ACCESS
POINTS
#22

HAUKE BEHRENDT

DAS PROBLEM KULTURELLER GERECHTIGKEIT

GLEICHHEIT, SELBSTBESTIMMUNG UND MACHT



ACCESS
Kolleg-Forschungsgruppe
Zugang zu kulturellen Gütern
im digitalen Wandel
ZUGANG

ACCESS POINTS

Schriften der Kolleg-Forschungsgruppe
Zugang zu kulturellen Gütern im digitalen Wandel
an der Universität Münster

Herausgegeben von Ursula Frohne und Reinold Schmücker

Redaktion:
Eberhard Ortland, Bernadette Collenberg-Plotnikov, Nora Kluck, Daniel Schlageter

Gestaltung und Satz:
Stefan Klatt, Daniel Schlageter

www.accesspoints.eu

#22

Hauke Behrendt

Das Problem kultureller Gerechtigkeit
Gleichheit, Selbstbestimmung und Macht

© 2026 Hauke Behrendt

Dieses Werk ist lizenziert unter einer
Creative Commons Namensnennung – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz

Umschlagabbildung: The Most Wuthering Heights Day Ever, Folkestone, 28.7.2024, Foto © Funk Dooby (Graham Ó Síodhacháin), CC BY-SA 2.0, https://flickr.com/photos/funkdooby/53889127150 (Ausschnitt)

Kolleg-Forschungsgruppe Zugang zu kulturellen Gütern im digitalen Wandel, Münster
Published in Germany 2026

ISSN: 3054-4092
ISBN: 978-3-69012-022-7
DOI: 10.17879/38818750343
URN: urn:nbn:de:hbz:6-38818751310

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über https://dnb.dnb.de abrufbar.

Die Kolleg-Forschungsgruppe Zugang zu kulturellen Gütern im digitalen Wandel wird finanziell gefördert von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (Projektnummer: 449836922).

Gefördert durch
DFG Deutsche Forschungsgemeinschaft

ACCESS
Kolleg-Forschungsgruppe
Zugang zu kulturellen Gütern
im digitalen Wandel
ZUGANG

Inhalt

1 Fragestellung. 5

2 Zugang ist nicht gleich Zugang. 7

3 Öffentlich-generative, gemeinschaftssensible und geteilte kulturelle Güter 13

3.1 Öffentlich-generative kulturelle Güter 13

3.2 Gemeinschaftssensible kulturelle Güter 14

3.3 Geteilte kulturelle Güter. 16

4 Zugangsbeschränkungen und kultureller Ausschluss. 17

4.1 Praxiskonstitutive Beschränkungen. 19

4.2 Kompetenzbasierte Beschränkungen. 20

4.3 Sozial-materielle Beschränkungen. 22

5 Respekt als prozedurales Prinzip kultureller Gerechtigkeit. 23

6 Ausblick: Kulturelle Gerechtigkeit zwischen Gleichheit, Selbstbestimmung und Macht. 26

Literatur. 28

1 Fragestellung

Der Ruf nach Zugang zu kulturellen Gütern scheint auf den ersten Blick kaum strittig. Er knüpft an eine vertraute egalitäre Intuition an: Kultur soll kein Privileg weniger sein, sondern eine gemeinsame Ressource, die allen offensteht. Diese Intuition hat in den letzten Jahrzehnten auch in internationalen Normen und Politiken – insbesondere im Kontext der UNESCO – an Gewicht gewonnen. Kultur wird dort nicht mehr primär als Bestand schützenswerter Objekte verstanden, sondern als lebendige Praxis von Gemeinschaften, deren Teilhabe, Reproduktion und Weiterentwicklung geschützt werden sollen.[1] Gleichwohl erweist sich diese scheinbar konsensfähige Forderung bei näherem Hinsehen als ambivalent. Denn der Anspruch auf universellen Zugang kollidiert mit einem ebenso plausiblen Anspruch auf kulturelle Selbstbestimmung. Gemeinschaften möchten ihre Kultur nicht bloß bewahrt sehen, sondern selbst bestimmen, wie sie interpretiert, weitergegeben und transformiert wird. Der Zugang zu Kultur ist damit kein rein distributives Problem – keine Frage, wie ein vorhandenes Gut gerecht verteilt werden könnte –, sondern berührt die Bedingungen, unter denen Bedeutungen entstehen, Anerkennung gewährt und Macht ausgeübt wird.[2]

Diese Spannung verweist auf einen tieferliegenden Kern des Problems kultureller Gerechtigkeit. Kultur ist nie lediglich ein neutraler Bestand an Gütern, Symbolen oder Traditionen. Sie ist zugleich ein Feld sozialer Beziehungen: ein Gefüge aus Zugehörigkeiten, Hierarchien, Deutungsmustern und institutionellen Arrangements. Wer bestimmt, was als wertvolles Kulturgut gilt? Wie wird entschieden, was bewahrt, was geteilt und was geschützt wird? Und wie können Zugangsmöglichkeiten gerecht geregelt werden, wenn ihr exklusiver Charakter zum Wesen einer kulturellen Praxis gehört? In diesen Fragen tritt das Thema kultureller Hegemonie hervor – die oft unsichtbare Vorherrschaft bestimmter Deutungen, Werte und Institutionen. Eine Ethik des kulturellen Zugangs muss diese Doppelstruktur ernst nehmen: Kultur ist zugleich Ressource der Teilhabe und Medium der Macht. Wer sie ausschließlich als öffentliches Gut denkt, riskiert, die internen Bedeutungslogiken von kulturellen Praktiken zu nivellieren. Wer sie ausschließlich als exklusiven Besitz von partikularen Gemeinschaften denkt, riskiert, Ungleichheiten zu naturalisieren und Exklusion zu legitimieren. Es geht dabei nicht darum, zu entscheiden, ob individueller Zugang oder

1 Vgl. UNESCO: *Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage* (2003), https://ich.unesco.org/en/convention [23.10.2026]; UNESCO: *Convention on the Protection and Promotion of the Diversity of Cultural Expressions* (2005, in Kraft getreten 2007), https://www.unesco.org/en/legal-affairs/convention-protection-and-promotion-diversity-cultural-expressions [23.10.2026]; Ruben Apressyan: *Access to Cultural Goods in UNESCO Normative Documents* (Access Points #4), Münster 2026, DOI: 10.17879/21928647883, 5–9 u. 15–20.

2 Vgl. Charles Taylor: „The Politics of Recognition", in: *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, hg. v. Amy Gutmann, Princeton 1994, 25 f., 36–40 u. 52–61; Will Kymlicka: *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford 1995.

kollektive Selbstbestimmung Vorrang hat, sondern wie beide in einem gerechtigkeitstheoretischen Rahmen vermittelt werden können.

Um die normativen Fragen des Zugangs angemessen zu bearbeiten, ist zunächst zu klären, was „Kultur" bedeutet. Ich folge hier einer praxistheoretischen Deutung: Auf der gewählten Analyseebene bezeichnet kulturelle Identität weder eine Eigenschaft einzelner Personen noch ist sie notwendig an Staaten oder geografische Regionen gebunden. Sie besteht in den geteilten symbolischen Strukturen von Praxisgemeinschaften, zu denen sich einzelne Personen in unterschiedlicher Weise verhalten können. Diese konstituieren sich aus gemeinsamen Deutungsschemata, praktischem Vollzugswissen, sozial etablierten Normen und Werten sowie deren Verkörperung in Artefakten, Ritualen und habitualisiertem Verhalten.[3] So verstanden sind Kulturen weder historisch statisch noch sozial harmonisch. Sie sind Gegenstand permanenter Aushandlung und Konflikte um Bedeutung, Normen und Macht. Die Symbol- und Bedeutungssysteme können kontestiert, transformiert oder hegemonial stabilisiert werden. Zugleich ist die eigene kulturelle Identität für die Mitglieder einer Gemeinschaft häufig undurchsichtig. Ein homogenes Wir-Bewusstsein darf nicht mit der tatsächlichen Beschaffenheit einer kulturellen Lebensform gleichgesetzt werden. Der vorliegende Aufsatz zieht daraus eine normative Konsequenz: Die Differenz zwischen Selbstbeschreibung und sozialer Realität begründet die Notwendigkeit prozeduraler Mechanismen des Respekts und der Rechtfertigung, statt Identitätsansprüche einfach zu akzeptieren.

Vor diesem Hintergrund reicht weder ein radikal individualistischer Liberalismus, der Kultur zur Privatsache erklärt, noch ein stark kommunitaristischer Ansatz, der Gemeinschaften unbedingte Vorrangrechte einräumt. Beide Modelle verfehlen die relationalen Dimensionen kultureller Gerechtigkeit: das Zusammenspiel von Gleichheit, Selbstbestimmung und Macht. Stattdessen bedarf es eines Ansatzes, der drei Einsichten verbindet:

1. Zugang zu Kultur kann eine konstitutive Bedingung politischer Gleichheit sein. Soweit Sprache, Bildung, grundlegendes Wissen oder Formen ästhetischen Ausdrucks diese Funktion erfüllen, sind sie öffentlich-generative Güter, deren wirksamer Zugang für gleichberechtigte gesellschaftliche Teilhabe erforderlich ist. Ohne Zugang zu öffentlich-generativen kulturellen Gütern gibt es keine gleichberechtigte Bürgerschaft.
2. Kulturelle Selbstbestimmung ist legitim, aber nicht absolut. Gemeinschaften dürfen ihre Praktiken schützen, sofern sie andere nicht dauerhaft von gleichberechtigter Teilhabe ausschließen oder interne Herrschaftsverhältnisse (re-) produzieren. Exklusive Positionen und Rollendifferenzen sind nicht schon als solche ungerecht. Sie bleiben aber an den Anspruch gebunden, mit gleicher Achtung vereinbar zu sein und grundlegende Freiheiten sowie gleichrangige Teilhabemöglichkeiten nicht zu verletzen.

3 Vgl. Hauke Behrendt: „Kulturelle Identität – Eine praxistheoretische Deutung", in: *Gibt es eine kulturelle Identität?*, hg. v. Yves Bizeul & Dennis Bastian Rudolf, Baden-Baden 2020, 77–94, hier 78 f. u. 85–94.

3. Kulturelle Indifferenz ist unzureichend. Sie kann zum Problem werden, wenn sie die kulturellen Voraussetzungen individueller Freiheit von Minderheiten untergräbt. Eine gerechte Ordnung muss daher nicht nur faire Beteiligungs- und Rechtfertigungsbedingungen sichern, sondern zugleich die materiellen und institutionellen Voraussetzungen kultureller Teilhabe gewährleisten.

Aus diesen Überlegungen ergibt sich die leitende Frage dieses Aufsatzes: *Wie sieht eine konsistente Auffassung kultureller Gerechtigkeit aus, die egalitäre Zugangsansprüche begründet, legitime Formen kultureller Selbstbestimmung anerkennt und zugleich hegemoniale Machtstrukturen kritisch reflektiert?* Um diese Frage zu beantworten, werde ich im Folgenden drei argumentative Schritte entwickeln. Erstens werde ich zeigen, dass „Zugang" keinem einheitlichen Moralprinzip folgt, sondern je nach normativer Funktion kultureller Güter unterschiedlich begründet werden muss. Zweitens werde ich analysieren, aus welchen Gründen Zugang beschränkt wird und welche dieser Gründe normativ tragfähig sind. Drittens werde ich Respekt nicht als bloße Haltung, sondern als prozedurales Prinzip rekonstruieren, das faire Aushandlungsprozesse ermöglicht.

