

Überlegungen zu einer Typologisierung von politischen Mythen aus historiographischer Sicht – ein Versuch¹

von

Heidi He in - Kir ch er

Ist ein Mythos mit einem Pudding zu vergleichen? Der fast inflationäre Gebrauch des Begriffs „Mythos“ – auch von Wissenschaftlern, die sonst gerne zu terminologischen Haarspaltereien neigen – legt dies nahe. Alles, was wissenschaftlich, d.h. empirisch, nicht eindeutig zu belegen ist, aber auch das, was von den Realitäten, den „Fakten“, abgegrenzt werden soll, wird als „Mythos“ bezeichnet. Daher wird der Begriff Mythos aufgeweicht und dehnbar – halt zu einem Pudding – gemacht.

Somit hat Yves Bizeul in seinem den Band einleitenden Beitrag Recht, einen Mythos aus der Sicht eines Wissenschaftlers als den „berühmten Pudding, der sich nicht an die Wand nageln lässt“² zu charakterisieren, um aber gleichzeitig darauf aufmerksam zu machen, dass politische Mythen nichtsdestotrotz von Wissenschaftlern untersucht werden müssen.

Dies ist die Aufgabe historisch-kulturwissenschaftlicher Mythosforschung, die sich unter dem Eindruck neuerer kulturwissenschaftlicher konstruktivistischer Ansätze entwickelt, aber bislang weder eine auf umfangreichen Studien basierende umfassende Theorie noch eine Typologie hervorgebracht hat. Die existierenden philosophischen und soziologisch-politologischen Texte reichen hierfür genauso wenig aus wie die bisher erschienenen Einzelstudien, so dass die in dem Band zusammengetragenen Texte hierzu einen weiteren, hoffentlich heftigen Impuls geben sollen.³

Wie jeder Pudding aus grundsätzlich gleichen Grundstoffen besteht, die je nach Rezept in einem unterschiedlichen Maße zusammen gerührt und mit spezifischen Geschmacksstoffen zu einem einzigartigen Geschmack vermixt werden, so besteht auch

¹ Diese Überlegungen basieren auf HEIDI HEIN: Historische Mythosforschung, in: Digitales Handbuch zur Geschichte und Kultur Russlands und Osteuropas. Themen und Methoden. URL: www.vifaost.de/geschichte/handbuch (17.1.2006), DIES.: Historische Kulturforschung, ebenda, sowie DIES.: Historische Mythos- und Kulturforschung. Thesen zu Definition, Vermittlung, Inhalten und Funktionen von historischen Mythen und Kulte, in: Mythos 2 (2006), S. 30, 45, und führen diese fort.

² YVES BIZEUL: Politische Mythen, in diesem Band, S. 3-14, hier S. 3.

³ Zum Stand der historischen Mythosforschung: HEIDI HEIN (unter Mitwirkung von Katja Ludwig): Texte zu politischen Mythen in Europa. Eine Bibliographie zur historisch-politischen Mythosforschung 1994-2004, in: Mythos 2 (2006), S. 227-230, siehe auch die anhängenden Bibliographien über politische Mythen und Kulte in Ostmittel, Südost- und Osteuropa: HEIN, Mythosforschung (wie Anm. 1), und HEIN, Kulturforschung (wie Anm. 1).

ein politischer Mythos aus analysierbaren, gleichen Bestandteilen, deren Ausprägung und inhaltliche Nuancierung vom jeweiligen Kontext abhängig ist. Daher gilt bei den folgenden Überlegungen, das ‚Rezept‘, also die Definition, die ‚Grundstoffe‘, die wesentlichen Bestandteile, und die spezifischen ‚Geschmacksträger‘, also die mythische Narration, zu erörtern, um zu einer Typisierung von politischen Mythen zu kommen: Zunächst wird der Begriff des politischen Mythos kurz definiert, dann werden die Grundmotive bzw. -aussagen vorgestellt, um daraus dann abschließend die Grundfunktionen von politischen Mythen herleiten zu können.

Definition des politischen Mythos

Generell kann man, im Gegensatz zur umgangssprachlichen Verwendung des Begriffs, unter Mythos zunächst eine sinnstiftende Erzählung auffassen, die Unbekanntes bzw. schwer Erklärliches mit Bekanntem erklären will. Daher sah schon der Philosoph und Begründer der modernen Mythosforschung, Ernst Cassirer, im Mythos einen geistigen Bezugsrahmen, weil mythisches Denken auf einem Raster apriorischer Prämissen beruht. Insofern unterscheiden sich religiöse und politische Mythen nicht, jedoch unterscheiden sie sich in ihrer ‚Reichweite‘, in ihrem Anspruch. Beide inszenieren den „ewigen Kampf zwischen dem Guten und dem Bösen“.⁴ Im Gegensatz zum religiösen Mythos ist der politische Mythos jedoch primär darauf ausgerichtet, einer Gesellschaft in der Gegenwart Orientierung zu verschaffen; es fehlt die transzendente Komponente, die wesentlich für einen religiösen Mythos ist. Dies schließt jedoch nicht aus, dass ein religiöser Mythos, etwa der des „Gelobten Landes“, auch als politischer Mythos genutzt werden und wirken kann.

Politische Mythen sind als ein Produkt bestimmter politischer Vorstellungen zu verstehen, die historisch und damit veränderlich sind. Einen politischen Mythos kann man daher definieren als eine emotional aufgeladene Narration, die bestimmte historische Sachverhalte „mythisch liest“⁵, also die Wirklichkeit nicht den Tatsachen gemäß, sondern in einer selektiven und stereotypisierten Weise interpretiert und ihr auf diese Weise einen Schein von Historizität gibt. Sie sind daher „Erzählungen, die auf das politisch-soziale Geschehen gemünzt sind und diesem Geschehen eine spezifische Bedeutung verleihen“.⁶ Damit werden diese Sachverhalte so interpretiert, dass andere von der mythischen Narration vernachlässigt oder ‚übersehen‘ werden. Dies führt zur Glorifizierung dieses Ereignisses oder dieser Leistung, so dass man einen Mythos als eine Leistungsschau bzw. als Erzählung über eine Meisterleistung verstehen kann.

⁴ YVES BIZEUL: Theorien der politischen Mythen, in: Politische Mythen und Rituale in Deutschland, Frankreich und Polen, Berlin 2000, S. 17.

⁵ Jean Pouillon spricht von einer „mythischen Lesart der Wirklichkeit“ (JEAN POUILLON: Die mythische Funktion, in: Mythos ohne Illusion, hrsg. von CLAUDE LÉVI-STRAUSS u.a., Frankfurt a.M. 1984, S. 68-83, hier S. 69).

⁶ FRANK BECKER: Begriff und Bedeutung des politischen Mythos, in: Was heißt Kulturgeschichte des Politischen?, hrsg. von BARBARA STOLLBERG-RILINGER, Berlin 2005, S. 129-148, hier S. 131.

Einen politischen Mythos kann man daher insgesamt definieren als „ideologically marked narrative which purports to give a true account of a set of past, present, or predicted political events and which is accepted as valid in its essentials by a social group“.⁷

Da auf diese Weise die Vergangenheit zumindest sehr stark idealisiert wird, basiert sie auf einer ‚gemachten, erfundenen Erinnerung‘. Durch seine semantische Struktur kann der Mythos einem erheblichen Deutungswandel, d.h. einem Wandel der Interpretation der Vergangenheit, unterliegen, sodass er in geänderten gesellschaftlichen Kontexten auch seine Funktionen wechseln kann. Typisch für dieses Phänomen ist etwa der Skanderbeg-Mythos im 20. Jahrhundert in Albanien, der in diesem Band von Andreas Hemming thematisiert wird.

