

*MULTIKULTURALISMUS UND MENSCHENRECHTE: SIND SONDERRECHTE
FÜR NATIONALE MINDERHEITEN NOTWENDIG?¹*

**MULTICULTURALISMO E DIREITOS HUMANOS. SÃO NECESSÁRIOS
DIREITOS ESPECIAIS PARA MINORIAS NACIONAIS?**

MARCELO DE ARAUJO
(UERJ-CNPq / UFRJ – Brasil)

I

FRAGESTELLUNG

Die Idee, der zufolge Menschen, die aufgrund von spezifischen Eigenschaften ungleich sind, der Gerechtigkeit halber auf eine ungleiche Art und Weise behandelt werden sollten, scheint nicht problematisch zu sein. Älteren Menschen werden zum Beispiel in öffentlichen Verkehrsmitteln gewisse *Sonderrechte* („special rights“) zugestanden; im Strafrecht werden Minderjährige anders behandelt als Erwachsene; und Menschen mit einer körperlichen Behinderung dürfen öffentliche Ressourcen beanspruchen, auf die andere Menschen keinen Anspruch haben. In all diesen Fällen ist der Besitz einer spezifischen Eigenschaft ein Grund dafür, jemanden anders zu behandeln als diejenigen, die die betreffende Eigenschaft nicht haben. Meistens gilt eine bestimmte körperliche Eigenschaft als das Kriterium, anhand dessen wir uns entscheiden, wer berechtigt ist, zu seinem eigenen Vorteil eine ungleiche Behandlung zu fordern. Solche Forderungen werden meistens auf einer kollektiven Basis geltend gemacht. Menschen mit einer körperlichen Behinderung können beispielsweise einen Verein begründen und mit Hilfe einer solchen Institution gewisse Sonderrechte einklagen. Auf Grund seiner Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe kann also jemand Rechte genießen, die all denjenigen, die nicht zu dieser Gruppe gehören, verweigert werden. Die Frage, die ich hier behandeln möchte, ist die folgende: Können *kulturelle* Eigenschaften die gleiche Rolle spielen wie manche körperlichen Eigenschaften, das heißt können sie ein Grund dafür sein, jemanden der Gerechtigkeit halber auf ungleiche Weise zu behandeln? Ist es legitim, dass jemand gewisse Sonderrechte einklagt, mit der Begründung, dass er zu einer bestimmten kulturellen Gruppe gehört?

Dass der Staat gegenüber den kulturellen Zugehörigkeiten seiner Bürger neutral sein sollte, schien in der politisch-philosophischen Diskussion lange ein Gemeinplatz zu sein. Die Begründung hierfür war, dass ein Staat nur dann als gerecht gelten könne, wenn er sich in diesem Bereich neutral verhalte. Aber seit Mitte der neunziger Jahre weisen viele Autoren auf den „multikulturellen“ Charakter des modernen Staates hin. Denn in der zeitgenössischen liberalen Gesellschaften gibt es eine steigende Anzahl von Menschen, die auf Grund ihrer Zugehörigkeit zu einer bestimmten kulturellen Gruppe Forderungen nach spezifischen Sonderrechten an die Regierung des Staates, in dem sie leben, richten. Beispiele von Forderungen dieser Art sind: der Anspruch indianischer Bevölkerungen in Brasilien auf eine öffentliche Grundschule in ihren jeweiligen Sprachen; der Anspruch islamischer Frauen in Frankreich auf das Recht, in der Schule einen Schleier zu tragen; der Anspruch der *québécois* in Kanada, dass die französische Sprache die einzige offizielle Sprache in Quebec sei; der Anspruch der Sikh in England auf das Recht, beim Motorradfahren keinen Sturzhelm tragen zu müssen, sondern ihre Turbane tragen zu dürfen. Ein Merkmal dieser Gruppen ist die Tatsache, dass sie eine Minderheit in ihren jeweiligen Staaten ausmachen. Im Mittelpunkt der Diskussion über die philosophischen Grundlagen der multikulturellen Politik steht also die Frage, ob bzw. inwiefern die Forderung nach Sonderrechten, die die Minderheiten an den Staat richten, als gerechte Ansprüche verstanden werden können.

Einer der wichtigsten Beiträge im Zusammenhang dieser Diskussion wird von Will Kymlicka geleistet. Kymlicka gilt nämlich als einer der prominentesten Vertreter des liberalen Multikulturalismus. In diesem Aufsatz möchte ich seine These diskutieren, der zufolge Minderheitenrechte *nicht* als Menschenrechte verstanden werden sollten. Ich möchte zeigen, dass die Art und Weise, wie er das Verhältnis zwischen Minderheitenrechten und Menschenrechten darstellt, problematisch ist.

II

KYMLICKAS ANSATZ

Gemäß Kymlicka ist der Schutz von Grundrechten wie z.B. Meinungsfreiheit, Gewissensfreiheit, Versammlungsfreiheit sowie der Schutz der weiteren in der *Allgemeinen*

Erklärung der Menschenrechte aufgelisteten Rechte zwar eine notwendige Bedingung dafür, dass ein Staat als gerecht anerkannt werden kann, doch reichten solche Rechte nicht aus, so Kymlicka, um zu verhindern, dass sich ein Staat gegenüber seinen Bürgern auf eine ungerechte Art und Weise verhalte. Kymlickas Anliegen besteht aber nicht darin, der Liste der Menschenrechte weitere Rechte hinzuzufügen. Vielmehr will er zeigen, dass in einem gerechten Staat die Menschenrechtspolitik durch eine Minderheitenrechtspolitik *ergänzt* werden sollte. (Der Ausdruck, den er in diesem Zusammenhang am häufigsten anwendet, lautet: „*to supplement traditional human rights with minority rights*“).² Diese Ergänzung ist insbesondere dann notwendig, wenn der betreffende Staat ein „multikultureller“ Staat ist, d. h. ein Staat, in welchem unterschiedliche kulturelle Gruppen zusammen leben. Wenn eine dieser Gruppen eine Minderheit ist, die z. B. eine eigene Sprache, eine eigene Religion oder eine ähnliche Institution hat, kann man von einer *nationalen Minderheit* reden.³ Laut Kymlicka können Mitglieder von nationalen Minderheiten Opfer staatlicher Gewalt werden, auch wenn der Staat, in dem sie leben, einer Menschenrechtspolitik verpflichtet ist. Er weist in diesem Zusammenhang auf drei mögliche Umstände hin, die eine Bedrohung für die nationale Minderheiten darstellen können, ohne dass der Rückgriff auf die Verpflichtung und Bereitschaft des Staates, Menschenrechte zu schützen, den Forderungen der nationalen Minderheiten entsprechen könnte. Diese Umstände sind: [1] Das Problem der internen Migration und der Niederlassungspolitik; [2] die Begrenzung eines bestimmten Gebietes für die nationalen Minderheiten; und [3] die offizielle Sprache des Staates. Ziel meiner Diskussion ist es zu zeigen, dass Kymlicka Fragen der Außenpolitik und der Innenpolitik miteinander vermischt.