Die folgenden Überlegungen schließen an Ruben Apressyans Rekonstruktion der UNESCO-Bestimmungen an. Dieser zeigt, wie das zunächst vorwiegend objektbezogene Kulturverständnis in den UNESCO-Dokumenten um praxis- und gemeinschaftsbezogene Perspektiven erweitert wird. Seine bewusst überwiegend deskriptive Rekonstruktion arbeitet dabei bereits normative Anforderungen an Zugang, Schutz und Beteiligung heraus. Der vorliegende Aufsatz knüpft daran an: Er begründet diese Anforderungen gerechtigkeitstheoretisch, differenziert sie nach den Funktionen kultureller Güter und klärt ihr Verhältnis in Konfliktfällen.[4] Das Ziel ist keine vollständige Theorie, wohl aber eine normative Kartographie, die zeigt, wie Gleichheit, Anerkennung und Macht sinnvoll aufeinander bezogen und zusammengedacht werden können. Nur auf dieser Grundlage lässt sich zugleich die Universalität menschlicher Würde und sie schützender Menschenrechte sowie die Partikularität kultureller Ordnungen verteidigen, ohne in Relativismus oder hegemoniale Vereinnahmung zu verfallen.

2 Zugang ist nicht gleich Zugang

Die Idee von einem allgemeinen Recht auf Zugang zu Kultur bleibt normativ unterbestimmt, solange sie suggeriert, Kultur sei ein einheitliches Gut, das nach Maßgabe eines einzigen Gerechtigkeitsprinzips behandelt werden könnte. Eine zentrale These dieses Aufsatzes lautet: Der moralische Anspruch auf Zugang variiert mit der normativ relevanten Funktion des kulturellen Gutes. Dies folgt nicht aus kulturrelativistischem Pluralismus, sondern aus einer gerechtigkeitstheoretischen Einsicht. Unterschiedliche kulturelle Güter erfüllen

4 Vgl. Apressyan: *Access to Cultural Goods in UNESCO Normative Documents*, 6 u. 12–20.

unterschiedliche Funktionen für gleichrangige Teilhabe, kulturelle Selbstbestimmung und soziale Machtverhältnisse.

Ein zentraler Ausgangspunkt meiner Argumentation lautet, dass selbst liberale Staaten – entgegen dem verbreiteten Ideal kultureller Neutralität – faktisch nie kulturblind agieren. Durch Amtssprache, Bildungssystem, Verwaltungsstrukturen sowie öffentliche und öffentlich geförderte Institutionen begünstigen sie regelmäßig eine dominante gesellschaftliche Kultur und prägen damit die Bedingungen kultureller Teilhabe. Diese sozialintegrative Politik des „Nation-Building" privilegiert strukturell Mitglieder der Mehrheitskultur, selbst dort, wo der Staat formell neutral auftritt.[5] Um diese Spannung präzise zu fassen, lassen sich drei Dimensionen staatlicher Neutralität unterscheiden:[6]

a) *Neutralität der Rechtfertigung* verlangt, dass staatliche Normen nicht auf kontroversen metaphysischen oder religiösen Prämissen beruhen, sondern öffentlich begründbar sind.
b) *Neutralität der Auswirkungen* fordert, dass der Gebrauch politischer Macht langfristig keine strukturelle Bevorzugung oder Benachteiligung unterschiedlicher kultureller Lebensformen erzeugt.
c) *Neutralität der Ziele* untersagt es dem Staat, eine bestimmte Weltanschauung – etwa durch eine Staatsreligion – gezielt zu fördern.

Für eine Ethik kultureller Teilhabe ist entscheidend, dass diese Dimensionen nicht nur analytisch auseinanderfallen können. Denn ein Staat kann seine Normen öffentlich und unparteiisch rechtfertigen und dennoch in seinen sozialen Effekten kulturell hegemonial wirken, etwa indem dominante Sprachen, Bildungsstandards oder Wissensformen strukturell privilegiert werden. In solchen Konstellationen wird Rechtfertigungsneutralität faktisch zu einem Mechanismus der Marginalisierung.

Mit Recht insistieren Rawls[7] und Forst[8] darauf, dass staatliche Ordnung primär rechtfertigungsneutral sein muss und unterschiedliche Auswirkungen auf Lebensformen unvermeidlich sind. Entscheidend ist die öffentliche Rechtfertigbarkeit, nicht die Gleichheit sämtlicher Auswirkungen. Forst berücksichtigt dabei ausdrücklich, dass formal gleiche Rechte kulturell bedingte Ausschlüsse fortschreiben können. Daran lässt sich für kulturelle Schlüsselgüter anknüpfen: Zu prüfen ist, wann ungleiche Auswirkungen die Voraussetzungen politischer Gleichheit selbst betreffen. Zu dieser zentralen Kategorie kultureller Schlüsselgüter zählen hier diejenigen Ressourcen, deren fehlende Zugänglichkeit unter den jeweiligen gesellschaftlichen Bedingungen die effektive Ausübung grundlegender Rechte

5 Vgl. Kymlicka: *Contemporary Political Philosophy*, 343–348.
6 Vgl. John Rawls: *Political Liberalism*, New York 1993, 193–200; Rainer Forst: *Contexts of Justice: Political Philosophy beyond Liberalism and Communitarianism*, übers. v. John M. M. Farrell, Berkeley / Los Angeles / London 2002, 46–48.
7 Vgl. John Rawls: *Political Liberalism*, 181.
8 Vgl. Forst: *Contexts of Justice*, 47 f. u. 68–73; ders.: „Foundations of a Theory of Multicultural Justice", in: *Constellations* 4/1 (1997), 63–71, hier 63 f.

oder die gleichrangige Teilnahme an zentralen Institutionen und Praktiken beeinträchtigt. Maßgeblich ist damit weder ihre kulturelle Wertschätzung noch ihre Verbreitung, sondern ihre Funktion für den Status als Freie und Gleiche. Unten in Kapitel 3.1 bezeichne ich diese Ressourcen aufgrund dieser Funktion als *öffentlich-generative Güter*. Nicht jede Sprache, Wissensform oder kulturelle Ausdrucksweise fällt schon als solche darunter. Entscheidend ist vielmehr ihre Bedeutung für die tatsächlichen Möglichkeiten gleichberechtigter gesellschaftlicher Teilhabe. In diesem begrenzten Bereich ist eine statusrelevante Neutralität der Auswirkungen normativ geboten: Der Staat muss institutionell gewährleisten, dass die für gleichrangige Teilhabe erforderlichen kulturellen Ressourcen allen Bürger:innen in vergleichbarer Weise wirksam zugänglich sind und nicht strukturell der Mehrheitskultur zufallen. Gemeint ist keine Gleichheit sämtlicher Auswirkungen auf Lebensformen, sondern die Vermeidung struktureller Benachteiligungen im gesellschaftlichen Status.

Darüber hinaus prägen Kulturen das Selbst- und Weltverhältnis von Personen konstitutiv. Sie stellen den interpretativen Horizont bereit, innerhalb dessen Menschen verstehen können, wer sie sind, welche Optionen ihnen offenstehen und welche Lebensentwürfe für sie sinnvoll erscheinen. Zugang zu kulturellen Gütern berührt daher die normativen Grundlagen von Freiheit und Gleichheit in dreifacher Hinsicht: Erstens sichert der allgemeine Zugang zu den für gleichrangige gesellschaftliche Teilhabe erforderlichen kulturellen Schlüsselgütern den Status von Bürger:innen als Gleiche. Substanzielle Teilhabe an zentralen Institutionen und ihren Ressourcen ist nur möglich, wenn diese kulturellen Güter zugänglich sind. Zweitens ist kultureller Zugang eine Bedingung individueller Selbstbestimmung. Kulturelle Deutungsmuster strukturieren den Raum der Optionen, zwischen denen Personen wählen können. Wer von zentralen kulturellen Gütern ausgeschlossen ist, ist nicht nur institutionell benachteiligt, sondern in seiner Fähigkeit eingeschränkt, sich als Freie:r zu entwerfen. Drittens betrifft kulturelle Gerechtigkeit nicht allein den Zugang zur dominanten Kultur, sondern auch die Möglichkeit, die eigene kulturelle Lebenswelt zu bewahren, weiterzuentwickeln und öffentlich zu artikulieren. Es wäre normativ verfehlt, von Angehörigen kultureller Minderheiten vollständige Assimilation zu erwarten. In dieser Hinsicht ist eine nicht-assimilative Zielorientierung geboten, die kulturelle Pluralität institutionell absichert.

Mit Kymlicka[9] lässt sich diese dreifache Begründung als Frage der gebotenen Selbstachtung verstehen. Damit knüpft sie zugleich an Rawls' These von den „social bases of self-respect" an: Wenn staatliche Institutionen die kulturellen Bedingungen personaler Selbstverwirklichung nicht hinreichend schützen, unterminieren sie die sozialen Grundlagen der Selbstachtung. Wer seine kulturellen Ressourcen nur unter Preisgabe zentraler Identitätsbezüge nutzen kann, steht nicht als gleichrangiges Mitglied der politischen Gemeinschaft da. Der egalitäre Status von Freien und Gleichen verlangt daher institutionelle Vorkehrungen, die sowohl Zugangsgleichheit als auch kulturelle Pluralität sichern. Diese Überlegungen zeigen, warum kulturelle Ungerechtigkeit nicht auf ökonomische Ungleichheit reduzierbar ist. Selbst bei relativer materieller Gleichheit können Statushierarchien fortbestehen, die Gruppen

9 Vgl. Kymlicka: *Multicultural Citizenship*, 89 f.

unsichtbar machen oder symbolisch abwerten. In Anlehnung an eine Debatte zwischen Nancy Fraser und Axel Honneth[10] lässt sich daher zwischen Kämpfen um Umverteilung und Kämpfen um Anerkennung unterscheiden. Beide Dimensionen überschneiden sich, sind aber nicht aufeinander reduzierbar. Moderne Forderungen nach gerechter kultureller Teilhabe richten sich deshalb nicht nur gegen ökonomische Deprivation, sondern gegen strukturelle Anerkennungsdefizite innerhalb liberaler Staaten.

