

JOURNAL FÜR ENTWICKLUNGSPOLITIK

herausgegeben vom Mattersburger Kreis für Entwicklungspolitik
an den österreichischen Universitäten

vol. XX, No. 4–2004

MULTIKULTURELLE AUTONOMIE IN LATEINAMERIKA

Schwerpunktredaktion: Leo Gabriel, René Kuppe

Mandelbaum Edition Südwind

Inhaltsverzeichnis

- 4 Einleitung
- 8 RENÉ PAUL AMRY
Das Recht auf kulturelle Identität als Schranke für das Strafrecht
in Lateinamerika
- 25 LEO GABRIEL
Multikulturelle Autonomie: Ein Paradigma für
partizipative Demokratie in Lateinamerika
- 43 RENÉ KUPPE
Diskurse zur Begründung multikultureller Autonomie in Lateinamerika
- 62 GILBERTO LÓPEZ Y RIVAS
Die Autonomie der Indio-völker in Mexiko
- 74 ROBERT LESSMANN
Multikulturelle Autonomie und Nachhaltigkeit am Beispiel
der „Gewerkschaften“ der Kokabauern Boliviens
- 89 NICOLE SCHABUS
Freihandelsabkommen bedrohen indigene Rechte
Indigene Autonomie in den Amerikas oder Freihandel
mit indigenen Rechten
- 103 Rezensionen
- 109 Autorinnen und Autoren
- 110 Die letzten Ausgaben
- 111 Informationen für AutorInnen / Information for Contributors
- 112 Impressum

RENÉ KUPPE

Diskurse zur Begründung multikultureller Autonomie in Lateinamerika

1. Die Merkmale indigener Völker als Ausgangspunkt

„Multikulturelle Autonomie“ soll hier verstanden werden als Ausdruck eines Staatsmodells, bei dem – im Sinne einer „Politik der Differenz“ (Taylor 1997: 28 ff.) – den vom kulturellen *mainstream* abweichenden gesellschaftlichen Lebensformen eine faire, nicht-diskriminierende Anerkennung zuteil wird und gestützt auf diese Anerkennung den Trägern dieser Lebensformen das politische Recht zugestanden wird, eigene Angelegenheiten nach selbstbestimmten kulturellen Prioritäten, Normen und Kriterien zu gestalten. Ein derartiges Verständnis multikultureller Autonomie wurde in den letzten Jahren vor allem als kritischer Analysebegriff in Zusammenhang mit der Entwicklung der Rechte indigener Völker Lateinamerikas entwickelt.

In der Tat ist die Auseinandersetzung mit der Problematik indigener Völker ein geeigneter Ausgangspunkt, um sich die an multikulturelle Autonomie zu stellenden Anforderungen bewusst zu machen.

Auf internationaler Ebene existiert keine verbindliche und vor allem in allen ihren Details unumstrittene Definition jener Gruppen, die mit dem Begriff *indigene Völker* erfasst werden sollen. In der nach wie vor wegweisenden UN-Studie über die menschenrechtliche Situation dieser Gruppen findet sich jedoch eine Umschreibung, die vor allem darauf ausgerichtet ist, indigene Völker von (ethnischen) Minderheiten im Allgemeinen auseinanderzuhalten:

„Indigenous communities, peoples and nations are those which, having a historical continuity with pre-invasion and pre-colonial societies that developed on their territories, consider themselves distinct from other sectors of the societies now prevailing in those territories, or parts of them. They form at present non-dominant sectors of society and are determined to preserve, develop and transmit to future generations their ancestral territories, and their ethnic identity, as the basis of their continued existence as peoples, in accordance with their own cultural patterns, social institutions and legal systems.“ (Martínez-Cobo 1986: para. 379)

Die hier gemeinten Gruppen zeichnen sich danach durch drei Merkmale aus:

- Sie stehen in historischer Verbindung zu Bevölkerungen, die einer geographisch von außen kommenden Kolonialisierung unterworfen wurden;
- Sie stellen gegenwärtig keine dominanten, sondern benachteiligte Segmente einer breiteren Gesamtgesellschaft dar;
- Schließlich verstehen sich die betreffenden Gruppen als von den gesellschaftlich dominanten Segmenten unterschiedlich, wobei die ethnische Identität in Einklang mit eigenen kulturellen Mustern und gesellschaftlichen Institutionen weitergegeben werden soll.

Die Besonderheiten einiger dieser Definitionsmerkmale sollen herausgegriffen werden. In Hinblick auf den Umstand, dass die historische Kontinuität zu Populationen besteht, deren Territorien einer von außen erfolgten Kolonialisierung unterworfen wurden, wird nicht zum Ausdruck gebracht, dass diese „Kolonisatoren“ im Sinne der Definition notwendigerweise von einem weit entfernt liegenden Teil der Welt – im typischen Falle von einem anderen Kontinent – herstammen mussten. Dieses bewusst flexibler gehaltene Merkmal wird deutlich, wenn man das Zitat mit einer mehr als ein Jahrzehnt älteren U.N.-„Arbeitsdefinition“ von indigenen Populationen vergleicht, wo es an relevanter Stelle geheißen hatte: „Indigenous populations are composed of the existing descendants of the people who inhabited the present territory of a country wholly or partially at the time when persons of a different culture or ethnic origin arrived there from other parts of the world, overcame them ...“ (Martínez-Cobo 1972: para. 34) In dieser älteren Formulierung war also gewissermaßen nur von einer *blue-water*-Kolonialisierung die Rede gewesen, während es gemäß der neueren Definition der Anwendung des Begriffs „indigene Völker“ auf bestimmte Gruppen jedenfalls nicht schadet, wenn die „Invasion“ oder „Kolonialisierung“ innerhalb eines engeren geographischen Raumes stattgefunden hat. Die Definition stellt wohl sogar auf die charakteristische Binnenkolonisierung ab, welcher indigene Völker innerhalb ein und desselben unabhängigen Nationalstaates unterworfen wurden. Die in der Folge ermöglichte Anwendung des Begriffs auf Staaten Afrikas oder Asiens (näheres dazu v.a. Thornberry 2001) mag in diesem Zusammenhang nur angedeutet sein.

Auch ein zweiter Unterschied zur älteren Definition wird in Zusammenhang mit diesem Merkmal der „historischen Verbindung“ deutlich: Die Angehörigen des modernen indigenen Volkes müssen per definitionem nicht (physische) Nachkommen der zu Zeiten der Kolonisierung lebenden Bevölkerung sein, die Definition setzt vielmehr dort an, wo gegenwärtige, auch heterogene

zusammengesetzte Gruppen ihre aktuellen Identitätsmerkmale aus der (von ihnen selbst hergestellten) historischen Anknüpfung beziehen.

