

Die Ambivalenz des politischen ‚Mythos‘ am Beispiel des Faschismus

Sara Minelli

1. Einleitung

In seinem neuen Buch *Fascist Mythologies* (2022) schreibt der Historiker Federico Finchelstein:

“Myth was everything to the fascists. Fascists stressed how myth was the key to explain the world and, most importantly, their motivation to change it. For Mussolini fascism created its own myth. Myth was ‘a faith and a passion’. [...] These myths are and were related to previous classical myths, but at the same time they were starkly different from them. Fascists pushed political mythology to a political edge never witnessed before in history [...]” (Finchelstein 2022: i)

Laut Finchelstein war der „Mythos“ der ideologische Kern der faschistischen Regime im 20. Jahrhunderts.¹ Der moderne faschistische Mythos sei eine „Säkularisierung“ des klassischen Mythos (ebd.: ix) und gehöre als solche zur „langen Geschichte der modernen politischen Imagination“ (ebd.: vii). Die Faschisten selber haben dennoch nie den Mythos definiert (Germinario 2011: 44). Wenn Mussolini in dem obigen Zitat vom „Mythos“ redet, meint er etwas vage einen „Glauben“, der verwirklicht werden muss (Mussolini 1972: 453f.). Was ist also der ‚Mythos‘? Wie kam es dazu, dass er in den faschistischen Bewegungen des 20. Jahrhunderts so prominent vertreten war? Heißt es, dass heutige Mythen auf faschistische Tendenzen der Gegenwart hindeuten?

In den Sozialwissenschaften wird eher davon ausgegangen, dass (politische) Mythen für Gesellschaften konstituierend sind. Es gibt politikwissenschaftliche Ansätze, die den politischen Mythos theoretisieren und seine

1 In dem Zitat wird nur Mussolini erwähnt aber in dem Buch geht es um die faschistischen Regime in Italien und in Deutschland, und die faschistischen Bewegungen in Argentinien oder Brasilien (Finchelstein 2022: x).

Funktionen und Wirkungen beschreiben.² Ich möchte aber in diesem Beitrag auf die Begriffsgeschichte des (politischen) Mythos zurückblicken,³ um die historischen und theoretischen Voraussetzungen seiner Entstehung zu skizzieren und die Bedeutung des „faschistischen Mythos“ für die „moderne politische Imagination“ (Finchelstein 2022: vii) zu erkunden. Der Mythos wird erst am Anfang des 20. Jahrhunderts zum Politikum. Insbesondere die faschistischen Regime in Deutschland und Italien⁴ machten sich den Mythos als politischen Begriff zu eigen und verwendeten ihn ausgiebig in ihrer Propaganda. Der Faschismus hat aber nicht nur neue

-
- 2 Spätestens seit den 1970er Jahren haben die Geschichts-, Kultur- und dann die Politikwissenschaft die Bedeutung von Mentalitäten, Imaginationen und Narrativen oder einfacher gesagt von ‚Kultur‘ als konstitutive und strukturierende (Bergem/Diehl/Lietzmann 2019: 9 ff.) und nicht als sekundäre Phänomene oder Epiphänomene hervorgehoben. In diesem Zusammenhang ist der politische Mythos zu einem wissenschaftlichen Untersuchungsgegenstand geworden. Er wird allgemein als ein geteiltes Narrativ definiert, das bestimmte gesellschaftlichen Funktionen ausübt, sich durch verschiedene Medien ausdrückt und unabhängig von seinem Wahrheitsgehalt politische Wirkungen haben kann (u.a. Bottici 2007; Flood 2001: 308). Dieser These zufolge beruhen auch die sogenannten ‚modernen‘ Gesellschaften auf bestimmten Mythen (z.B. Münkler 1994: 21; Bottici 2007: 133; Becker 2005: 131), seien es „nationale“, „fundierende“ oder „revolutionäre“ Mythen, „herrschaftslegitimierende“ oder „massenmobilisierende“ (vgl. Speth 2000; Assmann 2008).
 - 3 Im Unterschied zur ‚Utopie‘ oder ‚Ideologie‘ taucht der Begriff ‚Mythos‘ im bekannten Lexikon *Geschichtliche Grundbegriffe* (Brunner/Conze/Koselleck 1972-1997) nicht auf. Im Archiv für Begriffsgeschichte finden sich jedoch zwei Artikel über die Geschichte des Mythos vom frühen Christentum bis zur Gegenwart (Horstmann 1979; vgl. auch Burkert/Horstmann 1984) und in der damaligen Philosophie (Plumpe 1976). Die Begriffsgeschichte des Mythos in der modernen ‚Wissenschaft des Mythos‘ bzw. klassischen Philosophie und Altertumswissenschaft wurde auch thematisiert (vgl. zusammenfassend Burkert 1980; kritisch Detienne 1981). Die Wortgeschichte des Mythos als Politikum wird in Betz 1979 und Ziolkowski 1970 ansatzweise rekonstruiert; beide Artikel fokussieren jedoch die Zwischenkriegszeit in Deutschland und die nationalsozialistische Sprache. In diesem Beitrag wird auf diese Teilgeschichten zurückgegriffen, um die theoretischen und politischen Implikationen des Begriffs ‚Mythos‘ aus seiner politischen Geschichte herauszuarbeiten.
 - 4 Der Begriff des Faschismus ist bekanntlich sehr umstritten. Ursprünglich bezeichnete er die Bewegung der Fasci in Italien, er wird aber sehr schnell auf andere Massenbewegungen übertragen, insbesondere den Nationalsozialismus in Deutschland. Während die Historiker*innen der Nachkriegszeit die Unterschiede zwischen dem italienischen Faschismus und dem deutschen Nationalsozialismus betont haben, wird parallel dazu eine Definition vom „generic fascism“ (Roger Griffin) ausgiebig diskutiert (vgl. Griffin/Loh/Umland 2006). Da in diesem Beitrag der Schwerpunkt auf den Begriff des Mythos liegt, verwende ich das Wort ‚Faschismus‘ in einem weiten Sinn und bezeichne damit die faschistischen Regime des 20. Jahrhunderts in Italien und Deutschland.

Mythen geschaffen, sondern die Bedeutung des Begriffs ‚Mythos‘ selbst hat sich verändert.

Um dies zu zeigen, zeichne ich in knappen Zügen und notwendigerweise nicht umfassend die verschiedenen Bedeutungen nach, die das Wort Mythos, ausgehend vom Altgriechischen *mûthos*, in der europäischen Philosophie und Geschichte angenommen hat. Ich arbeite hier skizzenhaft die semantischen Verschiebungen heraus, die im politischen Begriff des Mythos entscheidend werden. Der zweite Teil befasst sich mit der Politisierung des Begriffs zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Insbesondere in den Schriften des französischen Autors Georges Sorel erlangt die Idee des Mythos eine politische Bedeutung und wird gleichzeitig mit soziologischer Absicht als theoretisches Konzept ausarbeitet, das auf die ‚nicht-rationalen‘ Dimensionen des Politischen, wie die Affekte und die Imagination, zielte. Der Fall Sorel ist nicht nur deshalb äußerst interessant, weil er von Mussolini selbst und anderen faschistischen Ideologen zitiert wird, sondern auch, weil seine Theorie den ersten Versuch darstellt, den Mythos zu einem sozialwissenschaftlichen Konzept zu machen. So wurden seine Schriften auch von marxistischen Theoretikern, von Georg Lukács bis Antonio Gramsci, mit Interesse gelesen. Gerade Gramsci hebt die Ambivalenz der Idee eines ‚politischen Mythos‘ bei Sorel hervor. Darauf aufbauend zeige ich im letzten Teil des Beitrags anhand einiger Beispielen, wie der Begriff des Mythos zu einem zentralen Konzept der faschistischen Ideologie werden konnte.

