



Lucian Goga

Normale Vielfalt

Der Übergang zu einer
pluralitätsgerechten Demokratie



PETER LANG

1. Einleitung

Vor gut sechs Jahren, als ich mich für die Aufnahme als Doktorand beworben hatte, nannte ich als Arbeitstitel: „*Die Grenzen des Minderheitenschutzes*“. Gegenüber solchen Fragestellungen verhielt sich die Materie aber äußerst merkwürdig: die Klarheit des Gesamtbildes ließ bei jeder einzelnen Annäherung nach. Es war, als ob man einen Wald sieht, der, höchst ansehnlich, zum Spaziergang einlädt, um aber damit zu überraschen, dass man keinen einzigen Baum ausmachen konnte. Die Suche nach Bestimmtem endete in dichtem Nebel. Weit davon entfernt, eine Rechtsmaterie zu sein, verhielt sich der Minderheitenschutz wie ein rechtsförmiger Behälter für einschlägiges Nichtrecht. Der politische Charakter wurde in allen relevanten Fragen betont, wobei die interessanteren Antworten immer nur im Kommen waren. Viel Recht war also nicht dabei – vielleicht aus guten Gründen –, doch für eine juristische Arbeit war es höchst unproduktiv, sowohl in den Fundamenten als auch in den höchsten Gipfeln mit bloßem soft law¹ operieren zu müssen. So scheiterte auch der zweite große Anlauf: „*Die rechtliche Behandlung nationaler Minderheiten*“, in dem ich versucht hatte, die Grundlagen der Minderheitenregime zu systematisieren.

Ich ging also noch einen Schritt zurück. Als sich nach insgesamt fünf Jahren ein durchgehendes Konzept herauskristallisiert hatte, hieß es: „*Die Philosophie des Minderheitenschutzes*“. Diese Formel versprach eine effiziente Vorbereitung für kommendes Recht, generierte aber ein unerwartetes Problem. Die rechtsphilosophischen Überlegungen, die als erster Teil dieser Arbeit vorgesehen waren, ließen sich nämlich kaum in einem Werk unterbringen, dessen Highlight ein Vorschlag für ein effizienteres Minderheitenregime hätte sein sollen. Die technischen Aspekte einer juristischen Reform wären davon unweigerlich in den Hintergrund gedrängt worden. So fiel die Entscheidung, diese zwei Teile voneinander zu trennen – und sie entsprechend umzubenennen: Mit „*Normale Vielfalt*“ soll nun das Ergebnis, auf das die vorgeschlagene Reform des Minderheitenregimes gerichtet ist, gewürdigt werden, während die philosophischen Überlegungen in eigenständiger Form, als Abhandlung zur Genese der Pluralismusphobie gefertigt wurden.

¹ Im Unterschied zum *hard law*, das auf Einklagbarkeit basiert, verhält sich *soft law* als eine Art subsidiäres und komplementäres Recht, das lediglich eine Vorstufe für spätere ordnungsrechtliche Maßnahmen sein könnte. Als Rechtsform charakterisiert dieses Nichtrecht Übergangsphasen. *Soft law* ist eine erste fassbare Reaktion auf neue Regelungsbedürfnisse, ein Vor-Recht, eine Manifestation eines kreativen Dissenses auf der (professionellen) Suche nach einem hoheitlich konsekrierten Konsens. Es begleitet, als Vorlage für laufende Experimente, Prozesse der Reifung, die über kollektive Lernprozesse absolviert werden. Gleichwohl signalisiert es Verrechtlichungsmöglichkeiten, deren Brauchbarkeit gerade geprüft wird.

Meine Arbeit handelt von einer grundlegenden Reform im Minderheitenschutz, welche ein neues Gleichheitskonzept einführen und die konfliktive Wirkung des Nationalismus eindämmen soll. Diese Reformidee entspricht einem neuem Ideal, dem einer *wahrhaft pluralen* Gesellschaft. Diese Formulierung findet sich auch in der Präambel des Rahmenübereinkommens zum Schutz nationaler Minderheiten² – und sie skizziert eine Zukunftsvision, die sich von allen vorhandenen Normen absetzt. Dadurch wird deutlich, dass sich aus europäischer Sicht die Frage nach einer kulturengerechten Demokratie stellt. Doch obwohl man nach einer rechtsstaatlichen Versöhnung zusammenlebender Kulturen sucht, bleibt es in der Wirklichkeit beim traditionellen Modell einer „organischen“ Gesellschaft. Es sind korporatistische Strukturen, die sowohl die Verfassungen, als auch den Minderheitenschutz prägen. Gleichwohl ist von einer Krise dieser Strukturen zu sprechen – v.a., wenn sie in einem transnationalen Rahmen analysiert werden. Hierbei wird deutlich, dass die Globalisierung auf eine Erneuerung dieser Fundamente drängt.

Mein Entwurf soll eine Umstellung auf ein Modell der normalen Vielfalt herbeiführen und beschreibt den Übergang von einem nationalistischen zu einem egalitären Minderheitenschutz in Europa. Den Begriff „egalitär“ verwende ich als Pendant zu „nationalistisch“ und belege ihn mit einer doppelten Funktion. Zum Einen bezeichnet er eine neue Schutzphilosophie: Der egalitäre Minderheitenschutz soll allen Staatsbürgern den gleichen Zugang zu den verfügbaren Leistungen verschaffen. Zum Zweiten bezeichnet er das Ergebnis dieser Reform: eine Liberalisierung des Zugangs zu den verfügbaren Leistungen würde zu einer asymmetriegerechten Gleichstellung der Minderheiten führen, und somit zu einer neuen Gleichheit. Es geht mir also nicht nur um eine Normalisierung der gegebenen Vielfalt, sondern auch um die Institutionalisierung eines erweiterten Gleichheitskonzepts – als Kern einer pluralitätsgerechten Demokratie. Die Schwierigkeit dabei ist, dass das herrschende Homogenitätsdenken ein stückweit relativiert werden muss, um Gleichheit im Kontext der Vielfalt neu definieren zu können.