1 INTERNE MIGRATION UND NIEDERLASSUNGSPOLITIK

Ein Staat kann eine Politik für Migration innerhalb seiner eigenen Grenzen vorantreiben, um z. B. die Besiedlung eines bestimmten Gebietes zu fördern. Oder aber auch, um die Anzahl von Bewohnern eines schon dicht besiedelten Gebietes zu reduzieren. Aber diese Politik gilt dann als ungerecht, wenn sie innerhalb des Gebietes, in dem eine nationale Minderheit lebt, verfolgt wird. Denn der Zustrom von Außenstehenden würde in diesem Falle eine Bedrohung für die Kultur der Minderheit darstellen. Die nationale Minderheit, die schon eine Minderheit im Zusammenhang des Staates ausmacht, könnte dann plötzlich zu einer Minderheit im

Zusammenhang ihres eigenen Gebietes werden. Diese Art Ungerechtigkeit, so Kymlicka, stelle eine Schwierigkeit für jede Menschenrechtstheorie dar, denn durch diese Politik scheint der Staat keine Menschenrechte zu verletzen. Im Gegenteil: Der Versuch, Außenstehende davon abzuhalten, sich im Gebiet einer nationalen Minderheit niederzulassen, könnte für eine Verletzung des Freizügigkeitsrechtes gehalten werden, das im Artikel 13 der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* festgeschrieben ist.⁴ Wenn das betreffende Gebiet darüber hinaus reich an Naturschätzen ist, könnte der Staat die Niederlassung von Außenstehenden noch dadurch rechtfertigen, dass jeder Bürger aufgrund von Gleichbehandlung berechtigt sei, auf direkte bzw. indirekte Weise von der Nutzung des Landes zu profitieren.⁵

Um also zu verhindern, dass einer nationalen Minderheit dieses Unrecht zugefügt wird, schlägt Kymlicka vor, dass ihr z.B. ein Eigentumsrecht auf das Gebiet, in welchem sie traditionell gelebt hat, verliehen wird. Ein weiterer Vorschlag bestünde darin, zu verlangen, dass diejenigen, die Interesse haben, sich im Gebiet einer nationalen Minderheit niederzulassen, sich mit deren Sprache und Kultur vertraut machen. Solche Maßnahmen zur Aufrechterhaltung der Kultur und des *Modus vivendi* einer nationalen Minderheit wurden in den letzten Jahrzehnten tatsächlich ergriffen. Dies geschah z.B. in Brasilien – durch die Eingrenzung eines weiten Gebietes für indianische Bevölkerung –, oder in Großbritannien – durch die Aufhebung der Pflicht zum Tragen eines Schutzhelmes beim Motorradfahren, wenn (und nur wenn) man sich zur Sikhreligion bekennt.⁶ Durch die Einführung einer multikulturellen Politik, die dafür sorgen soll, dass die Kultur und der *Modus vivendi* einer nationalen Minderheit aufrechterhalten wird, werden also gewisse Sonderrechte ins Leben gerufen, das heißt Rechte, die denjenigen, die keine Mitglieder einer nationalen Minderheit sind, nicht zustehen. Ist es aber legitim, Sonderrechte aufgrund von kulturellen Merkmalen zu kreieren? Laut Kymlicka sind die Ansprüche, die die nationale Minderheit an den Staat richten, nicht anderes als die Ansprüche, die die Staaten im Zusammenhang der internationalen Politik ebenso erheben. Wie er behauptet:

„While the majority believes in maximizing their individual mobility throughout the country, they do not support the right of individuals outside the country to enter and settle.

(...)

Western democracies impose these restrictions on immigration into their country for precisely the same reason that national minorities seek to restrict immigration into their territory – namely, massive settlement would threaten their society and culture. The majority, like the minority, has no desire to be overrun and outnumbered by settlers from another culture.“⁷

Aber diese Analogie zwischen den Forderungen, die eine nationale Minderheit an den Staat richtet, und den Forderung, die ein Staat an einen anderen Staat bzw. an die internationale Gemeinschaft als ganze richtet, ist m.E. nicht berechtigt. Denn in den internationalen Beziehungen werden Einschränkungen der Immigration in einen Staat in erster Linie als eine Frage der nationalen Sicherheit betrachtet. Das Argument läuft hier auf die Idee hinaus, dass eine unbeschränkte Immigration insofern schwerwiegende Folgen haben kann, als sie z.B. zu einer drastischen Erhöhung der Arbeitslosenquote bzw. zu einer Verbreitung von Epidemien führen könnte. Die Gefahr, den Staat für terroristische Anschläge anfällig zu machen, soll in diesem Zusammenhang auch berücksichtigt werden. Von der Staatssicherheit hängt letztendlich auch die Sicherheit einer nationalen Minderheit ab. Selbstverständlich stellt eine unbeschränkte Immigration auch eine Bedrohung für die Kultur und den *Modus vivendi* eines Staates dar. Aber im Zusammenhang der internationalen Beziehungen gelten solche Überlegungen über die Kultur und den *Modus vivendi* eines Staates als weniger wichtig als die Überlegungen über dessen Weiterbestehen überhaupt.

2 BEGRENZUNG EINES GEBIETES FÜR DIE NATIONALE MINDERHEIT

Die zweite Art staatlicher Ungerechtigkeit, die einer nationalen Minderheit zugefügt werden könnte, ohne dass dieses Unrecht mit dem Menschenrechtsbegriff gefasst werden kann, betrifft laut Kymlicka die Abgrenzung eines Gebietes für die nationale Minderheit. Die Begrenzung eines bestimmten Gebietes, in welchem eine nationale Minderheit herkömmlicherweise gelebt hat, wird oft vom Staat festgelegt, um ihr einen gewissen Grad an Autonomie zu gewährleisten. Die italienische Provinz Südtirol wurde z.B. durch das sog. Südtirol-Paket im Jahre 1969 nach langer Diskussion mit Gesetzgebungsbefugnissen ausgestattet.⁸ Und in Deutschland wird die „kulturelle Autonomie“ der sorbischen Minderheit gesetzlich anerkannt. Der Artikel 25 (über die „Rechte der Sorben“) der *Verfassung des Landes Brandenburg* von 1992 besagt: „Das Land wirkt auf die Sicherung einer Landesgrenzen übergreifenden kulturellen Autonomie der Sorben hin.“⁹ Aber manchmal wird einer nationalen Minderheit jegliche Form der Selbstverwaltung (*self-government*) verweigert, um z.B. die Möglichkeit einer Sezession auszuschließen oder um ihr einfach die Kultur und den *Modus*

vivendi der Mehrheit aufzuerlegen. Obwohl diese Art Entmachtung einer nationalen Minderheit ungerecht sei, kann dieses Unrecht laut Kymlicka auch nicht anhand des Menschenrechtbegriffes erörtert werden.¹⁰ Diesbezüglich bezieht sich Kymlicka nochmals auf die Analogie zwischen den Ansprüchen der nationalen Minderheiten auf der einen Seite und den Ansprüchen der Staaten auf der anderen Seite. So wie die Staaten dank ihrer jeweiligen Souveränität nicht wollen, dass ihre eigenen Grenzen von einem anderen Staat bzw. Gruppe von Staaten festgelegt werden, so haben die nationalen Minderheiten einen legitimen Anspruch auf ein bestimmtes Gebiet, in welchem sie einigermaßen autonom leben können. Nichtsdestoweniger enthält Kymlickas Argument m.E. das gleiche Missverständnis wie vorher, nämlich eine Vermischung von Fragen der Innen- und Außenpolitik.