Historisch gesehen erweist sich die Idee eines politischen Mythos als ambivalent. Einerseits – so argumentiere ich – ist die Politisierung des Mythos als Versuch zu verstehen, die imaginativen Elemente der Politik zu berücksichtigen. Andererseits führte die Ausarbeitung des Mythos zum politischen Begriff dazu, die politischen Phänomene zu naturalisieren, indem die kollektive und affektive Dimension der Politik auf ein einziges Prinzip, den Mythos, zurückgeführt wird. Dieser verselbstständigt sich und wird dann als ‚Kraft‘ hypostasiert, die auf die Geschichte bzw. auf die Massen einwirkt. So wurde die Idee des Mythos am Anfang des 20. Jahrhunderts anschlussfähig für die faschistischen Diskurse.

2. Ein moderner Mythos-Begriff?

1930 beobachtet der Berliner Philosoph Erich Unger in seinem Buch *Wirklichkeit, Mythos, Erkenntnis*, dass das Wort Mythos, noch vor einigen Jahrzehnten „ohne jede repräsentative Bedeutung“, „allmählich geradezu ein

Ausdruck der kulturellen Zeitstimmung zu werden“ scheint (zit. n. Ziolkowski 1970: 169). Er schreibt weiter:

„Es ist, als merkte man einen tiefen unüberbrückbaren Gegensatz, der die kulturelle Atmosphäre unserer Epoche von irgendwas Entlegenem, Andersartige, trennt, das man mit dem Wesen Mythos kennzeichnet, und als fühlte man einen Zwang, zu diesem Wesen in irgendeine Erkenntnis- oder Erlebnisbeziehung zu treten, weil es vielleicht etwas enthält, was uns fehlt“ (ebd.).

Erich Unger, der 1933 aus dem nationalsozialistischen Deutschland fliehen musste, stand sicherlich nicht unter Verdacht, Affinitäten zur nationalsozialistischen ‚Weltanschauung‘ zu haben. Dennoch teilte er mit seinen Zeitgenoss*innen den gleichen „Hunger nach dem Mythos“ (Ziolkowski 1970). Diese Faszination für den Mythos in der Zwischenkriegszeit scheint nicht nur ein neues Phänomen zu sein, sondern verleiht dem Begriff zugleich eine neue Bedeutung. Diese weicht erheblich von dem altgriechischen Wort *mûthos* ab, aus dem der Begriff Mythos in den europäischen Sprachen abgeleitet ist.

Um diese Veränderung zu verstehen, ist ein kurzer Blick auf die altgriechischen Bedeutungen des Wortes *mûthos* erforderlich sowie auf das Nachleben des Mythos in der europäischen Geschichte. In dieser langen Geschichte wird der Mythos meistens als das angesehen, was es zu überwinden gilt, als Illusion, Ammenmärchen, Irrationales. Dies ändert sich im 18. und 19. Jahrhundert. Im 18. Jahrhundert entsteht in den europäischen Universitäten eine ‚Wissenschaft des Mythos‘, die einen wissenschaftlichen Zugang zur Mythologie anstrebt. So wird Mythologie als ein einheitliches Phänomen betrachtet, das den sogenannten ‚primitiven‘ Völkern gehört und gleichzeitig Ausdruck der ‚menschlichen Natur‘, wenn auch in seiner ‚Kindheit‘, ist. Sie erlangt eine neue Relevanz. Die Wissenschaft des Mythos ist somit Teil des umfassenden Unterfangens der Aufklärung, eine ‚Wissenschaft vom Menschen‘ zu gründen (vgl. Moravia 1973). Während seit der Aufklärung das Bemühen vorherrscht, die Mythologie zu erklären und auf eine ‚primitive‘ Form der Vernunft zurückzuführen, in der jedoch eine gewisse Rationalität erkennbar sei, betont die (Spät-)Romantik⁵ im 19. Jahrhundert den irrationalen Charakter des Mythos, der „mit dem Un-

5 Es waren insbesondere die Autoren Joseph Görres (1776-1848), Friedrich Creuzer (1771-1858) und später Johann J. Bachofen (1815-1887), die einflussreiche Werke und Thesen zur Debatte um den Mythos beitrugen.

bewussten und dem Instinkt verbunden ist und seinen Ausdruck in einer dunklen Symbolik oder in beeindruckenden Vorstellungen von Notwendigkeit, Schicksal oder Los sucht“ (Feldman/Richardson 1972: 301). Eine neue Bedeutung des Mythos bahnt sich an, die den Hunger nach etwas Unbestimmten, Unbekannten und gleichzeitig Verheißungsvollen schürt, wie im obigen Zitat deutlich wird. Der Mythos wird zur „bildhafte[n], lebenerneuernde[n] Idee“, wie 1935 im populären Brockhaus unter dem Eintrag „Mythos“ zu lesen ist (zit. n. Betz 1979: 177).

2.1. „Vom Mythos zum Logos“ – und zurück?

Mûthos und *lógos* bildeten lange in der westlichen Philosophie zwei gegensätzlichen Pole. In den altgriechischen Texten wird jedoch *mûthos* ursprünglich nicht dem *lógos* gegenübergestellt, sondern bedeutet wie *lógos* ‚Wort, Rede‘⁶ (vgl. Burkert/Horstmann 1984: 281). Die altgriechischen Texte entwickeln weder einen einheitlichen Begriff des Mythischen, noch erkennen sie in den Erzählungen ein Ganzes, das den Umrissen dieser Kategorie entsprechen würde (vgl. Calame 1996: 9). So kann das Wort *mûthos* nicht immer vom *lógos* (Vernunft, Sprache) oder *poiesis* (Dichtung) unterschieden werden (vgl. Jesi 2009: 15f.). Erst später wird eine kritische Unterscheidung zwischen den Begriffen vorgenommen. Platon bezeichnet die Mythologie als Geschichten über „Götter“, „Dämonen“, „Heroen“ und die „Unterwelt“ (Platon, *Politeia*, 392a; vgl. Kerényi 1995: 22; Jesi 2009: 14). Laut dieser Definition handelt es sich um bestimmte Art von Narrationen, die kodifiziert sind und eine religiöse Bedeutung haben. Nun ist es bemerkenswert, dass die ersten Definitionen des Mythos erst aus einer kritischen Distanzierung vom Mythos erfolgen (vgl. Burkert/Horstmann 1984: 281). Platon konstatiert zum Beispiel in der *Politeia*, dass die Mythologie einen unheilvollen moralischen Einfluss auf die Polis ausübe (392a).

Der Begriff des Mythos entsteht also, wenn die Philosophie ihn einer radikalen Kritik unterzieht (Brisson 1996: 9). Er konfiguriert sich somit als das Gegenteil der Vernunft, das Gegenbild, das sie braucht, um sich zu definieren. Mythos ist zugleich eine Art Erzählung, und das ‚Unvernünftige‘,

6 Die Etymologie des griechischen Wortes *mûthos* ist umstritten. In ihrem Handbucheintrag berichten Aleida und Jan Assmann von drei konkurrierenden Etymologien: *myo*, „die Augen schließen“, *myeo*, „einweihen“ und **meudh*, „sich erinnern, Heimweh haben, Gedanke, Sorge“ (vgl. auch Betz 1979: 11), fügen aber gleich hinzu, dass alle drei Hypothesen umstritten sind (Assmann/Assmann 1998: 179).

das es in die Sprache der Rationalität zu übersetzen gilt. Er wird dann auf allegorische Erklärungen zurückgeführt, die seinen Inhalt rationalisieren: Die mythologischen Geschichten beziehen sich auf natürliche, moralische oder historische Wahrheiten. Wenn die Entstehung des Mythos mit seiner Kritik zusammenfällt, gewährt ihm dennoch die unablässige Kritik paradoxerweise ein Fortbestehen (ebd.). Die „Arbeit am Mythos“ (Blumenberg 1979), seine immer neu anstehende Interpretation, ist der Modus selbst, in dem die mythologischen Narrative weitergeliefert werden.

