es teils durch Vermittlung der hugenottischen Monarchomachen und ihres hervorragendsten Gelehrten, des holländischen Juristen Althusius, teils durch Vermittlung John Knox' und des puritanischen Independentismus nach England gelangt war. Nicht dass Zwingli und Calvin die Entdecker dieses Widerstandsrechtes gewesen wären, sie haben es aber im staatsrechtlichen Denken der neuen Zeit erst eigentlich verankert, namentlich Calvin durch seine Lehre vom Widerstandsrecht der Magistrats inférieurs beim Versagen der oberen Instanzen — eine Lehre, die dann John Knox gestützt auf den Adel Englands und Schottlands im Kampf gegen die englische Krone in die Praxis umgesetzt hat. In seinen letzten Ursprüngen jedoch geht das Widerstandsrecht zurück ins Mittelalter, wo es sowohl auf Grund des altgermanischen Rechtsdualismus zwischen Volk und Herrscher als ein Bestandteil des weltlichen Rechtes wie auch als christlicher, aus dem apostolischen Wort, dass man Gott mehr gehorchen müsse als den Menschen (Apg. 5, 29), abgeleiteter Grundsatz längst Geltung hatte³⁾. Und es mag hier der Gedanke nicht unausgesprochen bleiben, dass es

¹⁾ In der virginischen Bill wird der Grundsatz der Gleichheit in hohem Grade abgeschwächt; das geschieht darum, weil das allgemeine Wahlrecht grundsätzlich zwar anerkannt war, aber praktisch nicht auf alle Bevölkerungsklassen ausgedehnt wurde (ausgeschlossen waren die Eingeborenen, die Besitzlosen und die Katholiken). Salander, S. 76.

²⁾ E. Brunner, Die Menschenrechte nach reformierter Lehre. Zürcher Rektoratsrede 1942, S. 11.

³⁾ Alfred Farner, Die Lehre von Kirche und Staat bei Zwingli. Zürich 1930, S. 62.

nicht zuletzt dieses christlich-altgermanische Widerstandsrecht war, das den Gründern der schweizerischen Eidgenossenschaft in ihrem Kampf um hergebrachtes Recht gegen die Übergriffe der Herren das gute Gewissen gegeben hat.

Indessen interessiert uns hier nicht diese weiter zurückliegende Genealogie der Menschenrechte, wohl aber die Frage, welchen Sinn auf dem Hintergrunde dieser ganzen Entwicklung die virginische Erklärung haben musste, wenn es dort in deutlicher Anlehnung an J. Locke heisst, dass die jedem Menschen angeborenen Rechte bei seinem Eintritt in einen «gesellschaftlichen Zustand» nicht verloren gehen können? Darüber kann nun kein Zweifel mehr bestehen: die dort proklamierten Menschenrechte haben den Sinn nicht mehr nur eines rechtlichen Vorbehaltes des freiheitlichen Bürgers gegenüber dem Absolutismus der Monarchie, sondern sie sind die Verwahrung des Menschen überhaupt dagegen, dass er durch seinen Eintritt in irgendeinen Staat seiner natürlichen Rechte verlustig gehen könnte. «Die Menschenrechte sind» — diese Formulierung Fritz Ernsts dürfte jedenfalls für die virginische und die amerikanischen Erklärungen im allgemeinen zutreffen, aber nur für diese — «die Prophyläen, durch die du erhobenen Hauptes und aus eigenem Willen das Staatsland betrittst», sie sind das «Gelöbnis des seiner Würde voll bewussten Individuums beim Eintritt in die Staatsgemeinschaft: non omnis moriar»¹⁾).

Die Frage ist nur die, welches dieser Mensch ist, der beim Eintritt in den Staat feierlich Verwahrung einlegt und im Namen welcher Instanz diese Verwahrung erfolgt? Für J. Locke und die von seinem Geist geprägte Denkweise kann die Antwort nur lauten: Es ist der christliche Mensch, der diese Verwahrung einlegt, und zwar im Namen des Schöpfer-Gottes, der den Menschen frei erschaffen hat. J. Lockes Christlichkeit ist nun allerdings von ganz eigenartiger Prägung: aufgewachsen in calvinistischen Traditionen und im Alter Verfasser eines Kommentars zu den Paulusbriefen, hat er als letzter Philosoph vor der eigentlichen Aufklärung gekämpft um den Ausgleich zwischen Offenbarung und Vernunft. Er hat diesen Ausgleich darin gefunden, dass ihm das Vernünftige, das ihm zugleich identisch ist mit dem Nützlichen und Zweckvollen, garantiert erscheint im Schöpfungsplan Gottes. Eben darum, um dieses Vernünftig-Nützliche zu verwirklichen, hat der Mensch Gott als dem Schöpfer und obersten Gesetzgeber gehorsam

