

ANMERKUNGEN ZUR POLITISCHEN KULTUR IN RUMÄNIEN

NOTES ON THE POLITICAL CULTURE IN ROMANIA

Walter Rothholz*

Abstract

This article focuses on the roots of political culture in Romania, beginning with the consolidation of the independent state, continuing through the experience of totalitarianism and the transformation process after the fall of communism. Many of the political difficulties of Romanian society today can be traced back to specific experiences (or missing experiences) in the recent history. The lack of trust in political institutions and in the state, the underdeveloped civil society, the power of the church and the generalized corruption all find their explanation in specific structural settings of the past, from imported constitutions, through partial secularization, political myths and strong networks of former communist leaders. The only hope for the political recovery of the country is the strong presence of the EU, with its regulatory function.

Keywords: political culture, secularization, civil society, political mythology, uncertainty, totalitarianism.

I

Öffentlichkeit und Politische Kommunikation haben mit der politischen Kultur unmittelbar etwas zu tun. Denn politische Kommunikation und Öffentlichkeit sind ohne einen Hintergrund auf dem solches geschieht, weder vorstellbar noch verständlich. Dabei ist Politische Kultur weit mehr als es sich Habermas jemals hat vorstellen können. Allerdings hat sich seine rein historische Darstellung – vor allem wie sie im östlichen Teil Europas Anwendung gefunden hat – als unzureichend

* Prof. Dr. Walter Rothholz, Studium der Politischen Wissenschaften, Religionswissenschaften und Islamwissenschaften. Zahlreiche Auslandsaufenthalte: zuletzt Polen, Universität Szczecin/Stettin 2008-2013; 2010 Hong Kong State University; seit 2014: Babeş-Bolyai Universität Cluj-Napoca, Rumänien.
Kontakt: walter.rothholz@gmx.de

erwiesen¹. Kultur umfasst Ordnung, moralische Ordnung, Autorität, Sakralität und vor allem für die osteuropäischen Länder Rekonfiguration – nur um einige Topoi aufzuzählen². Der Begriff der politischen Kultur im wissenschaftlichen Sinne geht zurück auf die Arbeit der amerikanischen Soziologen Gabriel A. Almond und Sidney Verba. In ihrer Studie *The Civic Culture-Political Attitudes and democracy in five nations* entwarfen sie einen Ansatz, der seither der sogenannte einstellungsbasierte Ansatz genannt wird, der sogenannte *Political culture approach*, mit dessen Hilfe sie zu Aussagen über die Stabilität der Demokratie in fünf Staaten kommen wollten, wobei die Stabilität der Demokratie an die Ausbildung einer die Demokratie tragenden bürgerlichen Tugend geknüpft wurde³. Der Erfahrungsanlass war das Problem, dass einige Gesellschaften wie die USA und Großbritannien die Krise der 1930er Jahre überstanden hatten, während andere Staaten wie Deutschland oder Italien zerstört worden waren. Den Grund dafür meinten sie in einer spezifischen Einstellung der Bürger zu ihren politischen Institutionen feststellen zu können.

Grundlage für die Ausarbeitung dieses *political culture approach* war die Systemtheorie Parsons, der wiederum stark von Max Weber beeinflusst war. Das Arbeitsprinzip Parsons beruhte auf der Ausdifferenzierung von obersten Normen. Die oberste Norm bei Parsons bildete die sogenannte *conditio humana*, deren analytische Differenzierung keine empirisch-erfahrbaren Entitäten entsprechen; sie stuft sich ab von Differenzierung zu Differenzierung bis sie schließlich zum politischen System gelangt, das als Subsystem vierten Grades auftaucht⁴. Entscheidend in diesem Zusammenhang ist, dass sich dieser Ansatz ausschließlich auf das Verhältnis der Bürger zu diesem Subsystem vierten Grades konzentriert und die anderen Teile dieses Konzeptes, das ein Verständnis für den Gesamtzusammenhang gesellschaftlicher Existenz gewährleistet hatte, aufgegeben hat. Diese durch und durch moderne – und inzwischen veraltete Auffassung von Politik – fußt auf dem Einfluss von Max Webers

¹ Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Frankfurt a.M. 1991.

² Vgl. den sozial-anthropologischen Aspekt bei Katherine Verdery, *The political Lives of dead Bodies*. New York 1999.

³ Mathias Hildebrand, *Politische Kultur und Zivilreligion*, Würzburg 1996 (Epistemata: Würzburger Wissenschaftliche Schriften, Reihe Philosophie, Bd. 202), S. 15ff.

⁴ Sigfried Brandt, *Religiöses Handeln in moderner Welt: Talcott Parsons Religionssoziologie im Rahmen einer allgemeinen Handlungs- und Systemtheorie*, Frankfurt a.M. 1993, S. 139 ff.

Auffassung von Macht und Herrschaft⁵. Die Rolle des politischen Systems gleicht dem eines Dienstleisters für die Gesellschaft: Inputs werden zu Outputs. Politik wird aus dem gesamtgesellschaftlichen Zusammenhang der Kultur herausgelöst – ein seit Hegel beliebtes Mittel in den Sozialwissenschaften – allerdings ohne dessen spekulativen Hintergrund. Auch der Mensch wird aus dem gesamtgesellschaftlichen Zusammenhang herausgelöst. Werte und Interessen werden zu Attitüden und sind nicht Bestandteil seiner Persönlichkeit. Diese Werte und Interessen werden gemessen-die Person selber entzieht sich einem solchen Verfahren. Zwar lassen sich mit dieser Methode bestimmte subjektive Werte und Interessen messen, aber nicht die Problematik ihrer Entstehung, also die intersubjektive Ebene, in der sich individuelle Einstellungen herausbilden⁶. Die politische Kultur eines Landes wie Rumänien zu erfassen, erscheint auf Grund der bisherigen Ergebnisse ziemlich fragwürdig. Normen und Kulturen, die einen Einblick in die spezifischen Eigenschaften Rumäniens geben könnten werden in Fragebögen nicht erfasst⁷. Besonders die Suche nach sogenannten Cleavages als einer die Demokratie begründenden Differenzierung, zeigt die Problematik einer analytischen Übertragung westlicher Maßstäbe auf süd-osteuropäische Strukturen aufs Deutlichste⁸.

Der Ansatz der Untersuchung, mit dem in diesem Aufsatz gearbeitet wird, fragmentiert nicht den Zusammenhang von Politik, Kultur und Gesellschaft und betont einen die individuellen Einstellungen transzendierende Sinnwelt, die jedoch nicht unmittelbar für die

⁵ Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1988, S. 506 ff.

⁶ Charles Taylor, *Bedeutungstheorien*, in: Charles Taylor, *Negative Freiheit*. Frankfurt 1992, S. 52-117.

⁷ Gabriel Badescu and Paul E. Sum, „Historical legacies, social capital and civil society: Comparing Romania on Regional level“, in: *Europe-Asia Studies*, v. 57, 2005, S. 117-133.

⁸ Seymour Lipset, Stein Rokkan, *Party systems and voter alignments: cross national perspectives*, New York 1967. Hier werden Parteien als Repräsentanten der gesellschaftlichen Wirklichkeit dargestellt. Die Autoren versuchen zu begründen weshalb sich die Strukturierung einer Parteienlandschaft und das Wahlverhalten aus der historischen Entwicklung eines jeweiligen Landes erklärt. Hauptthese ist, dass sich in gewissen Ländern über Jahrhunderte hinweg verschiedene „cleavages“ herausgebildet hätten und daher die Parteienlandschaft das Abbild einer durch cleavages differenzierten und strukturierten Gesellschaft sei. Es handelt sich hier um historische Erfahrungen westeuropäischer Gesellschaften.

Gesellschaftsmitglieder zugänglich ist⁹. Das führt unmittelbar zur Frage, was denn die Gesellschaft zusammenhält? Kultur kann also hier nicht mehr als die Summe der subjektiven Einstellungen zu einem gemeinsamen Objekt genannt werden, sondern als eine allen einer Gesellschaft zugehörigen Individuen gemeinsame Theorie des Politischen. Bei der politischen Kultur handelt es sich um Annahmen über Gott und die Welt, sie spiegeln auch immer die historischen Erfahrungen einer Gesellschaft wieder bzw. die Antworten, die in der Vergangenheit zur Lösung politisch-sozialer Probleme gegeben worden sind. Es sind also Ordnungsentwürfe, die sich in Symbolen niederschlagen mit denen dann Ordnung artikulierbar gemacht wird. Eric Voegelin, der sich nicht explizit mit politischer Kultur beschäftigt hat, aber dessen theoretische Überlegungen ohne Weiteres auf diesen Komplex übertragbar ist, geht davon aus, dass jede uns bekannte Gesellschaft in der Geschichte Symbole hervorgebracht hat-mythische, revelatorische, apokalyptische, gnostische, theologische, ideologische etc., durch die die Gesellschaft ihre Erfahrungen zum Ausdruck bringt. Solche Formulierungen sind möglich, weil er die Gesellschaft betrachtet als etwas, was mehr ist als eine Tatsache der Außenwelt¹⁰. Um noch eine weitere Präzisierung der Sachlage zu verdeutlichen, kann gesagt werden, dass die Hervorhebung der spirituellen Sphäre der Gesellschaft letztendlich aus einer Krisenerfahrung kommt indem der Mensch als spirituelles Wesen (*animal rationale et spirituale*) permanent auf der Suche nach Ordnung und Transzendenz ist und auf Grund der Erfahrung, von Krisen, Leid und Ungerechtigkeit schon immer sich auf der Suche nach einer neuen Ordnung sich befindet. Daher, folgert Cornelius Castoriadis, lägen in der sakralen Sphäre der politischen Kultur die primären Bedeutungen der politischen Kultur¹¹. Oder man könnte auch

⁹ Wie etwa das von Peter L. Berger u. Thomas Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit: Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt a.M. 2004 (1966) analysiert wird – wiewohl bei den beiden Autoren eine starke Betonung auf der Gesellschaft liegt.