3 DIE FRAGE NACH EINER OFFIZIELLEN SPRACHE

Der dritte Fall von staatlichem Unrecht, das sich nach Kymlicka nicht als Menschenrechtsverletzung charakterisieren lässt, betrifft die Frage nach der Festlegung einer Amtsprache. Eine Amtsprache ist die Sprache, in welcher z.B. die Gesetze verkündet werden. Sie wird in den Gerichtshöfen sowie im Parlament gebraucht. Und Urkunden, die nicht in der Amtsprache verfasst worden sind, können in der Regel erst nach einer beglaubigten Übersetzung eingereicht werden. Die Amtsprache gilt normalerweise auch als Schulsprache. Es wäre natürlich unpraktisch, wenn es in einem Staat mehrere Amtsprachen gäbe. Aber bei der Auswahl einer einzigen Amtsprache bzw. einer begrenzten Anzahl von Amtsprachen – so wie z.B. in der Schweiz –, zählen nicht nur pragmatische Gründe. Denn die Anerkennung einer einheitlichen offiziellen Sprache kann auch verfolgt werden, um eine nationale Minderheit dazu zu zwingen, die Kultur und den *Modus vivendi* der Mehrheit zu assimilieren.¹¹ Die Beseitigung der Sprache der nationalen Minderheiten aus der öffentlichen Sphäre kann zum allmählichen Aussterben dieser Sprachen führen und dadurch auch zum Verschwinden des kulturellen Gemeingutes der Mitglieder dieser Gruppen. Das gilt nach Kymlicka als ein ‚schwerwiegendes Unrecht‘ (*obvious source of injustice*) gegen die betreffende nationale Minderheit.¹² Aber dieses Unrecht lässt sich, wie in den bereits erwähnten Fällen, nicht als Menschenrechtsverletzung charakterisieren. Denn die Rücksicht etwa auf Meinungsfreiheit gibt uns keinerlei Auskünfte darüber, in welcher Sprache die Meinungen und Forderungen der Individuen ausgedrückt werden sollten. Um dieses

Unrecht zu meiden, so Kymlicka, solle der Staat in erster Linie also keine Menschenrechtspolitik, sondern vielmehr eine Minderheitenrechtspolitik verfolgen. Die nationale Minderheit sollte dementsprechend in der Lage sein, ihre eigene Sprache in der öffentlichen Sphäre zu benutzen. Politische Maßnahmen zur Erhaltung bzw. Förderung von Minderheitensprachen wurden in vielen Staaten getroffen: z.B. in Italien, um die deutsche Sprache in Südtirol zu erhalten; in Kanada, um die französische Sprache in Quebec zu schützen¹³; und in Deutschland, um die Sprachen von drei nationalen Minderheiten zu erhalten bzw. zu fördern, nämlich die Sprache der Dänen, der Sorben, und der Friesen.¹⁴ Die *Sächsische Verfassung* von 1992 behauptet in Bezug auf die Sprache der sorbischen Minderheit das folgende:

(1) Die im Land lebenden Bürger sorbischer Volkszugehörigkeit sind gleichberechtigter Teil des Staatsvolkes. Das Land gewährleistet und schützt das Recht auf Bewahrung ihrer Identität sowie auf Pflege und Entwicklung ihrer angestammten Sprache, Kultur und Überlieferung, insbesondere durch Schulen, vorschulische und kulturelle Einrichtungen.¹⁵

Auf die Frage, warum denn Minderheitensprachen vom Staat geschützt werden sollten, beruft sich Kymlicka noch einmal auf die Analogie zwischen Innen- und Außenpolitik. Er behauptet: „[...] the minority is just seeking the same opportunity to live and work in their own language that the majority takes for granted. There is no evidence that the majority attaches any less weight to their ability to use their language in public life.“¹⁶

Diese Analogie trifft aber m.E. nicht zu. Wenn diese Analogie unproblematisch wäre, müssten wir zugestehen, dass Menschen, die in einem ausländischen Staat leben, berechtigt wären, die gleichen Ansprüche in allerlei Bereichen der öffentlichen Sphäre zu erheben, die die Einheimischen erheben können. Selbstverständlich könnte man solche Ansprüche für durchaus legitim halten und sagen, dass uns nur die Umstände der internationalen Politik dazu verleiten, solche Ansprüche für unangemessen zu halten. Das ist allerdings nicht Kymlickas Argument, denn er behauptet, sein Anliegen bestehe nicht darin, die Umstände der Gerechtigkeit in einer idealen Welt, ungeachtet der Existenz von staatlichen Grenzen, zu diskutieren. Im Gegenteil, er behauptet: “I am discussing what justice requires for minorities in the world as we know it – i.e. a world of nation-states...”¹⁷

Ein weiteres, noch grundlegenderes Problem ergibt sich aus der Tatsache, dass Kymlicka nicht genau erklärt, warum es so „naheliegender“ (*obvious*) ist, dass in diesen drei Fällen

Unrechte gegen nationale Minderheiten begangen werden. Mit anderen Worten: Wenn in den drei Fällen ein Unrecht gegen eine nationale Minderheit wirklich begangen wird, können wir uns fragen, ob sich das betreffende Unrecht als Menschenrechtsverletzung charakterisieren lässt oder nicht. Kymlicka argumentiert gegen die Möglichkeit, dieses Unrecht im Rahmen einer Menschenrechtstheorie zu erörtern. Deswegen, so Kymlicka, solle sich „eine umfangreiche Gerechtigkeitstheorie“ (*a comprehensive theory of justice*) sowohl mit der Frage nach dem Schutz der Menschenrechte als auch mit der Frage nach dem Schutz der Minderheitenrechte auseinandersetzen. Nichtsdestoweniger könnte man sich im Prinzip fragen, ob in diesen drei Fällen überhaupt von *Ungerechtigkeit* die Rede sein kann.

In *Politics in the Vernacular* (2001 erschienen) stellt Kymlicka die Frage, ob die Forderungen, die die nationalen Minderheiten an den Staat richten, tatsächlich politisch relevant sind, oder ob sie nicht vielmehr der Ausdruck des „privaten Lebensstils“ einer Minderheitsgruppe sind.¹⁸ Im Zusammenhang der sog. Multikulturalismus-Debatte werden verschiedene Argumente angeführt, um diese letzte Möglichkeit auszuschließen, das heißt, um die These auszuschließen, dass die Forderung von nationalen Minderheiten bloß als Ausdruck eines „privaten Lebensstils“ aufgefasst werden sollten. Kymlicka räumt zwar ein, dass die „normativen Grundlagen“ (*normative foundations*) der Multikulturalismus-Debatte noch umstritten sind. Aber die Plausibilität des Multikulturalismus sei trotzdem in der zeitgenössischen politischen Philosophie zum Konsens geworden.¹⁹ Denn diese Position, so Kymlicka, „klinge intuitiver“ als die konkurrierenden Positionen.²⁰ Weil Kymlicka eben die multikulturalistische Position für „intuitiv“ hält, versucht er nicht genauer zu erklären, warum in den drei o.g. Fällen von *Ungerechtigkeit* die Rede sein kann.