Diese Einsicht lässt sich als Forderung nach Teilhabegerechtigkeit präzisieren: Eine inklusive Gesellschaft ist durch gleichberechtigte Beziehungen zwischen moralisch Gleichen gekennzeichnet. Niemand darf ohne hinreichende Gründe dauerhaft von gesellschaftlichen Gütern, Rollen oder Institutionen ausgeschlossen werden, die notwendig sind, um als vollwertiges Mitglied der Gesellschaft zu agieren oder als solches anerkannt zu werden.[11] Teilhabegerechtigkeit verlangt, die gesellschaftlichen Voraussetzungen gleichrangiger Mitgliedschaft für jede Person zu sichern. Dazu gehören die gleiche Berücksichtigung ihrer Interessen, die gleiche Achtung ihrer Selbstbestimmung und die gleiche Anerkennung ihrer Individualität. Diese Anforderungen werden verletzt, wenn Menschen marginalisiert, beherrscht oder durch abwertende oder festschreibende Zuschreibungen auf bestimmte Identitäten reduziert werden.[12] Dieser Anspruch schließt begründete Beschränkungen einzelner Handlungsmöglichkeiten, Rollen oder Zugänge nicht aus. Auch der Schutz anderer vor schwerwiegenden Gefährdungen kann solche Beschränkungen rechtfertigen. Ihre Reichweite und Dauer müssen jedoch durch die jeweils tragenden Gründe gedeckt bleiben. Aus begründeten Beschränkungen folgt jedoch kein Verlust des moralischen Status als Gleiche:r. Gleichrangige Mitgliedschaft ist also von persönlicher Wertschätzung, Vertrauen und der Bereitschaft zu freiwilligen Beziehungen zu unterscheiden. Sie verpflichtet weder zur Billigung begangenen Unrechts noch zu persönlicher Vergebung. Sie verlangt vielmehr, dass auch Personen, deren Handlungsmöglichkeiten aus gewichtigen Gründen beschränkt werden, weiterhin als Träger begründeter Ansprüche berücksichtigt werden. Teilhabegerechtigkeit erfordert zugleich faire Verteilung von Ressourcen und Positionen sowie gleiche Anerkennung. Damit rückt eine machtkritische Dimension in den Vordergrund: Kulturelle Ungerechtigkeit zeigt sich nicht nur in fehlenden Ressourcen, sondern auch in hegemonialen Deutungsordnungen, die faktisch darüber entscheiden, wer Zugang zu öffentlicher Sichtbarkeit erhält, welches Wissen zählt, welche Sprachen öffentlich präsent sind und welche Praktiken als respektabel gelten. Anerkennung ist hier keine bloße Einstellung,

10 Vgl. Nancy Fraser & Axel Honneth: *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, London 2003, 1–4 u. 7–25.

11 Vgl. Hauke Behrendt: „Teilhabegerechtigkeit und das Ideal einer inklusiven Gesellschaft“, in: *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 5/1 (2018), 43–72, DOI: 10.22613/zfpp/5.1.2, hier 58 f. u. 66–68. Dort wird das allgemeine Ideal gleichberechtigter gesellschaftlicher Teilhabe begründet. Die hier vorgenommene Unterscheidung zwischen gleicher Interessenberücksichtigung, Achtung der Selbstbestimmung und Anerkennung der Individualität führt diesen Ansatz weiter.

12 Vgl. Hauke Behrendt: *Zugänge und Ausschlüsse. Digitale Teilhabe an Kultur gestalten* (Access Points #13), Münster 2026, DOI: 10.17879/99838700279, bes. 11–13.

sondern eine institutionelle Strukturfrage – sichtbar in Schulen, Museen, Medien, Archiven und digitalen Plattformen.

Freilich wäre es verkürzt, jede Form kultureller Grenze als illegitime Herrschaft zu denunzieren. Viele Praktiken leben gerade von Formen der Begrenzung: Die vollständige Öffnung von Initiationsritualen, sakralen Räumen oder esoterischem Wissen kann deren Sinn verändern oder aufheben. Die zentrale normative Herausforderung besteht daher darin, bedeutungskonstitutive Grenzen von ungerechtfertigten machtgestützten Ausschlüssen zu unterscheiden. Diese Unterscheidung stößt allerdings auf eine epistemische Schwierigkeit: Außenstehenden fehlen häufig gerade jene Kenntnisse, die zur Beurteilung einer geschützten Praxis erforderlich wären. Daraus folgt weder eine allgemeine Pflicht zur Offenlegung ihrer Inhalte noch ein ausschließliches Urteilsvorrecht der Eingeweihten. Zu unterscheiden sind vielmehr der Zugang zu geschützten Inhalten und die Rechtfertigung der Regeln, die diesen Zugang begrenzen. Auch ohne sämtliche Inhalte preiszugeben, lässt sich häufig darlegen, welchen Schutzinteressen eine Grenze dient, welche Personen sie betrifft und welche Auswirkungen sie auf deren Freiheit und Teilhabemöglichkeiten hat. Wo eine öffentliche Begründung selbst schutzwürdige Belange verletzen würde, kommen vertrauliche Prüfverfahren durch geeignete, von den entscheidenden Autoritäten unabhängige und gegenüber den Betroffenen verantwortliche Instanzen in Betracht. Dabei sind auch abweichende Stimmen innerhalb einer Gemeinschaft zu berücksichtigen. Solche Verfahren beseitigen die Informationsasymmetrie nicht vollständig. Sie verhindern jedoch, dass die Behauptung der Sinnkonstitutivität jede weitere Prüfung ausschließt. Je schwerer eine Begrenzung in grundlegende Freiheiten und Teilhabemöglichkeiten eingreift, desto weniger genügt die ungeprüfte Selbstauskunft derjenigen, die über sie verfügen.

Für diese Prüfung ist eine weitere Differenz relevant: Nicht jede kulturelle Ordnung ist normativ gleich zu bewerten. Es macht einen Unterschied, ob Zugehörigkeit aus selbstbestimmter Vergesellschaftung entsteht – durch Dialog, geteilte Praxis und wechselseitige Anerkennung – oder ob sie primär durch Fremdzuschreibung, Klassifikation und institutionelle Macht produziert wird. In Anlehnung an Carolin Emcke[13] lässt sich diese Differenz als Unterscheidung zwischen intentional-selbstidentifizierten und nicht-intentional subjektivierten Identitäten verstehen. Erstere beruhen auf aktiver Mitgestaltung und reflexiver Aneignung gemeinsamer Praktiken. Sie bleiben veränderbar und intern umkämpft. Letztere hingegen entstehen häufig durch staatliche oder gesellschaftliche Etikettierungen, rechtlich-politische Klassifikationen und verletzende Zuschreibungen, die Menschen nicht gewählt haben, die sie aber gleichwohl prägen. Sie fixieren Menschen auf Kategorien, für die sie nicht verantwortlich gemacht werden können, und strukturieren systematisch Zugangschancen zu Bildung, Arbeit, politischer Repräsentation und kultureller Sichtbarkeit. Hier richtet sich die Kritik zunächst auf die Machtverhältnisse, in denen solche Zuschreibungen entstehen und wirksam werden. Wie Young zeigt, können jedoch auch unter Bedingungen

13 Vgl. Carolin Emcke: *Kollektive Identitäten. Sozialphilosophische Grundlagen*, Frankfurt a. M. 2000, 199–205, 218–227 u. 233–263.

von Herrschaft entstandene Gruppenidentitäten zu Bezugspunkten selbst angeeigneter Solidarität und kultureller Selbstbestimmung werden. Die Kritik an fremdbestimmten Zuschreibungen schließt deshalb die Anerkennung solcher Zugehörigkeiten nicht aus.[14]

Diese Differenz lässt sich im Lichte liberal-multikulturalistischer Debatten präzisieren. Kymlicka[15] hat darauf hingewiesen, dass kulturelle Selbstbestimmung in zwei Richtungen begrenzt ist. Einerseits bedarf es des Schutzes vor Fremdbestimmung durch die dominante Mehrheitskultur: Ohne ausgleichende Rechte und Zugänge würden Minderheiten faktisch zur Assimilation gedrängt und ihrer kulturellen Lebenswelt beraubt. Andererseits darf kulturelle Selbstbestimmung nicht als Freibrief für interne Unterdrückung verstanden werden. Sie findet ihre Grenze dort, wo subkulturelle Normen, Autoritäten oder Traditionen die grundlegenden Freiheiten ihrer Mitglieder systematisch einschränken. Eine egalitäre Ethik kultureller Teilhabe verlangt daher Herrschaftsfreiheit in zwei Richtungen: Schutz vor hegemonialer Mehrheitskultur und Schutz vor oppressiven Strukturen innerhalb der eigenen Gemeinschaft. Kulturelle Rechte sind daran zu messen, ob sie die Freiheit der Mitglieder sichern und mit deren gleicher Achtung vereinbar sind. Die Verteilung interner Zuständigkeiten ist dabei von der Unterdrückung grundlegender Freiheiten zu unterscheiden. Gerade deshalb bedarf es prozeduraler Verfahren, in denen Betroffene ihre Zugehörigkeit selbstbestimmt gestalten und begründete Einwände bis hin zum freiwilligen Austritt geltend machen können.

Forst unterscheidet hierzu moralische Autonomie von einem ethischen Ideal möglichst freier Lebenswahl. Mitglieder kultureller Gemeinschaften sind als Personen zu achten, die Rechtfertigungen einfordern und ungerechtfertigte Ansprüche zurückweisen können. Daraus folgt jedoch nicht, dass sie ihre Bindungen als jederzeit revidierbare Optionen verstehen müssen. Kulturelle Selbstbestimmung lässt sich daher schützen, ohne ein bestimmtes Ideal der Lebensführung vorzuschreiben. Ihre Grenzen liegen in den gleichen Rechten der Mitglieder, einschließlich der Voraussetzungen eines selbstbestimmten Austritts.[16] Genau hier gewinnt das später zu präzisierende Prinzip des prozeduralen Respekts seine epistemische Funktion: Es liefert keinen metaphysischen Maßstab für „authentische" Identität, sondern Verfahren der Rechtfertigung, in denen Betroffene die Bedingungen ihrer Zugehörigkeit prüfen und problematisieren können. Kurzgefasst, ergibt sich damit folgende argumentative Stoßrichtung: Kulturelle Identitäten konstituieren sich nicht aus Eigenschaften einzelner Personen oder aus einem vorausgesetzten Wesen von Kollektiven, sondern aus stabilisierten Praxisformationen. Zugang zu Kultur ist deshalb immer Zugang zu Praktiken – zu bestimmten Weisen des Handelns, Deutens und Bewertens sowie zu den materiellen und institutionellen Trägern dieser Praktiken. Da solche Praktiken unterschiedliche gesellschaftliche Funktionen erfüllen – etwa für gleichrangige Teilhabe, kulturelle Selbstbestimmung oder kooperative Nutzung und Gestaltung – können sie nicht nach einem einheitlichen Gerechtigkeitsmaßstab geregelt werden. Die Zugangsregeln kultureller Güter müssen ihren

14 Vgl. Iris Marion Young: „Together in Difference: Transforming the Logic of Group Political Conflict", in: Will Kymlicka (Hg.): *The Rights of Minority Cultures*, Oxford 1995, 155–176, hier 161–163 u. 171–174.

15 Vgl. Kymlicka: *Multicultural Citizenship*, 35–38.

16 Vgl. Forst: „Foundations of a Theory of Multicultural Justice", 65–68.

jeweiligen Funktionen und Machtwirkungen gerecht werden; bei mehreren Funktionen sind die entsprechenden Ansprüche zusammen zu prüfen.

3 Öffentlich-generative, gemeinschaftssensible und geteilte kulturelle Güter

Vor diesem Hintergrund lässt sich nun präzisieren, inwiefern die Unterscheidung dreier normativer Funktionen kultureller Güter gerechtigkeitstheoretisch begründet ist. Diese Differenzierung lässt sich mit Rawls' Unterscheidung zwischen Grundgütern, legitimen pluralen Lebensformen und fairen Kooperationsbedingungen verbinden.[17] Was für den fundamentalen Status der Freiheit und Gleichheit unverzichtbar ist, kann nicht denselben Zugangsregeln unterliegen wie das, was primär Bedeutung, Identität oder kollektive Selbstverwirklichung trägt. Der Maßstab des Zugangs ist daher funktionsabhängig. Für die Beurteilung kulturellen Zugangs sind im Folgenden drei normative Funktionen zu unterscheiden: Kulturelle Güter können die Voraussetzungen gleichrangiger gesellschaftlicher Teilhabe sichern, die selbstbestimmte Fortführung gemeinschaftlicher Praktiken ermöglichen oder Gegenstand kooperativer Nutzung und Gestaltung sein. Diesen Funktionen entsprechen unterschiedliche Rechtfertigungsfragen: Welcher Zugang ist für gleichrangige gesellschaftliche Teilhabe erforderlich? Welche Begrenzungen schützen legitime kulturelle Selbstbestimmung? Und wie sind Ansprüche auf Nutzung und Mitgestaltung unter fairen Bedingungen zu koordinieren? Darauf beruht die Unterscheidung öffentlich-generativer, gemeinschaftssensibler und geteilter kultureller Güter. Sie beansprucht keine vollständige und überschneidungsfreie Klassifikation kultureller Gegenstände, sondern unterscheidet drei für die vorliegende Fragestellung zentrale normative Funktionen. Dieselben kulturellen Güter können dabei prinzipiell mehrere dieser Funktionen zugleich erfüllen. So kann etwa eine museale Sammlung zugleich öffentlich-generative Funktionen erfüllen, gemeinschaftssensible Schutzansprüche berühren und Gegenstand geteilter Nutzung und Gestaltung sein.