Dabei ist für den politischen Mythos charakteristisch, dass er sich durch komprimierte, mitreißende Bilder bzw. Erzählungen auszeichnet, die letztlich eine Beglaubigung der grundlegenden Werte, Ideen und Verhaltensweisen der den Mythos tragenden jeweiligen Gruppe darstellen, weil er die historischen Vorgänge aus ihrer Sicht und in ihrem Sinne deutet.⁸ Das Repertoire politischer Mythen bildet damit eine ‚Leistungsschau‘ der Gesellschaft, behandeln sie Helden, so sind sie eine Heroengalerie der *communio*. Das Mythenrepertoire kann man daher als Memoiren einer Gruppe bzw. Gesellschaft charakterisieren, weil sie nur das hervorheben, was für diese wichtig und konstitutiv ist. Politische Mythen stellen damit besondere Erinnerungsorte im historischen Gedächtnis einer Gesellschaft dar, da sie eine besondere Leistung hervorheben.⁹ Sie sind wichtige Generatoren für eine Sinnggebung und Orientierung von nationalen und nicht-nationalen Gesellschaften. Darin liegt die Kraft und Bedeutung von politischen Mythen für moderne Gesellschaften, denen in einer säkularisierten Welt ihre Orientierungs- und Sinnggebungsmöglichkeiten fehlen und die durch Mythen die Kosten der Rationalisierung kompensieren müssen. Ohne diese Ordnungsfunktion kann kein politisches Gemeinwesen auskommen, denn Mythen stellen in einer säkularisierten Welt einen Religionsersatz dar. Mythen sind daher zentrale Elemente politischer Kultur, da sie Kommunikation und Anschließbarkeit in komplexen gesellschaftlichen Strukturen sicherstellen.¹⁰

Politische Mythen gehören daher zu den wichtigen Bestandteilen des Politischen. Sie sind jedoch als zugleich intellektuelle und emotionale Konstrukte von Utopien und Ideologien zu unterscheiden, wie Yves Bizeul in seinem Beitrag ausführt.¹¹ Obwohl Mythos und Utopie ähnliche Funktionen erfüllen, unterscheiden sie sich vor

⁷ CHRISTOPHER FLOOD: *Political Myth. A Theoretical Introduction*, New York u.a. 1996, S. 44.

⁸ ANDREAS DÖRNER: *Politischer Mythos und symbolische Politik. Sinnstiftung durch symbolische Formen am Beispiel des Hermannmythos*, Opladen 1995, S. 23.

⁹ Vgl. zu den „Erinnerungsorten“, auf die an dieser Stelle nicht weiter eingegangen werden kann: *Les lieux de mémoire*, 3 Bde., hrsg. von PIERRE NORA, Paris 1997.

¹⁰ KATRIN MAYER: *Mythos und Monument. Die Sprache der Denkmäler im Gründungsmythos des italienischen Nationalstaats 1870-1915*, Köln 2004, S. 18, 25.

¹¹ Vgl. zum Folgenden die detaillierteren Ausführungen in diesem Band: BIZEUL, *Mythen* (wie Anm. 2).

allem darin, dass ein Mythos weniger in der Lage ist, eine konkrete Orientierung für die Zukunft zu vermitteln, weil er diese im Gegensatz zur Utopie nicht detailliert darstellt. Darüber hinaus wird die Utopie im Kopf eines Denkers oder auf dem Papier entwickelt, während der Mythos durch „kollektive Arbeit“¹² entsteht. Bei jenem geht es nicht um den Entwurf einer künftigen idealen Gesellschaft, wie etwa bei der Marx'schen Utopie des Kommunismus, sondern darum, für die *communio* Kräfte zu mobilisieren. Der Unterschied zur Ideologie liegt für den Mythos darin, dass er im Gegensatz zu jener nicht nach außen gerichtet ist und die Ideologie subjektive Interessen verfolgt. Er kann jedoch von der Ideologie genutzt werden, um sich von einem Gegner oder Feind abzugrenzen bzw. diese Abgrenzung verstehbar zu machen. Insgesamt steht bei einem politischen Mythos also die historische Erinnerung im Mittelpunkt, von der dann die Funktionen abgeleitet werden.

Grundmotive und -aussagen politischer Mythen¹³

Vorbemerkung: Vergleicht man politische Mythen untereinander, so stellt man fest, dass es zahlreiche Ähnlichkeiten gibt und dass aufgrund der allgemeinen Struktur von politischen Mythen die mythische Narration gewissen Grundmustern folgt, deren spezifische Ausgestaltung dann von dem spezifischen historischen, gesellschaftlichen, politischen und weltanschaulichen Kontext abhängig ist. Diese Grundmuster gilt es im Folgenden aufzuspüren.

Die bisherigen Überlegungen zu politischen Mythen weisen in der Regel immer nur auf bestimmte Motive und Aussagen derselben hin, ohne dass sie in einer Gesamtschau präsentiert und analysiert werden. Es ist jedoch festzuhalten, dass man einige charakteristische Grundmotive und -aussagen in allen politischen Mythen finden kann, die in inhaltlicher Hinsicht im Folgenden systematisiert nach verschiedenen Kategorien und aus verschiedener Perspektive dargestellt werden.

Das Mythenrepertoire einer Gesellschaft besteht aus zahlreichen politischen Mythen, die sich wiederum aus mehreren kleinen Mythen bzw. Mythemen zusammensetzen¹⁴, einzeln vorkommen, sich aber auch gegenseitig ergänzen und verstärken können. Dieses Mythenrepertoire ist virulent vorhanden und kann nach Bedarf besonders aktiviert werden. Häufig bilden politische Mythen ein sich gegenseitig ergänzendes „Mosaik“, wodurch sich auch bestimmte Nuancen ergeben und bestimmte Funktionen besonders in den Vordergrund treten.

Allgemein lässt sich sagen, dass sich ein politischer Mythos auf politische Akteure, Handlungen, Institutionen oder sogar die Gesellschaftsordnung insgesamt be-

¹² Ebenda, S. 9.

¹³ Zu den folgenden Überlegungen: GEORGE SCHÖPFLIN: *The Functions of Myth and a Taxonomy of Myths*, in: *Myth and Nationhood*, hrsg. von GEOFFREY HOSKING und GEORGE SCHÖPFLIN, London 1997, S. 19-35, hier S. 28-35, untergliedert und benennt die Mythen in unterschiedlicher Weise.

¹⁴ BIZEUL, *Theorien* (wie Anm. 4), S. 17.

ziehen kann.¹⁵ Die erste Ebene der Kategorisierung behandelt das Thema des Mythos, das handelnde Subjekt im Mythos, also das, was er beschreibt:

Hier lassen sich Personen- und Ereignismythen, Raum- und auch Zeitmythen finden. Innerhalb der Personenmythen gibt es noch insofern Unterschiede, ob sie eine lebende, schon verstorbene, eine legendäre Person oder gar ein Personenkollektiv wie den „Unbekannten Soldaten“ behandeln. Hierbei stellt der Mythos um eine lebende Persönlichkeit insofern einen Sonderfall dar, als er die Zeitgeschichte und Gegenwart interpretierend darstellt, indem die verehrte Persönlichkeit als „Geschichte machend“ beschrieben wird. Bei Personenmythen wird die Geschichte personalisiert, die historische Entwicklung wird auf das Handeln der mythisch verklärten Persönlichkeit hin ausgerichtet und entsprechend interpretiert. Durch die Berufung auf solche durch den Mythos als Heroen verklärten und idealisierten Persönlichkeiten wird eine historische Tradition geschaffen und/oder eine (fiktive) historische Kontinuität hergestellt und dadurch das bisher Erreichte in spezifischer Weise verklärt. Die historische Perspektive bzw. das Geschichtsbild wird dadurch verengt, so dass andere konkurrierende Personen und/oder Entwicklungen im Geschichtsbild keinen Platz haben. Ist dies ein Mythos, der sich komplementär zu einem anderen verhält, so wird die durch den Mythos vermittelte Leistung so interpretiert, dass sie inhaltlich den Erfordernissen des zu ergänzenden Mythos entspricht. Häufig stehen dabei die Personenmythen in einem Zusammenhang mit der herrschenden Ideologie, mit anderen politischen Mythen und Kulturen. Besonders deutlich wird dies etwa bei dem Aleksandr-Nevskij-Mythos, der eine spezifische Ausprägung im Zusammenhang mit dem Stalinismus während des „Großen Vaterländischen Krieges“ erhielt, oder bei dem Mythos um Ivan IV. Grozny¹⁶, der ebenfalls entsprechend ausgebaut wurde. Die mythisch verklärten Persönlichkeiten werden als Staatsgründer bzw. Gründer der Bewegung verklärt, wie etwa Bismarck als Reichsgründer und Atatürk als Gründer der Türkei dargestellt werden, wodurch sie häufig zum Symbol werden, so wie Hitler seit 1933 das „neue Deutschland“ symbolisierte. Durch ihre historische, jedoch mythisch überhöhte Leistung werden sie zum „Lehrer“ der Gesellschaft, zum „Vater“, „Führer“ stilisiert, so dass sie zum Vor- und Leitbild werden. Personenkollektive werden dagegen vor allem dann mythisch überehrt, wenn sie zur – aus Sicht des Mythos – positiven Weiterentwicklung von politischen Bewegungen und Staaten beigetragen haben, wenn sie sich für diese geopfert haben. Hierzu gehört etwa die Totenverehrung von Gefallenen für das eigene Vaterland. Neben dem Heldenmotiv steht hierbei das des Opfers bzw. Märtyrers im Vordergrund.