Es ist aber m.E. voreilig, ohne Weiteres anzunehmen, dass der liberale Multikulturalismus in der zeitgenössischen politischen Philosophie ein Art Konsens geworden sei. Eine systematische Kritik am Multikulturalismus wird z.B. von Brian Barry in seinem 2001 erschienenen Buch *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism* geübt.²¹ Barrys Anliegen besteht eben darin zu zeigen, dass eine wirkliche liberale Position keine individuellen Rechte aufgrund von kulturellen Merkmalen zuerkennen darf. Er bestreitet also die These, der liberale Multikulturalismus stelle eine Art Konsens in der politischen Philosophie dar. Die Position, die Barry den Vertretern des liberalen Multikulturalismus zuschreibt, trifft jedoch m.E. nicht zu. Er behauptet: „In stark contrast to liberals who maintain that human rights

should begin at home and then be extended internationally to the utmost extent feasible, Kymlicka clearly buys into the idea that human rights are a form of ‚cultural imperialism‘.²²

Vertreter des Multikulturalismus wie z.B. Kymlicka behaupten nicht, dass Minderheitenrechte vorrangig gegenüber Menschenrechte sein sollten. Kymlicka vertritt vielmehr die These, dass Minderheitenrechte *und* Menschenrechte in einem gerechten Staat „koexistieren“ sollten. Denn Minderheitenrechte und Menschenrechte seien, begrifflich gesehen, unabhängig von ein andere. Darüber hinaus, auch wenn es zutrifft, dass der liberale Multikulturalismus, wie Barry betont, kein Konsens geworden ist, muss man berücksichtigen, dass die Ansprüche von nationalen Minderheiten im Zusammenhang der internationalen Gemeinschaft immer mehr als legitim anerkannt werden. Wie bekannt, hat die UNO 1992 die *Declaration on the Rights of Persons Belonging to National or Ethnic, Religious and Linguistic Minorities* verabschiedet. Und vor ca. zwei Monaten hat die UNO eine neue Erklärung zu diesem Thema verabschiedet, nämlich die *United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*, wobei Urvölkern aller Welt das Recht auf Selbstbestimmung sowie auf Aufrechterhaltung ihre jeweiligen Kulturen zuerkannt wird.²³ Natürlich können wir uns fragen, ob diese Erklärungen bestimmte Rechte ins Leben rufen, die noch nicht in der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* von 1948 etabliert worden sind.²⁴ Kymlicka z.B. leugnet, wie wir sahen, dass Minderheitsrechte als Menschenrechte verstanden werden sollten. Sein Argument in dieser Sache ist aber, wie ich in Kürze deutlicher zeigen möchte, nicht überzeugend. Jedenfalls versucht Kymlicka eine Theorie über bestimmte Ansprüche von nationalen Minderheiten aufzustellen, die die internationale Gemeinschaft bereits als legitim anerkennt, unabhängig davon, ob der liberale Multikulturalismus in der politischen Philosophie zum Konsens geworden ist. Denn sowohl der Text der Erklärung von 1992 und als auch der Text der unlängst verabschiedeten Erklärung der Rechte der Urvölker greifen auf die Rede von Menschenrechten zurück. Der Punkt, auf den Kymlicka eigentlich besteht, ist, dass der Minderheitsrechtbegriff und der Menschenrechtbegriff unabhängig von ein einander sind.

III

RECHTE DER ERSTEN UND DER ZWEITEN GENERATION

Das Hautproblem in Kymlickas Argument liegt m.E. darin, dass er in der Diskussion über das Unrecht, das von Staaten gegen nationale Minderheiten verübt wird, ohne das dieses

Unrecht als Menschenrechtseingriff verstanden werden könnte, nur politische Rechte und Bürgerrechte im Visier hat.²⁵ Es sind eben solche Rechte, die normalerweise in der Verfassung von liberalen Staaten aufgelistet werden. Wie bekannt, enthält die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* 30 Artikel, wobei sich die ersten 22 Artikel auf politische Rechte und Bürgerrechte beziehen, während sich die anderen auf wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte beziehen. Kurz nach der Verkündung der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* hat es sich herausgestellt, dass dieses Dokument nichts dazu vorsah, wie die Inkraftsetzung von Menschenrechten im Bereich der internationalen Politik erfolgen sollte. Aus diesem Grund wurde der Ausschuss für Menschenrechte der UNO beauftragt, ein neues Dokument zu erstellen, zu der Frage, wie die in der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* aufgelisteten Rechte den Status von „positiven Gesetzen„ erlangen könnten. Diese Aufgabe hat sich aber als viel schwieriger erwiesen, als man ursprünglich dachte.²⁶ Denn der Ausschuss für Menschenrechte war sich nicht darüber einig, wie sich die politischen und Bürgerrechte auf der einen Seite zu den wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechten auf der anderen Seite verhalten. Infolge dieser Divergenz wurden 1966 zwei Dokumente erstellt, die zehn Jahre später verkündet wurden, nämlich: Das *International Covenant on Civil and Political Rights* (ICCPR) und das *International Covenant on Economic, Social, and Cultural Rights* (ICESCR). Die Rechte, die im internationalen Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte etabliert wurden, werden traditionell Rechte „zweiter Generation“ genant, im Gegensatz zu den Rechten „erster Generation“, die im internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte aufgelistet werden und die ihren Ursprung bereits in der *französischen Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte* von 1789 haben.²⁷

Während des Kalten Krieges haben beide Dokumente dazu beigetragen, ein wirkliches ideologisches Gefecht anzufeuern. Denn während der westliche Block auf die Verletzungen von politischen und Bürgerrechten hinwies, die im sozialistischen Block geschahen, wies dieser auf die herrschenden sozialen Ungleichheiten in den westlichen kapitalistischen Gesellschaften hin und sah in ihnen gravierende Verletzungen von wirtschaftlichen und sozialen Rechten der Bürger. Diese Divergenz darüber, welche Gruppe von Menschenrechten am wichtigsten sind, hat dazu geführt, dass sich die bekanntesten Organisationen zum Schutz von Menschenrechten in der westlichen Welt wie z.B. Human Rights Watch oder Amnesty International nur für politische und Bürgerrechte engagieren. Erst seit wenigen Jahren fragen sich Aktivisten von

Menschenrechtsorganisationen, ob sie sich nicht ebenso für die sog. Rechte zweiter Generationen engagieren sollten. Gegen den Einsatz für wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte wird häufig pragmatisch argumentiert, dass die Erweiterung der Ansprüche, die die Menschenrechtsorganisationen damit erheben, dazu führen könnte, dass sie sich zu Themen äußern müssen, die eigentlich in die Sphäre der Innenpolitik gehören.²⁸ Eine Einmischung in die wirtschaftliche, soziale und vor allen kulturelle Politik eines Staates könnte sogar die Reputation, die viele Menschenrechtsorganisationen in den letzten Jahrzehnten errungen haben, gefährden. Aber warum sollten die Rechte der ersten Generation Priorität gegenüber den Rechten der zweiten Generation haben?

Kymlickas Plädoyer für eine *Ergänzung* der Menschenrechte durch Minderheitenrechte – im Gegensatz zu einer *Erweiterung* der Palette von Menschenrechten – hat zur Folge, dass die Menschenrechte auf die Rechte beschränkt werden, die im internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte aufgelistet werden. Mit anderen Worten: Kymlicka plädiert für eine „Ergänzung“ der Menschenrechte, weil er davon ausgeht, dass die sog. wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte keine Menschenrechte sind. Wenn er die sog. Rechte zweiter Generation für authentische Menschenrechte hielte, bräuchte er dann keine Theorie über Minderheitenrechte, die unabhängig von einer Menschenrechtstheorie ist. Aber gibt es wirklich Gründe, den Rechten, die im internationalen Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte erwähnt werden, den Status von Menschenrechten abzuspochen? Das Hauptargument, das Kymlicka anführt, um eine Theorie der Menschenrechte durch eine Theorie der Minderheitenrechte zu „ergänzen“ (*supplement*), besteht darin zu zeigen, dass der Versuch, Menschenrechte zu schützen, u.U. die Lage von nationalen Minderheiten verschlechtern kann. Das geschieht, wie bereits erwähnt, wenn z.B. das Recht auf Selbstbestimmung einer nationalen Minderheit deswegen abgelehnt wird, weil das Freizügigkeitsrecht der anderen Bürger sonst dadurch verletzt würde.