¹⁰ In Deutschland ist das Feld in Bezug auf die vorstellungsbasierte politische Kultur nicht sehr dicht bestellt: vgl. Karl Rohe, „Politische Kultur und ihre Analyse“, in: Andreas Dornheim, Sylvia Greiffenhagen (Hrsg.): *Identität und politische Kultur*, Stuttgart 2003, S.110-126; Eric Voegelin, *Die neue Wissenschaft der Politik*, München 2004, S.33 ff; Ullrich Haltern, *Obamas politischer Körper*, Berlin 2009.

¹¹ Cornelius Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution*, Frankfurt a. Main 1997, S. 597.

von „Zivilreligion“ sprechen¹². Zivilreligion ist ein stabilisierendes Medium durch das die kultische und geistige Kohärenz einer Gesellschaft gesichert wird und durch die die Organisationsform der Gesellschaft zugleich ihre Apologetik erfährt. Dieser Terminus technicus hat sich in seiner langen Geschichte als sinnvolle Umschreibung des Sachverhalts der politischen Kultur erwiesen und er ist auf den Fall Rumänien anwendbar¹³.

II

Ein kurzer Blick auf die Determinanten der Zivilreligion in zunächst allgemeiner Form mag die Sachlage schlagartig beleuchten: Was in allen (sic!) Gesellschaften, die durch die abendländische Moderne erfasst wurden, die Hoffnungen auf ein besseres Leben und Erlösung von den Übeln besser zum Ausdruck brachte als alle spekulativen Imaginationen, war die Hegemonie eines säkularen Fortschrittsglaubens¹⁴, der die Stelle einheitsstiftender religiöser Weltbilder einnahm. Für westlich-liberale Gesellschaften haben die von den sog. neuen sozialen Bewegungen artikulierten Proteste deutlich werden lassen, wie sehr die Akzeptanz und damit auch die Funktionsfähigkeit der Institutionen des demokratischen Verfassungsstaates auf der Basis einer vorpolitisch konstituierten und wirksamen derartigen Gemeinüberzeugung beruhen. Im östlichen Teil Europas umriss das vor allem in wissenschaftlich-technischen, ökonomischen und sozialen Kategorien formulierte Fortschrittsprogramm der Moderne nicht weniger einen gemeinsamen Zielhorizont, ausgedrückt in den sogenannten neoliberalen Diskursen¹⁵. Und wenn auch zeitlich verzögert, verlor auch in den sozialistischen Staaten die Fortschrittsidee ihre Bindekraft. Trotz dieser Parallelen unterscheiden sich Stellenwert und Funktion und damit die Folgen des Niedergangs eines einheitsstiftenden

¹² Mathias Hildebrand, „Civil religion and political Culture in intercultural prospects“, in: Walter Rothholz, Sten Berglund (Hrsg.): *Vom Symbol zur Realität. Studien zur politischen Kultur des Ostseeraums und des östlichen Europas*, Berlin 2008, S. 29-50.

¹³ Jürgen Gebhardt: „Das religiös-kulturelle Dispositiv der modernen Politik“, in: Hans Vorländer (Hrsg.): *Demokratie und Transzendenz*, Bielefeld 2013, S. 39-78; *Historisch-Philos. Wörterbuch*, Stichwort Zivilreligion.

¹⁴ Eric Voegelin: *Die neue Wissenschaft der Politik*, München 1994.

¹⁵ Philip Ther, *Die neue Ordnung auf dem alten Kontinent. Eine Geschichte des neoliberalen Europa*, Frankfurt a.M. 2014.

Fortschrittsglaubens in den jeweiligen politischen Systemen jedoch erheblich.

Während der Fortschrittsglaube in den westlichen Gesellschaften nicht unwesentlich dazu beitrug, Herrschaftskonflikte in Verteilungskonflikte umzuwandeln, rechtfertigte sich die politische Führung in den sozialistischen Ländern durch ständiges Ableiten aus Gesetzmäßigkeiten des angeblich objektiv determinierten gesellschaftlichen Fortschritts, der aber der Herrschaftsstruktur von Gesellschaft und Staat konstitutiv zugrunde lag. Solange breite Bevölkerungskreise mit weiterem wissenschaftlich-technischen und ökonomischem Fortschritt positive Erwartungen verbinden, eignet sich nichts besser als der Fortschrittsbegriff, um die Objektivität angeblich gesellschaftlicher Entwicklung mit einem breiten Spektrum lebensweltlicher Zielvorstellungen zusammenbringen. Die Art und Weise des Zusammenbruchs der sozialistischen Systeme Osteuropas muss unverständlich bleiben, sofern es nicht gelingt die Schlüsselrolle zu klären, die der Öffentlichkeit in diesem Prozess zukam. Auch eine genauere Aufzählung bekannter Faktoren dürfte den implosionsartigen Zusammenbruch der vermeintlich stabilen kommunistischen Herrschaftssysteme nicht nachvollziehbarer machen. Selbstverständlich ist „öffentlich“ auch zuvor schon ein zentraler politischer Begriff. Herrschaft wurde immer öffentlich repräsentiert¹⁶. Dieser klassische Raum der repräsentativen Öffentlichkeit bildet jedoch keinen Raum der Auseinandersetzung im modernen Sinne. Klar ist, dass die Bürger in Kommunikation und gemeinsamen Handeln innerhalb dieser öffentlichen Sphäre im modernen Sinne eine neue Form der Vergesellschaftung hervorbringen. Sie lässt sich nicht mehr von heteronomen Autoritäten ableiten, sondern beruht horizontal auf wechselseitiger Anerkennung, das heißt auf dem frei agierenden Individuum. Auf diesem Wege aber kann sich die Gesellschaft nicht mehr als einheitlicher Körper darstellen ohne diese Voraussetzungen zu zerstören. Die Stelle der Macht wird nur vorübergehend besetzt, nicht auf Dauer in Besitz genommen. Das Projekt einer autonom sich selbst regierenden Gesellschaft zerstört die transzendente Legitimation politischer Herrschaft. Die Gesellschaft sieht sich seitdem einer radikalen Unbestimmtheit ausgesetzt. Die Auflösung der Gewissheit ist der Preis, der

¹⁶ Ernst Kantorowicz, *Die zwei Körper des Königs*. Frankfurt a.M. 1991.

dafür entrichtet werden muss. Das Bestreben dieser radikalen Ungewissheit zu entkommen, zeigt sich bereits in der französischen Revolution (Unterwerfung unter einen Einheitswillen, unter die Vernunft), das heißt, die heteronome Legitimierung setzt sich auf säkularisierter Ebene fort: Das jeder öffentlichen Auseinandersetzung entzogene Jenseits liegt nun in der Zukunft und damit entfallen auch die Grenzen die der politischen Macht in vormodernen Gesellschaften durch die jenseitige Verbürgung der Herrschaftsformen gesetzt waren. Insofern bildet der Totalitarismus des 20. Jahrhunderts keinen Rückfall hinter die Säkularisierung politischer Legitimation. Er beseitigt zwar eine eigenständige Sphäre politischer Öffentlichkeit aber im Namen des „alles ist möglich“, also der Maßlosigkeit¹⁷. So verstanden bilden demokratische Selbstregierung und Totalitarismus zwei verwandte Entwicklungen innerhalb der Moderne.

Totalitäre Regime antworten auf die Säkularisierung der Legitimationsgrundlagen von Politik, die zur Trennung von Gesellschaft und Macht führte, mit der gewaltsamen Usurpierung der Position der Macht und der kompromisslosen Unterwerfung der Gesellschaft unter einem ideologisch ausgedeuteten Geschichtsverlauf. Die Ausübung politischer Macht gilt damit als ein Herstellen von Gesellschaft. Der lange vor 1989 einsetzende Verfall geschichtsphilosophischer Utopien änderte daran nur insofern etwas, als das homogene Allgemeininteresse nun weit direkter an die materiellen Bedürfnisse der als Bürger definierten Werktätigen angebunden wurde: Eine derartige Logik der Identifikation oder Verkörperung bedarf jedoch der öffentlichen Darstellung. Bereits eine oberflächliche Betrachtung zeigt hier erstaunliche Ähnlichkeiten mit der repräsentativen Öffentlichkeit vormoderner Gesellschaften. Gerade diejenigen Bereiche, in den sozialistischen Ländern, die an die Stelle politischer Öffentlichkeit traten, dienten weitgehend der Repräsentation gesellschaftlicher Einheit (Ritualisierung von Politik u.a.). Die Analogien zu vormodernen Gesellschaften reichen jedoch über Öffentlichkeitsformen hinaus und betreffen den symbolisch-kulturellen Bereich der sozialistischen Gesellschaften¹⁸. Bekanntermaßen trägt die für den Marxismus-Leninismus charakteristische Propagierung eines einheitlichen,

¹⁷ Claude Lefort, *Fortdauer des Politisch-Theologischen*. Wien 1999.

¹⁸ Mathias Hildebrand, *op. cit.*; a.a.O.

geschlossenen Weltbildes stark religiöse Züge¹⁹. An dieser Stelle zeigt sich die ambivalente Beziehung des Sozialismus zur Moderne. Er beansprucht im Namen einer objektiven Vernunft die Aufklärung zu vollenden, fällt jedoch – als einheitlicher Arbeitskörper konzipiert – in vormoderne Denk- und Diskussionsformen zurück. (Freilich müssen hier soziale Differenzierungen, Wertkonflikte innerhalb der Gesellschaft nicht negiert werden- um einen naheliegenden Einwand zu entkräften).