Wenn auch dieses Merkmal der „Kontinuität“ neuerlich bestimmten Einwänden ausgesetzt sein mag, die etwa die Gefahr von romantisch-exklusivistischen Ursprungslegendenbildungen heraufbeschwören, so knüpft es doch an die aktuellen sozialen Gegebenheiten der betroffenen Gruppen an; weder werden Gruppen nicht subsumierbar, deren Angehörige sich nicht als biologische Nachkommen der ursprünglich kolonialisierten „Vorbevölkerung“ ausweisen können, noch muss Kultur oder aktuelle Lebensweise mit jener der „Vorfahren“ übereinstimmen. Die Definition trägt insbesondere der Tatsache Rechnung, dass ethnische Identitätsmerkmale Ergebnis strategischer sozialer Interaktionen (in diesem Fall mit dem „nicht-indigenen“ Umfeld) sein können.

Das zweite Merkmal knüpft an dem Umstand an, dass indigene Völker unter Außenbeziehungen leben, die sie für Schlechterstellung und Diskriminierungen aller Art besonders verletzlich machen. Dies ist zwar langfristige Folge (historischer) Kolonialisierung, letztlich aber ein separates eigenständiges Merkmal. Indigenen Völkern sind staatlich-politische Strukturen übergestülpt, die ganz und gar nicht zur Wahrnehmung ihrer eigenen Interessen geschaffen wurden. Typischerweise bleiben sie von politischer Macht weitgehend ausgeschlossen.

Durch das dritte Definitionsmerkmal ist vor allem das für das eigene Identitätsempfinden wichtige (kulturelle) Anderssein angesprochen, wobei hier keine bestimmten substantiellen Besonderheiten der Kulturen indigener Völker angesprochen werden. Es wäre nämlich denkbar, besondere üblicherweise mit indigenen Völkern assoziierte Merkmale, also etwa die besondere Verbundenheit mit Erde und ganz generell mit dem geographischen Raum, die relativ wenig hierarchisierte gesellschaftliche Binnenstruktur oder das Fehlen der Verschriftung der eigenen Sprachen hier angeführt zu finden. Nichts dergleichen findet sich jedoch in der Definition, stattdessen ist nur die Bedeutung eigener kultureller Muster für die Eigenwahrnehmung als Völker herausgestrichen.

Ein neuerlicher Vergleich mit der bereits oben teilzitierten älteren Definition macht deutlich, dass die kulturelle Andersartigkeit gerade als identitätsstiftendes Merkmal letztlich noch stärker herausgestrichen wurde, hatte es hier doch – in Hinblick auf das die indigenen Völker auszeichnende Merkmal der kulturellen Andersartigkeit – geheißen: „who today live more in conformity with their particular social, economic and cultural customs and traditions than with the institutions of the country of which they now form part ...“; die spezifische Relevanz dieser Merkmale für die Konstituierung der eigenen ethnischen Identität in der Definition war hier noch nicht herausgehoben.

Die drei Definitionselemente der „historischen Verbindung“, der aktuellen „Benachteiligung“ und der identitätsstiftenden (aber nicht historisch-stagnierten) „kulturellen Anderartigkeit“ tauchen immer wieder im akademischen Schrifttum auf und auf sie wird – wenn auch oftmals mit Modifikationen – in offiziellen Dokumenten verschiedener Institutionen Bezug genommen.

Um die Tragweite dieser drei Elemente einschätzen zu könne, ist es relevant, sich den logischen Stellenwert einer Definition von „indigenen Völkern“ bewusst zu machen. Der Begriff, zumindest mit seinen derzeit vorherrschenden Konnotationen, gehört zu den unmittelbaren Resultaten der Mobilisierung einer global in Erscheinung tretenden sozialen Befreiungsbewegung, der es in wenigen Jahrzehnten gelungen ist, den allgemein-politischen und in der Folge auch akademischen Diskurs zu Menschenrechtsfragen nachhaltig zu beeinflussen und zu verändern (Stavenhagen 1990; Wilhelmi 2003). Es waren Völker aus allen Kontinenten und aus fast allen wesentlichen Großregionen der Erde, deren Angehörige hunderte verschiedener Sprachen sprachen und die Träger sehr unterschiedlicher Kulturen sind, die sich unter der einheitlichen Flagge der „indigenen Völker“ fanden. Es war das Eintreten für den gemeinsamen Kampf um ähnlich begründete Rechte, der diese verschiedenen Menschen eine gemeinsame Sprache finden ließ und letztlich das einigende Band schnürte.

2. Die normative Relevanz der Merkmale indigener Völker

Die Gemeinsamkeit indigener Völker beruht auf vergleichbaren historischen, sozialen und politischen Erfahrungen angesichts von Kolonialismus, Diskriminierung und Universalität des neuzeitlichen Staates. Aus dieser Perspektive gewinnen Elemente, die bei der Umschreibung dieser Völker immer wiederkehren, eine besondere normative Relevanz, erfassen sie doch eine Realität, die primär im Kontext des neueren menschenrechtlichen Diskurses thematisiert worden ist. Dies geschah aus dem Bemühen heraus, die Anliegen dieser spezifischen Gruppen in die eigentümliche Dynamik der menschenrechtlichen Logik und deren institutioneller Verankerung einzubetten, wie diese spätestens seit dem Entstehungsjahr der Vereinten Nationen ausgebildet worden sind.

Menschenrechte legitimieren sich in gewissem Sinne als institutionelle Antworten auf individuelle oder kollektive Unrechtserfahrungen. In der Folge soll plausibel gemacht werden, wie sich die Legitimität der Rechte indigener Völker unter Bezugnahme auf die drei oben dargelegten Definitionsmerkmale ableiten lässt:

2.1 Die originären Rechte

Wesentlicher Ausgangspunkt für die Anerkennung der Rechte indigener Völker ist der Umstand, dass es eben ihre Ländereien waren, die einst der Kolonialisierung unterworfen wurden. Ihre Ansprüche auf Land- und Ressourcenrechte, die ihrem Wesen nach öffentlich-politischer Natur sind und in den indigenen Gruppen qua Nationen ruhen (McNeil 2002: 473), stützen sich darauf, dass sie unabhängig von und historisch vor der Entstehung des heutigen Staates (bzw. auch vor Entstehung von dessen Rechtsvorgänger) ausgeübt wurden: Durch diese Rechte soll somit möglichst die historische Kolonialisierung wettgemacht werden.

Fast jeder heutige Rechtskreis kennt als wichtiges Kriterium der Rechts- und Güterzuordnung jenes der Anerkennung des ruhigen und legitimen Besitzstandes; unter diesem Gesichtspunkt entspricht es somit einem Grundprinzip des geltenden Rechts, auch jene Besitzstände anzuerkennen und zu sichern, die dem staatlichen Rechte selbst vorangehen, die, mit anderen Worten, von diesem nicht abgeleitet sind, sondern vielmehr auf originärem Erwerbstitel beruhen.