Aus der bloßen Feststellung, dass bestimmte politische und Bürgerrechte mit den Ansprüchen von nationalen Minderheiten manchmal kollidieren können, folgt m.E. jedoch nicht, dass die Legitimität der Ansprüche von den nationalen Minderheiten anhand von anderen normativen Maßstäben eingeschätzt werden sollten, die nichts mit Menschenrechten zu tun haben. Denn einige paradigmatische Arten von Menschenrechten können durchaus miteinander kollidieren. Das Recht etwa auf Meinungsfreiheit eines Individuums bzw. einer Gruppe von Individuen A kann nämlich u.U. zu einer Beschränkung des Freizügigkeitsrechtes eines anderen

Individuums B führen. Dies geschieht z.B., wenn öffentliche Wege aufgrund von Demonstrationen vorübergehend gesperrt werden. Das Ausüben des Meinungsfreiheitrechtes von A kann also nur dadurch erfolgen, dass das Freizügigkeitsrecht von B beschränkt wird. Aber es wäre m.E. unfair, das Recht auf Meinungsfreiheit nur dann als legitim anzuerkennen, wenn es da ausgeübt wird, wo niemand in seinem Recht auf Freizügigkeit gestört wird. Dieses Recht wäre nämlich nicht wertvoll, wenn die Meinungen, die wir unbehelligt ausdrücken, von niemandem vernommen würden. Aber die Feststellung, dass das Recht auf Meinungsfreiheit manchmal mit dem Recht auf Freizügigkeit im Konflikt geraten kann, ist noch kein Grund, dem einen oder anderen Recht den Status von Menschenrechten zu nehmen.

Das Recht auf Meinungsfreiheit kann auch mit anderen Rechten kollidieren, die wir ebenso Menschenrechte nennen. Ein Paradebeispiel hierfür stellt das Verhältnis zwischen Meinungsfreiheitrecht auf der einen Seite und Versammlungs- bzw. Vereinigungsfreiheitrecht auf der anderen Seite.²⁹ Dieser Konflikt wird vorzüglich von Amy Gutman untersucht.³⁰ Gutmans These ist, dass das Meinungsfreiheitrecht manchmal ausgeübt wird, indem man einem Verein oder einer Gruppe beitrifft. Indem man z.B. einem Tierschutzverein beitrifft, drückt man etwas über seine eigene Identität aus. Man gibt nämlich zu verstehen, man sei gegen Tierquälerei. Das öffentliche Ausdrücken einer Meinung über Tierquälerei muss also nicht unbedingt auf verbale Art und Weise erfolgen, sondern auch durch den freien Beitritt zu und Teilnahme an einem Verein. Aber das Vereinigungsfreiheitrecht impliziert, wie Gutman zu zeigen versucht, auch das Recht, jemandem den Zutritt zu einem Verein zu verweigern ggf. jemanden aus einem Verein auszuschließen. Ein Tierschutzverein könnte z.B. jemanden mit der Begründung zurückweisen, er sei der Inhaber eines Labors, in dem Tiere misshandelt werden. Durch diese Handlung drücken die anderen Mitglieder des Vereins ihre Meinung über wissenschaftliche Experimente mit Tieren aus. Diesbezüglich behauptet Gutman: "Many people express their own identity by excluding others from their association".³¹ Das heißt also, dass das Vereinigungsfreiheitrecht u.U. mit dem Meinungsfreiheitrecht im Konflikt geraten kann. Aber das ist noch kein Grund, dem einem oder dem anderen Recht den Status von Menschenrechte abzuerkennen.

Ein weiterer Konflikt zwischen paradigmatischen Arten von Menschenrechten betrifft die Beziehung zwischen dem Vereinigungsfreiheitrecht und dem Recht auf Eigentum.³² Das Vereinigungsfreiheitrecht impliziert auch das Recht, aus einem Verein auszutreten. Aber das Recht, eine Gruppe zu verlassen, kann u.U. mit dem Eigentumsrecht kollidieren. Dies geschieht,

wenn das Austreten dem Ausscheidenden zu kostspielig wird. Wenn z.B. als Bedingung für das Austreten aus einem Verein ein Mensch auf sein ganzes Vermögen verzichten muss, dann hat er diesbezüglich ein bloß formelles Recht. Gutman zieht nämlich eine Unterscheidung zwischen „formellem Recht“ (*formal right*) auf der einen Seite und „effektivem Recht“ (*effective right*) auf der anderen Seite. Wenn das Austreten aus einer Gruppe zur Folge hat, dass ein Mensch all das aufgeben muss, was er sonst braucht, um ein „anständiges Leben“ (*decent life*) zu leben, dann verfügt er nur über ein rein formelles Recht, aus der Gruppe auszutreten. Aber er hat in der Tat kein Recht, dies zu tun. Wie Gutman behauptet: „The conditions of freedom of exit are those that permit individuals to exit any association without sacrificing the opportunity to live a decent life if they decide to exit.“³³

Es ist nicht meine Absicht, hier alle Umstände zu untersuchen, unter denen Grundrechte bzw. Menschenrechte miteinander kollidieren können. Wie wir mit solchen Konflikten umgehen sollten, ist zwar eine wichtige Frage, die ich hier aber nicht zu behandeln beabsichtige. Mein Anliegen ist vielmehr, darauf hinzuweisen, dass im Zusammenhang einer liberalen Gesellschaft ein Typus Grundrecht manchmal in Konflikt mit einem anderen Typus Grundrecht geraten kann, ohne dass sie deswegen den Status von Menschenrechten verlieren müssen. Aus diesem Grund scheitert das von Kymlicka angeführte Argument, um geltend zu machen, dass eine Menschenrechtstheorie durch eine Theorie über Sonderrechte für nationale Minderheit ergänzt werden sollte. Wie ich nun zeigen möchte, gibt es Gründe, die Legitimität der Ansprüche von nationalen Minderheiten im Rahmen einer Menschenrechtstheorie anzuerkennen. Hierfür muss gezeigt werden, dass nicht nur die politischen und Bürgerrechte *Menschenrechte* sind, sondern auch die Rechte, die im internationalen Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte festgeschrieben wurden. Es muss nämlich gezeigt werden, dass diese zwei Gruppe von Grundrechten „untrennbar“ sind.