Der Fortschrittsglaube ist zweigleisig: Ein gesellschaftlich verankerter vorpolitischer Fortschrittskonsens bietet die Möglichkeit ideologisch begründete Ziele sowie Zwänge der Systemreproduktion an gängige Fortschrittsvorstellungen breiter Bevölkerungsgruppen anzuschließen und somit die Akzeptanz der Zielkultur zu erhöhen; zum anderen verbürgen gesellschaftliche Fortschrittsorientierungen in einem grundsätzlicheren, von einzelnen Inhalten unabhängigen Sinn, die Einheitlichkeit sozialistischer Gesellschaften. Daher schließen sich Fortschrittsglaube und unabhängige Öffentlichkeit gegenseitig aus. Ein vorpolitischer Fortschrittskonsens hat hier die Stelle einer heteronom begründeten Legitimation politischer Herrschaft eingenommen. Die einheitsverkörpernde Öffentlichkeit steht und fällt mit der Erhebung des Fortschritts zum geschichtlichen Subjekt. Während im liberalen, vormarxistischen Denken Fortschritt als die per Verfassung ermöglichte Partizipation der Bürger an der politischen Gestaltung der Gesellschaft gedacht war, sieht Marx den Menschheitsfortschritt im Emanzipationsinteresse einer sozialen Gruppe bzw. Klasse verkörpert und setzt als Konsequenz daraus Demokratie mit der politischen Herrschaft dieser Gruppe gleich. Mit dem Zerfall einheitlicher Fortschrittsvorstellungen sowie der unabhängigen gesellschaftlichen Artikulation moralischer Normen geht deshalb auch der kleinste gemeinsame Nenner letzter Gewissheiten verloren und die Frage nach der Legitimation politischer Herrschaft stellt sich erneut in säkularisierter Form. Sie kann durch Festhalten an einer einheitsverkörpernden identitätsstiftenden Öffentlichkeit allein nicht mehr beantwortet werden.

¹⁹ Mihai Ryklin und Dirk Uffelman, *Kommunismus als Religion*. München 2008.

III

Rumänien bietet hierfür ein beredtes Beispiel. Aussagen kritischer Wissenschaftler ähneln sich in ihren Aussagen zur Prämodernität Rumäniens²⁰. Von der soziologischen Perspektive bis zur über die Sozialanthropologie bis zur Geschichtswissenschaft ähnelt sich der Befund in dieser Hinsicht²¹. Analoges kann auch zur Realisierung der sogenannten Zivilgesellschaft gesagt werden²². Was nicht heißt, dass es im Land keinen Widerstand gegen kommunistische Gewalt²³ oder später gegen staatliche Profitgier gegeben hätte²⁴. Die üblichen normativen Übertragungen westlicher zivilgesellschaftlicher Ideen – ohne kulturelle Kompetenz – auf Rumänien laufen ins Leere²⁵. Vor allem in der Benennung der Revolution als „Staatsstreich“ oder „Putsch“ oder „state capture“, die immer wieder in der Literatur auftauchen, zeigt sich das Kommunikationsdefizit bzw. die Kommunikationswirrnis im Ausland wie im Inland, die sich erst mit der Wahl eines deutsch-stämmigen Rumänen und ehemaligen Oberbürgermeisters von Sibiu zum rumänischen Präsidenten im Herbst 2014 langsam zu lüften beginnt. Denn hier wurde zum ersten Mal der

²⁰ Andrei Roth, „Die rumänische ökonomische Elite - Kontinuität und Wandel“, in: Hans-Joachim Veen (Hrsg.), *Alte Eliten in jungen Demokratien?* Köln 2004, S. 333-345; Ders.: *Nationalism sau Democratism*, Tirgu Mures 1999, S. 15 ff; S. 89 ff; Ders.: „Die Einheit der rumänischen Machtelite“, in: Stephan Beetz/ Jacob Ulf/Anton Sterbling (Hrsg.), *Soziologie über die Grenzen. Europäische Perspektiven*, Hamburg 2003, S.253-274. Roth spricht von „Orden“; Ders.: „Staatliche Bürokratie und neue Eliten im posttotalitären Rumänien“, in Anton Sterbling/Heinz Zipprian (Hrsg.), *Max Weber und Osteuropa*, Hamburg 1997, S.153-174; Kathrin Verdery, *Socialismul. Ce a fost si ce urmeaza*, Iasi 2003; Viel zu kurz greift das Buch von Dorothee Bohle and Bela Greskovits, *Capitalist Diversity on Europe's Periphery*, Cornell Univ. Press 2012.

²¹ Daniel Barbu, *Die abwesende Republik*, Berlin 2009, S.64 ff; Lucian Boia, *Geschichte und Mythos*, Berlin 2004, S. 265ff; Teodor Baconschi: *Facebook. Fabrica de Narcisism*, Bucuresti 2015, S. 49 ff; Klaus Roth (Hrsg.): *Soziale Netzwerke und soziales Vertrauen in den Transformationsländern*, Berlin 2007.

²² Gabanyi, Anneli Ute, „Die rumänischen Eliten in der Systemtransformation“, in: Hans-Joachim Veen (Hrsg.), *Alte Eliten in jungen Demokratien?* Köln 2004, S. 313-333 (S.312).

²³ Alina Mungiu-Pippidi et Gerard Althabe, *Villages romains. Entre destruction communiste et violence liberale*, S. 25-113.

²⁴ Louisa Hoppe: *Die Kunst des Protestes. Die save-Rosia-Montana Kampagne und ihre Bedeutung für die zivilgesellschaftliche Protestkultur in Rumänien*. Chemnitz 2014.

²⁵ Vgl. Ansgar Klein, *Der Diskurs der Zivilgesellschaft. Politische Hintergründe und demokratietheoretische Folgerungen*. Wiesbaden 2001, S. 80 ff.

ethnisch-politische Mythos der Eliten durchbrochen. Auf das Problem der Zivilgesellschaft soll am Ende dieses Aufsatzes noch eingegangen werden.

Im Folgenden soll in gebotener Kürze versucht werden, die wesentlichsten Determinanten des rumänischen Mythendiskurses zu skizzieren: Rumänien ist ein in Europa inzwischen selten gewordener Fall von Virulenz politischer Mythologie. Sie entsteht zusammen mit dem Beginn der rumänischen Staatlichkeit in der Mitte des 19. Jahrhunderts. Diese Mythologie umschreibt in den historischen Materialien die typischen Symbole, wie sie von Eli Kedourie analysiert worden sind: Abstammung, Sprache, Einheit, Religion²⁶. Den rumänischen Fall fasst Lucian Boia – in der deutschen Ausgabe unter der Überschrift „Archäologie, Sprachwissenschaft und Politik“ zusammen (S.149 ff). Kurz zusammengefasst war dabei der wesentlichste Punkt die Behauptung der Einheitlichkeit rumänischer Kultur – unter weitmöglicher Ausschließung slawischer Elemente und damit natürlich auch slawischer Sprachelemente – exemplifiziert an den Rumänen als direkte Nachfolger der Weströmer in Dacien sowie der Oströmer im gesamten süd-osteuropäischen Raum. Die rumänische Geschichte musste umgeschrieben werden. Rumänien ist eine Erfindung des 19. Jahrhunderts. Das heißt, das Bewusstsein, dass Rumänien ein Ganzes bildete, materialisierte sich in der Erschaffung Rumäniens infolge der Vereinigung der Moldau und der Walachei 1859 sowie Großrumänien 1918. Den slawischen Einfluss möglichst gering zu halten war ein Unterfangen, das durchaus nicht immer gelang, das aber später in der weiteren Dramatisierung der Mythen im Verlaufe des 19. Jahrhunderts die Tendenz zum Faschismus und Totalitarismus verstärkte. Die Eigentümlichkeit der rumänischen Zivilisation verband sich mit einer Mission in Europa- eine weitere mythische Konstruktion, die einherging mit der Verteidigung des christlichen Europa gegen die osmanischen Eroberer²⁷. Daneben suchten die Historiker des angehenden 20. Jahrhunderts, nach einer alle Klassenschranken überwindenden Gemeinschaft, nach der Fiktion des harmonischen Zusammenlebens,

²⁶ Eli Kedourie, *Nationalismus*, München 1970.

²⁷ Dass aber die Rumänen sich mindestens 500 Jahre lang der osmanischen Oberhoheit unterwarfen, steht dieser Heroisierung entgegen, vgl. Lucian Boia, *Warum ist Rumänien anders?* Bonn-Hermannstadt 2014, S 27 ff.

versinnbildlicht im Bild des einen Sonderweg einschlagenden Bauern des Mittelalters. So entstand das Bild eines idealisierten und bodenständigen Bauerntums mit seinen religiösen, kulturellen und moralischen Merkmalen²⁸.

In brillanter Weise wird von Ruxandra Cesereanu die Wirkung der Mythen in der Politik zusammengefasst²⁹. Sie unterscheidet insgesamt vier Typen von Mythen: Der Verschwörungsmythos; der Mythos vom Erretter und Erlöser; Der Mythos vom Goldenen Zeitalter sowie der der Einheit. Der Erretter- und Erlösungsmythos hat sich abgeschwächt- der Mythos vom goldenen Zeitalter aktualisiert sich von neuem im Mythos vom Reichtum und Wohlstand- der neoliberale Diskurs kann jederzeit umschlagen in die Rolle eines Mythosmoteurs. Man kann hier von Säkularisierung sprechen: Säkularisierung bedeutet ja keineswegs das Verschwinden von Religion-ganz im Gegenteil³⁰. Am virulentesten jedoch ist der Mythos der Einheit. Hier greift die Spekulation der Privatheit bis ins 16. Jahrhundert. Vor allem die orthodoxe Kirche hat sich bezeichnenderweise dieses Mythos' in religionspolitischer Form ab dem 18. Jahrhundert bedient – insbesondere, was die politischen Auseinandersetzungen mit der griechisch-unierten Kirche betraf und natürlich in der kommunistischen Ära – was ja allgemein bekannt ist.³¹ D.h. dieser Mythos ist stark exkludierend. Das zeigt der bekannte Slogan: „Dușmani ai poporului“ (Feinde des Volkes).

