

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 juristischen, 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: SatzWeise, Bad Wünnenberg
Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN 978-3-495-48966-6

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.	<i>Die Pluralität der Diskurse</i>	50
2.2.	<i>Die Geschichte der Menschenrechte unter Einbeziehung der Geschichtlichkeit des modernen Subjekts</i>	55
2.3.	<i>Die politische Dimension der Menschenrechte</i>	65
II.	Anfänge des Rechtsdenkens bei den Griechen	73
1.	»Universalität« im Denken Heraklits	73
1.1.	<i>Λόγος und φύσις</i>	74
1.2.	<i>Νόμος und δίκη bei Hesiod</i>	82
1.3.	<i>Δίκη im Verhältnis zu ἔρις/πόλεμος</i>	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.	<i>Grundlagen der arendtschen politischen Phänomenologie</i>	149
2.2.	<i>Die Kluft zwischen dem antiken und dem modernen Freiheits- und Gleichheitsverständnis</i>	160
3.	Das Theater als Schule der φιλανθρωπία und des »Griechenrechts«	179

Inhalt

IV.	<i>Δικαιοσύνη</i> bei Platon und Aristoteles	193
1.	Der Anfang des Naturrechtsdenkens bei Platon	193
1.1.	<i>Ideenlehre</i>	194
1.2.	<i>Tugendlehre</i>	203
1.3.	<i>Gesetzesrecht</i>	207
1.4.	<i>Naturrecht</i>	216
2.	Aristoteles – die Natur ist das Ziel	229
2.1.	<i>Seinslehre</i>	232
2.2.	<i>Verfassungslehre und Ethik</i>	236
2.3.	<i>Das Naturrecht als politisches Recht</i>	242
2.4.	<i>Der »Sklave von Natur« und die »Barbaren von Natur« im Verhältnis zum Naturrecht</i>	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.	<i>Die Gestaltprinzipien des Seienden</i>	291
2.2.	<i>»Er handelt also freiwillig unter Zwang.« – Freiheit und Determination im stoischen Denken</i>	295
2.3.	<i>Weltgesetz und Naturrecht</i>	309
2.4.	<i>humanitas als Maßstab ethischen Handelns</i>	322
2.5.	<i>Ciceros Auffassung von der dignitas humana</i>	335
3.	Vom <i>ius civile</i> zum <i>ius gentium</i> 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

	Inhalt
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 *Selbstverständliche*, 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 Selbstausslegung 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 ist¹². 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. 219f.

»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 gehört¹³, können die *Gesetze* auch als erste Theorie des Rechtsstaats gelesen werden.

Das Statische der platonischen Ideenlehre versucht Aristoteles in einer Metaphysik der Bewegung¹⁴ 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 (*ἀναγκαῖα*).

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 Hobbes¹⁶ 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 nicht-determinierten, 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 Lebensform¹⁷ 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 Menschenrechte¹⁸ antreibt.

1. Reflexionen über den Diskurs zur Geschichte der Menschenrechte

Verglichen mit anderen Teilbereichen der Forschungsliteratur zur Geschichte der Grund- und Menschenrechte¹⁹ 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-Menschenrechts-erklärung 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, créée 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 Literaturbeispiele²³ 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 Ursprungs²⁵ 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 Menschenrechts-erklärungen 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 Entwicklung beurtheilt vom Standpunkte des Rechts und dessen völkerrechtliche Bedeutung für die Auslieferung flüchtiger Verbrecher. Eine Abhandlung aus dem Gebiete der universalen 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 Erlungenschaft 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 Christentum, der römische Rechtssinn und das germanische Freiheitsgefühl [...] alle die Bekenntnisfreiheit zu fordern [scheinen]«. Bluntschli, Johann Caspar: *Geschichte des Rechts der religiösen Bekenntnisfreiheit. 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 wurde³⁹, 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 Kritik⁴² 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 Wunschenken 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.

gleichsam auf die Welt kommt, befreit werden.«⁴⁹ Tugendhat behauptet, dass es Menschenrechte nur als juridische Grundrechte gebe. »[E]s kann nur einen metaphorischen Sinn haben, zu sagen, es gebe Naturrechte, [...] die Menschenrechte können wie alle Rechte nur verliehene Rechte sein, und daß es sie gibt, hat den Sinn, daß sie zu verleihen Teil einer legitimen staatlichen Ordnung ist«.⁵⁰ Dass in Deutschland keine Monographie erschienen ist, die im Titel einen Zusammenhang von Menschenrechten und Antike andeutet, ist eine Folge des länderspezifischen Diskurses. Stellungnahmen zu »antiken Wurzeln« oder »Quellen« für die Herausbildung der Menschenrechte beziehen sich zumeist auf die geistesgeschichtliche Tradition und spielen nur am Rande eine Rolle.

Ein Grund dafür, dass das Thema »antike Grundlagen der Menschenrechte« auch nach 1945 kaum behandelt wurde, war, dass eine Revision des Verhältnisses der christlichen Kirchen zu den Menschenrechten⁵¹ unter anderem durch Studien untermauert werden sollte, die den christlichen Beitrag zur Menschenrechtsgeschichte herausarbeiten. Viele Autoren meinten offenbar, dass dies nur gelingen könne, wenn sie die christlichen Inhalte polemisch gegen vermeintlich säkulare griechisch-römische Grundlagen und Elemente der Tradition – bspw. die englische Rechtstradition und die neuzeitliche Naturrechtstheorie – abgrenzen. Sie konnten damit an Theorieansätze bei Hegel, Troeltsch und Löwith anschließen. Hegel hat die »Idee der Freiheit« einseitig der christlichen Tradition zugeschrieben und einen griechischen oder römischen Ursprung ausdrücklich zurückgewiesen.⁵² Im Rekurs auf Jellinek erklärt Troeltsch, dass der Begriff der

⁴⁹ Habermas, Jürgen: »Der interkulturelle Diskurs über Menschenrechte«, in: Brunkhorst, Hauke/Köhler, Wolfgang R./Lutz-Bachmann, Matthias (Hg.): *Recht auf Menschenrechte. Menschenrechte, Demokratie und internationale Politik*, Frankfurt a. M. 1999, S. 223. Zur Erläuterung und Kritik der habermasschen Position, dass das moderne Recht der Moral nicht untergeordnet, sondern »komplementär« sei vgl. Wildt, Andreas: »Menschenrechte und moralische Rechte«, in: Gosepath, Stefan/Lohmann, Georg (Hg.): *Philosophie der Menschenrechte*, Frankfurt a. M. 1998, S. 126–129.

⁵⁰ Tugendhat, Ernst: »Die Kontroverse um die Menschenrechte«, in: Gosepath/Lohmann (Hg.): *Philosophie der Menschenrechte*, S. 48.

⁵¹ Vgl. Uertz, Rudolf: *Vom Gottesrecht zum Menschenrecht. Das katholische Staatsdenken in Deutschland von der Französischen Revolution bis zum II. Vatikanischen Konzil (1789–1965)*, Paderborn u. a. 2005; Heckel, Martin: *Die Menschenrechte im Spiegel der reformatorischen Theologie*, Heidelberg 1987.

⁵² »Ganze Weltteile, Afrika und der Orient, haben diese Idee [die Idee der Freiheit] nie gehabt und haben sie noch nicht; die Griechen und Römer, Plato und Aristoteles, auch

Menschenrechte zu denen gehöre, die »auf dem Boden des religiösen Lebens ursprünglich erwachsen sind«. ⁵³ Auch Löwith führt die Menschenrechte unter Ausschluss der Antike auf christliche Ideen zurück. ⁵⁴ Nach 1945 verlangt Ritter, dass der Glaube an die Menschenrechte mit der christlichen Sozialethik begründet werden solle – allerdings ohne den Einfluss der stoisch-naturrechtlichen Tradition zu negieren. ⁵⁵ Kipp meint dagegen, dass ausschließlich das Christentum die weltanschauliche Grundlage für die Menschenrechte ge-

die Stoiker haben sie nicht gehabt; sie wussten im Gegenteil nur, daß der Mensch durch Geburt (als atheniensischer, spartanischer usf. Bürger) oder Charakterstärke, Bildung, durch Philosophie (der Weise ist auch als Sklave und in Ketten frei) wirklich frei sei. Diese Idee ist durch das Christentum in die Welt gekommen, nach welchem das Individuum *als solches* einen *unendlichen* Wert hat, indem es Gegenstand und Zweck der Liebe Gottes, dazu bestimmt ist, zu Gott als Geist sein absolutes Verhältnis, diesen Geist in sich wohnen zu haben, d.i. daß der Mensch *an sich* zur höchsten Freiheit bestimmt ist.« Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* [1830]. Nicolin, Friedhelm/Pöggeler, Otto (Hg.), Hamburg 1991, § 482, S. 388. Schild und Kasper knüpfen daran unmittelbar an. Vgl. Schild, Wolfgang: »Systematische Überlegungen zur Fundierung und Konkretisierung der Menschenrechte«, in: Schwartländer, Johannes (Hg.): *Menschenrechte. Aspekte ihrer Begründung und Verwirklichung*, Tübingen 1978, S. 37; Kasper, Walter: »Vernunft und Geschichte«, in: Schwartländer (Hg.): *Menschenrechte*, S. 232. Zum Verhältnis der hegelschen Rechtslehre zu den Menschenrechten vgl. Barišić, Pavo: »Freiheit und Menschenrechte bei Hegel«, in: *Hegel Jahrbuch* XX, 2 (2000), S. 139–148.

