

Dynamiken moderner Bürgerschaft

Demokratie und politische Zugehörigkeit im globalen Zeitalter

Sandra Seubert*

Schlüsselwörter: Bürgerschaft, transnationale Demokratie, Volk, politische Zugehörigkeit, politische Autonomie

Abstract: Im Kontext von Migration und globaler Interdependenz ist das Verhältnis zwischen Demokratie und politischer Zugehörigkeit zu einem schwierigen und umstrittenen Terrain geworden. Als normatives Konzept der Demokratietheorie ist die ‚Erfindung des Volkes‘ eng verbunden mit der ‚Erfindung (politischer) Bürgerschaft‘. Dieser Artikel argumentiert, dass die Beziehung zwischen moderner Demokratie und (politischem) Volk durch ein fundamentales Dilemma geprägt ist: Die Konstitution und gleichzeitige Kontingenz von Grenzen. Dieses Dilemma spiegelt sich in den Dynamiken moderner Bürgerschaft wider, welche in zwei Richtungen weisen: Vertiefung auf der einen, Ausweitung auf der anderen Seite. Um die Frage anzugehen, wie diese Dynamiken vermittelt werden können, unterscheidet der Artikel zwischen *Bürgerschaft als Institution* und *Bürgerschaft als sozialer Praxis*. Die Überlegungen zu Formen und Ebenen politischer Zugehörigkeit, die demokratische Bürgerschaft ermöglichen, führen zu der Schlussfolgerung, dass Debatten über institutionelle Reformen die sozialisierende Funktion von Institutionen berücksichtigen und sorgfältiger auf die Frage eingehen sollten, ob und wie transnationale Formen von Demokratie in der Lage sein können, die Bürger¹ hervorzubringen, die nötig sind, um diese auch aufrechtzuerhalten.

Abstract: In the context of migration and global interdependence the relationship between democracy and peopleness has become a difficult and contested terrain. As a normative concept of democratic theory the ‚invention of the people‘ is tied to the ‚invention of citizenship‘. This paper argues that the relation of modern democracy and peopleness is shaped by a foundational dilemma: the constitution and contingency of boundaries. This dilemma is reflected in the dynamics of modern citizenship, which are moving in two directions: deepening on the one hand, broadening on the other. In order to address the question of how to mediate these movements the paper distinguishes between *citizenship as institution* and *citizenship as social practice*. The reflection on forms of peopleness that democratic citizenship might require is related to questions of institution-shaping and culture-building.

* Prof. Dr. Sandra Seubert, Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main.
Kontakt: Seubert@soz.uni-frankfurt.de

1 Aus Gründen der besseren Lesbarkeit wird hier und im Folgenden das generische Maskulin verwendet, was die weibliche Form impliziert.

1. Einleitung

Das ‚Volk‘ als Bezugspunkt politischer Zugehörigkeit und Quelle demokratischer Legitimität ist zunehmend Gegenstand kritischer Betrachtung geworden: Im Kontext von Migration und globaler Interdependenz können seine Konstitution und seine Grenzen nicht länger als gegeben vorausgesetzt werden. Als normatives Konzept der Demokratietheorie ist die ‚Erfindung‘ des Volkes eng verbunden mit der ‚Erfindung politischer Bürgerschaft‘ (vgl. Fahrmeir 2007: Seiten 27–55; Näsström 2007). Denn der Begriff des Volkes gründet sich als *politische* Idee auf ein bestimmtes Verständnis von Freiheit als kollektiver Selbstbestimmung. Die modernen Konzepte von Volk und (politischer) Bürgerschaft sind überdies mit weiteren Konzepten in einem Paket zusammengeschlüsselt, insbesondere Souveränität, Territorialität, Nationalstaatlichkeit, demokratische Legitimität (Williams 2009: 34 f.; Bauböck 2007). Dieses Paket hat unser Verständnis auf spezifische Weise geprägt: Moderne Bürgerschaft bezieht sich auf die Mitgliedschaft in einer politischen Gemeinschaft, die durch eine einheitliche Rechtsordnung innerhalb eines abgegrenzten Gebietes vereint ist. Gegenwärtig werden diese Bedingungen, die – historisch – den Rahmen für die Verwirklichung demokratischer Bürgerschaft dargestellt haben, durch Prozesse der De-Nationalisierung herausgefordert. Daher ist die Frage, wo und wie Bürger ihre Bürgerschaft ausüben, zu einer der Schlüsselfragen der Demokratietheorie geworden.²

Häufig wird Kritik artikuliert, dass die theoretische Sprache die gegenwärtigen Transformationen des Bürgerschaftlichen nicht ausreichend widergebe. Was sich vollziehe, so wird bemerkt, sei eine Neuerfindung des Bürgerschaftlichen, die vor allem von Akteuren einer transnationalen Zivilgesellschaft vorangetrieben werde.³ Die Neuerfindung des Bürgerschaftlichen („reinvention of citizenship“) verweist aus dieser Perspektive auf die Wiederaneignung von Sphären des Handelns, die ‚lokale Knoten‘ haben können, wie etwa die *globale Stadt*, oder durch kommunikative Netzwerke gebildet werden, die sich um *globale Ereignisse*, wie etwas das *World Social Forum*, herum intensivieren. Kosmopolitische politische Theoretiker und politische Soziologen argumentieren, dass die Bedeutung des formalen Bürgerstatus verringert werde und sich informelle Formen von Bürgerschaft herausbilden: Aktivitäten, Praktiken, Identitäten und Solidaritäten von Menschen, die nicht Bürger in einem formal-rechtlichen Sinne sind und/oder in Sphären handeln, die traditionelle politische Orte transzendieren. Von einem normativen Standpunkt her wird kritisiert, dass unser Denken über Demokratie traditionellen Konzeptualisierungen verhaftet bleibt, die angesichts neuer sozialer Fakten, insbesondere wachsender Interdependenz und neuen Möglichkeiten der Beherrschung auf globaler Ebene, unzulänglich sind. Unter diesen Bedingungen könne „more of the same democracy“ (Bohman 2007: 4) nicht die Lösung sein. Die Semantiken von Bürgerschaft (citizenship), die versuchen, die neuen Äußerungsformen bürgerschaftlichen Engagements zu fassen, vervielfachen sich: Die Rede von globaler, kosmopolitischer, trans- oder postnationaler Bürgerschaft ist allgegenwärtig geworden (Williams 2009: 37). Die Bemühungen, Bürgerschaft neu zu denken, stellen die gängige Voraussetzung einer territorial und sozial begrenzten Gemeinschaft in Frage und schnüren damit das traditionelle Paket von Konzepten auf. Sie sind jedoch eher zögerlich, die Beziehung zwischen Bürgerschaft und (politisch begriffenem) Volk genauer zu untersuchen. Tendenziell vernachlässigt wird die Frage, welche Formen und Ebenen politi-

2 Vergleiche zu dieser Entwicklung auch Saward (2006); Bellamy (2006).

3 Sassen (2008: 440–515); Fraser (2008: 11–29, 76–99); Steffek/Nanz (2008); Zürn (2010).

scher Zugehörigkeit die Praxis demokratischer Bürgerschaft eigentlich erfordert. Ist es möglich, die neuen Konzeptualisierungen fruchtbar zu machen, ohne dabei das anspruchsvolle normative Versprechen demokratischer Freiheit aufzugeben, das mit unserer tradierten Vorstellung moderner Bürgerschaft verbunden ist?

Im Folgenden wird vorgeschlagen, politische Zugehörigkeit als stets fragile und offene normative Errungenschaft einer sozialen Gruppe zu begreifen. In der Ideengeschichte der Demokratietheorie wird ein ‚Volk‘ im Gegensatz zu einer ‚Menge‘ durch einen ‚Willen zur Einheit‘ charakterisiert. Die Beziehung zwischen moderner Demokratie und (politischem) Volk ist jedoch, wie ich argumentieren werde, durch ein Dilemma der Gründung geprägt: die Konstitution und gleichzeitige Kontingenz von Grenzen (2.). Dieses Dilemma spiegelt sich in den Dynamiken moderner Bürgerschaft: Vertiefung auf der einen, Erweiterung auf der andern Seite (3.). Die aktuelle Situation kann als eine entscheidende Phase in der Herausbildung moderner Bürgerschaft charakterisiert werden: Die soziale Referenzgruppe für Ansprüche auf Gleichberechtigung, Inklusion und vollwertige Mitgliedschaft ist uneindeutig geworden. Das macht das Verhältnis zwischen Demokratie und politischer Zugehörigkeit umso komplizierter. Weder können wir als selbstverständlich gegeben annehmen, was politische Zugehörigkeit als normative Errungenschaft voraussetzt, noch von vorneherein von einer andauernden Grundlage der ‚Einheit‘ ausgehen. Teil (4.) nimmt auf Hannah Arendt Bezug, um die Spannungen einer Situation zu analysieren, in der ein kontinuierlicher Bedarf besteht, die Grenzen des Politischen einerseits zu schließen und andererseits immer wieder in Frage zu stellen. Wenngleich das *Politische* ein unbegrenzter Prozess ist, so kann die *Polis* doch nicht als etwas begriffen werden, was ständig in Bewegung ist. Arendts erweitertes Verständnis von „Gründung“ (founding) führt zu Fragen der Kultur- und Institutionenbildung. Es wird zwischen *Bürgerschaft als Institution* (a) und *Bürgerschaft als sozialer Praxis* (b) unterschieden, um die Frage anzugehen, wie es möglich sein könnte, die vertiefenden und erweiternden Dynamiken von Bürgerschaft zu vermitteln. In Teil (5.) wird die Frage aufgegriffen, ob es einen Schwellenwert für die Konstitution eines Volkes als Voraussetzung für die Ausübung demokratischer Bürgerschaft geben könnte. Kritisch diskutiert werden aktivistische Engführungen des Verständnisses von Bürgerschaft, und es wird argumentiert, dass Debatten über institutionelle Reformen die sozialisierende Funktion von Institutionen berücksichtigen und sorgfältiger auf die Frage eingehen sollten, ob und wie transnationale Formen von Demokratie in der Lage sein können, die Bürger hervorzubringen, die nötig sind, um diese dauerhaft aufrechtzuerhalten.

2. Die Erfindung der Bürgerschaft und die Erfindung des Volkes

Die zeitgenössische Politische Theorie hat verschiedene Modelle vorgeschlagen, um den normativen Kern moderner Bürgerschaft zu erfassen. Sie hat gezeigt, inwiefern sich liberale und republikanische Ansätze hinsichtlich der Frage unterscheiden, in welchem Verhältnis Politik und Moral zueinander stehen.⁴ Trotz ihrer unterschiedlichen Wurzeln in der politischen Ideengeschichte haben liberale und republikanische Modelle von Bürgerschaft einen gemeinsamen Bezugspunkt: Eine Verfassung der Freiheit für ein (gegebenes!)

4 Zu verschiedenen Modellen von Bürgerschaft vergleiche Pocock (1995); Hutchings/Dannreuther (1999: 3–32); Carter (2001: 147–176).

Volk. Die Erfindung moderner Bürgerschaft ist mit jenen revolutionären Momenten verbunden, in denen die ersten modernen Verfassungen entworfen wurden (vgl. Fahrmeir 2007).⁵ Ihr Ziel war der Schutz individueller Rechte ebenso wie der Begründung einer Sphäre, die die Verwirklichung politischer Selbstbestimmung möglich macht.⁶ Auch wenn republikanische Versionen von Bürgerschaft eher auf *Selbstregierung* (self-rule) und liberale Versionen eher auf *Selbstschutz* (self-protection) fokussiert sind, so sind doch beide an einer Verwirklichung politischer Freiheit orientiert (Williams 2009: 46 f.; Cheneval 2009: 238 f.). Bei dieser Freiheit geht es nicht allein um die Emanzipation von *Individuen*, sondern um *kollektive* Selbstbestimmung und den Willen, eine politische Einheit (polity) zu bilden. Die „constitutional moments“ moderner Bürgerschaft (Ackerman 1991) haben einen doppelten normativen Bezugspunkt: Den Aufbau einer öffentlichen Sphäre des gemeinsamen Handelns und Sprechens und die Garantie eines Rechtsstatus, der auch einen Bereich negativer Freiheit definiert, einen Bereich individueller Selbstbestimmung, in welchem Individuen vor Eingriffen der Gemeinschaft geschützt sind. Als Konsequenz dieser zweifachen Bezugnahme treten zwei Konzepte von Bürgerschaft hervor: Bürgerschaft als Rechtsstatus und Bürgerschaft als Aktivität. Bürgerschaft als Rechtsstatus definiert Handlungsräume, ohne vorzuschreiben, wie diese genutzt werden sollen. Bürgerschaft als Aktivität ist auf eine politische Lebensweise bezogen, deren Gedeihen bewusst gefördert wird. Das politische Verständnis von Bürgerschaft ist mit der Entstehung moderner Rechtsordnungen eng verknüpft. Aber diese Beziehung ist in sich ambivalent.⁷

Die moderne Vorstellung von Bürgerschaft kommt in den Theorien von Rousseau und Kant einflussreich zum Ausdruck (Rousseau 1977: 1, 8; Kant 1985: 196; Preuss 1994: 11). Ihr Verständnis von politischer Autonomie sieht Gesetzgebung (und ein Selbstverständnis als Autor der Gesetze, denen man unterworfen ist) als entscheidendes Moment von Bürgerschaft. Sie ist an bestimmte institutionelle Voraussetzungen gebunden und aus genau diesem Grund in besonderer Weise anspruchsvoll angesichts der gegenwärtigen Transformationen des Bürgerschaftlichen. Die Vorstellung von politischer Autonomie als ‚Selbstgesetzgebung‘ impliziert, dass ein/e Bürger/in eine Person ist, die als berechtigt gilt, sich die Gesetze, denen sie unterworfen ist, selbst zu geben. Nur so kann sie Freiheit in sozialen Beziehungen erlangen. Dies ist natürlich ein hochabstraktes normatives Ideal und es gibt viele Unterschiede zwischen Kant und Rousseau mit Blick darauf, wie es im

5 Zu der Idee der Gründung einer *Constitutio Libertatis* vergleiche auch Arendt (1994: 183–231).

6 „In keinem seiner Ursprungsländer erschöpft sich der moderne Konstitutionalismus in der Idee der Begrenzung der Staatsmacht.“ (Preuss 1994: 26) Eine Begründung für eine gemeinsame Grundlage liberaler und republikanischer Ansätze findet sich auch in Cheneval (2009: 239–241), aus einer klassischen republikanischen Perspektive Viroli (2002: 12 f.).