Am Anfang meiner Bemühungen für einen besseren Minderheitenschutz stand meine persönliche Erfahrung mit seiner praktischen Umsetzung, etwa durch das staatliche Bildungssystem in Rumänien. Ich habe eine deutsche Schule besucht, obwohl ich Rumäne bin. Das widerspricht zwar den gängigen Vorstellungen von einem „normalen“ Unterricht in nationalstaatlichen Strukturen, aber eine zweisprachige Ausbildung war damals ziemlich en vogue. Das ist auch heute noch so geblieben, denn viele Eltern schätzen den Umstand, dass der mehrsprachige Unterricht größere Ansprüche an die Schüler stellt und bessere Chancen für ein angenehmes Leben verspricht. Mein Geburtsort ist Sibiu – zu Deutsch: Hermannstadt, auf Ungarisch: Nagyszeben – einst Hauptstadt der deutschen Autonomie-

² ETS Nr. 157 wurde am 1. Februar 1995 zur Unterzeichnung aufgelegt und ist für die ersten 13 Staaten des Europarats am 1. Februar 1998 in Kraft getreten.

gebiete in Transsilvanien. Diese kleine Großstadt war seit jeher multikulturell; sie beherbergt u. a. deutsche Schulen mit einer langen Tradition, die seit der Vereinigung Transsilvaniens mit Rumänien zweisprachig funktionieren. Die Unterrichtssprachen sind Deutsch und Rumänisch: Rumänisch für rumänische Literatur und Grammatik wie auch für Geschichte und Geographie; Deutsch für deutsche Literatur und Grammatik wie auch für Mathematik, Physik, Biologie usw. Wir mussten ab der fünften Klasse auch Englisch, ab der neunten auch Französisch lernen. Dies waren die Rahmenbedingungen für ein besonderes Erlebnis, denn ich fand es sehr interessant, inmitten einer nationalistisch geführten Gesamtgesellschaft auf eine Schule zu gehen, in der sich praktisch niemand wirklich nationalistisch benahm. Nationalismus galt hier als Entgleisung, Toleranz war die Minimalanforderung, und herrschende Norm: der gegenseitige Respekt.

Wenn eine zweisprachige Schule Erfolg haben will, muss sie mit den nationalistischen Regungen sehr sorgfältig umgehen. Wir wurden also gelehrt, diese Enthaltsamkeit als hohes Gut zu achten. Wir hatten die Herkunft immer als eine Privatsache zu sehen, wie es auch die Lehrer taten. Wir merkten, dass für unsere Benotung als Schüler wie auch für unsere Bewertung als Menschen die emotional hoch aufgeladene Herkunft unerheblich war. Diese Strategie konnte tatsächlich einen beachtlichen Erfolg verbuchen, denn in unseren Klassen haben sich keine ethnischen Fronten gebildet. Einfache Freundschaftskreise sind für uns wichtiger geworden – vermutlich gerade weil eine bloß ethnische Solidarität keine überzeugende Option war. So haben wir auch die Rivalitäten persönlich, eben als gewöhnlichen Teil des menschlichen Alltags erlebt, und nicht auf eine kollektive Ebene übertragen. Anstatt eines „Kampfes der Kulturen“ hatte jeder seinen Nächsten als Menschen zu respektieren. Diese humane – und wichtiger noch: humanisierende – Regel ließ sich überraschend leicht umsetzen. Wichtig ist, dass die Autorität der Schule hinter ihr stand: wenn die Gleichartigkeit als Mensch ausnahmsweise nicht respektiert wurde, dann schritt jeweils der Lehrer, Klassenlehrer oder Direktor ein, um die Entgleisten auf ihr individuelles Versagen aufmerksam zu machen.

Die dargestellte Einstellung kommt nicht von Ungefähr. Die Geschichte der zweisprachigen Schulen in Rumänien ist etwas ganz Besonderes. Sie beginnt nach dem Ersten Weltkrieg, infolge der Ergänzung des rumänischen Nationalstaats. Infolge der Pariser Friedensverträge wurden die bestehenden Schulen der Minderheiten neu strukturiert – unter einzigartigen Bedingungen. Denn obwohl die Vorehrungen für den Minderheitenschutz das moderne Prinzip individualrechtlicher Leistungen befolgten, haben die Deutschen und die Ungarn in Rumänien ihre kollektiven Rechte im Bereich Bildung behalten können.

Die Weltsicht der damaligen Zeit machte es für alle selbstverständlich, dass es sich bei dieser schulischen Autonomie um eine eigene Angelegenheit der Minderheiten handeln musste. Es gab natürlich keine formale Definition der Min-

derheit und man konnte also nicht ganz genau sagen, was das eigentlich bedeutet. Es gab auch kein formales Gebot der Exklusivität, keine ausdrückliche Pflicht zur gemeinschaftlichen Selbstabschließung, aber das internationale wie auch das nationale Recht gingen unmissverständlich davon aus. Diese Philosophie der Isolation wurde natürlich auch in Transsilvanien angestrebt, aber das hielt nicht lange an. Doch weil sich die Praxis nicht einfach den ahistorischen³ Definitionen von übergeordneten Interessen unterordnet, sondern sie eher kritisch, aus der weichen Allmacht des Alltags heraus beleuchtet, entdeckt man relativ schnell ein tieferes Interesse an Ausnahmen vom Exklusivitätsprinzip. Ein Beispiel: Bereits in der Zwischenkriegszeit wurde der Sohn des rumänischen Bürgermeisters in Brașov-Kronstadt als erster Nichtdeutscher in der dortigen Schule für Deutsche eingeschrieben. Man nutzte ganz natürlich die Möglichkeit, durch solche Ausnahmen die eigenen Interessen zu verfolgen. Aber das, was man als Ausnahme legitimiert, kann selbst zur Regel werden – und wenn sich die neue Praxis bewährt, ist es nur logisch, dass eine entsprechende Neuregelung eingerichtet wird.

Eine solche Entwicklung zeigt sich an diesem Beispiel der Deutschen in Rumänien. Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde ihre Situation zunehmend dramatisch – aber *nicht* wegen Repression. Im Gegenteil: Das Drama der deutschen Institutionen in Rumänien begann durch ein liberales Zugeständnis – durch eine Erlaubnis der Rückwanderung nach Deutschland. Die Folge dieser Freiheit: Die Menschen begannen damit, ihren Institutionen davonzulaufen. Für die zurückgebliebenen Deutschen war es aber überlebenswichtig, ihre Institutionen zu erhalten, und so haben sie eine ganz konsequente Praxis der institutionellen Öffnung entwickelt. Das bedeutet: Damit die deutsche Kultur in ihrer rumänischen Heimat überleben konnte, musste sie mit den anderen geteilt werden. Dieses Teilen musste nun bewusst und systematisch organisiert werden, und durfte nicht mehr als Ausnahme dem Zufall überlassen werden. Die Rumäniendeutschen haben also ihre Schulen immer weniger als exklusive Einrichtungen geführt, und allmählich ist es ihnen gelungen, aus der Logik einer geschlossenen Gemeinschaft auszusteigen. Die deutschen Schulen boten der Allgemeinheit einen diskriminierungsfreien Zugang zu den deutschen Kulturgütern, und auch der Staat nahm keinen Anstoß daran.