⁵³ Troeltsch, Ernst: *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen 1912, S. 760.

⁵⁴ »Das Vorbild dieser Festlegung der Menschenrechte auf Freiheit und Gleichheit ist – wie G. Jellinek nachwies – die christliche Idee, daß alle Menschen als Geschöpfe Gottes gleich geboren sind und daß niemand als ein Ebenbild Gottes über seinesgleichen ein Vorrecht hat. Die Französische Revolution ist eine entfernte Folge der Reformation und ihres Kampfes um die Freiheit des Glaubens. Die Civitas Dei auf Erden wird zum Gesellschaftsvertrag, das Christentum zur Humanitätsreligion, die christliche Kreatur zum natürlichen Menschen, die Freiheit eines jeden Christenmenschen zur bürgerlichen Freiheit im Staat und das religiöse Gewissen zur »libre communication des pensées et des opinions«. Infolge dieser christlichen Herkunft ist schon der erste Grundsatz (»Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits«) gänzlich unvereinbar mit der heidnischen Staatslehre, welche voraussetzt, daß es »von Natur aus« Freie und Sklaven gibt.« Löwith, Karl: »Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts« [1939]. Stichweh, Klaus/Launay, Marc B. de (Hg.): *Karl Löwith. Sämtliche Schriften*, Bd. 4, Stuttgart 1988, S. 304 f.

⁵⁵ Vgl. Ritter, Gerhard: »Ursprung und Wesen der Menschenrechte« [1949], in: Schnur (Hg.): *Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte*, S. 205 ff.; Ritter, Gerhard: »Die Menschenrechte und das Christentum«, in: *Zeitwende* 21 (1949/1950), S. 1–12.

schaffen habe. Dies sei in der Antike nicht möglich gewesen, weil es für den Einzelnen kein transzendentes Ziel gegeben habe, das unabhängig von der Zugehörigkeit zur Polisgemeinschaft gedacht worden sei. Die frühe christliche Kirche sei dann jedoch auf den »unheilvollen Weg« der Staatsgebundenheit »mitgerissen« worden. Zur Staatsreligion geworden, habe sie die Intoleranz vom heidnischen Imperium übernommen. Die Überzeugung, dass die Ursache der Sklaverei die Sünde sei, hätten die Kirchenväter »[u]nter dem nachwirkenden Einfluß der Stoa« angenommen.⁵⁶

Ohne sich mit der Antike zu befassen, geht Scholler der Geschichte des Rechts auf Gewissensfreiheit nach, das sich aus dem Kollektivrecht der mittelalterlichen Kirche gegenüber dem Staat entwickelt habe.⁵⁷ Moulin ist der Ansicht, dass ein so tiefgreifendes geschichtliches Ereignis wie die Proklamation der Menschenrechte nicht das Ergebnis von Innovationen im Naturrecht oder der politischen Dynamik der Revolutionen sein kann. Die Menschenrechte hätten stattdessen eine lange Tradition im Christentum.⁵⁸ Gegen einen Einfluss der griechischen Philosophie und Dichtung sowie des Isonomiegedankens spreche, dass sich eine Rezeption der einschlägigen Textstellen in der Neuzeit kaum nachweisen lasse. In den mittel-

⁵⁶ Vgl. Kipp, Heinrich: »Die Menschenrechte in Geschichte und Philosophie«, in: Wimmer, August (Hg.): *Die Menschenrechte in christlicher Sicht*, Freiburg 1953, S. 24 ff.

⁵⁷ »So findet sich also im christlichen Mittelalter Gewissensfreiheit in der Form eines korporativen Rechtes der Ecclesia gegenüber dem Staate. Dem einzelnen Staatsbürger fließen aus diesem Kollektivrecht, aus der *libertas ecclesiae*, Rechtsreflexe zu, die ihm bezüglich des Glaubens der Kirche dem Staat gegenüber völlige Glaubensfreiheit sichern. Die Glaubensfreiheit findet sich also schon lange vor den amerikanischen Menschenrechten als Kollektivrecht der Kirche vor.« Scholler, Heinrich J.: *Die Freiheit des Gewissens*, Berlin 1958, S. 27. Die Behauptung, dass die *Virginia Bill of Rights* als erste Verfassung Menschenrechte enthalten habe, ist für Scholler eine *fable convenue*. Das Menschenrecht auf Gewissensfreiheit sei schon mit der Gründungsscharta Rhode Islands und Providence' 1663 verfassungsrechtlich verankert worden. Ebenso wie Jellinek misst Scholler der Gewissensfreiheit eine herausragende Bedeutung bei der Entstehung der Menschenrechte bei. Borowski weist Schollers These bezüglich der Gewissensfreiheit sowohl in rechtshistorischer als auch systematischer Hinsicht zurück. Seiner Ansicht nach stehen mehrere Rechte und Freiheiten gleichzeitig am Anfang der Menschenrechtsentwicklung. Vgl. Borowski, Martin: *Die Glaubens- und Gewissensfreiheit des Grundgesetzes*, Tübingen 2006, S. 66.

⁵⁸ Vgl. Moulin, Léo: »Christliche Quellen der Erklärung der Menschenrechte«, in: Böckenförde, Ernst-Wolfgang/Spaemann, Robert: *Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen – säkulare Gestalt – christliches Verständnis*, Stuttgart 1987, S. 17.

alterlichen »Verfassungen« der christlichen Orden seien dagegen schon die meisten demokratischen Grundrechte formuliert worden.

Vielfach wird auch behauptet, dass der Dekalog implizit schon Menschenrechte enthalten habe⁵⁹, sodass die Frage nach anderen antiken Grundlagen von vornherein überflüssig erscheint. Putz legt ausführlich dar, welche Menschenrechte in das Alte und Neue Testament sowie die Lehre Thomas von Aquins hineininterpretiert werden können. Die Geschichte der Deklarationen wird von ihr in einem kurzen Abschnitt abgehandelt, ohne dass auch nur ansatzweise klar würde, in welchem Zusammenhang »Menschenrechte in den biblischen Schriften« mit der Rechtsentwicklung stehen. Sinnvoller argumentiert z. B. Otto, der die These vertritt, dass im Deuteronomium erstmalig die Idee einer Begrenzung der Herrschaftsgewalt zugunsten von Grundwerten zum Ausdruck gebracht worden sei.⁶⁰ Der Frage folgend, inwiefern die modernen Menschenrechte durch das Christentum beerbt wurden, ordnet Hilpert die Ge- und Verbote des Dekaloges

⁵⁹ Vgl. z. B. Putz, Gertraud: *Christentum und Menschenrechte*, Innsbruck Wien 1991, S. 25 ff.; Braulik, Georg: »Das Deuteronomium und die Menschenrechte«, in: *Theologische Quartalschrift* 166 (1986), S. 8–24; Ginters, Rudolf: *Werte und Normen. Einführung in die philosophische und theologische Ethik*, Göttingen Düsseldorf 1982, S. 120–122. Eine Klärung des Verhältnisses von Dekalog und Menschenrechten verlangt, dass zunächst darüber reflektiert wird, in welcher Beziehung Pflichten und Rechte zueinander stehen. Bobbio erläutert dazu, dass Normen vor der Neuzeit ausschließlich vom Standpunkt der Gemeinschaft her betrachtet wurden: »Den Codices von Verhaltensmaßregeln kam die Funktion zu, vor allem den Bestand der Gruppe zu sichern, nicht so sehr den des einzelnen Individuums. In seinem Ursprung ist das Gebot ›Du sollst nicht töten‹ weniger eine Vorschrift zum Schutz des einzelnen als vielmehr ein Mittel, das einen der wesentlichsten Gründe für innere Zerwürfnisse der Gruppe ausschalten sollte. Der beste Beweis dafür ist die Tatsache, daß diese Vorschrift, die mit Recht als einer der Eckpfeiler der Moral angesehen wird, immer nur innerhalb einer Gemeinschaft gilt, nicht aber zwischen Gruppen.« Bobbio, Norberto: *Das Zeitalter der Menschenrechte. Ist Toleranz durchsetzbar?*, Berlin 1998/1999, S. 48. Bobbio unterstreicht damit, dass Pflichten keinesfalls stets Rechte implizieren.