3.1 Öffentlich-generative kulturelle Güter

Öffentlich-generative Güter sind kulturelle Ressourcen, soweit sie die Bedingungen gleichrangiger politischer und gesellschaftlicher Teilhabe strukturieren. Dazu können insbesondere Sprache, grundlegende Bildung, Wissensinstitutionen, ästhetische Ausdrucksmöglichkeiten und gemeinsame Kommunikationsmedien gehören. Entscheidend ist jeweils, inwiefern ihr Zugang erforderlich ist, um Interessen zu artikulieren, politische Rechte effektiv auszuüben und als Freie und Gleiche am gesellschaftlichen Leben teilzuhaben. Die öffentlich-generative Funktion bezeichnet somit keine unveränderliche Eigenschaft eines Gegenstands, sondern seine Bedeutung innerhalb bestimmter institutioneller Verhältnisse.

17 Vgl. John Rawls: *Political Liberalism*, 15–22, 36–38 u. 178–190; ders.: *Justice as Fairness: A Restatement*, Cambridge, MA 2001, 3–8 u. 57–59.

Normativ betrachtet sind diese Güter funktional analog zu Rawls' Grundgütern. Ihr Zugang ist insoweit egalitär geboten, als er die Voraussetzungen gleichrangiger Teilhabe sichert. Daraus folgt kein unterschiedsloses Recht auf jede einzelne Rolle oder Nutzungsform. Wer systematisch von Sprache, Bildung oder kulturellen Kommunikationsräumen ausgeschlossen wird, erleidet nicht nur einen kulturellen Verlust, sondern eine Verletzung politischer Gleichheit. Eine allein formale Sicherung individueller Rechte genügt dabei nicht, wenn Minderheiten ohne spezifische Zugangsrechte faktisch benachteiligt bleiben, weil der Staat durch Sprache, Schulcurricula, Medienordnung und öffentliche Institutionen de facto eine dominante *societal culture* privilegiert (vgl. Kapitel 2). Unter realen Macht- und Abhängigkeitsverhältnissen sind daher spezifische Angebote für ansonsten benachteiligte Gruppen unverzichtbar. Zugleich muss der Blick über nationale Grenzen hinaus erweitert werden. Kultur ist längst nicht mehr überwiegend territorial konzentriert, sondern viele öffentlich-generative Güter sind heute transnational: digitale Plattformen, globale Wissensökonomien, Wissenschaftsnetzwerke und algorithmische Infrastrukturen prägen kulturelle Teilhabe jenseits nationalstaatlicher Grenzen. Eine zeitgemäße Theorie kultureller Gerechtigkeit muss daher sowohl staatliche als auch digitale und globale Infrastrukturen in den Blick nehmen.

Daraus folgen zwei leitende Punkte. Erstens verlangt Gerechtigkeit hier aktive Inklusion statt bloßer Neutralität. Der Verweis auf staatliche Neutralität gegenüber Religion und Weltanschauung ist selbst politisch umkämpft: Er kann entweder Inklusion ermöglichen oder hegemoniale Privilegien stabilisieren. Der Staat darf sich nicht auf formale Rechtsgleichheit zurückziehen, sondern muss Barrieren abbauen – sprachlich, bildungspolitisch, institutionell und symbolisch. Zweitens handelt es sich nicht um Sonderbehandlung, sondern um die Sicherung gleicher Ausgangsbedingungen, unter denen Bürger:innen sich überhaupt erst als Freie und Gleiche konstituieren können. Damit diese moralischen Anforderungen institutionell wirksam werden, müssen Zuständigkeiten, Zugangsansprüche und Beschwerdemöglichkeiten verbindlich ausgestaltet werden. Welche rechtlichen Instrumente hierfür angemessen sind, hängt unter anderem von der öffentlichen Funktion der Infrastruktur und den Abhängigkeiten ihrer Nutzer:innen ab. Aus der moralischen Begründung allein folgt noch keine rechtliche Durchsetzbarkeit.

3.2 Gemeinschaftssensible kulturelle Güter

Gemeinschaftssensible Güter sind kulturelle Praktiken oder Ressourcen, deren geschützter Zugang für gemeinschaftliche Selbstdeutung und Selbstbestimmung bedeutsam ist. Paradigmatisch sind hier etwa Initiationsrituale, sakrale Praktiken, bestimmte Formen traditionellen Wissens oder esoterische Lehren zu nennen. Anders als öffentlich-generative Güter dienen sie nicht primär der Ermöglichung politischer Gleichheit, sondern der Selbstverständigung, Kontinuität und Identitätsbildung spezifischer Gemeinschaften. Soweit Zugangsgrenzen den Sinn einer Praxis tragen, kann pauschale Offenheit diesen Sinn verändern oder aufheben. Die gemeinschaftssensible Funktion begründet deshalb einen besonderen Prüfbedarf für

Schutzansprüche, aber noch keine abschließende Rechtfertigung einer konkreten Grenze. Sie kann zudem mit einer öffentlich-generativen Funktion desselben Gutes zusammentreffen.

Theoretisch fassen lässt sich diese Spannung mit Kymlickas Unterscheidung zwischen „external protections" und „internal restrictions". Schutz gemeinschaftssensibler Güter kann legitim sein, wenn er sich nach außen richtet, etwa gegen Vereinnahmung, Assimilation oder symbolische Entwertung durch die Mehrheitskultur. Problematisch wird er jedoch, wenn er nach innen gerichtet ist und individuelle Freiheit, dissentierende Stimmen oder Austrittsmöglichkeiten unterdrückt. Gleichwohl bleibt auch diese Bestimmung ambivalent. Gemeinschaftssensible Güter sind nicht auf nationale Minderheiten beschränkt. Auch religiöse Vereinigungen und andere kulturelle Praxisgemeinschaften können entsprechende Schutzansprüche besitzen. Mit Young lässt sich politische und ökonomische Teilhabe dabei von der Angleichung an eine dominante Nationalkultur unterscheiden. Selbstverwaltungsrechte können sich auf einzelne Angelegenheiten beziehen, ohne umfassende territoriale Souveränität vorauszusetzen.[18] Deren Legitimität hängt nicht davon ab, ob eine Gemeinschaft ihre inneren Ämter und Zuständigkeiten nach dem Muster staatlicher Demokratie organisiert. Zu prüfen ist vielmehr, ob ihre Ordnung die grundlegenden Freiheiten und die gleiche Achtung ihrer Mitglieder wahrt. Dabei darf der Schutz vor interner Unterdrückung seinerseits nicht zum Vorwand werden, kulturelle Selbstbestimmung von außen zu verdrängen. In Konflikten um gemeinschaftssensible Güter wird das Neutralitätsgebot häufig so ausgelegt, dass religiöse oder kulturelle Praktiken aus dem öffentlichen Raum verdrängt werden. Eine solche Lesart verschiebt Neutralität in Richtung Herrschaft statt Schutz.

Daraus ergeben sich zwei Anforderungen legitimer Begrenzung: Die Gründe für den Schutz einer Praxis müssen selbst tragfähig sein und seine Auswirkungen müssen mit grundlegenden Freiheiten sowie gleichrangiger gesellschaftlicher Teilhabe vereinbar bleiben. Dass eine Grenze bestehende Hierarchien stabilisiert, ist für sich genommen weder ihre Rechtfertigung noch ein hinreichender Einwand gegen sie. Entscheidend sind die Begründung der jeweiligen Befugnisse und die Stellung der Betroffenen. Die Unterscheidung zwischen selbstidentifizierten und fremdzugeschriebenen Identitäten ist hierfür relevant, weil sie auf Bedingungen selbstbestimmter Zugehörigkeit aufmerksam macht. Sie ersetzt jedoch keine Prüfung konkreter Regeln: Auch selbstgewählte Zugehörigkeiten können ungerechte Beschränkungen enthalten, während nicht selbstgewählte Bindungen Gegenstand reflexiver Aneignung werden können. Entscheidend ist daher nicht der Status einer Gruppe (Mehrheit vs. Minderheit), sondern die Funktion der Praxis: Stärkt sie Selbstbestimmung oder reproduziert sie Herrschaft? Diese funktionsorientierte Lesart entspricht auch der Logik der UNESCO-Konvention zum Schutz des immateriellen kulturellen Erbes von 2003:[19] Schutz bedeutet weder Abschottung noch radikale Öffnung, sondern eine balancierte Regelung zwischen Selbstbestimmung und gleichberechtigter Teilhabe.

18 Vgl. Iris Marion Young: „A Multicultural Continuum: A Critique of Will Kymlicka's Ethnic-Nation Dichotomy", in: *Constellations* 4/1 (1997), 48–53, hier 52 f.

19 Vgl. UNESCO: *Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage.*

3.3 Geteilte kulturelle Güter

Geteilte kulturelle Güter sind Praktiken oder Ressourcen, deren Nutzung, Erhaltung oder Hervorbringung die Koordination mehrerer Akteure mit begründeten Ansprüchen erfordert. Ihre spezifische Gerechtigkeitsfrage betrifft die Verteilung von Entscheidungsbefugnissen, Nutzungsmöglichkeiten und Kooperationslasten. Dabei können sie zugleich öffentlich-generative oder gemeinschaftssensible Funktionen erfüllen. „Geteiltheit" bezeichnet somit einen Kooperationszusammenhang, während mit „Hybridität" die Überlagerung unterschiedlicher normativer Funktionen bezeichnet wird. Ihre normative Struktur ergibt sich primär aus Fragen fairer Koordination unter Bedingungen knapper Ressourcen und ungleicher Macht. Museen, Archive, koloniale Sammlungen, Welterbestätten und digitale Datensätze können solche Kooperationszusammenhänge bilden. Je nach Fall treffen Gemeinschaften, wissenschaftliche Institutionen, staatliche Akteure, Plattformbetreiber und Nutzer:innen mit unterschiedlichen Ansprüchen aufeinander. Die daraus entstehenden Konflikte lassen sich weder durch pauschale Öffnung noch durch unbedingte Verfügung einzelner Akteure lösen. Ihre Regelung verlangt kooperative Verfahren, deren Zuständigkeiten und Entscheidungsmaßstäbe ihrerseits zu begründen sind. Zugang und Nutzung müssen gemeinsam ausgehandelt statt einseitig verfügt werden.