Daraus ist eine exemplarische Erfolgsgeschichte geworden. Als ich 1983 in die erste Klasse kam, waren es schon um die 60% Nichtdeutsche, die in den Genuss der zweisprachigen Ausbildung kamen; zwölf Jahre später waren es um die 80%. Die Lebendigkeit der deutschen Kultur in ihrer rumänischen Heimat ist beeindruckend, auch wenn von fast einer Million Deutschen um 1919 heute weniger als ein Zehntel geblieben ist. Aber: Die rettende Öffnung geschah *abseits*

³ Die Kategorien des Historischen werden normalerweise als feste Größen aufgefasst: Sie artikulieren eine ontologische Korrespondenz von Identität und existenziellen Interessen und fungieren als ein Rahmen, innerhalb dessen von einem historischen Wandel gesprochen wird.

des Rechts. Das damalige Schulrecht schrieb vor, dass die Abstammung von deutschen Vorfahren nachgewiesen werden musste, um ein Kind für den mehrsprachigen Unterricht einzuschreiben. Vergebens: Meine Eltern wollten, dass meine Schwester und ich auf die deutsche Schule gehen. Wie so viele andere wollten sie das wegen des guten Rufs des mehrsprachigen Unterrichts – obwohl wir keine deutschen Vorfahren hatten. Die Herkunft war bereits keine zwingende Schranke mehr: Man musste bloß eine Sondererlaubnis vom Schulamt beantragen (und ein Päckchen Kaffee mitbringen). Ich hatte also „eigentlich“ kein Recht darauf, aber diesem Ausbildungsweg verdanke ich, dass ich nun diese Arbeit habe schreiben können. Umso mehr möchte ich betonen, dass die Erweiterung des Zugangs zu den verfügbaren Leistungen von allen Seiten als ein Positivum empfunden worden ist. Die Angehörigen der Minderheiten haben weiterhin dieselben Leistungen erhalten – allerdings unter neuen Rahmenbedingungen, die zu einer Steigerung der gegenseitigen kulturellen Anerkennung geführt haben. Auch die Angehörigen der Mehrheit haben von der neuen Schutzphilosophie profitiert, weil ihnen nun ein breiteres Leistungsangebot zur Verfügung stand. Dadurch ist es zu einer allgemeinen Akzeptanz dieser liberal instituierten Kooperationspraxis gekommen, zumal die Umstellung auf einen egalitären Institutsbetrieb definitiv nicht zu einer Aufhebung des Minderheitenschutzes geführt hat.

Meine Erfahrungen habe ich wie gesagt in einer deutschen Schule in Rumänien gemacht, und ich nehme hauptsächlich auf die deutsche Minderheit Bezug, wenngleich die ungarischen Schulen in Rumänien eine ähnliche Entwicklung durchgemacht haben. Auch hier hat es nicht lange gedauert, bis dieselbe Zugangsschranke im Schulrecht kein ernstes Hindernis mehr war. Inzwischen wurde die diskriminierende Regelung abgeschafft – und für mich ist das ein Musterbeispiel für die Entwicklung zu einem besseren Recht. Wenn das geltende Recht einer vernünftigen gesellschaftlichen Entwicklung hinderlich ist, von der aber alle profitieren könnten, muss es geändert werden.

*

Ausgehend von diesem Beispiel lässt sich der gesamte Minderheitenschutz reformieren. Statt der klassischen „Rechte für die Gruppe“ sollen nun Rechte auf Kultur instituiert werden. Das bedeutet, dass die spezifischen Leistungen als ein Angebot an die Allgemeinheit gestaltet werden sollen. Diese neue Grundidee basiert auf der Erkenntnis, dass ein privilegierter Zugang zu staatlichen Sonderleistungen keine adäquate Identitätsstütze konstituiert. Im Gegenteil: Die Reservierung staatlicher Leistungen für Angehörige von Minderheiten reproduziert eine Selbstverständlichkeit der Segregation. So gesehen sind Rechte für Gruppen kontraproduktiv. Dabei spielt es keine Rolle, ob diese einen individualrechtlichen oder kollektivrechtlichen Ansatz befolgen; hier geht es allein um die Struktur, die den staatlichen „Schutz“ als ein exklusives Angebot abfasst, um ihn nur den Angehörigen der anerkannten Minderheiten zukommen zu lassen.

Selbst wenn diese Struktur der exklusiven Rechte für die Gruppe in der Praxis unterwandert wird, bleibt die formal instituierte Segregation zwischen den Angehörigen der Mehrheit und denen der Minderheiten erhalten. Die implizite Fixierung auf Identitäten führt auch zu einer Stigmatisierung der „kompensationsbedürftigen“ Minderheitenangehörigen, die nun auch wettbewerbstechnisch von den „normalen Bürger“ unterschieden werden.

Aus dieser Sackgasse hilft nur ein Gesinnungswandel: Statt dem klassischen Schutz abgesonderter Minderheiten sollten nun Kulturen gefördert werden – als eigenständige Werte. Das ist sinnvoll, weil die Existenz von Minderheiten nicht so sehr auf eine direkte Förderung ihrer Mitglieder angewiesen ist. Nein: Minderheiten brauchen Institutionen, welche dem Wettbewerb im Bereich der Kulturvermittlung gerecht werden. Positive Diskriminierungsmaßnahmen können dies nicht leisten. Sie führen nur zu einer kulturellen Abkapselung der Minderheiten. Diese lässt sich auch kaum verhindern, denn bislang wird die Integration von Minderheiten noch immer in einem nationalen Kontext begriffen. Und das ist ein Problem, weil hier eine nationalistische Logik funktioniert. Die Folge dieses eingebürgerten Konzepts ist eine *defizitäre Auffassung von Minderheiten*. In diesem System ist es notwendig, dass die Leistungen im Minderheitenschutz einen exklusiven Charakter haben. Sie schließen die Mehrheit aus, und dadurch entsteht ein Ungleichgewicht, das die gegenseitigen Beziehungen stört. Unter diesen Bedingungen gibt es aber nicht nur Strukturprobleme wie etwa Segregation, sondern auch Folgeprobleme wie die Stigmatisierung. Diese entsteht dadurch, dass die positive Unterstützung einen kompensatorischen Charakter hat. Die Erniedrigung der Minderheiten gipfelt in der symbolischen Ebene: Ihnen wird eine souveräne Selbstbestimmung verwehrt.