Der entscheidende Punkt für diese Art von Politisierung dürfte folgender gewesen sein: die rumänischen Politiker des 19. und 20. Jahrhunderts waren zugleich Historiker. In ihren Geschichtswerken haben sich nationale Ideologie und politische Überzeugungen vermengt. Der Historiker galt als geistiger Führer, er fungierte als Mahner der nationalen Traditionen, als Zeuge der ethnischen Einheit, als Prediger der Rassensolidarität und als Entdecker von Idealen durch die er für die Jugend zum Vorbild wurde. Die Liste in einer Zeit wo der Beruf des Historikers unabhängig von dem des Politikers anfang betrieben werden zu

²⁸ Lucian Boia, *op. cit.* a.a.O.

²⁹ Ruxandra Cesereanu, *Imaginarul violent al romanilor*, Bucuresti 2003, S. 182-206

³⁰ Martin Sattler, „Der Rechtsstaat als profanisierte Ziviltheologie“, in: Manfred Walter (Hrsg.), *Religion und Politik*, Baden-Baden 204, S.337-355.

³¹ Cereanu, *op. cit.*, S.205f.

können – also in der Zwischenkriegszeit – ist beeindruckend³². Sicherlich gab es in der rumänischen Historiographie auch Gegenströmungen – so z.B. der kritische Geist P.P. Panaitescu. Im Grunde blieb er der einzige, der folgerichtig die notorischen Mythen der rumänischen Geschichte in Frage stellte und entmythologisierte. In seinem 1944 erschienenen Artikel: *De ce n-au cucerit turcii țările române?* („Warum haben die Türken die rumänischen Länder nicht erobert?“), in welchem er das Heldenbild des Mittelalters ins Wanken brachte, argumentierte er, dass nicht die zahlreichen Schlachten der Rumänen mit den Türken die Fürstentümer gerettet hätten, sondern die Tatsache, dass sich die Fürstentümer nicht in der Marschrichtung der nach Europa hinein expandierenden Türken befand. Aber auch Panaitescu war letztlich abhängig von einer extremen Form des rumänischen Nationalismus und hat den Einheitsmythos nicht revidiert³³.

Zwar war das Geschichtsmodell, das durch die Kommunisten verordnet worden war, radikal – es gab in der rumänischen Geschichtsschreibung keinerlei marxistische Tradition. Die lateinische Sprachinsel verschwand wieder im slawischen Meer. Auch wurde die Bedeutung der orthodoxen Kirche für Rumänien heruntergespielt. Die griechisch-katholische Kirche wurde verboten, ihre Güter und Liegenschaften der orthodoxen Kirche überschrieben. Trotz allem aber kam es Anfang der 60er Jahre zu einem erneuten Kurswechsel, der an sich nicht ein isoliertes rumänisches Phänomen darstellt, aber darauf hinweist, dass der Kommunismus nur mit Hilfe national-religiöser Strata in der Lage war die Menschen zu binden. Zwischen 1964 und 1970 kam es zu gewissen Liberalisierungsmaßnahmen insofern, dass rumänische Historiker wie etwa Nicolae Jorga oder G.I. Brătianu rehabilitiert wurden; mit anderen Worten, die rumänische Kultur wurde in das Schema der kommunistischen Partei gepresst³⁴. Eine Kulturrevolution wurde ausgerufen. Charakteristisch für die Ära Ceausescu war der Spagat, den man von der Gegenwart zur Frühgeschichte vollführte, da man dort versuchte die Legitimationsgründe für das kommunistische System zu verorten³⁵. Diese Art von historischem

³² Lucian Boia, *op. cit.*, a.a.O., S.76ff.

³³ Ders, *op. cit.*, S.83f.

³⁴ Katherine Verdery, *National Ideology under Socialism: Identity and Cultural Politics in Ceaușescu's Romania*, Berkeley 1991.

³⁵ Lucian Boia, *op. cit.*, a.a.O., S. 95.

Diskurs trug zur Stabilisierung der Diktatur bei. Bezeichnenderweise führt Daniel Barbu eine stark erhöhte Attraktivität der kommunistischen Partei für diese Zeit an³⁶. Die Ideologie dieser Zeit schmiegte sich an herkömmliche Symbolmuster und Symbole an. Die kommunistische Ära kann als megalomanischer Nationalismus bezeichnet werden. Die Menschen konnten sich im alten Symbolsystem wiedererkennen: dakisch-römische Wurzeln erzeugten ein Kontinuitätsgefühl, der nationale Unabhängigkeitskampf, die Opferrolle Rumäniens etc., all das trug dazu bei, dass die rumänische Gesellschaft darin ihr altes religiös durchleuchtetes Symbolsystem wiedererkannten. Dadurch gelang es der Kommunistischen Partei Rumäniens (KPR) zur Avantgarde der gesamten Gesellschaft zu werden. Es erstaunt daher nicht weiter, dass von der Aufwertung der Vergangenheit auch das Antonescu-Regime profitierte, das ja immerhin als Ausgangspunkt für die mythische Überhöhung der kommunistischen Revolution gewesen ist.

Die nächste mythische Symbolebene wird erreicht durch eine starke Mythifizierung historischer Fürsten, Führer und Helden. Sicherlich gab es die sozialkritische Tradition der *Junimea*, die die Heldendarstellung ganz und gar ablehnten, aber eine radikale Abkehr von der traditionellen rumänischen Historiographie hatte kaum Aussichten auf Erfolg. Das nationale Pantheon ist durchsetzt von Persönlichkeiten mit einer national-rumänischen Gesinnung, einer europäischen Bedeutung sowie der Typ des strengen Regenten³⁷. Bezeichnenderweise fängt es mit dem römischen Kaiser Trajan an: nach Trajan war am symbolträchtigsten Stefan der Große und Michael der Tapfere. Diese beiden verkörpern die Verteidigung Rumäniens und Europas gegen die Türken. Die Vereinigung von 1600 wurde als Brücke zwischen dem Dakien Trajans und dem modernen rumänischen Staat angesehen. Gleich hinter den Mittelalterlichen Gestalten kamen so umstrittene Figuren, wie Vlad Tepes (Vlad der Pfähler), Petru Rares und Ioan Voda cel Cumplit (Johann der Schreckliche). Von den Persönlichkeiten der Neuzeit fanden dann darin einen Ehrenplatz Tudor

³⁶ Daniel Barbu, *op. cit.*, a.a.O., S.61; vgl. auch Kenneth Jowitt, „Inclusion and Mobilization in European Leninist Regimes“, in: Jan F.Triska, Paul H.Cocks (Eds), *Political Development in Eastern Europe*, New York and London 1977, S. 97.

³⁷ Mirela Luminita Murgescum, „Galeria națională de personaje istorice in manualele de istorie din scoala primara (1859-1900)“, in: *Mituri istorice romanesti*, S. 40 (zit. bei Boia, *op. cit.*, a.a.O., S. 160).

Vladimirescu, weil er 1821 für die Rechte Rumäniens eingetreten war oder Alexander Cuza, der erste Fürst der vereinigten Donaufürstentümer – die Vorhut für König Carol I ab 1859. Die Pioniere der rumänischen Kultur rangierten hinter den Repräsentanten der Macht³⁸. Bis zur Gegenwart hält der dynastische Mythos an³⁹. Die neueste Variante dieses Mythos' ist die momentane Erhöhung der Zwischenkriegszeit zur goldenen Epoche.

Dieser Mythos hatte – unabhängig von der Person des Königs selbst – die Funktion, das politische Gebäude des modernen Rumäniens zu festigen. Nach einem eher umstrittenen Anfang als Fürst der vereinigten Donaufürstentümer gelang es Carol, nach dem Unabhängigkeitskrieg von 1877/78 und der Ausrufung der Monarchie 1881, seine Position zu festigen. Seine lange Regierungszeit gab dem Mythos Zeit auszureifen. Carols Verherrlichung erreichte 1906 mit der 40-Jahrfeier seiner Thronbesteigung ihren Höhepunkt. Carol hatte-im Gegensatz zur politischen Einstellung der Mehrheit- eine progermanische Politik betrieben, was seinen Glanz abträglich war. Als er 1914 starb, wurde sein Nachfolger Ferdinand zum König Großrumäniens, zum König der Landverteilung an die Bauern, zum König des allgemeinen Wahlrechts. Seine Krönung in Alba Julia 1922, rückte Monarchie in die Nähe der Vereinigungstat Michaels des Tapferen von 1600. Die dritte mythifizierende Königsgestalt war Carol II, der auch ein Gründer sein wollte. Er wurde zum König der Bauern, der Kultur. In weit höherem Masse als bei seinen Vorgängern bediente er sich für seine Rolle der gezielten Propaganda. Höhepunkt des dreifachen Königsmythos ist mit dem Buch von Cezar Petrescu *Cei trei regi* erreicht(1938)⁴⁰. Aber es gab auch einen Gegenmythos, der der grenzüberschreitenden-sakralen Dynastie der Hohenzollern ebenbürtig war und das war der Mythos der Brüder Ion C. Brătianu und Ion I.C. Brătianu sowie die Rolle der liberalen Partei, die ja ein halbes Jahrhundert die entscheidende Kraft in Rumänien darstellte. Hier stieß ein landständiger, nationaler Mythos auf den des Königs. Schließlich wird diese Mythopoiesis abgerundet durch die Mythifizierung der einzig weiblichen Person in diesem Pantheon; der Königin Maria. Boia nennt diese Figuren alle, die „Retter“ der

³⁸ Lucian Boia, *op. cit.*, a.a.O., S. 219ff.

³⁹ Lucian Boia, *Suveranii Romaniei, Monarhie, o solutie?*, București 2014.

⁴⁰ Cezar Petrescu, *Cei trei regi*, București, 2.Aufl., 1993.