Leitend ist ein Prinzip prozeduraler Fairness, das zwei theoretische Linien verbindet: Mit Rawls lässt sich sagen, dass gerechter Zugang nur aus fairen Kooperationsbedingungen hervorgehen kann.[20] Rainer Forst bestimmt die Anforderungen an Rechtfertigung durch die Kriterien der Reziprozität und Allgemeinheit: Entscheidungen sind nur dann legitim, wenn sie auf Gründen beruhen, die gegenüber allen Betroffenen gleichermaßen rechtfertigbar sind – und niemandem zugemutet wird, Gründe zu akzeptieren, die er vernünftigerweise zurückweisen kann. Reziprozität schließt einseitige Ansprüche und die Übertragung eigener Wertvorstellungen auf andere aus; Allgemeinheit verlangt, die Rechtfertigung gegenüber allen Betroffenen zu führen, ohne ihre Einwände auszuschließen.[21] Der hier zugrunde gelegte Rechtfertigungsanspruch ist zunächst moralischer Art. Er betrifft die Frage, ob eine Zugangsordnung gegenüber denjenigen gerechtfertigt werden kann, deren Freiheit und Teilhabemöglichkeiten sie regelt. Daraus folgt weder eine allgemeine Pflicht, jede einzelne Entscheidung gegenüber beliebigen Dritten zu erläutern, noch ein gleiches Mitentscheidungsrecht aller, die an einem kulturellen Gut interessiert sind. Auch individuelle und gemeinschaftliche Selbstbestimmung können geschützte Entscheidungsspielräume begründen. Rechtfertigungsbedürftig sind dann die Reichweite und die Grenzen dieser Spielräume. Wie weit konkrete Rechenschafts- und Beteiligungspflichten reichen, hängt insbesondere davon ab, ob Akteure verbindliche Regeln für andere setzen, deren grundlegende Teilhabechancen kontrollieren oder über Güter verfügen, an denen andere begründete Ansprüche besitzen. Ein bloßes Interesse an einer Praxis begründet noch keinen Anspruch

20 Vgl. Rawls: *Political Liberalism*, 15–17; ders.: *Justice as Fairness*, 5–8.

21 Vgl. Rainer Forst: *The Right to Justification: Elements of a Constructivist Theory of Justice*, übers. v. Jeffrey Flynn, New York 2012, 5–7 u. 129 f.

auf Mitentscheidung. Umgekehrt genügt der Verweis auf private Verfügungsmacht nicht, um jede weitergehende Rechtfertigungsforderung abzuweisen.

Für kulturelle Teilhabe verlangt prozedurale Fairness zunächst Transparenz über die jeweils relevanten Eigentumsverhältnisse, Lizenzregelungen und ökonomischen Interessen. Historische Asymmetrien – etwa koloniale Enteignungen oder strukturelle Exklusion – müssen bei der Bestimmung von Ansprüchen berücksichtigt werden. Marginalisierung begründet dabei nicht beliebige Mitentscheidungsrechte, kann aber besondere Vorkehrungen verlangen, damit begründete Beteiligungsansprüche wirksam ausgeübt werden können.[22] In hybriden Fällen sind zunächst die betroffenen Funktionen und die jeweils beanspruchten Formen des Zugangs auseinanderzuhalten. Bei einem Archiv können etwa der Zugang zu historischen Informationen, die Einsicht in sensible Bestände und die Befugnis zu deren Veröffentlichung unterschiedliche Ansprüche berühren. Seine öffentlich-generative Funktion begründet Anforderungen an einen gleichberechtigten Informationszugang; gemeinschaftssensible Bestände können begründete Schutzansprüche auslösen; die gemeinsame Verwaltung verlangt faire Entscheidungsverfahren. Zu prüfen ist zunächst, ob sich diese Ansprüche durch differenzierte Zugangsregelungen miteinander vereinbaren lassen. Wo Konflikte verbleiben, müssen Einschränkungen nach ihrer Bedeutung für gleiche Freiheit und Selbstbestimmung gerechtfertigt werden. Die Fairness des Verfahrens ersetzt diese inhaltliche Prüfung nicht, sondern organisiert sie unter Bedingungen gleichberechtigter Mitsprache.

4 Zugangsbeschränkungen und kultureller Ausschluss

Diese funktionale Differenzierung widerspricht sowohl einem radikalen Liberalismus als auch einem unqualifizierten Kommunitarismus. Chandran Kukathas[23] etwa verteidigt einen voluntaristischen Liberalismus, dem zufolge kulturelle und religiöse Gemeinschaften weitgehende Autonomie genießen sollen, solange Individuen das Recht haben, sie zu verlassen. Dabei räumt er der Assoziationsfreiheit weitreichenden Vorrang gegenüber Ansprüchen auf innergemeinschaftliche Gleichberechtigung ein, erkennt aber Grenzen wie die Verbote körperlichen Zwangs und erniedrigender Behandlung an. Austrittsfreiheit versteht er ausdrücklich substanziell: Sie setzt eine weitere Gesellschaft voraus, die Austrittswilligen offensteht und ein unabhängiges Leben ermöglicht. Die Frage ist deshalb, wie diese Voraussetzungen institutionell gesichert werden. Öffentlich-generative Güter – etwa Sprache, Bildung oder Zugang zu öffentlichen Institutionen – sind dafür zentral. Wer nicht über die kulturellen und institutionellen Ressourcen verfügt, um außerhalb einer Gemeinschaft bestehen zu können, besitzt formale, aber keine substanzielle Austrittsfreiheit.

22 Kapitel 5 konkretisiert, wie unterschiedliche Ansprüche in angemessene Verfahrensrechte zu übersetzen sind.

23 Vgl. Chandran Kukathas: „Are There Any Cultural Rights?“, in: Will Kymlicka (Hg.): *The Rights of Minority Cultures*, Oxford 1995, 228–256, hier 247–252. Gekürzter Wiederabdruck des gleichnamigen Aufsatzes in: *Political Theory* 20/1 (1992), 105–139; die Seitenangaben beziehen sich hier und im Folgenden auf den Wiederabdruck.

Zugleich ist meine Position nicht kommunitaristisch. Michael Walzer[24] hat überzeugend herausgearbeitet, dass unterschiedliche Güter unterschiedlichen Verteilungsprinzipien folgen, weil ihre soziale Bedeutung jeweils kontextspezifisch bestimmt ist. Verteilungsregeln leiten sich bei ihm aus den geteilten Bedeutungen ab, die eine politische Gemeinschaft ihren Gütern zuschreibt. In dieser Hinsicht übernimmt meine Konzeption die Einsicht, dass kulturelle Güter nicht nach einem einheitlichen Maßstab verteilt werden können, sondern funktional differenziert zu betrachten sind. Anders als bei Walzer hängt die Legitimität von Zugangsbegrenzungen jedoch nicht primär von der gemeinschaftlich autorisierten Bedeutung eines Gutes ab. Maßgeblich ist vielmehr seine normative Funktion für Freiheit und Gleichheit. Entscheidend ist also nicht, welchen identitätsstiftenden Wert eine Gemeinschaft einem Gut zuschreibt, sondern welche Rolle es für die Sicherung gleichrangiger sozialer Stellung spielt. Bei öffentlich-generativen Gütern gilt deshalb strenger Egalitarismus, weil sie die Voraussetzungen politischer und sozialer Teilhabe konstituieren. Bei gemeinschaftssensiblen Gütern kann ein begrenzter Schutz legitim sein, sofern er Selbstbestimmung stärkt und nicht zur strukturellen Exklusion Dritter führt. Bei geteilten oder konfliktträchtigen Gütern kommt zur inhaltlichen Prüfung die Fairness der Verfahren hinzu, durch die Zugangsregeln festgelegt werden.

Schließlich wendet sich meine Position gegen ein überzogenes Neutralitätsideal, das staatliche Kulturpolitik grundsätzlich als illegitime Parteinahme versteht. Eine solche „difference-blind" Konzeption liberaler Gleichheit, wie sie von Charles Taylor kritisch analysiert wurde,[25] verkennt, dass moderne Staaten historisch durch Prozesse des Nation-Building geprägt sind und faktisch eine Mehrheitskultur institutionell stabilisieren. Amtssprache, öffentliche Bildung, symbolische Repräsentation und rechtliche Kategorien sind keine neutralen Rahmenbedingungen, sondern Ausdruck historisch gewachsener kultureller Ordnungen. Will Kymlicka[26] hat gezeigt, dass diese Form staatlicher Kulturprägung strukturell ist: Liberale Demokratien sichern nicht nur individuelle Rechte, sondern reproduzieren zugleich eine „societal culture", die als Hintergrund für soziale Kooperation fungiert. Vor diesem Hintergrund ist Nicht-Handeln keine Neutralität, sondern die implizite Bestätigung bestehender kultureller Asymmetrien. Wer sich auf formale Gleichbehandlung zurückzieht, stabilisiert faktisch die dominierende Kultur. Eine gerechte Ordnung darf diese strukturelle Schieflage daher nicht ignorieren. Sie muss die faktische Parteilichkeit moderner Staatlichkeit reflektieren und – wo erforderlich – aktiv korrigieren. Die vorgeschlagene funktionale Differenzierung verbindet insofern eine machtkritische Sensibilität mit einer egalitären und prozeduralen Gerechtigkeitsperspektive, die den institutionellen Charakter kultureller Güter ernst nimmt.

Die funktionale Differenzierung kultureller Güter klärt zunächst, warum Zugang nicht nach einem einheitlichen Prinzip geregelt werden kann. Offen bleibt die zweite Frage: Aus

24 Vgl. Michael Walzer: *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, New York 1983, 3–10 u. 17–20.
25 Vgl. Taylor: „The Politics of Recognition", 37–40 u. 51–62.
26 Vgl. Kymlicka: *Contemporary Political Philosophy*, 343–348.

welchen Gründen wird Zugang faktisch begrenzt und wann sind diese Gründe gerechtfertigt? Hierzu sind sowohl die Zwecke einer Praxis als auch die Freiheits- und Teilhabeansprüche der Betroffenen zu berücksichtigen. Die bloße Feststellung einer kulturellen Funktion liefert noch keine Rechtfertigung jeder mit ihr verbundenen Begrenzung. Für die normative Bewertung sind daher zwei inhaltliche Analyseachsen zu unterscheiden: die Funktionen des betroffenen Gutes und die Gründe beziehungsweise Ursachen seiner Zugangsbegrenzung. Idealtypisch lassen sich drei Arten von Zugangsbeschränkungen unterscheiden. Begrenzungen können praxiskonstitutiv sein, wenn bestimmte Grenzen den Sinn einer kulturellen Praxis tragen; sie können kompetenzbasiert sein, wenn sie an Fähigkeiten oder Qualifikationen anknüpfen; oder sie können sozial-materiell bedingt sein, wenn sie aus Ressourcenknappheit, Machtasymmetrien oder historisch gewachsenen Exklusionsstrukturen resultieren. Diese Beschränkungsarten sind nicht jeweils einem Gütertyp fest zugeordnet. So können öffentlich-generative Ressourcen sowohl durch Kompetenzanforderungen als auch durch materielle Barrieren unzugänglich werden. In konkreten Fällen sind deshalb die einschlägigen Funktionen und Beschränkungsmechanismen gemeinsam zu prüfen. Zudem ist zwischen einer faktischen Ursache des Ausschlusses und einem normativ tragfähigen Grund für ihn zu unterscheiden. Von diesen beiden inhaltlichen Achsen ist die institutionelle Frage zu unterscheiden, wie Konflikte über Zugang durch Rechtfertigungs-, Beteiligungs- und Entscheidungsverfahren legitim bearbeitet werden können. Solche Verfahren ersetzen die inhaltliche Prüfung nicht, sondern organisieren sie.[27]

4.1 Praxiskonstitutive Beschränkungen

Gemeinschaftssensible Güter – etwa Rituale, sakrale Räume, indigene Wissensbestände oder traditionsgebundene Praktiken – sind eng an kollektive Identitäten und Formen gemeinsamen Lebens gebunden. In diesem Bereich ist praxiskonstitutive Begrenzung der zentrale, potentiell legitime Grund für Zugangsbeschränkungen. Bestimmte kulturelle Praktiken sind nicht beliebig teilbar, ohne ihre Bedeutung zu verlieren. Initiationsrituale, esoterisches Wissen oder Formen traditioneller Wissensweitergabe beruhen auf symbolischen oder sozialen Grenzen, die ihren Sinn tragen. Vollständige Offenheit kann hier einen Bedeutungsverlust erzeugen – eine Einsicht, die sich bereits in Walzers Analyse sozialer Gütersphären findet.[28]

Aus der Sinngebundenheit einer Praxis folgt jedoch kein pauschales Schutzprivileg. Wie ich andernorts argumentiert habe, sind Inklusion und Exklusion normativ abhängige Begriffe: Weder ist die Öffnung einer Praxis schon als solche gerecht, noch stellt jede Zugangsbegrenzung ein Unrecht dar.[29] Entscheidend sind die Rechtfertigung ihrer Zugangsregeln

27 Kapitel 5 entwickelt diesen Gedanken unter dem Begriff des prozeduralen Respekts.

28 Vgl. Walzer: *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, 6–9; zum Zusammenhang zwischen kultureller Distinktheit und begrenzender Schließung 39.