Darauf könnte man erwidern, dass sich die meisten Minderheiten mit ihrer Situation abgefunden haben. Oder gar, dass eine gewisse Repression unumgänglich sei. Dem ist nicht ganz zuzustimmen, denn wenn etwa die ETA eine Bombe legt, werden nur die kriminellen Aspekte diskutiert. Aber man kann nicht immer verschweigen, dass auf Repression – eine Reaktion zu erwarten ist. Dieser Zwiespalt wird umso deutlicher, je größer die Gruppe ist, die integriert werden soll. Wenn wir etwa an die großen Muslimengemeinschaften denken, wird deutlich, dass der aktuelle Minderheitenschutz nicht wirklich geeignet ist, eine solche Integrationsleistung zu erbringen. Dabei wären aber nicht die religiös definierten Kulturunterschiede das Hauptproblem, sondern schlichtweg die Größe der als muslimisch aufgefassten Gemeinschaften. In solchen Fällen sieht man, dass man schon aufgrund der Dimensionen der zu integrierenden Minderheiten nicht mehr wirklich von einer Homogenitätsprämissse ausgehen kann. Somit scheitert das System der Integration durch Assimilation einerseits und Minderheitenschutz andererseits, mit welchem die Homogenität des Nationalstaats reproduziert werden soll. Denn wenn das Homogenitätsideal einer friedlichen Lösung eher entgegen zu stehen scheint, dann wird die Repression, auf der das ak-

tuelle Integrationssystem basiert, in den Vordergrund gerückt. Dieses „mechanische“ Scheitern lässt sich verbildlichen: Repression funktioniert nach einem Dampfkesselmodell. Sie ist darauf angewiesen, dass sich der innere Druck von selbst abbaut. Wenn dies nicht schnell genug geschieht und man trotzdem weiter heizt, dann kann eine Explosion der Gesamtvorrichtung nicht mehr verhindert werden. Ab einem gewissen Druckniveau wird es sogar unmöglich, den Deckel zu entfernen und den Dampf abzulassen. Das bedeutet, dass eine Umstellung auf ein offenes System noch vor dem Erreichen einer kritischen Phase eingeleitet werden müsste. Insofern kann gerade die Sicherheit, die ein auf Herrschaft und Repression basierendes System produziert, zu einem Hauptproblem werden: Wenn man die repressionsbasierte Sicherheit unter keinen Umständen verlieren will, dann läuft man Gefahr, alles zu verlieren. Daher brauchen wir ein System, das die kulturelle Selbstbestimmung von den nationalen Souveränitätsansprüchen abkoppelt. Wir brauchen ein System, in dem die kulturelle Selbstverwirklichung nicht mehr in einen Kampf um Dominanz ausartet.

Für eine Reform in diesem Sinne bedarf es aber nicht nur eines entsprechenden technischen Vorschlags, sondern v.a. einer gründlichen Entmythisierung. Denn wenn man darauf beharrt, dass Nationen und Nationalitäten selbstständig und homogen sind – dann verliert man jegliches Gefühl für ihre Beziehung zueinander. Man muss sich dessen bewusst werden, dass die Vielfalt, die es zu regeln gilt, mehr als die Summe ihrer Bestandteile ist. Dieses Mehr ist der Schlüssel für Effizienz im Minderheitenschutz. Doch gerade in diesem Punkt kann der Minderheitenschutz nicht überzeugen. Das ist ein ernsthaftes Problem, und es kann nur dann gelöst werden, wenn das Homogenitätsdenken ein stückweit relativiert wird. Damit lässt sich einiges erreichen, denn: Grenzen sind für Gruppen *konstitutiv* – für Kulturen *durchlässig*. Ja man kann sogar sagen, dass Kulturen auf ebendiese Durchlässigkeit gründen. Man muss kein Ethnologe sein, um zu erkennen, dass die Identität einer Volksgruppe nur im Kontakt entsteht. Und dennoch gibt es keine Regelung der Kontakte. Stattdessen versucht man, Minderheiten isoliert aufzufassen. Man versucht, subjektive Rechte zu gewähren, und stellt immer wieder fest, dass die Minderheiten keine klar bestimmabaren Rechtssubjekte sind. Sie sind soziale Erscheinungen mit fließenden Grenzen, deren Personenbestand nicht fixiert werden kann. Das Konzept, kulturspezifische Sonderleistungen nur den Angehörigen von Minderheiten zukommen zu lassen, kann nicht einmal in diesem Punkt aufgehen.

Wenn man nun die Kulturen in den Mittelpunkt stellt, dann sehen wir, dass hier eine völlig andere Logik bedient wird. Man denke etwa an eine Hochschule für Musik: Hier wird keine Abstammung von Musiker gefordert, sondern in erster Linie das Interesse, etwas über die Musik zu lernen. Der Zugang wird nicht politisch, sondern fachspezifisch geregelt – und auch wenn es nicht dazu kommt, dass die gesamte Gesellschaft dieses Angebot wahrnimmt: im Grunde trifft hier *jeder* auf offene Tore. Dasselbe soll auch für den Minderheitenschutz gelten. Es

muss aber darauf hingewiesen werden, dass eine Liberalisierung des Zugangs zu kulturpolitischen Leistungen auf ein bestimmtes Reifeniveau des Schutzes angewiesen ist. Das bedeutet, dass zunächst sichergestellt werden muss, dass die Praxis auf der materiellen Ebene befriedigt. Heute, am Anfang des dritten Millenniums, kann man hiervon ausgehen.

Wenn man das nun tut, dann kommt es vor allem darauf an, dass auch die symbolischen Bedürfnisse befriedigt werden. In diesem Sinne ist es zu begrüßen, dass die Minderheitenkulturen als lebendige Bestandteile des europäischen Kulturerbes gewürdigt werden. In dieser Funktion brauchen sie eine neue Art von Unterstützung, damit sie sich aus eigener Kraft weiterentwickeln können. Die Formel dafür lautet: *asymmetriegerechte Gleichbehandlung*. Das bedeutet, Gleichheit im Kontext der Vielfalt neu zu definieren. Denn aus den konkreten Größen- und Statusunterschieden ergeben sich ungleiche Anliegen, die mitberücksichtigt werden müssen. Mir ist bewusst, dass der Vorschlag einer Umstellung auf einen Minderheitenschutz ohne Zugangsbeschränkungen einem massiven Widerstand begegnen wird. Der Grund dafür dürfte aber weniger in den technischen Aspekten einer Reform der staatlichen Kulturpolitik liegen, sondern vielmehr darin, dass diese neue Struktur zu einer Relativierung der nationalistischen Homogenitätsideale führen würde. Dennoch gibt es reale Chancen, dass sich eine Logik, das staatliche Behandlungsangebot an kulturellen Sonderleistungen für alle Staatsbürger zugänglich zu machen, am Ende doch durchsetzt. Trotz – oder vielmehr wegen – dieses Widerstandes. Weil er die Gewalt im Nationalismus enthüllt. Weil er nach Alternativen suchen lässt, mit denen man anstatt dieser Gewalt – den Humanismus pflegt.