Die Schicksale des Mythos in der europäischen Geschichte sind vielfältig und unterschiedlich, wie die Variationen des Mythos im Hellenismus, die Gegenüberstellung des offenbaren Logos der christlichen Kirche und des heidnischen Mythos (vgl. Horstmann 1979; Bottici 2007: 44f.), die Aufwertung des klassischen Mythos im Neuplatonismus (vgl. Bouretz 2021), die ‚Wiederentdeckung‘ der antiken Mythologie im Humanismus (vgl. Jesi 2009: 28ff) und viele andere Stationen belegen. Unmittelbar entscheidend für die politische Bedeutung des Mythos ist aber erst seine neue Erhebung durch die (deutsche) Romantik im 19. Jahrhundert. Bis zum 19. Jahrhundert meint Mythologie, oder Mythe, wie es manchmal geschrieben wird, bestimmte mythologische Fabeln (Betz 1979: 12), die Bestandteile der Kultur, Stoff für die Kunst oder für literarische Geschichten sind (vgl. Starobinski 1992). Erst mit der Entstehung einer ‚Wissenschaft des Mythos‘ und insbesondere mit der Romantik wird der Mythos von einem Bildungsgut zu einem umstrittenen und zugleich verheißungsvollen Begriff. Wenn die vorherige Geschichte des Mythos als eine Geschichte geschildert wurde, die ‚vom Mythos zum Logos‘ (Nestle 1942) führen sollte, erheben sich jetzt Stimmen, die den Weg ‚vom Logos zum Mythos‘ beschreiten wollen.

2.2. Die „Sehnsucht nach dem Mythos“ in der Romantik

Die ‚Wissenschaft des Mythos‘ entsteht im europäischen 18. Jahrhundert,⁷ im Kontext der zunehmenden Kolonialisierung und dem gleichzeitigen

7 Als Anfang einer ‚Wissenschaft des Mythos‘ werden oft die Schriften von Père Lafitau und Bernard Le Bovier de Fontenelle von 1724 (so Detienne 1980: 19f.), das Journal meiner Reise im Jahre 1769 von Johann Gottfried Herder (de Vries 1961: 126; Feldman/Richardson 1972: 235f.; Kerényi 1995) oder das Jahr 1763 als Christian Gottlob Heyne den Lehrstuhl in Göttingen erhielt (Horstmann 1972: 63) dargestellt. Die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts stellt jedoch einen Wendepunkt für die Wissenschaft der Mythologie dar: Es ist die Zeit der ritualistischen Schule (Jane E. Harrison, William

Aufkommen von Wissenschaften wie der Ethnologie und der Anthropologie. ‚Mythologie‘ kennzeichnet jetzt, in Analogie zur griechischen Mythologie, auch die Religion von sogenannten ‚primitiven‘ bzw. ‚ursprünglichen‘ Völkern.⁸ Während die ersten wissenschaftlichen Ansätze versuchen, den Mythos ‚rational‘ zu erklären, wird dieser mit der Romantik und der romantischen ‚Mythoswissenschaft‘ zur Chiffre des Protests gegen die moderne Welt.

Die Romantik ist vielfältig und auch in Bezug auf den Mythos sind die Definitionen unterschiedlich. Nichtsdestotrotz kann gesagt werden, dass der Mythos in der Romantik zu einem Gegenstand der Sehnsucht wird (vgl. Williamson 2004). In der aufklärerischen Mythenforschung überwiegt das Bemühen, in der Mythologie eine gewisse Rationalität bzw. Vorwissenschaftlichkeit zu erkennen; in den romantischen Schriften zum Mythos des 19. Jahrhunderts wird hingegen der Mythos als authentischer Ausdruck der kreativen Kräfte eines Volkes verstanden, der die Überwindung der sozialen Zersplitterung der Moderne in einer organischen Einheit verspricht.⁹ Er steht für die „Wiedererlangung der verlorenen Fülle, die kollektive Reintegration der Einheit, die Rückkehr zur älteren Wahrheit, damit eine neue Welt entstehen kann“ (Starobinski 1992: 350). Anstatt einer trügerischen Illusion bedeutet jetzt der Mythos eine höhere Wahrheit; nicht mehr ‚primitiv‘, nunmehr ist der Mythos ‚ursprünglich‘; nicht mehr erzählerisch, wird der Mythos nun an erster Stelle symbolisch. Zwischen der Frühromantik an der Wende zum 19. Jahrhundert und der Spätromantik am Ende des Jahrhunderts sind weitere Verschiebungen in den Bedeutungen des Mythos zu erwähnen.

Das Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Friedrich Hölderlin oder Friedrich W. J. Schelling zugeschriebene „älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus“, das auf das Ende des 18. Jahrhunderts datiert wird¹⁰, forderte

Robertson Smith, James G. Frazer), von Johann J. Bachofen und Friedrich Nietzsche, von Sigmund Freud, Émile Durkheim und Friedrich Max Müller (vgl. Burkert 1980: 161).

8 In *The Invention of the primitive society. Transformations of an Illusion* (1988) bemerkt Adam Kuper, dass ein solches Modell als Folie für die Interpretation moderner Gesellschaft dient (zit. n. Kaufmann 2007: 426).

9 Innerhalb der Wissenschaft des Mythos sind diese zwei groben Ausrichtungen nicht ausschließlich chronologisch zu verstehen, sondern auch als zwei konkurrierende Herangehensweisen (dazu Jesi 2009).

10 Der Titel stammt von Franz Rosenzweig, der das Manuskript fand, 1917 veröffentlichte und es Schelling zuschrieb. Jetzt wird jedoch die Schrift meistens Hegel zugeschrieben (vgl. Williamson 2004: 22; Cometa 1984: 27f.).

noch eine universelle „Mythologie der Vernunft“, die in der Lage wäre, „das Volk“ mit den „Philosophen“ zu vereinen (Hegel 1986: 235). Einige Jahre später, vor dem Hintergrund der napoleonischen Kriege und politischer Spaltung, wird der Mythos zum „Gefäß“ für den Geist eines imaginierten „germanischen Volkes“, das es in der Gegenwart wiederzubeleben gilt (Williamson 2004: 72f.). Als die Frühromantik eine „neue Mythologie“ anstrebte, war der Mythos noch universal-menschlich und nicht völkisch und national konzipiert, wie in der Spätromantik (vgl. Löwy/Sayre 2001: 34). In der ersten Phase der Romantik war der Mythos die schöpferische Kraft des menschlichen Vorstellungsvermögens, am Ausgang der Romantik wird er nun zu einer außermenschlichen Kraft, welche die Geschichte bestimmt. Für Autoren wie Joseph Görres, Friedrich Creuzer bis hin zu Johann J. Bachofen geht es darum, den Mythos auf die poetisch-religiöse und ‚vorgeschiedliche‘ Dimension seiner ursprünglichen Entstehung zurückzuführen und ihn nicht nur als Dokument einer alten Zeit zu verstehen, sondern als wahrhaftigen Kern des ‚eigentlichen Sinns‘ der Geschichte – ein ‚Kern‘, der symbolisch auf einen verlorenen Zustand der natürlichen Einheit mit dem Göttlichen hinweist (vgl. Marelli 2000: 22).

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass dem Mythos in der Romantik ein positiver Wert zuerkannt wird und dass er zum Stichwort einer – wenngleich oft unbestimmten – politischen Vorstellung wird, die sich gegen die moderne Erfahrung der Rationalisierung und Säkularisierung richtet. Sei es als poetische Antwort auf den „Legitimationsverlust“ moderner Gesellschaftsordnungen (Frank 1982: 10f.), wenn diese nicht mehr auf einer religiösen Ordnung beruhen, sei es spezifischer als nationalistische Suche nach alten „völkischen“ Mythologien (Williamson 2004: 73), er wird zum „höheren Wert“ und wird dadurch „(re)-sakralisiert“ (Starobinski 1992; Betz 1979: 15).