29 Vgl. Behrendt: „Teilhabegerechtigkeit und das Ideal einer inklusiven Gesellschaft", 57–63.

und die Teilhabesituation der Betroffenen. Personen als Gleiche zu achten verlangt dabei nicht, ihnen unterschiedslos dieselben Rollen und Befugnisse einzuräumen. Auch begrenzte Zugänge und hierarchisch differenzierte Zuständigkeiten können mit gleicher Achtung vereinbar sein. Für die Beurteilung praxiskonstitutiver Grenzen ergeben sich daraus zwei Anforderungen. Erstens müssen die Gründe für eine Begrenzung selbst tragfähig sein. Der Hinweis, dass eine Regel den überlieferten Sinn einer Praxis erhält, genügt hierfür nicht: Sowohl die Auslegung dieses Sinns als auch die Berechtigung der damit verfolgten Zwecke können umstritten sein. Zu prüfen ist deshalb, ob die Grenze einem vertretbaren Praxiszweck dient, die damit verbundenen Befugnisse in ihrer Reichweite begründet sind und die Interessen der Betroffenen angemessen berücksichtigt. Dass eine Grenze bestehende Hierarchien stabilisiert, ist für sich genommen weder ihre Rechtfertigung noch ein hinreichender Einwand gegen sie. Zweitens sind ihre Auswirkungen auf die individuellen Teilhabemöglichkeiten zu beurteilen. Der Ausschluss von einer bestimmten Praxis oder Leitungsfunktion ist nicht gleichbedeutend mit dem Ausschluss aus gleichrangiger gesellschaftlicher Mitgliedschaft. Er wird jedoch problematisch, wenn er grundlegende Freiheiten verletzt oder den Zugang zu den Voraussetzungen eines selbstbestimmten Lebens systematisch versperrt. In Forsts Terminologie ausgedrückt: Eine Begrenzung ist nur dann legitim, wenn sie gegenüber allen Betroffenen mit Gründen gerechtfertigt werden kann, die diese nicht vernünftigerweise zurückweisen können.[30] Interne Autoritätsstrukturen entziehen sich dieser Rechtfertigung, sobald sie bestimmten Mitgliedern systematisch die Möglichkeit nehmen, Gründe einzufordern oder zurückzuweisen.

Diese doppelte Prüfung lässt sich mit der Entwicklung internationaler Kulturschutzregime verbinden. Wie Apressyan rekonstruiert, erweitern die UNESCO-Normen den Schutz kultureller Objekte um die Sicherung lebendiger Praktiken und ihrer Weitergabe durch die jeweiligen Gemeinschaften. Die UNESCO-Konvention von 2003 verbindet diesen Schutz mit der Vereinbarkeit mit bestehenden Menschenrechtsinstrumenten und dem Erfordernis wechselseitigen Respekts. Für die hier entwickelte Position folgt daraus: Der Schutz kultureller Selbstbestimmung ist mit der Achtung grundlegender Freiheiten zusammenzudenken. Dabei ist das Versperren realer Teilhabemöglichkeiten von einer selbstbestimmten Entscheidung zur Nichtteilnahme zu unterscheiden. Ein Anspruch auf Zugang begründet keine allgemeine Pflicht, die eröffnete Möglichkeit wahrzunehmen oder sich einer gesellschaftlichen Mehrheitskultur anzupassen.[31]

4.2 Kompetenzbasierte Beschränkungen

Öffentlich-generative Güter sind Bedingungen politischer Gleichheit. In diesem Bereich ist kompetenzbasierte Begrenzung die typische Logik von Zugangsbeschränkungen. Sie

30 Vgl. Forst: *The Right to Justification*, 145–147.

31 Vgl. Apressyan: *Access to Cultural Goods in UNESCO Normative Documents*, 15–17; UNESCO: *Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage.*

knüpfen an Fähigkeiten wie Sprachkenntnisse, Bildung, kulturelle Vertrautheit oder technische Expertise an. Sie können Güter unterschiedlicher Funktionen betreffen und sind nicht schon deshalb ungerecht, weil sie differenzieren. Für bestimmte Tätigkeiten sind entsprechende Fähigkeiten erforderlich. Zu prüfen ist jedoch jeweils, ob die Anforderung für die konkret beanspruchte Tätigkeit sachlich begründet ist und welche alternativen oder unterstützten Zugangsformen möglich sind. Dabei sind die Rechtfertigung einer Kompetenzanforderung und die Gerechtigkeit ihrer Erwerbsbedingungen auseinanderzuhalten. Eine sachlich begründete Anforderung kann mit ungerechten Bildungs- und Zugangschancen verbunden sein. Daraus folgt zunächst die Pflicht, diese Benachteiligungen abzubauen; eine Absenkung der Anforderung ist dort geboten, wo sie über das für die betreffende Tätigkeit Erforderliche hinausgeht. An Rawls' Forderung fairer Chancengleichheit anknüpfend lässt sich deshalb die institutionelle Verantwortung für reale Erwerbschancen betonen.[32] Dazu gehören etwa mehrsprachige Bildung, inklusive Vermittlungsformate, niedrigschwellige Zugänge zu Wissensinstitutionen und gezielte Ressourcenverteilung zugunsten strukturell benachteiligter Gruppen.

Vor diesem Hintergrund bleibt bei Kukathas eine Spannung zwischen der Forderung nach substanzieller Austrittsfreiheit und seiner Behandlung von Bildung. Er verteidigt weitreichende Ausnahmen von öffentlicher Schulbildung und weist die Forderung zurück, Kinder durch solche Bildung zur rationalen Wahl ihrer Lebensweise zu befähigen. Zu unterscheiden ist jedoch zwischen einem anspruchsvollen Ideal autonomer Lebenswahl und den grundlegenden Fähigkeiten, die einen selbstbestimmten Austritt überhaupt ermöglichen. Deren Gewährleistung verpflichtet eine Gemeinschaft nicht auf jenes Ideal, sie sichert vielmehr eine Voraussetzung der von Kukathas selbst geforderten Austrittsfreiheit.[33] Ein auf Zwangsvermeidung beschränktes Toleranzverständnis gewährleistet noch keinen Schutz vor struktureller Exklusion. Eine gerechte Ordnung muss ungerechtfertigte Exklusion abbauen und zugleich reale Möglichkeiten selbstbestimmten Austritts sichern. Zugleich sind Kompetenzgrenzen häufig mit hegemonialen Strukturen verschränkt. Was als „angemessene Bildung", „relevantes Wissen" oder „legitime Expertise" gilt, ist nicht neutral, sondern spiegelt oftmals Mehrheitsnormen wider.[34] Eine hegemoniekritische Perspektive fragt daher, wessen Wissen als öffentlich anerkannt wird, welche Sprache als maßgeblich gilt und welche kulturellen Kompetenzen als selbstverständlich erscheinen. Ein Beispiel bietet die Arbeit mit einem historischen Quellenbestand. Anspruchsvolle Sprachkenntnisse können für dessen wissenschaftliche Erschließung notwendig sein, ohne deshalb auch zur Voraussetzung jedes Zugangs zum betreffenden Archiv werden zu dürfen. Die Anforderungen müssen sich auf die konkret beanspruchte Tätigkeit beziehen. Wo Übersetzungen, unterstützende Angebote oder unterschiedliche Beteiligungsformen einen Zugang ermöglichen, ist zu prüfen, ob eine pauschale Zugangsbeschränkung überhaupt erforderlich ist. Das Beispiel

32 Vgl. John Rawls: *Political Liberalism*, 6 u. 184.
33 Vgl. Kukathas: „Are There Any Cultural Rights?", 247 f. u. 252 (Wiederabdruck 1995).
34 Vgl. Fraser & Honneth: *Redistribution or Recognition?*, 29 f., 42–44 u. 48–51.

verdeutlicht zugleich die Unterscheidung von Güterfunktionen und Beschränkungsgründen: Dass ein Archiv öffentlich-generative Funktionen erfüllt, schließt begründete Kompetenzanforderungen für einzelne Tätigkeiten nicht aus.

Kompetenzbasierte Grenzen betreffen damit sowohl die sachliche Begründung von Anforderungen als auch die Verteilung von Erwerbs- und Zugangsmöglichkeiten. Wie Apressyan[35] hervorhebt, erzeugen digitale und infrastrukturelle Ungleichheiten reale Zugangsbarrieren. Das Leitprinzip lautet daher: Anforderungen müssen für die betreffende Tätigkeit sachlich begründet sein, während ungerechte Erwerbsbedingungen und vermeidbare Barrieren aktive Korrektur verlangen. Aktive Inklusion soll selbstbestimmte Teilhabe ermöglichen – sie darf nicht mit erzwungener Assimilation gleichgesetzt werden.

4.3 Sozial-materielle Beschränkungen

Sozial-materielle Beschränkungen können alle drei kulturellen Funktionen betreffen. Fehlende Infrastruktur, unzureichende Ressourcen oder institutionell verfestigte Machtasymmetrien können öffentlich-generativen Zugang, gemeinschaftliche Selbstbestimmung und kooperative Nutzung gleichermaßen beeinträchtigen. Bei geteilten Gütern tritt insbesondere die Frage hinzu, wie verbleibende knappe Nutzungsmöglichkeiten fair vergeben werden sollen.

