

Politische Integration als agonistische Vergemeinschaftung

Integrationstheoretische Überlegungen im Anschluss an den Verfassungspatriotismus

Ulf Tranow

*Beitrag zur Veranstaltung »Ethnos, Demos, Populus – In was sollen oder können Migranten
'integriert' werden?« der Sektion Soziologische Theorie*

Der Begriff des Verfassungspatriotismus steht für ein normatives Konzept gesellschaftlicher Integration, welches sozialen Zusammenhalt nicht auf Kultur und Tradition, sondern auf eine kollektive Bindung an die universellen Werte der Menschenrechte und Demokratie gründet. Ursprünglich eng mit Jürgen Habermas (1992) verknüpft, hat sich das Konzept des Verfassungspatriotismus inzwischen von Habermas ‚emanzipiert‘ (vgl. etwa Müller, Scheppele 2008; Soltan 2008; Müller 2010). Jan-Werner Müller (2010) vertritt eine Variante des Verfassungspatriotismus, die zwar normativ eng an Habermas anknüpft, das Konzept aber von seiner Rationalitäts- und deliberativen Demokratietheorie entkoppelt. Analog zu Habermas wird von Müller die Integration von Migrant/-innen vor allem als politische Integration in ein *revisionsoffenes* Verfassungsprojekt gedacht. Deutlicher und vor allem theoretisch offener als bei Habermas wird von Müller als wesentlicher Mechanismus politischer Integration eine Vergemeinschaftung im demokratisch gehegten Konflikt angenommen. Diesen Mechanismus werde ich im Folgenden als *agonistische Vergemeinschaftung* bezeichnen. Wie sich eine solche Vergemeinschaftung vollzieht und was ihre sozialen Bedingungen sind, bleibt bei Müller allerdings ungeklärt. Durch die ‚Entlastung‘ von Habermas‘ Sozialtheorie öffnet sich aber der Weg, Müllers Verfassungspatriotismus mit alternativen sozialtheoretischen Ansätzen weiterzudenken. In diesem Beitrag werde ich erste Schritte in diese Richtung unternehmen und mit Hilfe von Randall Collins‘ Theorie der Interaktionsrituale spezifizieren, was unter einer agonistischen Vergemeinschaftung zu verstehen ist und welchen Erfolgsbedingungen sie im Zusammenhang mit der politischen Integration von Migrant/-innen unterliegt. Im Folgenden wird der Stand erster Überlegungen skizziert, die theoretisch weiter auszuformulieren sind.

Die normative Zielvorstellung: Integration in eine reflexive Verfassungskultur

Habermas entwirft den Verfassungspatriotismus als ein politisches Projekt, das in normativer Hinsicht an den universellen Werten der Menschenrechte sowie Demokratie und in soziologischer Hinsicht an den Integrationsbedingungen moderner Gesellschaften orientiert ist. Soziologisch folgt der Verfassungspatriotismus der Vorstellung, dass sich ausdifferenzierte und durch Einwanderung geprägte Gesellschaften nicht (mehr) über eine *kulturell* fundierte nationale Identität integrieren lassen. Versuche, ‚Kultur‘ als Integrationsmechanismus wiederzubeleben, würde kulturelle Assimilationsprogramme notwendig machen, die in einem unauflösbaren Spannungsverhältnis zu liberalen Werten stünden und deren empirischer Erfolg zudem höchst zweifelhaft wäre (ähnlich Müller 2010: 72). Die soziale Integration der „gesellschaftlichen Gemeinschaft“ (Fuchs 1999) muss aus Sicht des Verfassungspatriotismus deswegen konsequent als *politische Integration* gedacht werden (vgl. Habermas 2009: 147 ff.).¹ Der normative Maßstab sind dabei die Verfassungsprinzipien der Menschenrechte, Demokratie und Rechtsstaatlichkeit. Politische Integration realisiert sich als *Verfassungskonsens*, welcher den Rahmen der politischen Selbstverständigungsdiskurse steckt. Als Integrationsanforderung an Migrant/-innen, aber auch an Personen, die ihren Bürger/-innenstatus qua Geburt erworben haben, verlangt der Verfassungspatriotismus die Zustimmung zu den Verfassungsprinzipien sowie eine reflexive Haltung ihnen gegenüber. Diese reflexive Haltung drückt sich in der Bereitschaft aus, mit den anderen Gesellschaftsmitgliedern immer wieder um die bestmögliche Interpretation und Realisierung dieser Ideen zu ringen (Habermas 1992, 152; Müller 2010, 98).