Man kann dies in einem größeren Kontext sehen, in dem sich infolge der Stabilisierung der Zivilgesellschaft ein allgemeiner Effizienzdruck entwickelt, der alte bzw. veraltete Schranken aus dem Weg räumt. Am einfachsten ist es, rechtliche Barrieren aufzulösen. Es ist der Frieden, der eine Expansion der Beziehungen zwischen den einzelnen Nationen bringt, und der uns zur Besinnung auf eben diese Verflechtung der „nationalen Lebenswelten“ auffordert. Diese Globalisierung ist ein Phänomen, das zuvor, in Zeiten des *jus ad bellum*, als undenkbar galt. Man muss sich darüber bewusst werden, dass auch dieser Fortschritt ambivalent bleibt. Denn trotz aller Vorteile, die durch die engere ökonomisch-kulturelle Verflechtung innerhalb einer internationalen Friedensordnung entstehen, werden auch Ängste freigesetzt: Steigende Mobilität und durchlässige Grenzen nähren die Furcht vor einem härteren Wettbewerb – und vor Identitätsverlust. Darin liegt eine gewisse Ironie, denn je mehr eine Gemeinschaft von der Globalisierung profitiert, desto tiefer wird ihre Sehnsucht nach einem Wirtschaftsprotektionismus – und nach einer Wiederherstellung der abhanden gekommenen Identitätssicherheit. In diesem Punkt wird eine folgenschwere Diskrepanz deutlich, denn über Wirtschaftspolitik lässt sich bekanntlich streiten – über Identitätspolitik nicht.

Es verwundert nicht, dass man in Identitätsfragen sehr emotional reagiert, denn Identität wurzelt viel tiefer, als sich rational begreifen lässt. Sie wird durch eine instinktive Abwehrhaltung geschützt, die u.U. zu einer grundsätzlichen Bereitschaft führt, selbst größere Gewaltakte im Namen der Identitätssicherung zu legitimieren. So gesehen ist es leicht, sich für eine Abkehr von der Friedenspolitik zu begeistern, weil der Frieden nicht nur Freiheiten und Chancen, sondern auch Ängste und Risiken bringt. Doch man muss sich darüber im Klaren sein, dass dies eine Rückkehr zum Zeitalter der Kriege bedeuten würde. Es ist der Krieg, der sichere Identitäten schafft. Dabei entstehen Kollektive, die einander unversöhnlich gegenüberstehen – und erst aus dieser Perspektive erscheinen sie als kompakt und homogen. Diese Eigenschaften müssen auch dauernd reproduziert werden: In diesem Sinne werden unerbittliche Ausschlussmechanismen eingesetzt, zur institutionellen Sicherung der kollektiven Kampfkraft. Freilich kennt auch der Krieg ruhige Zeiten, doch sie funktionieren nur als Ausnahme, als Waffenstillstand; die Organisation behält die Kontingentierung, die jederzeit ihrem grundsätzlichen Telos dienen kann. Die exakte Lokalisierung in Bezug auf gegebene Kampfeinheiten ist aber nicht mehr notwendig, sobald wieder Frieden herrscht. Die Frage ist nun, wie man, ja ob man den Frieden instituieren kann: Dafür bedarf es eines Ausgleichs zwischen den „Naturgesetzen“ einer vorpolitisch definierten Solidarität und dem demokratisch gesetzten Recht.

Hier liegt der eigentliche Knackpunkt. Die Globalisierung fordert uns heraus, das Nationale zu erhalten, und zwar durch eine Formel, die zwischen Nationalismus und Demokratie vermittelt. Eine solche Formel der kulturengerechten Demokratie würde den nationalen Mythos neu gestalten – im Hinblick auf die neuen Anforderungen, denen er entsprechen muss: industrielle oder gar postindustrielle Gesellschaften müssen sich von landwirtschaftlichen Ideologien wie Blut und Boden absetzen, damit das Homogenitätsdenken ein stückweit relativiert werden kann. Das ist einfacher gesagt als getan, denn die herkömmliche Auffassung des Nationalen basiert auf dem mittelalterlichen Schlagwort „Souveränität“. Unsere Tradition beruht auf einer Vorstellung von Freiheit durch Abkapselung, welche der gegenwärtigen Komplexität im Sozialen nicht mehr genügen kann. Es reicht, einen Blick auf den Alltag zu werfen, um zu erkennen, dass eine isolierte Selbstbestimmung inadäquat ist. Schon im Straßenverkehr sind wir der Selbstkontrolle der Anderen ausgeliefert. Um uns auf die Straße trauen zu können, müssen wir damit rechnen, dass die Anderen den gleichen Elementarregeln gehorchen – selbst wenn sie einzelne Normen überschreiten. Daraus ergibt sich eine andere Konzeption vom sozialen Frieden: In komplexen Strukturen geht es darum, Bedingungen bereitzustellen, um allgemein erwarten zu können, dass sachgerechte Vorschriften als vernünftig anerkannt und einsichtig verinnerlicht werden.

Der Minderheitenschutz muss mit komplexen Sozialstrukturen zurechtkommen und steht somit vor dem Problem, dass die traditionelle Auffassung des Nationa-

len seine Effizienz beeinträchtigt. Dabei wird man mit Behinderungen konfrontiert, die sich nicht einfach überwinden lassen. So blieb die Struktur, die etwa im rumänischen Schulrecht vernünftigerweise abgeschafft wurde, im nationalen Minderheitenschutz wie auch ganz allgemein im Minderheitenschutz bestehen – als oberster Grundsatz. Das beweisen typische Formulierungen, die den Angehörigen einer nationalen Minderheit besondere Rechte zugestehen. Implizit werden Andere ausgeschlossen. Als ob die Werte einer Nation nur den Zugehörigen dieser exklusiven Gruppe zu vermitteln wären. Der heutige Minderheitenschutz richtet sich ganz dogmatisch an der diskriminierenden Struktur eines nationalistischen Selbstverständnisses aus. Segregation wird vorausgesetzt, um die gleiche Behandlung der Verbliebenen zu organisieren. Die Notwendigkeit einer positiven Unterstützung der Eigenarten von Minderheiten wird systematisch im Sinne einer Pflicht zur positiven Diskriminierung gedeutet; was nicht im Sinne einer effizienten Praxis und einer möglichen Einheitlichkeit des Rechts vertreten wird, sondern eben nur im Namen eines nationalistischen Gemeinschaftsideals. Das ist nicht unproblematisch, weil auch eine kompensatorische Privilegierung soziale Spannungen generiert. Und weil im Minderheitenschutz diskriminiert wird, wirkt er kontraproduktiv: Trotz vieler vernünftiger Leistungen, die materiell befriedigen könnten, wird die Gesamtwirkung dadurch getrübt, dass es auf der symbolischen Ebene zu einer stigmatisierenden Anerkennung kommt – durch das Bewusstsein einer vorausgesetzten Diskriminierung.

