

Mythos und Politik in der Antike. Bemerkungen zu Begriffen und (Be-)Deutungen

Karl-Joachim Hölkeskamp

Was ist überhaupt ein ‚Mythos‘? Schon diese trügerisch einfach daherkommende Eingangsfrage lässt sich schlicht nicht beantworten: Allgemein unstrittig ist allenfalls, dass es eben keine anerkannte Definition von ‚Mythos‘ gibt – und zwar weder hinsichtlich des Inhalts des Begriffs, mithin welche Themen, Traditionen und Motive also als Mythen gelten können, noch hinsichtlich des Status dieses Begriffs als einer Kategorie der Wissenschaftssprache.¹ Nicht zuletzt liegt das eben daran, dass allenthalben ein lebhaftes Interesse am ‚Mythos‘ als einer eigentümlichen Form des Denkens, Konzeptualisierens und Kodierens, des Sichverständigens und Sprechens, also des Diskurses über Gott (oder vielleicht eher: die Götter) und die Welt, ihre Ursprünge und Anfänge, die Menschheit und ihre Kindheit festzustellen ist – und zwar in den verschiedensten Wissenschaften mit ihren jeweiligen Theorien, Methoden und Erkenntnisinteressen und ihren davon explizit oder implizit inspirierten Rastern von Konzepten und Kategorien: Das Spektrum reicht von der Ethnologie und Anthropologie, der Religionswissenschaft und der Theologie über die kulturwissenschaftlich ‚gewendete‘ Klassische Philologie, Archäologie und ihre alttumswissenschaftlichen Nachbardisziplinen bis hin zur Philosophie und Psychoanalyse. Trotz aller Beschwörungen der Einheit der Human- und Kulturwissenschaften und trotz der daraus hergeleiteten modernen, postmodernen oder auch nur modischen Forderungen nach Inter- oder Transdisziplinarität, die ebenso wohlfeil wie empirisch schwer einzulösen sind, liegt hier ein kaum zu überwindendes Hindernis auf dem Weg zu einem einheitlichen Konzept des ‚Mythos‘ – ganz zu schweigen von einer allgemein akzeptierten ‚grand theory‘ des Mythos. Und vielleicht ist dieser Weg heute mehr denn je verstellt – oder es kann ihn gar nicht mehr geben, nach dem Ende des Optimismus des 19. und frühen 20. Jahrhunderts. Denn im Zeitalter des ‚linguistic turn‘ und der Postmoderne sind die einstmals überzeitlich gültig scheinenden Parameter, die zuvor ein solches Konzept gewissermaßen hätten markieren können, längst zur Disposition gestellt worden.

1 Vgl. dazu und zum Folgenden grundlegend Walter Burkert: *Mythos und Mythologie*, in: *Propyläen Geschichte der Literatur*, Bd. 1, *Die Welt der Antike 1200 v.Chr. – 600 n.Chr.*, Berlin 1981, S.11–35; ders.: *Mythos – Begriff, Struktur, Funktion*, in: Fritz Graf (Hrsg.): *Mythos in mythenloser Gesellschaft. Das Paradigma Rom*, Stuttgart u.a. 1993, S.9–24; ders.: *Antiker Mythos – Begriff und Funktion*, in: Heinz Hofmann (Hrsg.): *Antike Mythen in der europäischen Tradition*, Tübingen 1999, S.11–26; Fritz Graf: *Griechische Mythologie. Eine Einführung*, Düsseldorf (1985) 1999, S.1ff. und zuletzt die Übersicht von Angela Kühn: *Als Kadmos nach Boiotien kam. Polis und Ethnos im Spiegel thebanischer Gründungsmythen*, Stuttgart 2006, S.15ff. (mit weiterer Literatur).

Wenn das berühmte Diktum von Jacques Derrida, dass es keinen „hors-texte“ gibt², nichts jenseits des Textes, also keine Welt, keine Realität und damit auch keine Vergangenheit, selbst für die historisch orientierten Wissenschaften zu einer Herausforderung geworden ist; wenn deren reflexartige Zurückweisung oder auch der beleidigte Rückzug auf den nur noch scheinbar sicheren Grund der so genannten objektiven Daten, Fakten und Relikte immer fragwürdiger wird; wenn stattdessen die kulturalistisch gewendeten historischen Wissenschaften sich der unangenehmen Tatsache stellen müssen, dass nicht nur die Grenze zwischen ‚past‘ und ‚history‘ oder ‚hi-stories‘, Vergangenheit, Geschichte und Geschichten, sondern auch diejenige zwischen Faktizität und Fiktionalität zum Problem geworden ist³ – wie kann es da noch eine konsensfähige oder gar verbindliche Bestimmung des ‚Mythos‘ in Abgrenzung nicht nur zu Sage, Märchen, Legende, sondern auch zur ‚Geschichte‘ geben?

Aber womöglich greift diese etwas resigniert-negativ klingende Diagnose grundsätzlich zu kurz – womöglich entzieht sich der Begriff geradezu hartnäckig einer umfassenden Definition, weil das breite Spektrum der darunter jeweils und durchaus zu Recht subsumierten Phänomene sich von vornherein einer rationalen, dem *logos* entsprungenen, eben ‚logischen‘ Systematisierung widersetzt; weil deren Vielgestaltigkeit und Reichtum an Varianten und Deutungspotentialen und nicht zuletzt die inhärente Dynamik dieser Potentiale zur permanenten Umdeutung und Weiterentwicklung eine präzise und gewissermaßen rückstandsfreie inhaltliche Fixierung strukturell ausschließen. Daran könnte es ja auch liegen – und das wäre dann eben auszuhalten –, dass der Mythos jene „alte Zweideutigkeit“, die dem Begriff wie dem damit bezeichneten Spektrum schon seit der Antike anhaftete, gar nicht endgültig loswerden kann: „Ein Mythos ist unlogisch, unwahrscheinlich oder unmöglich“, womöglich sogar unmoralisch und frivol.⁴