Zwischenkriegszeit⁴¹. Es war die Zeit, in der in Europa unentwegt nach von der Vorsehung auserwählten messianischen Personen gefahndet wurde. Die Personen, die sich dafür eigneten, waren: Carol II., Corneliu Codreanu, Marshall Ion Antonescu: diese drei Figuren hatten die Aufgabe Rumänien von Grund auf neu zu gestalten indem sie es vom liberalen und demokratischen Weg, der zum modernen Rumänien führte, wegführten- in den Totalitarismus. Die Rumänen schafften es nicht Demokratie mit Ordnung zu identifizieren. Das alles verkörperte sich im Mythos der Legionäre, deren Betonungen weniger in der Machtausübung, denn in der Machtzerstörung lagen. In der kommunistischen Zeit werden zwar die Helden, Retter und Könige vom Sockel gestürzt, es entsteht eine Art negativer Theologie in Bezug auf die rumänische Geschichte, aber, wie bereits weiter oben festgestellt worden ist, die Hauptströmungen der Symbole bleiben bestehen.

IV

Die rumänische Gesellschaft von heute ist zweigeteilt – einerseits ist sie säkularisiert – und das betrifft vor allem die junge Generation und andererseits stehen dieser Generation diejenigen, die an der Macht sind, ihnen gegenüber. Auf dieser Ebene ist die Säkularisierung nur partiell durchgeführt. Das ist zwar in den meisten osteuropäischen Gesellschaften der Fall, aber erfreut sich in Rumänien einer spezifischen Intensität. Dass die traditionellen symbolischen Diskurse auch den Zusammenbruch der kommunistischen Ideologie überlebt haben, ist vor allem der orthodoxen Kirche geschuldet und auch dem politischen Regime, dessen demokratische Gründungslegitimität fragwürdig ist. Cesereanu, korreliert die rumänische „Wende“, d.h. Den Aufstand der zweiten Reihe – mit dem unter Ceaușescu kaltgestellten Ion Iliescu an der Spitze – als ödipalen Aufstand der Söhne gegen den Vater – mit dem Ziel, sich nach seiner Ermordung an seine Stelle zu setzen. Eine sehr eigenartige Demokratie – eine „falsche Demokratie“⁴².

⁴¹ Boia, *op. cit.*, a.a.O., S. 242ff.

⁴² Cesereanu, *op. cit.* a.a.O., S.189, 193ff; Dies., *Decembrie 89. Deconstructia unei revolutii*, București 2009.

Zunächst einige Bemerkungen zum politischen Bild der orthodoxen Kirche: Der kirchliche Diskurs über die Geschichte nimmt heute den Platz ein, den die kommunistische Ideologie geräumt hat. Der kirchliche Kalender deckt sich weitgehend mit dem nationalen. Die orthodoxe Kirche hat es geschafft, die Werte der nationalen Geschichte zu konsolidieren. Die etwas simple Gleichsetzung des Rumänentums mit der Orthodoxie ist heute die bevorzugte Art, sich der nationalen Zugehörigkeit zu versichern. Die orthodoxe Kirche versteht sich als eine nationale Kirche, d.h. Sie hat den Anspruch auf eine Staatsreligion keineswegs aufgegeben⁴³ und sie ist juristisch autonom dem Staat gegenüber. Im Artikel 4(2) des BOR-Gesetzes bezieht sie sich auf den Staat in Form von Dialogen um ihres apostolischen und geistig-kulturellen Auftrags willen. Das heißt, es gibt in Rumänien zwar keine Staatskirche, aber die gesetzliche Ausformulierung ist unklar. So kann es immer zu Zusammenstößen führen, so zum Beispiel bei der Ernennung eines katholischen Kulturministers im Jahre 2009. Der Kultusminister hatte das Pech, römisch-katholisch zu sein. Ein Dialog mit einem Katholiken aber war und ist aus Sicht der orthodoxen Kirche unmöglich. Als Kompromiss wurde der Name des Ministeriums umbenannt, von Ministerium für Kultur und Kultus in Ministerium für Kultur und nationales Patrimonium, wobei die religiösen Gemeinden dem Premierminister zugeordnet wurden. Daraus lässt sich schließen, dass die „Symphonia“ zwischen Kirche und Staat auch bei anderen Gesetzesvorhaben entsprechend schwierig ist⁴⁴. Das Ganze wäre normalerweise eine *Petitesse*, aber aufgrund des historischen Hintergrunds wird die Sache monströs.

Unvermeidlicherweise zeigt sich in einer angehenden liberalen Gesellschaft die Problematik von Religion und Politik in ihrer Form der Macht am deutlichsten in der Problematik des Religionsunterrichts an den öffentlichen Schulen. Debatte zieht sich von 2013-2015 hin: in der Internetzeitschrift „HotNew.ro“ zeigt sich die gesamte Schiefelage: Die Kirche versucht gegen eine Entscheidung des rumänischen Verfassungsgerichtshof –, der den Religionsunterricht dem freien Ermessen von Eltern und Schülern anheimstellte – den Religionsunterricht vom

⁴³ BOR (Biserica Ortodoxa Romăna) Gesetz Art. 5(1).

⁴⁴ Raul Rognean, *Beziehung von Kirche und Staat. Einordnungsmöglichkeiten der Orthodoxien*, Cluj-Napoca 2011, S. 31ff.

ersten bis zum letzten Schultag obligatorisch und entsprechend bei einem Rücktritt vom Religionsunterricht von einem jährlich zu stellenden Antrag abhängig zu machen. Da gab es selbstverständlich mehrere Gründe – so z.B. den, dass jährlich viele Tausende von ausgebildeten Theologen auf den Markt kämen und daher folglich eine entsprechende Zahl von Schülern vorhanden sein müsste.

Wesentlich interessanter ist die theoretische Argumentation. Hier wird gesagt, dass Religion und Moral sich nicht durch eine Disziplin des Lernens erwerben ließe, sondern durch eine nicht-formelle Erziehung, also durch praktische Erfahrung⁴⁵. Gesprächspartner sind ein Theologe, ein Psychologe und ein Soziologe: Der einzige der von Gütern spricht ist der Theologe, der also mit einem umfassenden Rationalitätsbegriff argumentiert. Die anderen Beiden argumentieren auf einer vollkommen anderen Ebene – einer soziologischen und psychologischen, d.h. alle reden aneinander vorbei: Es gibt keine gemeinsame Grundlage, wobei im gleichen Artikel gesagt wurde, dass man Religion nicht aufgrund von Wissenschaft erwerben könne, d.h. die Gegenstände der Wissenschaft sind sinnlos, sie vermitteln keine Erfahrungen. Die Säkularisierung ist bereits so weit fortgeschritten, dass die Wissenschaften keine gemeinsame Welterfahrung vermitteln können⁴⁶.

Die orthodoxe Kirche hat nicht wie im lateinischen Westen eine radikale Säkularisierung durchlebt, obgleich sie im 19. Jahrhundert, also ab der griechischen Befreiungskrise, durchaus mit jakobinischen Entwürfen konfrontiert wurde⁴⁷. Als typisches Beispiel für viele andere, die am Beginn der Nationalstaatlichkeit Rumäniens im 19. Jahrhundert stehen, mögen die politischen Taten von Alexandru Ion Cuza (1820-1873) gelten: Cuza stammte ursprünglich aus Moldawien und gehörte zu einer Gruppe junger Adliger, die nach Paris zum Studium gingen. Dort schloss er sich einem Kreis rumänischer Studenten an, die Anhänger des Republikaners und

⁴⁵ <http://www.hotnews.ro/stiri-esential-14254707-dezbatere-este-religia-materie-obligatorie-incepand-clasa-pregatitoare-pana-finalul-scolii-transmiterea-unor-valori-pana-aberatie-totala.htm>

⁴⁶ <http://www.hotnews.ro/stiri-esential-14254707-dezbatere-este-religia-materie-obligatorie-incepand-clasa-pregatitoare-pana-finalul-scolii-transmiterea-unor-valori-pana-aberatie-totala.htm>

⁴⁷ Paschalis Kitromilides, *The Orthodox Church in Modern State Formation in South-East Europe*, in: Alina Mungiu-Pippidi und Wim van Meurs (Eds.), London 2010 S. 31-51.

Liberalen Jules Michelet waren⁴⁸. Cuza nahm an der Revolution von 1848 teil und kehrte dann nach Moldawien zurück, um dort Ähnliches in Gang zu setzen. Das misslang aber und er musste ins Exil fliehen. Ein Dutzend Jahre später, wurde er Führer der Miliz des Fürstentums – von dort stammt sein Titel eines Obersten; er wurde dann durch die beiden Notabelnversammlungen von Moldawien und der Walachei zum Fürsten gewählt. Die Großmächte erkannten die Union der beiden Fürstentümer an, aber nur für die Dauer seiner Regentschaft. Zwischen 1859 und 1866 wurden wesentliche institutionelle Reformen durchgeführt: Cuza enteignete die Klosterdomänen, die den heiligen Orten, dem Berg Athos und dem Sinai zugeordnet waren (ca. ein Fünftel des gesamten Bodens der vereinigten Fürstentümer gehörte diesen Klöstern). Cuza schaffte jegliche Form der Leibeigenschaft auf dem Land ab und setzte – apropos eines Staatsstreichs – eine Agrarreform durch, die ca. 2.000.000 Hektar Land auf ca. 500.000 Bauern aufteilte. Er konsolidierte die Schulausbildung und führte ein Straf- und Zivilgesetzbuch ein, das stark vom französischen Code Napoleon beeinflusst war. Was die Kirche betraf, so proklamierte er die Autokephalie, das heißt die Loslösung der rumänischen Orthodoxie vom Patriarchat von Konstantinopel, dafür aber ihre Identifikation mit dem neuen Nationalstaat und damit die Begründung einer ethnischen Politik. Das alles fand – mit Mihai Kogalniceanu als Premierminister – in einem Zeitraum von fünf Monaten statt. Eine derartige Umwälzung störte jedoch die Interessen der Großmächte. Cuza wurde im Februar 1866 durch ein Komplott der zwei politischen Bewegungen – der Liberalen und Konservativen – gestürzt, was in die Geschichte Rumäniens einging als „monströse Koalition“. Er starb im Exil in Heidelberg⁴⁹.