⁶⁰ Den Gehorsamsforderungen der assyrischen Könige als Repräsentanten eines Königsgottes hätten die jüdischen Gelehrten laut Otto die direkt auf Jahwe bezogene Loyalitätsforderung entgegengestellt und somit einen Bereich für Gewissensentscheidungen eröffnet, der politischen Entscheidungsmöglichkeiten Grenzen setzt. »Die Einschränkung der Loyalitätsforderung des Staates durch eine Forderung absoluter Loyalität der Gottheit war eine notwendige Voraussetzung des modernen Gedankens der Grenze politischer Macht an den unveräußerlichen Menschenrechten des Individuums.« Otto, Eckart: »Menschenrechte« im Alten Orient und im Alten Testament«, in: Höver, Gerhard (Hg.): *Religion und Menschenrechte. Genese und Geltung*, Baden-Baden 2001, S. 29.

logs einzelnen Artikeln der Allgemeinen Erklärung tabellarisch zu.⁶¹ Hilpert betont, dass es sich dabei um inhaltliche Entsprechungen handelt, der Dekalog aber keine subjektiven Rechte beinhalte und die Geltungsweite auf das israelische Volk begrenzt sei. In einer Zwischenbilanz äußert er die Vermutung, dass die Entdeckung der Menschenrechte in der abendländischen Tradition vermutlich der Synthese von Christentum, antiker Philosophie und römischem Recht zu verdanken sei. Stein stellt die These auf, dass der dem Würdeschutz verpflichtete freiheitliche Verfassungsstaat ein religiös geprägtes Menschenbild und Weltverhältnis zur Voraussetzung habe.⁶² Freiheit, Gleichheit und die unverfügbare Menschenwürde, aber auch die für die Genese des Verfassungsstaats zentrale Trennung von »Herrschaft und Heil«, seien in den biblischen Erzählungen fundiert. Stein schließt nicht aus, dass die Menschenrechte jenseits des Christentums auch andere Ursprünge haben, aber in der historischen Darstellung wird doch ersichtlich, dass sie den Gehalten der biblischen Erzählungen für die Menschenrechtsgenese durchweg einen höheren Stellenwert beimisst als bspw. der griechisch-römischen Philosophie.

Seit Ende der 1940er Jahre wird im Anschluss an die früheren Forschungen von Gierkes intensiver nach den Ursprüngen der Menschenrechtskonzeption in den Naturrechtslehren der spanischen Spätscholastik gefragt.⁶³ Erst die Entdeckung fremder Kontinente und Völker habe die europäischen Denker dazu veranlasst, über natürliche Rechte des Menschen nachzudenken, die nicht lediglich für Christen gelten, sondern über die religiösen und politischen Grenzen Europas hinaus politisch-zivile Rechte garantieren. Dass die spanische Spätscholastik auch stark von griechischen und römischen Naturrechtslehren beeinflusst wurde, wird zwar angemerkt, zumeist

⁶¹ Vgl. Hilpert, Konrad: »Die Menschenrechte – ein christliches Erbe?«, in: Girardet/Nortmann (Hg.): *Menschenrechte und europäische Identität*, S. 156.

⁶² Vgl. Stein, Tine: *Himmliche Quellen und irdisches Recht. Religiöse Voraussetzungen des freiheitlichen Verfassungsstaates*, Frankfurt a. M. New York 2007.

⁶³ Vgl. Reibstein, Ernst: *Johannes Althusius als Fortsetzer der Schule von Salamanca. Freiburger Recht- und Staatswissenschaftliche Abhandlungen*, Bd. 5, Karlsruhe 1955; Reibstein, Ernst: *Die Anfänge des neueren Natur- und Völkerrechts. Studien zu den »Controversiae Illustres« des Fernandus Vasquius (1599)*, Bern 1949; Truyol Serra, Antonio: *Die Grundsätze des Staats- und Völkerrechts bei Francisco de Vitoria*, Zürich 1947; Höffner, Joseph: *Christentum und Menschenwürde. Das Anliegen der spanischen Kolonialethik im Goldenen Zeitalter*, Trier 1947; Gierke: *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*.

aber nicht ausführlicher erläutert.⁶⁴ Starck ist dagegen der Ansicht, dass die Menschenrechte ausschließlich in der jüdisch-christlichen Tradition verwurzelt seien.⁶⁵ Die Freiheit des Menschen und seine Personalität ergäben sich aus der Gottesebenenbildlichkeit. Weil es vor allem auf die Verknüpfung des Personbegriffs mit der Vorstellung vom subjektiven Recht ankomme, sei es nicht nötig, hinter das 12. Jahrhundert zurückzugehen. Tierney⁶⁶ paraphrasierend schreibt Starck: »Im Gegensatz zu den Stoikern und Cicero hätten die Kanonisten mit *ius naturale* nicht eine objektive Ordnung in Verbindung gebracht, die das ganze Universum durchdringe, sondern Macht, Fähigkeit und freien Willen, eben subjektive Rechte.«⁶⁷ Der »biblisch-theologische Keim der Freiheitskonzeption« erkläre auch, weshalb andere Kulturen keine entsprechenden Lehren von der Begrenzung staatlicher Gewalt hervorgebracht haben.

Die einseitigen Präferierungen entweder jüdisch-christlicher Denkrichtungen und Traditionen oder säkular-humanistischer Strö-

⁶⁴ Zu den Quellen, aus denen die Scholasten schöpften, rechnet Specht das Alte Testament, Aristoteles, die Stoa, Cicero, das Neue Testament, Augustinus, den *Corpus iuris civilis* und Isidor von Sevilla. Vgl. Specht, Rainer: »Spanisches Naturrecht – Klassik und Gegenwart«, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 41 (1987), S. 169.

⁶⁵ Vgl. Starck, Christian: »Menschenrechte – aus den Büchern in die Verfassungen«, in: Nolte, Georg/Schreiber, Hans-Ludwig (Hg.): *Der Mensch und seine Rechte. Grundlagen und Brennpunkte der Menschenrechte zu Beginn des 21. Jahrhunderts*, Göttingen 2004. Laut Starck interpretiert Suárez das Recht im subjektiven Sinne und setzt dem Zugriff der Staatsgewalt damit Grenzen. De Vitoria habe bereits die »Vormform eines Menschenrechtskatalogs« formuliert. Vgl. ebd., S. 20.

⁶⁶ Vgl. Tierney, Brian: »Origins of Natural Law Rights Language: Texts and Contexts, 1150–1250«, *History of Political Thought* X, 4 (1989), S. 615, 626 ff. Zu Tierneys Thesen sollte dieser weiterführende Hinweis von Kammasch und Schwarz beachtet werden: »Von [...] Tierney ist [...] die These vertreten worden, daß die frühen scholastischen Theorien natürlicher Rechte [...] von den Dekretisten des 12. und 13. Jh. beeinflußt seien, die bei der Glossierung des *Decretum Gratiani* den Begriff des subjektiven Rechts erstmals konzipiert hätten. Tierney legt das Gewicht dabei vor allem auf die Dekretisten. Ließe sich indes nachweisen, wofür es Hinweise gibt, daß der gleiche Vorgang sich auch bei der Kommentierung des *Corpus iuris civilis* durch die Legisten vollzog, so wäre darin ein Beleg für einen, wenn auch äußerst vermittelten, Beitrag von Ant[i]ke-Rezeption zur Ausbildung der M[enschenrechte] zu sehen.« Kammasch, Tim/Schwarz, Stefan: »Menschenrechte«, in: Landfester, Manfred (Hg.), in Verbindung mit Hubert Cancik und Helmuth Schneider: *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike. Rezeptions- und Wissenschaftsgeschichte*, Bd. 15, I, Stuttgart Weimar 2001, S. 387.

⁶⁷ Starck: »Menschenrechte – aus den Büchern in die Verfassungen«, S. 21.

mungen in den Forschungen zur Menschenrechtsgeschichte sind fragwürdig. »Die« antike Staatsphilosophie war keineswegs »heidnisch«, wie Löwith behauptet.⁶⁸ Dies wird insbesondere in der Darstellung des stoischen Denkens in Kapitel V.2. deutlich werden. Mit der auf Hegel zurückgehenden These, dass die Idee der individuellen Freiheit ausschließlich christlichen Ursprungs sei, wird der stoische Beitrag zur Entwicklung eines Begriffs von der freien Person⁶⁹ und zur Bewusstseinsgeschichte⁷⁰ unterschätzt. Der Antagonismus zwischen den Traditionen ist in vielerlei Hinsicht konstruiert und mit zahlreichen Vorurteilen behaftet, die teilweise aber auf reale politische Phänomene, z. B. die Christenverfolgungen im römischen Reich oder den Konflikt zwischen den Revolutionären und dem Klerus im Verlauf der Französischen Revolution zurückgeführt werden können. Der zuletzt genannte Konflikt hat zur Entstehung eines Geschichtsbildes beigetragen, in dem die Aufklärung als säkulare, antireligiöse Epoche wahrgenommen wird. Joas weist darauf hin, dass schon Tocqueville erkannte, dass nicht der christliche Glaube, sondern »die enge Verbindung von Thron und Altar«, also die Kirche als politische Institution, von den Revolutionären bekämpft wurde.⁷¹ Neuere Forschungen ergeben, »daß in den meisten europäischen Ländern die Aufklärung besser als religiöse Reformbewegung denn als Versuch zur Überwindung oder Beseitigung von Religion aufzufassen ist«.⁷² In *Ein säkulares Zeitalter* vertritt Taylor die These, dass ein entscheidender Impuls zum Individualismus der Aufklärung aus dem im Hochmittelalter einsetzenden Bedürfnis nach einer Intensivierung individueller Glaubenserfahrungen und einer Reform hinsichtlich der Differenzierung von Laien- und Klerikerkultur hervorgegangen ist.⁷³ Auch Taylor betont, dass die »Entzauberung der Welt« nicht zwangsläufig mit einem Verlust von Religiosität einhergeht.