Typische Hindernisse ergeben sich aus ungleichem Ressourcenzugang, fehlender Infrastruktur, institutioneller Diskriminierung, digitaler Spaltung oder historisch gewachsenen Machtasymmetrien, etwa kolonialen Strukturen. Diese Grenzen sind nicht primär kulturelle Differenzen, sondern politische Ungerechtigkeiten. Wer keinen Internetzugang hat, keine Bildung erhält oder rassistisch marginalisiert wird, ist kulturell exkludiert, unabhängig von seiner Gemeinschaftszugehörigkeit. Solche Hindernisse sind auf ihre Entstehung, Vermeidbarkeit und Auswirkungen zu prüfen. Wo Menschen durch Armut, fehlende Bildungsangebote oder rassistische Benachteiligung von grundlegenden kulturellen Teilhabemöglichkeiten ausgeschlossen werden, entstehen Aufgaben distributiver und institutioneller Gerechtigkeit. Umverteilung, der Ausbau von Infrastruktur und Antidiskriminierung sind deshalb auch kulturelle Gerechtigkeitsaufgaben.[36]

Gleichwohl reicht Umverteilung allein nicht aus. Selbst bei materieller Gleichheit können Statushierarchien fortbestehen, die kulturellen Zugang blockieren. Solche Missachtungsstrukturen entziehen nicht nur Ressourcen, sondern beschädigen soziale Selbstverhältnisse nachhaltig.[37] Eine gerechte Ordnung muss daher materielle Fairness und symbolische Gleichrangigkeit zugleich sichern. Bei geteilten Gütern stellt sich darüber hinaus die prozedurale Frage nach der Regelsetzung selbst. Wo tatsächliche Kapazitätsgrenzen bestehen, können Verfahren wie Losentscheidungen, Bedarfspriorisierung oder rotierende Zugänge angemessen sein. Welches Verfahren gerechtfertigt ist, hängt von der Art des Gutes und

35 Vgl. Apressyan: *Access to Cultural Goods in UNESCO Normative Documents*, 11, 26–28.
36 Vgl. Rawls: *Justice as Fairness*, 58 f.
37 Vgl. Fraser & Honneth: *Redistribution or Recognition?,* 18–25, 27–30 u. 132–135.

den Ansprüchen der Betroffenen ab.[38] Seine Transparenz allein genügt nicht. Viele geteilte Güter – digitale Plattformen, globale Wissensnetzwerke, transnationale Sammlungen oder Welterbestätten – erfordern zudem eine Zusammenarbeit über nationalstaatliche Grenzen hinweg. Maßgeblich für Beteiligung ist dann nicht allein territoriale Zugehörigkeit. Zu berücksichtigen sind insbesondere die Unterworfenheit unter verbindliche Regeln, grundlegende Abhängigkeiten sowie begründete Ansprüche auf das betreffende Gut. Wie Gemeinschaften, Staaten und weitere Beteiligte diese Ansprüche institutionell vermitteln können, ist eine eigenständige Aufgabe prozeduraler Gerechtigkeit.

Aus der Analyse ergibt sich ein differenziertes Prüfverfahren. Praxiskonstitutive Grenzen bedürfen einer Rechtfertigung sowohl der geschützten Praxiszwecke als auch ihrer Auswirkungen auf die Betroffenen. Kompetenzanforderungen müssen für die konkret beanspruchte Tätigkeit sachlich begründet sein. Außerdem sind faire Möglichkeiten ihres Erwerbs und unterstützende Zugangsformen zu gewährleisten. Bei sozial-materiellen Beschränkungen ist zwischen vermeidbaren Benachteiligungen und begründeten Begrenzungen unter tatsächlicher Knappheit zu unterscheiden. Diskriminierende oder ungerecht verteilte Zugangschancen verlangen Korrektur. Wo Kapazitätsgrenzen dennoch bestehen bleiben, müssen die verfügbaren Möglichkeiten nach sachlich angemessenen und fairen Verfahren vergeben werden. Dabei kann eine faire Vergabe bestehender Plätze mit einer Pflicht zur Erweiterung des Angebots zusammenfallen. Ein transparentes Losverfahren beantwortet beispielsweise die Frage, wer zunächst Zugang erhält, es entscheidet noch nicht darüber, ob die vorhandenen Kapazitäten dem Gewicht der Teilhabeansprüche entsprechen. Nicht jede Grenze ist Unrecht, aber Zugangsbeschränkungen bedürfen einer ihren Gründen und Auswirkungen angemessenen Rechtfertigung. Diese Prüfung hat eine inhaltliche und eine prozedurale Seite. Gerade in hybriden Fällen ist auch umstritten, wer über Legitimität entscheidet. Respekt gegenüber kulturellen Gemeinschaften muss deshalb institutionelle Formen wechselseitiger Rechtfertigung einschließen.

5 Respekt als prozedurales Prinzip kultureller Gerechtigkeit

Wenn Zugang zu Kultur weder pauschal geöffnet noch pauschal begrenzt werden kann, stellt sich die weiterführende Frage, wie Entscheidungen über Zugang legitim zustande kommen sollen. Wie Apressyan zeigt, verbinden die UNESCO-Dokumente Respekt bereits mit Anforderungen an transparente Zusammenarbeit, Dialog, Verhandlung und Zustimmung. Eine Ethik kultureller Teilhabe muss diese Anforderungen systematisch aufeinander beziehen und für Konflikte unter ungleichen Machtbedingungen konkretisieren. In diesem Sinne wird Respekt im Folgenden als prozedurales Prinzip ausgearbeitet.[39]

38 Vgl. Jon Elster: *Local Justice: How Institutions Allocate Scarce Goods and Necessary Burdens*, New York 1992, insbes. Kap. 2–3.

39 Vgl. UNESCO: *Convention on the Protection and Promotion of the Diversity of Cultural Expressions*; Apressyan: *Access to Cultural Goods in UNESCO Normative Documents*, 19–21.

Wird Toleranz lediglich als Duldung unterschiedlicher Lebensformen verstanden, garantiert sie noch keine gleichrangige Teilhabe. Eine solche Erlaubniskonzeption kann hierarchische Machtverhältnisse bestehen lassen. Anerkennungstheorien – etwa bei Taylor[40] oder Honneth[41] – haben die Grenzen bloßer Duldung sichtbar gemacht, indem sie zeigen, wie rechtliche Ausgrenzung und soziale Abwertung die sozial vermittelten Selbstverhältnisse von Personen beeinträchtigen können. Aus der Bedeutung von Anerkennung ergibt sich allerdings noch kein bestimmtes Verfahren zur Regelung konflikthafter Zugangsfragen. Für die vorliegende Fragestellung ist daher eigens zu klären, wie unter Bedingungen asymmetrischer Macht legitime Entscheidungen zustande kommen können. Respekt ist in dieser Hinsicht eine institutionell organisierbare Form der Beziehung. Entscheidend ist, dass die Gestaltung von Zugangsordnungen die moralische und politische Gleichrangigkeit der Beteiligten berücksichtigt.[42] Eine prozedurale Konzeption richtet den Blick deshalb auf Rechtfertigungsfähigkeit unter asymmetrischen Bedingungen. An Forst anknüpfend verlangt sie Gründe, die den Betroffenen unter Wahrung ihrer gleichen Achtung zugemutet werden können. Dabei sind, wie in Kapitel 3.3 erläutert, moralische Rechtfertigbarkeit, konkrete Rechenschaftspflichten und Mitentscheidungsrechte auseinanderzuhalten. Faire Verfahren sind eine notwendige Bedingung legitimer Aushandlung, ersetzen aber nicht die inhaltliche Prüfung der Regeln.[43] Solche Bedingungen existieren jedoch selten zwischen Gleichen. Historische Ungleichheiten, ökonomische Abhängigkeiten und symbolische Hierarchien prägen, wer gehört wird und wer nicht.[44] Respekt verlangt daher mehr als formale Einbeziehung. Verfahren können formal offen sein und dennoch hegemonial wirken, wenn bestimmte Stimmen strukturell marginalisiert bleiben. Youngs Ideal einer heterogenen Öffentlichkeit konkretisiert diesen Anspruch durch besondere Repräsentationsformen für benachteiligte Gruppen, deren Perspektiven in allgemeinen Verfahren sonst keinen hinreichenden politischen Einfluss gewinnen.[45] Prozeduraler Respekt ist deshalb reflexiv: Er macht Machtasymmetrien sichtbar und verpflichtet zu ihrer Korrektur, etwa durch gezielte Stärkung marginalisierter Akteure, Übersetzungsleistungen oder asymmetrische Begründungspflichten.

Prozeduraler Respekt verlangt zunächst, diejenigen zu bestimmen, deren Rechte, grundlegende Teilhabemöglichkeiten oder begründete Ansprüche auf ein kulturelles Gut berührt werden. Ihnen müssen verständliche Informationen, frühzeitige Einflussmöglichkeiten und wirksame Wege zur Anfechtung von Entscheidungen offenstehen. Welche Entscheidungsbefugnisse daraus folgen, bedarf einer zusätzlichen Begründung. Anhörung, Mitentscheidung und Zustimmung sind unterschiedliche Formen der Beteiligung, deren Angemessenheit sich

40 Vgl. Taylor: „The Politics of Recognition", 25 f. u. 32–36.

41 Vgl. Axel Honneth: *Kampf um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a. M. 1994 (Taschenbuchausgabe; zuerst 1992), 212–218.

42 Vgl. Forst: *The Right to Justification*, 140–147.

43 Ebd., 195–198.

44 Vgl. Iris Marion Young: *Justice and the Politics of Difference*, Princeton / Oxford 2011 (Wiederabdruck mit einem neuen Vorwort von Danielle Allen; zuerst 1990), 183–185; Fraser & Honneth: *Redistribution or Recognition?*, 42–44 u. 70–73.

45 Vgl. Young: „Together in Difference", 165 f.; dies.: *Justice and the Politics of Difference*, 184–187.

nach der Art der betroffenen Ansprüche und der Tragweite eines möglichen Eingriffs richtet. Das Prinzip des *Free, Prior and Informed Consent* (FPIC) veranschaulicht, wie anspruchsvoll solche Beteiligungsvoraussetzungen im Zusammenhang indigener Selbstbestimmung ausfallen können. Es zielt darauf, Entscheidungen frei von Zwang, vor ihrer Umsetzung und auf hinreichender Informationsgrundlage zu ermöglichen. Sein Zustimmungsanspruch darf dabei nicht auf eine bloße Gelegenheit zur Stellungnahme reduziert werden. FPIC dient hier als Beispiel für den Schutz besonderer Selbstbestimmungsansprüche, ein einheitliches Entscheidungsverfahren für sämtliche kulturellen Konflikte lässt sich daraus jedoch nicht ableiten.[46]

Bei geteilten kulturellen Gütern sind die Beteiligungsformen auf die jeweils zu treffende Entscheidung zu beziehen. In einem gemeinsam verwalteten digitalen Archiv können allgemeine Nutzungsregeln etwa durch ein repräsentativ zusammengesetztes Gremium beschlossen werden, während die Veröffentlichung bestimmter gemeinschaftssensibler Bestände an die Zustimmung der hierzu Berechtigten gebunden bleibt. Streitigkeiten über die Reichweite solcher Ansprüche benötigen ein unabhängiges Prüfverfahren. Die Zuständigkeiten sind dabei ebenso begründungsbedürftig wie die Zugangsregeln selbst. Faire Kooperation besteht deshalb nicht darin, alle Fragen unterschiedslos einer Mehrheitsentscheidung zu unterwerfen, sondern unterschiedliche Ansprüche in angemessene Entscheidungsbefugnisse zu übersetzen. Auch die Vertretung betroffener Gemeinschaften bedarf einer Legitimation. Die Befugnis, für eine Gruppe zu sprechen, folgt nicht aus der bloßen Selbstbeschreibung als ihre Repräsentanz. Die Bestimmung von Vertreter:innen muss an geeignete, für die Betroffenen nachvollziehbare Verfahren gebunden sein und Möglichkeiten interner Kritik eröffnen. Unterschiedliche Stimmen innerhalb einer Gemeinschaft dürfen durch ihre institutionelle Vertretung nicht von vornherein ausgeschlossen werden.