Jedes Ereignis kann grundsätzlich mythisch interpretiert werden, sofern es als zentral für die den jeweiligen Mythos tragende Gesellschaft empfunden wird und es der Aufgabe einer „Leistungsschau“ gerecht wird. Dies sind in der Regel weder Pro-

¹⁵ BECKER (wie Anm. 6), S. 131.

¹⁶ Hierzu: FRIEDHOF SCHENK: Aleksandr Nevskij. Heiliger – Fürst – Nationalheld. Eine Erinnerungsfigur im russischen kulturellen Gedächtnis (1263-2000), Köln u.a. 2004, und MAUREEN PERRIE: Nationalism and History. The Cult of Ivan the Terrible in Stalin's Russia, in: Russian Nationalism. Past and Present, hrsg. von GEOFFREY HOSKING u.a., London 1998, S. 107-127.

zesse noch problemlos verlaufende Ereignisse, sondern vielmehr starke Zäsuren und Wendepunkte in der Geschichte, die durch den Mythos auf ein punktuelles Ereignis zurückgeführt werden. Im Sinne dieser Leistungsschau haben sie einen eher martialischen und heldenhaften Charakter, zumal sie häufig noch mit einem Heldenmythos verbunden werden. Hierbei lassen sich vor allem Kriegs- und Schlachtenmythen sowie Revolutionsmythen als Hauptmotiv von Ereignismythen feststellen. Welche anderen Ereignisse sonst können heldenhaftes Handeln, das sich als Zäsur erweist, beschreiben?

Raummythen basieren auf bestimmten territorialen Vorstellungen, die wiederum durch Raummythen in der jeweiligen Gesellschaft verankert werden und die in spezifischer Weise der Produktion von „vorgestellten Räumen“¹⁷ dienen. Sie finden sich vor allem dort, wo der (eigene) Raum ‚abgesteckt‘, definiert werden soll, wo also Gebiete beansprucht werden, deren Besitz gerechtfertigt und verteidigt werden muss. Letztlich wird daher das eigene Territorium sakralisiert.¹⁸ Daher beschreiben Raummythen vor allem (umstrittene) Grenzgebiete und Bilder von der Grenze, so dass keine anderen Mythen derart helfen, die (fehlende) räumliche Kontur einer Gesellschaft ‚auszubessern‘ wie Raummythen. Dies wird beispielsweise in der literarischen „mythischen Raumvermessung“ schlesischer Landschaften deutlich, die durch Antje Johanning analysiert wird. Typische Raummythen sind daher die *antemurale*-Mythen, die man in zahlreichen europäischen Grenzregionen findet: Finnland als Bollwerk gegen den Kommunismus in den 1930er Jahren, Polen als *antemurale christianitatis* etc. Dass mit der *antemurale*-Funktion nicht nur eine bloße Grenze oder Grenzregion gemeint ist, sondern zugleich eine Kultur- und Zivilisationsgrenze, macht der Beitrag von Olaf Mertelsmann deutlich: Die Region Iduuna (Narva) wurde als Zivilisationsgrenze der westlichen, katholisch geprägten Kultur zur russischen Orthodoxie verstanden. Ein anderer, aber nichtsdestoweniger typischer Raummythos ist der von der „blutenden Grenze“ in Oberschlesien. Wie Juliane Haubold-Stolle zeigt, wurde der Mythos Oberschlesien gezielt für revisionistische Forderungen in der Zwischenkriegszeit eingesetzt. Am Beispiel der mythischen Verklärung Oberschlesiens und an den *antemurale*-Mythen wird deutlich, dass Raummythen häufig nicht nur auf den verklärten Raum, sondern auch auf dort stattgefundene Ereignisse rekurrieren, sodass der durch den Mythos imaginierte Raum und das mythisierte historische Handeln im Sinne der historischen Leistungsschau zu einem Ganzen, einem Raummythos, verschmolzen werden.

In ähnlicher Weise funktionieren auch Zeit-Mythen, die ein „goldenes“ oder „silbernes“ Zeitalter überhöhen und eine dortige Blüte der Kultur etc. als konstitutiv für die jeweilige Gesellschaft darstellen. Auch hier wird wie beim Raummythos der Raum einerseits als eine Phase in der Entwicklung der eigenen Gesellschaft besonders

¹⁷ PETER HASLINGER, KLAUS HOLZ: Selbstbild und Territorium. Dimensionen von Identität und Alterität, in: Regionale und nationale Identitäten. Wechselwirkungen und Spannungsfelder im Zeitalter moderner Staatlichkeit, hrsg. von PETER HASLINGER, Würzburg 2000, S. 15-40, hier S. 31.

¹⁸ SCHÖPFLIN (wie Anm. 13), S. 28 f.

hervorgehoben, andererseits mit einem glorifizierten Handeln zu einem Zeit-Mythos verschmolzen und als besondere historische Leistung dargestellt. Ein „Goldenes Zeitalter“ wird damit als besonders verdichtete, intensive und *ex post* als fehlerlose Entwicklung im Sinne der Leistungsschau am Mythos interpretiert, es wird als Vorbild für das weitere Handeln der Gesellschaft stilisiert, was etwa beim polnischen Mythos vom „Goldenen Zeitalter“ des 16. Jahrhunderts sehr deutlich wird, zumal in jener Zeit das polnisch-litauische Reich zu seiner größten Machtstellung aufgestiegen war.

Institutionen dagegen werden kaum mythisch verklärt, und wenn, dann geschieht dies in der Regel nur im Verbund bzw. als Ergänzung anderer Mythen. Typisch ist etwa die Verklärung der ‚Partei‘, sei es der NSDAP oder der KPdSU: „Die Partei kann alles“. Da es sich letztlich um Personifizierungen handelt, solch mythische Überhöhung nie allein steht, kann man solche Erzählungen besser als Mythem denn als Mythos bezeichnen.

Von einer anderen Ebene aus betrachtet, unterscheidet sich die ‚Geschichte‘ politischer Mythen. Es gibt Gründungs- und Ursprungsmythen sowie Mythen der Katharsis und der Beglaubigung. Der politische Gründungsmythos bildet jedoch eine alle anderen ‚Geschichten‘ umfassende Kategorie, da er vom „Ursprung einer politischen Ära und/oder eines abgegrenzten politischen Raumes“¹⁹ und damit einer politischen Gemeinschaft kündigt. Damit behandelt ein Gründungs- oder Ursprungsmythos nicht irgendeine Persönlichkeit, ein Ereignis oder einen Raum, sondern die Person, die nach dem Mythos den grundlegenden Beitrag zur Entstehung des Gemeinwesens geleistet hat, das Schlüsselereignis, das zu dessen Gründung führte, oder den Raum, der wesentlich für die Definition des eigenen Territoriums ist. Da jeder Mythos in seinem Kern über den Sinn und damit das Entstehen einer Gemeinschaft berichtet, ist letztlich jeder als Gründungsmythos zu sehen.

