

Mythen, politische

1.

Mythen sind Medien einer narrativen Konstruktion von Wirklichkeit und Identität, d.h. einer »Welt«, die immer die je eigene Welt einer spezifischen Gruppe ist. Im engeren Sinn »politisch« sind Mythen, bei denen die narrative Konstruktion von kollektiver Identität im Vordergrund steht, im Gegensatz zu »sakralen« Mythen, in denen es v.a. um Welt und Wirklichkeit geht (vgl. Flood 1996).

1.1. Stoff der sakralen Mythen ist Göttergeschichte, Stoff der politischen Menschengeschichte, auch wenn Götter und Geister hier gelegentlich mitwirken. Politische Mythen beruhen auf mythisierter Geschichte; sie bilden die Form, in der Gesellschaften »ihre Geschichte verinnerlichen, um sie zum Motor ihrer Entwicklung zu machen« (Lévi-Strauss 1962, 270). Freilich macht es einen Unterschied, ob die durch »Verinnerlichung« der Geschichte erzeugte »Mythomotorik« (vgl. Smith 1987, 57–68) eher kreisläufige, Veränderung ausschließende, oder lineare, Veränderung affirmierende Zeitbegriffe hervorbringt. Sakrale Mythen beziehen sich auf Vorgänge *in illo tempore*, einer zeitenthobenen Urzeit der Gründungen und Wandlungen, die im Ritus immer wieder Gegenwart wird (vgl. Eliade 1950), politische Mythen dagegen

auf Ereignisse der geschichtlichen Zeit, die in messbarem, ständig wachsendem Abstand zur fortschreitenden Gegenwart stehen. Auch wenn es sich aus heutiger Sicht dabei um rein legendäre Vorgänge handelt, liegen sie doch in der Sicht der damaligen Menschen in der linearen Zeit der Geschichte.

1.2. Mythen gehören zur Ordnung des Gedächtnisses, dessen Erinnerungen sich mit jedem Akt des Erinnerns verändern und erneuern, weil jedes Erinnern aus einer spezifischen Gegenwart und innerhalb ihrer Rahmenbedingungen auf das Gedächtnis bzw. die Vergangenheit zugreift. Mythen sind narrative Tiefenstrukturen, die sich auf der Oberfläche sprachlicher, aber auch dramatischer, ritueller und bildlicher Artikulation in verschiedensten Formen, Gattungen und Varianten entfalten; sie sind typischerweise nicht »festgeschrieben« und wortlautgebunden, sondern transmedial, oft auch translingual und sogar transkulturell. Die (kollektive) Identität, auf die sich Mythen beziehen und in deren Rahmen sie als verbindliche und fundierende Erzählungen funktionieren, darf man sich daher nicht zu monolithisch und homogen vorstellen. Bei im engeren Sinne politischen Mythen ist das jedoch anders; sie beruhen auf einer Engführung und Intensivierung des Identitätsbezugs und gehören in den Rahmen nicht des (immer vielschichtigen, komplexen) »kulturellen«, sondern des

»politischen« Gedächtnisses und damit auch, anders als Mythen allgemein, zum Funktions- und nicht zum Speichergedächtnis (vgl. Assmann 2002). Ebenso wie Erinnerungen (und anders als Aussagen über erforschte und dokumentierte Vergangenheit) sind politische Mythen nicht einfach wahr oder falsch; sie sind »wirksame Fiktionen« (Hersch 1965, 86), deren Wahrheit in ihrer mythomotorischen Wirksamkeit, d.h. ihrem Bezug auf Identität und Gegenwart liegt.

1.3. Die Wirksamkeit politischer Mythen liegt in ihrer herrschaftslegitimierenden, gemeinschaftsbildenden, massenmobilisierenden Funktion. Wenn Renan (1882) Recht hat mit seiner Definition der Nation als eines permanenten Plebiszits, dann müssen Nationalbewusstsein, politischer Wille und Zusammengehörigkeitsgefühl des Volkes unausgesetzt wachgehalten werden. Eben dies leistet politische Mythomotorik. Sie erzeugt die »Effervescenz« (»emotionale Aufwallung«, Durkheim 1912), die eine Gesellschaft braucht, um sich als Nation zu fühlen und zu handeln. Man kann zwischen einer fundierenden und einer kontrapräsentischen Mythomotorik unterscheiden (vgl. Assmann 1992). Die gegenwärtigen Verhältnisse werden durch die mythisierte Vergangenheit entweder legitimiert oder delegitimiert.