Die Selbstverständlichkeit des Diskriminieren-Müssens ist aber der hauptsächliche Beweggrund für nationalistische Gewalt; sie konstituiert die universale Legitimation einer im Grunde unerschöpflichen Streitsucht. Die Selbstverständlichkeit des Diskriminieren-Müssens macht die Gefährlichkeit der nationalistischen Dogmatik aus. Man sieht das eindeutig an den Geschehnissen im ehemaligen Jugoslawien. Die rumänische Schulpraxis beweist, dass es eine Alternative dazu gibt. Zudem steht außer Frage, dass eine Politik der Diskriminierung illegitim wird, sobald die Möglichkeit besteht, die gleichen Ziele ohne Diskriminierung zu erreichen. Ich bin überzeugt, dass es einen besseren Minderheitenschutz geben kann: Ein egalitärer Minderheitenschutz, dessen Umsetzung nicht diskriminiert, würde auf die Herausforderung der Demokratie durch die gegebene Vielfalt besser reagieren können. Für die rechtliche Praxis wie auch für die zwischenmenschlichen Beziehungen wäre das eine Erleichterung. Und es würde sich auch wirtschaftlich lohnen: Statt in einem heterogenen Stadtviertel die Anzahl der Polizisten zu verdoppeln, könnte man die Anzahl der mehrsprachigen Ausbildungsplätze erhöhen. Man würde mehr erreichen, und das mit einem geringeren Aufwand.⁴

⁴ Die Kosten der Friedensmission auf dem Balkan, die die *etwa eine Million* Menschen in den Krisengebieten zum Verzicht auf Gewalt zwingen soll, überschreiten die Kosten der Osterweiterung um ein Vielfaches, wobei letztere *über hundert Millionen* Menschen zugute kommt.

Wir sehen ganz konkret auf dem Balkan, dass höhere Gewalt nicht ausreicht, um Frieden zu stiften. Frieden ist nur dann möglich, wenn die Menschen an einen Sinn ihrer Zusammenarbeit glauben. Blauhelme können hierfür nur ganz wenig beitragen. Es ist sicherlich notwendig, dass größere Akte der Gewalt verhindert werden, aber das geschieht eben durch zusätzliche Gewalt. Und die Bekämpfung von extremeren Symptomen reicht nicht aus, wenn man die tiefer liegende Vertrauenskrise lösen will. Gerade unter solchen außergewöhnlichen Bedingungen muss den Menschen klar gemacht werden, dass sie miteinander auskommen müssen, und zwar unabhängig vom Ergebnis des Konfliktes. Sie müssen wieder einsehen, dass die Qualität ihres Lebens von der Qualität ihres Zusammenlebens abhängt. Und sie müssen vor allem begreifen, dass sie im Grunde keine bessere Wahl haben: Es spielt keine Rolle, wie Grenzen gezogen oder verschoben werden – Minderheiten wird es so oder so geben. Aber solange die Menschen glauben, nur als Angehörige einer nationalen Mehrheit ein gutes Leben führen zu können, steht der Krieg schon vor der Tür. Und einen richtigen Frieden wird es auch nicht geben können, weil man mit jedem Sieg immer auch die Bedingungen für einen neuen Krieg schaffen würde.

Die traditionelle Weltsicht kann hier nur Sieger oder Verlierer wahrnehmen, und weil es eben nie einen totalen Sieg oder eine totale Niederlage geben kann, kommt es zu einem blinden Kampf um die dominante Rolle in einem reduktionistisch missverstandenen Spiel.⁵ Ein Ende dieser ewigen Auseinandersetzung um das Monopol an Macht und Herrschaft kann nur infolge eines Paradigmenwechsels erreicht werden, auf dem eine kooperative Weltsicht institutionell errichtet wird. Dies ist noch nicht der Fall, auch angesichts des bestehenden Minderheitenschutzes nicht. Aber wir brauchen eine solche neue Ordnung, um aus der verrückten Logik der Gewalt aussteigen zu können. Erst wenn anstelle des nationalen Fundamentalismus eine allgemeine Selbstrelativierung zur Norm wird, kann der „Kampf der Kulturen“, dem uns die Tradition ausliefert, überwunden werden.

Anzustreben ist also nicht mehr das klassische Homogenitätsideal, sondern ein Ideal der Neutralität, der kulturellen Gerechtigkeit, um angesichts der gegebenen Vielfalt zu einem normalen Umgang miteinander kommen zu können. Wenn wir weniger vom *Nationalstaat* und mehr vom *territorialen Rechtsstaat* sprechen, merken wir, dass eine kulturelle Gerechtigkeit durchaus möglich ist. Mehr noch: Eine kulturell gerechte Ordnung ist auch ohne Diskriminierung möglich – ja sie würde ohne Diskriminierung wesentlich besser funktionieren, wie man anhand

⁵ Wenn der Nationalstaat als Staat einer Nation aufgefasst wird („nation-state: Literally, a sovereign entity dominated by a single nation.“ Iain McLean, *The Concise Oxford Dictionary of Politics*, Oxford 1996), ist es nur logisch, Minderheiten als Opfer der mehrheitlichen Selbstbestimmung anzusehen; dieses System erlaubt es, die Täterrolle der Mehrheit aufgrund der Unterrepräsentiertheit von Minderheiten zu legitimieren.

der Erfahrungen im rumänischen Schulrecht sehen kann. Wir brauchen also einen neuen Minderheitenschutz, der auf dieselbe Weise nicht mehr diskriminiert.

Es geht also um den Imperativ der kulturellen Gerechtigkeit *innerhalb* staatlicher Strukturen, der neue gesellschaftstheoretische Positionen für etablierte Demokratien fordert. Dies soll über eine konkrete Reform im europäischen Minderheitenschutz umgesetzt werden. Das Rahmenübereinkommen des Europarats zum Schutz nationaler Minderheiten spielt die Hauptrolle für meine Überlegungen. In Europa ist es das zentrale Instrument des Minderheitenschutzes, und ich plädiere für eine grundsätzliche Reform dieser Konvention. Das neue Übereinkommen soll einer Philosophie der Nichtdiskriminierung folgen und allgemein im Sinne des angeführten Paradigmenwechsels zugunsten einer egalitär verfassten, normalen Vielfalt wirken. Die fällige Reform im Minderheitenschutz wäre auch mit den neuesten Entwicklungen der europäischen Rechtskultur kompatibel. Für die Begründung der Opportunität dieser grundlegenden Reform beziehe ich mich aus einer rechtlichen Perspektive vor allem auf die Rechtsprechung des EuGH⁶; aus einer rechtspolitischen Perspektive werde ich unter anderem auf die Europäische Charta der Regional- oder Minderheitensprachen von 1992,⁷ auf die Mitteilung der Kommission zur Mehrsprachigkeit von 2005⁸ und auf die Empfehlung 1740/2006 über die Stellung der Muttersprache in der Schule⁹ eingehen.