Für indigene Völker stellt sich allerdings das Pochen auf Rechte, die – vom Anspruch her – dem Staate vorangehen, als schwieriges und unkonventionelles Unterfangen dar. Schon Locke, der in dieser Frage jahrhundertlang das westliche Denken prägen sollte, hatte die Eingeborenen Amerikas als Wesen gesehen, die im „perfekten Naturzustand“ lebten, denen es an rechtlicher Zuordnung von Gütern, an politisch organisierten Gesellschaften und sohin an „souveränen“ Nationen fehle, an Segnungen also, die sich in Europa ausgebildet hätten (Näheres Locke, 1991; Allgemeines zur Legitimierung des britischen Frühkolonialismus durch Locke: Arneil 1996).

Folge dieser Einschätzung des gesellschaftlichen Lebens der Ureinwohner-völker als unpolitisch war die Proklamation der vollen Souveränität des europäischen (Kolonial-)Staates über die von indigenen Völkern besiedelten und genutzten Territorien. Deren Unterwerfung unter Kolonialregimes wurde somit gar nicht erst als Übernahme (legitimer) fremder Staatsfunktionen angesehen, sondern als Inbesitznahme politisch *herrenlosen* Landes (*terrae nullius*). Erst die *terra nullius*-Etikettierung erlaubte beispielsweise die Übertragung einer von dem berühmten englischen Juristen Blackstone (1825: 107 f.) stammenden Doktrin der „besiedelten“, also nicht vom älteren Herrscher eroberten oder vertraglich erworbenen Kolonie, auf das australische „Neuland“. Rechtliche Folge der Einstufung eines Koloniallandes als „besiedelte Kolonie“ war, dass dort unmittelbar und ausschließlich die Rechtsordnung des Mutterlandes

in Kraft trat – wurden derartige Kolonien doch „verlassen und unkultiviert vorgefunden“ (siehe Näheres in: McNeil 1989: 162 ff.).

Die Begründung der europäischen Herrschaft überlagert das Kolonialland somit gleichzeitig lückenlos mit der Rechtsordnung des Mutterlandes, wobei weder Platz für politische Rechte der Ureinwohner noch für deren Rechte an Land und Ressourcen verbleibt.

Populus nullus (Hocking 1988: viii) – im völkerrechtlichen Sinne – wurden aber nicht nur die Ureinwohnervölker im überseeischen Bereich der Britischen Krone, sondern auch die indigenen Völker in den neuen Nationalstaaten Lateinamerikas des frühen 19. Jahrhunderts.

Zufolge der *uti-possidetis*-Doktrin beanspruchten diese Staaten die lückenlose Aufteilung des gesamten Kontinents (einschließlich der Territorien von damals noch vollständig unabhängig lebenden indigenen Völkern). Im Sinne des Schlusses eines argumentatorischen Zirkels wurden die Territorien dieser Völker als Gebiete der euro-amerikanischen Staaten proklamiert, weil die indigenen Völker selbst nicht als mögliche Träger eigenständiger Staatlichkeit angesehen wurden. Gleichzeitig lag das indigene Land aber nunmehr nicht nur innerhalb der Grenzen der neuen Nationalstaaten, es stand nunmehr auch im Eigentum dieser ihnen übergestülpten, neokolonialen Staaten.

Es ist eine Aufgabe des modernen Rechts, das in die Vergangenheit weisende Faktum der Kolonialisierung zu überwinden, von der die Angehörigen der indigenen Völker kraft ihrer historischen Verbundenheit nach wie vor berührt sind.

2.2 Die Gleichheit

Die Rechte indigener Völker zielen in der Folge nicht nur darauf ab, historisches Unrecht wettzumachen, sondern die aktuelle Diskriminierung der Angehörigen dieser Gruppe zu beseitigen. Weltweit gesehen sind praktisch in allen Staaten mit indigenen Bevölkerungsanteilen diese weitgehend von der politischen Macht ausgeschlossen; selbst dort, wo sie nicht direkt und gezielt diskriminiert werden, besitzen sie durch eine Reihe faktisch wirksamer Barrieren kaum reale Möglichkeiten, die politischen Rahmenbedingungen, denen sie selbst unterworfen sind, maßgeblich zu beeinflussen bzw. an der Umsetzung der staatlich festgelegten Politik selbst mitzuwirken. Als unmittelbare Folge dieses Ausschlusses von politischer Macht weisen die Angehörigen der indigenen Gruppen deutlich die negativsten sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Indikatoren innerhalb ihrer Wirtsstaaten auf (siehe aufschlussreiche Details in Psacharopoulos/Patrinou 1994). Die in vielen Ländern vorherrschenden

den besonderen Bedingungen unter Angehörigen indigener Gemeinschaften in Hinblick auf Gesundheit, Erziehungswesen, Zugang zu sozialen Diensten, Beschäftigungsverhältnisse oder Strafvollzug machen vielfältige Diskriminierungserfahrungen deutlich und schaffen schon als solche eine starke legitimatorische Basis für einen besonderen rechtlichen Rahmen, der darauf abzielt, diese Diskriminierungen zu überwinden. Selbst aus der Perspektive liberal-egalitärer gesellschaftspolitischer Grundsätze bestehen keine Einwände gegen besondere Maßnahmen für Angehörige sozial benachteiligter Gruppen (Barry 2001: 114).

Die – zumeist unbestrittene – Funktion des Rechts, Diskriminierungen zu beseitigen, kann jedoch in Zusammenhang mit den Anliegen indigener Völker auch zu einem Missverständnis führen: Im Vergleich zu bekannten anderen Gruppen, die Nutznießer eines besonderen, anti-diskriminatorischen Rahmens sind, sollen sich die Maßnahmen im Interesse indigener Völker nicht darauf konzentrieren, diese an die bevorzugten sozialen Segmente ihres Landes anzugleichen. Dies wird beispielsweise im Vergleich zu jenen Vorgaben deutlich, die, ausgehend von der Bürgerrechtsbewegung in den USA, als *affirmative action* (Brugger 1993: 122 ff.) bekannt sind. Das Ziel derartiger Fördermaßnahmen liegt vor allem darin, die Angehörigen der diskriminierten Gruppe(n) möglichst an die Standards der bevorzugten Gruppe(n) heranzuführen. Die Hintergründe dieser Standards, Kriterien und Werte der *mainstream*-Kultur also, werden in diesem Zusammenhang jedoch nicht in Frage gestellt. *Affirmative action* dient letztlich einem formell erscheinenden Gleichheitsideal. Eine wesentliche Folge dieses Ansatzes zeigt sich darin, dass die Maßnahmen abgeschlossen werden müssten, wenn das Ziel erreicht, die bestehende Diskriminierung als überwunden angesehen werden kann. Da in der historisch-politischen Realität dieses eigentliche Ziel der wirklichen „Gleichstellung“ regelmäßig in weiter Ferne liegen dürfte, unterliegt dieser springende Punkt von Maßnahmen, die auf die Überwindung von Diskriminierung im klassischen Sinne hinauslaufen, nur selten der kritischen Reflexion.