Der Mythos steht also auf der Seite des ‚Archaischen‘, der Natur, des Nicht-Rationalen. Der nicht-rationale und imaginäre Aspekt des Mythos interessiert auch Überlegungen zum politischen Handeln, die zu Beginn des 20. Jahrhunderts formuliert werden (vgl. Minelli 2020). In dieser sozusagen zweiten Phase der Politisierung des Mythos wird dieser nicht auf eine vorgeschichtliche ‚Natur‘ zurückgeführt, sondern als Handlungsweise moderner ‚Massen‘ verstanden. Zwar greift diese zweite semantische Verschiebung des Begriffs Mythos eher auf psychologische Theorien als auf das Studium der sogenannten ‚primitiven‘ Gesellschaften zurück, jedoch führt letztendlich dieser Begriff ebenso wie der erste zu einer Naturalisierung der Geschichte, wie ich zeigen möchte.

3. Mythos und Masse: Die Politisierung des Mythos

Georges Sorel ist es, der mit seiner Idee des ‚sozialen Mythos‘, den Begriff im Weiteren nachhaltig geprägt hat. Während die romantische Mythoswissenschaft die ‚natürliche‘ Vorstellungskraft der sogenannten ‚primitiven‘ bzw. ‚ursprünglichen‘ Völker bewunderte, stützt sich Sorel weder auf überlieferte Mythologien noch auf romantische Schriften, sondern versucht zu verstehen, wie Mythen in modernen Massengesellschaften wirken. Es geht ihm darum, das Handeln der Massen gegen die kapitalistische Ausbeutung und Unterdrückung zu theoretisieren und die Triebkräfte der Revolte zu benennen. Dabei definiert er den Mythos auf originelle Weise, was ihm ermöglicht, die imaginativen und affektiven Komponenten des Politischen hervorzuheben. Wie Antonio Gramsci – der selbst an diesen von der marxistischen Theorie teilweise vernachlässigten Dimensionen des Politischen interessiert war – anmerkte, führt diese Definition des Mythos jedoch dazu, nicht so sehr das Wirken und die Gründe der kollektiven Vorstellungskraft besser zu verstehen, sondern die inhaltsleere Aktion zu verherrlichen (vgl. Gramsci 2012: 1535f.). Außerdem, so argumentiere ich, wird durch den Begriff des Mythos das Politische naturalisiert, indem die Massen, im Einklang mit der ‚Massenpsychologie‘, als ein emotionales und irrationales Subjekt hypostasiert werden. Somit wird der Mythos als treibende Kraft, welche die Massen ergreift und prägt, dargestellt.

3.1. Der soziale Mythos als massenmobilisierendes Bild

Als Sorel 1910 *Über die Gewalt* schreibt, bezeichnet er sich selbst als Marxist.¹¹ Seine Theorie befasst sich mit dem Widerspruch zwischen Bevölkerungswachstum, Demokratisierung und gleichzeitiger Marginalisierung der Massen von den politischen Institutionen. Mit der Idee eines politischen Mythos versucht Sorel die Bedingungen der Möglichkeit kollektiven politischen Handelns zu denken.

11 Nach seiner ‚sozialistischen‘ Phase, nähert sich Sorel den rechtskonservativen und antisemitistischen Monarchisten der ‚Action Française‘ in Frankreich. Er wird von den italienischen Faschisten oft zitiert. Daher wird Sorel manchmal als Vorläufer des Faschismus betrachtet (insb. Sternhell/Asheri/Sznajdes 1989). Er stirbt jedoch im August 1922, kurz vor dem ‚Marsch auf Rom‘ und hat sich nie direkt zur faschistischen Bewegung in Italien geäußert (vgl. Charzat 1983).

Ausgehend von seinen Beobachtungen zu der erfolgreichen syndikalistischen Bewegung in Frankreich und Italien, definiert Sorel den „sozialen Mythos“ als eine „Ordnung von Bildern“, der Affekte in den Massen erweckt (Sorel 1981: 149). Die syndikalistische Bewegung rief zum Generalstreik auf, was auf sozialistischer Seite als utopisches Ziel galt (ebd.: 40f.). Dahingegen erklärt Sorel, dass es sich bei dem Generalstreik nicht um eine Utopie, d.h. um etwas, das nicht realisierbar, ein reiner Traum ist, handelt, sondern um ein ‚Mythos‘: etwas, das nicht verwirklicht werden muss, um eine Wirkung zu haben. Er versucht dadurch, den sozialen Mythos als das notwendige Element einer Theorie der Revolution zu identifizieren. Der Mythos wird als eine spontane Vorstellung verstanden, die in Massenbewegungen entsteht und wiederum eine mobilisierende Wirkung auf die Affekte der Massen hat. Der Generalstreik ist für Sorel nicht so sehr eine Strategie, die analysiert, diskutiert und abgewogen werden muss (ebd.: 31), als vielmehr eine Vorstellung, die intuitiv wahrgenommen wird¹².

Solche Vorstellungen sind laut Sorel typisch für alle sozialen Bewegungen. Er nennt die Beispiele der Französischen Revolution, des italienischen Risorgimento, aber auch religiöse Bewegungen wie das Frühchristentum oder die protestantische Reformation. Sorel schreibt, dass er festgestellt hat, dass „Menschen, die an den großen sozialen Bewegungen teilnehmen, sich ihre bevorstehende Handlung in Gestalt von Schlachtbildern [vorstellen], die den Triumph ihrer Sache sichern“ (ebd.: 19). Die Bilder des Mythos prägen die Bewegungen der aufständischen Massen derart, „dass die Seele der Empörten von ihnen einen völlig beherrschenden Eindruck erfährt“ (ebd.: 138). Erst dank der Mobilisierung durch mythische Bilder sei revolutionäre Handlung möglich. Die Politisierung des Mythos wird also betrieben, indem nicht die Narration im Fokus steht, sondern seine Wirkung auf die ‚Massen‘. Diese werden als das politische Subjekt gedacht, das die Geschichte macht (ebd.: 40).

Es geht Sorel darum, die marxistische Revolutionstheorie, wie er sagt, zu „ergänzen“ (ebd.: 43). Gegen die von einigen Marxisten vertretene These vom sicheren Zusammenbruch des Kapitalismus betont Sorel den ‚subjektiven Faktor‘ der Revolution, d.h. die Bedeutung vom breiteren Bewusstsein

12 So schreibt Sorel: „Es kommt also äußerst wenig darauf an, zu wissen, was die Mythen an Einzelheiten enthalten, die bestimmt sind, wirklich auf der Ebene der Zukunftsgeschichte zu erscheinen; sie sind keine astrologischen Jahrbücher [...]. Man muß also die Mythen als Mittel einer Wirkung auf die Gegenwart beurteilen; jede Auseinandersetzung über die Art und Weise, wie man sie inhaltlich auf den Verlauf der Geschichte anzuwenden vermöchte, ist ohne Sinn“ (Sorel 1981: 83).

der Notwendigkeit und der Richtung des politischen Kampfs, über die materiellen ‚objektiven‘ Faktoren hinaus. In gewisser Weise kann Sorels Theorie als eine Glosse zu Marx‘ Behauptung betrachtet werden, dass die „Theorie zur materiellen Gewalt [wird], sobald sie die Massen ergreift“ (Marx 1981: 385). Die Theorie soll laut Sorel zum Mythos werden, um die Massen zur Revolution zu bewegen. Der Mythos ist also nicht rückwärtsge- wandt, auch nicht ‚archaisch‘, sondern wird als ein Mittel verstanden, um auf die Gegenwart zu wirken (Sorel 1981: 83).