Eine weitere Kategorie bilden die Mythen der Katharsis, die letztlich auch über ein spezifisches Gründungsereignis, eine ‚Reinigung‘ der Gesellschaft, berichten. Ein solcher Mythos der Katharsis ist neben dem Mythos der Vertreibung etwa der von Malte Thiessen beschriebene Hamburg-Mythos nach 1945. Durch eine Urkatastrophe wie im Falle Hamburgs wurde die Gesellschaft geläutert und gewann neue Kraft.

Beglaubigungsmythen bestätigen das Handeln der Herrschenden.²⁰ Typisch für diese Kategorie sind mythische Narrationen über den technischen Fortschritt, die Partei etc. in den sozialistischen Systemen, um die Leitideen und die Ideologie, letztlich damit auch den Führungsanspruch Stalins, zu untermauern. Sie zeigen, dass die Herrschenden auf dem richtigen Wege sind.

Mythen der Verklärung stilisieren dagegen Verlorenes, erniedrigende, traumatische Ereignisse und Opfer, ohne jedoch daraus weiterreichende politische Forderungen abzuleiten. In der Regel geht es hierum um eine Identitätsstiftung, um ein Nach-

¹⁹ YVES BIZEUL, Mythen (wie Anm. 2), S. 4

²⁰ DIETER LANGEWIESCHE: Krieg im Mythenarsenal europäischer Nationen und der USA. Überlegungen zur Wirkungsmacht politischer Mythen, in: Der Krieg in den Gründungsmythen europäischer Nationen und der USA, hrsg. von NIKOLAUS BUSCHMANN und DIETER LANGEWIESCHE, Frankfurt a.M. 2003, S. 13-22, hier S. 15.

trauern, wie der Galizien-Mythos nach 1918²¹ und der Kresy-Mythos nach 1945, durch den, wie Jerzy Kochanowski erläutert, die verlorenen polnischen Ostgebiete zu einem Arkadien stilisiert wurden, ohne dass ihr Besitz jedoch zurückgefordert und weiterreichende territoriale Forderungen davon abgeleitet würden.

Eine andere Perspektive auf diese „Geschichte“ des politischen Mythos ergibt die Möglichkeit, die ‚Botschaft‘ der Mythen zu sehen: Sie inszenieren einen Erfolg, Verlust und/oder Opfer. Häufig liegt die inhaltliche Aussage dieser Mythen nahe beieinander, daher kann man einen Opfermythos ebenso als Mythos des Verlustes und zugleich der Katharsis charakterisieren.

Erfolgs-Mythen behandeln also heldenhafte Taten bzw. Personen, Siege oder sonstige positive Leistungen. Mythen des Verlustes und Opfermythen behandeln, so scheint es zunächst, wie Mythen der Katharsis ‚negative‘ Ereignisse. Diese werden jedoch auch im Sinne einer historischen Leistungsschau ins Gegenteil verkehrt und positiv bewertet: Sie stellen eine (besondere Art von) Meisterleistung der Gesellschaft dar, da aus ihnen, so die Interpretation durch den Mythos, die Gemeinschaft letztlich gestärkt herausgeht. Mythen des Verlustes beschreiben einen für eine Gesellschaft empfundenen wichtigen Verlust, etwa von Gebieten. Ein solcher Verlust-Mythos ist etwa der polnische Kresy-Mythos, wie ihn Werner Benecke beschreibt, oder der von Hans Henning Hahn thematisierte Vertreibungs-Mythos. Opfermythen sind häufig anzutreffende Phänomene, um in einer besonders ausweglosen Lage die Gemeinschaft zusammenzuschweißen. Deutlich wird dies etwa im polnischen Messianismus des 19. Jahrhunderts, der das geteilte Polen als Christus der Völker darstellt. Ohne den impliziert vorhandenen polnischen Opfermythos wäre auch die Heftigkeit der polnischen Reaktionen in der sog. Jedwabne-Debatte nicht zu erklären gewesen.

Die spezifischen „Stoffe“, die grundlegenden Motive politischer Mythen müssen dem Publikum bekannt sein, damit die jeweilige Interpretation durch den Mythos auch rezipiert werden kann. Erst dann kann jedes Glied der Gemeinschaft mit Bewunderung nachvollziehen, mitleiden. Um so bedeutender ist, dass politische Mythen fest in der jeweiligen Gesellschaft verankert werden.

Aufgrund der Notwendigkeit bekannt zu sein, aber auch aufgrund der unten zu beschreibenden Funktionen bieten sich heldenhafte, erfolgreiche Taten bzw. deren Vollstrecker an, also als glorifizierte historische Leistung dargestellte Motive wie unerwartete Siege und starke Zäsuren, charismatische Persönlichkeiten – damit der Mythos verstanden werden kann, basiert er auf ‚einheimischen‘, in der Gesellschaft bekannten Motiven, Ereignissen bzw. Personen. Dafür sind Themen aus der eigenen Vergangenheit der jeweiligen Gemeinschaft prädestiniert, der serbische Kosovo-Mythos etwa kann nur in der serbischen Gesellschaft rezipiert werden.

Einen weiteren wichtigen Fundus für Themen bietet die Bibel, während Motive aus der antiken Mythologie kaum und wenn überhaupt nur als Metapher auftauchen. Es ist bei den biblischen Mythen-Motiven festzustellen, dass sie vor allem bei Mythen

²¹ DIETLIND HÜCHTKER: Der „Mythos Galizien“. Versuch einer Historisierung, in: Die Nationalisierung von Grenzen. Zur Konstruktion nationaler Identität in sprachlich gemischten Grenzregionen, hrsg. von MICHAEL G. MÜLLER und ROLF PETRI, Marburg 2002, S. 81-108.

des Verlustes, Opfermythen bzw. bei Mythen der Katharsis verwendet werden. Wie Hans Henning Hahn zeigt, basiert der Vertreibungs-Mythos auf biblischen Motiven, die mit einer politischen Umdeutung versehen werden. Gleiches gilt etwa für den „Mythos des gelobten Landes“, der nicht allein vom Zionismus aufgegriffen wurde, und für den politischen Messianismus.

Grundlegende Vermittlungsformen von Mythen

Vorbemerkung: Da durch die mythische Narration die Gemeinschaft nicht nur Zuhörer/Leser, sondern zugleich auch Autor ‚ihrer‘ Geschichte, des Mythos wird, indem nur die Erzählung eine Vielzahl von in der Vergangenheit und Gegenwart zerstreuten Sinngebungen verbinden kann, stellen die Vermittlungsformen des Mythos zugleich seine Ausdrucksformen dar.

Wie sehr beides miteinander verbunden ist, lässt sich etwa in der politischen Rezeption des Nibelungenliedes durch August Wilhelm Schlegel festmachen, die Katja Ludwig thematisiert. Um den jeweiligen Bedeutungshorizont zu kennzeichnen, muss der Mythos nicht immer vollständig wiedergegeben werden, sondern Mytheme, einzelne Elemente des Mythos, können genügen, um die gesamte Erzählung zu konnotieren, wodurch der Mythos eine hohe Kommunikabilität erhält.²² Jedoch ist das ‚Neuerzählen‘ des Mythos nicht immer nur ein ‚Weitererzählen‘, sondern kann auch einen politischen Mythos neu schaffen, indem vorhandene bekannte Motive bzw. Mytheme aufgegriffen und abgeändert präsentiert werden. Als Beispiel hierfür kann der von Miloslav Szabó thematisierte Mythos von Orient und Okzident bei L’udovít Štúr gesehen werden.

An dieser Stelle stellt sich die Frage nach den wichtigsten Trägern, Förderern und „Erfindern“ von politischen Mythen. Da diese als Kommunikationsmittel mit den Massen, zu ihrer Mobilisierung dienen, fördern vor allem die eine Bewegung Führenden, etwa die wichtigsten Persönlichkeiten einer nationalen Bewegung, und die politisch Herrschenden die gezielte Verbreitung politischer Mythen. Hieran wird auch deutlich, dass Mythen Objekt der Politik sind, dass Deutungsmacht eingesetzt wird, um bestimmte Mythen in den Vordergrund zu Lasten anderer zu schieben.²³

Die Verankerung des Mythos in der *communio*, d.h. das Bekanntmachen mit dem Stoff wie auch die ständige Erneuerung des Wissens um ihn, ist wesentlich für seine Wirkungsmächtigkeit: Der politische Mythos muss im kulturellen Gedächtnis, im Funktionsgedächtnis²⁴, einer Gesellschaft präsent sein und gegebenenfalls schnell aktiviert und abgerufen werden können. Insofern sind Mythen einerseits Medien des

²² BECKER (wie Anm. 6), S. 132.