Die radikale Kritik und Distanzierung beginnt – selbst für uns noch greifbar – bereits im 6. Jh. v. Chr. mit Xenophanes, für den die Mythen bloß „erfundene Fabeln der Früheren“ sind, und er meint damit Homer und Hesiod, die den allzu menschlichen Göttern sogar alle möglichen schimpflichen Schandtaten unterstellt hätten, Stehlen, Ehebrechen und gegenseitige Täuschung. Und schon bei Pindar erscheint Mythos als eine „mit farbenfrohen Lügen verzierte“ Erzählung und auch schon als Gegenbegriff zum *logos* als der vernünftigen, verantworteten und daher eigentlich ‚wahren‘ Rede.⁵ Ebenso ist für Herodot und erst recht für Thukydides⁶ der ‚Mythos‘ eine unverbürgte, weder beweis- noch nachprüfbar und damit un-

2 De la grammatologie, Paris 1967, S. 227; vgl. zur (Um-)Deutung dieses und anderer „texts and contexts“ Elizabeth A. Clark: *History, Theory, Text. Historians and the Linguistic Turn*, Cambridge, Mass. 2004, S.130ff.

3 Vgl. dazu Richard J. Evans: *Fakten und Fiktionen. Über die Grundlagen der historischen Erkenntnis*, Frankfurt/M. 1999 (engl. Original 1997); Doris Bachmann-Medick: *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Reinbek 2006, S.33ff.

4 Burkert, *Mythos und Mythologie*, S. 11.

5 Xenophanes, in: Hermann Diels/Walter Kranz: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Zürich u.a. 1985, Nr. 21 B 11–12; Pindar, *Olympische Oden* 1,28f.

6 Herodot 2,23,1; 45,1 und 3; Thukydides 1,21; 22,4. Vgl. dazu differenzierend Paul Cartledge: *Die Griechen und wir*, Stuttgart 1998 (engl. Original 1993, 2. rev. Aufl. 1997), S.22ff.

glaubhafte Erzählung und muss sogar widerlegt werden, da sie das Gegenteil der kritisch geprüften und beglaubigten ‚Wahrheit‘ sei. Und schließlich wird der Mythos als „Darstellung von Ungeschehenem und Unwahrem“ ganz aus dem Diskurs der Rationalität ausgegrenzt – und die Konnotation von Unglaubwürdigkeit, ‚Fabel‘ und ‚Ammenmärchen‘ ist ja noch bei der Verwendung des Begriffs in der heutigen Umgangssprache ebenso präsent wie prominent. Aber schon in der Antike gab es auch Versuche, den Mythos gewissermaßen rational einzufangen und (im ursprünglichen wie metaphorischen Sinne) ‚logisch‘ zu domestizieren – ihn etwa als eine archaische Art der Wahrnehmung und Deutung, als eine Entwicklungsstufe vor der Entstehung der Philosophie und der Geschichtsschreibung oder auch als Sprache der Symbole und Allegorien zu interpretieren.⁷

Der Katalog solcher Ansätze, die seit der Antike bis in die moderne Welt (oder plakativ formuliert: von Hekataios bis C.G. Jung und darüber hinaus) in immer neuen Varianten entwickelt worden sind, ließe sich geradezu endlos erweitern.⁸ Diese ganz unterschiedlichen, nicht miteinander vermittelten und anscheinend auch überhaupt nicht vermittelbaren Versuche, mit dem Phänomen ‚Mythos‘ umzugehen, reflektieren auf unterschiedlichen Ebenen zwei grundsätzliche Tatbestände, die sich auf komplexe Weise gegenseitig bedingen. Selbst eine willkürliche Auswahl an Versuchen der kritischen Distanzierung oder der einhegenden Rationalisierung belegt zunächst eine ebenso unstrittige wie scheinbar paradoxe Feststellung: Weder Verdammung als ‚Lüge‘, noch Metaphorisierungsstrategien oder die generelle ‚Rationalisierung‘ der Welt konnten dem Mythos, seiner Präsenz und seiner Vitalität etwas anhaben – Mythen bleiben in den sich wandelnden Lebenswelten der Antike im umfassenden Sinne des Begriffs allgegenwärtig, und das gilt auf besondere Weise für die antiken ‚Räume der Politik‘.

Zuvor aber noch einmal zurück an die mühsame ‚Arbeit am Mythos‘ – wenn diese modisch-postmodern entkontextualisierte Anspielung auf Hans Blumenberg⁹ erlaubt ist. Durch ihre Vieldeutigkeit sind der Begriff wie das Phänomen auf besondere Weise ‚offen‘ – zunächst bestätigt sich der zuvor geäußerte Anfangsverdacht: Sie sind nicht rückstandslos reduzierbar, weder auf einen konkreten Sinn, eine unstrittige Bedeutung des Begriffs, noch auf eindeutig und streng als ‚Mythos‘ kategorisierbare Gegenstände und noch nicht einmal auf eine bestimmte, präzise fixierbare Form des Diskurses. Man könnte von einer Art inhärenten Resistenz des Mythos gegen thematische Reduzierung, sachliche Systematisierung und interpretatorische Rationalisierung sprechen, die gewissermaßen direkt proportional zu seiner

7 S. dazu etwa Walter Burkert: *Mythos, Mythologie I*, in: Joachim Ritter (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 6, Darmstadt 1984, Sp.281–283; Johannes Engels: *Mythos*, in: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 6, Tübingen 2003, Sp.80–97.

8 Vgl. dazu die Überblicke von Graf, *Mythologie*, S.15ff.; 39ff.; Burkert, *Mythos – Begriff, Struktur, Funktion*, S.10ff.; Axel Horstmann: *Mythos, Mythologie II–VI*, in: Joachim Ritter (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 6, Darmstadt 1984, Sp.283–318; Engels, *Mythos*, Sp.82f.; 88ff., jeweils mit umfangreichen Quellen- und Literaturnachweisen, sowie die Sammlung von Wilfried Barner/Anke Detken/Jörg Wesche (Hrsg.): *Texte zur modernen Mythen-theorie*, Stuttgart 2003.