Aus diesen Überlegungen ergibt sich ein dreidimensionales Verständnis von Respekt. Erstens besitzt er eine partizipative Dimension: Begründete Beteiligungsansprüche müssen durch wirksame Verfahrensrechte gesichert werden. Zweitens eine epistemische Dimension: Unterschiedliche Wissensformen dürfen nicht hegemonial entwertet werden. Drittens eine machtkritische Dimension: Historische Ungleichheiten können asymmetrische Verfahren rechtfertigen, ohne den Gleichheitsgrundsatz aufzugeben. Diese prozedurale Konzeption verbindet Universalismus und Partikularität. Universalistisch bleibt sie, weil sie gleiche Rechtfertigungsansprüche garantiert. Für partikuläre Ansprüche bleibt sie zugänglich, weil sie konkrete kulturelle Selbstdeutungen ernst nimmt. Respekt wird so zum Scharnierprinzip zwischen Zugangsansprüchen und kultureller Selbstbestimmung, indem er beide an Bedingungen wechselseitiger Rechtfertigung bindet: Auf diese Weise können Öffnungsansprüche berücksichtigt werden, ohne geschützte kulturelle Praktiken pauschal zu entgrenzen, und Selbstbestimmungsansprüche anerkannt werden, ohne bestehende

46 Vgl. Ruben Apressyan: *Access to Cultural Goods in UNESCO Normative Documents*, 19 f., unter Bezug auf UNESCO: *Ethical Principles for Safeguarding Intangible Cultural Heritage* (2015), https://ich.unesco.org/en/ethics-and-ich-00866 [23.10.2026], Principle 4.

Machtasymmetrien der Kritik zu entziehen. Prozeduraler Respekt ist allerdings selbst ein Verteilungsproblem. Faire Verfahren setzen Ressourcen für Übersetzung, organisatorische Kapazitäten und zeitliche Spielräume voraus. Fehlen diese, bleiben Verfahren formal inklusiv, wirken aber materiell hegemonial. Institutionelle Fairness muss daher politisch abgesichert werden. Damit ist der Boden bereitet für die abschließende Integration in ein übergreifendes Konzept kultureller Gerechtigkeit.

6 Ausblick: Kulturelle Gerechtigkeit zwischen Gleichheit, Selbstbestimmung und Macht

Kulturelle Gerechtigkeit lässt sich weder als bloßes Verteilungsproblem noch als Problem der Verträglichkeit von universellen Rechten und partikularen Traditionen begreifen. Der Streit um kulturellen Zugang betrifft vielmehr die Bedingungen gleichberechtigter Teilhabe in einem Feld strukturierter Macht. Die vorangegangenen Überlegungen lassen sich vor diesem Hintergrund durch drei miteinander verbundene normative Dimensionen ordnen: Gleichheit, Selbstbestimmung und Macht.

Gleichheit bestimmt zunächst, welche Zugänge gewährleistet sein müssen, damit Personen als gleichrangige Mitglieder der Gesellschaft handeln können. Selbstbestimmung begründet demgegenüber Spielräume, innerhalb derer Individuen und Gemeinschaften über die Fortführung, Veränderung und Begrenzung kultureller Praktiken verfügen dürfen. Die Berücksichtigung von Machtverhältnissen korrigiert schließlich eine Betrachtung, die Zugangs- und Selbstbestimmungsansprüche allein als symmetrischen Konflikt gleich starker Parteien versteht. Historisch entstandene Abhängigkeiten, ungleiche Ressourcen und unterschiedliche Möglichkeiten öffentlicher Anerkennung beeinflussen sowohl die Entstehung kultureller Grenzen als auch die Fähigkeit, Ansprüche gegen sie geltend zu machen. Welche Ansprüche im konkreten Fall bestehen, hängt deshalb erstens von den normativen Funktionen des betreffenden kulturellen Gutes, zweitens von den Gründen und Auswirkungen bestehender Zugangsbeschränkungen und drittens von den Machtverhältnissen ab, unter denen diese Ansprüche ausgehandelt werden. Prozeduraler Respekt bezeichnet auf dieser Grundlage die institutionelle Anforderung, begründete Rechtfertigungs-, Beteiligungs- und gegebenenfalls Zustimmungsansprüche in angemessene Verfahren zu übersetzen. Er ersetzt die inhaltliche Beurteilung kultureller Grenzen nicht, sondern schafft Bedingungen, unter denen über sie unter Berücksichtigung gleicher Stellung, legitimer Selbstbestimmung und bestehender Machtasymmetrien entschieden werden kann.

Aus diesem Rahmen lassen sich drei institutionelle Leitlinien ableiten. Erstens verlangt kulturelle Teilhabegerechtigkeit eine inklusive öffentliche Kulturpolitik, die mehrsprachige Bildung, barrierefreie Zugänge und antidiskriminatorische Strukturen als Bedingungen politischer Gleichheit begreift. Zweitens erfordert sie eine kooperative Governance geteilter Güter. Beteiligungsrechte sind danach zu bestimmen, wer den jeweiligen Regeln unterliegt, in grundlegenden Teilhabemöglichkeiten von ihnen abhängt oder begründete Ansprüche

auf das betreffende Gut besitzt. Historische Enteignung und strukturelle Marginalisierung können besondere Schutz- und Beteiligungsvorkehrungen begründen. Dabei muss auch die Vertretung betroffener Gemeinschaften legitimiert und für interne Kritik zugänglich sein, denn die bloße Berufung auf eine Gruppe begründet noch keine Befugnis, für sie zu sprechen. Drittens verlangt kulturelle Gerechtigkeit, institutionalisierte Hierarchien zwischen Wissensformen und ästhetischen Traditionen kritisch zu prüfen und dort zu korrigieren, wo sie begründete Teilhabeansprüche systematisch beeinträchtigen.

Die Frage nach dem Zugang zu Kultur erweist sich damit als Frage nach den Bedingungen gleichrangiger Mitgliedschaft in pluralen Gesellschaften. Eine Ethik kultureller Teilhabe muss weder kulturelle Grenzen grundsätzlich auflösen noch bestehende Selbstbestimmungsansprüche ungeprüft akzeptieren. Sie muss vielmehr bestimmen, welche Formen des Zugangs durch Gleichheit geboten sind, welche Grenzen durch Selbstbestimmung gerechtfertigt werden können und wie Machtverhältnisse beide Seiten dieser Auseinandersetzung prägen. Nur unter diesen Bedingungen lässt sich die Universalität menschlicher Würde mit der Partikularität kultureller Ordnungen vermitteln, ohne entweder Differenz zu nivellieren oder Dominanz zu naturalisieren.

Literatur

Ruben Apressyan: *Access to Cultural Goods in UNESCO Normative Documents* (Access Points #4), Münster 2026, DOI: 10.17879/21928647883.

Hauke Behrendt: „Kulturelle Identität – Eine praxistheoretische Deutung", in: *Gibt es eine kulturelle Identität?*, hg. v. Yves Bizeul & Dennis Bastian Rudolf, Baden-Baden 2020, 77–94.

Hauke Behrendt: „Teilhabegerechtigkeit und das Ideal einer inklusiven Gesellschaft", in: *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 5/1 (2018), 43–72, DOI: 10.22613/zfpp/5.1.2.

Hauke Behrendt: *Zugänge und Ausschlüsse. Digitale Teilhabe an Kultur gestalten* (Access Points #13), Münster 2026, DOI: 10.17879/99838700279.

Jon Elster: *Local Justice: How Institutions Allocate Scarce Goods and Necessary Burdens*, New York 1992.

Carolin Emcke: *Kollektive Identitäten. Sozialphilosophische Grundlagen*, Frankfurt a. M. 2000.

Rainer Forst: *Contexts of Justice: Political Philosophy beyond Liberalism and Communitarianism*, übers. v. John M. M. Farrell, Berkeley / Los Angeles / London 2002.

Rainer Forst: „Foundations of a Theory of Multicultural Justice", in: *Constellations* 4/1 (1997), 63–71.

Rainer Forst: *The Right to Justification: Elements of a Constructivist Theory of Justice*, übers. v. Jeffrey Flynn, New York 2012.

Nancy Fraser & Axel Honneth: *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, London 2003.

Axel Honneth: *Kampf um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1994 (zuerst 1992).

Chandran Kukathas: „Are There Any Cultural Rights?", in: Will Kymlicka (Hg.): *The Rights of Minority Cultures*, Oxford 1995, 228–256 (gekürzter Wiederabdruck aus: *Political Theory* 20/1 [1992], 105–139).

Will Kymlicka: *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*, 2. Aufl., Oxford 2002.

Will Kymlicka: *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford 1995.

John Rawls: *Justice as Fairness: A Restatement*, Cambridge, MA 2001.

John Rawls: *Political Liberalism*, New York 1993.

Charles Taylor: „The Politics of Recognition", in: *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, hg. v. Amy Gutmann, Princeton 1994, 25–73.

UNESCO: *Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage* (2003), https://ich.unesco.org/en/convention [23.10.2026].

UNESCO: *Convention on the Protection and Promotion of the Diversity of Cultural Expressions* (2005, in Kraft getreten 2007), https://www.unesco.org/en/legal-affairs/convention-protection-and-promotion-diversity-cultural-expressions [23.10.2026].

UNESCO: *Ethical Principles for Safeguarding Intangible Cultural Heritage* (2015), https://ich.unesco.org/en/ethics-and-ich-00866 [23.10.2026].

Michael Walzer: *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, New York 1983.

Iris Marion Young: „A Multicultural Continuum: A Critique of Will Kymlicka's Ethnic-Nation Dichotomy", in: *Constellations* 4/1 (1997), 48–53.

Iris Marion Young: *Justice and the Politics of Difference*, Princeton / Oxford 2011 (Wiederabdruck mit einem neuen Vorwort von Danielle Allen; zuerst 1990).

Iris Marion Young: „Together in Difference: Transforming the Logic of Group Political Conflict", in: Will Kymlicka (Hg.): *The Rights of Minority Cultures*, Oxford 1995, 155–176.

ACCESS
POINTS
#22

DAS PROBLEM KULTURELLER GERECHTIGKEIT

Der Beitrag untersucht das Spannungsverhältnis zwischen kulturellem Zugang und kultureller Selbstbestimmung. Er unterscheidet drei normative Funktionen kultureller Güter: die Ermöglichung gleichrangiger Teilhabe, die Ermöglichung gemeinschaftlicher Selbstbestimmung und die kooperative Nutzung und Gestaltung. Diese Funktionen können sich überlagern. Praxiskonstitutive, kompetenzbasierte und sozial-materielle Zugangsbeschränkungen werden nach ihren Gründen und Auswirkungen beurteilt. Teilhabegerechtigkeit verlangt weder unterschiedslose Öffnung noch unbedingten Schutz kultureller Grenzen. Als institutionelles Vermittlungsprinzip wird prozeduraler Respekt entwickelt, der moralische Rechtfertigbarkeit, konkrete Rechenschaftspflichten und Beteiligungsrechte unterscheidet. Die Berücksichtigung historischer Machtasymmetrien, materieller Abhängigkeiten und ungleicher Bedingungen öffentlicher Anerkennung verbindet dabei eine egalitäre Begründung kultureller Teilhabe mit dem Schutz legitimer Selbstbestimmung.

ISBN: 978-3-69012-022-7
DOI: 10.17879/38818750343

www.accesspoints.eu

ACCESS
Kolleg-Forschungsgruppe
Zugang zu kulturellen Gütern
im digitalen Wandel
ZUGANG