Auch wenn 1864 das byzantinische Recht durch ein Französisches von 1804 ersetzt wurde, bedeutete die Autokephalie bedeutete von Anfang an nicht eine Trennung von Kirche und Staat (Sacrum und Profanum), sondern im Gegenteil⁵⁰. Es handelt sich hier um einen klassischen Fall von Säkularisierung indem innerweltliche Bestandteile zu Sakralia verwandelt

⁴⁸ Roland Barthes, *Michelet*, Frankfurt a.M. 1984.

⁴⁹ Mircea Valcu-Mehedinti (Hrsg.), *Alexandru D. Xenopol*, București 2010.

⁵⁰ Henri Bogdan, *Histoire des pays de l'Est. Des origines a nos jours*, Paris 1990; Constantin Oirdachi, „The Making of the Citizenship in the Post-Ottoman Balkans: State Building, Foreign Models, and Legal-Political Transfers“, in: Alina Mungiu-Pippidi und Wim van Meurs, *op. cit.* a.a.O., S. 179-221.

werden. Die Geschichte Europas seit dem Mittelalter ist voll davon⁵¹. Die Unterordnung unter den Staat bleibt ein ekklesiologisches Prinzip, das heißt, eine Nation ohne Orthodoxie ist unmöglich. Ein solches Bild beruht auf einer kosmologischen Auffassung von den Dingen in dieser Welt. Daher konnte der Marxismus, der ja zu einer solchen prämodernen religiösen Repräsentation neigt, die Institution der orthodoxen Kirche als Teil der ethnischen Identität der Nation anerkennen, dabei aber zugleich die Religiosität der Bevölkerung bekämpfen. Die Verquickung von Kirche und Staat im neuen rumänischen Nationalstaat wurde daher endemisch. Infolgedessen konnte sich eine politische Moderne nur sehr sporadisch entwickeln. Nicht ein innerlicher Glaube bzw. die Wahrung der inneren Person war entscheidend, sondern öffentliche Unterordnung: Dadurch gerät die rumänische Zivilreligion leicht in die Rolle einer Ausschließung. Der Kirche wird die vorrangige Funktion zur „Homogenisierung und Vereinigung der Seelen in einer kollektiven christlichen und rumänischen Masse“ übertragen⁵².

Zum rumänischen Christentum gehörte die traditionelle Disziplin des gemeinsamen Lebens, also Rechtsprechung und politische Kultur – was Staat und Kirche einschließt. Die Kirche bleibt dauerhaft an den Staat gebunden, wie es sich in den jeweiligen Verfassungen von 1923, 1938 und 1991 ausdrückt. Das alte Prinzip der Anpassung der Kirche an den Staat hat Byzanz überlebt und ist an die nationalen Kirchen der Moderne übergegangen. Bisher jedenfalls hat der rumänische Staat kein laizistisches Konzept vorgelegt. Bezeichnend ist in diesem Zusammenhang das sogenannte „Apostolat social“ des Patriarchen Justinian Maria von 1948 (...“Pentru pacea a toata Lumea. Pilde si indemnuri pentru cler“). Hier findet man eine spezifische Form eines „Christianisme social“, eine Fusion von praktischer und spekulativer Theologie...“rapport avec les realites de la vie...“⁵³. Dass der Patriarch unverhohlen mit dem Marxismus als sozialer Doktrin sympathisierte, ist eine Sache, aber, dass er dadurch das Eindringen des kommunistischen Staates in die religiöse Gesetzgebung ermöglichte – im Sinne der religiösen Gesetzgebung des byzantinischen

⁵¹ Ernst Feil, *Religio I.* Göttingen 1988.

⁵² Bartolomeu Stanescu, *Principiile de baza ale organizarii noastre sociale II, Solidaritatea*, 17-8, 1920, S. 246 zit. bei Daniel Barbu, *Die abwesende Republik*, Berlin 2009, S. 305.

⁵³ Olivier Gillet, *Religion et Nationalisme*, Paris 1997, S. 19 ff, S. 37ff.

Imperiums – scheint wohl in einer völligen Verkennung des Wesens des modernen Totalitarismus zu liegen: In der ersten Verfassung der sozialistischen Ära wurde keinerlei Trennung festgelegt – die Verfassung zielte ja auch auf die Vereinnahmung der orthodoxen Kirche und widmete ihr einen Paragraphen, in welchem es hieß, dass die Kirche „autokephal und einheitlich in ihrer Organisation“ (Art. 27) sei. Sie hatte damit die gleiche Ausdehnung wie der Staat⁵⁴. Es kam zu einem Pakt des gegenseitigen „Respekts“, indem der Staat die kultische Freiheit der Kirche respektierte und im Gegenzug die Kirche die Gesetze des Staates. Das gab dem Staat die Freiheit diese Freiheit jederzeit einzuschränken. Der Staat war klug genug nicht die orthodoxe Kirche als Institution in Frage zu stellen, wohl aber die Religion als solche. In der Periode 1948-89 hat die Kirche konsequent die byzantinische Ekklesiologie der Unterwerfung unter den Staat angewandt. „Sous le communisme, l'Eglise etablissait une analogie et meme un syllogisme entre une eglise populaire et la republique populaire, soit une sorte de „communisation“ de l'Église, puis entre l'histoire national de l'Église et celle de l'État. L'Église populaire en „fusion“ avec la nation doit collaborer avec l'État, l'emanation de la nation... De fait la separation entre l'Église et l'État n'a – jusque ici – jamais été promulguée officiellement en Roumanie, et l'Église continue à jouer son role dans la vie publique du pays... mais alors que le socialisme précisait sa dimension ideologique, l'Église avait besoin de critères theologiques authentiques et de motivations spirituelles profondes pour qualifier sa place et son role à l'interieur de cette société...“⁵⁵ Daher verwundert es nicht weiter, dass es auch nach der Revolution von 1989 nur sehr wenige Stimmen gab, die zumindest andeutungsweise die spirituelle Tragweite eines solchen Verhaltens erkannten: Sie entlarvten die „Symphonie“ als „dezechilibrată“ (unausgeglichen)⁵⁶ – was andeutungsweise als „Irrtum“ oder als „Opfer“ umschrieben werden kann.

⁵⁴ Olivier Gillet, *Religion et nationalisme. L'idologie de l'Église Orthodoxe Roumaine sous le regime communiste*. Bruxelles 1997.

⁵⁵ Iorga Bria, *Autre visage de Roumanie. Son importance historique et culturelle. Ses préoccupations théologiques et pastorales*, Geneve, 1981, S. 41, zit. bei Olivier Gillet, *op. cit.*; a.a.O., S. 156.

⁵⁶ Vgl. Iorga Bria, *Autre visage de Roumanie. Son importance historique et culturelle. Ses préoccupations théologiques et pastorales*, Geneve 1981, S. 27ff., S. 41ff.

V

Die politische Elite des Landes beruht zivilreligiös auf einem Nationalismus der sich bis zum heutigen Tage nicht aufgelöst hat. Darüber hinaus ist das stärkste Motiv der Eliten möglichst wenig radikale Reformen zuzulassen, da dies der Bereicherung einen Riegel vorschieben könnte. Somit ist die Elite ökonomisch wie politisch sehr stark verflochten wie sonst nirgends in Osteuropa – ausgedrückt durch sehr ausgeprägte persönliche Beziehungen. Trotz der rigiden neoliberalistischen Wirtschaftspolitik, besitzt der Staat noch immer sehr viele Großbetriebe in seiner Verantwortung. Die Entstaatlichung geschieht also durch den Staat⁵⁷. Damit ist auch im Wirtschaftsleben die politische Macht ausschlaggebend. Die Bedeutung von Machtzentren sowie das Gefüge soziokultureller Bindung trotzen der Doktrin von der funktionalen Differenzierung als *sine qua non* der Modernisierung. Daher sind die persönlichen Abhängigkeiten in Rumänien nach wie vor dominant. Katherine Verdery spricht von Vasallität in Form von persönlicher Abhängigkeit⁵⁸. Das hat schwerwiegende Folgen für Öffentlichkeit und politische Kommunikation.

Diese Erscheinungen wurzeln allesamt in der in der kommunistischen Periode und sie haben zur Anhäufung riesiger Vermögen geführt. Diese Personen halten die Zügel der ökonomischen und politischen Macht in ihren Händen. Sie halten entscheidende Positionen in Politik und Verwaltung, sie sind Unternehmer, Arbeitgeber, Abgeordnete und Senatoren. Und sie sind zugleich in persona oder durch Mittelsmänner zugleich Eigentümer großer Unternehmen und kontrollieren dadurch den größten Teil der ökonomischen Aktivitäten des Landes. Einen gewissen Riss bekam diese Szenerie in der Präsidentenwahl vom November 2014. Das Facebook hatte plötzlich katalysatorische Funktionen, es beeinflusste für einen Moment die Präsidentschaftswahl. Die sozialistische Regierung, deren Premier selbst für die Präsidentschaft kandidierte, verlor die Wahl, weil sie das Wahlrecht der im Ausland lebenden Rumänen missachtete. Es wurden in den Konsulaten des Auslandes viel zu wenige Wahlurnen aufgestellt, sodass viele Tausende

⁵⁷ Jan Delhey, *Osteuropa zwischen Marx und Markt. Soziale Ungleichheit und soziales Bewusstsein nach dem Kommunismus*, Hamburg 2001, S.64 ff.