3.2. Der Widerspruch der Spontaneität – Gramsci liest Sorel

Sorel verortete sich somit in der sozialistischen Debatte und wurde von einer ganzen Generation marxistischer Theoretiker, die in der Zwischenkriegszeit die Möglichkeit der Revolution zu denken versuchten, von Georg Lukács¹³ bis Antonio Gramsci, aufmerksam gelesen. In den zwischen 1929 und 1935 geschriebenen Gefängnisheften zitiert und kommentiert der Mitbegründer der kommunistischen Partei Italiens Antonio Gramsci an verschiedenen Stellen Sorels Schriften. Er bescheinigt der Idee eines ‚sozialen Mythos‘ eine große Bedeutung für die Organisation der politischen Bewegung „als Geschöpf konkreter Phantasie, das auf ein verstreutes, zer- splittertes Volk einwirkt, um seinen Kollektivwillen wachzurufen und zu organisieren“ (Gramsci 2012: 1535). Er betont jedoch auch die Grenzen der Sorelschen Idee eines sozialen Mythos, und insbesondere dessen „ab- strakten Charakter“ (ebd.: 1538) – Sorels Mythos sei inhaltsleer. Gramsci sieht dies als Folge von Sorels Kritik an der Utopie. Die Notwendigkeit des ‚Mythos‘ als Vision zukünftigen Handelns wird durch die Kritik jedes kon- kreten Plans, der den Mythos in die Nähe der Utopie rücken würde, unter- miniert. Sorel kritisiert an der Utopie das Produkt einer intellektuellen, rationalisierenden Tätigkeit, die zum Reformismus führe (vgl. Sorel 1982). Darüber hinaus behauptet er, dass die Utopie von Natur aus reaktionär ist. Tatsächlich kann jeder utopische Plan nur in Anlehnung an die Vergangen- heit verfasst werden. Gramsci zufolge führt diese Ablehnung der Utopie die Sorelsche Theorie in einen Widerspruch: Eingeklemmt zwischen der Notwendigkeit des Mythos und der Notwendigkeit seiner Kritik kann Sorel

13 In dem Vorwort von 1967 zu der Neuauflage seines 1923 erschienenen Werks Ge- schichte und Klassenbewusstsein schreibt Lukács, dass das Buch unter anderem von Sorels Philosophie beeinflusst sei. Vierzig Jahre später distanziert er sich von diesen Einflüssen, die er als widersprüchlich und idealistisch ablehnt (vgl. Lukács 1968: 6f.).

den (von utopischen Zügen) ‚reinen‘ Mythos nur als irrational, willkürlich und spontan definieren, leer von jeder konkreten Vorstellung der Zukunft.

Der Sorelsche Mythos ist also in letzter Instanz laut Gramscis Analyse nur „destruktiv“ (Gramsci 2012: 1537). Er entspricht dem kollektiven Willen „in seiner primitiven und elementaren Phase“; er weckt politische Leidenschaften, gibt ihnen aber keine Form. Schließlich, weil Sorel jede politische und praktische Konstruktion ablehnt, kann der politische Mythos nicht mit einem absolut freien Akt identifiziert werden. Stattdessen wird „hinter der Spontaneität“ ein „reiner Mechanismus, hinter der Freiheit (Willenskraft – *élan vital*) ein Höchstmaß an Determinismus, hinter dem Idealismus ein absoluter Materialismus“ vermutet (Gramsci 2012: 1537). Was Gramsci an Sorels Mythos-Begriff kritisiert, ist, dass Sorel, indem er den sozialen Mythos von der marxistischen Theorie trennt, ihn zu einem Mittel macht, einem Mechanismus, der in letzter Instanz mit jedem Inhalt gefüllt und zu jedem Zweck benutzt werden kann oder – was auf dasselbe hinausläuft – an den notwendigen Ablauf der Geschichte gebunden werden musste. Anstatt die marxistische Theorie vom Determinismus zu befreien, führe dieser Begriff des Mythos zu einem neuen Determinismus. Es ist genau diese Ambivalenz zwischen Verherrlichung der Spontaneität und Unterordnung menschlichen Handelns unter nicht-menschliche Kräfte, die den politischen Mythos anschlussfähig für den Faschismus macht. Das tritt schon ein paar Jahre vorher in den Schriften eines anderen Leser Sorels, Carl Schmitt, klar hervor.

4. Von revolutionärem zum faschistischen Mythos

Georges Sorels Buch zum Mythos genoss eine relativ große Resonanz sowohl in den sozialistischen Milieus in Italien, wo er viel gelesen wurde, nicht zuletzt von Mussolini selbst¹⁴, als auch im deutschsprachigen Raum. In seinem Artikel „Irrationalistische Theorien unmittelbarer Gewaltanwendung“ von 1923 rechnet Carl Schmitt dem italienischen Faschismus die erste bewusste politische Einsetzung des Mythos zu und erkennt darin eine neue „geistesgeschichtliche Lage“ (Schmitt 2017). Auch in der späteren geschichtswissenschaftlichen Forschung zum italienischen Faschismus und

14 Benito Mussolini war zwischen 1902 und 1914 ein aktiver Sozialist und wurde 1912 Chefredakteur der offiziellen Zeitung der italienischen sozialistischen Partei (PSI) „Avanti!“. In diesem Zusammenhang kam er mit den Ideen Sorels in Berührung (vgl. Di Scala/Gentile 2016 und insb. Gervasoni 2016).

Nationalsozialismus wird diese Zentralität des Mythos in den Regimen des 20. Jahrhundert betont, sie wird aber auf die Entstehung einer ‚Massengesellschaft‘ zurückgeführt (vgl. Mosse 1993; Gentile 2002). Doch um welchen ‚Mythos‘ handelte es sich dabei? Wenn wir uns die Einsetzung des Mythos in den faschistischen Diskursen ansehen – ob in theoretischen Texten von Intellektuellen wie Julius Evola, die sich als unabhängig von der politischen Macht erklärten, in den Schriften von offiziellen Nazi-Ideologen wie Alfred Rosenberg, oder in alltäglichen journalistischen Artikeln –, wird es deutlich, dass die Autoren an zuvor erarbeitete Begrifflichkeiten anknüpfen, um sie jedoch für ihre Zwecke zu nutzen. Weder die Romantik noch Georges Sorel haben den Faschismus erfunden oder vorhergesehen. Der Begriff des Mythos als Politikum enthielt jedoch in sich eine Ambivalenz, die von den faschistischen Ideologen ausgenutzt wurde. Die Historisierung des Begriffes führt also dazu, die Idee eines politischen Mythos, die unter anderem in der Faschismusforschung oft herangezogen wird, zu hinterfragen.

4.1. Nationalistische Mythen

Zwischen der Veröffentlichung Sorels *Über die Gewalt* und der Rezeption durch Schmitt liegen zehn Jahre. Nicht nur kam 1922 die Bewegung der *Fasci* in Italien an die Regierung: zuvor hatte ein Weltkrieg mit völlig neuen Dimensionen und Formen die nationale Rhetorik befeuert und die Massen mobilisiert. Die bolschewistische Revolution im Jahr 1917 trug zudem dazu bei, die politischen Spannungen auf dem europäischen Kontinent zu verschärfen. Sorel betrachtete die bolschewistische Revolution mit Sympathie, da sie ihm als Verwirklichung einer syndikalistischen, in Sowjets organisierten Gesellschaft erschien.¹⁵ Nun, über Sorels Sympathien hinaus, scheint einige Jahre später seine Theorie des Mythos in Schmitts Lesart dem Faschismus als politischer Bewegung, die mächtigere Mythen produziert, Recht zu geben. Für den deutschen Juristen ist das Kräfteverhältnis zwischen dem Mythos des kommunistischen Klassenkampfes und dem nationalen Mythos nunmehr zugunsten des letzteren entschieden.

Laut Schmitt hat Sorel mit seiner Idee des Mythos diese neue Lage richtig begriffen, doch hat der Faschismus ferner gezeigt, dass der „soziale

15 So fügte Sorel 1919 in der vierten Neuauflage von *Über die Gewalt* einen Anhang mit dem Titel „Für Lenin“ hinzu (vgl. Sorel 1981: 342f.).