IV

DIE THESE DER „UNTRENNBARKEIT“ DER MENSCHENRECHTE

Wie bereits erwähnt, wurden die Rechte der ersten Generation während des Kalten Krieges in den westlichen Gesellschaften als grundlegender als die Rechte der zweiten

Generation erachtet. Das war hauptsächlich auf die Annahme zurückzuführen, dass der Schutz von politischen und Bürgerrechten lediglich darauf bedacht sein sollte, einen Staat davon abzuhalten, in die Sphäre des privaten Lebens seiner Bürger zu intervenieren. Die sog. Rechte zweiter Generation können hingegen – so war die Vorstellung – nicht eingehalten werden, ohne dass sich der Staat drastisch durch wirtschaftliche, soziale und kulturelle Maßnahmen in die private Sphäre einmischt. Mit anderen Worten: Während sich die erste Gruppe von Rechten darauf beziehen würde, was der Staat *nicht* tun dürfte, würde die zweite Gruppe von Rechten bestimmen, was der Staat gleichsam *positiv* tun sollte. Weil die Rechte erster Generation im Wesentlichen nichtintervenierende Maßnahmen verlangen, deren Schutz schien dementsprechend viel weniger kostspielig zu sein. Denn der Schutz der Rechte zweiter Generation beanspruche – so war die Vorstellung – eine Einmischung des Staates durch aufwendige Investitionen in wirtschaftliche, soziale und kulturelle Angelegenheiten.³⁴

Aber ist eine Gruppe von Rechten wirklich kostspieliger für den Staat als die andere Gruppe? Inwiefern sind die politische und Bürgerrechte auf der einen Seite und die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte auf der anderen Seite von einander begrifflich unabhängig?

Seit einigen Jahren versucht man, auf die sog. „Untrennbarkeit“ der Rechte der ersten und zweiten Generation hinzuweisen. Autoren wie z.B. Ernst Tugendhat, Robert Alexy, Stefan Gosepath argumentieren für die Untrennbarkeit der Menschenrechte, ohne aber auf liberale Ansätze zu verzichten. Gegen die Annahme, dass die Rechte erster Generation weniger kostspielig als die Rechte zweiter Generation sind, erübrigt es sich zu zeigen, dass der Schutz von politischen und Bürgerrechten die Aufrechterhaltung von einem Justizsystem sowie von öffentlichen Behörden voraussetzt, die nicht ohne Kosten sind. Auch der Schutz des Eigentumsrechtes verlangt ein adäquates Aufgebot an Polizisten, Staatsanwälten, Richtern und weiteren Behörden, das sich ebenso als sehr kostspielig erweisen kann.³⁵

Alexy argumentiert für die Untrennbarkeit der Menschenrechte anhand einer Unterscheidung zwischen „rechtlicher Freiheit“ und „faktischer Freiheit“. Unter rechtlicher Freiheit versteht er eine „Erlaubnis“ zur Durchführung bzw. Auslassung einer Handlung. Diese Erlaubnis ist aber „wertlos“, wenn die faktischen Bedingungen zur Durchführung oder Unterlassung der betreffenden Handlung nicht erfüllt sind. Um wirklich frei zu sein, eine Handlung durchzuführen oder zu unterlassen, muss man also nicht bloß über eine rechtliche

Freiheit verfügen, sondern auch über eine faktische Freiheit.³⁶ In einer Mangelsituation kann ein Individuum seine politischen und bürgerlichen Grundrechte, wie z.B. nicht willkürlich festgenommen zu werden und nicht ohne die Einleitung eines angemessenen Gerichtsverfahrens verurteilt zu werden, zwar hochschätzen. Aber noch wichtiger ist für ihn die Überwindung seiner Mangelsituation. In einer Mangelsituation kann ein Individuum nämlich u.U. präferieren, in Gefangenschaft zu bleiben, auch wenn die Gefangenschaft aus einer Verletzung seiner politischen und Bürgerrechten resultiert, wenn ihm im Gefängnis wenigstens Verpflegung und ärztliche Versorgung verabreicht werden.³⁷ Es sind also nicht nur die politischen und Bürgerrechten, die den Menschen ermöglichen, ein „anständiges Leben zu leben“. Das, was Amy Gutman ein „anständiges Leben“ nennt, nennt Alexy ein Leben mit „Würde“. Wenn Menschenrechte als minimale Bedingungen verstanden werden, die erfüllt sein müssen, damit ein Individuum ein Leben in Würde leben kann, dann muss man anerkennen, dass es legitim ist, dass ein Individuum dem Staat gegenüber nicht nur Ansprüche nach rechtlichen Freiheiten, sondern auch nach faktischen Freiheiten erheben darf.³⁸

Es ist aber nun auch wichtig zu betonen, dass der Schutz von faktischen Freiheiten nur insofern von Belang ist, als sie eine Bedingung für die Aufrechterhaltung eines anständigen bzw. eines würdevollen Lebens ist. Denn es ist nicht schwierig zu sehen, dass einige politische Rechte und Bürgerrechte nur dadurch ausgeübt werden können, dass bestimmte materielle Bedingungen erfüllt werden. Der Artikel 16 der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* z.B. besagt, dass „*Heiratsfähige Männer und Frauen ohne jede Beschränkung auf Grund der Rasse, der Staatsangehörigkeit oder der Religion das Recht [haben], zu heiraten und eine Familie zu gründen.*“ Das Recht zu heiraten und eine Familie zu gründen, gilt also als ein Grundrecht. Es muss aber kaum erwähnt werden, dass ein Individuum A dieses Recht nur dann ausüben kann, wenn ein anderes Individuum B A heiraten und mit A eine Familie gründen will. Es wäre aber natürlich abwegig, daraus zu schließen, dass A dem Staat gegenüber nicht nur einen legitimen Anspruch auf die „rechtliche Freiheit“ erheben darf, B zu heiraten und eine Familie zu gründen, sondern auch einen legitimen Anspruch auf die „faktische Freiheit“, dies zu tun. Das heißt: dass A vom Staat verlangen dürfte, ihm eine Ehegattin bzw. einen Ehegatten zu besorgen, damit A das Recht, das im Artikel 16 der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* verbrieft ist, „faktisch“ ausüben könnte. Die materiellen Bedingungen bzw. die „effektiven Rechte“, so wie Gutman sie nennt, oder die „faktischen Freiheiten“, so wie Alexy sie nennt, müssen nur insofern vom Staat

gewährleistet werden, als sie auch eine Bedingung dafür sind, dass ein Mensch ein anständiges bzw. ein würdevolles Leben führen kann, und nicht zur Verwirklichung von jeglichen individuellen Präferenzen.

Die Zugehörigkeit zu einer nationalen Minderheit darf m.E. nicht als eine bloße Präferenz angesehen werden, auch dann nicht, wenn wir feststellen, dass sich viele Menschen dafür entscheiden, ihre kulturellen Traditionen freiwillig aufzugeben. Das trifft insbesondere zu, wenn wir die Sprache, mittels deren eine nationale Minderheit ihre Ansprüche in der öffentlichen Sphäre geltend macht, in Betracht ziehen. Es wäre nämlich unsinnig, anzunehmen, dass der Präferenz halber die Mitglieder einer nationalen Minderheit eine Sprache sprechen, die sonst von anderen Menschen, mit denen sie die öffentliche Sphäre teilen, nicht verstanden wird. Ihre Sprache ist selbstverständlich nicht das Ergebnis einer Präferenz, sondern eher das einzige Mittel, über welches sie verfügen, um ihre Forderungen und Ansprüche zur Sprache zu bringen. Wenn dem so ist, dann kann der Anspruch z.B. auf die offizielle Anerkennung der Sprache einer nationalen Minderheit, also das, was Kymlicka „*language right*“ nennt, im Gegensatz zum dem, was er behauptet, doch in Anlehnung an eine Theorie der Menschenrechte als legitim anerkannt werden.