1.4. Um politische Mythen von politischen Ideen unterscheiden zu können, muss man auf der *Narrativität* des Mythos bestehen. Mythen sind narrative Erinnerungsfiguren oder Kollektivsymbole, im Unterschied zu ikonischen und anikonischen wie z.B. Denkmälern, Nationalfahnen, Bauwerken, Gedenktagen, Nationalhymnen, Nationalgerichten usw., auch wenn Erzählungen wiederum »ikonisch verdichtet« (Münkler 1996) werden können. Der Gedanke des »auserwählten Volks« ist eine politische Idee; zum politischen Mythos wird er erst in der Form der Erzählung wie z.B. in 2.–5. Buch Mose. Politische Mythen beziehen ihre mobilisierende Kraft oder »Mythomotorik« aus der politischen Idee, die ihnen zugrunde liegt. Poli-

sche Ideen bedürfen des Mediums der Erzählung, um ihre mobilisierende Kraft zu entfalten.

2.

2.1. Anders als sakrale Mythen, die im Horizont monotheistischer Religionen und wissenschaftlichen Denkens ihre Verbindlichkeit verlieren, um in Kunst überzugehen (vgl. Blumenberg 1979), haben politische Mythen immer, und in der Moderne mehr denn je, Konjunktur. Im Horizont primärer Religionserfahrung, d.h. in Stammeskulturen und frühen Hochkulturen ist Mythos als Denk- und Wissensform ohne Alternative; im Zuge der Heraufkunft exklusiver Wahrheitsbegriffe im Zeichen entweder von Offenbarung (»sekundärer Religionserfahrung«, Sundermeier 1999) oder von logischem Denken und darauf gegründeter Wissenschaft hat sich Mythos gegenüber Alternativen zu behaupten. In säkularen Gesellschaften schließlich sind politische Mythen die einzige Ressource von Sakralität, die nach dem Verbindlichkeitsschwund der religiösen Traditionen noch zur Verfügung steht (vgl. Bizeul 2000, 16–18; Smith 2003). Als Ersetzung von Religion durch Politik (vgl. Nipperdey 1987) bewirkt Säkularisierung im Gegenzug eine Sakralisierung des Politischen (Smith 2003, 19–41). In diesem Sinne ist Nationalismus eine »politische Religion« (vgl. Voegelin 1938; Bärsch 1998) und zugleich eine Regression in Elementarformen des Religiösen in der Definition Emile Durkheims (1912) und auf die Stufe primärer Religionserfahrung im Sinne Theo Sundermeiers (1999). Nationalismus ist Neopaganismus (vgl. Faber/Schlesier 1986). Daher ist der Mythos, und nicht der Kanon heiliger Schriften, die ihm angemessene Verbreitungs- und Überlieferungsform, florieren politische Mythen auch und möglicherweise gerade in nach-religiösen Zeiten.

2.2. Politische Mythen stehen meist im Zusammenhang ethnogenetischer Prozesse (Volks-, Nation-, Reichsbildung; vgl. Pohl 1994; Wenskus 1961). Dabei lassen sich be-