Bezüglich der Auseinandersetzungen zwischen dem monotheistischen Universalismus der Kirche und antiken Religionen im 4. Jahr-

⁶⁸ Vgl. Löwith: »Von Hegel zu Nietzsche«, S. 304 f.

⁶⁹ Vgl. Forschner, Maximilian: »Der Begriff der Person in der Stoa«, in: Sturma, Dieter (Hg.): *Person. Philosophiegeschichte – Theoretische Philosophie – Praktische Philosophie*, Paderborn 2001, S. 37–57; Sturma, Dieter: »Person und Menschenrechte«, in: ders. (Hg.): *Person*, S. 339 f.

⁷⁰ Vgl. Taylor: *Quellen des Selbst*, S. 253 f.

⁷¹ Vgl. Joas: *Die Sakralität der Person*, S. 28.

⁷² Ebd., S. 33.

⁷³ Vgl. Taylor, Charles: *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt a. M. 2009, S. 112 f.

hundert – ein Beispiel dafür ist der Streit um den Victoriaaltar⁷⁴ – scheint es so, als lasse sich die Divergenz zwischen den Traditionen auch im literarisch-philosophischen Diskurs der Spätantike konstatieren. Die Abgrenzungen vom antiken Polytheismus und vom Pantheismus der Stoiker dürfen jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Apologeten und Kirchenväter viel früher von der griechisch-römischen Philosophie beeinflusst wurden und sie in der Theologie heimisch machten.⁷⁵ Ein Zentrum der Zusammenführung von Philosophie und Judentum sowie Christentum war Alexandria. Schon im 3. Jahrhundert v.d.Z. wurde hier an der Übersetzung der Hebräischen Bibel ins Griechische, der Septuaginta, gearbeitet. Philon lehrte hier, der den Anspruch hatte, die jüdische Theologie mit dem mittleren Platonismus und der mittleren Stoa zu verbinden.⁷⁶ Im 2. Jahrhundert n.d.Z. bemühte sich Clemens darum, vor allem platonische und stoische Ideen in die christliche Theologie aufzunehmen.⁷⁷ Bei seinem Schüler Origenes sind Bibelexegese und griechische Philosophie untrennbar miteinander verknüpft. »Origenes ist *vere Platonicus* und *vere Christianus*.«⁷⁸ Umgekehrt sah der Platoniker Numenius in Platon einen »attischen Moses«.⁷⁹ Und Tertullian, einer der schärfsten Kritiker der »heidnischen Philosophie«, folgt der Stoa dennoch in wesentlichen Punkten, z.B. bezüglich der »materialistischen« Auffassung von der Körperlichkeit aller Substanzen, auch Gott und der Seele.⁸⁰ Die Auseinandersetzung mit dem Pla-

⁷⁴ Vgl. Klein, Richard: *Der Streit um den Victoriaaltar. Die dritte Relatio des Symmachus und die Briefe 17, 18 und 57 des Mailänder Bischofs Ambrosius*, Darmstadt 1972.

⁷⁵ Siehe auch Brown, Peter: *Macht und Rhetorik in der Spätantike. Der Weg zu einem »christlichen Imperium«*, München 1995.

⁷⁶ Mit weiteren Literaturverweisen vgl. Reckermann, Alfons: *Den Anfang denken. Die Philosophie der Antike in Texten und Darstellung*, Bd. 3: *Vom Hellenismus zum Christentum*, Hamburg 2011, S. 363, Anm. 322.

⁷⁷ Vgl. Niehues-Pröbsting, Heinrich: *Die antike Philosophie. Schrift, Schule, Lebensform*, Frankfurt a.M. 2004, S. 233–249; Pohlenz, Max: *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, 7. Aufl., Göttingen 1992, S. 415–429.

⁷⁸ Fürst, Alfons: *Von Origenes und Hieronymus zu Augustinus. Studien zur antiken Theologiegeschichte*, Berlin 2011, S. 17.

⁷⁹ Vgl. Patočka, Jan: *Andere Wege in die Moderne. Studien zur europäischen Ideengeschichte von der Renaissance bis zur Romantik*. Hagedorn, Ludger (Hg.), Würzburg 2006, S. 138, Anm. 16.

⁸⁰ Vgl. Pohlenz: *Die Stoa*, S. 438 f.

tonismus⁸¹ und stoischen Lehren ist bei Laktanz⁸², Victorinus⁸³, Ambrosius⁸⁴ und Augustinus⁸⁵ konstitutiv für die Entfaltung des eigenen philosophischen Denkens.⁸⁶ Auf die vielfältigen Formen der Vermittlung und Synthese von griechisch-römischer Philosophie und jüdisch-christlichen Denkrichtungen kann an dieser Stelle nicht näher eingegangen werden. Die Hinweise sollten verdeutlichen, dass die Projektion einer Trennlinie zwischen »säkularem« Humanismus auf der einen und christlicher Religion auf der anderen Seite philosophiegeschichtlich problematisch ist. Die Idee der Gottesebenbildlichkeit wurde durch das Christentum popularisiert und die der freien Person wesentlich durch die Personbegriffe Augustinus' und Boethius' vorbereitet⁸⁷. Das spätantike und frühchristliche Denken entwickelte damit Ideen weiter, die der Stoa bekannt waren – bereits im Zeus-hymnus des Kleanthes ist die Rede vom Menschen als Abbild (*μίμημα*) Gottes, spätestens von Cicero wurde der Personbegriff philosophisch ausgearbeitet.

In gesamtgeschichtlichen Darstellungen wird zumeist ein ausgewogeneres Verhältnis von antiken und christlichen Grundlagen der Menschenrechtsgeschichte vermittelt. Oestreich schätzt die Bedeutung der Antike ähnlich ein wie Ritter: »Das stoische wie das

⁸¹ Vgl. Beierwaltes, Werner: *Platonismus im Christentum*, 2., korr. Aufl., Frankfurt a. M. 2001.

⁸² Vgl. Pohlenz: *Die Stoa*, S. 443–445.

⁸³ Vgl. Victorinus, Marius: *Christlicher Platonismus. Die theologischen Schriften des Marius Victorinus*. Hadot, Pierre/Brenke, Ursula (Übers.), Zürich Stuttgart 1967, S. 13 ff. Das Frühchristentum nahm nicht nur die Lehrinhalte früheren antiken Denkens auf, es entwickelte auch die dazugehörigen geistigen Übungen weiter. Vgl. Hadot: *Philosophie als Lebensform*, S. 48–65.

⁸⁴ Vgl. Wiltshire, Susan Ford: *Greece, Rome, and the Bill of Rights*, Norman London 1992, S. 32 f.; Pohlenz: *Die Stoa*, S. 445–448.

⁸⁵ Vgl. Kreuzer, Johann: *Augustinus zur Einführung*, 2., erg. Aufl., Hamburg 2013, S. 13–38.

⁸⁶ Zur Bedeutung des stoischen Naturgesetzes für christliche Naturgesetze-theorien vgl. Forschner, Maximilian: *Über das Handeln im Einklang mit der Natur. Grundlagen ethischer Verständigung*, Darmstadt 1998, S. 5–30.

⁸⁷ Vgl. Lutz-Bachmann, Matthias: »Der Mensch als Person. Überlegungen zur Geschichte des Begriffs der ›moralischen Person‹ und der Rechtsperson«, in: Klein, Eckart/Menke, Christoph (Hg.): *Der Mensch als Person und Rechtsperson. Grundlage der Freiheit*, Berlin 2011, S. 110–112; Kreuzer, Johann: »Der Begriff der Person in der Philosophie des Mittelalters«, in: Sturma (Hg.): *Person*; Kobusch, Theo: *Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild*, Freiburg Basel Wien 1993, S. 25 ff.

christliche Naturrecht sind die stärksten geistigen Antriebe bei der Ausbildung der Menschen- und Bürgerrechte.«⁸⁸ Punt widmet der Antike in seiner Darstellung der »Entwicklungsgeschichte der Menschenrechtsidee« nur eine Seite. An der stoischen Lehre kritisiert er, dass sie sich auf »den Bereich der privaten Ethik« beschränkt und keine »sozial wirksame Dimension« entwickelt habe, durch die die Sklaverei in Frage gestellt worden sei.⁸⁹ Hier wird der falsche Eindruck erweckt, als sei Letzteres mit der Verbreitung des Christentums geschehen. Wie die neuere Forschung nachgewiesen hat, förderte die frühe Kirche die Sklaverei allerdings und wurde sogar zur größten Besitzerin von Sklaven.⁹⁰ Die Behauptung, dass sich die stoische Ethik nur auf den privaten Bereich bezogen habe, kann schon mit der Erwähnung einiger Buchtitel Ciceros, der von der Stoa stark beeinflusst wurde, oder mit einem Hinweis auf die Person Marc Aurels – des Stoikers auf dem Kaiserthron – zurückgewiesen werden. Die Kritik ist aber vor allem deshalb verfehlt, weil die Einbeziehung des privaten Lebens in den Möglichkeitshorizont der Führung eines guten Lebens und damit in die Sphäre der moralischen Verantwortlichkeit eine wesentliche Errungenschaft stoischen und epikureischen Denkens darstellt.⁹¹

Kühnhardt behauptet zum Verhältnis von Antike und Menschenrechten, dass »[d]ie abendländische Antike [...] zur Ausbildung des Menschenrechtsgedankens durch ihre Naturrechtsvorstellungen bei[trug], ohne den Menschenrechtsbegriff selbst zu kennen«.⁹² Unter den antiken Naturrechtsvorstellungen hebt er insbesondere jene

⁸⁸ Oestreich, Gerhard: *Geschichte der Menschenrechte und Grundfreiheiten im Umriß* [1966], 2., durchges. u. erg. Aufl., Berlin 1978, S. 14.