Ein häufig geäußelter Vorwurf gegenüber dem Verfassungspatriotismus ist, dass er zu abstrakt und zu universalistisch sei. Da er den „Gemütsbedarf des durchschnittlichen Menschen“ (Depenheuer 1995, 860) nicht decken könne, biete er keine politische Vision, die in der gesellschaftlichen Breite anschlussfähig sei. Dieser Vorwurf hat zwar einen diskussionswürdigen Kern, dennoch muss betont werden, dass ihm ein einseitiges und verkürztes Verständnis des Verfassungspatriotismus zugrunde liegt. Auch wenn universelle Prinzipien als normativer Bezugspunkt des Verfassungspatriotismus dienen, ist er keineswegs blind für die Besonderheiten historisch konstituierter Gemeinschaften, sondern folgt vielmehr einer „Dialektik des Universellen und Partikularen“ (Müller 2010: 53). Da die universellen Prinzipien der Menschenrechte und Demokratie nicht eindeutig abrufbar sind, bedürfen sie einer interpretativen Aneignung. Jede Aneignung dieser Prinzipien bleibt notwendigerweise in spezifische historische Erfahrungskontexte und kulturelle Lebensformen eingebettet. Habermas verweist auf die Unmöglichkeit einer strikt universalistischen Spiegelung der universellen Prinzipien und spricht davon, dass jede demokratische Rechtsgemeinschaft unvermeidlich einer *ethisch-partikularen Imprägnierung* unterliegt (Habermas 2009: 137 ff.). Die praktische Aneignung der universellen Prinzipien manifestiert

¹ Habermas unterscheidet zwischen einer *ethischen Integration* in Gruppen und Subkulturen, welche eine eigene kollektive Identität aufweisen und eine Idee des Guten verfolgen, und der *politischen Integration* aller Bürger/-innen in die politische Gemeinschaft. Der Verfassungspatriotismus fokussiert sich zwar zuvorderst auf die politische Integration, allerdings leiten sich aus ihm auch normative Ansprüche an eine ethische Integration ab. In Abgrenzung zum kommunitaristischen Multikulturalismus (vgl. etwa Taylor 2009; Margalit, Halbertal 1994) betont der Verfassungspatriotismus, dass Individuen jene Autonomie erlangen bzw. bewahren müssen, die ihnen in ihren lebensweltlichen Zusammenhängen die Möglichkeit zur Distanznahme und „die Freiheit des Ja- und Neinsagens“ (Habermas 2009, 144) ermöglicht.

sich in unterschiedlichen „Verfassungskulturen“ (Müller 2010), in denen die Besonderheiten und Eigenarten historisch konstituierter Gemeinschaften zum Ausdruck kommen.² Doch auch wenn Menschenrechte und Demokratie in verschiedenen Verfassungskulturen sehr unterschiedlich institutionalisiert sein können, sind sie jeweils als Auslegungsvarianten *derselben* Prinzipien zu verstehen (Habermas 2009: 148).³

In Abgrenzung zu einem auf prozedurale und legalistische Vorstellungen verkürzten Verfassungspatriotismus betont Müller, dass sich Verfassungskulturen keineswegs in spezifischen rechtlichen Institutionalisierungen von Menschenrechten und Demokratie erschöpfen. Verfassungskulturen umfassen zudem kollektiv geteilte Symbole der Demokratie und Menschenrechte; historische Narrative im Zusammenhang mit der gesellschaftlichen Durchsetzung demokratischer Rechtsstaatlichkeit; bestimmte demokratische Riten und Rituale sowie spezifische Formen der Konfliktaustragung (Müller 2010: 70). Eine Verfassungskultur stellt eingeübte soziale Praxen der Auseinandersetzung und einen geteilten kognitiven Interpretationshorizont für den Streit über das politische Selbstverständnis einer Gesellschaft zur Verfügung. Trotzdem demokratische Prozesse prinzipiell ergebnisoffen sind, restringiert die Verfassungskultur allerdings deutlich, welche Auslegung der Verfassungsprinzipien und welche politischen Narrative zu einem bestimmten Zeitpunkt im Kontext einer spezifischen Gesellschaft anschlussfähig sind. Der normative Anspruch einer Offenheit von Verfassungsprojekten trifft damit auf das soziologische Realitätsprinzip, dass historisch entstandene Verfassungskulturen gegenwärtige Gestaltungen und Gestaltungshorizonte prädisponieren. Verfassungskulturen weisen jeweils eigene und spezifische „diskursive Opportunitätsstrukturen“ (Koopmans, Statham 1999) auf, die designieren, welche Auslegungen der Prinzipien von Freiheit und Gleichheit innerhalb einer historisch konstituierten Gesellschaft überhaupt die Chance haben, als realistisch und legitim anerkannt zu werden. Eine gelungene politische Integration von Migrant/-innen verlangt neben der formalen Anerkennung der Verfassungsprinzipien deswegen auch ein vertraut werden mit der spezifischen Verfassungskultur einer politischen Gemeinschaft, weil dieses die Voraussetzung dafür ist, eigene Werte und Interessen erfolgreich in die Selbstverständigungsdiskurse einbringen zu können.