stimmte ethnogenetische Epochen unterscheiden, in denen solche Mythenbildungen besondere Konjunktur haben: (1.) das Ende der Vorgeschichte und die Entstehung der antiken Hochkulturen, (2.) das Ende der Bronzezeit, (3.) das Ende der Antike und die Völkerwanderungszeit, (4.) die Entstehung der mittelalterlichen Staatenwelt (vgl. Hastings 1997; Smith 1987; ders. 2003; Geary 2001), (5.) die Entstehung der modernen Staatenwelt in der frühen Neuzeit (vgl. Garber 1989) und schließlich (6.) die Entstehung der Nationalstaaten und Nationalismen seit dem späten 18. Jahrhundert (vgl. Anderson 1990; Hobsbawm 1990; Gellner 1983; ders. 1997). Typische ethno- und mythogene Situationen ergeben sich auch in Zeiten erzwungener Gleichschaltung und Einfügung in übergeordnete politische Einheiten wie etwa unter den Imperien der Antike, der Neuzeit und unmittelbaren Gegenwart (Europäische Union, Globalisierung). Solche Situationen erzeugen ein gesteigertes Distinktionsbedürfnis und fördern ein entsprechendes Bewusstsein von Einheit und Eigenart, das seinen narrativen Ausdruck in politischen Mythen findet. Kognitive Dissonanz zwischen ethnischem bzw. nationalem Selbstgefühl und politischer Gegenwart führt oft zur Mobilisierung kontrapräsentischer Erinnerung, die in der Vergangenheit findet, was in der Gegenwart fehlt und für die Zukunft erhofft wird. Besonders kennzeichnet diese Dynamik Diaspora-Situationen, die durch Verlust der Heimat und Bindung an diese Heimat gekennzeichnet sind. Erst in der Diaspora wird Jerusalem zum Mythos (Ps. 137); wenn auch unter den Bedingungen des modernen Nationalstaats Israel am Jerusalem-Mythos festgehalten wird, führt das zu gefährlichen Spannungen. Politische Mythen sind zwar nicht »falsch«, aber sie können gefährlich werden (vgl. Münkler 1996, 26ff.). Der Jerusalem-Mythos hat das jüdische Volk über 2000 Jahre der Diaspora am Leben erhalten. Als politischer Mythos des modernen Israel ist er verhängnisvoll (vgl. Goldberger 2004).

3.

3.1. Politische Mythen beziehen sich auf politische Ordnung im Sinne der Herrschaft und der Gemeinschaft. Typische Herrschaftsmythen sind z.B. die Mythen von der göttlichen Herkunft des Herrschers in der Form eines *hieros gamos*, entweder zwischen Gott und Königin (Ägypten) oder zwischen König und Göttin (Mesopotamien). Auch die griechischen Adels-, d.h. königsfähigen Geschlechter leiten sich von »Herosen« her, die aus solchen Verbindungen zwischen Götter- und Menschenwelt hervorgegangen sind (vgl. Schachermeyr 1983). Der altisraelitische Mythos des auserwählten Volkes lässt sich als »Demokratisierung« des altorientalischen Herrschermythos verstehen. Hier wird die Position »König« auf das Volk insgesamt ausgedehnt, und dadurch der Herrschermythos zum Gemeinschaftsmythos transformiert. Das gesamte Volk Israel rückt jetzt an die Stelle der »Braut« und des »Sohnes« Gottes und wird dadurch Objekt göttlicher Erwählung. Im frühneuzeitlichen Polen knüpft sich die Erwählung und die Mission als östliches Bollwerk des christlichen Abendlands an die *Szlachta*, die Adelsklasse; in der Romantik, als Polen aufgehört hatte, als Staat zu existieren, gelang es Adam Mickiewicz, die Idee der Erwählung auf das Volk als Ganzes auszuweiten (vgl. Davies 2000, 184; Wagner 2003, 205).

3.2. Erwählungsmythen gehen oft mit einem gesteigerten Distinktionsbedürfnis zusammen. Das gilt bereits für Israel und seinen Mythos des auserwählten Volkes, das zum Modell so vieler politischer Mythen wurde (vgl. Smith 2003). Der biblische Exodusmythos, der die israelitische Ethnogenese als Auszug, Trennung und Unterscheidung von Ägypten erzählt, entfaltete seine Mythomotorik in der Zeit des Exils und der Diaspora. Erwählung ist immer mit einer Mission, einem besonderen Sendungsbewusstsein verbunden: Ein »heiliges Volk« und Vorbild für die Völker zu sein (Israel), die Ungläubigen zu unterwerfen (Islam), den Glauben zu verbreiten (Byzanz

und Moskau als zweites und drittes Rom), ein Bollwerk des Christentums zu bilden (Polen; vgl. Heynoldt 1998), die Menschheit aufzuklären (Frankreich), Demokratie, Menschenrechte und freie Marktwirtschaft zu verbreiten (USA) usw. (vgl. Smith 2003, 95–130). In den gleichen Zusammenhang von Erwählung, Distinktion und Mission gehören auch Ursprungsmythen, die von einer fremden, oft exotischen Herkunft des Volkes, der Aristokratie oder des Herrscher(hause)s erzählen. So leiten sich im Mittelalter sowohl die Franken als auch die Normannen von den Trojanern ab, die Holländer stammten von den Bataviern, der polnische Adel von den Sarmaten an der persischen Schwarzmeerküste her.