9 Vgl. Hans Blumenberg: *Arbeit am Mythos*, Frankfurt/M. 1979 u.ö.

Offenheit als ‚Gefäß‘ der Kommunikation, als Medium und diskursiver Träger zu sein scheint.

Ob diese Formel im Test der empirischen Anwendung ein zureichendes Erklärungspotential zu entfalten vermag, muss sich allerdings erst herausstellen. Zunächst ist der Mythos nicht auf eine bestimmte literarische Gattung festgelegt.¹⁰ Wie Klytaimnestra den großen Agamemnon – ihren Ehemann aus dem fluchbeladenen Haus des Atreus, König von Mykene und Herrn der griechischen Heerschaaren vor Troja – bei seiner Rückkehr ermordete und wie sich ihr Sohn Orest dann mit Hilfe seiner Schwester Elektra an seiner Mutter und ihrem Liebhaber, Mittäter und Usurpator der Herrschaft Aigisthos rächte, wird in allen großen Gattungen der griechischen Literatur erzählt – natürlich in verschiedenen Kontexten, Versionen und Varianten: Der Mythos taucht bekanntlich schon im Epos auf – und sogar an prominenter Stelle, im ersten Gesang der Odyssee. Und in der attischen Tragödie der klassischen Zeit wurde schließlich der Mythos von allen drei großen Tragikern behandelt und dabei variiert, jeweils anders und neu gedeutet – zunächst in der Trilogie des Aischylos, die unter der Bezeichnung „Oresteia“ firmiert und aus den Stücken „Agamemnon“, „Choephoron“ und „Eumeniden“ besteht; ganz andere, ja radikal andersartige Dimensionen und Deutungen der gleichen Charaktere, Konstellationen und tragischen Konflikte entwickelten dann Sophokles in seiner „Elektra“ und vor allem Euripides in seinen Stücken „Elektra“ und „Orestes“ und in den damit vernetzten Versionen vom Schicksal der Iphigenie – also jener Tochter des Agamemnon und der Klytaimnestra, deren Opferung nach dem Spruch des Sehers Kalchas durch ihren eigenen Vater schon im „Agamemnon“ des Aischylos die „kinderächende“ Wut der Mutter auslöste.¹¹

Darüber hinaus ist der Mythos nicht einmal auf sprachlich formulierte ‚Texte‘ festgelegt – völlig ungebrochen, machtvoll und ebenso vielgestaltig wie die ‚erzählten‘ Versionen ist die Präsenz der Mythen und ihrer Varianten in der Welt der Bilder: Ein wichtiger Träger des Mythos sind seine visuellen Darstellungen, Manifestationen, Konkretionen – und auch und gerade in dieser Form weit über die Antike hinaus.

Vor allem sind Mythen immer und per definitionem „plural“, indem sie sich eben „nicht nur durch chronologische, sondern auch durch simultane Variabilität“ auszeichnen – anders formuliert: Varianten und konkurrierende Versionen aller Art sind geradezu konstitutiv für ihr Wesen. Und da es dann auch „keine ursprüngliche oder einzig ‚wahre‘ Variante eines Mythos“ geben kann, kann er sich letztlich überhaupt nur „aus allen Varianten, die je existierten und noch existieren werden“, konstituieren.¹² Um diese Diagnose in eine viel bemühte Metapher der Postmoderne zu kleiden: Mythen sind eine besondere Art eines ‚offenen Textes‘, der kontinuierlich umformuliert werden kann, ja muss; der mithin geradezu danach verlangt, immer wieder neu, dabei anders und in immer neuen Kontexten formuliert zu

10 Vgl. Graf, *Mythologie*, S.8f.

11 Agamemnon 123ff.; 155 (Zitat); vgl. dazu Graf, *Mythologie*, S.8; 152ff.; Joachim Latacz: Einführung in die griechische Tragödie, Göttingen 1993, S.96ff.; 238ff.; 345ff.; 359ff.; Bernhard Zimmermann: Europa und die griechische Tragödie, Frankfurt/M., S.119ff.; 132ff.

12 So Kühr, *Kadmos*, S.17 im Anschluss an Claude Lévi-Strauss.

werden; dessen ‚Offenheit‘ und das daraus resultierende Potential an Flexibilität, Aktualisierbarkeit und gewissermaßen kontextkonformer An- bzw. Einpassungskapazität sogar ein konstitutives Charakteristikum ist – und nicht nur das: Es ist eben dieses Potential, das auch eine besondere respektive besonders ausgeprägte Instrumentalisierbarkeit mit sich bringt – nicht nur als ‚weiches‘, bildsames Material für Kunst und Literatur, sondern auch und gerade im Sinne einer spezifischen Ideologisierung- und Politisierbarkeit.

Damit stehen wir wieder vor der eingangs gestellten Frage, ob es überhaupt eine einigermaßen konsensfähige Bestimmung des Begriffs geben kann. Immerhin hat einer der besten Kenner der Sache, Walter Burkert, als Ausweg aus dem Dilemma eine minimalistische Umschreibung vorgeschlagen – nämlich eine Definition, die gerade nicht die Inhalte, Themen, Botschaften und Bedeutungen ‚des‘ Mythos schlechthin, sondern zunächst nur seine formale Struktur und die Merkmale des Mythos als Medium der Vermittlung eines prinzipiell offenen Spektrums von Varianten, Interpretationen und Intentionen in den Mittelpunkt stellt. Danach ist ein Mythos zunächst nichts weiter als eine „traditionale Erzählung“ – wobei allerdings beide Konzepte in mehrfacher und durchaus komplexer Weise miteinander vermittelt sind.¹³