V

SCHLUSSWORT

Abschließend, möchte ich also auf den Titel dieses Aufsatzes zurückkommen. Sind Sonderrechte für nationale Minderheiten nötig? Im Gegensatz zum Kymlickas Ansatz habe ich diese Frage verneinend beantwortet. Das heißt aber nicht, dass die Forderungen der nationalen Minderheiten nicht als legitim erachtet werden sollten. Im Gegenteil: Weil eben solche Forderungen im Rahmen einer Theorie der Menschenrechte erörtert werden können, ist es nicht nötig, auf eine Theorie über Sonderrechte für nationale Minderheit zu rekurrieren, um ihre Legitimität anzuerkennen. Wenn man in diesem Zusammenhang trotzdem von Sonderrechten für nationale Minderheit redet, dann sollten solche Sonderrechte so verstanden werden, wie die Sonderrechte, die z.B. älteren Menschen in öffentlichen Verkehrsmitteln zugestanden werden.

Einer ungleichen Behandlung liegt also hier der Versuch zugrunde, der Gerechtigkeit Rechnung zu tragen.

NOTAS

¹ Ich danke Prof. Peter Stemmer (Universität Konstanz) für die kritischen Kommentare an einer früheren Version dieses Aufsatzes sowie der Alexander-von-Humboldt-Stiftung für die finanzielle Unterstützung.

² *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford, Clarendon Press, 1995, S. 6: „*I believe it is legitimate, and indeed unavoidable, to supplement traditional human rights with minority rights. A comprehensive theory of justice in a multicultural state will include both universal rights, assigned to individuals regardless of group membership, and certain group-differentiated rights or ‚special status‘ for minority cultures. (...) A liberal theory of minority rights, therefore, must explain how minority rights coexist with human rights, and how minority rights are limited by principles of individual liberty, democracy, and social justice. That is the aim of this book.*“ Vgl. *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*, Oxford, Oxford University Press, 2001, S. 81: „*If human rights are not to be an instrument of unjust subjugation, then they must be supplemented with various minority rights – language rights, self-government rights, representation rights, federalism and so on.*“

³ Kymlicka: *Politics in the Vernacular*, S. 72: „*By national minorities, I mean groups that formed functioning societies, with their own institutions, culture, and language, concentrated in a particular territory, prior to being incorporated into a larger state.*“ Vgl. *Multicultural Citizenship*, S. 11: „*A country which contains more than one nation is, therefore, not a nation-state but a multinational state, and the smaller cultures form ‚national minorities‘.*“ Vgl. Will Kymlicka: *Finding our Way: Rethinking Ethnocultural Relations in Canada*, Oxford, Oxford University Press, 1998, S. 130.

⁴ Siehe hierzu Artikel 13: „*Jeder hat das Recht, sich innerhalb eines Staates frei zu bewegen und seinen Aufenthaltsort frei zu wählen.*“ Vgl. Kymlicka: *Politics in the Vernacular*, S. 73: „*Unfortunately, there is nothing in human rights doctrines that precludes such settlement policies (so long as individual members of the minority are not deprived of their civil and political rights).*“

⁵ Ebd., S. 134: „*...the indigenous peoples are slowly being overrun by settlers – becoming minority in their own homeland. This has led to resistance movements by the indigenous inhabitants, who claim a right to control their traditional homelands and to exclude others from that land. A similar policy was started by the government of Brazil, now partly retracted under international pressure, to encourage landless people to settle in Amazonia. In each case, the government justified the settlement policy on the ground that the lands held by indigenous peoples belonged to the country as a whole, and should be used for the benefit of all the people, both indigenous and non-indigenous, particularly the poorest people.*“

⁶ Der Gouverneur des nordbrasilianischen Bundesstaates Roraima hat sich 2005 gegen die Etablierung des autonomen Indianergebietes „Raposa Serra do Sol“ mit dem Argument geäußert, die Eingrenzung dieses Gebietes verstoße das in der Verfassung festgeschriebenen Freizügigkeitsrecht. Die Autonomie des betreffenden Indianergebietes wurde trotzdem von der brasilianischen Regierung offiziell anerkannt. Vgl. hierzu die Tageszeitung *O Estado*, vom 19. April 2005: „*O governador de Roraima, Ottomar Pinto, baixou decreto ontem declarando luto de sete dias no Estado para protestar formalmente contra a Portaria 1.534, do governo federal, que homologou a reserva indígena Raposa Serra do Sol. Ele alega que a portaria fere o direito constitucional de os não índios irem e virem dentro da área.*“

⁷ Vgl. *Politics in the Vernacular*, S. 74-5. Vgl. *Multicultural Citizenship*, S. 124: „*... most liberal theorists accept without question that the world is, and will remain, composed of separate states, each of which is assumed to have the right to determine who can enter its borders and acquire citizenship. I believe that this assumption can only be justified in terms of the same sorts of values which ground group-differentiated rights within each state. I believe that the orthodox liberal view about the rights of states to determine who has citizenship rests on the same principles which justify group-differentiated citizenship within states, and that accepting the former leads logically to the latter.*“

⁸ Vgl. Oskar Peterlini: *Autonomie und Minderheitenschutz in Trentino-Südtirol: Überblick über Geschichte, Recht und Politik*, Bozen, 1996. Vgl. auch (Hrsg.) Hurst Hannum: „*South Tyrol*“, in *Documents on Autonomy and Minority Rights*, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1993, S. 460-495.

⁹ Vgl. Michael Hahn: „*Die rechtliche Stellung der Minderheiten in Deutschland*“, in (Hrsg.) Jochen Abr. Frowein, Rainer Hoffmann, Stefan Oeter, *Das Minderheitenrecht europäischer Staaten*, Berlin, 1993, S. 80.

¹⁰ Vgl. *Politics in the Vernacular*, S. 76, Fußnote 10: „*... a rhetorical commitment to democracy and human rights can coexist alongside the oppression of a national minority.*“

¹¹ Vgl. Peter A. Kraus und Karen Schönwälder: „*Multiculturalism in Germany: Rhetoric, scattered experiments, and future chances*“, in (Hrsg.) Will Kymlicka und Keith Banting: *Multiculturalism and the Welfare State: Recognition and Redistribution in Contemporary Democracies*, Oxford, Oxford University Press, 2006, S. 216.

¹² Ebd. S. 78. Vgl. *Multicultural Citizenship*, S. 109: „Without such rights the members of many minority cultures face the loss of their culture, a loss which we cannot reasonably ask people to accept. Any plausible theory of justice should recognize the fairness of these external protections for national minorities.“

¹³ Vgl. Maeve Conrick and Vera Regan: *French in Canada: Language Issues*, Oxford / Bern, Peter Lang, 2007. Vgl. auch Will Kymlicka: *Finding our Way: Rethinking Ethnocultural Relations in Canada*, Oxford, Oxford University Press, 1998.

¹⁴ Vgl. Michael Hahn: „Die rechtliche Stellung der Minderheiten in Deutschland“, in (Hrsg.) Jochen Abr. Frowein, Rainer Hoffmann, Stefan Oeter, *Das Minderheitenrecht europäischer Staaten*, Berlin, 1993, S. 62: „Die Rechtsordnung der Bundesrepublik Deutschland gewährt drei nationalen Minderheiten – den Dänen, Friesen und Sorben – besonderen Schutz. Dabei ist der verwendete Begriff der nationalen Minderheit keineswegs allseits anerkannt; er wird aber von den einschlägigen KSZE-Dokumenten als Oberbegriff für ethnische, kulturelle, sprachliche und religiöse Minderheit verwendet“. (KSZE steht für Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa).