Aus Sicht indigener Völker zeigt sich jedoch gerade hier, dass das in ihrem Interesse bestehende Schutzregime sich nicht in der Überwindung von Diskriminierung und Ungleichheit zu erschöpfen hat. Es ist das dritte Definitionselement der von diesen Gruppen gewollten Bewahrung eigenständiger kultureller Muster, das hier bezeichnenderweise ins Spiel kommt.

2.3 Der Schutz der kulturellen Identität

Wesentliches weiteres Merkmal indigener Völker ist ein auf Wahrung der kulturellen Eigenheiten gerichtetes Bestreben. Wenn damit auch nicht ausgesagt wird, worin diese Eigenheiten bestehen, handelt es sich jedenfalls um Muster, die sich vom kulturellen *mainstream* unterscheiden. Diese kulturellen Kriterien stellen – worauf in der oben wiedergegebenen UN-Definition hingewiesen wird – sogar eine besondere Grundlage für die Eigenwahrnehmung der indigenen Gruppen als eigenständige Völker dar. Den anzuerkennenden Rechten der indigenen Völker kommt die Funktion zu, gerade diese kulturellen Besonderheiten abzusichern, oder, mit anderen Worten, notwendige Freiräume für den Weiterbestand des charakteristischen kulturellen Lebens zu schaffen.

Es ist wichtig, diese Komponente des kulturellen Pluralismus nicht aus den Augen zu verlieren, wenn es um die Bewertung von Rechten geht, die dem Schutz der Interessen indigener Völker dienen sollen.

Ein kleiner Exkurs zum Thema der Landrechte mag dies verdeutlichen.

Schon oben wurde darauf hingewiesen, dass sich die Legitimität der Anerkennung von Landrechten indigener Völker aus dem Gesichtspunkt heraus ergibt, historisches Unrecht wettzumachen. Die Kolonialisierung bedeutete für indigene Völker, dass sie historisch in ein institutionelles System hineingepresst wurden, in welchem für die weitere Ausübung ihrer originären Rechte kaum Platz vorgesehen war. Indigene Völker wurden im Zuge der Kolonialisierung historisch enteignet.

In den letzten Jahren brachte nun die Rechtsprechung sowohl nationaler (vgl. etwa die Entscheidungen *Delgamuukw* durch den Kanadischen Supreme Court [Delgamuukw 1997] oder *Mabo* durch das Höchstgericht Australiens [Mabo 1992]) wie internationaler Gerichte (siehe etwa den Nicaragua betreffenden Fall *Awas Tingni*, durch den Interamerikanischen Gerichtshof für Menschenrechte [Awas Tingni 2001]) die Anerkennung der originären Landtitel mit sich, wodurch Jahrhunderte kolonialer Institutionengeschichte gewissermaßen als nachträglich revidiert gelten können. Wenn auch in solchen Entscheidungen oftmals der diskriminierende Charakter des kolonialen Systems hervorgehoben wird (so etwa in *Mabo*, wo die *terra nullius*-Doktrin als „ungerecht und diskriminierend“ bezeichnet wird; 175 CLR 42-3), so darf sich deren Umsetzung nicht nur vom Gedanken der formellen Beseitigung von Schlechterstellung und Benachteiligung leiten lassen.

Eine genauere Analyse der hinter der Anerkennung indigener Landrechte stehenden Logik zeigt, dass es hier gerade auch um Sicherung der kulturellen Besonderheit der betroffenen indigenen Völker geht. Die anerkannten Rech-

te sind nicht dieselben, die die staatliche Rechtsordnung ganz allgemein für Rechte an Land vorsieht.

Würde sich die heutige Rechtsordnung nur am Gedanken der sozialen Besserstellung und der Kompensation historischen Unrechts orientieren, so könnte sie wohl einfach „ziviles“ Landeigentum zuerkennen, welches etwa nach Kriterien sozialen Bedarfs eingeräumt wird. Sowohl in den genannten Staaten mit englischer Rechtstradition als auch in dem ein lateinamerikanisches Land betreffenden Fall *Awas Tingni* ist die eigentliche Grundlage für die anerkannten Rechtstitel an Land jedoch das spezifische indigene Gewohnheitsrechtssystem, dem durch die staatlichen oder internationalen Gerichte unmittelbare Bestandskraft gegenüber den Staaten gegeben wird (siehe die ausführliche Erörterung dazu in: Anaya/Williams 2001: 42-48). Sowohl nach Inhalt wie nach geografischer Ausdehnung werden die Landrechte indigener Völker letztlich auf Grund jeweils eigener normativer Kriterien zu bestimmen sein.

Indigene Landtitel werden im Allgemeinen aus Perspektive der berechtigten indigenen Gemeinschaften umschrieben und so kann der identitätsstiftenden Funktion, welche den Landrechten für die betreffenden Gemeinschaften zukommt, entsprochen werden.

Dieser kurze Exkurs zu den Landrechten soll verdeutlichen, dass indigene Rechte zwar auf eine Entkolonialisierung und – vom gesamtgesellschaftlichen Ergebnis her betrachtet – gleichwertige Stellung ihrer Nutznießer hinauslaufen, sie aber nicht als Ausdruck strenger Gleichbehandlung missdeutet werden dürfen. Die Landrechte beispielsweise der australischen Ureinwohner oder der indigenen Ethnien der Atlantikküste Nicaraguas sind keine Eigentumstitel im Sinne des euro-australischen *Common Law* oder des Zivilgesetzbuches Nicaraguas. Die anzuerkennenden, inhaltlich andersartigen Institutionen der betreffenden indigenen Völker müssen vielmehr als funktionelles Äquivalent für entsprechende Institutionen oder Güter der *mainstream*-Gesellschaft verstanden werden, deren Sicherung somit gleichzeitig Entkolonialisierung, soziale Gleichstellung und Anerkennung der kulturellen Identität darstellt.

3. Die drei Dimensionen der Rechte indigener Völker

Den verschiedenartigen Interessen indigener Völker wird somit durch unterschiedliche Formen spezifischer Rechte entsprochen.

Erstens wird die Gestaltungsmöglichkeit der betreffenden Völker über Lebensbereiche, die das koloniale System der Fremdkontrolle unterworfen hat, wiederhergestellt. So ersetzen etwa indigene Rechte auf Ländereien und natürliche Ressourcen die bisher vorherrschende Doktrin von der freien Verfügbar-

keit des Staates über diese Güter, was – wie oben ausgeführt – direkte Konsequenz der Legitimationsgrundlage des Kolonialismus war. Die originären Rechte über Land und Ressourcen können dabei funktionell nicht scharf von den Ansprüchen auseinandergehalten werden, die auf Wiederherstellung oder Festigung politischer Kontrolle indigener Völker über eigene Angelegenheiten hinauslaufen. Insgesamt führen diese Rechte dazu, dem Staat Kompetenzbereiche zu entziehen, die als koloniale Usurpation gelten müssen.

Der zweiten Hauptfunktion, nämlich der Überwindung der Diskriminierung, dienen in erster Linie Rechte, die auf verbesserte Zugangsmöglichkeiten zu wichtigen wirtschaftlichen und kulturellen Funktionen im Rahmen der Gesamtgesellschaft und auf – qualifizierte – politische Mitwirkung im Gesamtstaat abzielen.