Ein Mythos ist also eine ‚Geschichte‘ im Sinne der englischen Begriffe *tale* und *story*, die durch ihre narrative Struktur – oder genauer: Sequenz – gekennzeichnet ist, also durch die Abfolge eines Geschehens in der Zeit, das durch eine Kette von Anfang, Mitte und Ende verbunden ist. Zugleich ist der Mythos auch in anderer Hinsicht und im Wortsinne eine ‚Erzählung‘ oder *tale* – diese ‚Geschichte‘ wird ursprünglich mündlich von Generation zu Generation weitergegeben, und zwar ohne schriftliche Fixierung als eine besondere Art oraler Tradition. Auf diesen Kern des Begriffs zielt auch die Qualifizierung einer solchen ‚Erzählung‘ als ‚traditional‘: Der ‚Mythos‘ wird zwar im Wortsinne immer wieder und immer weiter ‚erzählt‘, aber er hat keinen namentlich bekannten ‚Erstzähler‘, also keinen benennbaren Urheber oder ‚Autor‘, ja er geht überhaupt nicht in einem bestimmten, konkreten ‚Text‘ auf, sondern ist zugleich mehr und weniger, nämlich eine Art Substrat, das aus bestimmten Charakteren – Akteuren wie Göttern und Helden – und einer narrativen Konstellation besteht, die als Handlungsgerüst in den Grundzügen vorgegeben ist. Der „hochgradigen Beständigkeit“ dieses „narrativen Kerns“ – die den besonderen „Reiz“ garantiert, einen bestimmten Mythos auch in anderer Gestalt und anderen Medien, etwa „in bildnerischer oder ritueller Darstellung wieder zu erkennen“ – steht allerdings eine „ebenso ausgeprägte marginale Variationsfähigkeit“ gegenüber: Sänger und Dichter haben weite Spielräume für die Entfaltung jener vielfältigen Variationen und Neudeutungen, die „den Reiz der Erprobung neuer und eigener Mittel der Darbietung“ ausmachen und die überhaupt typisch für den Mythos an sich sind – oder um es auf einen Nenner zu bringen: „Die einzelne

13 Vgl. dazu und zum Folgenden zuerst Walter Burkert: *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley u.a. 1979, S.23; ders., *Antiker Mythos*, S.13f.; Kühr, *Kadmos*, S.15f. mit weiterer Literatur.

Variation, das einzelne Dichterwerk hat einen Autor“, aber der Mythos selbst eben nicht.¹⁴

Diese Bestimmung der formalen Struktur des Mythos ist sicherlich eine notwendige Bedingung einer tragfähigen Definition des Mythos – aber sie ist noch nicht zureichend: Die grundsätzliche Möglichkeit des Überlebens durch das erwähnte Potential besonderer ‚Offenheit‘, Aktualisierbarkeit, Ein- und Anpassungskapazität erklärt noch nicht erschöpfend, warum bestimmte, durchaus als typisch geltende Mythen sich tatsächlich und nachweisbar durch eine besondere, geradezu hartnäckige Vitalität auszeichnen – mit anderen Worten: Wie und warum überstehen bestimmte Mythen die strenge Selektion durch das „kulturelle Gedächtnis“ einer Gesellschaft, das ja gerade nicht unterschiedslos, gewissermaßen automatisch-akkumulativ, eine wie auch immer vollständige amorphe Gesamtheit des hergebrachten, ‚traditionalen‘ Wissens dieser Gesellschaft sammelt und in sich bewahrt?¹⁵ In dieser besonderen Form einer kollektiv geteilten Erinnerung einer Gruppe bleiben nur jene Bestände an Wissen und Gewissheiten über historische (oder mythische) Ursprünge, über Tugenden, Taten und Tragödien großer Helden ferner Zeiten eingelagert, die für das Selbstbild und Selbstverständnis dieser Gruppe, für das Bewusstsein ihrer Eigenart, Einheit und Identität, in einer bestimmten konkreten Gegenwart wichtig sind. Dieses kulturelle Gedächtnis bedarf der beständigen Absicherung und gezielten Pflege, für die jeweils kulturspezifische Erinnerungsmedien in Form von Monumenten und Denkmälern, Bildern und Symbolen, Festen und Ritualen und dann auch Texten entwickelt werden. Diese Pflege wird aber nur solchen Beständen an konstruiertem oder erinnertem, mythischem oder historischem Vergangenheitswissen zuteil, die als „intentionale Geschichte“¹⁶ eine Bedeutung für die jeweils aktuelle Gegenwart haben, indem sie dazu dienen, die gerade gültigen Muster und Modi der Wahrnehmung und Deutung der Lebenswelt metaphorisch zu formulieren und zu reflektieren.

In diese Richtung muss also eine gewissermaßen einkreisende Definition des Phänomens Mythos gezielt erweitert werden – wiederum im Anschluss an Walter Burkert. Zunächst hatte er darauf bestanden, dass eine „traditionale Erzählung“ sich durch eine „Bezugnahme auf etwas von kollektiver Bedeutsamkeit“ auszeich-

14 Blumenberg, *Arbeit*, S.40 bzw. Graf, *Mythologie*, S.8 (Zitate).

15 Vgl. zum Konzept des „kulturellen Gedächtnisses“ und zur Abgrenzung vom „kommunikativen Gedächtnis“ grundlegend Jan Assmann: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992; ders.: *Religion und kulturelles Gedächtnis*, München 2000, S.11ff. S. zur Sache auch Hans-Joachim Gehrke: *Was ist Vergangenheit? Oder: Die Entstehung von Vergangenheit*, in: Christoph Ulf (Hrsg.): *Der neue Streit um Troia. Eine Bilanz*, München 2003, S.62–81.