**

Diese Arbeit beabsichtigt, über einen Kommentar der gegebenen Rechtsnormen hinaus zu gehen und eine neue Dogmatik einzufordern. Im Allgemeinen muss die Dogmatik Rahmenbedingungen zur Lösung gewisser vorgegebener Aufgaben einrichten; sie verteidigt die Unverfügbarkeit der gesetzten Rahmenbedingungen als Gewähr einer effizienten Aufgabenbewältigung. Dies bedeutet aber auch Ineffizienz oder gar Unfähigkeit, den Rahmen sprengende Aufgaben zu bewältigen. Solche Herausforderungen gibt es allemal – kein System kann sich ihnen verschließen. Zwar entsteht eine gewisse Bewegungsfreiheit durch die Möglichkeit, Relevantes als Teil der Normalität anzunehmen oder aber als Ausnahme auszuhalten, doch dies vermag keineswegs, den Effizienzdruck abzuschalten.

⁶ Die zwei einschlägigen Entscheidungen des EuGH sind: Ministère Public vs. Robert Heinrich Maria Mutsch, Urteil vom 11. Juli 1985 in der Rechtssache 134/84, 61984 J 0137, Slg. 1985, I-2681 (weiterhin: Mutsch 1985) sowie Bickel und Franz, Urteil vom 24.11.1998 in der Rechtssache C-274/96, 61996 J 0274, Slg. 1998, S. 7637 (weiterhin: Bickel und Franz 1998).

⁷ ETS Nr. 148, am 5. November 1992 zur Unterzeichnung aufgelegt, am 1. März 1998 in Kraft getreten.

⁸ KOM 596 vom 22. November 2005

⁹ Verabschiedet in der Debatte der Versammlung am 10. April 2006 (9. Sitzung). Siehe Doc. Nr. 10837, Bericht des Ausschusses für Kultur, Wissenschaft und Bildung.

Die Frage, wie denn eine gegebene territorialstaatliche Struktur mit der darin lebenden Vielfalt am effektivsten versöhnt werden kann, drängt in Richtung einer friedlichen Organisierung des sowieso stattfindenden Zusammenlebens, in Richtung eines liberalen Regimes für die staatliche Unterstützung von Minderheitenkulturen. Die Entwicklung einer pazifistischen Organisationskultur begiebt aber einem kategorischen Widerstand. Die Resistenz gegenüber dem in Institutionen zu übersetzenden Frieden kommt daher, dass die implizite Versöhnung in der und mit der gegebenen Vielfalt sowohl unserer Tradition der Selbstverfassung, als auch unserer Gewohnheit der Selbstauffassung, widerspricht. Die Schwierigkeit dieses Unterfangens lässt sich kaum beschreiben. Das Lähmendste daran ist, dass selbst unsere Begriffe einer Logik des Krieges gehorchen, dass wir uns schon immer in einem semantisch besetzten Terrain befinden, durch dessen Markierung der an sich mögliche Frieden zu einem bloßen Waffenstillstand verkommt. Einheit, Einheitlichkeit, Homogenität sind uns nicht bloß unverdächtig, sondern werden systematisch idealisiert, als ob sie ein Erlösungsversprechen verkörpern. Unmerklich bleibt, dass sie allesamt konstitutive Merkmale von *Kampfeinheiten* darstellen, deren Aufrechterhaltung vom wahren Frieden fernhält – weil sie als heilig zelebriert werden. So „überrascht“ es, wenn die erhöhende Inbrunst der nationalen Kulte urplötzlich Gewaltakte hervorbringt, Gewaltakte, die im gleichen Glaubensakt eine subjektive Immunisierung erfahren. Vom Telos dieser Gewalt vergewaltigt, können wir sie erst im Nachhinein, nach einer den Stolz zerschmetternden Niederlage, als Zivilisationsbruch erkennen. Normal bleibt laufende Gewalt, getragen von der trügerischen Überzeugung, sie mit reinem Gewissen ausüben zu können, zu dürfen – und freilich auch: zu müssen. Diese Art von Gewalt, die so wirkt, als ob wir dazu berufen wären, als ob sie heilig wäre, unterhält zutiefst eingefleischte Reflexe, die uns daran hindern, auf eine Logik des einfachen Friedens umzustellen.¹⁰

Unsere Tradition zelebriert solch ostentativ reine Gewissen – als Substitut einer noch unvollkommenen, einer zu vervollkommenen Gottgleichheit. Sie konsti-

¹⁰ „Revolutionärer Terror geschieht im Zeichen der Tugend, der Vernunft oder Gerechtigkeit. Der moderne Totalitarismus propagiert die umfassende soziale oder rassistische Gleichartigkeit und endet zwangsläufig in der Vernichtung des Menschen. Der Traum vom Absoluten gebiert absolute Gewalt. Das Programm der homogenen Wertegemeinschaft endet im Blutbad. Denn unter dem Banner der Kulturwerte verliert die Gewalt an instrumenteller Rationalität. Glaubenskriege werden stets mit höchster Erbitterung geführt, nicht um der Beute Willen, sondern um die Häresie auszutilgen. Wo absolute Werte die Gewalt dirigieren, gibt es keine Ausnahme und keine Gnade. Die Destruktion ist total, die Zerstörung der Menschen, der Dinge, der fremden Kultur. Der Glaube strebt zur Erfüllung seiner eigenen Prophezeiung. Er beweist seine Geltungsmacht durch die Kraft der Gewalt. Er bescheidet sich nicht damit, die Welt zu erklären, er will sie nach seinem Bilde umformen. Die gesamte Welt will er sich untertan machen. Dieses Projekt aber fordert immer neue Kreuzzüge, immer neue Massaker, so lange zumindest, wie es noch irgendwo Menschen gibt, die anders denken und anders handeln könnten, als der Glaube befiehlt.“ Wolfgang Sofsky, *Kultur und Gewalt*, in ders., *Traktat über die Gewalt*, Frankfurt 1996, S. 225 ff.

tuieren eine Strategie des opferwilligen Übergangs, die bis zur Einstellung eines jeweils erwarteten, irdischen Paradieses, die Gegenwart beherrschen soll. Auf diese immunisierte Gewalt stützen sich seit jeher monumentale Konstruktionen, heroische Geschichtsselbstverständnisse, deren Glanz eben von der Entscheidung für die geheilige Gewalt zehrt. Religiös kultivierte Denkstrukturen verheissen einen ewigen, perfekten Frieden, der im Kommen ist. Der im Kommen, doch eben *nur* im Kommen ist. Um den Glauben an die kommende Perfektion aufrechtzuerhalten muss alles zurechtgelegt werden: Geschichte wird plastisch, Identitäten werden elastisch. Freilich unterhält diese Struktur nichts Weiteres als eine Flucht in eine paradiesische Utopie, in der ein einziger richtiger Glaube herrscht. Gelingen könnte dies nur, wenn dieser einzige Glaube die gesamte Welt beherrscht. Das ist aber eine gefährliche Hoffnung. Die gewaltige Anstrengung zur Überwindung der endlos kränkenden *conditio humana* bleibt ein Versuch wider besseres Wissen, der kommenden Enttäuschung zu trotzen.