Vor allem der spezielle Zugang zu allgemeinen politischen, etwa gesetzgebenden Institutionen wird evidentermaßen der Benachteiligung der indigenen Völker entgegenwirken, da sie an der Festlegung der Normen und Kriterien, auf welchen die gesamtstaatliche Politik beruht, unmittelbar mitwirken können.

Schließlich wird der dritten Hauptfunktion der Sicherung der kulturspezifischen Merkmale der indigenen Völker vor allem durch staatliche Förderung eigener Institutionen und durch die Freistellung von der Geltung jener allgemein-geltenden rechtlichen Normen entsprochen, durch die sie strukturell benachteiligt werden. Die Sicherung der kulturellen Muster und Merkmale dieser Völker soll bewirken, dass sowohl die Ausübung der originären Rechte wie auch die Mitwirkung im Rahmen der Gesamtgesellschaft auf eigenbestimmten kulturellen Vorstellungen vor sich gehen kann. Die sich hier ergebenden eigenen Kompetenzen der indigenen Völker sollen also auch inhaltlich nicht nach den Vorgaben der *mainstream*-Gesellschaft ausgeübt werden. So soll etwa die Verwaltung der eigenen Ressourcen auf den indigenen Normen (und nicht auf staatlichem Umweltrecht) beruhen und die Wahl der drei besonderen indigenen Abgeordneten in das Parlament Venezuelas (*Asamblea Nacional*) ist gemäß neuer venezolanischer Verfassung unter Berücksichtigung ihrer Traditionen und Sitten durchzuführen (Verfassung Venezuela 1999: Art. 186).

Freistellungen dieser Art erinnern strukturell am ehesten an rechtliche Sicherungen von Religionsfreiheit, welche aus der Rechtsordnung vieler Länder der Welt mit westlicher Rechtstradition bekannt sind. Von der juristischen Doktrin wurde in diesem Zusammenhang vielfach die Lehre von der Abwägung zwischen dem Interesse des Staates auf allgemeine Durchsetzung seiner Gesetze und dem Anspruch jener, die sich auf Religionsfreiheit stützen, entwickelt. Demzufolge hat der Staat eine Freistellung von seiner (allgemeinen)

Norm zu gewähren, wenn hinter der lückenlosen Durchsetzung der Norm nicht ein gewichtiges oder zwingendes allgemeines Interesse liegt und er dem Zweck dieser Norm durch ein in das Grundrecht der Religionsfreiheit weniger stark eingreifendes Mittel entsprechen könnte (vgl. beispielsweise Kalb/Potz/Schinkele 2003: 63 ff. und 83). Unter der Anwendung derartiger Konstruktionen wurde beispielsweise in den USA Angehörigen der religiösen Gruppe der Amish zugestanden, Jugendliche ihrer Gruppe nur eingeschränkt der allgemeinen staatlichen Schulpflicht zu unterwerfen (Yoder 1972), und unter Bedachtnahme auf religiöse Schlachtvorschriften wurden Ausnahmen vom allgemeinen gesetzlichen Betäubungsgebot bei Schlachtungen gewährt (BVerfG 1999).

Zweifellos gehören Freistellungen dieser Art zu den umstrittensten Aspekten der Rechte von religiösen oder kulturellen Minderheiten. Immerhin geht es darum, Personen von der Verbindlichkeit an sich verfassungskonformer Regelungen unter Berufung auf religiöse (oder – im Falle indigener Völker – kulturelle) Werte auszunehmen. Der bekannte kanadische Staatsphilosoph Will Kymlicka hat in seinem akademischen Werk eine systematische Begründung dafür erarbeitet, dass es – gerade gestützt auf einen liberalen legitimatorischen Ansatz für Staat und Recht – konsequent und geboten erscheint, den real bestehenden kulturellen Unterschieden in dieser Weise durch gruppenspezifische Rechte zu entsprechen.

Kymlicka geht zunächst davon aus, dass es für den Einzelnen zwar nicht ein Ding der Unmöglichkeit ist, seiner eigenen Kultur den Rücken zuzukehren, man aber annehmen sollte, dass diese Kultur von den meisten Menschen etwas Gewolltes ist und immerhin etwas darstellt, worauf man „vernünftigerweise einen Anspruch“ besitze (Kymlicka 1995: 86).

Kymlicka sieht sich also als Vertreter einer liberalen Tradition, der zufolge es grundsätzlich eine legitime Erwartungshaltung von Personen geben dürfte, in der eigenen Kultur zu verbleiben. Was bedeutet aber nun für den Einzelnen ein Staat, der lediglich allgemein-einheitliche Rechte für die Bürger vorsieht und somit vorgibt, „kulturell farbenblind“ zu sein?

Kymlicka belegt, dass die öffentliche Ordnung jedes Staates durch zahlreiche Grundsatzentscheidungen den Bedarf und die Identitäten (lediglich) ganz bestimmter ethnischer und nationaler Gruppen unterstützt (Kymlicka 1995: 108). Mit anderen Worten – der Staat ist also keineswegs kultur-„neutral“. Der kulturelle *bias* des Staates, das spezifische kulturelle Fundament, auf dem die konkrete Staatlichkeit beruht, bewirkt vielmehr unvermeidlicherweise, dass der Staat bestimmte kulturelle Identitäten fördert und andere somit benachteiligt. Erst die Einsicht in diese Zusammenhänge verleiht nach Kymlicka den Ansprüchen von Minderheitenkulturen (in die er jene von indigenen Völkern

mit einschließt) eine legitimatorische Basis. Es müsse ein Rahmen geschaffen werden, der sozusagen die kulturelle „Schieflage“ des Staates ausgleicht.

Kymlicka bietet einen der wichtigsten neueren Ansätze zur rechtlichen Sicherung kultureller Identität. Gleichzeitig zeigt sich bei Übertragung dieses vor allem zur Begründung von Rechten klassischer kultureller Minderheiten entwickelten Ansatzes auf indigene Völker eine Verkürzung durch Ausblendung der verschiedenen Dimensionen der Legitimität der Rechte indigener Völker.

Für Kymlicka ist gewissermaßen nur wichtig, die aktuelle kulturelle Benachteiligung indigener Völker im Rahmen des an sich nicht weiter in Frage gestellten souveränen Staates wettzumachen. Er sieht das Problem, dass indigene Völker eine Art Freiraum von der Unterwerfung unter ein ihnen kulturell fremdartiges Rechtssystem suchen, sein Ansatz bietet aber keine Lösung für den ebenso wichtigen Aspekt der Aufhebung des nach wie vor bestehenden Kolonialismus. Bei diesem Punkt geht es nicht nur um inhaltliche Akkommodation, um kulturelle „Sensibilität“ des dominanten Rechtes, sondern um die Zurückdrängung der kolonial proklamierten souveränen Allmacht des Staates durch die neu zur Geltung kommenden originären Gestaltungsansprüche der indigenen Völker. Es stellt sich also nicht nur die Frage nach dem Inhalt der Rechte, sondern auch jene, wie sie sich begründen lassen und somit woher sie stammen.