7 Mit Blick auf die Ideengeschichte kann plausibel argumentiert werden, dass es eine fundamentale Verschiebung vom aristotelischen Verständnis des *Bürgers als politisches Wesen* zum Römischen Verständnis des *Bürgers als rechtliches Wesen* gab. Wie J. G. A. Pocock behauptet, hat sich eine neue Beziehung zwischen Personen, Handlungen und Dingen herausgebildet. „From being *kata phusin zoon politicon*, the human individual came to be by nature a proprietor or possessor of things; it is in jurisprudence, long before the rise and supremacy of the market, that we should locate the origins of possessive individualism.“ (Pocock 1995: 35) Pocock argumentiert, dass die Geschichte des Begriffes der Bürgerschaft einen „unfinished dialogue between the Aristotelian and the Gaian formulae“ repräsentiert (ebd.: 42). Ihm ist zuzustimmen, dass es in dieser Hinsicht eine bedeutsame Verschiebung gegeben hat, doch das moderne Verständnis von Bürgerschaft kann durch Bezugnahme auf ‚Besitzindividualismus‘ alleine nicht ausreichend erfasst werden. Es ist nämlich auch mit der Entstehung eines umfassenderen Verständnisses von privater Autonomie und Individualität verbunden (vgl. Taylor 1989).

Einzelnen auszubuchstabieren ist. Beide gehen bekanntlich nicht nur in der Frage auseinander, ob sich selbst ein Gesetz zu geben heißen muss, tatsächlich über jedes Gesetz selbst abzustimmen. Darüber hinaus macht Rousseau keine klare Unterscheidung zwischen moralischen und juridischen Gesetzen. Für Kant ist der Unterschied zwischen interner (moralischer) und externer (rechtlicher) Freiheit wichtig und das gibt seiner politischen Theorie eine eindeutig liberale Prägung (mit den Vorteilen und Schwierigkeiten, die damit einhergehen). Nichtsdestoweniger gibt es eine wichtige Gemeinsamkeit: Bürgerschaft selbst ist rechtlich verfasst und vollendet sich in einem Akt rechtlicher Autorisierung. Demokratische Legitimität ist abhängig von einem bewussten Akt, bindende Gesetze (direkt oder indirekt) zu autorisieren. Welche Praktiken und Aktivitäten auch immer man als den formalen Prozeduren der Gesetzgebung vorausgehend konzipiert, Bürgerschaft kann nicht als *bloße* Praxis unabhängig von diesem Ziel verstanden werden. Rousseau und Kant stimmen überein, dass die Idee der Autorenschaft bedeutet, sich selbst als autorisierende Kraft hinter den Gesetzen zu verstehen und das impliziert zumindest nachvollziehbare Mechanismen der Autorisierung und Verantwortlichkeit.

Die höchste Macht, Gesetze zu autorisieren, liegt dieser Vorstellung nach also bei jedem einzelnen Individuum, aber sie wird in einem Akt ausgeführt, der zugleich ein politisches Kollektiv konstituiert, das heißt ein ‚Volk‘. Das Volk ist die konstituierende Macht, auf die die Idee politischer Autonomie implizit verweist (Kalyvas 2005). Die Bereitschaft, soziale Beziehungen durch Gesetze zu regulieren, ist abhängig von der Bereitschaft, eine politische Organisation (polity) zu bilden. Daraus ergeben sich bestimmte institutionelle Implikationen. Die Forderung ‚we, the people‘, ‚wir, das Volk‘, bezieht sich auf eine kollektive Einheit, die politische Autonomie beansprucht. Die grundlegende institutionelle Bedingung besteht darin, Verfahren zu finden, die den *Willen* des ‚Volkes‘ bestimmen, und eine Erzwingungsgewalt zu etablieren, die den Gesetzen Geltung verschaffen kann, das als Ausdruck dieses Willens interpretiert wird. Die institutionellen Bedingungen demokratischer Willensbildung machen es notwendig zu bestimmen, wie das ‚Volk‘ als kollektive Einheit konstituiert sein soll.⁸ Es wird unumgänglich, Fragen der Inklusion und Exklusion einzubeziehen.

Wenn politische Autonomie mit der Bereitschaft einhergeht, eine kollektive Einheit (polity) zu formen, die sich selbst regieren kann, drängt sich die Frage auf: Was bedeutet es, ein Volk zu sein? Rousseau ist sich der Schwierigkeiten dieser Frage wohl bewusst und formuliert eine anspruchsvolle holistische Perspektive: Ein Volk ist im Gegensatz zu einer bloßen Menge durch den Willen zur Einheit charakterisiert. Dieser Wille zur Einheit basiert auf einer Mischung von strategischen und intrinsischen Gründen, und diese Gründe bilden den Kern einer gemeinsamen Idee des Guten, die das politische Kollektiv vereint. Das Problem politischer Zugehörigkeit stellt sich demnach als Problem des Schaffens einer andauernden Verpflichtung dieser gemeinsamen Idee gegenüber (wie ‚dick oder dünn‘ auch immer): „Wer es wagt, einem Volk eine Verfassung zu geben, muß auch wagen, sozusagen die menschliche Natur umzuwandeln. Jeden einzelnen, der ein in sich

8 Für Kant ist die Vorstellung demokratischer Legitimität mit Praktiken der öffentlichen Vernunft verbunden. Für Rousseau sind anspruchsvollere Praktiken der Gemeinschaftsbildung nötig. Es ist umstritten, wie sich Rousseau die Konstitution eines ‚Volkes‘ als kollektive Einheit vorstellt. Spannungen zwischen kultureller Einbettung auf der einen und vertraglichen Grundlagen des Politischen auf der anderen Seite führen Carl Schmitt dazu zu behaupten, dass der Vertrag bei Rousseau entweder unnötig sei, weil Homogenität dem Vertrag vorausgeht, oder überflüssig, weil ein Vertrag ohnehin zu schwach ist, um eine politische Einheit zu errichten (Schmitt 1996: 20).

vollkommenes und selbständiges Ganzes ist, in einen Teil eines größeren Ganzen umzuformen, von dem diese Einzelwesen gewissermaßen ihr Sein und ihr Leben erhalten.“⁹ Mit Blick auf die Frage, wie dieses größere Ganze vorzustellen ist, eröffnen sich zwei verschiedene Pfade. Margaret Canovan (2005: 45–51) unterscheidet sie als „Romantische“ und „Römische“ Auffassungen.¹⁰ Während die Romantische Version die Frage, was es bedeutet, ein Volk zu sein, unter Bezugnahme auf Natur und organisches Wachstum beantwortet, stellt sich die Römische Version dies als Kunstgriff und Resultat politischen Willens vor. Diesen Pfad schlägt das französische republikanische Ideal von der Nation als Bürgergemeinschaft ein. Die Republik wird verstanden als eine distinkte politische Gemeinschaft, die durch einen bewussten Bildungsprozess geformt wird. Nationale politische Einheit ist aus dieser Perspektive eng mit Volkssouveränität und Demokratie assoziiert. Interessanterweise umgeht Abbé Sièyes in seiner einflussreichen Flugschrift *Was ist der dritte Stand?* allerdings die Idee einer bewussten Gründung. Die Nation wird als etwas vorgestellt, was bereits ‚da‘ ist – angesiedelt in der produktiven Basis der Zivilgesellschaft und den materiellen Beziehungen der Kooperation im dritten Stand (vgl. Sièyes 1981: 117–195).

Die Romantische Version (welche die Nationalismen des 19. Jahrhunderts beeinflusst hat) versteht das Volk dagegen auf eine ethnische, ‚völkische‘ Weise. Diese Tradition lässt politische Gemeinschaft als natürlich gegeben erscheinen und gibt daher auf Fragen der Inklusion und Exklusion eine scheinbar eindeutige Antwort. Die Zurückweisung der Romantischen Antwort stellt die Römische Version vor genuine Dilemmata. Als Gesamtheit muss das Volk zwar Grenzen haben, doch diese Grenzen werden zugleich als Konstruktion erkannt. Die Vorstellung eines ‚natürlich‘ gegebenen Volkes erscheint als Illusion, die die Tatsache verdeckt, dass alle Völker durch politisches Handeln in die Welt gekommen und in ihren Grenzen keinesfalls ‚natürlich‘ sind. Aber löst die Anerkennung der Kontingenz von Grenzen das Problem, Grenzen ziehen zu müssen? Und wenn Grenzen kontingent sind, warum dann nicht das Volk als universelles politisches Projekt betrachten? „If the political peoples that democracy requires are in no sense natural communities, if their cohesion and boundaries are products of political will, might it not then be possible (if only in the long run) to build a ‚people‘ that would incorporate *all* people?“ (Canovan 2005: 50). Schließlich ist der Anspruch auf politische Autonomie ein universeller menschlicher Anspruch und nicht einer, den nur Mitglieder bereits bestehender staatlicher Organisationen erheben können. Diese Fragen sind für den Römischen Ansatz schwer zu lösen und haben daher, wie Sofia Näsström ausführt, einen problematischen Rückzug auf ‚Faktizität‘ zur Folge. Grenzziehung stellt ein Problem dar, das innerhalb des Rahmens der Demokratietheorie unlösbar scheint.¹¹ Wer einzubeziehen ist, wird eher als eine histo-

9 Im gleichen Kapitel des *Gesellschaftsvertrags* weist Rousseau auf die zirkuläre Beschaffenheit des Problems hin: „Damit ein Volk, das erst entsteht, Freude an gesunden politischen Maximen hat und den Grundregeln der Staatsvernunft folgt, müßte die Wirkung zur Ursache werden. Der Gesellschaftsgeist, der das Werk der Verfassung sein soll, müßte schon vor der Verfassung vorhanden sein. Die Menschen müßten schon vor den Gesetzen das sein, was sie durch sie erst werden sollen.“ (Rousseau 1977: 102)

10 Zu den Quellen eines ‚völkischen‘ Nationalismus siehe auch (Arendt 1986: 472–558) sowie Habermas (1992).

11 Wie Robert Dahl (1989: 207) formuliert: „[w]e cannot solve the problem of the proper scope and domain of democratic units from within democratic theory“. Das so genannte „boundary problem“ wird in der aktuellen Demokratietheorie breit diskutiert. Arash Abizadeh plädiert in diesem Zusammenhang für eine „unbounded demos thesis“. Auch wenn er zu Recht betont, dass Fragen der Existenz und der Kontrolle von Grenzen nicht vermisch werden dürfen, scheint seine Schlussfolgerung eines ‚unbounded demos‘

rische als eine demokratische Frage behandelt. Man geht davon aus, dass es durch den tatsächlichen Gang der Ereignisse entschieden wurde – in der Regel willkürliche Ergebnisse von Kriegen und Bürgerkriegen – historische Fakten die nicht normativ gerechtfertigt werden können (Näsström 2007: 625).