Durch die Idee einer partikularen Verfassungskultur scheint der Verfassungspatriotismus auf den ersten Blick seine universalistische Orientierung preisgegeben und sich auf kommunitaristische Konzepte wie David Millers liberalem Nationalismus (Miller 1995) zuzubewegen. Allerdings gibt es zwei zentrale Unterschiede zwischen Verfassungspatriotismus und liberalem Nationalismus, die hier zu betonen sind. Von Miller wird im liberalen Nationalismus das Partikulare durch das Konzept der „public culture“ erfasst, welches weit umfassender ist als das der Verfassungskultur. Zwar schließt die „public culture“ auch demokratische Prinzipien ein, doch darüber hinaus ist sie Ausdruck sozialer

² Der Begriff der Verfassungskultur wird von Müller in bewusster Abgrenzung zu dem von Habermas verwendeten Begriff der Verfassungsidentität eingeführt. Mit dem Begriff der Kultur möchte Müller auf die „Idee einer lebendigen Verfassung“ (Müller 2010, 70) verweisen, da der Begriff der Identität zu sehr die problematische Vorstellung suggeriere, dass ein bestimmter Status quo der gesellschaftlichen Interpretation der Verfassungsprinzipien fest und von Dauer sei. Der Punkt der Offenheit und Wandelbarkeit von Verfassungskulturen wird unten eingehender behandelt.

³ Ein Beispiel ist der unterschiedliche Umgang mit rassistischem *hate speech* in den USA und Kanada. Während dieser in den USA als Teil der Meinungsfreiheit geschützt ist, ist dieses in Kanada nicht der Fall. Der Unterschied zwischen beiden Ländern ist nicht, dass in ihnen unterschiedliche Prinzipien der Freiheit und Gleichheit vertreten werden, sondern dass dieselben Prinzipien vor dem Hintergrund verschiedenartiger historischer Erfahrungen eine unterschiedliche Auslegung erfahren (vgl. Michelman 2001: 269).

Normen und kultureller Ideen jenseits des Politischen. Für die Verfassungskultur gilt dagegen, dass sie zwar „in der Tat eine Kultur“ sei, „aber eine Kultur, die sich auf Politik beschränkt“ (Müller 2010: 73).

Der zweite Unterschied liegt im normativen Status, der dem Partikularen zugeschrieben wird. Der liberale Nationalismus fasst die als historisch gewachsen definierte „public culture“ als zu bewahrende Errungenschaften auf. Zwar unterliegt auch sie Wandlungen und aktiver Gestaltung durch die Gesellschaftsmitglieder, doch als ihr wesentliches Merkmal wird historische Verwurzelung und Kontinuität betrachtet, von der ein verpflichtender Charakter sowohl für neue Generationen als auch für Migrant/-innen abgeleitet wird. Vom Verfassungspatriotismus wird dagegen die Vorstellung von einer reflexiven, fluiden und reversionsoffenen Verfassungskultur vertreten. Verfassungen werden als „lebende Verfassungen“ (Müller 2010) betrachtet; bei jeder existierenden Verfassungskultur handelt es sich um ein Provisorium und Ausdruck des Standes der gesellschaftlichen Selbstverständigungsdiskurse zu einem bestimmten Zeitpunkt. Der Charakter der Vorläufigkeit leitet sich aus einem „normativen Überschuss“ (Müller 2010: 64) ab: Da *Verfassungsprinzipien* und *Verfassungswirklichkeit* niemals zur Deckung kommen, bleibt jede Institutionalisierung von Verfassungsprinzipien jederzeit im Namen dieser Prinzipien kritisierbar. Trotzdem jede Verfassungskultur mit Menschenrechten und Demokratie einen festen normativen Kern aufweist, ist sie im affirmativen Sinne als eine „fragile political culture“ (Markell 2000: 58) zu verstehen. Durch den Wandel der Zusammensetzung politischer Gemeinschaften aufgrund der Abfolge von Generationen sowie Einwanderung ändern sich auch die in die Selbstverständigungsdiskurse eingebrachten Interpretationshorizonte, woraus (potentiell) wiederum ein Wandel der Verfassungskultur folgt (Habermas 2009: 153). Diese Unabgeschlossenheit von Verfassungsprojekten, die sich in einer „enduring constitutional conversation“ (Shabani 2002: 429) manifestiert, ist normative Zielvorstellung des Verfassungspatriotismus.