4. Die rechtsphilosophische Grundlage des modernen Staates

Auch Kymlicka steht somit in einer Tradition des modernen Konstitutionalismus, der letztlich den legitimatorischen Hintergrund des neuzeitlichen Staates für Unterdrückung und rechtliche Ausblendung der Kulturen indigener Völker darstellt. Ausgangspunkt dieser Tradition ist die im 17. und 18. Jahrhundert entwickelte Idee des Verfassungsvertrages, durch welchen die Bürger durch einen „rational-kritischen“ Willensakt eine völlig neue gesellschaftlich-staatliche Ordnung schaffen (Überblick bei Jellinek 1976: 201 ff.). Die im Sinne dieses „neuzeitlichen“ Konstitutionalismus geschaffene Ordnung lässt keinen Raum für außerhalb dieses Willensaktes stehende Normen oder Traditionen und steht somit im Gegensatz zu älteren politischen Konzeptionen, wo die legitim verfasste Ordnung in gewissem Sinne immer nur die von der gelebten Tradition abgeleitete war. Diese Form des älteren Konstitutionalismus hatte ihren Höhepunkt in dem thomistischen Ansatz gefunden, dem zufolge die gewohnheitsmäßigen Sitten eines Volkes die Autorität des Rechts besitzen, da in diesen die Urteilskraft und der freie zustimmende Wille der freien Menschen zum Ausdruck kommen (siehe dazu Tully 1995: 61).

Konstitutionalismus im neuzeitlichen Sinne unterstellt hingegen eine traditionsmäßige *tabula rasa* und durch die ausschließliche Betonung des Vernunft- oder Zweckmäßigkeitsprinzips hinter der „verfassten“ politischen Macht legitimiert er letztlich die angebliche Neutralität des modernen Rechts- und Verfassungsstaates.

Der neuzeitliche Konstitutionalismus beruht auf drei meist unhinterfragten Prämissen, die dem entsprechenden Legitimationsgebäude des modernen Staates zugrunde liegen:

Dieser beruhe auf einer Gesellschaft,

- deren Bausteine ausschließlich gleiche Bürger sind;
- die vom Gemeinwohl zusammengehalten wird;
- die schließlich insgesamt eine als kulturell relativ einheitlich verfasste Nation darstellt.

Während Tully die Verbindung dieser Prämissen des modernen Konstitutionalismus jeweils mit den drei Hauptströmungen der modernen Verfassungslehre betont (Tully 1995: 41) – nämlich Liberalismus, Kommunitarismus und Nationalismus – zeigt sich in der Auseinandersetzung um die Rechte indigener Völker, dass alle drei Elemente eine wichtige legitimierende Rolle bei der Unterdrückung von ethnisch-kulturellem Pluralismus spielen.

In der Folge soll unser Überblick abgerundet werden, indem aufgezeigt wird, wie diese Prämissen – als unhinterfragte Grundannahmen – konkret instrumentalisiert werden, um die Anerkennung und Umsetzung der Rechte indigener Völker zu vermeiden oder zumindest wesentlich zu beschränken.

4.1 Der moderne Konstitutionalismus und die originären Rechte

Die auf Überwindung der historischen Unrechtserfahrungen gerichtete Zielsetzung läuft, wie oben ausgeführt, auf die Anerkennung der originären Rechte indigener Völker hinaus, die ihren Ursprung in vorkolonialer authentischer Unabhängigkeit haben. Notwendigerweise kann diese Stärkung der Kompetenzen indigener Völker nur zu Lasten der bisher als unbeschränkt angesehenen Möglichkeiten des Staates gehend angesehen werden, in das Leben der Angehörigen indigener Völker einzugreifen. Obwohl die auf diese Weise eingeleitete Entwicklung auf politische Autonomie im Rahmen der bestehenden Staaten abzielt, stellen sich die meisten Staaten vehement gegen die Anerkennung eines „Selbstbestimmungsrechtes“ indigener Völker. Für nationale Regierungen, wie beispielsweise jene der Vereinigten Staaten von Amerika, stellt sich nämlich ein anzuerkennendes Selbstbestimmungsrecht als Anspruch dar, der notwendigerweise das Recht auf Sezession (Anaya 1999: 258) und so-

mit die Herstellung einer neuen – im neuzeitlichen Sinne gedachten – Staatlichkeit bedeutet.

Im Gegensatz zu den Befürchtungen der (konstitutionellen) Nationalstaaten streben indigene Völker allerdings Regelungen an, die einen institutionellen Rahmen zur Herstellung dauernder, auf gegenseitigem Respekt und Fairness beruhender Beziehungen zu „ihren“ Wirtsstaaten darstellen. Die Ausgestaltung politischer Selbstbestimmung wird als dynamischer Prozess verstanden, nicht als punktuell-juristischer Moment des Entstehens einer formell neuen Staatsstruktur. Aus Sicht des neuzeitlichen Konstitutionalismus kann allerdings das Streben einer (bereits als Teil des „Staatsvolkes“ geltenden) besonderen Gruppe nach Anerkennung originärer (also nicht vom Staate abgeleiteter!) politischer Autonomie kaum mit der unausgesprochenen ideologischen Grundannahme des alles konstituierenden Verfassungsvertrages in Einklang gebracht werden. Autonomieforderungen dieser Art müssen aus dieser Perspektive als Ausscheren aus der Einheit des „Staatsvolkes“ gedeutet und somit zurückgewiesen werden.

4.2 Der moderne Konstitutionalismus und die Gleichheit

Auch Rechte, welche die Diskriminierungen indigener Völker beseitigen sollen (und somit auf Stärkung der spezifischen kollektiven Interessen im Gesamtstaat hinauslaufen), werden an einer Grundannahme des modernen Konstitutionalismus scheitern können, nämlich der Idee, dass Staat und Recht insgesamt dem „Gemeinwohl“ zu dienen hätten. Die „Gemeinwohlprämisse“ bejaht zwar das Wirken von partikulären Interessensgruppen im Vorfeld des Staates, legitimiert direkt staatliches Handeln jedoch letztlich durch das gemeinschaftliche Interesse, das somit auch im Handeln der staatlichen Institutionen zum Ausdruck gelangen soll. Diese – im Sinne Tullys – zweite unhinterfragte Grundprämisse (1995: 38) des modernen Konstitutionalismus wird regelmäßig von politischen Gruppierungen, aber auch von den modernen Medien zur Diskreditierung abgelehnter und oder zur Rechtfertigung erwünschter politischer Neuerungen aufgegriffen. Es gibt kaum einen scheinbar stichhaltigeren Einwand gegen eine Regelung als jenen, „Sonderinteressen“ (o.ä.) zu dienen.