Diesen Fragen nach der legitimen Begrenzung eines politischen Kollektivs könnte allerdings ein tieferes Dilemma zugrunde liegen – ein Dilemma das in Theorien der Institutionenbildung als „hyperrationality trap“ bezeichnet wird (Offe 1996: 214). Institutionelle ‚Designer‘ sind oft widerwillig, ihre eigene Urheberschaft einzugestehen. Es hilft der Funktionsfähigkeit und dem Erfolg neu konstruierter Institutionen nämlich wenig, wenn sie tatsächlich als neu konstruiert wahrgenommen werden. „It is as if the man-made and hence contingent nature of institutional change must be denied and artificially ‚forgotten‘“ (ebd.: 214 f.). Diskurse über den Ursprung von Institutionen scheinen die Idee intentionaler Erzeugung zu vermeiden und beziehen sich lieber auf einen Prozess der „vitalistic emanation of a subjectless *idée directrice*“ (Hariou 1925), all of which is to obscure their origin in intentional action of concrete individuals and groups“ (ebd.).

Warum stellt dies ein Problem für die Beziehung zwischen Bürgerschaft, Demokratie und Volk dar? Je mehr die Konstitution eines Volkes als bewusst gewollt und geschaffen (statt als ererbt) aufgefasst wird, desto eher wird sie möglicherweise als kontrovers gelten und daher weniger bindend wirken. Doch je mehr sie umgekehrt als einfach gegeben angesehen wird, desto moralisch willkürlicher kann sie erscheinen und Fragen und Kritik hervorrufen.

3. Vertiefende und erweiternde Dimensionen moderner Bürgerschaft

Das nicht auflösbare grundlegende Dilemma – Grenzen zu schaffen, die zugleich der Bestätigung und Kritik bedürfen – spiegelt sich in den Dynamiken moderner Bürgerschaft wider: vertiefend auf der einen, erweiternd auf der anderen Seite. Um diese Dynamiken mit Blick auf das Verhältnis von Demokratie und politischer Zugehörigkeit zu untersuchen, mag eine kurze analytische Rekonstruktion hilfreich sein. Die Idee politischer Bürgerschaft hat in modernen Staaten nämlich einen entscheidenden Entwicklungsdruck erzeugt, der sich in drei verschiedenen Phasen darstellen lässt: Wie Axel Honneth unter Bezugnahme auf T. H. Marshall argumentiert, bestand ein *erster Schritt* darin, der Idee universeller Gleichheit Anerkennung in der Rechtssphäre zu verschaffen.¹² Die Rechtsordnung des Staates wurde dem generellen (moralischen) Prinzip der Gleichheit unterworfen. Dies bedeutete, dass Rechte nicht länger vom sozialen Status abhängen konnten und dass

nicht zwingend. Aus Gründen, die im Folgenden noch weiter ausgeführt werden, scheint es problematisch anzunehmen, eine Demokratietheorie werde vollständig von einer „democratic strategy of justification“ abgedeckt (Abizadeh 2008: 41–45). Die moralische Rechtfertigung von Schließung wird als „paradox of democratic legitimacy“ bezeichnet (Benhabib 2006: 17).

12 Axel Honneth (1992: 148–211; 2011) analysiert die Dynamiken von Kämpfen um Gleichheit und Demokratisierung als Kämpfe um Anerkennung. Richard Bellamy rekonstruiert den Aufstieg moderner demokratischer Bürgerschaft im Hinblick auf seine sozio-ökonomischen Bedingungen, was das Bild vervollständigt: Das Aufkommen moderner Bürgerschaft wird als dreifacher Prozess beschrieben: der Staatenbildung, der Entwicklung einer kommerziellen und industriellen Gesellschaft und des ‚nation-making‘, welche sich wechselseitig verstärkten (Bellamy 2006: 240–243).

über individuelle Rechtsansprüche ohne Bezug auf Privilegien und Ausnahmen entschieden werden musste. Um politische Autonomie zu verwirklichen, mussten Individuen aber nicht nur den Status von Rechtssubjekten erlangen, sondern zudem als Rechtssubjekte gelten, die *gleichermaßen berechtigt* sind, an einer Praxis kollektiver Selbstbestimmung mitzuwirken. Alle erwachsenen (männlichen) Mitglieder der Gesellschaft sollten sich nun gegenseitig als Bürger verstehen, deren Stimme im Prozess demokratischer Willensbildung gleichviel zählt. Die erste Etappe in der Herausbildung moderner Bürgerschaft bestand also in formaler Rechtsgleichheit. Aber, wie Honneth deutlich macht, war die Idee der Gleichheit von Anfang an mit der Idee der vollwertigen Mitgliedschaft in einer politischen Gemeinschaft verbunden.

Was sich folglich zu entfalten begann, war ein Kampf gegen ungerechtfertigte Formen der Exklusion. Ort dieser Kämpfe war die öffentliche Sphäre, die freilich als *nationale* Öffentlichkeit verstanden wurde. Die rechtliche Anwendung von Ansprüchen auf politische Gleichheit hing ab von der (erfolgreichen) Errichtung einer künstlichen „imagined community“: Das Volk als ‚Nation‘ (Honneth 2011: 487; Anderson 1983). Innerhalb dieses Rahmens übte der Anspruch auf Gleichheit weiteren Druck auf die Rechtsordnung und auf die wesentlichen Grundrechte der Individuen aus. Formale Rechtsgleichheit ist nicht genug, solange es keine gleichen Aussichten darauf gibt, von dieser tatsächlich Gebrauch zu machen. In den Blick geriet also die Tatsache, dass ökonomische Ungleichheiten die Möglichkeit, gleichberechtigt am politischen Leben teilzunehmen, negativ beeinflussen. Daher war der *zweite Schritt* in der Herausbildung moderner Bürgerschaft die Einführung sozialer Rechte, die ökonomische Ungleichheiten reduzieren und soziale Sicherheit sowie kulturelle Einbeziehung gewährleisten sollten. „The search forward along the path this plotted is an urge towards a fuller measure of equality, an enrichment of the stuff of which the status is made and an increase in the number of those on whom the status is bestowed“ (Marshall 1992: 87). Auf dieser Stufe laufen Vertiefung und Ausweitung parallel: Bürgerschaft eine umfassendere Bedeutung zu geben, bedeutete das Verständnis ihrer materiellen Voraussetzungen zu vertiefen und folglich ihren Status auf mehr und mehr Personenkategorien auszuweiten (zunächst: auf die besitzlose männliche Bevölkerung).

Ein *dritter Schritt* in der Herausbildung moderner Bürgerschaft entfaltete sich als Kampf gegen andauernde Formen der Exklusion. Dazu gehört zum einen die feministische Kritik an der geschlechtsspezifischen Spaltung des traditionellen Wohlfahrtsstaates. Das männliche Ernährermodell, welches den männlichen Arbeiter vor den spezifischen Risiken schützt, die dem kapitalistischen Wirtschaftssystem innewohnen, lässt die weibliche Bevölkerung größtenteils in ökonomischer Abhängigkeit. Frauen erhalten Schutz lediglich durch indirekte Ansprüche, die abhängig sind von der Institution der Ehe und dem Status als Ehefrau. Zusätzlich zu feministischer Kritik setzt die wachsende ethnische Diversität innerhalb bestehender Nationen Rassendiskriminierung und den Schutz von Minderheiten auf die Tagesordnung. Daher führte der dritte Schritt zu einer Diskussion und Rechtfertigung von gruppendifferenzierter (Staats-)Bürgerschaft: Sowohl die feministischen Anliegen als auch ethnische Diversität rufen Forderungen nach differenzsensiblen Gruppenrechten hervor. Sie gelten als Mittel, um gegen andauernde Formen der Exklusion vorzugehen.

Was all diese drei, grob rekonstruierten, Schritte gemeinsam haben, ist, dass der Entwicklungsdruck, ungerechtfertigte Formen der Exklusion zu überwinden, sich innerhalb des Rahmens bestehender politischer Gemeinschaften herausgebildet hat. Ohne Zweifel gab es immer einen universalistischen Zug in den Forderungen der Arbeiterbewegung,

doch insofern diese Forderungen als *Rechte* gesichert werden sollten, blieben sie an die Institution (nationaler) Bürgerschaft gebunden. Die aktuelle Situation scheint in dieser Hinsicht in wesentlichen Hinsichten verschieden. Ansprüche auf Gleichheit und Gerechtigkeit werden nicht nur innerhalb, sondern auch außerhalb des Nationalstaates erhoben. Bestehende politische Gemeinschaften werden mit der Kritik ungerechtfertigter Exklusion konfrontiert. Das liegt daran, dass nationale Bürgerschaft selbst ein exklusives Potential entwickelt hat. Die öffentliche Bühne für diese Konflikte sind Immigrations- und Flüchtlingspolitiken. Andrew Linklater interpretiert die neuen Kämpfe um Gleichheit und Inklusion als Reaktionen auf konflikthafte Formen von ökonomischem Nationalismus. „The extension of citizenship from the legal and the political to the social realm [...] has created new grievances between ‚have‘ and ‚have-not‘ nations“ (Linklater 2007: 68).

Es gibt jedoch keinen einfachen ‚trade-off‘ zwischen interner und externer Gleichheit, denn die ‚have-nations‘ erleben innerhalb ihrer Grenzen ebenfalls wachsende soziale Ungleichheit. Ihre interne Legitimität leidet aufgrund neuer Formen transnationalen Regierens (governance). Obwohl die ökonomische Macht multinationaler Unternehmen angewachsen ist, bleiben sie weitgehend unverantwortlich gegenüber jenen, deren Lebensumstände sie tiefgreifend beeinflussen. Es ist der Verdienst von Konzepten globaler Bürgerschaft, die Aufmerksamkeit auf diese ungleichen Verhältnisse der Abhängigkeit gelenkt zu haben (Williams 2009: 40). Doch welche Schlussfolgerungen sind in Anbetracht dieser Veränderungen zu ziehen? Sollen wir unser traditionelles Verständnis von Bürgerschaft aufgeben, welches so eng verbunden ist mit der Selbstgesetzgebung einer territorial begrenzten politischen Gemeinschaft? Ist auch der Begriff des ‚Volkes‘ obsolet, und mit ihm der Begriff der ‚konstituierenden Macht‘ sowie der ‚Verfassung‘ als rechtlich-institutionelles Mittel demokratischer Selbstbestimmung?¹³ Oder lässt sich das Verständnis transformieren und den veränderten Bedingungen anpassen?

Die Spannungen zwischen vertiefenden und erweiternden Dynamiken könnten zu der Schlussfolgerung führen, Bürgerschaft als ein inhärent „problematisches Konzept“ zu charakterisieren (Linklater 2007: 67; Nussbaum 2002). Indem es einige Menschen enger zusammenbindet, ein ‚institutionelles Gehäuse‘ für ihre demokratische Willensbildung errichtet, innerhalb dessen Praktiken und Bedeutungen geteilt und Übereinstimmung über die Verteilung von Wohlstand und Macht erzeugt werden kann, indem es, kurz gesagt, auf die Herausbildung eines ‚Wir‘ ausgerichtet ist, scheint es die Teilung der Menschheit in verschiedene politische Gemeinschaften und (souveräne) Staaten vorauszusetzen. Dies, so die Kritik, schränkt unsere moralischen und politischen Verpflichtungen willkürlich ein. Es steht notwendigerweise im Widerspruch zu allgemeineren Verpflichtungen gegenüber der Menschheit. Auf der anderen Seite konkretisiert ein Verständnis von Bürgerschaft als einem begrenzenden („bounded“) Konzept überhaupt erst ansonsten unbestimmt bleibende Verpflichtungen gegenüber der gesamten Menschheit. (Nationale) Bürgerschaft hat kollektives Handeln freigesetzt, um vielfältige Barrieren abzubauen, die die Schwachen davon abhielten, die Vorteile sozialer Kooperation zu genießen. So gesehen hatte moderne Bürgerschaft ein ‚radikalisierendes Potential‘: Die Herausbildung von Bürgerschaft ist das Produkt verschiedener Kämpfe darum, das universalistische Potential der Moderne von partikularistischen Zwängen zu befreien. Linklater legt nahe, dass dieses radikalisie-

13 Die französische politische Philosophin Catherine Colliot-Thélène (2011: 15 ff.) etwa zieht daraus die Schlussfolgerung, ‚Volk‘ nicht mehr als konstituierende, sondern nur noch als herrschaftsbegrenzende Macht zu denken und sich vom „Mythos der Selbstgesetzgebung“ zu verabschieden.

rende Potential gegen den souveränen Staat selbst gewendet werden könne. Der nächste Schritt in der Herausbildung von Bürgerschaft „may well involve going higher in our search for citizenship, but also lower and wider. Higher to the world, lower to the locality“ (Linklater 2007: 67 f.).

Angesichts dieser Dynamiken stellt sich die Frage, ob wir am Rande eines vierten Entwicklungsschrittes stehen, der durch die Tatsache gekennzeichnet ist, dass die soziale Bezugsgruppe, das ‚Wir‘ von Ansprüchen auf Gleichberechtigung, Inklusion, und vollwertige Mitgliedschaft, uneindeutig geworden ist.¹⁴ Es ist nicht länger offensichtlich (wie in der ‚nationalen Konstellation‘), was die angemessene soziale Bezugsgruppe für diese normativen Ansprüche sein soll. Dies macht die Beziehung zwischen Demokratie und politischer Zugehörigkeit umso schwieriger und die Suche nach dem ‚Volk‘ umso dringlicher. Die konzeptuelle Frage, inwiefern Bürgerschaft als ein begrenzendes Konzept aufzufassen ist – ein Konzept, das notwendigerweise exklusiv ist, insofern sein normativer Kern auf die Idee einer gleichen Berechtigung zur politischen Selbstbestimmung bezogen ist – wird die Antwort auf die Herausforderungen, die sich auf der vierten Stufe stellen, tiefgreifend beeinflussen.