²³ Ebenda, S. 133.

²⁴ Dazu ALEIDA ASSMANN: Funktionsgedächtnis und Speichergedächtnis – zwei Modi der Erinnerung, in: Generation und Gedächtnis. Erinnerungen und kollektive Identitäten, hrsg. von KRISTIN PLATT und MIHRAN DABAG, Opladen 1995, S. 169-185.

kollektiven Gedächtnisses, benötigen aber selbst Medien zur Vermittlung ihrer Narration, wofür die verbale Vermittlung von zentraler Bedeutung ist.

Dies sind zunächst die Medien, die die Narration wiedergeben, also Schriftmedien, aber auch Medien, die visualisieren, und Medien, die Emotionen ansprechen. Es ist also wichtig, dass der Mythos sinnlich, visuell und emotional erlebbar gemacht wird, dass zugleich Ratio und Emotionen bei den Rezipienten angesprochen werden.

Für die Verankerung in der *communio* muss zunächst der Inhalt des Mythos bekannt sein: Die Erzählung des Mythos muss jedoch der Zielgruppe entsprechend vermittelt werden. Dies bedeutet, dass sie für unterschiedliche intellektuelle Niveaus wie auch für unterschiedliche Altersgruppen und Bildungsschichten anders aufbereitet werden muss. Hierzu werden sämtliche Medien wie die Publizistik verwendet, die ein Massenpublikum ansprechen. Die Diskussion über die Mythisierung deutscher Kultur in der jüdischen österreichischen Publizistik in der Zwischenkriegszeit, die Gabriel Eikenberg führt, zeigt hierbei deutlich, welchen Einfluss Publizistik auf die Entwicklung mythischer Geschichtsbilder hat. Die mythische Narration wird durch populärwissenschaftliche Publikationen ebenso vermittelt wie durch wissenschaftliche. Die schöne Literatur ist ebenfalls von hoher Bedeutung – einerseits für die Mythosvermittlung, aber andererseits auch für das Entstehen des Mythos. Dies zeigt Janis Augsbürger etwa am Beispiel Bruno Schulz⁷, der dem Piłsudski-Mythos erlegen war und ihn in seinem Schaffen aufbereitete.

All diesen Medien ist gemeinsam, dass sie den „Mythos erzählen“ und gleichzeitig durch ihre spezifische Wirkungsweise die Emotionen der zu beeinflussenden Massen ansprechen. Jedoch ist es, wie Detlef Hofmann ausführt, die nonverbale Erinnerung, die sich durch Erzählungen in Form von Bildern etc. einprägt: Daher sind Kunst und Musik für die Vermittlung des Mythos von Bedeutung, sie machen die Erzählung nach Hoffmann kommunikabel. Die kommunikative Praxis wird darüber hinaus über weitere Vermittlungsformen wie Rituale, Symbole und politische Kulte sichergestellt, weil durch sie an die Emotionen der Zielgruppe appelliert und der Mythos spürbar, erlebbar gemacht und visualisiert wird.

Rituale sind als nonverbale Paraphrasierung²⁵ von erheblicher Bedeutung für die Vermittlung von Mythen. Sie ergänzen als symbolische Handlung in nonverbaler Form den Mythos und setzen ihn in eine Handlung um. Und umgekehrt: Ein Mythos kann gleichzeitig als eine „Erzählung verstanden werden, die den Ritus erklärt“²⁶, da dieser einen sachlichen Zusammenhang sehr konzentriert und interpretierend nonverbal darstellt und ihn entsprechend erklärt. So macht der Mythos das Ritual glaubhaft und legitimiert es, da er ihm Signifikate zuweist.²⁷ Daher sind Rituale eng mit dem

²⁵ HANS BLUMENBERG: Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos, in: Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption, hrsg. von MANFRED FUHRMANN, München 1971, S. 11-66, hier S. 35.

²⁶ SABINE BEHRENBECK: Der Kult um die toten Helden. Nationalsozialistische Mythen, Riten und Symbole, Vierow 1998, S. 52.

²⁷ BIZEUL, Theorien (wie Anm. 4), S. 19.

Mythos verknüpft, sind sein „Lebensprinzip“²⁸: Ein Ritual konkretisiert somit einen Mythos und vergegenwärtigt das durch den Mythos erzählte Geschehen, wiederholt es auf nonverbale Weise. Es macht den Mythos erlebbar, so dass es letztlich als Ensemble von Praktiken den öffentlichen Raum formt. Zugleich sorgt das Ritual für die Erhaltung des Mythos, weil es „seine Wiederkehr sichert und ihn in einer konkreten wie auch affektiven Form vorführt“.²⁹ Versteht man eine politische Feier als nonverbale Umschreibung eines Personenmythos in einer symbolhaften Handlung und als Ritualisierung des Mythos, kann dieses Ritual insgesamt als „Ort charismatischer Beziehungen“³⁰ gelten, durch das der Mythos der verehrten Persönlichkeit paraphrasiert und in eine soziale Praxis umgesetzt wird.³¹

Rituale sind aber im Gegensatz zu Mythen nicht grundsätzlich wandelbar und können nicht in Varianten auftreten, weil sie nur durch immer wiederkehrende identische Handlungen zu einem zu vollziehenden Symbol werden und die Teilnehmenden in die *communio* einbinden. Politische Rituale werden im öffentlichen Leben als Massenveranstaltung in Form von politischen Feiern praktiziert. Hierbei bieten sich einerseits historische Jahrestage (z.B. der 14. Juli in Frankreich) und Jubiläen (z.B. von kultisch verehrten Persönlichkeiten) sowie Totengedenktage wie der Volkstrauertag in Deutschland an, den Alexandra Kaiser thematisiert hat.

Da solche Rituale besondere Augenblicke im gesellschaftlichen und öffentlichen Leben sind, müssen sie genauestens geplant werden, auch um einen einheitlichen Ablauf in allen Orten des Landes zu ermöglichen. Zudem gehören Filmaufnahmen, Zeitungsberichte, Festschriften oder ähnliche Publikationen zum Fest, um den Wirkungen Dauer zu verleihen, aber auch um die Bevölkerung frühzeitig darauf vorzubereiten und einzustimmen. Charakteristisch ist daher ein hohes Maß an Öffentlichkeit mit einem hohen Mobilisierungsanspruch, typische Elemente sind ein Gebet oder Motto, unter dem das Fest stattfindet, eine Ansprache mit Aussagen über Zielsetzung des Festes, Umzüge bzw. Paraden, Musik und Gesang. Da erst der Massencharakter eine politische Feier zu einer solchen werden lässt, muss die Bevölkerung gegebenenfalls zwangsweise durch die Teilnahme von Schulen, Militär, Betrieben, Vereinigungen etc. eingebunden werden.³²

²⁸ ERNST CASSIRER: Der Mythos des Staates. Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens, Frankfurt a.M. 1985, S. 41, vgl. auch BIZEUL, Theorien (wie Anm. 4), S. 19.

²⁹ Ebenda.

³⁰ WERNER FREITAG: Der Führermythos im Fest. Festfeuerwerk, NS-Liturgie, Dissens und „100% KdF-Stimmung“, in: Das Dritte Reich im Fest. Führermythos, Feierlaune und Verweigerung in Westfalen 1933-1945, hrsg. von DEMS., Bielefeld 1997, S. 11-78, hier S. 16.

³¹ Zu politischen Feiern vgl. etwa auch HEIDI HEIN: Der Piłsudski-Kult und seine Bedeutung für den polnischen Staat, Marburg 2002, S. 11-12, 214-216; KLAUS H. SCHREINER: Tote – Helden – Ahnen. Die rituelle Konstruktion der Nation, in: Historische Anthropologie 9 (2001), S. 54-77; GERHARD SCHNEIDER: Politische Feste in Hannover (1866-1918). Teil 1: Politische Feste der Arbeiter, Hannover 1995.