⁸⁹ Vgl. Punt, Jozef: *Die Idee der Menschenrechte. Ihre geschichtliche Entwicklung und ihre Rezeption durch die moderne katholische Sozialverkündigung*, Paderborn München Wien Zürich 1987, S. 18.

⁹⁰ Vgl. Herrmann-Otto, Elisabeth (Hg.): *Antike Sklaverei*, Darmstadt 2013, S. 18 ff.; Klein, Richard: »Zum Verhältnis von Herren und Sklaven in der Spätantike«, in: ebd., S. 241, 244.

⁹¹ Diese Neubewertung des Privaten scheint eine Vorstufe jener Innovation in der »moralischen Ontologie« zu sein, die Taylor im Hinblick auf die christliche Lebensführung als »Bejahung des gewöhnlichen Lebens« bezeichnet. Vgl. Taylor: *Quellen des Selbst*, S. 33 f.

⁹² Kühnhardt, Ludger: *Die Universalität der Menschenrechte*, 2., überarb. u. erw. Aufl., Bonn 1991, S. 40. Die Behauptung, dass der Antike der Menschenrechtsbegriff unbekannt gewesen sei, bezieht sich wohl auf das moderne Verständnis von Menschenrechten als subjektives Recht. Der Begriff »Menschenrecht«, *ius hominum* bzw. *humanum* war der Antike bekannt.

der späten Stoa und des frühen Christentums hervor, die schon zur Idee der Gleichheit aller Menschen gelangt seien. Brieskorn betont bezüglich der Auffassungen von Freiheit und Gleichheit sowie der jeweiligen philosophisch-anthropologischen Grundannahmen stärker die Gegensätze zwischen Antike und Mittelalter einerseits und der Neuzeit, in der die Menschenrechtsbewegung aufkommt, andererseits. Dennoch werden auch die historischen Beispiele der Antike als ein Ringen darum betrachtet, »immer noch etwas mehr an Freiheit und Gleichheit zu erlangen und zu befestigen«⁹³, womit unterstellt wird, dass schon in der Antike für individuelle Freiheiten gegenüber der politischen Gemeinschaft gekämpft worden sei. Einen globalgeschichtlichen Entwurf der Menschenrechtsgeschichte hat Ishay vorgelegt.⁹⁴ Beginnend mit »early ethical contributions to human rights« widmet die Autorin der Aufklärung, dem Industriezeitalter, den Weltkriegen, der Globalisierung sowie den veränderten Bedingungen des Menschenrechtsschutzes im 21. Jahrhundert jeweils ein Kapitel. Ishay sieht eine Reihe von Verbindungen zwischen den antiken Werten der großen Weltkulturen und modernen Menschenrechten.⁹⁵ Im 15. und 16. Jahrhundert hätten Indien, China, das Christentum und der Islam gleichermaßen das Potential zur Formulierung universeller Rechte besessen.⁹⁶ Spätestens an dieser Stelle zeigt sich, dass Ishay sich zu wenig mit der Frage auseinandersetzt, welche Bedeutung der Verrechtlichung ethischer Vorstellungen und der Entdeckung subjektiver Rechte innerhalb der europäischen Tradition⁹⁷ zukommt.

⁹³ Vgl. Brieskorn, Norbert: *Menschenrechte – Eine historisch-philosophische Grundlegung*, Stuttgart Berlin Köln 1997, S. 24.

⁹⁴ Vgl. Ishay, Micheline R.: *The History of Human Rights. From Ancient Times to the Globalization Era* [2004], 2. Ed., Berkeley Los Angeles London 2008.

⁹⁵ Einige Beispiele: »Thus, the concepts of progressive punishment and justice were professed by Hammurabi's Code of ancient Babylon; the Hindu and Buddhist religions offered the earliest defenses of the ecosystem; Confucianism promoted mass education; the ancient Greeks and Romans endorsed natural laws and the capacity of every individual to reason; Christianity and Islam each encouraged human solidarity, just as both considered the problem of moral conduct in wartime.« Ebd., S. 7. Siehe auch Lauren, Paul Gordon: *The Evolution of International Human Rights. Visions Seen*, 3. Ed., Philadelphia 2011, Kap. 1.

⁹⁶ Vgl. ebd. (Ishay), S. 64.

⁹⁷ Vgl. bspw. Kriele, Martin: *Einführung in die Staatslehre. Die geschichtlichen Legitimitätsgrundlagen des demokratischen Verfassungsstaates*, 2. Aufl., Opladen 1981 [Hamburg, 1975].

Explizit wird das Thema »antike Grundlagen der Menschenrechte« in einigen Aufsätzen und zwei englischsprachigen Monographien behandelt. Picht behauptet, dass die Konzeption der Menschenrechte in der stoischen Philosophie metaphysisch vorbereitet worden sei.⁹⁸ Die Stoiker interpretierten das Wesen des Menschen vom Logos her, welcher im Sinne der Stoa aber nicht als Vernunft *des* Menschen zu verstehen sei, sondern als »begründende Einheit«, die der Welt ihr Gesetz gibt – als göttlicher Logos. Der Mensch habe das Vermögen, »sich mit dem göttlichen Logos zu vereinigen und das Gesetz des Kosmos zu erkennen«.⁹⁹ Dieses Vermögen sei allen Menschen gemeinsam. Die These, dass schon die Römer zu einem vernunftbegründeten »Recht aller Menschen« gelangt seien, stützt Picht mit einem Verweis auf den Anfang von Gaius' *Institutiones*. Das *ius gentium* bei Gaius sei als *commune omnium hominum ius*, als allgemeines Menschenrecht, zu verstehen im Unterschied zum *ius civile*. In der abendländischen Geistesgeschichte sei fortan zwischen einem universalen Recht und den partikularen Rechten einzelner Völker unterschieden worden. Die Wiederentdeckung der stoisch-anthropologischen Grundlagen dieser Unterscheidung habe zum Durchbruch der Menschenrechtslehre in der Neuzeit geführt.

[D]ie Neuzeit hat keine Neubegründung der Lehre von den Menschenrechten unternommen, sondern kehrt zu der vorchristlichen Basis der stoischen Philosophie zurück. [...] Vom 16. bis 18. Jahrhundert hat sich [...] eine Stoa-Rezeption vollzogen, die geschichtlich ebenso bedeutsam ist wie die Aristoteles-Rezeption des 13. Jahrhunderts. Es ist deshalb nicht erstaunlich, daß auch die Menschenrechtslehre sich der überlieferten stoischen Formeln bedient; stoische Philosophie liefert das »pattern« für die Verteidigung von alten Freiheitsrechten, die auf ganz anderem Boden erwachsen waren.¹⁰⁰

Mit den »alten Freiheitsrechten« sind die in der *Magna Carta* von 1215, der Habeas Corpus-Akte von 1679 und der *Bill of Rights* von 1688 verbrieften Rechte gemeint. Dem Anspruch auf universelle Geltung sei erst die französische Deklaration gerecht geworden, mit ihr seien die »Grundrechte [...] aus dem Rahmen der englischen Verfas-

⁹⁸ Vgl. Picht, Georg: »Zum geistesgeschichtlichen Hintergrund der Lehre von den Menschenrechten«, in: ders.: *Hier und Jetzt. Philosophieren nach Auschwitz*, Stuttgart 1980.

⁹⁹ Ebd., S. 118.

¹⁰⁰ Ebd., S. 119.

sung herausgelöst, verabsolutiert und in das alte stoische Schema des Gaius übertragen«¹⁰¹ worden.

In mehreren Veröffentlichungen weist auch Cancik auf die stoischen Grundlagen der neuzeitlichen Menschenrechtsproklamationen hin.¹⁰² Er widerspricht der These vom christlichen Ursprung der Menschenrechtsidee.¹⁰³ Zur Legitimierung der Menschenrechtsproklamationen hätten sich die Revolutionäre kaum auf das Christentum bezogen. Anhand einiger Beispiele – Zenon, Cicero, Seneca, Plutarch, Gaius und Ulpian werden zitiert – stellt Cancik das römische Naturrechtsverständnis umrissartig dar und deutet auf dessen Rezeption in der Naturrechtslehre und im vorrevolutionären Frankreich hin.¹⁰⁴

In *Greece, Rome, and the Bill of Rights*, eine der wenigen Monographien zur Thematik, behauptet Wiltshire: »Almost all of the provisions of the Bill of Rights reflect civic practices first developed by the Greeks and Romans.«¹⁰⁵ Durch die *Bill of Rights* von 1791 seien die Prinzipien des Naturrechts, welche bis zu den griechischen Ursprüngen zurückverfolgt werden könnten, mit dem Prinzip des *rule of law*, das römischen Ursprungs sei, zu einem Kompromiss verknüpft worden.¹⁰⁶ Die christliche Tradition habe keinen wesentlichen

¹⁰¹ Ebd., S. 123.