⁵⁸ Katherine Verdery, *Socialismul. Ce a fost si ce urmeaza, op. cit.*, a.a.O, vgl. Kap. 6.

ihre Stimme nicht abgeben konnten. In dessen Folge kam es zu schweren Auseinandersetzungen vor den diplomatischen Vertretungen Rumäniens. Die sozialistische Regierung denkt noch immer kommunistisch und damit in den alten Klientelmustern: Der Emigrant ist letztlich ein Verräter – er stimmt nicht „mit uns“ ab. Die postkommunistische Nachfolgepartei sabotierte das Wahlgesetz außerdem dadurch, dass sie in den Gemeinden systematisch zu wenige Wahlurnen aufstellte. Das alles erinnert an die im Fernsehen im Stile einer Vendetta inszenierte Revolution des Fernsehens von 89 – nur unter umgekehrten Vorzeichen⁵⁹. Man kann also sagen, dass Facebook den jungen Wählern eine Alternative aufgezeigt hat. Allerdings gelang es nicht eine direkte Verbindung zwischen den virtuellen Aktivitäten der Kandidaten und dem Grad der Mobilisierung der Wähler herzustellen. Dazu mangelt es den Massenmedien an einem Zentrum und an Überzeugungskraft. Programme und Argumente wirken eher als Störung. Der Schritt zur Bildung einer politischen Partei widerspricht der Natur von Facebook, das eher auf Narzissmus und Atomisierung beruht, das heißt, den entscheidenden Schritt zur Kommunikation und damit zur Öffentlichkeit nicht leisten kann.

Die Massenmedien haben daher eine spezifische Form ihres Auftritts entwickelt mit der sie ein Thema besetzen. Der Politiker fackelt Themen ab, um Meinungen festzulegen. Politiker waren schon immer Selbstdarsteller und Schauspieler und der Wahrheit nicht unbedingt verpflichtet. Sie stellen sich weniger im Parlament dar als in der Unterhaltungsindustrie. Heute entstehen zwar vielleicht keine Diktaturen mehr, wie Walter Benjamin meinte, wohl aber Mediendarwinismus: Alles läuft auf den Star und auf die sog. „Mitte“ hinaus: Der Zweck der Stimmungsmaximierung auf der Rechts-Links Skala führt zum run auf die Mitte. Die Mitte ist jedoch das Unbestimmte, d.h. das Medium, in das immer neue Formen und alte Werte gegossen werden: Politische Differenzen minimieren sich in der Mitte, daher werden die rhetorischen Differenzen gesteigert⁶⁰. Diese Psychologisierungen stellen nichts Neues dar. Sie sind lediglich intensiver geworden.

⁵⁹ Teodor Baconschi: *Facebook*, op. cit., a,a,O., S. 103ff.

⁶⁰ Norbert Bolz, *Das ABC der Medien*, München 2007, S. 70ff.

VI

Wie weiter oben angedeutet sollen nun einige Bemerkungen zum Problem der Zivilgesellschaft in Rumänien den Aufsatz abrunden. Denn Zivilgesellschaft bedeutet ja den Raum in dem nach gängiger Auffassung Öffentlichkeit und Kommunikation stattfinden soll. Wolfgang Höpken bemerkt ganz richtig, dass die übliche Defizitbilanz der Zivilgesellschaft in Südosteuropa wissenschaftlich nicht weiterführt⁶¹. Der Begriff der Zivilgesellschaft steht für die Überwindung der gesellschaftlichen Anomie sowie für die Einführung der liberalen parlamentarischen Demokratie in ganz Osteuropa. Der englische Begriff der „Civility“, der von dem englischen Politologen und Platoniker Ernest Barker stammt⁶², erlebte vor allem in Ostmitteleuropa in den 70er Jahren des letzten Jahrhunderts eine Renaissance – zu einer Zeit, in der Richard Sennett seine Bücher über den Verfall des öffentlichen Lebens herausbrachte⁶³. Bereits zehn Jahre später, als die hegelianische Spekulation eines Francis Fukujama über das Ende der Geschichte bzw. der letztlichen Übernahme der liberalen Demokratie in allen Ländern dieser Welt die Diskussion bestimmte, mündete sie bezeichnenderweise – im Zusammenhang mit Huntingtons Buch über den Zusammenstoß der Zivilisationen – in eine Kritik des westlichen Triumphalismus, die bis heute nicht verstummt ist. Jedoch, trotz dieser Kritik, gingen die überwiegend amerikanischen Berater der osteuropäischen Regierungen davon aus, dass die Osteuropäer sich über kurz oder lang so verhalten würden wie Adam Smith's *homo oeconomicus*.

Inzwischen ist Nüchternheit eingekehrt – man spricht, leicht euphemistisch, von einer historisch bedingten Schwäche der Zivilgesellschaft und meint damit die Außerachtlassung der historischen Dimension der politischen Kultur Südosteuropas⁶⁴. Die Neubewertung des Staates nach der „Wende“ von 1989 erwies sich in Rumänien als Fehleinschätzung. Der Wunsch nach Begrenzung war nur allzu

⁶¹ Wolfgang Höpken, „Stadt und Zivilgesellschaft in Süd-Osteuropa: Anmerkungen aus historischer Perspektive“, in: *Zivilgesellschaftliche Entwicklungen in Südosteuropa*, herausgegeben von Anton Sterbling, München 2009, S. 110-156, S. 138ff.

⁶² Ernest Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*. London 1906.

⁶³ Richard Sennett, *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens*, Frankfurt a.M. 1983.

⁶⁴ Sundhausen, Holm, „Europa Balcanica. Der Balkan als historischer Raum Europas“, in: *Geschichte und Gesellschaft*, 25, 1999, S. 626-653 (S. 652).

verständlich, mündete aber im Neoliberalismus, was eine entscheidende Schwächung des Staates darstellte. Es führte zu einem völligen Verlust an Vertrauen in den Staat. Stattdessen übernahmen – zumeist aus Geheimdienstkreisen – kriminelle Strukturen den Staat. Die Folge war der Rückzug ins Private, wie in kommunistischer Zeit. Aktionen geschahen nur in privaten Netzwerken⁶⁵. Aber: die Zivilgesellschaft in einer liberalen Demokratie bedarf eines starken Staates, der die Gesetze im hobbes'schen Sinne durchsetzt. Nur so kann die Macht der Interessensygruppen wirksam begrenzt werden. Statt entsprechender Regularien entwickelte sich ein erschreckendes Maß an Korruption⁶⁶. „Zivilgesellschaft“ in der klassischen Definition meint die Errichtung intermediärer Institutionen als Arena für Kirchen, Gewerkschaften, Lobbys etc., die jene gesellschaftliche Foren bilden, in denen die Bürger „...(the) habits of free assembly, dialogue and social initiative...“ erlernen und damit eine Balance zwischen Privatinteresse und Gemeinwohl herstellen⁶⁷. Dieser universalistische Ansatz ist nach 50 Jahren Kommunismus verfehlt⁶⁸.

Inzwischen ist klar, dass die kulturellen und mentalen Voraussetzungen aus der jeweiligen Tradition selber kommen müssen. Sonst wird eine Überwindung der Dichotomie zwischen Zivilgesellschaft und sozialromantischer Identifikation mit dem ethnischen Nationalstaat kaum möglich sein. Die materiellen Werte, die als Symbole des Fortschritts und der Europäisierung gesehen wurden und die das bisherige osmanisch geprägte Erscheinungsbild der Städte sowie der Lebenswelt rasch und radikal veränderten, führten zu einer raschen Rezeption der westlichen symbolischen Formen der politischen Repräsentation und Ästhetik. Damit

⁶⁵ Klaus Roth (Hrsg.): *Soziale Netzwerke und soziales Vertrauen in den Transformationsländern. Ethnologische und soziologische Untersuchungen*, Zürich-Berlin 2007.

⁶⁶ Michael Hein, *(Non)-Fighting Governmental Corruption in Postsocialist Romania*. Paper presented for the 16th Annual International Young Resarchers Conference at the Havighurst Center for Russian and Post-Soviet Studies, Miami University, S.1-30; Grodeland, Ase Berit: „Red Mobs, Yuppies, Lamb Heads and Others: Contacts, Informal Networks and Politics in the Czech Republic, Slovenia, Bulgaria and Romania“. In: *Europe-Asia Studies* 59 (2007) 2, S. 217-252.

⁶⁷ Robert W. Heffner, „Civil Society. Cultural Possibility of a Modern Ideal“, in: *Society*, 35, 3, 1998, S. 16-37.

⁶⁸ Anneli U. Gabanyi, „Staat und Zivilgesellschaft in Rumänien“, in: *Zivilgesellschaftliche Entwicklungen in Südosteuropa*. Herausgegeben von Anton Sterbling, München 2007, S. 300-318.

aber war die Frage nach den Werten, die zwar für das Funktionieren der Zivilgesellschaft unerlässlich, aber mit den tradierten Werten nicht kompatibel waren, noch nicht beantwortet. Durch diese Inkompatibilität konnte sich Engagement für das Gemeinwohl (also nicht am persönlichen Vorteil ausgerichtet) nur rudimentär entwickeln. Vorherrschend blieben klientellistische Interessen von Netzwerken und Kleingruppen, gegründet auf privatem Vertrauen – jenseits des Staates: Die Zivilgesellschaft aber lebt von der Abschwächung der Polarität zwischen dem Innenraum der Privatheit und dem Staat durch jenen Zwischenraum, den man bürgerliche Öffentlichkeit nennt. Das gibt es bisher nur ansatzweise, wie Annelie Gabanyi nachgewiesen hat. Alle anderen Ansätze wurden in der kommunistischen Periode vernichtet: Zivilgesellschaft bedeutet vor allem Rationalität, vernünftiger Diskurs, Wissenschaft. Das wurde in Südosteuropa zwar rezipiert, aber nicht umgesetzt als Objekt der Volksbildung⁶⁹. Und es bedeutet vor allem Betonung der Vernunft im Sinne von Planung, Zeitökonomie und Zukunftsorientierung, d.h. rationale Wirtschaftsweisen, Mäßigung und Gesetzestreue, Bereitschaft, sich dem Staat zu unterwerfen und vor allem Kontrolle der Emotionen. Die Kontrolle der Emotionen ist in der liberalen Gesellschaft eine *conditio sine qua* und zugleich eine ihrer verwundbarsten Stellen, denn es führt zur gefühlsmäßigen Verarmung – angesichts der reichen emotionalen Traditionen der Gesellschaft.