³² Richtungsweisend GEORGE L. MOSSE: The Nationalization of the Masses. Political Symbolism and Mass Movements in Germany from the Napoleonic Wars through the Third

Eine ebenfalls nonverbale Paraphrasierung wird durch politische Symbole geleistet. Ein solches Symbol gibt in bildhafter, stark verkürzter Weise einen Sach- oder Handlungszusammenhang wieder, den es letztlich ersetzt. Es visualisiert also die mythische Narration in sehr komprimierter Weise, so dass diese für den Menschen leicht einprägsam wird und gleichzeitig eine bestimmte politische Orientierung repräsentiert. Symbole kann man als „Bausteine des Mythos“³³ verstehen, da sie als nonverbales Mittel zur zwischenmenschlichen Verständigung die emotionale Verstehens-ebene ansprechen. Im öffentlichen Leben sind sie bewusst eingesetzte Zeichen der Wirklichkeitsdeutung und als solche wesentliche Elemente eines „Polysystems“³⁴, eines festen Kanons von Symbolen in einer Gesellschaft, der in der Gesellschaft verankert sein muss, um verstanden werden zu können. Hierzu gibt es zahlreiche politische Symbole, zu denen neben den ‚klassischen‘ auch Denkmäler, Parolen wie „Einheit der Arbeiterklasse“, geographische Symbole wie Städtenamen (z.B. „Karl-Marx-Stadt“), Namensgebung von Straßen, Institutionen etc. wie „Lenin-Hütte“, symbolische Daten wie der „17. Juni“ sowie Symbolträger wie Münzen, Briefmarken und andere Gebrauchsgegenstände gehören. Gerade letztere zeigen, wie sehr politische Symbole in das Alltagsleben eindringen können: Symbolträger mit einer genauestens definierten Gebrauchsfunktion – wie etwa Briefmarken oder Münzen – lenken durch diese von dem dahinterstehenden Inhalt ab, so dass die symbolisch vermittelten Leitvorstellungen unmerklich in scheinbar unpolitische Lebensbereiche hineinwirken, weil ihr Gebrauch unvermeidlich ist und auch ideologische Gegner diese benützen müssen.

Ein besonders visuell erlebbares politisches Symbol und zugleich zentrale Erinnerungsorte sind Denkmäler. Durch sie wird die im Mythos erzählte würdige Vergangenheit erinnert, wobei es bedeutsam ist, dass sie sich an einem Ort befinden, an dem sich ein Bezug zum zu Vergegenwärtigenden herstellen lässt. Das Denkmal visualisiert daher den Mythos, indem es eine komprimierte, symbolische Abstraktion von identitätsstiftenden Interpretationen im Sinne des Mythos ermöglicht. Es ist folglich ein gesellschaftlich konstituiertes Symbol einer ‚imaginierten Gesellschaft‘, vermittelt ‚erfundene‘ Traditionen in diesem Sinn und immanente Ordnungsprinzipien, zumal es durch seine Semantik und formale Gestaltung den Willen seiner Erbauer widerspiegelt und ihre politische Vorherrschaft und das Bestreben nach politischer Definitionsmacht demonstriert, wie es das Beispiel Moldava verdeutlicht.³⁵

Eine besonders sinnliche Form der Vermittlung von politischen Mythen stellen politische Kulte dar, die als solche durch ein Abhängigkeitsgeflecht von Mythos, Ritualen und Symbolen entstehen, so dass man einen Kult als soziale Praxis politischer Mythen verstehen kann. Vor allem Personenmythen werden durch politische

Reich, 3. Aufl., Ithaca/London 1996; K. WEIS: Ritual, in: Grundbegriffe der Soziologie, hrsg. von BERNHARD SCHÄFERS, 5. Aufl., Opladen 1998, S. 286-290.

³³ FRIEDRICH W. DOUCET: Im Banne des Mythos, Gütersloh 1982, S. 94.

³⁴ ETAMAR EVEN-ZOHAR: Polysystem Theory, in: Poetics Today 1 (1979), S. 43.

³⁵ Zum Denkmal vgl. ebenda; CHARLOTTE TACKE: Denkmal im sozialen Raum. Nationale Symbole in Deutschland und Frankreich im 19. Jahrhundert, Göttingen 1995, vgl. auch HEIN, Piłsudski-Kult (wie Anm. 31), S. 178 ff.

Kulte vermittelt, weil man unter diesen eine politisch motivierte, säkulare und stark ritualisierte und institutionalisierte Form der Verehrung versteht, wobei die konkreten Vermittlungs- und Ausdrucksformen phänomenologisch religiösen Kulturen entsprechen. Politische Kulte sind aber nicht immer als bloßer Religionsersatz anzusehen, weil die Religion trotz vielschichtiger Säkularisationsprozesse eine bedeutende Rolle spielen kann³⁶; andererseits können sie auch der Sakralisierung einer an sich säkularen Ideologie dienen. Durch keine andere Vermittlungsform wird derart intensiv an die Emotionen der Teilnehmenden appelliert und werden die emotionalen und sozialen Grundbedürfnisse einer Gesellschaft befriedigt, indem sie in das Geschehen eingebunden werden. Durch die Allgegenwärtigkeit der verehrten Person, etwa wie der von Andreas Hemming skizzierte Skanderbeg und Stalin, die durch ihre Vermittlungsformen hergestellt wird, sollen politische Kulte alle Mitglieder der Zielgruppe, d.h. in der Regel die gesamte Gesellschaft, erreichen.³⁷

Mythen stellen die inhaltliche Grundlage eines Personenkultes dar, da die verehrte charismatische Gestalt bzw. ihre erbrachten historischen Leistungen glorifiziert bzw. uminterpretiert, dann monumentalisiert und schließlich vollkommen mythisiert werden³⁸, indem die historische Entwicklung personalisiert und allein auf die Person fixiert dargestellt wird. Bei politischen Kulturen erscheint daher die verehrte, mythisch überhöhte Persönlichkeit als charismatische Gestalt, deren Regierungsgewalt nach Max Weber zu den drei Idealtypen³⁹ legitimer Herrschaft gehört.

Insgesamt sind alle Vermittlungsformen Medien, die die Massen ansprechen, um die mythische Narration auf möglichst vielfältige Weise zu verankern bzw. zu popularisieren; insofern spielt die Propaganda eine wichtige Rolle bei der Mythenvermittlung. Darüber hinaus sind die Vermittlungsformen auch an der Mythenbildung beteiligt. Nicola Hille zeigt dies am Beispiel sowjetischer Plakate in der Frühphase der Sowjetunion, da gerade durch sie die Aufbaumythen des Sozialismus propagiert wurden. Gleiches gilt etwa auch für die Historiographie. Sie kann nicht nur Mythen dekonstruieren, sondern trägt – wahrscheinlich in erheblich größerem Umfang – auch zur Mythenproduktion und vor allem zur Mythenverbreitung und -stärkung bei. Dies zeigt etwa das Beispiel der polnischen und deutschen Historiographie der Zwischenkriegsgeschichte, deren wichtigster Beitrag zum nationalen Mythos darin bestand, wie Stefan Guth erläutert, ihn salonfähig gemacht zu haben.

³⁶ RUDOLF HERNEGGER: *Der Mensch auf der Suche nach Identität. Kulturanthropologische Studien über Totemismus, Mythos, Religion*, Bonn 1978, vor allem S. 54-57, 74 ff. Siehe auch HEIN, *Pilsudski-Kult* (wie Anm. 31), S. 5 f.

³⁷ E.A. REES: *Leader Cults. Varieties, Preconditions and Functions*, in: *The Leader Cult in Communist Dictatorships. Stalin and the Eastern Bloc*, hrsg. von BÉLA APÓR u.a., New York 2004, S. 3-28.

³⁸ REINHARD LÖHMANN: *Der Stalinmythos. Studien zur Sozialgeschichte des Personenkultes in der Sowjetunion (1929-1935)*, Münster 1990, S. 10 ff.

³⁹ Grundlegend MAX WEBER: *Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft*, in: DERS.: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, hrsg. von JOHANENS WINCKELMANN, Tübingen 1988, S. 475-488.