4. Die Gründung der Polis und die Gründung des Politischen

Es war Hannah Arendt, die eindrucksvoll die Spannung einer Situation beschrieben hat, in der ein andauernder Bedarf besteht, die Grenzen des Politischen einerseits zu schließen und andererseits in Frage zu stellen. Interessanterweise legt Arendt beträchtliches Gewicht auf die Notwendigkeit eines legal konstituierten Rahmens, während sie gleichzeitig das *Politische* als Praxis versteht, die sich jenseits dieses Rahmens entfaltet. Im Rahmen ihrer Argumentation sind es die Instabilität und die Flüchtigkeit des Handelns selbst, die externe Stabilisierung erfordern. Externe Stabilisierung wird durch das „Gehege des Rechts“ gewonnen, durch Institutionen, die nichtsdestoweniger stets brüchig bleiben, da sie immer aufs Neue mit einem gemeinschaftlichen Geist gefüllt werden müssen, der aus kommunikativer Praxis erwächst. In ihrer Auseinandersetzung mit Karl Jaspers insistiert Arendt darauf, dass globale und republikanische Bürgerschaft nicht ein und dasselbe sein können (Arendt 1989). Obwohl sie zugesteht, dass wir unter kosmopolitischen Bedingungen leben, in dem Sinne, dass die Menschheit als Ganze durch bestimmte Ereignisse betroffen ist, hält sie so etwas wie eine globale Bürgerschaft für eine Chimäre.

14 Von einer neuen Etappe der Entwicklung spricht auch Melissa Williams (2009: 37): „Are we at a historical moment analogous to that of Greek democrats or Roman Republicans, who lived when the dynamics of empire turned citizens into subjects? And is this moment not occurring long before the promise of justice and legitimacy through the active exercise of democratic citizenship was ever fulfilled in any actually existing state?“ Zur Frage einer „third transformation of democracy“ mit Bezug auf Robert Dahl vergleiche auch Bohman (2007: 21). Axel Honneth vermutet, dass die Transnationalisierung der öffentlichen Meinung und Willensbildung die paradoxen Konsequenzen haben könnte, „jene politische Kultur in den gewachsenen Demokratien zu zerstören oder zumindest zu schwächen, die bislang moralische Anstrengungen einer moralischen Einbeziehung aller Bürger in den Raum der kollektiven Selbstgesetzgebung motiviert hat; der eine Prozeß, der in die Richtung der Belebung einer transnationalen Öffentlichkeit weist, würde sich mit dem anderen Prozeß, der wachsende Bevölkerungsteile aus den nationalstaatlichen Willensbildungsprozessen ausschließt, nicht nur überkreuzen, sondern ihm strikt zuwiderlaufen, weil er die normativen Ressourcen austrocknen ließe, die zuvor einen solidarischen Zusammenhalt der Staatsbürger untereinander immerhin vorstellbar gemacht hat“ (Honneth 2011: 565 f.).

Das Politische hängt von gegenseitiger Kooperation ab, die nahe genug sein muss, um die Möglichkeit des Handelns offenzuhalten (Arendt 1992: 195). Um in einer lebendigen Beziehung zu seinen Mitbürgern zu stehen, braucht es eine ‚gemeinsame Gegenwart‘ und das bedeutet, dass wir in der Lage sein müssen, relevante Erfahrungen zu teilen. Arendt erkennt, dass zum ersten Mal in der Geschichte alle Menschen auf der Erde aufgrund technischer Entwicklungen in eine gemeinsame Gegenwart *gezwungen* werden, doch ihrer Ansicht nach, ist diese Erfahrung nicht in einer gemeinsamen Vergangenheit gegründet und sie garantiert keine gemeinsame Zukunft. Möglicherweise machen wir alle die gleichen Erfahrungen (zum Beispiel Machtlosigkeit), doch aus Arendts Sicht sind wir weit davon entfernt, diese zu teilen. Angst vor globaler Zerstörung führt lediglich zu einer ‚negativen‘ Form von Solidarität. ‚Positive Solidarität‘ beruht auf gemeinsamer Verantwortung, die institutionell vermittelt ist und daher politisch gehandhabt werden kann. Globale Verantwortung sei untragbar, so argumentiert Arendt, und führe zu nichts als Rebellion und Apathie. Arendts Erörterung der Gemeinsamkeit des Politischen basiert nicht auf Abstammung oder auf irgendeiner Art von politischer Homogenität (das verbindet sie mit der oben erwähnten Römischen Tradition). Es gibt kein ethnisches oder vopolitisches kulturelles Argument für die Gebundenheit der *Polis*. Die *Polis* wird als eine organisatorische Struktur verstanden, die aus gemeinsamem Handeln und Sprechen hervorgeht (ebd.: 192). Sie hängt immer von der Lebendigkeit ihrer Praktiken ab, sie kann scheitern und an einem anderen Ort zu einer anderen Zeit neu gegründet werden. Aber *irgendwo* muss sie gegründet werden.¹⁵ Wenn auch das *Politische* ein unbegrenzter Prozess ist, so kann doch die *Polis* nicht etwas sein, was ständig in Bewegung ist. Die gemeinsame Vergangenheit, von der Arendt spricht, beginnt mit einem Gründungsakt, und sie muss fortgesetzt werden durch eine Praxis des Geschichten-Erzählens, durch welche die gemeinsamen Werte der politischen Gemeinschaft ausgedrückt werden. Es ist dieses Geschichten-Erzählen, das eine kollektive Einheit: ein ‚Volk‘, schafft. Der Gründungsakt ist eine fortdauernde Aktivität, er impliziert eine dynamische Form der Integration, die für Neuankömmlinge offen ist. Dennoch gilt Hannah Arendts Sorge einer Welt, in der alle menschlichen Erfahrungen, historischen Ereignisse und Traditionen ihres Stellenwertes beraubt sind und ihre Bedeutung verlieren. Sie zeigt sich wesentlich skeptischer als Jaspers mit Blick auf die Anforderungen wechselseitigen Verstehens, die erfüllt sein müssten, sollte die Menschheit als Ganze politisch vereint werden.

Aus der Arendtschen Perspektive erwächst eine offensichtliche Spannung: Die Grenzenlosigkeit des Handelns, die potentiell ein endloses Netzwerk von Beziehungen schafft, läuft der Begrenzung des politischen Raumes entgegen. Die Begrenzung des politischen Raums ist einerseits ein Erfordernis demokratischer Praxis, aber sie wird demokratische Legitimität zugleich bedrohen, wenn Individuen oder Gruppen mit einem begründeten Anspruch auf Teilhabe von Prozeduren gemeinsamer Willensbildung und Entscheidungsfindung ausgeschlossen sind. Wenn Arendt behauptet, dass globale und republikanische Bürgerschaft nicht ein und dasselbe sein können, unterscheidet sie implizit zwischen Bürgerschaft in einem übertragenen und einem wörtlichen Sinn.¹⁶ Während der übertragene

15 Craig Calhoun nimmt in einer kritischen Diskussion des Konzepts des Verfassungspatriotismus Bezug auf Arendt und ihr Verständnis von „Gründung“ als „world-making“. Er interpretiert diese als kollektives Hervorbringen von Kultur, als Schaffen von durch öffentliche Diskurse vermittelten „social imaginaries“ und betont, dass die Verfassung als Rechtsrahmen ergänzt werden muss durch die Vorstellung von Verfassung als Stiften konkreter sozialer Beziehungen (Calhoun 2002: 152).

16 Zu einer solchen Differenzierung vergleiche auch Appiah (2002: 29).

Sinn sich auf ein *moralisches* Selbstverständnis bezieht – sich selbst als ein Weltbürger zu verstehen, der sich gewissen Verpflichtungen gegenüber der ‚Menschheit‘ als Ganzer empfänglich zeigt – nimmt der wörtliche Sinn Bezug auf die institutionelle, die Status-Dimension von Bürgerschaft. Arendt scheint eine Erweiterung der moralischen (und sogar der legalen), weniger aber der politischen Grenzen einer Gemeinschaft anzuvisieren. Interessanterweise wird sie sowohl von kosmopolitischen als auch von klassisch republikanischen Ansätzen als Referenz herangezogen.¹⁷ In vielen Interpretationen von Arendts politischem Denken ist die ‚Praxis‘-Dimension des Politischen dominant. Ohne Zweifel ist ihre Analyse der rechtlichen Dimensionen von Bürgerschaft ambivalent.¹⁸ Gleichwohl gilt ihr die institutionelle Rahmung des Politischen als wesentlich: Nur durch das Hervorbringen eines institutionellen ‚Gehäuses‘ und eines Narrativs lässt sich die inhärente Instabilität des Politischen bewältigen und kontinuierlich eine gemeinsame Welt als Voraussetzung demokratischer Praxis erschaffen (Thaa 2001: 515).¹⁹

Wie also lässt sich mit den Ambivalenzen des Schließens und gleichzeitigen Infragestellens der Grenzen der *Polis* umgehen? Wenn wir an Arendts erweiterten Sinn des ‚Gründens‘ anknüpfen und ihn mit dem Vermögen des ‚Welt-Erschaffens‘ in Beziehung setzen, ergeben sich Fragen der Kultur- und Institutionenbildung. ‚Gründen‘ im Sinne von Konstituieren bezieht sich sowohl auf einen rechtlichen Rahmen als auch auf das Stiften konkreter sozialer Beziehungen, „bonds of mutual commitment forged in shared action, of institutions, and of shared modalities of practical action“ (Calhoun 2002: 152 f.). Nicht selten wird das Konzept des ‚gesellschaftlich Imaginären‘ ins Spiel gebracht, um deutlich zu machen, dass es ein Prozess fortlaufender kultureller Kreativität ist, der, vermittelt durch öffentliche Diskurse, Denkweisen und Gefühlsstrukturen erzeugt, die letztlich ein gemeinsames Projekt wie eine ‚polity‘ ausmachen.²⁰ „Democratic states [...] require a form and level of ‚peopleness‘ that is not required in other forms of government“ (ebd.: 153).

Doch ‚peopleness‘ kann nicht länger als bereits gegebene Basis demokratischer Politik betrachtet werden. Das (relevante) Volk zu konstruieren ist (und war immer) eine Frage soziokultureller und politischer Praktiken (Smith 2003: 4 f.). Die Frage, die also wiederum hinter diesen Überlegungen hervorlugt, lautet: Was macht aus einer Menge ein ‚Volk‘, das in der Lage ist, die gegenseitigen Verpflichtungen gemeinsamer Bürgerschaft zu teilen? Und lässt sich ein Schwellenwert von ‚peopleness‘ angeben, der für die Ausübung demokratischer Bürgerschaft unhintergebar ist? In den folgenden beiden Abschnitten wird zwischen *Bürgerschaft als Institution* und *Bürgerschaft als soziale Praxis* unterschieden und erörtert, wie diese beiden Aspekte miteinander verknüpft sind und sich gegenseitig bedingen. Dies ermöglicht, die Frage nach den Konstitutionsbedingungen eines Volkes (‚peopleness‘) aus einer *institutionellen* und einer *kulturellen* Perspektive anzugehen.

17 Für eine Rekonstruktion klassisch-republikanischer Motive vergleiche zum Beispiel Villa (2008: 85–107), für eine kosmopolitische Referenz vergleiche Bohman (2007: 52).

18 In *Über die Revolution* konfrontiert Arendt den „bloßen Rechtsstaat“ und die „wirklich freie Republik“ (vgl. Arendt 1994: 280 f.).

19 Sicherlich müsste Arendts Verhältnis zu den skizzierten Traditionen von Bürgerschaft als politische Autonomie und zu Rousseau und Kant detaillierter erörtert werden. Es gibt sowohl Affinitäten als auch Diskrepanzen (die hauptsächlich mit der Frage zusammenhängen, wie das zugrundeliegende Konzept von (Volks-)Souveränität und die Beziehung zwischen Recht und Politik aufgefasst werden). Vergleiche dazu auch Kalyvas (2005; Volk 2010: 208–278).