Politisches Vertrauen in die Geltung des Verfassungskonsenses durch Streit

Für eine demokratische und sich als verfassungspatriotisch verstehende Gesellschaft gilt, dass die Verfassungsprinzipien mit den „Motiven und Gesinnungen der Bürger eine dauerhafte Verbindung eingehen“ (Habermas 2009: 148) müssen. Eine grundlegende demokratische Wertbindung kann und muss durch gesellschaftliche Sozialisationsagenturen wie Bildungsinstitutionen oder Medien geleistet werden.⁴ Darüber hinaus setzt die Herstellung und Reproduktion des Verfassungskonsenses ein *horizontales politisches Vertrauen* voraus, das heißt dass die Gesellschaftsmitglieder sich trotz unterschiedlicher politischer, religiöser etc. Identitäten wechselseitig eine Bindung an die Verfassungsprinzipien und das Prinzip der Reversionsoffenheit unterstellen. Dieses Vertrauen lässt sich als eine „emotionale Haltung“ (Lahno 2002) verstehen, welche durch die Erfahrung des Verfassungskonsenses gerechtfertigt und verstärkt wird. Ein Verfassungskonsens muss in dem Sinne als *konditional* betrachtet werden, als dass die Bereitschaft zur Selbstbindung an die Verfassungsprinzipien nicht zuletzt auch von diesem Vertrauen abhängt. Die zentrale Frage ist dann, wie sich in pluralistischen und komplexen Gesellschaften dieses horizontale politische Vertrauen aufbauen und erhalten kann. Hier grenzt sich der Verfas-

⁴ Aus Perspektive des Verfassungspatriotismus ist es deswegen auch nicht von vornherein als illiberal und repressiv einzustufen, wenn Migrant/-innen in verpflichtenden staatsbürgerlichen Seminaren mit der Verfassungskultur eines Landes vertraut gemacht werden (Müller 2010: 112).

sungspatriotismus in seiner Argumentation deutlich von kommunitaristischen Ansätzen wie dem liberalen Nationalismus ab. Da eine geteilte kulturelle Praxis im Kontext identitätsstiftender Lebensformen weder existiert noch anzustreben ist, kann sich politisches Vertrauen nur in der demokratischen Praxis der gemeinsamen Partizipation am Verfassungsprojekt entwickeln und reproduzieren. Eine Partizipation an der demokratischen Praxis, die sich „immer wieder selbst erneuern kann, ohne substantielle kulturelle oder religiöse Zusätze und ohne detaillierte staatliche [...] Vorgaben zu benötigen“ (Müller 2010: 97), ist im Verfassungspatriotismus der Schlüsselmechanismus für die Herstellung horizontalen politischen Vertrauens und der Einheit der gesellschaftlichen Gemeinschaft im Verfassungskonsens.

Politik ist allerdings grundsätzlich *konflikthaft*, weswegen demokratische Gesellschaften nur als Streitgesellschaften vorstellbar sind (Dahrendorf 1972; Dubiel 1994). Das Spezifikum demokratischer Gesellschaften besteht darin, dass Werte- und Interessenkonflikte im Zusammenhang mit politischen Entscheidungsfragen nicht als Ausdruck sozialer Pathologien gelten, sondern als legitim anerkannt sind. Der politische Streit hat in demokratischen Gesellschaften allerdings den Charakter eines „gehegten Konflikts“ (Simmel 1992 [1908]), in dem sich die beteiligten Parteien als legitime Gegner/-innen anerkennen statt sich als existentielle Feind/-innen zu betrachten. Unterstellt man einen grundsätzlich *antagonistischen* Charakter des Politischen, so wird dieser in demokratischen Gesellschaften durch eine kollektive Bindung an die Verfassungsprinzipien ‚gezähmt‘ und in eine *agonistische* Konfrontation überführt, in dem die Kontrahent/-innen einen Konflikt regelgeleitet und vor dem Hintergrund einer geteilten Bindung an die ethisch-politischen Prinzipien liberaler Demokratie austragen.⁵ Trotz ihres gezähmten Charakters können Konflikte in demokratischen Gesellschaften freilich einen substantiellen Gehalt haben. Gerade wenn es um die für eine Verfassungskultur identitätsstiftende Frage geht, wie die Prinzipien der Freiheit und Gleichheit zu interpretieren und auszulegen sind, steht für die Gesellschaftsmitglieder potentiell viel auf dem Spiel.⁶ Allerdings dient aus verfassungspatriotischer Perspektive der politische Streit längst nicht nur der Herbeiführung kollektiv verbindlicher Entscheidungen, sondern er ist ein wesentlicher Mechanismus zur Herstellung politischen Vertrauens. Der Konflikt und seine kommunikative Bewältigung werden in säkularisierten und pluralistischen Gesellschaften somit zur wesentlichen Quelle einer „Solidarität unter Fremden“ (Habermas 1992, 374).