Die Grundfunktionen von politischen Mythen⁴⁰

Vorbemerkung: Da sich jedoch die menschlichen Prädispositionen in Bezug auf Emotionen und Identitätsbildung nicht unterscheiden, verfügen alle Menschen und damit alle Glieder einer Gesellschaft über eine grundsätzliche Empfänglichkeit für politische Mythen. Insofern sind auch die Grundfunktionen gleich, die je nach Kontext nuanciert in unterschiedlicher Stärke zum Tragen kommen.

Insgesamt lässt sich feststellen, dass Gesellschaften über ein ganzes Mythenrepertoire verfügen. Häufig bilden die Mythen ein Mosaik, indem sie aufeinander aufbauen und sich gegenseitig ergänzen. Sie behandeln die spezifisch interpretierten Meisterleistungen ihrer Gesellschaft, die in irgendeiner Form als Gründungsakt zu verstehen sind. Sie sind daher in erster Linie ihre Sinngeneratoren, da sie immer in irgendeiner Form über ihre Entstehung und Entwicklung berichten: Ein politischer Mythos ist daher ein „narrative[s] Sinngebilde mit einem kollektiven, auf das grundlegende Ordnungsproblem sozialer Verbände bezogenen Wirkungspotential“⁴¹. Damit vermögen sie den an ihnen Teilhabenden Orientierung zu geben, so dass jedes politische Gemeinwesen diese Ordnungsfunktion benötigt; nur in diesem Sinne ist das rituelle Gedenken etwa des Volkstrauertags in der Bundesrepublik Deutschland zu sehen. Jede *communio* schafft sich daher seine Mythen; dass dies auch für demokratische Gesellschaften gilt, zeigt Alexandra Kaiser in ihrem Beitrag über den Volkstrauertag.

Da politische Mythen historische Leistungen behandeln, beeinflussen sie das historische Bewusstsein und damit das kollektive Gedächtnis der sie tragenden Gesellschaft; aufgrund ihrer Erzählstruktur weisen sie jedoch immer einen Gegenwartsbezug auf, weil sie die Entstehung und Entwicklung der sie erzählenden Gesellschaft erklären und auf diese Weise in erheblichem Maße zur Identitätsbildung beitragen. Unter kollektiver Identität wird jenes Bild verstanden, das eine Gruppe von sich aufbaut und mit dem sich deren Mitglieder identifizieren, so dass kollektive Identität eine Diskursformation ist, die auf einer Teilhabe am gemeinsamen Wissen und an einem gemeinsamen Gedächtnis beruht. Der von János Bak angesprochene fehlgeschlagene Messianismus in Ungarn zeigt deutlich, wie wichtig die kommunikative Praxis von politischen Mythen für die kollektive Identität ist, denn dieser Mythos konnte nicht in der ungarischen Nationalgesellschaft des 19. Jahrhunderts verankert werden, weil er es nicht vermochte, die Gegenwart durch den Mythos stimmig zu erklären und das ungarische nationale Bewusstsein zu stärken.

Im politischen Mythos als verfestigtem Geschichtsbild wird im kollektiven Gedächtnis das hervorgehoben, was die Gesellschaft für existenziell notwendig hält, da die Mythen historische Vorgänge erklären und deuten und damit die grundlegenden Ideen, Werte und Verhaltensweise der Gesellschaft beglaubigen sollen. Dadurch wirken sie als „means for standardization and of storage of information“.⁴² Durch die

⁴⁰ Siehe dazu insbesondere SCHÖPFLIN (wie Anm. 13), S. 22-28.

⁴¹ BIZEUL, Theorien (wie Anm. 4), S. 12.

⁴² SCHÖPFLIN (wie Anm. 13), S. 20.

notwendigerweise im kollektiven Gedächtnis verankerten Mythen schafft sich die jeweilige Gesellschaft also ein Selbstbild, das von Publizisten und anderen „Mythenmachern“ aufgegriffen werden kann, um mit Selbst- und Fremdbildern zu kommunizieren. Ein Beispiel für dieses Aufgreifen von Mythen, ja letztlich dafür, dass jedes Individuum in den Kontext der Wirkungsmächtigkeit von politischen Mythen eingebunden ist, stellt nach den Erläuterungen Annika Friebergs der polnische Publizist Stanisław Stomma dar.

Persönliche wie kollektive Identitätsbildung kann jedoch nur erfolgen, wenn zugleich eine Abgrenzung nach außen stattfindet. Alterität wird durch Mythen geschaffen, indem sie kennzeichnen und deutlich machen, wer zur Gruppe gehört (und dem Mythos folgt) und wer nicht: Mythen schaffen immer den Gegensatz zwischen ‚gut‘ (‚eigen‘/‚selbst‘) und ‚böse‘ („die anderen“). Nach innen werden durch Mythen Gegensätze zugleich mediatisiert und ein Gemeinschaftsglauben im Sinne des kollektiven Gedächtnisses aktiviert werden.⁴³ Diese Funktion von politischen Mythen wird etwa in der bulgarischen Abgrenzung zwischen „uns“ und dem „Islam“ deutlich, die Marina Liakova vorstellt. Jenseits von nationalen Gesellschaften kann man diese Funktion genauso finden; in diesem Sinne etwa wurden die Mythen um die Freiheitshelden Kościuszko und Garibaldi zur Bildung einer „Wir-Identität“ der „europäischen Liberalen“ des 19. Jahrhunderts genutzt.

Diese Funktion bedingt daher die der Selbstdarstellung nach innen, also in die Gesellschaft hinein, aber ebenso nach außen, also über die eigene Gesellschaft hinaus, um sich von anderen abzugrenzen. Eine Außenwirkung politischer Mythen ist wiederum nur selten gegeben. Das Beispiel des Mythos von dem polnischen Freiheitskämpfer Tadeusz Kościuszko, das Anna Kochanowska-Nieborak anführt, gehört sicherlich zu den Beispielen historischer Mythen, die außerhalb der eigenen nationalen Gesellschaft gewirkt haben: Er beeinflusste nicht nur das Fremdbild, in diesem Fall das Polenbild in Meyers Konversationslexika des 19. Jahrhunderts, sondern auch die Identität einer übernationalen „Wir-Gruppe“, nämlich der der europäischen Liberalen.

Insofern geht damit weiterhin die integrative Funktion von Mythen einher, die an ihnen Teilhabenden werden zu einer *communio*, da durch die spezifische, an die Emotionen appellierende Wirkungsweise die am Mythos Teilhabenden zusammengeschweißt werden. Sie werden für die ‚gemeinsame Sache‘ eingenommen, weil ihnen der Mythos eine Möglichkeit gibt, sich mit ihr zu identifizieren. Ein Beispiel hierfür ist der polnische Europadiskurs im Zuge des Wahlkampfes vor dem Referendum in Polen, in dem auch der Gegensatz zwischen den Polen („wir“) und „Europa“ konstruiert wurde, den Magdalena Parus-Jaskułowska diskutiert.

Zu dieser historischen Selbstschau gehört auch eine historische Selbstverortung, wozu nicht nur Personen- und Ereignismythen, sondern auch in besonderem Maße Raummythen beitragen; ein eindrückliches Beispiel für eine solche historische Selbstverortung ist der von Olaf Mertelsmann aufgezeigte Mythos der Region Ida-Virumaa (Narva) als Zivilisationsgrenze und Bollwerk. Auf diese Weise werden historische

⁴³ MAYER (wie Anm. 10), S. 18, 25; HEIN, Mythosforschung (wie Anm. 1); SCHÖPFLIN (wie Anm. 13), S. 20.