20 Unter Bezugnahme auf Castoriadis (1990).

a) Bürgerschaft als Institution

In der Institutionentheorie gilt als weithin anerkannt, dass Institutionen eine organisatorische und eine normative Funktion haben: Sie müssen die Ziele, für die sie geschaffen wurden, effektiv erfüllen, und sie müssen normative Orientierungen schaffen und Individuen erfolgreich aneinander binden. Eine Institution muss einen zweifachen Test bestehen: „making sense“ und „being fit for its mission“ (Offe 1996). Institutionen sind mit einer impliziten Moraltheorie versehen und verkörpern eine bevorzugte Weise, das Leben in Gemeinschaft zu führen. Erfolgreiche Institutionen binden Individuen und machen sie zu „co-residents within an institutional regime“ (Offe 1999: 71).²¹ Um dies zu erreichen, müssen sie *dauerhaft* und *öffentlich anerkannt* sein. Wenn wir Bürgerschaft auf der Basis des ersten Kriteriums als eine Institution betrachten, was bedeutet es dann, dass sie *dauerhaft* sein soll? Insofern *dauerhaft* auf den formalen Rechtsstatus bezogen ist, den eine Person durch ihren Status als Bürgerin erhält, setzt dies formalisierte und voraussehbare Prozeduren der Annahme voraus. Diese sind insofern restriktiv, als sie nicht jedem Menschen überall auf der Welt zustehen, sondern, abgesehen von jenen, die bereits mit dem Anspruch auf Bürgerschaft geboren werden, nur nach bestimmten festgelegten Kriterien erworben werden können. Bürgerschaft im rechtlichen Sinne ist ein Status, den man nicht alle Tage wechselt – einmal angenommen besitzen ihn Personen meist ein Leben lang.²² Normen der Mitgliedschaft bestimmen, wer berechtigt ist, Teil des Volkssouveräns zu sein. Aus demokratietheoretischer Perspektive liegt die normative Begründung darin, dass das Volk selbst die Macht haben soll zu entscheiden, wer Teil des Volkes ist. Insofern ist es nicht einfach nur der Staat als organisatorische Einheit, der Schließung erfordert, um dauerhaft zu sein, sondern Demokratie als institutionell verkörperte Errungenschaft der kollektiven Selbstbestimmung. Allerdings bedeutet dies nicht, dass das Volk grundlos über diese Frage entscheiden kann. Es muss seine Praktiken der Inklusion und Exklusion entlang der Prinzipien reflektieren, die es für sich selbst als gültig akzeptiert hat, und es muss sich auf Rechtfertigungsfragen einlassen, wenn diese Praktiken kritisiert werden.²³

Den dauerhaften Charakter der Institution politischer Bürgerschaft zu betonen, lässt freilich den Einwand erwarten, die historischen Entstehungskontexte dieser Institution würden vernachlässigt. Zwar assoziieren wir Bürgerschaft inzwischen hauptsächlich mit dem Nationalstaat, doch der Prozess der Nationalisierung von Bürgerschaft fand zu einem

21 „Institution“ ist ein umstrittener Begriff in den Sozialwissenschaften. Ich beschränke mich auf zwei (hoffentlich eher unstrittige) Merkmale (vgl. auch Jaeggi 2009).

22 Nationalstaaten sind noch immer sehr darauf bedacht, diese *domaine réservé* zu schützen. Obwohl zum Beispiel doppelte Staatsbürgerschaft seit den 1990er Jahren vielfach üblicher wurde, lässt sich feststellen, dass bis auf seltene Ausnahmen Staaten doppelte Staatsbürgerschaft zwar häufig stillschweigend *tolerieren* aber nicht *akzeptieren*. Nur ein Einwanderungsland, Schweden, akzeptiert doppelte Staatsbürgerschaft (Faist/Kivisto 2007: 7).

23 Arash Abizadeh (2008: 43) weist zutreffend darauf hin, dass die Behauptung, Demokratie benötige Grenzen, nicht bedeute, bereits etwas über die Art des Regimes der benötigten Grenzkontrollen zu sagen. Die Frage, auf welcher Basis Normen der Mitgliedschaft begründet werden können, findet bei Rainer Bauböck eine produktive Antwort. Er schlägt angesichts zunehmender Migration als alternatives Kriterium demokratischer Inklusion ein „stakeholder“-Prinzip vor: „According to this principle, a claim to be included as citizens in a self-governing polity can be raised by all those and only those individuals whose biographical ties to that polity or whose dependence on protection of their fundamental rights by the institutions of that polity suggest that they share with present citizens an interest in its stability and flourishing.“ (Bauböck 2012: 608)

bestimmten Zeitpunkt in der Geschichte statt und war hoch ambivalent: obwohl *ermöglichend* (in Bezug auf das Schaffen eines institutionellen ‚Gehäuses‘ für demokratische Selbstbestimmung), so doch zugleich *repressiv* (in Bezug auf ethnische Minderheiten und andere ausgeschlossene Kategorien von Personen) (Fahrmeir 2007; Sassen 2008: 447–456).²⁴ Dieser Prozess neigt sich, wie es scheint, einem Ende. Die Institution national verfasster Bürgerschaft sieht sich Defiziten in Effizienz und Legitimität gegenüber, Defiziten in funktionaler sowie in normativer Hinsicht (vgl. zum Beispiel Putnam/Pharr 2000).²⁵ Insofern dies zu Unzufriedenheit und Entfremdung führt, ist die zweite Voraussetzung erfolgreicher Institutionen betroffen: *öffentliche Anerkennung*.

Öffentliche Anerkennung hat sowohl eine empirische als auch eine normative Dimension: Empirisch wird die Anerkennung einer Institution durch unhinterfragte Akzeptanz und durch tatsächliche Erfüllung ihrer Ansprüche ausgedrückt. Institutionen etablieren Standards, die signalisieren, welches Verhalten sanktioniert wird und welches Zustimmung findet. Dies hat einen sozialisierenden Effekt: Regeln werden zur Gewohnheit und je mehr ein Individuum sie internalisiert, desto eher erscheinen sie als selbstverständlich und werden als gegeben angenommen. Darin liegt ein ‚energiesparender‘ Aspekt: Wir müssen nicht jedes Mal von neuem beurteilen und einschätzen, was passiert und wie wir uns zu dem, was alle anderen tun, verhalten sollen. „Institutions unburden actions because they relieve us from much of the need to generate ad hoc judgements.“ (Offe 1996: 205) Doch dieser ermöglichende Effekt geht einher mit einer grundlegenden Ambivalenz, die in der Institutionentheorie als „falsche Naturalisierung“ thematisiert wird (vgl. Seubert 2007).²⁶ Aus einer emanzipatorischen Perspektive können Institutionen nur dann die Befolgung von Regeln erwarten, wenn sie Individuen einen Anspruch auf Legitimität, das heißt einen Legitimitätsglauben vermitteln.

Unter welchen Bedingungen kann die Institution der *demokratischen* Bürgerschaft Anspruch auf Legitimität erheben? Wann macht sie ‚Sinn‘ für Individuen? Im Hinblick auf die oben angeführten Argumente liegt es nahe, die Leitidee demokratischer Bürgerschaft mit der Macht, Gesetze zu autorisieren, zu verbinden. Diese Macht muss als gemeinsame Erfahrung vermittelt und die Ansprüche demokratischer Bürgerschaft (Rechte und Pflichten) müssen Individuen einsichtig werden. Nur dann wird Bürgerschaft ein ‚Gut‘ sein, das für Individuen von Wert ist und das sie motiviert sind zu unterstützen. Das ‚Gut‘ der Bürgerschaft hat eine *individuelle* und eine *kollektive Seite*: Es bezieht sich zum einen auf die effektive Garantie von Rechten und die Vorteile, die bestimmte Ansprüche gewähren, und zum anderen auf ein *gemeinsames Gut*, das als eine politische Lebensform realisiert wird, die man mit anderen teilt.²⁷ Ein wirksamer Legitimitätsglaube setzt voraus, dass die Kernidee der Institution intakt und lebendig ist, das heißt, andauernd in alltägli-

24 Zu den repressiven Momenten des ‚nation-building‘ vergleiche Will Kymlicka (2007: 61–86).

25 Die Diagnose funktionaler Defizite bezieht sich vor allem auf Probleme der erfolgreichen nationalökonomischen Steuerung angesichts globaler ökonomischer Interdependenzen (mit Blick auf die europäische Integration vgl. Streeck 2012). Normative Defizite stehen etwa mit der Zunahme grenzüberschreitender Bewegungen von Personen in Zusammenhang (vgl. Bauböck 2012).

26 Die Macht von Institutionen und ihre Rolle beim Ausgleichen von Kritik und Konsens wird aufgegriffen in Luc Boltanskis *Adorno Lecture* (Boltanski 2008: 82–129). Obwohl er auf Bedingungen der Unsicherheit Bezug nimmt, versucht Boltanski gleichwohl den anthropologischen Pessimismus klassischer Institutionentheorie zu vermeiden.

27 Kollektivgüter wie Gemeinschaft, Kultur und die kollektive Dimension von Bürgerschaft sind nicht auf individuelle Güter reduzierbar. Nichtsdestoweniger können sie nur als ‚Güter‘ gelten, wenn sie von Individuen geschätzt werden (vgl. Castiglione/Warren 2006: 4).

ches Handeln übertragen wird. Man teilt mit anderen ein bestimmtes Verständnis davon, was es heißt, Bürger einer demokratischen politischen Gemeinschaft zu sein und bestimmte Rechte und Pflichten zu haben. Um Bürger zu werden, brauchen Individuen soziale Kontexte, die Handlungsräume eröffnen, die Erfahrungen von politischer Wirksamkeit möglich machen und in dem Sinne ‚befähigen‘, dass sie individuelle Dispositionen, das Wort zu ergreifen und sich zu engagieren, ermutigen.²⁸

Gegenwärtig stellt eine Fülle empirischer Entwicklungen (vor allem zunehmende globale Interdependenz und Herausforderungen der Migration) in ihren verschiedenen Dimensionen ein ernsthaftes Problem für nationalstaatliche Institutionen dar, einen normativen Legitimitätsglauben zu reproduzieren. Insbesondere systemische Prozesse im wirtschaftlichen Bereich haben neue Potentiale für unkontrollierte Machtausübung geschaffen, die die politische Autonomie unterminieren. Sie schwächen das ‚Ethos‘ demokratischer Institutionen, insofern Menschen diese mitunter kaum mehr als ihre eigenen erkennen, und sich selbst als Autorität hinter den Handlungen ihrer Regierung. Aber der wichtige Punkt im hier diskutierten Kontext ist: Es wird dadurch zugleich schwerer, sich selbst und andere als „co-residents within an institutional regime“ (Offe 1999: 71) zu erkennen, das heißt als ein (politisches) Volk. Vertrauensentzug in Institutionen ist ein komplexer Prozess, doch den oben angestellten institutionentheoretischen Überlegungen folgend wird er letztendlich auch die Struktur sozialer Beziehungen und die Tiefe sozialer und politischer Integration beeinflussen.

b) Bürgerschaft als soziale Praxis

Wenn die Kernidee von Bürgerschaft als politische Autonomie verstanden wird, so erfordert dies eine gegenseitige Anerkennung als freie, gleichermaßen zu kollektiver Selbstbestimmung berechnete Personen. Formale Rechtsgleichheit ist eine wesentliche Voraussetzung für die Realisierung politischer Autonomie. Doch wie soziale Kämpfe gegen Exklusion gezeigt haben, erzeugt die Garantie formaler Rechtsgleichheit einen Entwicklungsdruck auf bestehende soziale Strukturen (siehe oben). Bürgerschaft als *politischer* Status ist abhängig von einem *sozialen* Status, von einer bestimmten intersubjektiven Stellung im Verhältnis zu seinen Mitbürgern (Laborde/Maynor 2007: 20 f.). Die Realisierung der Marshall'schen Trias von Bürgerschaftsrechten ist auf eine egalitäre (politische) Kultur angewiesen: Reziprozität und ein tatsächliches *Erfahren* von Gleichheit in sozialen Beziehungen.

Einen Status als Gleiche zu genießen, bezieht sich auf die Stellung, die eine Person im Verhältnis zu anderen Personen hat.²⁹ Nancy Frasers Konzept der ‚partizipatorischen Pa-

28 Die Herausforderung der Institutionalisierung demokratischer Selbstbestimmung liegt darin, die spontanen, außerinstitutionellen Dimensionen bürgerlicher Aktivität zu integrieren (die potentiell Quellen der Instabilität, aber auch der Kreativität und Selbsttransformation darstellen). In seinem Entwurf einer Verfassung für Korsika empfiehlt Rousseau dem korsischen Volk, die Straßen lieber selbst zu pflastern, als diese Aufgabe an irgendeine Autorität zu delegieren (Rousseau 1989). Er ist misstrauisch gegenüber der inneren Logik von Institutionen, ‚administrative Macht‘ herauszubilden, welche sich als Fessel für bürgerschaftliche Aktivitäten herausstellen und, statt demokratische Selbstregierung zu ermöglichen, zu einer Quelle von Beherrschung werden kann. ‚Zusammen die Straßen pflastern‘ kann als Metapher für die Erfahrung von Gemeinsamkeit aufgefasst werden, für soziale Aktivitäten, die Bezüge zwischen Menschen stiften und ihnen eine Sinn dafür geben, ein gemeinsames Unternehmen zu teilen.