Wenn sich Gesellschaftsmitglieder in demokratischer Weise über politische Zielsetzungen streiten, ist dieses einer der wenigen Momente, in denen sie sich als Mitglieder ein und derselben Gemeinschaft betätigen (Dubiel 1994: 115). In der Praxis des demokratischen Streits konstituiert sich so ein „symbolischer Raum“ (Dubiel 1994), welcher eine agonistische Vergemeinschaftung zulässt, bei der sich die Gesellschaftsmitglieder ohne Aufgabe ihrer divergierenden politischen, religiösen etc. Identitäten als durch die Vorstellung eines gemeinsamen Verfassungsprojekts verbunden *erfahren* können. Die agonistische Vergemeinschaftung bleibt allerdings nur ein Potential des Streits; durch Streit kann

⁵ Die These eines antagonistischen Charakters des Politischen wird von Chantal Mouffe (2008) als zentraler Einwand gegen die Konsensorientierung von Habermas' Deliberationstheorie ins Feld geführt. An dieser Stelle kann auf diesen Punkt nicht näher eingegangen werden, doch dass das Politische primär vom Konflikt her zu denken ist, wird auch von einem Vertreter des Verfassungspatriotismus wie Omid Payrow Shabani geteilt, der sich in der Tradition von Habermas sieht: „Thus, the political can be described as an ongoing process of contestation, negotiation, and conflict among differences governed by law“ (Shabani 2002: 441).

⁶ Man denke hier an die bundesdeutsche Debatte über das religiöse Ritual der Knabenbeschneidung im Jahre 2012, bei der die Werte der körperlichen Unversehrtheit und der Religionsfreiheit im Konflikt standen.

ebenso gut ein existierendes Vertrauen in die Geltung des Verfassungskonsenses zerstört oder ein vorhandenes Misstrauen bestätigt werden. Der politische Streit ist quasi die Probe aufs Exempel liberal-demokratischer Gesellschaften, bei der Beteiligte und beobachtende Dritte verfolgen können, wie es um den Verfassungskonsens bestellt ist. So können Migrant/-innen und gesellschaftliche Minoritäten im Streit erfahren, inwiefern es die Mehrheitsgesellschaft mit ihrem Versprechen auf gleichberechtigte Partizipation und der Idee eines offenen Verfassungsprojekts tatsächlich ernst meint. Als eine wesentliche Bedingung erfolgreicher politischer Integration von Migrant/-innen leitet sich aus dieser Perspektive ab, dass sie erstens am politischen Streit partizipieren (können) und zweitens im Streit die Verbindlichkeit des Verfassungskonsenses erfahren, durch den sie als freie und gleiche Mitbürger/-innen anerkannt werden.

Wenn politischem Streit eine Schlüsselrolle für die (Re-)Produktion von Vertrauen in den Verfassungskonsens zugesprochen werden muss, es allerdings vom Prozess des Streitverlaufs abhängt, ob er Vertrauen fördert oder mindert, dann kommt der Frage nach den Voraussetzungen erfolgreichen politischen Streits eine zentrale Bedeutung zu. Der Verfassungspatriotismus steht vor der Herausforderung, *soziologisch* zu plausibilisieren, wie und unter welchen Bedingungen sich im politischen Streit eine agonistische Vergemeinschaftung vollziehen kann. Meine These ist, dass dieses eine zentrale theoretische Schwachstelle im Konzept des Verfassungspatriotismus ist. Vom Verfassungspatriotismus in der Tradition von Habermas wird der politische Streit als rationale Deliberation konzeptualisiert. Die Annahme dabei ist, dass sich unter den idealen prozeduralen Voraussetzungen der Unparteilichkeit, Gleichheit, Offenheit und Zwanglosigkeit im politischen Streit eine kommunikative Rationalität entfalten könne. Vom „öffentlichen Vernunftgebrauch“ (Rawls), also einer auf rationale Rechtfertigung abzielenden Deliberation, gehe eine normative Kraft aus, die die Partizipierenden an demokratische Institutionen und das gemeinsame Verfassungsprojekt binde.

Die Habermasche Idealvorstellung einer politischen Integration durch rationale Selbstverständigung über politische Streitfragen ist aus unterschiedlichen theoretischen Perspektiven hinlänglich kritisiert worden (vgl. etwa Young 1996; Mouffe 2008; Hartmann 2003).⁷ Diese Kritik wurde von Vertreter/-innen des Verfassungspatriotismus registriert und verarbeitet. So knüpft Müller mit seiner Variante des Verfassungspatriotismus zwar normativ an Habermas an, entkoppelt ihn allerdings von Habermas' Deliberationstheorie (vgl. Müller 2008: 70). Müller nimmt zudem stärker als Habermas eine konflikttheoretische Perspektive ein und argumentiert, dass der Verfassungskonsens „durch Konfrontation, nicht durch Kult“ (ebd. 98) entstehe und reproduziert werde. Doch von Müller wird die These einer agonistischen Vergemeinschaftung nicht weiter ausbuchstabiert, weswegen sie in seinem Konzept eine sozialtheoretische *black box* bleibt. Als einem Theoretiker der politischen Philosophie ist ihm das nicht vorzuwerfen, doch die normative Überzeugungskraft der Theorie des Verfassungspatriotismus stiege deutlich, wenn sich die These einer agonistischen Vergemeinschaftung soziologisch fundieren ließe. Deswegen lohnt es sich, die politische Theorie des Verfassungspatriotismus stärker mit soziologischen Handlungs- und Interaktionstheorien in einen Dialog zu bringen. Dabei sind soziologische Handlungs- und Interaktionstheorien insbesondere danach zu befragen, wie sich im politischen Konflikt eine Vergemeinschaftung unter Gegner/-innen vollziehen kann. Im Folgenden