Kontinuitäten geschaffen; gerade hierzu trug die Geschichtswissenschaft, die in ihrem jeweiligen historischen und gesellschaftlichen Kontext zu sehen ist, erheblich bei, wie etwa das Beispiel des deutsch-böhmischen Historikers Ludwig Schlesinger zeigt, den Jonathan Kwan thematisiert. Zahlreiche politische Mythen, die bei den Nationsbildungsprozessen ‚erfunden‘ wurden, schufen Traditionen zur mittelalterlichen Geschichte ihres Landes⁴⁴; eindrücklich zeigt dies etwa das Beispiel des Budapester Panoramas über die „Hereinkunft der Ungarn“, das János Bak ausführlich beschreibt. Sie sollen sie bewahren, festigen und fortführen. Diese geschaffenen Kontinuitäten und Traditionen vermitteln Leitideen. Daher sind politische Mythen handlungsleitend, weil sie die dargestellte, mythisch verklärte historische Leistung als heroisches Vorbild darstellen. Dies erklärt etwa auch, warum gerade Personenmythen immer wieder als Topos den Helden als Erzieher ihres Volkes darstellen.

Von diesen grundlegenden identitätsstiftenden, integrativen und legitimatorischen Aufgaben von Mythen lassen sich verschiedene weitere Funktionen für den Bereich des Politischen ableiten, die alle zur Selbstverortung, -bestätigung und -identifizierung einer um ihr Ansehen und ihre Geschlossenheit ringenden Gemeinschaft beitragen, und sie wird somit zu gemeinsamen Handlungen animiert.

Politische Mythen dienen in erster Linie der Legitimation, indem sie entsprechend territoriale Ansprüche und Eroberungen, Kriege und sonstige Handlungen rechtfertigen. Dadurch werden diejenigen, die den Mythos ‚erfunden‘ haben, ihn propagieren, ihn tragen und fördern, vom Glanz der dargestellten Leistung bestrahlt: Die herrschaftliche Autorität wird genau begründet. Ihr Handeln wird damit nicht nur für die Vergangenheit, sondern auch für die Gegenwart gerechtfertigt. Real existierende Machtverhältnisse werden auf diese Weise legitimiert, das soziale Selbstbewusstsein wird gestärkt.⁴⁵

Diese legitimatorische Wirkung wird auch durch die plebiszitäre und akklamative Funktion gerade von politischen Ritualen gefördert. Durch die Teilhabe an ihnen offenbaren sich Loyalitäten; wer am Ritual mitmacht, gehört dazu. Andererseits werden durch die Teilnahme von Bevölkerungsmassen die Organisatoren, also in der Regel die Machthabenden, in symbolhafter Weise bestätigt.

Dies führt zu einer weiteren möglichen Funktion, die zeigt, dass Mythen ‚janusköpfig‘⁴⁶ sind. Neben den genannten, als konservativ zu charakterisierenden Funktionen stellt sich eine gewisse emanzipatorische Aufgabe des Mythos, indem durch ihn eine sich herausbildende neue Gemeinschaft integriert und gefestigt werden kann. Dies ist etwa bei den sich entwickelnden demokratischen Gemeinschaften im 19. Jahrhundert festzustellen.

Darüber hinaus können Mythen zu Bestandteilen und Grundlage von Ideologien werden, als deren Essenz, Ersatz, Umschreibung und Erklärung sowie Fundament sie dienen. Ganz deutlich wird dies etwa am Beispiel des völkischen Germanen-Mythos,

⁴⁴ Siehe beispielsweise ausführlich PATRICK J. GEARY: *The Myth of Nations. The Medieval Origins of Europe*, Princeton 2002.

⁴⁵ BIZEUL, *Theorien* (wie Anm. 4), S. 25.

⁴⁶ Ebenda, S. 21; zum Weiteren: ebenda, S. 31-35.

den Ingo Wiwjorra ausführlich diskutiert, da dieser zu einem wichtigen Bestandteil der nationalsozialistischen Ideologie wurde.

Diese erwähnten Grundfunktionen weisen darauf hin, warum es zu „Konjunkturen“ von politischen Mythen kommt. Sie werden vor allem dann in Gesellschaften bzw. Systemen benötigt, wenn diese ein Identitäts- und Integrations- sowie ein Legitimationsdefizit haben, das durch Mythen ausgeglichen werden soll. Ein sehr eindringliches Beispiel ist hier die junge Republik Moldova, die, wie Vasile Dumbrava erläutert, nach der Ablösung von der Ukraine eine eigene „moldavische“ Identität durch die Bildung von historischen Kontinuitäten und Mythen zu schaffen versuchte.

Schlussbemerkungen

Insgesamt erweisen sich politische Mythen als Sinngeneratoren konstitutiv für moderne Massengesellschaften, und zwar auch für demokratisch legitimierte Gesellschaften, denen auch Integrations- und Identitätsdefizite zu eigen sein können. Beispielsweise wird dies in der Gegenüberstellung von „wir“ und „Islam“ in Bulgarien in der Gegenwart oder von „Polen“ und „Europa“ in der polnischen Propaganda vor dem EU-Beitrittsreferendum deutlich.

Jedoch ist es schwierig, die Rezeption von Mythen nachzuvollziehen. Es können nur durch kulturwissenschaftliche und diskursanalytische Überlegungen Hinweise gefunden werden, dass sie rezipiert worden sind, denn wenn Mythen aus den visuellen oder verbalen Äußerungen verschwinden, wenn sie auf Unverständnis stoßen, sind sie nicht (mehr) im kulturellen Gedächtnis verankert. Es gilt also zunächst aufzuzeigen, ob und wie sie (noch) vermittelt werden. Daher ist es für den Mythenforscher notwendig, die jeweilige Verwendungsgeschichte von Mythen und ihre genauen Vermittlungsformen zu analysieren. Tauchen sie immer wieder im historischen Gedächtnis auf, werden sie im Sinne der „Arbeit am Mythos“ (Blumenberg) immer wieder abgeändert, so ist dies ein deutlicher Hinweis darauf, dass sie von ihren Förderern, in der Regel also von den Herrschenden, internalisiert wurden und dass die Zielgruppe, in der Regel die Volksmassen, immer noch für sie empfänglich ist. Ein weiteres Indiz ist, dass es Gegenerzählungen (die von politischen Gegnern gestreut werden) gibt.

Grundlegende Aufgabe historischer Mythosforschung ist es daher, die einzelnen Mythen und ihre Ausdrucks- und Vermittlungsformen inhaltlich im Verlauf ihrer Entwicklungsgeschichte und ihrer Wirkungsgeschichte nachzuvollziehen. Es ist ebenso von Bedeutung, die „Erfinder“ von politischen Mythen bzw. ihre „Verbreiter“ sowie ihre Ziele zu analysieren, um auf diese Weise die mit dem politischen Mythos verbundenen spezifischen Intentionen zu untersuchen. Durch diese „historische Leistungsschau“ bzw. „Meisternarrationen“ werden historische Traditionen und Kontinuitäten geschaffen: Daher kann politische Mythosforschung einen wichtigen Beitrag zur Erforschung der Entstehung und Entwicklung sowie zum Verständnis von Massengesellschaften, also von Nationen, aber auch von Regionalismen und anderen „imaginierten“ sozialen, nicht-nationalen Großgruppen wie der „sozialistischen Gesellschaft“ oder der „europäischen Liberalen“ im 19. Jahrhundert, leisten, zumal politische My-

then hervorragende Kommunikationsmittel für diese „imaginierten Gemeinschaften“ darstellen, in ihnen wirken, durchgesetzt und verstetigt werden.

Dadurch trägt ihre Erforschung zur Erklärung von historischem Bewusstsein, Identität, aber auch von Ideologien und zur Analyse von politischer Kultur und somit zum Verständnis von historischen, gesellschaftlichen, politischen und nicht zuletzt kulturellen Prozessen bei. Da politische Mythen wirkungsmächtig sind, beeinflussen sie historisches Handeln ebenso, wie sie es thematisieren, damit sind sie Subjekt und Objekt von Geschichte zugleich: Es gilt daher, ihre Funktionen entsprechend zu analysieren – insofern ist historische, auf einem modernen kulturwissenschaftlichen Instrumentarium beruhende Mythosforschung geradezu notwendig, um die Wirkungsmächtigkeit von Mythen nachzuvollziehen, um so die Entwicklung und das Wesen moderner Massengesellschaften verstehen zu helfen, auch wenn ein einzelner politischer Mythos aufgrund seiner semantischen veränderlichen Struktur zunächst als ahistorisch und unpräzise, als schwer fassbar, halt als „Pudding“, erscheint.