In diesem Sinne sind Akzeptanz und letztlich rechtliche Absicherungen von formellen Regelungen, die dezidiert den Interessen indigener Völker dienen sollen, einer Vielfalt von charakteristischen Einwänden ausgesetzt, die bei ihrer „systemwidrigen Partikularität“ ansetzen. Man greife etwa das illustrative Beispiel der für Angehörige indigener Völker besonders reservierten Parla-

mentssitze heraus. Vom Anspruch einer plurikulturellen Staatlichkeit, welche indigene Völker als nicht dominante Sektoren der Gesamtgesellschaft wahrnimmt (vgl. die oben wiedergegebene Definition, Martínez-Cobo 1986: para. 379), ist eine derartige Regelung als spezifisches Mittel zur Überwindung dieser Situation zweckmäßig: Der (bislang fehlende) Einfluss der indigenen Völker auf die gesamtstaatliche Gesetzgebung soll gesichert werden.

Aus Sicht des Konstitutionalismus ist eine institutionell vorgesehene „Partikularvertretung“ jedoch die Verwaschung des parlamentarischen Prinzips, dass einzelne Abgeordnete zwar jeweils politisch ihre Wähler repräsentieren, das Parlament insgesamt jedoch staatstheoretisch im Allgemeininteresse handelt und letztlich nur deshalb für alle gültige Gesetze erlassen kann. Nicht plausibel machen lässt sich allerdings, wie die Geltung des ursprünglichen Verfassungsvertrages, durch den die angeblich an das Gemeinwohl gebundenen Institutionen überhaupt erst ihre verpflichtende Kraft erlangen, auch auf die Angehörigen der indigenen Völker erstreckt werden kann.

4.3 Der moderne Konstitutionalismus und der Schutz der kulturellen Identität

Besonders deutlich zeigt sich der Kulturimperialismus des modernen Konstitutionalismus dort, wo es um die Sicherung der kulturellen, vom *mainstream* abweichenden Besonderheiten indigener Völker geht. Selbst von grundsätzlich den Grundanliegen indigener Völker gegenüber positiv eingestellten Autoren wird von einer möglichen „Spannung“ zwischen den – anzuerkennenden – indigenen „Sitten und Gewohnheiten“ und den, offenbar nur vom staatlichen Menschenrechtssystem zu sichernden, individuellen Menschenrechten ausgegangen (z.B. Carbonell 2003: 30 ff.). Die Anerkennung indigener „Sitten“ wird als wahrscheinliche Gefährdung der Rechte des Einzelnen wahrgenommen.

Es mag hier nicht angezweifelt werden, dass indigene Traditionen und normdurchsetzende Instanzen repressiv und willkürlich sein können. Aus Perspektive des modernen Konstitutionalismus wird jedoch von einer charakteristischen, die indigenen Völker benachteiligenden Beweislastverteilung ausgegangen: Den indigenen Institutionen gegenüber ist Misstrauen angesagt, während dem staatlichen Recht ein Vertrauensvorschuss hinsichtlich seiner Fähigkeit, Garant individueller Freiheiten zu sein, zukommt. Das Misstrauen gegenüber der Anerkennung indigener Sitten und Gewohnheiten schlägt sich dann konkret in Formeln nieder, die, wie in der jüngsten mexikanischen Verfassungsreformnovelle, etwa lauten: „Die indigenen Völker [...] besitzen die Autonomie

[...] zur Anwendung ihrer eigenen normativen Systeme bei Regulierung und Lösung ihrer internen Konflikte [...] wobei sie die allgemeinen Grundsätze dieser Verfassung, die Individualgarantien, die Menschenrechte und [...] die Würde und Integrität der Frauen respektieren“ (Verfassungsreform Mexiko 2001: Art. 2, lit. A, II). Warum aber liegt dieser Verfassungsbestimmung die Annahme zugrunde, dass gerade die Prinzipien der Verfassung, die Grundsätze der Verfassung, die in ihr vorgesehenen individuellen Menschenrechte den entscheidenden Rahmen bilden, der letztlich auch die Interessen der Angehörigen der indigenen Völker (hier konkret gegen die Institutionen ihrer eigenen Kulturen) sichert?

Die Antwort liegt in den unausgesprochenen Grundprämissen des (nach-)aufgeklärten Staates:

Die (soziale) Welt wird scharf in zwei Sphären aufgeteilt, nämlich „Privatheit“ und „Öffentlichkeit“. Während im privaten Bereich Wünsche, Begierden und Irrationalitäten vorherrschen, ist die öffentliche Sphäre Ort rationaler Verfahren zur Erlangung definierter Zwecke (Note 1984: 1471). Kultur wird ebenso wie etwa Religion der Sphäre des Privaten zugeordnet, hier walten subjektive Kriterien wie Ästhetik, Glaube oder Triebkräfte, während dem öffentlichen Leben im Staate der auf Bürger-„Vernunft“ beruhende Verfassungsvertrag zugrunde liegt.

Die Anerkennung der Kulturen indigener Völker ist aus Perspektive des modernen Konstitutionalismus also systemwidrig, weil Kultur definitionsgemäß in den Bereich des Privaten fällt und Staatlichkeit gleichzeitig nicht als Ausdruck der jeweiligen *mainstream*-Kultur, sondern als Ausdruck sachgerechter Ordnung verstanden wird.

5. Ausblick – Multikulturelle Autonomien und die Emanzipation der Völker

Eine Politik der Differenz, wie sie am Anfang dieses Beitrags umschrieben wurde, stellt eine besondere Herausforderung für das Staatskonzept des modernen Konstitutionalismus dar. Indigene Völker werden als souveräne Größen anerkannt, die – gestützt auf die Autorität ihrer eigenständigen Institutionen und Organisationsmuster – bereits autonom konstituiert sind. Ihre Rechte leiten sich nicht aus einem abstrakten Verfassungsvertrag zwischen Einzelbürgern ab, sondern aus dem politischen Verband von gleichrangigen ethnischen Gruppen, der es notwendig macht, kulturellen Unterschieden durch ständig aktualisierte interethnische Beziehungen zu entsprechen. Es wird also die der modernen Staatsverfassung unterstellte Funktion einer obersten Autorität, die

auf die erstmalige Herstellung einer umfassenden und gleichförmigen rechtlich-politischen (auch institutionellen) Einheit hinausläuft, in Frage gestellt. Die Ansprüche kulturell unterschiedlicher Völker auf Autonomie werden es vielmehr notwendig machen, dass der politische Zusammenhalt letztlich durch einen laufenden interkulturellen Dialog hergestellt wird, wo einzelne Gruppen ihr kulturelles Verständnis wechselseitig frei einbringen und schließlich gemäß der gegenseitige Anerkennung autonom handeln können. Aus dieser Anerkennung folgt ein rechtlich-politischer Pluralismus, der es den Menschen erlaubt, in unterschiedlichen Institutionen mitzuwirken und ihre Beziehungen zum Gesamtstaat gleichberechtigt, aber dennoch in kulturell unterschiedlichen Formen auszuüben (vgl. Tully 1995: 83).