¹⁰² Die Beiträge sind 2011 gesammelt erschienen in: Cancik, Hubert: *Europa – Antike – Humanismus. Humanistische Versuche und Vorarbeiten*. Cancik-Lindemaier, Hildegard (Hg.), Bielefeld 2011.

¹⁰³ Vgl. Cancik, Hubert: »Gleichheit und Freiheit. Die antiken Grundlagen der Menschenrechte«, in: Kehr, Günter (Hg.): »Vor Gott sind alle gleich«. *Soziale Gleichheit, soziale Ungleichheit und die Religionen*, Düsseldorf 1983, S. 191 ff.

¹⁰⁴ An anderer Stelle werden Kontinuitäten und Differenzen zwischen römischer Antike und Neuzeit anhand der Begriffe Menschenwürde, Menschenrecht, Person, Religionsfreiheit und Toleranz herausgearbeitet. Cancik kommt zu dem Schluss, dass diese Begriffe in der Antike eher selten gebraucht wurden und in keinem kohärenten Begriffsfeld stehen, aber dennoch im Zusammenhang mit der Tradierung der stoischen Anthropologie, Ethik und Staatslehre insgesamt in der Nachantike wirkmächtig geworden sind. Vgl. Cancik, Hubert: »Die frühesten antiken Texte zu den Begriffen ›Menschenrecht‹, ›Religionsfreiheit‹, ›Toleranz‹«, in: Girardet/Nortmann (Hg.): *Menschenrechte und europäische Identität*. Auf die Beutung der antiken philosophischen Tradition für die Herausbildung des Würdegrundsatzes hatte Cancik zuvor schon hingewiesen. Vgl. Cancik, Hubert: »Die Würde des Menschen ist unantastbar«. Religions- und philosophiegeschichtliche Bemerkungen zu Art. 1, Satz 1 GG«, in: Funke, Hermann (Hg.): *Utopie und Tradition. Platons Lehre vom Staat in der Moderne*, Würzburg 1987.

¹⁰⁵ Wiltshire: *Greece, Rome, and the Bill of Rights*, S. 4.

¹⁰⁶ Vgl. ebd., S. 184 ff.

Beitrag zur Entwicklung der Menschenrechtsidee geleistet. Wiltshire erklärt, dass sie im ersten Teil den ideengeschichtlichen Vorläufern der *Bill of Rights* nachforscht und im zweiten Teil komparativ Antike und Neuzeit bezüglich der einzelnen *Amendments* einander gegenüberstellen möchte. Vor allem der Vergleich im zweiten Teil wirft Probleme auf. Wiltshire führt zwar zahlreiche Beispiele aus der antiken politischen und rechtlichen Praxis an, die als Erfahrungshintergrund für die Formulierung der *Bill of Rights* wertvoll gewesen sein könnten, zeigt aber kaum, ob und inwiefern die *founding fathers* sich an diesen Beispielen tatsächlich orientiert haben. Hier fehlen die entsprechenden Belegstellen aus der amerikanischen Literatur.

Tönnies vertritt die Ansicht, dass sich der Universalismus der Menschenrechte aus drei antiken Quellen speise: der Stoa, dem *ius gentium* und dem Christentum.¹⁰⁷ Ethische Universalien hätten in den engen Verhältnissen der Polis nicht entstehen können. Die Wende zum rationalen Naturrecht bzw. Universalismus, der das entscheidende Merkmal der Menschenrechtskonzeption sei, habe erst in der späten Stoa bei Seneca, Epiktet und Marc Aurel unter den Bedingungen eines Weltreichs erfolgen können – »hier werden die Menschenrechte entdeckt«.¹⁰⁸ Im Anschluss an die Lebens- und Denkweise der Kyniker habe aber schon die frühe Stoa »den Durchbruch in eine Abstraktion [bewirkt]: das vom Status losgelöste Individuum und seine Würde«.¹⁰⁹ Im Hinblick auf das *ius gentium* behauptet Tönnies, dass es auf der »Souveränität des unqualifizierten Individuums« beruhe und den Einzelnen mit einer subjektiven Rechtsmacht ausgestattet habe. Das *ius gentium* sei daher auch das gegenüber dem *ius civile* rechtsgeschichtlich bedeutendere Recht geworden. An den Individualismus der Stoa und die Praxis der Nichtachtung von Statusgebundenheiten habe das Christentum mit der Idee der allen Menschen gemeinsamen Gottesebenbildlichkeit anknüpfen können.

Tönnies' Argumentation wirft Zweifel auf. Die schematische Unterscheidung von statusgebundenem und unqualifiziertem Individuum wird den römischen Rechtsverhältnissen zu sehr aufgepresst. Die Behauptung, dass dem Einzelnen mit dem *ius gentium* bereits

¹⁰⁷ Vgl. Tönnies, Sibylle: *Der westliche Universalismus. Die Denkwelt der Menschenrechte*, 3., überarb. Aufl., Wiesbaden [1995] 2001, S. 64–91. Siehe auch Tönnies, Sibylle: *Die Idee der Menschenrechte. Ein abendländisches Exportgut*, Wiesbaden 2011, S. 21–60.

¹⁰⁸ Tönnies: *Der westliche Universalismus*, S. 67.

¹⁰⁹ Ebd., S. 70.

subjektive Rechtsansprüche zugestanden worden seien – eine Errungenschaft, die eher auf das mittelalterliche Recht zurückgeführt wird – wird von Tönnies nicht begründet. Ihre These, dass die Kyniker mit ihrer Kritik an äußerlichen Statusgebundenheiten sogleich den Gedanken einer abstrakten, allen Individuen zustehenden Würde verbunden hätten, ist nicht überzeugend.

Etwas aus dem Rahmen fällt *Human Rights in Ancient Rome* von Bauman. Menschenrechte seien nicht erst in der Neuzeit, sondern bereits im römischen Reich verwirklicht worden. Bauman spricht von »*Roman human rights*« bzw. *humanitas* und versteht darunter sämtliche Rechtsansprüche, philosophische Lehren sowie politisch-ethische Vermeidungsstrategien von Gewalt, die »praktisch« menschenrechtlichen Ansprüchen gleichkommen. Die Situation, in der sich das expandierende römische Reich befand, sei vergleichbar mit der gegenwärtigen Herausbildung einer globalen Gesellschaftsordnung. »If Roman human rights should be seen as the ultimate source of the modern institution, how do the two compare in the matter of practical enforcement? Our answer is that Rome anticipated the modern idea of creating a world environment in which solutions become possible. The Roman empire was the first global village.«¹¹⁰ Einen konkreten Nachweis für den angeblichen Einfluss der »römischen Menschenrechte« auf die neuzeitlichen erbringt Bauman allerdings nicht.

Wichtige Beiträge zur Diskussion über die Bedeutung der Antike für die Entstehung der Menschenrechte enthält der Sammelband *Menschenrechte und europäische Identität. Die antiken Grundlagen*, herausgegeben von Girardet und Nortmann. Auf den Aufsatz von Cancik wurde oben hingewiesen. Horn wirft die Frage auf, ob es Menschenrechte bei Aristoteles gibt.¹¹¹ Chiusi vermutet, dass nur im Hinblick auf die Regelungen des *ius gentium*s, welches Fremden, also Nichtsubjekten des römischen Rechts, die Teilhabe am römischen Recht ermöglicht, Parallelisierungen zum modernen Menschenrechtsverständnis sinnvoll sind.¹¹² Siewert ordnet dagegen jedem einzelnen Artikel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte eine

¹¹⁰ Bauman, Richard: *Human Rights in ancient Rome*, London New York 2000, S. 6.

¹¹¹ Vgl. Horn, Christoph: »Menschenrechte bei Aristoteles?«, in: Girardet/Nortmann (Hg.): *Menschenrechte und europäische Identität*.

¹¹² Vgl. Chiusi, Tiziana: »Das Bild des Fremden in Rom«, in: Girardet/Nortmann (Hg.): *Menschenrechte und europäische Identität*, S. 69.

entsprechende Quelle aus der Antike zu. Dem Artikel 18 über die Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit entspreche bspw. eine Textpassage Tertullians, in der die freie Wahl der Religion konkret als Menschenrecht bezeichnet wird. Siewert meint, dass die Tertullian-Stelle belege, dass die Antike Menschenrechte gekannt habe.¹¹³ Girardet untersucht, inwieweit das Paradigma der Tyrannentötung in der Antike verbreitet war und die spätere Konzeption eines Rechts auf Widerstand beeinflusste.¹¹⁴ Darüber hinaus werden in dem Sammelband Themen besprochen, die für eine Diskussion über antike Grundlagen zur Herausbildung der Menschenrechte weiterführend sind. Giovannini diskutiert bspw. die Frage, ob der Magistrat bezüglich der Christenverfolgungen in der Kaiserzeit willkürlich oder nach rechtsstaatlichen Prinzipien handelte.¹¹⁵

Deiningers beurteilt die bisherigen Ansätze zur Erforschung des Verhältnisses von Antike und moderner Menschenrechtskonzeption eher skeptisch. Er vermutet, dass es sich bei scheinbar menschenrechtsähnlichen Normen um ad-hoc-Formulierungen handelt. Außerdem werde die Abschaffung der Sklaverei nirgendwo ernsthaft thematisiert. Eine weitaus größere Bedeutung könne dagegen den antiken Bürgerrechten beigemessen werden. Trotz ihrer begrenzten Geltungsweite »kann der besondere Rechtsstatus des antiken Bürgers als die vielleicht wichtigste ›Errungenschaft‹ vor der Entstehung der Menschenrechte der Neuzeit gelten«. ¹¹⁶ Die bspw. von Constant vortragene Kritik, dass die antiken Freiheiten keine individuellen, sondern kollektive gewesen seien, weist Deininger anhand einiger Beispiele aus den Prozessreden Ciceros, in denen dieser gegen die Nichtachtung des römischen Bürgerrechtsstatus protestiert, zurück.