16 Vgl. zu diesem Konzept Hans-Joachim Gehrke: *Mythos, Geschichte, Politik – antik und modern*, in: *Saeculum* (45) 1994, S.239–264; ders.: *Myth, History, and Collective Identity. Uses of the Past in Ancient Greece and Beyond*, in: Nino Luraghi (Hrsg.), *The Historian’s Craft in the Age of Herodotus*, Oxford 2001, S.286–313; ders.: *Was heißt und zu welchem Ende studiert man intentionale Geschichte? Marathon und Troja als fundierende Mythen*, in: Gert Melville/Karl-Siegbert Rehberg (Hrsg.): *Gründungsmythen – Genealogien – Memorialzeichen. Beiträge zur institutionellen Konstruktion von Kontinuität*, Köln 2004, S.21–36.

nen müsse, um als Mythos gelten zu können.¹⁷ Zwar sei diese Bezugnahme generell nur „partiell“, weil die ‚erzählte Welt‘ des Mythos und die konkrete Lebenswelt, in der ein Mythos immer neu erzählt werde, niemals unmittelbar miteinander vergleichbar oder auch nur einander ähnlich seien – ohne die verfremdende Distanz zur aktuellen Realität wäre der Mythos ja auch gar kein Mythos mehr (und das gilt keineswegs nur für jene Mythen von Ursprüngen und Anfängen der Welt, des Kosmos und der Götter, die in der Ferne der Urzeit und damit in besonderer Distanz von Gegenwart und Realität angesiedelt sind).

Diese Kautelen betreffen aber nicht den Kern der Sache: Aus dem genannten Grund, dass die Vitalität von Mythen und ihre fortgesetzte Relevanz als Code der kollektiven Selbstverständigung das eigentliche Explanandum sind, kommt auch eine minimalistische Definition nicht darum herum, das Phänomen Mythos über die Bestimmung der formalen Struktur hinaus auch von seinen Funktionen her zu begreifen. Wiederum hat Burkert dieser Notwendigkeit Rechnung getragen, indem er Mythen zusätzlich als „angewandte Erzählung“ bezeichnete, die die „Verbalisierung komplexer, überindividueller, kollektiv wichtiger Gegebenheiten“ ermöglicht¹⁸ und schon insofern immer auf die Realität der Lebenswelt zielt.

Diese ‚Anwendung‘ darf allerdings keineswegs im Sinne einer alltagsentrückten Übung in feierlicher Selbstbesinnung verstanden werden; vielmehr erfüllt sie durchaus konkrete, ja zentrale Funktionen der kollektiven „Selbstvergewisserung, Ortsbestimmung und Identitätsstiftung und -wahrung“.¹⁹ So dienen bestimmte lokale, gewissermaßen orts- und personengebundene Mythen als ehrwürdige Fundamente kollektiver Identitäten einzelner Gesellschaften oder auch, gerade in der Antike, von Städten und ihren Bürgerschaften als politisch verfassten personal-territorialen Einheiten – für diese spezifische Art von „intentionaler Geschichte“ bot sich der Mythos geradezu an. Ein klassisches Beispiel für diesen Typ ist das (zudem noch besonders variantenreiche) Repertoire an ‚Erzählungen‘ um Theseus, der nicht nur als heroischer Abenteurer und Kämpfer gegen Monster wie den Minotaurus mythischen Status genoss, sondern als legendärer König Athens auch zum Begründer der Einheit Attikas und später sogar zum Stifter der Demokratie stilisiert wurde.²⁰

Zu dieser Klasse genuin politischer ‚(Be-)Gründungsmythen‘ ist auch ein spezifischer, recht verbreiteter Typ zu rechnen, den Bronislaw Malinowski als „charter

17 Vgl. Burkert, *Structure and History*, S. 23; ders., *Mythos und Mythologie*, S.12, auch zum Folgenden; Cartledge, *Die Griechen*, S. 21.

18 Burkert, *Mythos und Mythologie*, S.12.

19 Vgl. dazu und zum Folgenden grundlegend Gehrke, *Mythos*, S. 257 (Zitat) und passim; ders., *Myth*, passim.

20 Vgl. dazu etwa H. Alan Shapiro: *Theseus in Kimonian Athens. The Iconography of Empire*, in: *Mediterranean Historical Review* (7) 1992, S.29–49; Sophie Mills: *Theseus, Tragedy and the Athenian Empire*, Oxford 1997; Elke Stein-Hölkeskamp: *Kimón und die athenische Demokratie*, in: *Hermes* (127) 1999, S.145–164; Ralf von den Hoff: *Die Posen des Siegers. Die Konstruktion von Überlegenheit in attischen Theseusbildern des 5. Jahrhunderts v.Chr.*, in: ders./Stefan Schmidt (Hrsg.): *Konstruktionen von Wirklichkeit. Bilder im Griechenland des 5. und 4. Jahrhunderts v.Chr.*, Stuttgart 2001, S.73–88, sowie die einschlägigen Beiträge in: Martin Flashar/Ralf von den Hoff/Bettina Kreuzer: *Theseus – der Held der Athener*, München 2003.

myth“ bezeichnet hat²¹ – nämlich jene ‚Erzählungen‘, welche die Etablierung von Ritualen oder auch konkreten sozialen Normen und politischen Institutionen thematisieren und damit der Fundierung ihrer jeweiligen Geltungsansprüche in zeitlicher, ‚mythischer‘ Distanz zum Jetzt dienen. Indem der Mythos einen Anspruch auf aktuelle Relevanz und Gültigkeit formuliert, überbrückt er diese Distanz, so dass der Ursprung in der Urzeit mahnend, anspornend, fordernd in dieses Jetzt hineinragen kann. Solche Gründungsgeschichten von politischen Herrschaftsformen oder einzelnen Institutionen, die ihre Legitimität in der Gegenwart aus der Vergangenheit, aus Ursprüngen und Anfängen herleiten, sind ‚Geltungsgeschichten‘ besonderer Art, nämlich Geschichten, welche die Geltung von Herrschaft generell und Herrschaftsträgern im besonderen, von politischen Institutionen und Verfahren mythisch (im doppelten Sinne des Wortes) begründen – und diese Institutionen werden wiederum gerade durch diesen Legitimitätsgrund ihrerseits mit einem Anspruch auf Akzeptanz und Verbindlichkeit ausgestattet.