Mythos“ von Sorel vom „nationalen Mythos“ übertroffen werden sollte (Schmitt 2017: 89). Schmitt zitiert die Rede von Mussolini vom Oktober 1922¹⁶ als ersten Fall des bewussten Rückgriffs auf den Mythos durch eine politische Bewegung. Die Rede wurde vier Tage vor dem sogenannten ‚Marsch auf Rom‘ in Neapel gehalten. Der Führer der faschistischen Bewegung verkündete:

„Wir haben einen Mythos [sic] geschaffen, der Mythos ist ein Glaube, ein edler Enthusiasmus, er braucht keine Realität zu sein, er ist ein Antrieb und eine Hoffnung, Glaube und Mut. Unser Mythos ist die Nation [...]“ (zit. n. Schmitt 2017: 89).

In der Tat erinnert diese Art und Weise vom Mythos zu reden an Sorels Definition des Mythos, der nicht eine Realität zu sein braucht, um trotzdem zu einer treibenden Kraft zu werden. Schmitts Argumentation stützt sich jedoch nicht nur auf Mussolinis Übernahme von Sorels Phraseologie, sondern er nimmt sie auch wörtlich. Der Mythos ist für Schmitt tatsächlich der Ausdruck des Nationalgefühls. Dieses hat laut Schmitt eine stärkere Wirkung auf die Massen als jede andere Vorstellung (Schmitt 2017). Auch wenn Schmitt wie Sorel behauptet, dass er eine objektive Beobachtung der aktuellen Lage liefert, wird der (nationale) Mythos in seiner Schrift zu einer Kraft, welche die Geschichte bestimmt – in diesem Fall, den Faschismus zur Macht bringt. Die Massen machen also die Geschichte, sie werden aber von affektiven Vorstellungen, den Mythen, geprägt, die von Mussolini eingesetzt werden. Der ‚soziale‘ Mythos wird bei Schmitt durch den ‚nationalen‘ ersetzt und wird – wie, laut Gramsci, schon ansatzweise bei Sorel – zum deterministischen Prinzip: Der Mythos wirkt nicht durch die Organisationsarbeit, Erfahrung des gemeinsamen Kampfes und Theoretisierung, sondern laut Schmitt, weil er die ‚irrationalen‘ Massen prägt und diese zum Nationalismus geneigt sind.

4.2. Massenpolitik und der Mythos als Organisation des Enthusiasmus

In der Faschismusforschung wurde oft wiederholt, dass Mussolini, aber auch Hitler, in der Tat von Sorels Theorie des Mythos und Gustave Le Bons Massenpsychologie (1895) „gelernt hätten“ (vgl. Mosse 1993; Gentile

16 Es ist die gleiche Rede, die Finchelstein im erwähnten Buch *Faschist Mythologies* (2022) zitiert, siehe oben S. 311.

2002). Nach dieser Auffassung waren die beiden französischen Autoren Intellektuelle, die einerseits die sozialen Veränderungen und die Entstehung einer ‚Massengesellschaft‘ analysierten und andererseits den faschistischen Ideologen und Propagandisten eine Art Lehrbuch an die Hand gaben, in dem diese lernten, Mythen als Instrumente zu nutzen, um die „Energie der Massen zu wecken“ (Gentile 2002: 234). Der Faschismus habe dadurch „die Bedeutung des Mythos erkannt“ (ebd.). Emilio Gentile zufolge war Sorels Erfindung des ‚sozialen Mythos‘ Ausdruck einer Idee von moderner Massenpolitik, die später von den Faschisten übernommen wurde und die „mit der Abwertung der Vernunft als oberstem Regulator des Menschen und der Geschichte und der Entdeckung der Macht des Irrationalen in kollektiven Bewegungen“ (ebd.) zusammenfiel.

Diese Interpretation beruht jedoch auf der Annahme, dass Sorels und Le Bons Beschreibung der Natur und des Verhaltens von sozusagen ‚mythenbedürftigen‘ Massen, die nur über Symbole und Riten Zugang zur Politik haben und daher leicht manipuliert werden können, zuverlässig ist. Demgegenüber kann argumentiert werden, dass die Theorie des Mythos selbst erst die ‚Massen‘ als irrational imaginiert. So wird in der Tat der Mythos-Begriff in den faschistischen Texten eingesetzt.

4.3 Ein faschistischer Begriff des Mythos?

In *Il mito del sangue* rekonstruiert Julius Evola, ein dem Faschismus nahestehender Autor, den „Mythos des Blutes“ des nationalsozialistischen Deutschlands. Als er das Buch 1937 veröffentlichte, ging es ihm darum, die italienische Öffentlichkeit mit der Ideologie des Landes vertraut zu machen, das seit zwei Jahren die Nürnberger Gesetze verabschiedet und damit den Antisemitismus des Regimes auch rechtlich kodifiziert hatte. Von Arthur de Gobineaus Essay *Versuch über die Ungleichheit der Menschenrassen* (1853) und Houston S. Chamberlains Schrift *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts* (1899), über die Schriften des Nazi-Ideologen Alfred Rosenberg bis hin zu Hitlers *Mein Kampf* gibt Evola, wie er sagt, „so objektiv wie möglich“ den neuen „deutschen Mythos“ wieder. Er definiert den Mythos wie folgt:

„[Eine Idee], die ihre Überzeugungskraft hauptsächlich aus nicht-rationalen Elementen bezieht, eine Idee, die durch die suggestive Kraft, die sie verdichtet, und folglich durch ihre Fähigkeit, sich schließlich in Handlung umzusetzen, wertvoll ist“ (Evola 1937: 5).

Zu jeder Zeit, so Evola weiter, „braucht der irrationale Glaubenswille eines Volkes eine Stütze, ich würde fast sagen, ein Kristallisationszentrum“, und das ist der „Mythos“. Der Mythos „des Blutes, der Rasse“ ist somit für Deutschland, in seinen Worten, „der ‚Mythos des 20. Jahrhunderts‘ [von Alfred Rosenberg, S.M.], ein dunkel gewähltes Symbol für den neuen Glaubens- und Auferstehungswillen dieser Nation“ (ebd.). Evola zufolge transzendiert der Mythos „alles, was sich auf die verschiedenen wissenschaftlichen, philosophischen oder historischen Elemente beziehen kann, aus denen er zusammengesetzt ist, aus denen er entspringt oder mit denen er sich zu rechtfertigen vorgibt“ (ebd.). So erklärt er erneut am Ende des Buches seine Darstellung des nationalsozialistischen ‚Mythos‘: obwohl er den „Biologismus“ der Nazis nicht teilt, schreibt er, ist „eine Kritik des Mythos sinnlos [...]: Angesichts der Mythen ist statt einer Kritik eine vollständige Stellungnahme, ein Ja oder ein Nein, erforderlich“ (ebd.: 119).

Der Rückgriff auf die Idee des Mythos ermöglicht es Evola hier, die unkritische Darstellung einer Ideologie zu rechtfertigen, deren ‚wissenschaftliche‘ Ansprüche er für wenig begründet hält. Das Buch wurde übrigens vor dem Hintergrund der Annäherung des deutschen Nazi-Regimes und des faschistischen Italiens und der Verabschiedung antisemitischer Gesetze durch letzteres veröffentlicht. Der Begriff des Mythos hat also eine genaue Funktion innerhalb dieses Diskurses. Die beispielhafte Vermischung zweier Verständnisse des Mythos-Begriffes muss aber hervorgehoben werden. Der romantische Mythos – „dunkel gewähltes Symbol“, „Glaubenswille“ – und der Sorelsche Mythos – „Idee, die durch ihre suggestive Kraft“ und ihre „Fähigkeit, sich schließlich in Handlung umzusetzen“, wertvoll ist – werden in ein und denselben Begriff des ‚Mythos‘ zusammengefasst. Dieser wird, indem er als eine Kraft imaginiert wird, die das menschliche Handeln bestimmt.