Es gibt aber auch Beispiele der Ent-Täuschung. Mythisch ausgedrückt: Sisyphos konnte sein Leben um die Arbeit einrichten, weil er (für sich) den Tod in Ketten gelegt hatte.¹¹ Ein exemplarischer Mensch, und dennoch: bis ein Mensch mit dem ewigen Gedanken an die Vergänglichkeit zurechtkommt, bleibt er im Zeichen eines ewigen Kampfes – eines Kampfes gegen Alles, was seinen kompensatorischen Glauben an eine kommende Perfektion anzweifelt; er bekämpft Alles, was seine Trost spendende Illusion einer himmlischen Zukunft bedroht. Die Folgen sind allzu bekannt: Wo Befriedung nur im Perfektionsmodus geduldet

¹¹ Sisyphos nahm sich jeden Tag ein neues Projekt vor und vollendete es; nach der täglichen Erschöpfung genoss er seine wohlverdiente Ruhe und schöpfte Kraft für das nächste Projekt. Die „absurde“ Anstrengung galt der Realisierbarkeit seiner Arbeit, dem konkreten Erfolg: jeder angegangene Stein kam auf einer Bergkuppe zu ruhen. Mehr nahm er sich nie vor, und so begründete die Entlastung, die er sich stets erarbeitete, sein Glück – sein reales, realisiertes Glück. So gesehen muss sich der Mensch nicht zwangsläufig als leidender ‚Gott‘ verstehen; er kann den Tod als ein Faktum, als sein Fatum akzeptieren: „Was bleibt, das ist ein Schicksal bei dem allein das Ende fatal ist. Abgesehen von dieser einzigen fatalen Unabwendbarkeit des Todes ist alles, sei es Freude oder Glück, nichts als Freiheit. Es bleibt eine Welt, in der der Mensch der einzige Herr ist. [...] Darin besteht die verborgene Freude des Sisyphos. Sein Schicksal gehört ihm. Sein Fels ist seine Sache. [...] Der absurde Mensch sagt ja, und seine Anstrengung hört nicht mehr auf. Wenn es ein persönliches Geschick gibt, dann gibt es kein übergeordnetes Schicksal oder zumindest nur eines, das er unheilvoll und verachtenswert findet. Darüber hinaus weiß er sich als Herr seiner Tage. In diesem besonderen Augenblick, in dem der Mensch sich seinem Leben zuwendet, betrachtet Sisyphos, der zu seinem Stein zurückkehrt, die Reihe unzusammenhängender Handlungen, die sein Schicksal werden, als von ihm geschaffen, vereint unter dem Blick seiner Erinnerung und bald besiegt durch den Tod. [...] Dieses Universum, das nun keinen Herrn mehr kennt, kommt ihm weder unfruchtbare noch wertlos vor. Jedes Gran dieses Steins, jedes mineralische Aufblitzen in diesem in Nacht gehüllten Berg ist eine Welt für sich. Der Kampf gegen Gipfel vermag ein Menschenherz auszufüllen. Wir müssen uns Sisyphos als einen glücklichen Menschen vorstellen“ (Albert Camus, *Der Mythos des Sisyphos*, Hamburg 2001, S. 159-160).

wird, gerät das Leben in den Bann einer endlosen Selbstbestrafung¹², welche nur die Jagd nach Sündenböcken als Entlastung annimmt. Sobald wir einer solchen Mentalität verfallen, sehen wir uns in eine höllische Gegenwart versetzt: Im Vergleich zum seligen Versprechen, das uns laufend entrinnt, verblasst alles menschlich Erreichbare; die grundsätzliche Prekarität bleibt erhalten – unsere miteingeschlossen –, und wir fühlen uns gezwungen, dies zu verabscheuen und (voller Stolz) herabzuwürdigen. Die entsprechenden Qualen finden aber nicht nur im psychischen Innenleben statt, sondern auch in der äußeren Realität – in einer nun vom Kampf beherrschten Realität, in der die unmögliche Perfektion verwirklicht werden soll. So wird der Frieden selbst verbannt: aus der Gegenwart, die ihm eine perfekte Prekarität aufzwingt, in die prekäre Perfektion eines ewigen Im-Kommen-Seins, deren Verführung wir uns ausliefern.

Wir kämpfen für eine Schimäre, geblendet von ihrem Anspruch auf Perfektion. Gerade dadurch verlieren wir den einfachen Frieden, den wir mit dem Nächsten im Hier und Jetzt schließen können. Freilich wäre er nur ein gebrechlicher Friede und kein Perfektionszustand, der sich aus eigenem Antrieb verewigen könnte. Ein solcher Frieden wäre wirklich anstrengend: Er müsste allen Mitmachenden eine kränkende Selbstrelativierung abringen, die jedem in gleichen Maßen den Perfektionstraum abspricht – eine *Arbeit*, die sich durchaus lohnen würde. Vor allem, wenn wir uns die Gegenwart ansehen: Die Chancen für eine endliche Humanisierung unserer Institutionen sind besser als je zuvor – eine Einsicht, die seit dem Zweiten Weltkrieg immer mehr Einfluss erlangt. Die wichtigste Herausforderung, der sich der Friedenswillen stellen muss, ist die der gegebenen Vielfalt im Lokalen. Auf institutioneller Ebene ist der Minderheitenschutz dafür zuständig. Bislang war er konfliktiven Strukturen verschrieben und entsprechend gelähmt. Doch nun soll er auf eine Logik des Friedens umgestellt werden. Eine Reform des Minderheitenschutzes, im Sinne des Übergangs von einer nationalistischen zu einer egalitären Struktur, erzwingt freilich auch eine neue Verfassungstheorie, die den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde, aber nichtsdestotrotz skizziert werden muss. Dies wird v.a. in den Kapiteln 3.6. *Zwischenfazit* und 3.7. *Neue Definitionsansätze* geschehen, wobei die zentralen Topoi im Laufe der Arbeit immer wieder aufgegriffen werden.

¹² Ein interessantes Bild der philosophischen Fundierung für den Herrschaftsanspruch eines sich selbst bestrafenden Menschen findet sich bei Anton Schütz, *Der westliche nomos heautontimoroumenos und die Grundlagen der abendländischen Rechtssaga: europäische Rechtsgeschichte in lockerem Anschluss an Legendre*, Vortrag im Max-Planck-Institut für europäische Rechtsgeschichte, Frankfurt am Main, 1. Februar 2005; systematisch abgefasst in 'Legal Critique': *Elements of a Genealogy*, in: *Law and Critique* Vol.16, Nr.1/2005, S.71-93.