Eine eigentümliche Variante ist die erst von Aischylos in den „Eumeniden“ gestiftete Geschichte von der Einsetzung des Areopags in Athen durch die Stadtgöttin Pallas Athene: Dieser Gerichtshof – notabene aus athenischen Bürgern, also sterblichen Menschen – soll den Anspruch der uralten (weiblichen) Rachegeister, Orest für den Mord an seiner Mutter zu verfolgen, einerseits und die Position des ‚jungen‘, neuen (und männlichen) Gottes Apollon, Orest als legitimen Vollstrecker der pflichtgemäßen Rache für seinen Vater an der Gattenmörderin freizusprechen, andererseits gegeneinander abwägen und durch seinen Spruch die Kollision von altem und neuem Recht aufheben – eine eigentlich erstaunliche Variante, die auch als Plädoyer für die ‚politische‘ Einhegung und Kanalisierung schwerer Konflikte und die Überlegenheit institutionalisierter Verfahren gelesen werden kann.²²

Noch einmal zurück zu der mittlerweile klassischen Burkertschen Definition: Deren Charme besteht ja in ihrer Allgemeinheit, welche einerseits der erwähnten Offenheit des Phänomens Mythos gerecht zu werden versucht und andererseits ihre eigene Offenheit nicht als Defizit an Prägnanz und Präzision erscheinen lassen will, sondern als Voraussetzung und Bedingung der universellen empirischen Anwendbarkeit der Definition begreift: Damit soll die zuletzt genannte ‚sekundäre‘ Offenheit gewissermaßen zu ihrer primären Tugend werden.

Aber selbst diese Definition ist nur bedingt auf ‚gestiftete‘, gewissermaßen artifiziell konstruierte, ja gezielt generierte ‚Mythen‘ anwendbar – und damit sind

21 Vgl. dazu Burkert, *Mythos*, S.18f. im Anschluss an Bronislaw Malinowski, *Myth in Primitive Psychology* (zuerst 1926), in: *Magic, Science and Religion and other Essays*, Garden City 1954, S. 93–148, hier 107; 111ff.; 143ff.

22 Vgl. dazu allgemein Graf, *Mythologie*, S.157ff.; Latacz, *Einführung*, S.127ff. und neuerdings Zimmermann, *Europa*, S.127ff., sowie die wichtigen Deutungsansätze von Christian Meier: *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt/M. 1980 u.ö., S.144ff; ders.: *Die politische Kunst der griechischen Tragödie*, München 1988, S.117ff.; Hellmut Flashar: *Orest vor Gericht*, in: Walter Eder/Karl-Joachim Hölkeskamp (Hrsg.): *Volk und Verfassung im vorhellenistischen Griechenland*, Stuttgart 1997, S.99–111; Maximilian Braun: *Die »Eumeniden« des Aischylos und der Areopag*, München 1998, S.81ff.; 134ff.; 225 ff; Frank Bücher: *Die Polis braucht ihre Poeten. Aischylos' „Eumeniden“ und die Reformen des Ephialtes*, in: *Hermes* (136) 2008, S.255–274.

jene Mythen gemeint, die aus handfesten, gelegentlich geradezu durchsichtigen machtpolitischen Motiven gestiftet, ‚erzählt‘ und dabei wie die traditionellen Erzählungen ausgedeutet werden konnten: In diesem Sinne war der Mythos jenes ‚legendären‘ Sieges, den die Athener im Jahre 490 bei Marathon über ein überlegenes persisches Invasionsheer erfochten hatten, eine „Erinnerungsfigur“ der besonderen Art²³ – durch die schon bald nach den Perserkriegen einsetzende, sorgfältig gehegte, gepflegte und gesteuerte Erinnerung wurde die Geschichte jenes Septembertages im Jahre 490 zum Mythos, der im kulturellen Gedächtnis Athens eine zentrale Rolle einnehmen sollte – ja, in einer bestimmten, eben handfesten Hinsicht kann man sogar von einer „fundierenden Geschichte“ sprechen, also einer Geschichte, „die erzählt wird, um eine Gegenwart vom Ursprung her zu erhellen“.²⁴ Dieser ‚Ursprung‘ muss also keineswegs zwangsläufig in einer fernen, nebligen und unbestimmbaren, daher gern ‚mythisch‘ genannten Vorzeit liegen – vielmehr kann er durchaus zeitnah sein, ja sogar noch im Horizont des „kommunikativen Gedächtnisses“ liegen: Auch derartige ‚sekundäre‘, also gezielt gestiftete, junge und gewissermaßen noch prekäre Mythen können durchaus die erwähnten mythischen Funktionen erfüllen und vor allem – wie in diesem Fall – historisch, politisch-ideologisch und sogar unverhüllt propagandistisch zu voller Wirkung kommen.²⁵

Die Botschaft des Mythos von Marathon kristallisierte sich in zwei Zeilen, die jenem Simonides zugeschrieben wurden, der für seine Epigramme auf die gefallenen griechischen Helden späterer Schlachten des Perserkrieges so bekannt war und auch eine Elegie auf die Marathon-Kämpfer verfasst haben sollte: „Als Vorkämpfer der Hellenen haben die Athener bei Marathon die Macht der goldtragenden Meder niedergestreckt“. Selbst wenn dem berühmten Dichter diese Zeilen erst später zugeschrieben worden sein sollten, wäre auch das ein Indiz für die Entfaltung eines eigentümlichen Mythos von Marathon – und zwar für den eigentlichen Kern der Sache, nämlich jenen Anspruch Athens, der schon in den Inschriften auf den frühen Denkmälern der Perserkriege auf der athenischen Agora aufscheint: Die athenischen Kämpfer der großen Schlachten waren es, die verhinderten, dass „ganz Hellas den Tag der Knechtschaft sah“ – eine bezeichnenderweise und sicherlich absichtsvoll auffällige Wendung, die in den Raum des ‚primären‘, also traditio-

23 Vgl. dazu und zum Folgenden Martin Flashar: Die Sieger von Marathon – zwischen Mythos und Vorbildlichkeit, in: ders./Hans-Joachim Gehrke/Ernst Heinrich (Hrsg.): Retrospektive. Konzepte von Vergangenheit in der griechisch-römischen Antike, München 1996, S.63–85; Karl-Joachim Hölkeskamp: Marathon – vom Monument zum Mythos, in: Dietrich Papenfuß/Volker M. Strocka (Hrsg.): Gab es das Griechische Wunder? Griechenland zwischen dem Ende des 6. und der Mitte des 5. Jahrhunderts v. Chr., Mainz 2001, S.329–353; Hans-Joachim Gehrke: Marathon (490 v. Chr.) als Mythos. Von Helden und Barbaren, in: Gerd Krumeich/Susanne Brandt (Hrsg.): Schlachtenmythen. Ereignis – Erzählung – Erinnerung, Köln u.a. 2003, S.19–32; ders., Ende S. 26 ff.; Michael Jung: Marathon und Plataiai. Zwei Perserschlachten als »lieux de mémoire« im antiken Griechenland, Göttingen 2006.