Evola stützt sich auf die Schriften von Alfred Rosenberg, dessen *Mythus des 20. Jahrhunderts* im Nationalsozialismus ein „Bestseller“ war (Frank 1988: 107) und der den Mythos wie folgt bestimmt:

„Diese innere Stimme fordert heute, dass der Mythus des Blutes und der Mythus der Seele, Rasse und Ich, Volk und Persönlichkeit, Blut und Ehre, allein, ganz allein und kompromißlos das ganze Leben durchziehen, tragen und bestimmen muss. Er [...] duldet keine anderen Höchstwerte mehr neben sich [...] Der neue Mythus und die neue typenschaffende Kraft, die heute bei uns nach Ausdruck ringen, können überhaupt nicht

widerlegt werden. Sie werden sich Bahn brechen und Tatsachen schaffen“ (zit. n. Betz 1979).

Der Mythos wird hier biologisiert als eine Kraft, die einem Volk naturhaft gehört und bleibt doch ein metaphysisches Prinzip (vgl. Bärsch 2007), das als „Höchstwert“ bestimmt wird. Der Mythos ist also in diesem Sinne eine „Kraft“, die „Tatsachen schafft“. Nicht mehr der Mensch ist hier handelndes Subjekt, sondern die irrationale Kraft des Mythos, die ihn überwältigt.

Nicht nur in den theoretischen Werken von Evola und Rosenberg wird der Mythos als eine Kraft beschrieben, der die Massen ergreift. Auch faschistischen Zeitschriften bemühen den Mythos. So schreibt etwa der faschistische Publizist Francesco di Pretoro in der Zeitschrift „Il popolo d'Italia“ am 5. Juni 1922:

„Der Mythos, das einzige, was die großen Massen bewegt, ist immer die Sublimierung, die Vereinfachung eines mühsamen und komplexen geistigen und moralischen Prozesses, die höhere Synthese einer ganzen neuen und mehr oder weniger organischen Lebens- und Weltanschauung; und er drückt sich immer in einem Wort, einem Motto, einem Symbol aus [...], die den Vorzug haben, sich klar in die Köpfe einzuprägen und eine gewisse Faszination auf die Massen auszuüben, die zu Meditation oder Reflexion unfähig und zu allen Schwärmereien und Begeisterungen bereit sind“ (zit. n. Gentile 2002: 232f.).

Ob der Mythos als ‚Natur‘ gedacht wird oder als ‚Mittel‘, um die Massen zu bewegen – er wird in faschistischen Diskursen zum bestimmenden Prinzip des Politischen. In diesem Sinne betreibt das Konzept des Mythos in beiden Fällen eine Naturalisierung des Politischen, indem es das Handeln der Individuen einem hypostasierten Prinzip unterwirft.

Der ideologische Charakter solcher Schriften und Reden, die im Faschismus entstanden sind, ist offensichtlich. Die kurz skizzierte Begriffsgeschichte zeigt jedoch die stetige Ambivalenz des Mythosbegriffs, der selbst dann, wenn er wie im Fall von Sorel zur Erklärung der schwer artikulierbaren Dimension des Affektiven und der Imagination in der Politik verwendet wird, leicht in ein apologetisches Prinzip umschlagen kann. Die faschistischen Diskurse haben nicht nur den Mythos-Begriff für sich eingesetzt und dadurch ‚perviertiert‘, sondern konnten sich auf die historisch kristallisierten Begriffsbestimmungen berufen. Die hier skizzierte Begriffsgeschichte der Politisierung des Mythos führt also dazu, den politischen Begriff des Mythos zu hinterfragen.

5. Fazit

Die Geschichte des Begriffs des politischen Mythos zeigt, dass der Ausdruck seiner Politisierung um die Jahrhundertwende eng mit einem Protest einerseits gegen die ‚Rationalisierung‘ der Gesellschaft und andererseits gegen die Marginalisierung der Massen von der Politik verbunden war. In beiden Fällen bot das Konzept des Mythos eine Alternative zum aufklärerischen Denken, das sich an den Begriffen Vernunft, Fortschritt und Individuum orientierte. Der Mythos wurde zum populären Schlagwort, das in den Worten Erich Ungers ein Ausdruck für etwas „Entlegenes, Andersartiges“ war (zit. n. Ziolkowski 1970: 169), aber er wurde auch theoretisch als Konzept ausarbeitet. Die Analyse dieser Mythentheorien, insbesondere der Theorie von Georges Sorel, hat die Ambivalenz eines Begriffs deutlich gemacht, der zu Beginn des Jahrhunderts von den Linken ebenso wie von den Rechten adaptiert wurde. Zwar sollte der Begriff es ermöglichen, kollektives Handeln, die affektive und volitionale Dimension des Politischen im Gegensatz zu einem deterministischen Verständnis zu denken; er führte jedoch letztendlich dazu, das Prinzip politischen Handelns zu naturalisieren, sei es, wie in der romantischen Version, als Ausdruck einer Vorgeschichte, oder, wie in der soziologischen Version, als Ausdruck der ‚Massen‘. So wurde der Mythos-Begriff äußerst manipulierbar durch die faschistische Politik, die ihn zu einem wichtigen Element ihrer Selbstdarstellung machte. Das hier Geschilderte ist nur ein Kapitel der Geschichte des (politischen) Mythos und zielt jedoch nicht darauf ab, den Begriff grundsätzlich zu diskreditieren, sondern hat vielmehr gezeigt, dass seine Wirksamkeit sich nicht ohne die Berücksichtigung der historischen und gesellschaftlichen Verhältnisse denken lässt, da sonst der Mythos zum eigenständigen und hypostasierten Prinzip gemacht wird.

Literatur

- Assmann, Aleida und Jan 1998: Mythos. In: Canick, Hubert/Gladigow, Burkhard Kohl, Karl-Heinz (Hg.), *Handbuch Religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, IV. Stuttgart: W. Kohlhammer, S. 179-200.
- Assmann, Jan 2008: Mythen, politische. In: Stefan Gosepath/Wilfried Hinsch/Beate Rössler, Hg., *Handbuch der politischen Philosophie und Sozialphilosophie*, Bd. I (A-M). Berlin: De Gruyter, S. 869-873.
- Bärsch, Claus-Ekkehard 2007: Alfred Rosenberg's Mythus des 20. Jahrhunderts as political religion. In: Maier, Hans/Schäfer, Michael (Hg.), *Totalitarianism and Political Religions, II, Concepts for the comparison of dictatorships*. London, New York: Routledge, S. 205-225.