⁷ Exemplarisch sei hier nochmals auf Mouffe (2008) verwiesen: Mouffe kritisiert an Habermas' deliberativer Demokratietheorie, dass sich eine Loyalität gegenüber demokratischen Institutionen und Werte nicht in erster Linie im argumentativen Nachvollzug der von liberal-demokratischen Institutionen verkörperten Rationalität entwickle, sondern durch die „*Verfügbarkeit* demokratischer Individualitäts- und Subjektivitätsformen“ (Mouffe 2008: 98 Hervorhebung im Original).

werde ich Collins' Theorie der Interaktionsrituale (Collins 2004) unter diesem Gesichtspunkt diskutieren.

Agonistische Vergemeinschaftung durch Interaktionsrituale

Die Theorie der Interaktionsrituale synthetisiert zentrale Elemente von Durkheims Religionssoziologie und Goffmans Theorie der Alltagsinteraktionen zu einer emotionstheoretisch fundierten Interaktionstheorie. Das Kernelement der Theorie ist ein Interaktionsmodell, mit dem Collins den Anspruch verbindet, alle Interaktionspraxen erfassen und analysieren zu können, also auch den politischen Streit. Bevor ich die Theorie in ihren Grundzügen darlege, ist zunächst eine Vorbemerkung notwendig: Collins entwickelt die Theorie der Interaktionsrituale als eine allgemeine Sozialtheorie (Collins 2004: 45). Dieser Anspruch ist aus zwei Gründen zurückzuweisen: erstens weist die Theorie einige konzeptionelle Unklarheiten auf und zweitens übergeneralisiert Collins die aus Interaktionsritualen folgende Sozialdynamik (für eine Kritik siehe Greve 2012). Auch wenn die Theorie der Interaktionsrituale nicht den Anforderungen einer allgemeinen Sozialtheorie genügt, zeigt Collins nichtsdestotrotz mit seinem Modell der Interaktionsrituale einen sozialen Mechanismus auf, der wertvolle Einblicke in die Bedingungen einer agonistischen Vergemeinschaftung bietet.

Collins' Modell der Interaktionsrituale besteht aus zwei Elementen, den *rituellen Ingredienzien* und den *rituellen Outputs*. Zu den rituellen Ingredienzien zählen die Kopräsenz von Akteuren, eine Grenzziehung, ein gemeinsamer Aufmerksamkeitsfokus und eine geteilte Stimmung oder emotionale Erfahrung; die rituellen Outputs umfassen emotionale Energie, Gruppensolidarität, Moralität und kollektive Symbole (im Sinne von Durkheims heiligen Objekten). Die Ingredienzien wie die Outputs sind als Variablen aufzufassen, wobei das Ausmaß der Ausprägung der Outcome-Variablen von der Intensität der rituellen Ingredienzien abhängt. Die individuelle Motivation zur Teilnahme an Interaktionsritualen ist die Steigerung emotionaler Energie. Bei emotionaler Energie handelt es sich um eine Dimension subjektiven Wohlbefindens mit den Extrempolen des Selbstvertrauens und Enthusiasmus auf der einen sowie Niedergeschlagenheit und Depression auf der anderen Seite.⁸ Solidarität, eine Bindung an kollektive Symbole und Moralität, entwickeln Akteure nur dann und nur in dem Ausmaß, wie ein Interaktionsritual emotionale Energie spendet und damit als gratifizierend erfahren wird.⁹ Leere Rituale, die Partizipierende als wenig inspirierend empfinden, und Machtrituale, in denen Partizipierende einem Dominanzverhalten unterworfen werden, führen dagegen nicht zu Solidarität sowie einer Identifikation mit kollektiven Symbolen. Im Gegenteil, gerade Machtrituale können aufseiten der dominierten Personen eine Entfremdung gegenüber kollektiven Symbolen und eine innere Distanznahme statt Solidarität hervorrufen.

⁸ Das Konzept der emotionalen Energie ist von vielen Autor/-innen kritisiert worden (vgl. etwa Greve 2012) und auch ich finde es problematisch (vgl. Tranow 2012). Allerdings glaube ich, dass wir die theoretischen Probleme an dieser Stelle zurückstellen können, wenn wir uns emotionale Energie zunächst ganz allgemein als Form des subjektiven Wohlbefindens vorstellen. Das Kernargument der Theorie der Interaktionsrituale, dass die Interaktionsrituale als gratifizierend erfahren werden müssen, um eine Bindung an kollektive Symbole, Solidarität und Moral zu produzieren, bleibt dadurch erhalten.