Die Realisierung multikultureller Autonomie rüttelt somit an den Grundfesten des sogenannten „modernen“ Einheitsstaates, hinter dessen liberaler Fassade sich die Basis für Diskriminierung, Neokolonialismus und Ethnozid verbirgt.

Literatur

- Anaya, James (1999): Superpower Attitudes Toward Indigenous Peoples and Group Rights. In: ASIL Proceedings Vol. 1999, 151-160.
- Anaya, James/Williams, Robert (2001): The Protection of Indigenous Peoples' Rights over Lands and Natural Resources Under the Inter-American Human Rights System. In: Harvard Environmental Law Review Vol. 14, 33-86.
- Arneil, Barbara (1996): John Locke and America. The Defence of English Colonialism. Oxford: Clarendon Press.
- Awas Tingni (2001): The Mayagna (Sumo) Awas Tingni Community v. the Republic of Nicaragua, Judgement of 31. August 2001, Serie C No 79. Abgedruckt unter dem Titel: The Case of the Mayagna (Sumo) Awas Tingni Community v Nicaragua. In: Arizona Journal of International and Comparative Law Vol. 19 (Spring 2002), 415 ff.
- Blackstone, Sir William (1825): Commentaries on the Laws of England. Vol 1. 16th edition (orig. 1765). London: Strahan and Butterworth.
- Barry, Brian (2001): Culture & Equality. An Egalitarian Critique of Multiculturalism. Cambridge: Polity.
- Brugger, Winfried (1993): Einführung in das öffentliche Recht der USA. Schriftenreihe Ausländisches Recht. Heft 116. München: Beck.
- BVerfG (1999): Deutsches Bundesverfassungsgericht 1783/99. Abgedruckt in: Neue Juristische Wochenschrift 2002, 663 ff.
- Carbonell, Miguel (2003): Constitucionalismo y multiculturalismo. Referat präsentiert am VIII Congreso Iberoamericano sobre Derecho Constitucional, Sevilla, Dez. 2003.

- Delgamuukw v. British Columbia (1997): 3 S.C.R. 1010 oder (1998) 1 C.N.L.R. 14.
Online unter http://www.lexum.umontreal.ca/csc-scc/en/pub/1997/vol3/html/1997scr3_1010.html, 7.9.2004.
- Hocking, Barbara (Hg., 1988): Preface. In: *International Law & Aboriginal Human Rights*. North Ryde, N.S.W.: Law Book Company.
- Jellinek, Georg (1976): *Allgemeine Staatslehre*. Dritte Auflage. Kronberg: Athenäum.
- Kalb, Herbert/Potz, Richard/Schinkele, Brigitte (2003): *Religionsrecht*. Wien: WUV.
- Kymlicka, Will (1995): *Multicultural Citizenship*. Oxford: Clarendon Press.
- Locke, John (1991): *Two treaties on government*. (ed. Peter Laslett) Cambridge: Cambridge University Press.
- Mabo v. Queensland (1992): 66 ALJ 408 oder 175 CLR 1. Online unter http://www.austlii.edu.au/au/cases/cth/high_ct/175clr1.html, 7.9.2004.
- Martínez-Cobo, José (1972): U.N. Doc. E/CN.4/Sub.2/L.566.
- Martínez-Cobo, José (1986): *Study of the Problem of Discrimination Against Indigenous Populations*, U.N. Doc. E/CN.4/Sub.2/1986/7/Add.4.
- McNeil, Kent (1989): *Common Law Aboriginal Title*. Oxford: Clarendon Press.
- McNeil, Kent (2002): *Self-Government and the Inalienability of Aboriginal Title*. In: *McGill Law Journal* 47, 473-510.
- Note (1984): *Reinterpreting the Religion Clauses: Constitutional Construction and Conceptions of the Self*. In: *Harvard Law Review* 97, 1468-1486.
- Psacharopoulos, George/Patrinou, Harry Anthony (1994): *Indigenous People and Poverty in Latin America*. Washington D.C.: The World Bank.
- Stavenhagen, Rodolfo (1990): *The Ethnic Question. Conflicts, Development, and Human Rights*. Tokyo: United Nations University Press.
- Taylor, Charles (1997): *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*. (deutsche Ausgabe des amerikanischen Originals von 1992) Fischer: Frankfurt/Main.
- Thornberry, Patrick: *Indigenous peoples in international law: definition, claims, and process*. In: Barnard, Alan/Kenrick, Justin (eds.): *Africa's Indigenous Peoples: „First Peoples“ or „Marginalized Minorities“?* Edinburgh: Centre for African Studies Univ. of Edinburgh, 79-93.
- Tully, James (1995): *Strange Multiplicity. Constitutionalism in an age of diversity*. Cambridge: Cambridge UP.
- Verfassungsreform Mexiko (2002): *Diario Oficial de la Federación*, 14 de agosto de 2001.
- Verfassung Venezuela (1999) – *Constitución de la República Bolivariana de Venezuela*. Online unter <http://www.georgetown.edu/pdba/Constitutions/Venezuela/ven1999.html>, 7.9.2004.
- Wilhelmi, Marco Aparicio (2003): *Los Pueblos Indígenas y sus demandas, punto de partida del reconocimiento constitucional de los derechos indígenas*. Referat präsentiert am VIII Congreso Iberoamericano sobre Derecho Constitucional, Sevilla, Dez. 2003.

Yoder (1972): Wisconsin v. Yoder [1972] 406 U.S. 205. Online unter <http://caselaw.lp.findlaw.com/scripts/getcase.pl?court=US&vol=406&invol=205>, 7.9.2004.

Abstracts

Indigene Völker leiden unter drei Dimensionen an Unrechtserfahrungen: Sie sind Nachkommen der Opfer von Kolonialisierung, sie leiden unter politischer Benachteiligung und viele ihrer kulturellen Besonderheiten werden offiziell nicht anerkannt. Indigene Völker ringen heute um spezifische Rechte, durch welche diese Unrechtserfahrungen überwunden werden sollen.

Im Beitrag wird ausgeführt, wie die Anerkennung dieser Rechte in Konflikt gerät mit einigen Grundprämissen des „modernen“ Verfassungsstaates: Der proklamierten Gleichheit aller Bürger, der Legitimierung des Staates durch das sogenannte Gemeinwohl und der Annahme des einheitlichen „Staatsvolkes“.

Indigenous peoples experience three levels of injustice: They are the trans-generational victims of historic colonisation; they are politically disenfranchised; and their cultural diversity is not officially recognized. Indigenous peoples struggle for the recognition of their specific rights, in order to overcome the injustice they are currently experiencing.

This paper explains how the recognition of these rights conflicts with some of the basic principles of modern constitutional democracy: The declared equality of all citizens; the legitimization of the state for the common good of all; and the legal fiction of one homogenous people making up the state.

René Kuppe
Institut für Recht und Religion
Freyung 6/Stg.2/Tür 4
A – 1010 Wien
rene.kuppe@univie.ac.at