¹¹³ Vgl. Siewert: »Antike Parallelen zu der UNO-Menschenrechtsdeklaration von 1948«, S. 136 Anm. 4.

¹¹⁴ Vgl. Girardet, Klaus M.: »Vis contra vim. Notwehr – Widerstand – ›Tyrannennord‹. Zu Geschichte, Aktualität und Grenzen der Geltung eines antiken Paradigmas«, in: ders./Nortmann (Hg.): *Menschenrechte und europäische Identität*.

¹¹⁵ Vgl. Giovannini: »Die Rechtsprechung im alten Rom: Rechtsstaat oder magistratische Willkür?«.

¹¹⁶ Deininger, Jürgen: »Eine historische Vorstufe der Menschenrechte: Die Rechte des freien Bürgers in der Antike«, in: Schmidt, Burghart (Hg.): *Menschenrechte und Menschenbilder von der Antike bis zur Gegenwart*, Hamburg 2006, S. 64. Zu den Bürgerrechten zählt Deininger die Berechtigung zur Teilnahme am politischen Leben, die Möglichkeit privaten Eigentumserwerbs sowie den Schutz der öffentlichen und privaten Rechte des Einzelnen durch die Bürgergemeinschaft.

Dass damit keine subjektiven Rechte verankert werden, wird von Deininger nicht bestritten.¹¹⁷

Laut Neschke-Hentschke sind die Menschenrechte keineswegs eine Erfindung der Neuzeit, sondern »ein Erbe antiker und christlicher Rechtsphilosophie«, das in dem Moment politisch relevant geworden sei, als es darum ging, die Schutzrechte des Einzelnen gegenüber Vereinnahmungstendenzen des absolutistischen Staats zu sichern.¹¹⁸ Das heiße aber nicht, dass die Geschichte der Menschenrechte als Ideengeschichte aufzufassen sei, da mit der Idee von Anfang an der Anspruch verbunden worden sei, diese in der politischen Wirklichkeit umzusetzen. Der griechischen Gerechtigkeitsphilosophie ist laut Neschke-Hentschke der Gedanke einer natürlichen Gerechtigkeit zu verdanken, an dem die positiven Gesetze auszurichten sind. Cicero habe die Idee der distributiven Gerechtigkeit zum Inbegriff seiner Gerechtigkeitsphilosophie gemacht und auf die lateinische Formel *suum cuique*, »jedem das Seine«, gebracht, welche durch Ulpian dann zu »jedem sein ihm zukommendes Recht« (*suum cuique ius*) erweitert worden sei.¹¹⁹ Das römische Recht sei nicht nur objektives Recht gewesen, sondern habe auch ein subjektives Rechtsverständnis enthalten, das *ius in rem*.¹²⁰ Die Vorrangstellung des *ius*

¹¹⁷ Vgl. ebd., S. 70 f.

¹¹⁸ Vgl. Neschke-Hentschke, Ada: »Tradition und Identität Europas. Die Menschenrechte und der Rechtsstaat als Frucht des antiken und christlichen Denkens«, in: Gander, Hans-Helmuth (Hg.): *Menschenrechte. Philosophische und juristische Positionen*, Freiburg München 2009, S. 29.

¹¹⁹ Vgl. ebd., S. 21 f.

¹²⁰ Mit dem Verweis auf das *ius in rem* als subjektives Recht positioniert sich Neschke-Hentschke wie auch Deininger (vgl. Anm. 116) innerhalb der Debatte über die Entstehung subjektiver Rechte auf Seiten derer, die von einer zu starken Fokussierung auf den Begriff *ius* absehen und stattdessen die tatsächlichen rechtlichen Handlungsspielräume des Einzelnen in den Vordergrund rücken. Mit einem Verweis auf Arbeiten von Gewirth und Donahue merkt Straumann dazu an: »Von einem solchen Gesichtspunkt aus betrachtet kann den Römern mit grösserer Plausibilität ein subjektiver Rechtsbegriff zugeschrieben werden – die Begriffe *actio* und *interdictum* msstens bloss mit dem Begriff »Recht« bersetzt werden, eine Übersetzung, die sich ohnehin kaum vermeiden lässt«. Straumann, Benjamin: *Hugo Grotius und die Antike. Römisches Recht und römische Ethik im frühneuzeitlichen Naturrecht*, Baden-Baden 2007, S. 62. Siehe insbesondere Donahue, Charles: »*Ius* in the subjective Sense in Roman Law. Reflections on Villey and Tierney«, in: Maffei, Domenico/Birocchi, Italo/ Caravale, Mario/Conte, Emanuele/Petronio, Ugo (Hg.): *A Ennio Cortese*, Bd. 1, Rom 2001. Vgl. auch Coing, Helmut: »Zur Geschichte des Begriffs »subjektives Recht«, in: ders.: *Gesammelte Aufsätze zu Rechtsgeschichte, Rechtsphilosophie und Zivilrecht. 1947–1975*, Bd. 1. Simon, Dieter (Hg.), Frankfurt a. M. 1982.

naturale vor dem positiven Recht habe jedoch erst auf der Grundlage des göttlichen Rechts behauptet werden können. Zwischen dem 12. und 17. Jahrhundert sei das rechtsphilosophische Erbe der Antike dann weiter als subjektives Recht ausgearbeitet worden.

Die Menschenrechte sind als subjektive und natürliche Rechte entstanden. Zeit und Ort ist das Europa zwischen dem 12. und 17. Jahrhundert, das das Erbe der griechischen Gerechtigkeitsphilosophie und des römischen Gedankens eines subjektiven Rechts – eines *ius in rem* – aufgenommen und mit der christlichen Botschaft verschmolzen hat. Die Deutung des objektiven und subjektiven Naturrechts als göttliches Recht verlieh dem Naturrecht, im Unterschied zu seiner Rolle in Rom, eine ganz ausgezeichnete normative Kraft.¹²¹

In der Übersicht wird deutlich, dass die Forschungsliteratur zur Frage nach antiken Ursprüngen der Menschenrechte vor allem zwei Schwächen aufweist. Zum einen wird kaum diskutiert, in welchem philosophischen aber auch zeitgeschichtlichen Kontext die jeweiligen ethischen und rechtlichen Normen stehen, denen eine Bedeutung für die Menschenrechtsgeschichte zugesprochen wird. Nicht selten lassen sich vermeintliche Belege für eine Kritik an der Sklaverei oder für die Gleichheitsidee mit Zitaten widerlegen, die demselben Text oder Autor entstammen. Zum anderen bleibt häufig unklar, wie die antiken Ursprünge das spätere Ringen um eine Formulierung natürlicher Rechte bzw. von Menschenrechten beeinflussten.

Die angeführten Beispiele aus der Sekundärliteratur zur frühen Debatte über die Geschichte der Menschenrechte und zu den beiden Forschungsschwerpunkten »Christentum und Menschenrechte« sowie »griechisch-römische antike Grundlagen« zeigen, dass Anfänge und Entwicklungslinien der Menschenrechtsgeschichte in sehr unterschiedlichen Epochen, Ereignissen oder Ideen gesehen werden. Diesen Perspektiven können weitere hinzugefügt werden. Auf Studien zum Einfluss der englischen Rechtediskussionen¹²², der Naturrechts-

¹²¹ Neschke-Hentschke: »Tradition und Identität Europas«, S. 25.

¹²² Vgl. z. B. Helmholz, Richard H.: »Natural Law and Human Rights in English Law: From Bracton to Blackstone«, in: *Ave Maria Law Review* 3, 1 (2005), S. 1–22; Stourzh, Gerald: »Die Begründung der Menschenrechte im englischen und amerikanischen Verfassungsdenken des 17. und 18. Jahrhunderts«, in: Böckenförde/Spaemann (Hg.): *Menschenrechte und Menschenwürde*; Stourzh, Gerald: »Grundrechte zwischen Common Law und Verfassung. Zur Entwicklung in England und den nord-amerikanischen Kolonien im 17. Jahrhundert«, in: Birtsch, Günther (Hg.): *Grund- und Freiheitsrechte im Wandel von Gesellschaft und Geschichte. Beiträge zur Ge-*

theorie¹²³ oder politischer Legitimationsstrategien¹²⁴ auf die Menschenrechtserklärungen kann hier nicht näher eingegangen werden. Originell sind einige Beiträge der neueren Forschung. Hunt behauptet z. B., dass für die Herausbildung der Menschenrechte im 18. Jahrhundert die Emergenz einer neuen Gefühlsordnung, in der vor allem das Mitleiden eine bedeutende Rolle gespielt habe, maßgebend war. »Philosophical ideas, legal traditions, and revolutionary politics had to have this kind of inner emotional reference point for human rights to be truly ›self-evident‹.«¹²⁵ Das neue empathische Bewusstsein sei unter anderem durch die Romanliteratur seit den 1740er Jahren gefördert worden.