3.3. Kontrapräsentische Mythomotorik manifestiert sich insbesondere in Mythen eines Heroischen oder Goldenen Zeitalters. Sie florieren meist in Zeiten, die als Leidenszeiten empfunden werden. In der Zeit der Fremdherrschaft entsteht in Ägypten der Sesostris-Roman, der die Überlieferungen um verschiedene Pharaonen zur Erinnerungsfigur eines Herrschers verbindet, dessen sagenhafte Eroberungen die eines Kambyses oder Alexander in den Schatten stellen. Im gleichen Sinne blickt das Griechenland der »dunklen Jahrhunderte« in den homerischen Epen auf den Glanz der mykenischen Bronzezeit zurück. Das Deutschland des 19. Jahrhunderts, das den Zustand der »Kleinstaaterei« als »Zerrissenheit« empfindet, erfindet ein ursprünglich geeinigtes Germanien oder Deutschland und bezieht aus dieser Mythomotorik den Willen zur 1871 vollzogenen Reichseinigung (vgl. Speth 2000).

3.4. Die stärkste kontrapräsentische Mythomotorik entfalten Mythen von Martyrium und Widerstand, die man unter dem Begriff »Passionsmythen« zusammenfassen könnte. Wie schon Renan feststellte, schließt nichts so stark eine Gruppe zur Gemeinschaft zusammen wie die Erinnerung an gemeinsame Leiden (vgl. Renan 1882; Volkan 2000; Giesen 2000; Smelter/Alexander 2000). Typisch ist die messianische Komponente solcher Lei-

denszeit-Mythen, die Hoffnung auf die An- oder Wiederkunft eines Heilsbringers, der die gegenwärtigen Leiden beenden und eine Heilszeit heraufführen wird. Hierher gehören u.a. die als »Kargokulte« bekannten Passions- und Heilsmythen unterdrückter Völker. Das Gegenstück sind Gründungsmythen, die von der Figur eines Heilsbringers, d.h. Befreiers erzählen, wie Moses (vgl. Walzer 1985), Hermann der Cherusker (vgl. Dörner 1996), Jeanne d'Arc (vgl. Krumeich 1992) oder Wilhelm Tell (vgl. Bergier 1982).

Politische Mythen formen kollektive Identitäts- und Willensbildung und orientieren politisches Handeln. Das ist ohne »wirksame Fiktionen« nicht möglich. Ebenso können sie Alternativen verdecken, Optionen ausschließen, Handlung blockieren und die Beteiligten in ausweglos scheinende Aporien verstricken. Politische Mythen sind weder wahr noch falsch, und in der Regel auch als solche weder gut noch böse; die Gefahr liegt in ihrer mythomotorischen Wirksamkeit, die in jedem Einzelfall kritische Wachsamkeit erfordert.

4.

- Anderson, B., 1990, *Die Erfindung der Nation*, Frankfurt/M.: Campus 2005.
- Assmann, A., 1999, *Zeit und Tradition. Kulturelle Strategien der Dauer*, Köln: Böhlau.
- Assmann, A., 2002, Vier Formen des Gedächtnisses, in: *Erwägen-Wissen-Ethik* 13.
- Assmann, J., 1992, Frühe Formen politischer Mythomotorik, in: D. Harth/J. Assmann (Hg.), *Revolution und Mythos*, Frankfurt/M.: Fischer.
- Barner, W. (Hg.), 2003, *Texte zur modernen Mythostheorie*, Stuttgart: Reclam.
- Bärsch, C. E., 1998, *Die politische Religion des Nationalsozialismus*, München: Fink.
- Behrenbeck, S., 1996, *Der Kult um die toten Helden. Nationalsozialistische Mythen, Riten und Symbole*, Vierow: SH.
- Bergier, J.-P., 1982, *Wilhelm Tell. Realität und Mythos*, München: List.
- Bizeul, Y., 2000, Theorien der politischen Mythen und Rituale, in: ders., *Politische Mythen und Rituale in Deutschland, Frankreich und Polen*, Berlin: Duncker & Humblot.
- Blumenberg, H., 1979, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