¹⁾ Fritz Ernst, a. a. O. S. 51 und 53.

zu sein, wozu der Schöpfer den Menschen befähigt hat, als er ihn als freies Wesen schuf. Es ist klar, dass in einer solchen Theologie die Lehre von der Erbsünde keinen Raum mehr haben konnte. J. Locke lehnt sie denn auch ab mit der charakteristischen Einwendung, dass Gott — offenbar nach dem Grundsatz *nulla poena sine lege* — den Menschen des Urstandes nicht bestrafen konnte mit der Ausstossung aus dem Paradies, da diesem das mosaische Gesetz noch nicht bekannt war¹⁾. Aufs Ganze gesehen ist das Christentum Lockes ein liberal-bürgerliches, moralisierendes Christentum, das die paulinisch-augustinische Sündenlehre abgestossen und sich einer optimistischen Anthropologie verschrieben hat. Dass dieses Christentum des englischen Philosophen keine singuläre Erscheinung war, sondern den Intentionen der Zeitgenossen entsprach, wird deutlich an der Gestalt jenes grossen, selbst aus Virginien stammenden amerikanischen Staatsmannes und Präsidenten, der als der eigentliche Genius der amerikanischen Staatlichkeit gelten kann und der Verfasser der Einleitung zur virginischen Bill²⁾ und der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung ist: Thomas Jefferson. Ganz in Übereinstimmung mit der Lockeschen Denkweise, auf dessen «Zwei Abhandlungen über Regierung» er sich ausdrücklich beruft, sagt er, dass es zu einer Erklärung der Menschenrechte kommen müsse, damit das Volk gegen die Regierung «gewappnet»³⁾ sei, und er sagt das ebenfalls auf Grund einer Christlichkeit, die im wesentlichen mit derjenigen Lockes übereinstimmt. Bezeichnet doch Jefferson, der persönlich von tiefer Religiosität und Verfasser eines Lebens Jesu in vier Sprachen (griechisch, lateinisch, englisch, französisch) war, die Lehre Jesu als «das erhabenste Gebäude der Moral, das je vor den Menschen hingestellt worden ist»⁴⁾.

Diese Zeugnisse mögen genügen, um unseren Satz zu verdeutlichen, dass auf amerikanischem Boden die Erklärung der Menschenrechte nach ihrem ursprünglichen Sinn eine Verwahrung des freien Menschen gegen den Staat ist und dass diese Verwahrung im wesentlichen ein Ergebnis ist einmal der spezifisch englischen Rechtsgeschichte und dann einer moralisierenden, optimistischen, auf Nützlichkeit und Zweckmässigkeit gerichteten Christlichkeit.

¹⁾ Ibidem S. 105, Anm. 9.

²⁾ Verfasser der virginischen Bill ist Georges Mason.

³⁾ Fritz Ernst, a. a. O. S. 43.

⁴⁾ Vgl. Anna Louise Henne, Die staatstheoretischen Anschauungen Thomas Jeffersons. Zürich 1934.

Für die anderen Staaten, die aus den nördlicher gelegenen Kolonien hervorgegangen, im wesentlichen aber eine Schöpfung des puritanischen Independentismus sind, gilt mutatis mutandis dasselbe. Nur dass dort zwei Momente hinzutreten, der Gedanke des Gesellschaftsvertrages — bekanntlich wurden solche Gesellschaftsverträge von den Pilgervätern, so vor allem auf der May Flower im Jahre 1620, vor der Ansiedelung in der neuen Welt abgeschlossen; und zweitens die Forderung der Glaubens- und Gewissensfreiheit. Doch kann auf diese Zusammenhänge hier nicht näher eingegangen werden ¹⁾.