29 Um diese Idee relationaler Gleichheit zu erfassen, formuliert Nancy Fraser das Prinzip ‚Partizipatorischer Parität‘ (Fraser 2003: 253). Partizipatorische Gleichheit bedeutet, in sozialen Kooperationen als vollwertige

rität‘ lässt sich als Grundlage gerechter und demokratischer Institutionen verstehen, doch zugleich gehören gerechte und demokratische Institutionen zu den strukturellen Voraussetzungen, die festlegen, in wieweit partizipatorische Gleichheit tatsächlich realisiert werden kann. Dass Menschen in der Lage sind, die Art von Personen zu werden, die sie – in einem normativen Sinn – sein sollten, hängt von den jeweiligen Erfahrungen ab, die sie mit (öffentlichen) Institutionen machen.³⁰ Welche Möglichkeiten gibt es, sich Gehör zu verschaffen? Gibt es effektive Wege, Entscheidungen zu beeinflussen? Werden alle Mitglieder einer politischen Gemeinschaft als berechtigt und fähig behandelt, für sich selbst zu sprechen, oder wird ihnen (oder einigen von ihnen) mit Misstrauen und Vorbehalten begegnet? Öffentliche Anerkennung und der Glaube an die Legitimität von Bürgerschaft als Institution hängen ihrerseits von einem institutionellen Umfeld ab, das Potentiale für Praktiken der ‚Verbürgerschaftlichung‘ („citizenisation“, Tully 2009: 53) bereithält. Institutionen (politische, aber auch nichtpolitische) bestimmen die Art und Weise, wie wir uns mit anderen in Beziehung setzen, sie konstruieren und reproduzieren den *gemeinsamen Grund*, auf dem die politische Gleichheit der Bürger basiert (Thaa 2001: 515).

Es ist bekanntermaßen die republikanische Tradition politischen Denkens, die die Bedeutung gemeinsamer (institutionell vermittelter) Praktiken, „Gewohnheiten des Herzens“ (Tocqueville), herausstellt. Gewohnheiten des Herzens transzendieren für gewöhnlich die politische/öffentliche Sphäre und wirken in andere soziale Sphären (Wirtschaft, Familie) hinein. Während auf der Autonomie sozialer Sphären zu bestehen ein liberaler Impuls ist, streichen republikanische Ansätze in der Regel die Relevanz dieser Sphären für die Reproduktion von Bürgerschaft als Aktivität heraus. Moderne Republikaner möchten die Autonomie sozialer Sphären meist nicht völlig aufheben.³¹ Doch sie sind stärker empfänglich für die Einsicht, dass sich Machtbeziehungen meistens in jenen Sphären entfalten, die als ‚privat‘ in dem Sinne gelten, dass sie direkter politischer Regulation nicht zugänglich sind. Dies lässt sich auch als ein Merkmal der oben skizzierten „new global circumstances of politics“ (Bohman) ausmachen: Machtbeziehungen, die sich politischer Regulation entziehen, haben zugenommen. Philip Pettit, dessen Vorstellung von ‚Freiheit

ger Partner anerkannt zu sein: als Gleicher unter Gleichen am sozialen Leben teilzunehmen. Gleichgestellt teilzunehmen setzt nicht unbedingt Gleichheit im Sinne von Identität („sameness“) voraus, wohl aber den gleichen moralischen Wert von Personen („equality“). Die Frage, welche Menge an Gütern und Ressourcen nötig sind, um den Status als Gleiche zu erhalten, wird zunächst offengelassen. Oder man sollte besser sagen: die Frage partizipatorischer Gleichheit geht Fragen von Umverteilung voraus. Relationale Gleichheit ist die Grundlage, auf der Fragen der Umverteilung gerecht (und demokratisch) entschieden werden können. Zu einer relationalen Interpretation von Gerechtigkeit vergleiche auch Forst (2009).

30 Dies ist nicht auf formelle politische Institutionen in einem engen Sinn begrenzt. Wie Claus Offe argumentiert, stellen Institutionen – indem sie bestimmte Werte verkörpern – Anreize bereit, welche Loyalität und effektive Regelbefolgung bestimmen. Die beiden Werte, die – unter modernen Bedingungen kritischer Hinterfragung – „diskursive Selbstbegründung“ überstehen, sind *Wahrheit* und *Gerechtigkeit* (unterteilt in einen passiven und einen aktiven Modus: Wahrheit-Sagen/Versprechen-Halten, Fairness/Solidarität). Verschiedene soziale und politische Institutionen arbeiten zusammen, um diese Ziele zu erreichen (Offe 1999: 70–75).

31 Es gäbe einiges zu der Frage zu sagen, inwieweit normative Übereinstimmung zwischen verschiedenen sozialen Sphären erstrebenswert ist, welche Maßnahmen geeignet und inwieweit sie mit liberalen Prinzipien kompatibel sind. Das Problem liberaler Selbstbeschränkung verfolgt politische Theorien der Bürgerschaft, die das Ziel haben, über formale Gleichheit hinauszugehen. Meine vorläufige Antwort geht dahin, liberale Selbstbeschränkung sowohl als *Wert* als auch als *kritische politische Praxis* zu verstehen, was bedeutet, dass ‚Grenzen des Privaten‘ hinterfragt und unter Bezugnahme auf die Idee freier und gleicher Bürgerschaft immer wieder neu bewertet werden müssen (vgl. Seubert 2008).

als Nicht-Beherrschung‘ („freedom as non-domination“) auch in kosmopolitischen Ansätzen prominent ist, legt auf dieses Problem in seinem Buch *Republicanism* (1997) großes Gewicht. Er argumentiert für einen strukturellen Egalitarismus als Merkmal des sozialen Lebens in einer Republik. Bürgerschaftliches Zusammenleben setzt Ungezwungenheit voraus, „a frankness that goes with intersubjective equality“, und beruht letztlich auf strukturellen Schutzvorkehrungen gegen willkürliche Effekte sozialer Macht (Pettit 1997: 64). Freiheit als Nicht-Beherrschung ist ein *politisches* Ideal, das auf Machtkontrolle auch in den sogenannten privaten Sphären basiert: Zuhause und am Arbeitsplatz. Bürger werden *gebildet*, nicht geboren, und die Sozialisation von Bürgern findet statt, lange bevor sie die öffentliche Sphäre betreten. Der systematische Schutz gegen willkürlichen Machtgebrauch, wie er in (römisch-)republikanischen Theorien wie der Pettit'schen vorgesehen ist, verweist auf institutionelle Strategien, um eine normative Kongruenz zwischen verschiedenen sozialen Sphären zu erreichen. Normative Inkongruenzen zwischen sozialen Sphären werden in dem Maße unwahrscheinlich, wie es gewisse – sozialisatorisch vermittelte – Ähnlichkeiten zwischen Bürgern gibt. Doch wenn keine vorpolitische Homogenität vorausgesetzt werden kann, die die Gleichheit der Bürger gewährleistet, liegt es nahe, die Erwartungen auf die induzierenden Effekte einer, in demokratischen Institutionen verkörpert egalitären Moral zu richten. Dies impliziert einen gewissen institutionellen Optimismus, der mit einem ‚spill-over‘ von der in Institutionen verkörpert Moral auf alltägliche Praktiken rechnet.

Aus dieser Perspektive ergibt sich, dass demokratische Bürgerschaft zu *vertiefen* bedeuten muss, die Potentiale zu stärken, die es ermöglichen, jene sozialen Sphären effektiv zu steuern, die die Sozialisation von Bürgern in wesentlichen Hinsichten beeinflussen. Es ist dabei wichtig, im Auge zu behalten, dass ‚Freiheit als Nicht-Beherrschung‘ als politisches Ideal nicht nur ein individuelles, sondern auch ein „kollektives Gut“ ist, dessen Verwirklichung auch von der Identifikation mit einer politischer Einheit abhängt (Pettit 1997: 259).³² Vorausgesetzt wird in dieser Argumentation eine starke politische Gemeinschaft, in der neben institutionellen Vorkehrungen soziokulturelle Praktiken vorhanden sind, die die Verwirklichung von ‚Freiheit als Nicht-Beherrschung‘ als ein *gemeinsames* Gut für alle politischen Mitglieder unterstützen.

5. Demokratische Bürgerschaft und politische Einheit

Es ist nicht das Ziel als solches, das im Gegensatz zu bedeutenden Theorien transnationaler Demokratie steht, sondern die Anforderungen an die Konstitution eines ‚Volkes‘, welches die politische Einheit (polity) als gemeinsames Gut unterstützt. David Held zum Beispiel stimmt mit Philip Pettit durchaus überein, wenn er argumentiert, dass politische Autonomie von einer institutionellen Struktur politischen Handelns abhängt, die in der Lage sein muss, „to cut across all key domains of power, where power shapes and affects people's life-chances with determinate effects on and implications for their political agency“ (Held 1999). Die Herausforderung besteht heute freilich darin, dass eine institutionelle Struktur, die diese Aufgabe zu meistern im Stande ist, ihren Umfang *erweitern* und die nationale Ebene überschreiten muss. Ein Grundproblem lässt Konzepte transnationaler

32 Dieser Aspekt wird tendenziell vernachlässigt, wenn das Ideal der ‚Freiheit als Nicht-Beherrschung‘ auf die internationale/globale Sphäre angewendet wird.

Demokratie freilich nicht los, nämlich institutionelle Reformen so mit dem Selbstverständnis von Bürgern zu verknüpfen, dass diese sich als Urheber und damit als Unterstützer dieser Prozesse begreifen können.³³

In kritisch-kosmopolitischen Ansätzen überwiegt die Tendenz, den Schwellenwert politischer Zugehörigkeit („peopleness“) gering zu halten, und dafür gibt es einleuchtende Gründe. Infolge der „new global circumstances of politics“ sehen sich Individuen und Völker in einem System sozialer Interdependenz involviert, das von Machtungleichheiten durchzogen ist und die Grenzen des Territorialstaates überschreitet (Young 2007). Wie oben erörtert, ist die vierte Stufe der Dynamik moderner Bürgerschaft durch den Umstand gekennzeichnet, dass die soziale Bezugsgruppe für Ansprüche auf Gleichberechtigung und Inklusion flüchtig geworden ist. „[C]itizenships of globalization“ (Melissa Williams) sind daher nicht in erster Linie mit Fragen *politischer Einheit (polity)* beschäftigt, sondern damit, allererst das *Politische* zu begründen: ein Bewusstsein der ungleichen sozialen Abhängigkeitsverhältnisse zu schaffen, zu versuchen, sie zu transformieren und zum Gegenstand bewussten politischen Handelns zu machen.³⁴ Eine aktivistische Ausrichtung liegt aus dieser Sicht nahe: Bürgerschaft drückt sich hauptsächlich im Schaffen einer „Öffentlichkeit“ (public) aus, die Rechtfertigungsprozeduren erzwingt, Protest organisiert und gewaltfreie Mittel der Überzeugung nutzt, „to bring the powers-that-be to the negotiating table“ (Tully 2009: 21).³⁵ Melissa Williams argumentiert, dass die angemessene Antwort auf Bedingungen komplexer sozialer Beziehungen darin liegt, sich „communities of shared fate“ (Williams 2009: 42 ff.) als Orte bürgerschaftlicher Aktivitäten vorzustellen.³⁶

33 Wie das Beispiel der Institution der EU-Bürgerschaft zeigt: Obwohl sie Individuen bestimmte rechtliche Ansprüche gewährt, bleiben gerade die politischen Rechte (die als Kern demokratischer Bürgerschaft gelten können) unterbewertet. Die EU wird gegenwärtig eher als Hindernis denn als Quelle politischer Legitimität gesehen, und das ist ein wesentlicher Grund für die gegenwärtig um sich greifende politische Frustration.

34 Diskursethische Ansätze der Demokratietheorie empfehlen sich in diesem Kontext, denn im Prinzip betrachten sie jedes menschliche Wesen als moralischen Akteur, mit dem sich ein Rechtfertigungsgespräch teilen lässt (Benhabib 2006: 17). Wir haben eine Verpflichtung, uns auf solche Gespräche einzulassen, wenn die innerhalb begrenzter Gemeinschaften getroffene Entscheidung auch Außenstehende betrifft. Andrew Linklater zum Beispiel unterstreicht die Notwendigkeit, Kommunikationsgemeinschaften zu entwickeln, in denen die „Verletzbaren“, die Art, wie sie behandelt werden, in Frage stellen können (Linklater 1999: 44). Doch innerhalb dieses Ansatzes stellt sich die Frage nach dem Unterschied zwischen einem allgemeinen moralischen Prinzip der Legitimität und dem Prinzip der Demokratie. Nur wenn ein allgemeines moralisches Prinzip von einem Demokratieprinzip unterschieden wird, kann die treibende Kraft, die der modernen Demokratie innewohnende Dynamik, angemessen lokalisiert werden. *Demokratische Legitimität* und folglich politische *Verbindlichkeit* sind abhängig von *tatsächlicher* (nicht nur hypothetischer) Zustimmung (bei der Formulierung des „Demokratieprinzips“ wechselt Habermas bezeichnenderweise vom Konjunktiv in den Indikativ, Habermas 1992: 141). Dies verweist auf eine mögliche Spannung: Was moralisch erforderlich ist, kann gleichwohl die demokratische Zustimmung verfehlen.