⁹ Collins versteht sein Modell der Interaktionsrituale als Kernelement einer allgemeinen Sozialtheorie (Collins 2004: 45). Ich abstrahiere an dieser Stelle von diesem Anspruch und betrachte die Interaktionsrituale als einen mikrosoziologisch fundierten Mechanismus mit dessen Hilfe sich politischer Streit untersuchen lässt.

Aus der Perspektive dieser Theorie stellt sich ein Verfassungskonsens als kollektives und moralisch aufgeladenes Symbol dar, welches sich als Outcome von Interaktionsritualen realisiert. Dieses setzt die Existenz von Interaktionsritualen voraus, in denen die Verfassungsprinzipien im Aufmerksamkeitsfokus der Partizipierenden stehen und die Partizipierenden diesen gegenüber eine geteilte Stimmung entwickeln. Der Verfassungskonsens reproduziert und festigt sich somit als emotionale Erfahrung im Ritual. Mit dieser Betonung des Emotionalen sind kognitive Elemente oder rationales Argumentieren keineswegs ausgeschlossen; von der Theorie der Interaktionsrituale wird das Emotionale nicht gegen das Kognitive ausgespielt, sondern die emotionale Fundiertheit kognitiver Prozesse betont. Die Einsicht guter Gründe oder der persönlich erfahrene ‚Zwang des besseren Arguments‘ im rationalen Diskurs lassen sich mit der Theorie als emotional codierte Erfahrungen in Interaktionsprozessen analysieren. Um sich in dem spezifischen Interaktionsritual eines rationalen Diskurses durch Argumente und gute Gründe überzeugen zu lassen, bedarf es einer Kette vorausgegangener Interaktionsrituale, in denen die Idee des rationalen Deliberierens und des Zwangs des besseren Arguments zum kollektiven Symbol einer Gruppe – zum *sacred object* – geworden ist. Unter dieser Voraussetzung kann rationales Deliberieren ein höchst gratifizierendes Interaktionsritual darstellen, allerdings kann dies kaum verallgemeinert werden.

Aus Perspektive des Modells der Interaktionsrituale wohnt politischem Streit die Neigung zur Polarisierung zwischen den Konfliktparteien inne. Im Interaktionsritual des Streits gibt es zwar mit dem Konfliktgegenstand einen gemeinsamen Aufmerksamkeitsfokus, doch keine geteilte und damit solidaritätsspendende Stimmung. Vielmehr ist zu erwarten, dass in gruppeninternen Ritualen die Konfliktparteien interne Solidarität und eine Bindung gegenüber ihren partikularen kollektiven Symbolen intensivieren, wodurch eher eine Polarisierung und Eskalation zwischen den Konfliktparteien statt Solidarität gefördert wird (Collins 2012: 2). Kann es aus Perspektive des Modells der Interaktionsrituale dann überhaupt eine agonistische Vergemeinschaftung geben? Dieses ist nur dann der Fall, wenn in einen Streit *Solidaritätsrituale* (Collins 2008: 135) eingebettet sind, in denen die Opponent/-innen ohne ihre Differenzen bezüglich des Streitthemas aufgeben zu müssen, sich auf etwas Gemeinsames fokussieren und zusätzlich die Dimension der Macht im Interaktionsprozess gering ausgeprägt ist. Im Fall des politischen Streits in demokratischen Gesellschaften sind das Gemeinsame die Verfassungsprinzipien. Die polarisierende und eskalierende Dynamik, die in allen politischen Konflikten angelegt ist, in denen es um etwas geht, muss durch Interaktionsrituale gehegt werden, in denen die Partizipierenden *erfahren*, dass sie unterschiedliche Interpretationen *derselben* Verfassungsprinzipien vertreten. Dieses setzt nach der Logik der Theorie der Interaktionsrituale nicht nur voraus, dass die Verfassungsprinzipien Thema eines die Konfrontation zumindest kurzfristig unterbrechenden Solidaritätsrituals werden, sondern dass sich die Partizipierenden im Ritual auf Grundlage der Verfassungsprinzipien als Freie und Gleiche anerkannt fühlen. In diesem Gefühl der Anerkennung als legitimer Akteur im politischen Raum wird der Verfassungskonsens erfahrbar und genau diese Erfahrung ist es, die ein horizontales politisches Vertrauen zu begründen vermag.