Die Frage, die uns noch beschäftigen soll, ist die, was aus diesen amerikanischen Bills, speziell aus derjenigen Virginien, auf dem Boden der Französischen Revolution geworden ist? Zunächst mag es scheinen, dass zwischen der Erklärung von 1776 und derjenigen von 1789 weitgehende Übereinstimmung bestehe. Enthält doch, wie Jellinek nachgewiesen hat, die französische Déclaration keinen einzigen Rechtssatz, der nicht schon in der Erklärung Virginien oder derjenigen anderer amerikanischer Staaten bereits ausgesprochen wäre ²⁾. Auch die Formulierungen stimmen z. T. wörtlich überein (vgl. den oben [S. 5] zitierten ersten Artikel der virginischen Erklärung mit den beiden ersten Artikeln der Déclaration S. 1). Ebenso ist die französische Erklärung der Verfassung von 1791 als Präambel vorangestellt, hat also nach der Absicht ihrer Urheber ebenfalls die Funktion einer feierlichen Verwahrung zu erfüllen. Und doch kann nicht übersehen werden, dass die französische Erklärung nach ihrer ganzen geistigen Grundhaltung von ihrem amerikanischen Vorbild durch eine tiefe Kluft geschieden ist. Ein erster wesentlicher Unterschied besteht darin, dass die virginische Bill bereits bestehendes Recht schützen will, also konservativen Charakter hat, während die französische Erklärung eine revolutionäre Tat ist, d. h. ganz eindeutig ein politisches Programm für die Zukunft sein will, das die bisherigen Grundlagen des Staates umstürzen und einem neu zu bildenden Gemeinwesen als Fundament dienen soll. Darum redet die französische Erklärung nicht mehr wie die virginische Bill davon, dass die angeborenen Rechte dem Menschen bei seinem Eintritt

¹⁾ G. Jellinek hat die Auffassung vertreten, dass «der Ursprung der Idee, ein allgemeines Menschenrecht durch Gesetz festzustellen», der Grundsatz der Religionsfreiheit gewesen sei, der erstmals durch Roger Williams im Gesetzbuch für Rhode Island von 1647 Gesetzeskraft erlangt hat.

²⁾ G. Jellinek, a. a. O. S. 32 f.

in den Staat nicht verloren gehen können, sondern umgekehrt davon, dass es das Ziel jeder Association politique sein müsse, diese Rechte zu schützen. Der wichtigste und grundlegende Unterschied aber ist der, dass hinter dieser staatspolitischen Programmatik der französischen Erklärung nicht mehr ein christliches Ethos steht, sondern eine weltanschauliche Doktrin, die jede Bindung an das Christentum gelöst hat. So ist es nicht ohne Bedeutung, dass, während es in der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung noch heisst, die Menschen seien frei «erschaffen», die französische Constituante, die sich «en présence et sous les auspices de l'Être Suprême» versammelt weiss, nur noch formuliert: die Menschen sind frei «geboren».

Welches war nun aber diese weltanschauliche Doktrin, die an Stelle des christlichen Ethos getreten war? Wir können das, was hier zu sagen wäre, nur eben andeuten¹⁾. Es ist naheliegend, hier an Rousseau zu denken. Das ist aber nur zum Teil richtig. Es ist jedenfalls nicht die Staatslehre Rousseaus, wie er sie im Contrat social niedergelegt hat, die der Déclaration von 1789 zugrunde liegt; denn Rousseau kennt gerade keinen staatsfreien Raum, wie ihn die Déclaration immerhin noch wahren will. Rousseau erstrebt mit seiner Lehre von der Volonté générale vielmehr die völlige Durchpolitisierung des Volkes und des Menschen. Hingegen ist von entscheidendem Einfluss auf die französische Revolutionsdoktrin der allgemein-philosophische Ausgangspunkt der Staatslehre Rousseaus, nämlich seine Naturrechtslehre. Für diese Naturrechtslehre ist es aber charakteristisch, dass sie ausgeht vom ganz abstrakt verstandenen Individuum, dem nur noch die nackte existentia eignet, aber nicht mehr eine irgendwie verstandene essentia. Dieses Naturrecht kennt im Grunde den Menschen nicht mehr, obwohl es zwar vom Menschen spricht, sogar vom guten Menschen, aber alles, was über den Menschen gesagt wird, sind im Grunde rein formale Bestimmungen.

Dieser Begriff des Individuums ist es nun, der im 19. Jahrhundert mehr und mehr an Bedeutung gewinnt, um schliesslich in der Jurisprudenz wie im politischen Radikalismus das Staatsdenken völlig zu beherrschen. Mit diesem Vordringen des Begriffes des Individuums hängt es z. T. zusammen, dass die Menschenrechte ihre gehobene Stellung, die sie 1791 als Präambel zur Ver-

¹⁾ Vgl. hiezu vor allem Daniel Mornet, Les origines de la Révolution française. Paris 1933.

fassung noch einnahmen, verlassen und als Freiheiten des Individuums, als sogenannte Individualrechte oder als subjektiv-öffentliche Rechte ein Bestandteil der Verfassung selbst, zuletzt sogar zu Elementen des politischen Kampfes werden. Das war eine Entwicklung, die insofern unvermeidlich war, als die Menschenrechte, um respektiert zu werden, des Rechtsschutzes bedürfen, was offenbar nicht möglich war ohne ihre direkte Verankerung in Verfassung und Gesetz.