24 Assmann, Gedächtnis, S. 52.

25 Vgl. Burkert, Mythos, S. 20.

nellen Mythos verwies: Sie gehört nämlich zur Formelsprache des homerischen Epos.²⁶

Auch das ist natürlich ein Modus, wie sich ein neuer, strittiger Mythos zitierend-legitimierend einem alten, kanonischen anschließen kann, um seiner etablierten und unstrittigen ‚Bedeutsamkeit‘ teilhaftig zu werden. Und wenig später brachten Herodot und Thukydides die Botschaft auf eine knappe, eindeutige und gleich dreifach anspruchsgesättigte Formel: „Bei Marathon haben wir als erste, auf uns allein gestellt und für ganz Griechenland gegen die Perser gekämpft und gesiegt“.²⁷ Um was es dabei konkret ging, war spätestens seit der Mitte des Jahrhunderts klar: Zunächst diente der Anspruch Athens, zuerst und allein – und das sollte heißen: bevor die Abwehr der Gefahr aus dem Osten ein Griechenland insgesamt betreffende, also ‚panhellenische‘ Sache wurde – und schon von Anfang an als ‚Vorkämpferin‘ für das ganze Griechenland und seine Freiheit gekämpft zu haben, einer offensiven propagandistischen Zurückdrängung der panhellenischen Gleichrangigkeit und Gleichheit. Das war wiederum die Voraussetzung für einen noch weitergehenden Anspruch: Diese Deutung der Schlacht bei Marathon diente der ‚historischen‘ Begründung und ideologischen Legitimation des athenischen Anspruchs auf Vorrang, unbestrittene Führerschaft im Delisch-Attischen Seebund und politisch-militärische Hegemonie über ganz Griechenland.

Schon früh, nämlich nur 30 Jahre nach dem Ereignis, war das, was der Mythos von Marathon werden sollte, bezeichnenderweise in einem anderen Medium formuliert worden – in einem Gemälde, das seit etwa 460 in der Stoa Poikile an der Agora zu bewundern war.²⁸ Als visuelle Konkretion des entstehenden Mythos hatte dieses Bild, so könnte man geradezu sagen, eine eigenartige Affinität zum Charakter eines Mythos schlechthin: Es zeichnete sich nämlich durch eine raffinierte, vielschichtig-vernetzte und dadurch suggestive ‚narrative‘ Struktur von Bildern und Symbolen aus: Das Gemälde war in drei räumliche Abschnitte eingeteilt – am linken Ende sah der Betrachter den Schauplatz des Angriffs der Athener vom lokalen Heiligtum des Herakles aus, wo der legendäre Sturmangriff der Schlachtreihe gegen das Perserheer begann, im Zentrum waren die Sümpfe der Küstenebene zu sehen, und am rechten Rand jener Abschnitt des Strandes in der Bucht, an dem die persische Invasionsflotte gelandet war. Diese räumliche Struktur sollte zugleich absichtsvoll und im Wortsinne unübersehbar die zeitliche Abfolge des Schlachtgeschehens vor Augen führen: Vom ersten Zusammenprall der Schlachtreihen wurde der Betrachter zielstrebig über die Verfolgung der fliehenden Perser in die Sümpfe zum entscheidenden Endkampf bei den gelandeten Schiffen geführt.

26 Vgl. dazu Hölkeskamp, *Marathon*, S.345f. mit Quellenbelegen und Literatur.

27 Herodot 9,27,5; Thukydides 1,73,4. Vgl. dazu Hölkeskamp, *Marathon*, S.346f. mit weiteren Belegen, sowie generell zum kollektiven Selbstverständnis Athens: Gehrke, *Myth*, S. 301ff.

28 S. dazu grundlegend Tonio Hölscher: *Griechische Historienbilder des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr.*, Würzburg 1973, S.50ff.; ferner Heinrich Th. Grütter: *Die athenische Demokratie als Denkmal und Monument. Überlegungen zur politischen Ikonographie im 5. Jh. v. Chr.*, in: Walter Eder/ Karl-Joachim Hölkeskamp (Hrsg.): *Volk und Verfassung*, S.113–132, hier 117ff.; Hölkeskamp, *Marathon*, S.342ff. mit weiteren Nachweisen.

Die Vernetzung des konkreten, vom zeitgenössischen Betrachter noch selbst erinnerten, also gewissermaßen authentisch-historischen Geschehens in weiteren politisch-ideologischen Zusammenhängen und zugleich in bereits etablierten mythischen Horizonten wurde wesentlich durch die Hervorhebung bekannter, mittlerweile legendärer Einzelkämpfer einerseits und durch die Präsenz von Göttern und Heroen andererseits geleistet. Zunächst war der große Miltiades, Stratege und *mastermind* des erfolgreichen Schlachtplans der Athener, natürlich an der Spitze der heranstürmenden Schlachtreihe positioniert. Dann waren da die Götter und Heroen, die den Sieg garantierten – Athene, die Schutzgöttin der Stadt; der Held und Halbgott Herakles, dessen Heiligtum hier lag; und – last but not least – Theseus, der Haupt- und Staatsheros des klassischen Athen: Theseus steigt aus seinem Grab auf, um für Athen gegen die fremden Invasoren aus dem Osten zu kämpfen.