¹⁵ Vgl. mit dem Text der *Verfassung des Landes Brandenburg* von 1992: „Artikel 25. Rechte der Sorben [Wenden]. (1) Das Recht des sorbischen Volkes auf Schutz, Erhaltung und Pflege seiner nationalen Identität und seines angestammten Siedlungsgebietes wird gewährleistet. Das Land, die Gemeinden und Gemeindeverbände fördern die Verwirklichung dieses Rechtes, insbesondere die kulturelle Eigenständigkeit und die wirksame politische Mitgestaltung des sorbischen Volkes. (2) Das Land wirkt auf die Sicherung einer Landesgrenzen übergreifenden kulturellen Autonomie der Sorben hin. (3) Die Sorben haben das Recht auf Bewahrung und Förderung der sorbischen Sprache und Kultur im öffentlichen Leben und ihre Vermittlung in Schulen und Kindertagesstätten.“

¹⁶ Vgl. *Politics in the Vernacular*, S. 79.

¹⁷ Ebd. S. 75, Fußnote 9. Vgl. ebd. S. 79, Fußnote 20.

¹⁸ Ebd. S. 47: „But why is it so important to recognize and accomodate ethnocultural identities and practices? Why does it matter whether society is multiculturalist? Why should we view membership in ethnocultural groups, or the potential loss of diverse cultures, as a matter of political importance, rather than simply private lifestyle choices?“

¹⁹ Ebd. S. 48: „In short, while all these authors are working within a broadly liberal culturalist framework, there is no consensus amongst them concerning the normative foundations of this position. There is no agreement on the relative merits of these three justifications for liberal culturalism, or on what we should do when these justifications lead in different policy directions. Several other recent papers have also explored these disputes about the moral grounding of liberal culturalism.“

²⁰ Ebd. S. 48: „It is safe to say that liberal culturalism has struck an intuitive chord with many people. And this, combined with the lack of any well-developed alternatives, helps to explain why it has so quickly become the consensus position in the literature. But much work remains to be done in developing these intuitions into methodologically sophisticated and philosophically satisfying theories.“

²¹ Brian Barry, *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 2001.

²² Ebd. S. 138.

²³ United Nations, Dokument A/61/L.67. Gegen diese Erklärung stimmten vier Länder: Kanada, die Vereingeten Staaten, Neuseeland, und Australien.

²⁴ David Miller z.B. macht geltend, dass die Erklärung von 1992 der Erklärung von 1948 insofern nichts im Wesentlichen hinzufügt, als die meisten Minderheitrechte, die sie enthält, als individuelle Rechte wiedergegeben werden könnte. Vgl. David Miller, „Group rights, human rights and citizenship“, in *European Journal of Philosophy*, 2002, Bd. 10, S. 183 und 193.

²⁵ Vgl. *Politics in the Vernacular*. S. 73: „... throughout the chapter, I will be using the term ‚human rights‘ in an imprecise way. I am not referring to any particular canonical statement or declaration of international human rights, but rather to the constellation of individual civil and political rights which are formulated in Western democratic constitutions, and which many advocates of human rights would like to see entrenched and enforced as transnational standards of human rights.“

²⁶ Vgl. Scott Davidson, *Human Rights*, Buckingham, Open University Press, 1993, S. 13-14.

²⁷ Ebd. S. 6-7.

²⁸ Vgl. *THE ECONOMIST*, „Does it help to think of poverty or inadequate health care as violations of basic rights?“, 18. August 2001, S. 9 und 18-20.

²⁹ Siehe Artikel 20 der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte*.

³⁰ Amy Gutman, „The value of voluntary association“, in *Identity in Democracy*, Princeton, Princeton University Press, 2003, S. 86-116.

³¹ Ebd. S. 103.

³² Siehe Artikel 17 der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte*.

³³ Ibid. Amy Gutman, „The value of voluntary association“, S. 94.

³⁴ Vgl. Maurice Cranston, „Human rights, real and supposed“, in (Hrsg.) D. D. Raphael, *Political Theory and the Rights of Man*, London, MacMillan, 1967, S. 42: „The traditional human rights are political and civil rights such as the right to life, liberty, and fair trial. What are now being put forward as universal human rights are social and economic rights, such as the right to unemployment insurance, old-age pensions, medical services, and holidays with pay. I have both a philosophical and a political objection to this. The philosophical objection is that the new theory of human rights does not make sense. The political objection is that the circulation of a confused notion of human rights hinders the effective protection of what are correctly seems as human rights.“ (...) S. 50: „If it is impossible for a thing to be done, it is absurd to claim it a right. At present it is utterly impossible, and will be for a long time yet, to provide ‘holidays with pay’ for everybody in the world. For millions of people who live in those parts of Asia, and South America where industrialization has hardly begun, such claims are vain and idle.“

³⁵ Jackbeth Mapulanga-Hulston, „Examining the justiciability of economic, social and cultural rights“, in *The International Journal of Human Rights*, Bd. 6, 2002, S. 41: „The right to a fair trial, for example, requires the maintenance of an effective justice system, the provision of publicly financed defenders, the payment of interpreters should such a service be required, the provision of adequate security system an so on. (...) In order to provide adequate protection of these rights, the state has to use a lot of resources to ensure due process to all citizens.“. Vgl. Holmes, Stephen /Sunstein, Cass R.: *The Cost of Rights: Why Liberty Depends on Taxes*, New York, Norton, 1999.

³⁶ Robert Alexy, *Theorie der Grundrechte*, Frankfurt, Suhrkamp, 1985, S. 458.

³⁷ Ebd. S. 460: „Gerade der Mittellose kann Grundrechte wie die, die ihn vor Zwangsarbeit und ähnlichem schützen, und die, die ihm die Möglichkeit geben, über den politischen Prozeß seine Situation zu verbessern, besonders schätzen. Dennoch ist nicht zu leugnen, daß für ihn die Beseitigung seiner Mangelsituation wichtiger ist als die rechtlichen Freiheiten, mit denen er aufgrund seiner Mangelsituation nichts anfangen kann und die deshalb für ihn zur ‚leeren Formel‘ werden.“

³⁸ Ebd. S. 460-1. Vgl. Ernst Tugendhat, „Liberalism, liberty and the issue of economic human rights“, in *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt, Suhrkamp, 1992, S. 365 ff.; Ernst Tugendhat, „Asyl: Gnade oder Menschenrechte?“, in *Ethik und Politik: Vorträge und Stellungnahme aus den Jahren 1978-1991*, Suhrkamp, 1992, S. 66-75. Stefan Gosepath, „Soziale Menschenrechte“, in (Hrsg.) T. Frank, A. Jenichen, und N. Rosenmann, *Soziale Menschenrechte – die vergessene Rechte? Zur Unteilbarkeit der Menschenrechte – ein interdisziplinärer Überblick*, Berlin, Dr. Köster Verlag, 2001, S. 15-42; Stefan Gosepath, „Zu Begründungen sozialer Menschenrechte“, in (Hrsg.) Stefan Gosepath und Georg Lohmann, *Philosophie der Menschenrechte*, Frankfurt, Suhrkamp, 1998, S. 146-187. Vgl. Artikel 43 der *United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples* (2007): „The rights recognized herein constitutes the minimum standards for the survival, dignity and well-being of the indigenous peoples of the world“.