Ohne Zweifel stehen wir damit am Ende einer Entwicklung, die 1776 mit einem in seiner Art echten christlichen Ethos begonnen hat, in der Französischen Revolution bereits in die Bahnen einer weltanschaulichen Doktrin einmündet, um dann im 19. und 20 Jahrhundert in den Gefilden eines abstrakten Individualismus zu verlanden. Die Menschenrechte, ursprünglich christlich, «wurden laizistisch, dann autonom, dann schemenhaft», urteilt F. Ernst mit Recht ¹⁾).

Das ist eine wenig ermutigende Feststellung. Die Frage drängt sich zum Schlusse auf, ob es nicht trotzdem eine Möglichkeit der Erneuerung der Menschenrechte gibt?

Wir lassen bei der Beantwortung dieser Frage all das ausser Betracht, was von der Politik, der Rechtswissenschaft und allenfalls von der Philosophie her dazu an Gewichtigem zu sagen wäre. Wir beschränken uns auf das, was grundsätzlich vom christlichen Glauben her geltend zu machen ist. Dann wird aber vor allem gesagt werden müssen: Die Menschenrechte können nur dann wieder in alter Kraft erstehen, wenn die Quelle, aus der sie stammen, wieder zum Fliessen kommt, und das ist das christliche Widerstandsrecht. Dieses Widerstandsrecht aber — und das scheint uns dabei das Wesentliche zu sein — kann, soll es die Kraft wirklicher Aktualität gewinnen, nicht geltend gemacht werden durch jenes abstrakte Individuum, in welchem den Menschen zu erkennen dem Christen nicht möglich ist, sondern das kann in Erinnerung daran, dass es im Mittelalter die in sich geschlossen katholische Kirche und später die Theokratien Zürichs und Genfs waren, die diesen Widerstand weckten und die dann auf den langen Umwegen, von denen wir in unserem Überblick einen Begriff zu geben versuchten, die Menschenrechtserklärung von 1776 mitverursachten, nur geschehen von seiten einer in sich geschlossenen, ihrer Sache und ihres Auftrages voll bewussten Gemeinde Christi. Wir sagen

¹⁾ F. Ernst, a. a. O. S. 54.

ausdrücklich: Gemeinde Christi, um damit zum Ausdruck zu bringen, dass es nicht so sehr der Schöpfer- und Gesetzgeber-Gott eines J. Locke und Th. Jefferson wird sein können, den es durch das Widerstandsrecht zu bezeugen gilt, sondern der Erlöser-Gott, der den Menschen nicht nur frei erschaffen, sondern ihn in Jesus Christus zu einer neuen Freiheit bestimmt und ihn als diesen zur Freiheit bestimmten Menschen als Hoffnung für sich in Anspruch nimmt.

Ob dann allerdings noch von «Menschenrechten» im historischen Sinne des Wortes die Rede sein kann oder ob in Erkenntnis der Tatsache, dass die beiden Glieder dieser Wortverbindung von allzu ungleichem Gewicht sind, um in dieser Weise miteinander verbunden zu werden, ist eine Frage für sich. Tatsache ist es jedenfalls — und das soll zum Schluss ausdrücklich erwähnt werden — dass andere Zeiten und Völker von «Menschenrechten» zwar noch nichts wussten, aber dafür in anderen Begriffen und Denkformen das grosse und unausweichliche Anliegen bereits wahrgenommen haben, um das es auch in der Erklärung der Menschenrechte von Haus aus geht, nämlich um das Geltendmachen der doppelten Wahrheit, dass der Mensch sein Mensch-Sein zwar nicht zu verwirklichen vermag *ohne* das Recht: darum muss es in dieser oder jener Form *Menschenrechte* geben; dass aber der Mensch andererseits — und darum muss es *Menschenrechte* geben — sein Mensch-Sein auch nicht zu verwirklichen vermag *im* Recht, weder im positiv verfassten Recht noch in einem irgendwie verstandenen Naturrecht. Denn der Mensch ist mehr als alles Recht, sofern es eben *sein* Recht ist: der Mensch, jeder Mensch — so sagte man 1776 — ist ein Geschöpf Gottes; wir müssen vielleicht heute sagen: der Mensch, jeder Mensch ist eine Hoffnung Gottes.

Urs Kury.