35 Tully (2009: 21) präsentiert seine Vorstellung von „cooperative citizenship“ als entschieden informell und setzt sie in Gegensatz zu „modern citizenship“. „They [the cooperative citizens, S. S.] reappropriate the appropriate powers of popular sovereignty, which they are said to have delegated to states and corporations in modernisation theories, and exercise them in more democratic and effective ways themselves“ (ebd.: 22).

36 Williams (2009: 42 ff.) scheint Zweifel zu haben, ob wir solche „communities of shared fate“ „Volk“ (people) nennen sollten. Ihr Ansatz geht zwar die Frage, wie moderne Bürgerschaft unter Bedingungen der Globalisierung zu denken sein könnte, inspirierend an, doch bezeichnenderweise ist sie eher schweigsam, was den Begriff des Volkes angeht. Letztlich befürchtet sie ein „politisches Vakuum“ das mit „Geschichten“ der Mächtigen gefüllt werden könnte (wie zum Beispiel, Neoliberalismus“, ebd.: 52).

Doch die aktivistische Ausrichtung hat ihren Preis: Mit ihr geht nicht nur die Tendenz einher, Fragen politischer Zugehörigkeit („peopleness“) zu vernachlässigen, sondern auch die institutionellen Dimensionen von Bürgerschaft. Da der aktivitätszentrierte Fokus kein starkes Bekenntnis zu Mitgesetzgebung (co-legislation) impliziert³⁷, tendiert er dazu, die Rolle (formal-legaler) Autorisierung herunterzuspielen und die Unterscheidung zwischen „voice“ und „authorization“ zu verwischen. „Selbstgesetzgebung“ sei, so wird kritisiert, eben die bestimmte Vorstellung von Selbstbestimmung, die die Demokratietheorie seit dem 18. Jahrhundert geleitet habe. Da Selbstgesetzgebung auf begrenzte Gemeinschaften bezogen ist, erscheint sie als „thoroughly imbricated with democracy’s current difficulties“ (Bohman 2007: 2). Aber der minimale Schwellenwert für ein politisches System, um sich als demokratisch zu qualifizieren, ist doch zumindest, dass Bürger das letzte Wort („final say“, im Sinne von Robert Dahl) über einige (und wenigstens die wichtigsten) politischen Entscheidungen haben. In bestehenden liberalen Demokratien bedeutet dies zumindest elektorale Souveränität (Lafont 2010: 15 f.).³⁸

Dem kann natürlich entgegengehalten werden, dass die vorhandenen institutionellen Formen entleert sind und an Praxisentzug leiden. Das ‚letzte Wort‘ ist unter diesen Bedingungen nur ein hoffnungsloser Versuch, die öffentliche Anerkennung von Institutionen zu sichern, die ihrer Aufgabe nicht länger gewachsen sind. Kosmopolitische Republikaner haben gute Gründe zu behaupten, dass in Abwesenheit bereits konstituierter Sphären des Rechts und der Verbindlichkeit, der Wille, willkürlicher Macht entgegenzutreten, auf individuelle Aktivitäten (Tugenden) zurückgreifen muss – ohne institutionelle Unterstützung im Rücken (Laborde/Maynor 2009: 14). Allerdings ist die moderne Auffassung von Bürgerschaft ebenfalls in Gefahr, entleert zu werden, wenn sie von der Idee einer bindenden und andauernden Form der Selbstbestimmung in einer bestimmten politischen Ge-

37 Neo-Republikaner sehen dies als Schlüsselmerkmal von Bürgerschaft, verstanden als Mitgliedschaft in einer sich selbstbestimmenden politischen Gemeinschaft (Laborde 2010: 62). Vergleiche auch Andrew Linklater (1999: 40), der dies „the hallmark of republican citizenship“ nennt.

38 Lafont (2010: 15 f.) argumentiert, dass es eine spezifische Besonderheit politischer Rechte gibt: „to the extent that they are spelled out in terms of more specific rights such as the right to citizenship, the right to vote and to be elected, etc., they presuppose that specific human beings are indexed or ascribed to specific political communities in which these rights can actually be exercised“. Auch Habermas ringt in seinen jüngsten Überlegungen zu *global governance* mit den Einschränkungen, die in der Idee der Selbstgesetzgebung impliziert sind. (Zu einer kritischen Betrachtung vergleiche Scheuerman 2008; ebenso Bohman 2007: 39 f.). Habermas (2005: 328) sucht nach einem Ausweg aus den Legitimitätsproblemen unter postnationalen Bedingungen, indem er die Verbindungen zwischen Recht und Demokratie, Verfassung und Staat lockert. In diesem Zusammenhang nimmt er affirmativ Bezug zur liberalen Verfassungstradition einer „Herrschaft des Rechts“, von der eher eine Macht begrenzende als eine Macht schaffende Funktion erwartet wird. Sie soll für Gesetzgebungsprozesse *außerhalb* des Nationalstaates geeigneter sein. Dies steht freilich in Spannung zu den anspruchsvolleren legitimatorischen Voraussetzungen in der Rousseauschen/Kantischen Tradition, die *innerhalb* von Nationalstaaten gelten sollen. Die Last, Entscheidungen an eine Art des ‚Volkswillens‘ zu binden und so Legitimität zu erzeugen, liegt dann bei den nationalen Öffentlichkeiten und ihren politischen Institutionen. Habermas betont, dass diese Bedingung von Legitimität ohnehin bereits an einem seidenen Faden hängt und folgert, dass es eine unbequeme Alternative gibt: die emanzipatorischen Ideale kollektiver Selbstbestimmung, die einmal mit demokratischen Verfassungen verbunden waren, aufzugeben oder diese Ideen von ihren nationalen Grundlagen zu lösen und sie in postnationaler Form wiederzubeleben. Doch was die Realisierung der letzteren Alternative angeht, so ist zu bezweifeln, dass es ausreicht, sich auf die Kräfte vertraglicher Selbstverpflichtungen (wie jene, die durch die Regierungen in den EU-Verträgen beschlossen wurden) zu verlassen. Es ist fragwürdig, ob durch politische Eliten eingeführte rechtliche Konstruktionen genügend Loyalität vermitteln und ein ‚Gehäuse‘ für die Sozialisation zukünftiger Bürger schaffen können.

meinschaft (polity) vollständig losgelöst wird. Weit entfernt davon, nur eine formale Prozedur zu sein, bringt das „final say“ die „idé directrice“ demokratischer Bürgerschaft zum Ausdruck: sich selbst zusammen mit anderen als autorisierende Kraft hinter den Gesetzen zu erfahren. Und es ist letztlich das entscheidende Ereignis, das uns daran interessiert sein lässt, zu einer Übereinkunft zu kommen und uns gegenseitig als Mitglieder einer politischen Gemeinschaft anzuerkennen, die bereit sind, Rechte einzufordern und Lasten zu teilen. In dieser Konstellation ist ein Konzept von Bürgerschaft als ‚Handlungsfähigkeit‘ gefragt, das in der Lage ist, es mit den Ambivalenzen des Schließens und Infragestellens der Grenzen der politischen Ordnungen aufzunehmen.³⁹ Ein solches Konzept sollte Bürgerschaft weder als starr noch als freischwebend und losgelöst begreifen. Wenn auch potentiell kritisch ausgerichtet, so geht sie nichtsdestoweniger von *irgendwo*, von einer bestehenden Grundlage, aus. Zweifellos: Auf der vierten Stufen der Herausbildung moderner Bürgerschaft ist eben diese Grundlage umstritten. Nichtübereinstimmung zwischen territorialen und Mitgliedschaftsgrenzen ist unvermeidlich geworden, und so müssen auch die klassische Bürgerrolle und die damit verbundenen Tugenden neu interpretiert werden (Bauböck 2007: 93 ff.).⁴⁰ Traditionell wird angenommen, dass die Aktivitäten und Tugenden der Bürger auf das ‚Gemeinwohl‘ einer politischen Gemeinschaft gerichtet sind, in der sich die Mitglieder gegenseitig als frei und gleichermaßen zu individueller und kollektiver Selbstbestimmung berechtigt anerkennen. Heute müssen die Aktivitäten tugendhafter Bürger auch auf eine neue Rahmung sozialer Beziehungen ausgerichtet sein und diese in Richtung eines Gemeinwohls umgestalten, das breiter und umfassender ist als das eines bestimmten Volkes. Bürgeraktivitäten sollten bestehende Institutionen und Praktiken vor dem Hintergrund universell legitimierbarer Normen kritisch unter die Lupe nehmen. Dies sollte dazu beitragen, öffentliche Sphären von jenen alltäglichen Formen des Nationalismus zu ‚reinigen‘, die auch liberale Demokratien durchdringen.⁴¹ Die Integration von ‚Neuankömmlingen‘ sollte dabei auf eine überwiegend politische Identität ausgerichtet sein. Charakter, Sinn und Grenzen politischer Sozialisation sollten präzisiert und auf das ‚Funktionieren‘ als Bürger (anstatt auf eine traditionelle Mehrheitskultur) bezogen sein. Dieses „Ausdünnen“ und „Überarbeiten“ nationaler Identität muss heute zu einem Bestandteil demokratischer Bürgerschaft selbst werden (Bellamy 2006: 244). Doch ohne dass Bürger Verantwortung für *ihre* politische Einheit (polity) übernehmen und ohne dass sie die ökonomischen, rechtlichen und politischen Mittel dazu haben, wird ein solches kritisches Überarbeiten nicht stattfinden. „Post-nationalism tends to underestimate the level of indeterminacy of liberal-democratic ideals [...]“. Diese Ideale, einschließlich der Idee demokratischer Bürgerschaft, müssen artikuliert, interpretiert und angefochten, das heißt innerhalb eines bestimmten politischen Kontexts *erfahren* werden, um politisch wirksam zu sein (Laborde 2002: 602).⁴²

39 Ein solches Konzept kann sich auch an der These von Étienne Balibar orientieren, dass im Herzen der Institution der Staatsbürgerschaft ihr widersprüchliches Verhältnis zur Demokratie unaufhörlich immer wieder von neuem entsteht. Balibar (2012: 18) nennt die Kombination von Konflikt und Institution die „Spur der Gleichfreiheit“.

40 Bauböck (2007: 93 ff.) legt klare institutionelle Reformen nahe, um mit dieser Inkongruenz umzugehen: die Rigidität von Mitgliedschaftsnormen zu lockern (doppelte Staatsbürgerschaft) und wechselnde beziehungsweise überlappende Bereiche politischer Autorität vorzusehen, indem etwa die autonomen Rechte regionaler Gemeinschaften anerkannt werden.

41 Mit Blick auf multikulturelle Konflikte vergleiche Laborde (2002: 607 ff.).

42 Ein Argument für „essential membership“ als Voraussetzung für die Verwirklichung individueller Rechte macht auch Cheneval (2009: 252 ff.).