- Davies, N., 2000, *Im Herzen Europas. Geschichte Polens*, München: Beck.
- Durkheim, E., 1912, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1981.
- Eliade, M., 1966, *Kosmos und Geschichte*, Reinbek: Rowohlt.
- Faber, R./Schlesier, R. (Hg.), 1986, *Die Restauration der Götter. Antike Religion und Neo-Paganismus*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Flood, C., 1996, *Political Myth*, New York: Garland.
- Garber, K. (Hg.), 1989, *Nation und Literatur im Europa der Frühen Neuzeit*, Tübingen: Niemeyer.
- Geary, P. J., 2002, *Europäische Völker im Mittelalter*, Frankfurt/M.: Fischer.
- Gellner, E., 1983, *Nationalismus und Moderne*, Hamburg: Rotbuch 1995.
- Gellner, E., 1997, *Nationalismus*, Berlin: Siedler 1999.
- Giesen, B./Alexander, J./Eyerman, R. (Hg.), 2000, *Triumph and Trauma*, London: Paradigm.
- Goldberger, E., 2004, *Die Macht von Mythen in der israelischen Gesellschaft*, in: *Neue Zürcher Zeitung*, Nr. 2.
- Graus, F., 1975, *Lebendige Vergangenheit. Überlieferung im Mittelalter und in den Vorstellungen vom Mittelalter*, Köln: Böhlau.
- Hastings, A., 1997, *The Construction of Nationhood*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hersch, J., 1965, *Mythos und Politik*, in: K. Hoffmann (Hg.), *Die Wirklichkeit des Mythos*, München: Knaur.
- Heynoldt, A., 1998, *Die Bedeutung des Sarmatismus für das Nationalbewusstsein und die Kultur des polnischen Adels zwischen dem 16. und dem 18. Jahrhundert*, in: *Kultursoziologie* 7.
- Krumeich, G., 1992, *Jeanne d'Arc in der Geschichte*, Sigmaringen: Thorbecke.
- Lévi-Strauss, C., 1962, *Das wilde Denken*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1973.
- Münkler, H., 1996, *Reich, Nation, Europa – Modelle politischer Ordnung*, Weinheim: Beltz.
- Nipperdey, T., 1987, *Der Mythos im Zeichen der Revolution*, in: D. Borchmeyer (Hg.), *Wege des Mythos in der Moderne*, München: dtv.
- Pohl, W., 1994, *Tradition, Ethnogenese und literarische Gestaltung*, in: K. Brunner/B. Merta (Hg.), *Ethnogenese und Überlieferung*, Wien: Oldenbourg.
- Renan, E., 1882, *Was ist eine Nation?*, Wien: Folio 1995.
- Smelser, N. J./Alexander, J. (Hg.), 2000, *Cultural Trauma*, Berkeley: University of California Press.
- Smith, A. D., 1987, *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford: Blackwell.
- Smith, A. D., 2003, *Chosen Peoples. Sacred Sources of National Identity*, Oxford: Oxford University Press.
- Speth, R., 2000, *Nation und Revolution. Politische Mythen im 19. Jahrhundert*, Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Voegelin, E., 1938, *Die Politischen Religionen*, München: Fink 1993.
- Volkan, V.D., 2000, *Großgruppenidentität und ausgewähltes Trauma*, in: *Psyche* 54.
- Wagner, G., 2003, *Nationalism and Cultural Memory in Poland*, in: *International Journal of Politics, Culture and Society* 17.
- Wenskus, R., 1961, *Stammesbildung und Verfassung. Das Werden der frühmittelalterlichen Gentes*, Köln: Böhlau.
- Worsley, P., 1968, *The Trumpet Shall Sound. A Study of 'Cargo'-Cults in Melanesia*, New York: Schocken.

JAN ASSMANN