- Becker, Frank 2005: Begriff und Bedeutung des politischen Mythos. In: Stollberg-Rilinger, Barbara (Hg.), *Was heißt Kulturgeschichte des Politischen?*. Berlin: Duncker & Humboldt, S. 129-149.
- Bergem, Wolfgang/Diehl, Paula/Lietzmann, Hans J. (Hg.) 2019: *Politische Kulturforschung reloaded. Neue Theorien, Methoden und Ergebnisse*. Bielefeld: Transcript.
- Betz, Werner 1979: Vom „Götterwort“ zum „Massentraumbild“. Zur Wortgeschichte von „Mythos“. In: Koopmann, Helmut (Hg.), *Mythos und Mythologie in der Literatur des 19. Jahrhunderts*. Frankfurt am Main: Klostermann, S. 11-24.
- Blumenberg, Hans 1979: *Arbeit am Mythos*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bottici, Chiara 2007: *A Philosophy of Political Myth*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bouretz, Pierre 2021: *La raison ou les dieux*. Paris: Gallimard.
- Brisson, Luc 1996: *Introduction à la philosophie du mythe*, Bd. I, Sauver les mythes. Paris: Vrin.
- Brunner, Otto/Conze, Walter/Koselleck, Reinhardt 1972-1997 (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Stuttgart: Klett-Cotta Verlag.
- Burkert, Walter 1980: Griechische Mythologie und die Geistesgeschichte der Moderne. In: Reverdin, Olivier/Grange, Bertrand (Hg.), *Les études classiques au XIX^e et XX^e siècles: Leur place dans l'histoire des idées*. Genève, Vandoeuvres: Fondation Hardt, S. 159-200.
- Burkert, Walter/Horstmann, Axel 1984: Mythos, Mythologie. In: Joachim Ritter et alii, Hg., *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. VI. Basel: Schwabe & co, S. 281-283.
- Calame, Claude 1996: *Mythe et histoire dans l'Antiquité grecque. La création symbolique d'une colonie*. Lausanne: Payot.
- Charzat, Michel 1983: *Georges Sorel et le fascisme. Éléments d'explication d'une légende tenace*. In: Cahiers Georges Sorel, S. 37-51.
- Cometa Michele, Iduna 1984: *Mitologie della ragione*. Palermo: Novecento.
- Detienne, Marcel 1981: *L'invention de la mythologie*. Paris: Gallimard.
- De Vries, Jan 1961: *Forschungsgeschichte der Mythologie*. München: Alber.
- Di Scala, Spencer/Gentile, Emilio 2016 (Hg.), *Mussolini 1883-1915. Triumph and Transformation of a Revolutionary Socialist*. New York: Palgrave Macmillan.
- Feldman, Burton/Richardson, Robert D. 1972: *The Rise of Modern Mythology, 1680-1860*. Bloomington: Indiana University Press.
- Finchelstein, Federico 2022: *Fascist Mythologies: The History and Politics of Unreason in Borges, Freud, and Schmitt*. New York: Columbia University press.
- Flood, Christopher 2001: *Political Myth*. New York: Routledge.
- Frank, Manfred 1982: *Der kommende Gott. Vorlesungen über die neue Mythologie, Teil I*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Frank, Manfred 1988: *Gott im Exil. Vorlesungen über die neue Mythologie, Teil II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Gentile, Emilio 2002: *Fascismo. Storia e interpretazione*, Bari: Laterza.

- Germinario, Francesco, *Fascismo 2011* [1919]: *Mito politico e nazionalizzazione delle masse*, Pisa: BFS.
- Gervasoni, Marco 2016: Mussolini and Revolutionary Syndicalism. In: Di Scala, Spencer/Gentile, Emilio (Hg.), *Mussolini 1883-1915. Triumph and Transformation of a Revolutionary Socialist*. New York: Palgrave Macmillan, S. 131-155.
- Griffin, Roger/Loh, Werner/Umland, Andreas 2006 (Hg.), *Fascism Past and Present, West and East: An International Debate on Concepts and Cases in the Comparative Study of the Extreme Right*. Stuttgart: Ibidem Verlag.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1986: *Frühe Schriften, Werke I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Horstmann, Axel 1976: Mythologie und Altertumswissenschaft: Der Mythosbegriff bei Christian Gottlob Heyne. In: *Archiv für Begriffsgeschichte* 16, S. 60-85.
- Horstmann Axel 1979: Der Mythosbegriff vom frühen Christentum bis zur Gegenwart. In: *Archiv für Begriffsgeschichte* 23, S. 7-54 und S. 197-245.
- Jesi Furio, *Mito*, Turin: Arago, 2009.
- Kaufmann, Doris 2007: „Primitivismus“. Zur Geschichte eines semantischen Feldes 1900 – 1930. In: Hardtwig Wolfgang (Hg.), *Ordnungen in der Krise. Zur politischen Kulturgeschichte Deutschlands 1900-1933*. München: Oldenbourg Wissenschaftsverlag, S. 425-448.
- Kerényi, Karl 1995: *Die antike Religion, Werkausgabe*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Lenk, Kurt 2006: Utopie und Mythos – Zur Differenzierung ihrer Begrifflichkeit. In: Rüdiger, Axel/Seng, Eva-Maria (Hg.), *Dimensionen der Politik: Aufklärung – Utopie – Demokratie. Festschrift für Richard Saage zum 65. Geburtstag*. Berlin: Dunker & Humblot, S. 361-371.
- Löwy, Michael/Sayre, Robert 2001: *Romanticism Against the Tide of Modernity*. Durham, London: Duke University Press.
- Lukács, Georg 1968: *Geschichte und Klassenbewusstsein: Studien über marxistische Dialektik*, Neuwied, Berlin: Luchterhand.
- Marelli, Francesca 2000: *Lo sguardo da oriente. Simbolo, mito e greccità in Friedrich Creuzer*. Milano: LED.
- Marx, Karl 1981: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: *Marx-Engels-Werke, Bd.1*, Berlin: Dietz.
- Minelli, Sara 2020: Qu'est-ce qu'un mythe en politique? Quelques remarques sur l'histoire d'une notion ambiguë, *Trajectoires* [<https://journals.openedition.org/trajectoires/5156>] <30.03.23>.
- Moravia, Sergio 1973: *Beobachtende Vernunft: Philosophie und Anthropologie in der Aufklärung*. München: Carl Hanser Verlag.
- Mosse, George L. 1993: *Die Nationalisierung der Massen: politische Symbolik und Massenbewegungen von den Befreiungskriegen bis zum Dritten Reich*. Frankfurt am Main: Campus-Verlag.

- Münkler, Herfried 1994: Politische Mythen und nationale Identität. Vorüberlegungen zu einer Theorie politischer Mythen. In: Frindte, Wolfgang/Pätzolt, Harald (Hg.), *Mythen der Deutschen. Deutsche Befindlichkeiten zwischen Geschichten und Geschichte*. Wiesbaden: Springer, S. 21-29.
- Mussolini, Benito 1972: Il discorso di Napoli (24 Oktober 1922). In: Susmel, Edoardo/Duilio Susmel, Hg., *Opera omnia*, XVIII, Florenz: La Fenice, S. 453-454.
- Nestle, Wilhelm 1942: *Vom Mythos zum Logos: Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*. Stuttgart: Kröner.
- Platon 1940: Der Staat. In: *Sämtliche Werke*. Berlin: Lambert Schneider.
- Plumpe, Gerhard 1976: Das Interesse am Mythos: Zur gegenwärtigen Konjunktur eines Begriffs. In: *Archiv für Begriffsgeschichte* 20, S. 236-253.
- Rosenberg, Alfred 1930: *Der Mythos des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit*. München: Hoheneichen.
- Schmitt, Carl 2017: *Irrationalistische Theorien unmittelbarer Gewaltanwendung* (1923). In: id., *Die geistesgeschichtliche Lage des Parlamentarismus*, Berlin: Duncker & Humblot, S. 77-90.
- Sorel, Georges 1981: *Über die Gewalt*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Sorel Georges 1982: *Y a-t-il de l'utopie dans le marxisme ?*. In: ders., *La décomposition du marxisme et autres essais*. Paris: PUF.
- Speth, Rudolf 2000: *Nation und Revolution. Politische Mythen im 19. Jahrhundert*. Wiesbaden: Springer.
- Sternhell, I Zeev/Asheri, Maia/Sznajdes, Mario 1989: *Naissance de l'idéologie fasciste*, Paris: Fayard.
- Starobinski Jean 1992: Fabel und Mythologie im 17. und 18. Jahrhundert. In: ders., *Das Rettende in der Gefahr: Kunstgriffe der Aufklärung*. Frankfurt am Main: Fischer, S. 318-352.
- Williamson, George S. 2004: *The Longing for Myth. Religion and Aesthetic Culture from Romanticism to Nietzsche*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ziolkowski, Theodor 1970: Der Hunger nach dem Mythos. Zur seelischen Gastronomie der Deutschen in den Zwanzigern Jahren. In: Grimm, Reinhold/Hermand, Jost (Hg.), *Die sogenannten Zwanziger Jahre*. Berlin: Gehlen, S. 169-202.