Aus der Theorie der Interaktionsrituale lässt sich eine ganze Reihe an Bedingungen ableiten, die darauf Einfluss nehmen, ob und in welcher Weise *Solidaritätsrituale unter Gegner/-innen* im Kontext politischen Streits entstehen und erfolgreich sein können. Diese Bedingungen müssen für ein systematisches Weiterdenken des Verfassungspatriotismus mit der Theorie der Interaktionsrituale theoretisch durchdekliniert werden. An dieser Stelle beschränke ich mich auf die praktische Pointe für die politische Integration von Migrant/-innen, die sich aus meiner theoretischen Diskussion ableitet: (1) Die Bindung von Migrant/-innen an die Verfassungsprinzipien und ihr Vertrauen in den Verfassungskonsens wird dadurch gefördert, dass sie an den politischen Selbstverständigungsdiskursen teilneh-

men und in diesen die gratifizierende Erfahrung machen, als gleichberechtigt anerkannt zu sein. (2) Eine politische Sozialisation in die Verfassungskultur ist notwendige Voraussetzung für die Partizipation; staatsbürgerliche Seminare mögen dabei hilfreich sein, haben sie den Gestus der moralischen Belehrung stellen sie allerdings ein Machritual dar, welches eher zur Entfremdung als zur politischen Integration von Einwanderern und Einwanderinnen beiträgt.

Literatur

- Collins, R. 2004: *Interaction Ritual Chains*. Princeton: Princeton University Press.
- Collins, R. 2008: *Violence: A micro-sociological theory*. Princeton: Princeton University Press.
- Collins, R. 2012: C-Escalation and D-Escalation: A theory of the time-dynamics of conflict. *American Sociological Review*, 77. Jg., Heft 1, 1–20.
- Dahrendorf, R. 1972: *Konflikt und Freiheit. Auf dem Weg zur Dienstklassengesellschaft*. München: Piper.
- Depenheuer, O. 1995: Integration durch Verfassung? Zum Identitätskonzept des Verfassungspatriotismus. *Die Öffentliche Verwaltung*, 48. Jg., Heft 20, 854–860.
- Dubiel, H. 1994: *Ungewißheit und Politik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Fuchs, D. 1999: Soziale Integration und politische Institutionen in modernen Gesellschaften. In J. Friedrichs, W. Jagodzinski (Hg.), *Soziale Integration*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 147–178.
- Greve, J. 2012: Emotionen, Handlungen und Ordnungen: Überlegungen zu Randall Collins. In A. Schnabel, R. Schützeichel (Hg.), *Emotionen, Sozialstruktur und Moderne*. Wiesbaden: VS Verlag, 181–199.
- Habermas, J. 1992: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. 2009: Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat. In C. Taylor, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 147–196.
- Hartmann, M. 2003: *Die Kreativität der Gewohnheit. Grundzüge einer pragmatischen Demokratietheorie*. Frankfurt am Main: Campus.
- Koopmans, R., Statham, P. 1999: Ethnic and civic conceptions of nationhood and the differential success of the extreme right in Germany and Italy. In M. Giugni, D. McAdam, C. Tilly (Hg.), *How social movements matter*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 225–251.
- Lahno, B. 2002: *Der Begriff des Vertrauens*. Paderborn: mentis Verlag.
- Margalit, A., Halbertal, M. 1994: Liberalism and the Right to Culture. *Social Research*, 61. Jg., Heft 3, 491–510.
- Markell, P. 2000: Making Affect Safe for Democracy? On "Constitutional Patriotism". *Political Theory*, 28. Jg., Heft 1, 38–63.
- Miller, D. 1995: *On Nationality*. Oxford: Clarendon Press.
- Mouffe, C. 2008: *Das demokratische Paradox*. Wien: Passagen Verlag.
- Müller, J.-W. 2008: A general theory of constitutional patriotism. *International Journal of Constitutional Law*, 6. Jg., Heft 1, 72–95.
- Müller, J.-W. 2010: *Verfassungspatriotismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Müller, J.-W., Scheppele, K. L. 2008, Constitutional patriotism: An introduction. *International Journal of Constitutional Law*, 6. Jg., Heft 1, 67–71.
- Michelman, F. I. 2001: Morality, Identity and „Constitutional Patriotism“. *Ratio Juris*, Jg. 14, Heft 3, 253–271.
- Shabani, O. A. 2002: Who's Afraid of Constitutional Patriotism? The binding source of citizenship in constitutional states. *Social Theory and Practice*, 28. Jg., Heft 3, 419–443.

- Simmel, G. 1992 [1908]: Der Streit. In Simmel, Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, Gesamtausgabe Bd. 11. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 284-382.
- Soltan, K. E. 2008: Constitutional Patriotism and militant moderation. International Journal of Constitutional Law, Jg. 6, Heft 1, 96-116.
- Taylor, C. 2009: Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Tranow, U. 2012: Das Konzept der Solidarität. Handlungstheoretische Fundierung eines soziologischen Schlüsselbegriffs. Wiesbaden: VS Verlag.
- Young, I. 1996: Communication and the Other: Beyond Deliberative Democracy. In S. Benhabib (Hg.), Democracy and Difference. Contesting the boundaries of the political. Princeton: Princeton University Press, 120-135.