6. Fazit

Die Beziehung zwischen Demokratie und (politischem) Volk ist auf einem schwierigen und umstrittenen Terrain angesiedelt. Gleichwohl erhält die Frage, welche Formen und Ebenen politischer Zugehörigkeit demokratische Bürgerschaft erfordert, wenig Aufmerksamkeit. Die Form von Zugehörigkeit, die in den obigen Überlegungen nahegelegt wird, orientiert sich an rechtlichen und kulturellen Grundlagen demokratischer Bürgerschaft, an dem Wert gleicher (und vollwertiger) Mitgliedschaft in einer sich selbst bestimmenden politischen Gemeinschaft. Diese ist keineswegs vorpolitisch, sondern wird als etwas begriffen, das in einem kreativen, institutionen- und kulturformenden Prozess geschaffen wird. Doch inwiefern kann eine solche Perspektive demokratische Bürger als ‚agents of construction‘ (Williams) *neuer* politischer Gemeinschaften sehen? Und wird nicht genau das von den ‚new circumstances of politics‘ gefordert? Die Idee der ‚Gründung‘, die unter Bezugnahme auf Hannah Arendt vorgebracht wurde, schließt die Vorstellung einer solchen ‚agency of construction‘ keinesfalls aus, doch sie nimmt gleichzeitig Kritik an konstruktivistischen Vorstellungen ernst. Ein ‚Volk‘ entsteht weder aus natürlichem, organischem Wachstum, noch als intentionale künstliche Konstruktion und Rekonstruktion. Möglicherweise war es das zufällige Ergebnis historischer Prozesse und mehr oder weniger erfolgreicher (nationaler) Politiken des *people-making*. Aber als Ergebnis ist es nichtsdestoweniger die stets zerbrechliche Errungenschaft eines normativen Lernprozesses. Angesichts des Mangels an Hinweisen für lebendige und dauerhafte demokratische Praktiken auf globaler Ebene scheint es riskant, bestehende ‚co-operative ventures‘ (Laborde) zu verwerfen, die als wirksame Kanäle für die Kultivierung einer ‚Wir-Perspektive‘ aktiver demokratischer Selbstbestimmung dienen könnten (Habermas 1992: 642). Bereits bestehende kooperative Zusammenhänge bilden zunächst die unverzichtbare Grundlage, um politisches Handeln zu motivieren, aber sie können sich dabei potentiell auf eine Weise transformieren, die eine Neuausrichtung sozialer Beziehungen begünstigt und beschränkte Vorstellungen von Gemeinwohl erweitert. „[P]eople come into existence not by being built but by being mobilized“, bemerkt Margaret Canovan (2005: 55), und in der Tat, aus der Perspektive der Konstitution demokratischer Bürgerschaft ist die Frage, *was Bürger in Bewegung setzt*, zentral. Denn Bewegung, Motivation, Mobilisierung stehen in direktem Zusammenhang mit einer *Geschichte*, die erzählt werden muss über die Art und Weise, wie Individuen sich ihre sozialen Verbindungen vorstellen. Die Komplexität sozialer Beziehungen angesichts der ‚new circumstances of politics‘ machen es heute unmöglich, diese Geschichte auf eine einzige zu reduzieren – und gewiss nicht auf eine nationale Geschichte. Doch nur wenn Geschichten sich irgendwie auch in institutioneller Wirklichkeit widerspiegeln, können sie Individuen erfolgreich binden und zu einem ‚spill-over‘ in soziale Praktiken führen. Die Antwort auf die Frage, inwieweit demokratische Bürger heute auch als ‚agents of construction‘ neuer politischer Gemeinschaften agieren müssen, hängt also nicht nur davon ab, ob es uns gelingt, neue und überzeugende konstitutive Geschichten über „Schicksalsgemeinschaften“ hervorzubringen, sondern auch davon, diese in alltägliche Praktiken und Erfahrungen der „Verbürgerschaftlichung“ zu übersetzen (Williams 2009: 42). Die (kontingente) Faktizität institutioneller Wirklichkeit beschränkt die Anzahl von Geschichten, die wirksam erzählt werden und wechselseitige Bindung sowie politische Handlungsorientierung hervorbringen können.

Literatur

- Abizadeh, Arash, 2008: Democratic Theory and Border Coercion. In: *Political Theory* 36, 37–65.
- Ackermann, Bruce, 1991: *We the people*, Band 1, Cambridge.
- Anderson, Benedict, 1983: *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London / New York.
- Arendt, Hannah, 1986: *Element und Ursprünge totaler Herrschaft*, München.
- Arendt, Hannah, 1989: Karl Jaspers: Bürger der Welt. In: *Menschen in finsternen Zeiten*, München / Zürich, 99–112.
- Arendt, Hannah, 1992: *Vita Activa*, München.
- Arendt, Hannah, 1994: *Über die Revolution*, München.
- Balibar, Étienne, 2012: *Gleichfreiheit*, Frankfurt (Main).
- Bauböck, Rainer, 2007: Political Boundaries in a Multilevel Democracy. In: Seyla Benhabib / Ian Shapiro (Hg.), *Identities, Affiliations and Allegiances*, Cambridge, 85–109.
- Bauböck, Rainer, 2012: Migration and Citizenship. Normative Debates. In: Marc Rosenblum (Hg.), *The Oxford Handbook of International Migration*, Oxford / New York, 594–613.
- Bellamy, Richard, 2006: Between Past and Future. The Democratic Limits of EU Citizenship. In: Ders. / Dario Castiglione (Hg.), *Making European Citizens*, Houndsmills / New York, 238–265.
- Benhabib, Seyla, 2006: *Another Cosmopolitanism*, Oxford.
- Bohmann, James, 2007: *Democracy across Borders: From Demos to Demoi*, Cambridge.
- Boltanskis, Luc, 2008: *Soziologie und Sozialkritik*, Frankfurt (Main).
- Calhoun, Craig, 2002: Imagining Solidarity: Cosmopolitanism, Constitutional Patriotism and the Public Sphere. In: *Public Culture* 14, 147–172.
- Canovan, Margaret, 2005: *The People*, Cambridge / Malden (USA).
- Carter, April, 2001: *The Political Theory of Global Citizenship*, London / New York.
- Castiglione, Dario / Warren, Mark E., 2006: *Rethinking Democratic Representation: Eight Theoretical Issues*, Vancouver, unveröffentlichtes Manuskript.
- Castoriadis, Cornelius, 1990: *Gesellschaft als imaginäre Institution*, Frankfurt (Main).
- Cheneval, Francis, 2009: Multilateral Dimensions of Republican Thought. In: Samantha Besson / José Luis Martí (Hg.), *Legal Republicanism*, Oxford, 238–255.
- Colliot-Thélène, Catherine, 2011: *Demokratie ohne Volk*, Hamburg.
- Dahl, Robert, 1989: *Democracy and its Critics*, New Haven / London.
- Fahrmeir, Andreas, 2007: *Citizenship. The Rise and Fall of a Modern Concept*, New Haven / London.
- Faist, Thomas / Kivisto, Peter, (Hg.), 2007: *Dual Citizenship in Global Perspective*, New York.
- Forst, Rainer, 2009: Zwei Bilder der Gerechtigkeit. In: Ders. / Martin Hartmann / Rahel Jaeggi / Martin Saar (Hg.), *Sozialphilosophie und Kritik*, Frankfurt (Main), 205–228.
- Fraser, Nancy, 2003: Anerkennung bis zur Unkenntlichkeit verzerrt. Eine Erwiderung auf Axel Honneth. In: Ders. / Axel Honneth: *Umverteilung oder Anerkennung?*, Frankfurt (Main), 225–270.
- Fraser, Nancy, 2008: *Scales of Justice*, Cambridge.
- Habermas, Jürgen, 1992: Staatsbürgerschaft und nationale Identität. In: Ders., *Faktizität und Geltung*, Frankfurt (Main), 632–660.
- Habermas, Jürgen, 2005: Eine politische Verfassung für die pluralistische Weltgesellschaft? In: Ders., *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt (Main), 324–366.
- Held, David, 1999: The transformation of political community: rethinking democracy in the context of globalization. In: Ian Shapiro / Casiano Hacker-Cordón (Hg.), *Democracy's Edges*, Cambridge, 84–111.
- Honneth, Axel, 1992: *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt (Main).
- Honneth, Axel, 2011: *Das Recht der Freiheit*, Frankfurt (Main).
- Jaeggi, Rahel, 2009: Was ist eine (gute) Institution? In: Rainer Forst / Martin Hartmann / Rahel Jaeggi / Martin Saar (Hg.), *Sozialphilosophie und Kritik*, Frankfurt (Main), 528–544.
- Kalyvas, Andreas, 2005: Popular Sovereignty, Democracy and the Constituent Power. In: *Constellations* 12, 223–244.
- Kant, Immanuel, 1985 [1798]: Der Streit der Fakultäten. In: Ders., *Schriften zur Geschichtsphilosophie*, Stuttgart, 183–200.

- Kwame, Anthony A., 2002: *Cosmopolitan Patriots*. In: Martha Nussbaum (Hg.), *For Love of Country?* Boston, 21–29.
- Kymlicka, Will, 2007: *Multicultural Odysseys*, Oxford.
- Laborde, Cécile, 2002: *From Constitutional to Civic Patriotism*. In: *British Journal of Political Science* 32, 591–612.
- Laborde, Cécile, 2010: *Republicanism and Global Justice: A Sketch*. In: *European Journal of Political Theory* 9, 48–69.
- Laborde, Cécile / Maynor, John, 2007: *Republicanism and Political Theory*, Oxford.
- Lafont, Christina, 2010: *Can Democracy Go Global? Critical Comment on: 'Democracy across borders: From Demos to Demo' by James Bohman*. In: *Ethics and Global Politics* 3, 13–19.
- Linklater, Andrew, 2007: *Critical Theory and World Politics: Citizenship, Sovereignty and Humanity*, London.
- Linklater, Andrew, 1999: *Cosmopolitan Citizenship*. In: Kimberley Hutchings / Roland Dannreuther (Hg.), *Cosmopolitan Citizenship*, Houndsmills / London, 35–59.
- Marshall, Thomas H., 1992: *Citizenship and Social Class*, London.
- Näsström, Sophia, 2007: *The Legitimacy of the People*. In: *Political Theory* 35, 624–658.
- Nussbaum, Martha, 2002: *Patriotism and Cosmopolitanism*. In: Dies. (Hg.), *For Love of Country?*, Boston, 3–20.
- Offe, Claus, 1999: *How can we trust our fellow citizens?* In: Mark E. Warren (Hg.), *Democracy and Trust*, Cambridge, 42–87.
- Offe, Claus, 1996: *Designing Institutions in East European Transitions*. In: Robert Goodin (Hg.), *The Theory of Institutional Design*, Cambridge, 199–226.
- Pettit, Philip, 1997: *Republicanism*, Oxford.
- Pocock, John G. A., 1995: *The Ideal of Citizenship since Classical Times*. In: Roland Beiner (Hg.), *Theorizing Citizenship*, New York, 29–52.
- Preuss, Ulrich K., 1994: *Der Begriff der Verfassung und ihre Beziehung zur Politik*. In: Ders. (Hg.), *Zum Begriff der Verfassung*, Frankfurt (Main), 7–33.
- Putnam, Robert/Pharr, Susan, 2000: *Disaffected Democracies*, Princeton.
- Rousseau, Jean-Jacques, 1777 [1762]: *Vom Gesellschaftsvertrag*. In: Ders., *Politische Schriften Band 1*, Paderborn.
- Rousseau, Jean-Jacques, 1989 [1765]: *Entwurf einer Verfassung für Korsika*. In: Ders., *Kulturkritische und politische Schriften*, Vol. 2, hg. von M. Fontius, Berlin.
- Sassen, Saskia, 2008: *Das Paradox des Nationalen*, Frankfurt (Main).
- Saward, Michael, 2006: *Democracy and Citizenship. Expanding Domains*. In: John Dryzek / Bonnie Honig / Anne Phillips (Hg.), *The Oxford Handbook of Political Theory*, Oxford, 85–105.
- Schmitt, Carl, 1996 [1923]: *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Berlin.
- Seubert, Sandra, 2007: *Institutionen als Erfahrungsraum. Überlegungen zu den Ermutigungsbedingungen sozialer Kooperation*. In: André Brodacz (Hg.), *Erfahrung als Argument*, Baden-Baden, 189–204.
- Seubert, Sandra, 2008: *Was interessiert uns am Privaten?* In: *Leviathan* 36, 391–410.
- Sièyes, Emmanuel J., 1981 [1789]: *Was ist der dritte Stand?* In: Ders., *Politische Schriften 1788–1790*, hg. v. E. Schmitt und R. Reichardt, München / Wien, 116–195.
- Smith, Roger, 2003: *Stories of Peoplehood*, Cambridge / New York.
- Steffek, Jens / Nanz, Patricia, 2008: *Civil Society Participation in European and Global Governance: A Cure for the Democratic Deficit?*, New York.
- Streeck, Wolfgang, 2012: *Markets and Peoples. Democratic Capitalism and European Integration*. In: *New Left Review* 73, 63–71.
- Taylor, Charles, 1989: *Sources of the Self*, Cambridge.
- Thaa, Winfried, 2001: *Lean Citizenship: The Fading away of the Political in Transnational Democracy*. In: *European Journal of International Relations* 7, 503–523.
- Tully, James, 2009a: *Ein neues Verhältnis von Bürgerschaft und Zugehörigkeit in multikulturellen und multinationalen Gesellschaften*. In: Ders., *Politische Philosophie als kritische Praxis*, Frankfurt (Main) / New York.
- Tully, James, 2009b: *The Crisis of Global Citizenship*, unveröffentlichtes Manuskript.

- Villa, Dana, 2008: *Public Freedom*, Princeton / Oxford.
- Viroli, Maurizio, 2002: *Die Idee der republikanischen Freiheit*, Zürich / München.
- Volk, Christian, 2010: *Die Ordnung der Freiheit. Recht und Politik im Denken Hannah Arendts*, Baden-Baden.
- Williams, Melissa, 2009: *Citizenship as Agency within Communities of Shared Fate*. In: Steven Bernstein / William D. Coleman (Hg.), *Unsettled Legitimacy. Political Community, Power, and Authority in a Global Era*, Vancouver, 33–52.
- Young, Iris M., 2007: *Global Challenges. War, Self-determination and Responsibility for Justice*, Cambridge.
- Zürn, Michael, 2010: *Die Politik wandert aus*. In: *Die Zeit*, 25.03.2010.