Laut Blickle kam das moderne Freiheitsverständnis erstmalig in den Zwölf Artikeln zu Wort, die während des Bauernaufstandes in

schichte der Grund- und Freiheitsrechte vom Ausgang des Mittelalters bis zur Revolution vom 1848, Göttingen 1981; Kriele: *Einführung in die Staatslehre*; Bohatec, Josef: *England und die Geschichte der Menschen- und Bürgerrechte. Drei nachgelassene Aufsätze*. Weber, Otto (Hg.), Graz Köln 1956.

¹²³ Trotz der vielen Arbeiten, die im Anschluss an Boutmy nachzuweisen versuchten, dass die Menschenrechtserklärungen in der Naturrechtstheorie des 18. Jahrhunderts ihre geistige Grundlage haben, blieben historisch-kritische Auseinandersetzungen mit der Thematik sowohl in Frankreich als auch in Deutschland bis in die 1970er Jahre aus. Die frühere Debatte hatte sich größtenteils darauf beschränkt, komparativ die Ähnlichkeit naturrechtlicher und menschenrechtlicher Normen herauszustellen oder einseitig den »Einfluss« bestimmter Theoretiker nachzuweisen, wobei die näheren politisch-sozialen Entstehungsbedingungen weitgehend unbeachtet blieben. Aus der Analyse dieser schlussfolgert Sandweg, dass der universalistische Charakter der französischen Erklärung »eine logische Konsequenz aufgeklärter Gesellschaftstheorie« sei. Vgl. Sandweg, Jürgen: *Rationales Naturrecht als revolutionäre Praxis. Untersuchungen zur »Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte« von 1789*, Berlin 1972, S. 300. Zu den Ursprüngen und der Bedeutung des Naturrechts für neuzeitliche Menschenrechte vgl. auch Tierney, Brian: *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law, 1150–1625*, Atlanta 1997; Tuck, Richard: *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*, Cambridge u. a. 1979; Grimm, Dieter: »Europäisches Naturrecht und Amerikanische Revolution. Die Verwandlung politischer Philosophie in politische Techne«, in: *Ius commune* 3 (1970), S. 120–151.

¹²⁴ Vgl. bspw. die Beiträge von Lefort, Balibar, Arendt, Habermas und Rancière in Menke/Raimondi (Hg.): *Die Revolution der Menschenrechte*. Gauchet wendet sich den verfassungsgebenden Diskussionen zu, die er als Ausdruck des Ringens um eine neue Legitimationsgrundlage für die Gesellschaft und den Staat versteht. Die Menschenrechte waren demnach die »Hauptwaffe« in einer »symbolischen Schlacht«, in der es darum ging, dem »unvergleichlichen, symbolischen Imperium« des Königs etwas entgegenzusetzen. Vgl. Gauchet, Marcel: *Die Erklärung der Menschenrechte. Die Debatte um die bürgerlichen Freiheiten 1789*, Hamburg 1991, S. 16.

¹²⁵ Hunt, Lynn: *Inventing Human Rights. A History*, New York London 2007, S. 27.

Deutschland 1525 formuliert worden waren.¹²⁶ Der Aufstand sei die Folge einer zunehmenden Einschränkung von Freiheiten gewesen, die der dritte Stand im Rahmen der »Eigenschaft« – einer milderer Form der Leibeigenschaft – genossen habe. Die Leibeigenschaft im frühneuzeitlichen Staat begreift Blickle dementsprechend nicht als Sklaverei, sondern als ein Vertragsverhältnis, das die reale Grundlage für die spätere Vertragstheorie abgegeben habe.¹²⁷ Freiheit, Eigentum und Bürgerrechte als Menschenrechte seien im Anschluss an die Aufhebung der Feudalherrschaft in mehreren europäischen Ländern etwa zur gleichen Zeit errungen worden. Blickle setzt Menschenrechte mit Grundrechten gleich.

Methodisch und inhaltlich innovativ ist auch Joas' Erzählung der Menschenrechtsgeschichte als Prozess der Sakralisierung der Person. Joas bemängelt an der bisherigen Debatte über die Menschenrechtsgeschichte, dass diese sich lediglich auf das Entweder-Oder von religiös-christlicher oder säkular-humanistischer Genese und Geltung konzentriert habe.¹²⁸ Der Begriff der Sakralisierung habe folglich keine ausschließlich religiöse Bedeutung. Die charakteristischen Qualitäten der Sakralität, »subjektive Evidenz und affektive Intensität«, seien auch auf säkulare Gehalte übertragbar.¹²⁹ Der Prozess der Sakralisierung der Person als »Glaube an die irreduzible Würde jedes Menschen« wird von Joas genealogisch anhand einiger Entwicklungslinien und Fallbeispiele seit dem 18. Jahrhundert erörtert.

Im Folgenden werden umrissartig drei methodische Überlegungen vorgestellt, anhand derer deutlich werden soll, dass die Frage nach antiken Grundlagen für die Entstehung moderner Menschenrechte nicht nur durch eine ideengeschichtliche oder rechtshistorische Darstellung beantwortet werden kann. Vielmehr fordert sie dazu auf, über die jeweiligen moralphilosophischen Standpunkte und rechtlichen Bestimmungen hinaus nach den Veränderungen im Selbst- und Weltverhältnis des Menschen zu fragen – gerade weil die Neuerungen auf dem Gebiet der Moral oder des Rechts nur in diesem gründen können. Ich spreche von »methodischen Überlegungen«, weil im Folgenden nicht so sehr zu einer systematischen Behandlung

¹²⁶ Vgl. Blickle, Peter: *Von der Leibeigenschaft zu den Menschenrechten. Eine Geschichte der Freiheit in Deutschland*, München 2003, S. 91.

¹²⁷ Vgl. ebd., S. 306 ff.

¹²⁸ Vgl. Joas: *Die Sakralität der Person*, S. 16 ff.

¹²⁹ Vgl. ebd., S. 94 f.

des Themas angeleitet, sondern auf die mit der Wahl methodischer Rahmen verbundenen Probleme hingewiesen wird. Die Zugangsweise zu den antiken Grundlagen soll so gestaltet werden, dass sie nicht von vornherein an Voraussetzungen gebunden ist, die implizit mit der modernen Menschenrechtsidee mitgedacht werden.

2. Methodische Überlegungen

2.1. Die Pluralität der Diskurse

Allein die Vielfalt der Forschungsansätze zur Geschichte der Menschenrechte lässt eine erste methodische Orientierung naheliegend erscheinen. Offenbar ist es eine Illusion anzunehmen, dass die Menschenrechte monokausal das Produkt *einer* Tradition, *einer* Idee oder *eines* politischen Ereignisses sind. Menschenrechte wurden zwar erstmalig in der *Virginia Bill of Rights* von 1776 als einklagbare Rechte in einem umfassenden Katalog verankert, aber dieses revolutionäre Ereignis erhellt rückblickend nicht nur eine Tradition des Naturrechtsdenkens oder von Verfassungsdiskussionen, sondern eine komplexe Pluralität politischer, religiöser, moralphilosophischer und juridischer Diskurse. Eine »Stunde Null« der Formulierung und Realisierung gibt es nicht.¹³⁰ Eine solche Behauptung würde außerdem auch voraussetzen, dass der Gehalt der Menschenrechte, ein für alle Mal zu erfassen wäre. Wenn dagegen davon ausgegangen wird, dass das Konzept der Menschenrechte stets offen war und ist für neue Interpretationen – andere, bspw. nicht-metaphysische Begründungen¹³¹, Ausdehnungen der Geltungsweite oder Erweiterungen um zu-

¹³⁰ Vgl. Bielefeldt, Heiner: *Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos*, Darmstadt 1998, S. 80 f.

¹³¹ Vgl. z.B. Lévinas, Emmanuel: *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische*. Delhom, Pascal/Hirsch, Alfred (Hg.), Zürich Berlin 2007, S. 97–123. Was hier als Metaphysikkritik bezeichnet wird, ist im Denken Lévinas' eine Kritik der Ontologie. Am Begriff der Metaphysik hält Lévinas fest. Vgl. Lévinas, Emmanuel: *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*, München Wien 1995, S. 11–23. Taureck fasst Lévinas' Forderung nach einer neuen Begründung für die Menschenrechte so zusammen: »Die Tradition der Menschenrechte begeht [...] den Fehler, von der Freiheit der Person auszugehen. Meine Freiheit stellt dabei aber immer schon die Negation der Freiheit aller anderen dar. Gerechtigkeit könne daher nur in dem Kompromiss wechselseitiger Freiheitsbeschränkung bestehen. Gerechtigkeit benötige jedoch eine andere Autorität als die von Willensansprüchen und