Das Vertrauen der Bürger ist in der modernen Gesellschaft anonym. Diese Tradition reicht zurück bis auf das römische Recht. *Pacta sunt servanda*, die Kontrolle des Staates durch Gewaltenteilung sowie Säkularisierung, d.h. Trennung von Staat und Kirche. Das sind die Korollarien der Zivilgesellschaft – durchaus im Sinne von Max Weber. Die politische Entwicklung Rumäniens seit dem 19. Jahrhundert hat kaum dazu beigetragen, das Vertrauen der Bürger in das Rechtssystem und die Politik zu stärken. Es gelten immer noch die alten Regeln der privaten Vertrautheit und das gilt für die „einfachen Leute“ wie für die „Eliten“. Bezeichnenderweise ist die Arbeitsmoral der Bevölkerung in der kommunistischen Periode zerstört worden. Die Konsequenz dessen ist, dass auch heute noch Sozialkapital überwiegend durch Beziehungen, aber nicht so sehr durch Leistung erworben wird. Vorherrschend ist noch immer die Neigung, die verführerischen Seiten der

⁶⁹ Wolfgang Höpken, „Die „fehlende Klasse“? Bürgertum in Südosteuropa im 19. und frühen 20. Jahrhundert“, in: Ulf Brunnbauer/Wolfgang Höpken (Hrsg.), *Transformationsprobleme Bulgariens im 19. und 20. Jahrhundert*, München 2007, S. 33-70.

bürgerlichen Moderne zu rezipieren, aber nicht die mentalen. Hier scheint sich die Situation der „ersten Europäisierung“ des frühen 20. Jahrhunderts zu wiederholen. Die bürgerlichen Verwandten der westlichen Zivilgesellschaft wurden im Kommunismus endgültig ausgerottet. Ihren Platz nahm die dörfliche Gesellschaft ein. Die massenhafte Kollektivisierung führte zur massenhaften Landflucht in die Städte. Insofern ist die heutige Gesellschaft eine Folge des Kommunismus. Diesen Schichten ist die Zivilgesellschaft fremd, ja sie wird eher als Bedrohung der eigenen kulturellen Identität wahrgenommen. Ein Gutteil der Verantwortung für diese Problematik trägt die orthodoxe Kirche in ihrer antiaufklärerischen Orthodoxie. Das hängt mit der Angst vor Machtverlust zusammen. Es hat sich in der klerikalen Hierarchie offenbar noch nicht herumgesprochen, dass eine Trennung von Staat und Kirche eine segensreiche Wirkung für die Kirche haben kann. Diese Erfahrung steht der orthodoxen Kirche noch bevor. Dazu kommt noch, dass die erste Europäisierung im Laufe des 19. Jahrhunderts freiwillig war. Die heutigen Verträge mit der Europäischen Union aber sind verpflichtend. Die Frage, die sich schließlich stellt ist, inwieweit Rumänien in der Lage sein wird, den Spagat zwischen einer unvermeidlichen Ökonomisierung und seiner politischen Identität zu schaffen. Den Rumänen stehen also politisch noch schwere Zeiten bevor. Sie können sich jedoch dennoch glücklich schätzen, dass sie in der Europäischen Union sind und dadurch nicht der Selbstdestruktivität der Nationalstaaten des 19. und 20. Jahrhunderts verfallen.

Literaturangaben

- Baconschi, Teodor (2015), *Facebook. Fabrica de Narcisism*, Bucuresti.
- Badescu, Gabriel/Sum, Paul E. (2005), "Historical legacies, social capital and civil society: Comparing Romania on Regional level", in *Europe-Asia Studies*, V. 57, 2005, S. 117-133.
- Barbu, Daniel (2009), *Die abwesende Republik*, Berlin.
- Barthes, Roland (1984), *Michelet*, Frankfurt a.M.
- Berger, Peter L.; Luckmann, Thomas (2004), *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit: Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt a.M.
- Bogdan, Henri (1990), *Histoire des pays de l'Est. Des origines a nos jours*, Paris.
- Bohle, Dorothee/Gerskovits, Bela (2012), *Capitalist Diversity on Europe's Periphery*, London.

- Boia, Lucian: *Geschichte und Mythos* (2003), *Über die Gegenwart des Vergangenen in der rumänischen Gesellschaft*, Köln: Weimar.
- Bolz, Norbert (2007), *Das ABC der Medien*, München.
- Brandt, Sigfried (1993), *Religiöses Handeln in moderner Welt: Talcott Parsons Religionssoziologie im Rahmen einer allgemeinen Handlungs- und Systemtheorie*, Frankfurt a.M.
- Castoriadis, Cornelius (1997), *Gesellschaft als imaginäre Institution*, Frankfurt a.M.
- Cesereanu, Ruxandra (2003), *Imaginarul violent al Romanilor*, Bucuresti.
- Gabanyi, Anneli Ute (2004), „Die rumänischen Eliten in der Systemtransformation“, in Hans-Joachim Veen (Hrsg), *Alte Eliten in jungen Demokratien?*, Köln 2004, S. 313-333.
- Gebhardt, Jürgen (2013), „Das religiös-kulturelle Dispositiv der modernen Politik“, in Hans Vorländer(Hg), *Demokratie und Transzendenz*, Bielefeld, S. 41-78.
- Gillet, Olivier(1997), *Religion et Nationalisme*, Paris.
- Habermas, Jürgen (1990), *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Frankfurt a.M.
- Halter, Ullrich (2009), *Obamas politischer Körper*, Berlin.
- Hoppe, Louisa (2014), *Die Kunst des Protestes. Die save-Rosia-Montana Kampagne und ihre Bedeutung für die zivilgesellschaftliche Protestkultur in Rumänien*, Chemnitz.
- Kantorowicz, Ernst (1991), *Die zwei Körper des Königs*, Frankfurt a.M.
- Kedourie, Eli (1970), *Nationalismus*, München.
- Kitromilides, Paschalis (2010), „The Orthodox in Modern Formation in South-East Europe“ In Alina Mungiu-Pippidi und Wim van Meurs (Eds), *Ottomans into Europeans: State and Institution-building in South-Eastern Europe*, London: Hurst; Boulder: Columbia University Press London, S. 31-51.
- Klein, Ansgar (2001), *Der Diskurs der Zivilgesellschaft. Politische Hintergründe und demokratietheoretische Folgerungen*, Wiesbaden.
- Lipset, Seymour; Stein Rokkan (1967), *Party systems and voter alignments: cross national perspectives*, New York.
- Mungiu-Pipidi, Alina a. Van Neurs, Wim(Eds), *Ottomans into Europeans. State and Institution Building in South-East Europe*, London 2010:
- Mungiu-Pipidi, Alina; Althabe, Gerard (2004), *Villages Roumains. Entre destruction communiste e violence liberal*, Paris.

- Petrescu, Cezar (1993), *Cei trei regi*, Bucuresti: Fundatia Culturala Regala.
- Rognean, Raul (2011), *Die Beziehung von Kirche und Staat. Einbeziehungsmöglichkeiten der Orthodoxien*, Cluj-Napoca.
- Rohe, Karl (2003), „Politische Kultur und ihre Analyse“, in Andreas Dornheim, Sylvia Greiffenhagen (Hrsg.), *Identität und politische Kultur*, Stuttgart.
- Roth, Andrei (2004), „Die rumänische ökonomische Elite-Kontinuität und Wandel“, in Hans-Joachim Veen (Hrsg.), *Alte Eliten in jungen Demokratien?*, Köln.
- Roth, Andrei (1999), *Democratia sau Nationalism*, Tirgu Mures.
- Roth, Andrei (2003), „Die Einheit der rumänischen Machtelite“, in Stephan Beetz/ Jacob Ulf/ Anton Sterbling (Hrsg.), *Soziologie über die Grenzen. Europäische Perspektiven*, Hanburg.
- Roth, Andrei (1997), „Staatliche Bürokratie und neue Eliten im posttotalitären Rumänien“ in Anton Sterbling/ Heinz Zipprian (Hrsg.), *Max Weber und Osteuropa*, Hamburg.
- Ryklin, Mihail/Uffelman, Dirk (2008), *Kommunismus als Religion*, Frankfurt a.M.
- Streek, Wolfgang (2013), *Gekaufte Zeit. Die vertagte Krise des demokratischen Kapitalismus*, Bonn.
- Taylor, Charles (1992), *Bedeutungstheorien*, in Ders. Frankfurt a.M.: Negative Freiheit., S. 52-117.
- Ther, Philip (2014), *Die neue Ordnung auf dem alten Kontinent. Eine Geschichte des neoliberalen Europa*, Berlin.
- Valcu-Mehedinti, Mircea (Hrsg.) (2010), *Alexandru D. Xenopol*, Bucuresti.
- Verdery, Katherine (1991), *National Ideology under Socialism: Identity and cultural Politics in Ceausescus Romania*, Berkeley.
- Verdery, Katherine (1999), *The political Lives of dead Bodies*, New York.
- Verdery, Katherine (1999), *Socialismul. Ce a fost si ce urmeaza*, Bucharesti.
- Voegelin, Eric (2004), *Die neue Wissenschaft der Politik*, München.
- Weber, Max (1988), *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen.
- Zach, Krista u. Zach, Cornelius Z. (2004), *Modernisierung auf Raten*, München.