Man kann also die Mythisierung von Marathon als ein klassisches Beispiel für jenen Prozess lesen, durch den das kulturelle Gedächtnis, so Jan Assmann, „faktische“ Vergangenheit in „erinnerte“ Geschichte „und damit in Mythos transformiert“ – mehr noch: Dieser Mythos und seine konkrete politisch-ideologische Funktion in der Gegenwart des 5. Jahrhunderts v. Chr. illustriert auch ein weiteres Diktum Assmanns, dass Geschichte, die durch Erinnerung zum Mythos geworden ist, dadurch nicht unwirklich wird, „sondern im Gegenteil erst Wirklichkeit im Sinne einer normativen und formativen Kraft“ gewinnen kann.²⁹ In diesem Fall resultieren diese Kraft und die ihr inhärente Dynamik allerdings erst aus einer spezifischen Vernetzung des neuen jungen Mythos mit alten ‚Erzählungen‘ von hergebrachter Bedeutsamkeit, die dabei ihrerseits variiert, in neues Licht gesetzt und mit neuen (Be-)Deutungen aufgeladen werden – der Theseus-Mythos und seine spezifische Dynamik, die hier nur angedeutet werden konnten, sind ein eindrucksvolles Exemplum dafür.³⁰

Die erste, nämlich thematisch-inhaltliche Ebene der Vernetzung wird durch die typische Offenheit, Variabilität und Anschlussfähigkeit des Mythos generell begünstigt, ja überhaupt erst ermöglicht; denn erst aus dieser Offenheit resultiert ja die Chance, einerseits die Gegenwart, ihre Anforderungen und Ansprüche und andererseits die jüngste Vergangenheit, die gepflegte und geformte Erinnerung daran durch solche ‚Erzählungen‘ aus einer mythischen Vorzeit mit einer zeitlichen Tiefendimension zu versehen und in einen epochal übergreifenden Sinnzusammenhang zu bringen: Durch den Mythos verweisen Geschichte und Gegenwart aufeinander und zugleich in die immer gleiche Richtung, so dass die gemeinsame, aber gewissermaßen dreifach formulierte ‚Bedeutung‘ oder Botschaft unüberhörbar, unübersehbar und unwiderstehlich wird.

Gerade dazu bedarf es wiederum der zweiten, formal-medialen Ebene der Vernetzung: Die Verbildlichung von Geschichte(n), alten und jungen Mythen – und zwar in einem umfassenden, multimedialen Sinn des Begriffs – erlaubt die Transzendierung der formalen Struktur des Mythos als ‚Erzählung‘ durch das Überschreiten jener Grenzen der Vernetzung, die der ‚narrativen Sequenz‘ inhärent sind:

29 Assmann, Gedächtnis, S. 52.

30 Vgl. dazu Hölkeskamp, Marathon, S.338f.; Gehrke, Mythos, S. 248f.

Die Verbildlichung ermöglicht nämlich eine besondere Gleichzeitigkeit der Darstellung von Akteuren und Aktion auf der ‚erzählten‘ Oberfläche und ihrer metaphorischen, allegorischen und symbolischen (Be-)Deutungen – und gerade dadurch hat sie eine besondere Affinität zu der erwähnten strukturellen Mehrdimensionalität und polyvalenten Ausdeutbarkeit des Mythos und kann damit eigentlich erst das volle Potential dieser Form des Diskurses zur Entfaltung kommen lassen.

Die Betrachtung des Mythos von Marathon führt nun noch einmal und diesmal endgültig zum zweiten Teil der Thematik, nämlich zu der Frage nach dem Verhältnis von Mythos und Politik – und diese Frage führt über die erwähnte Ebene der direkten, interessegeleiteten und insofern auf der Hand liegenden Funktionalisierung eines bestimmten Typs des ‚gestifteten‘ Mythos hinaus. Denn das Problem des Ortes respektive der Verortung des Mythos in der Politik – oder wiederum genauer: im spezifischen, einer bestimmten Kultur eigentümlichen Raum des Politischen – verlangt zunächst eine Antwort auf eine wiederum trügerisch einfach scheinende allgemeine Frage: Was ist ‚Politik‘ – und zwar in der Antike? Und wiederum ist schon aus einer historischen Vogelperspektive unmittelbar zu erkennen, dass eine interkulturell und überzeitlich universell anwendbare Definition des Politischen, die etwa auf die Bestimmung typischer Inhalte und Gegenstände zielt, von vornherein nicht möglich und eigentlich auch nicht erstrebenswert ist.

Längst hat man ja erkannt, dass das, was in einer gegebenen Gesellschaft, ihren Machtstrukturen und mentalen Horizonten, ihren formalen Institutionen und Verfahren zum Gegenstand von ‚Politik‘ werden kann, also in einem konkreten historischen Kontext überhaupt ‚politisiert‘ ist, grundsätzlich für die verschiedenen Epochen der Moderne und gerade der Vormoderne, für die spezifischen sozialen und kulturellen Konfigurationen und die kontingenten Konstellationen von Bedingungen, Möglichkeiten und Optionen jeweils erst einmal bestimmt werden muss.

Aber auch die traditionelle formale Definition, nach der Politik als effektive Ausübung von Macht durch interessegeleitetes, zweckrationales aktives Handeln zu begreifen sei, das auf die Produktion und Implementierung verbindlicher Entscheidungen ziele, ist ins Gerede gekommen: Diese Definition steht unter dem Verdacht, Politik auf einen „eindimensionale(n) Akt oder Prozess“ zu reduzieren, „in dem von oben nach unten dekretiert, regiert, entschieden“ werde.³¹ Dagegen insistiert die „Neue Politikgeschichte“ oder „historische Politikforschung“ darauf, dass Politik eben nicht nur eine „Inhaltsseite“, sondern auch eine „Ausdrucksseite“, eine entsprechende „kognitive“ Ebene und eine kommunikative Struktur habe³²: Politische Kulturen – vormoderne wie moderne – haben rituelle, visuelle und symbolische Dimensionen, die für die Reproduktion der Legitimität des Systems konsti-

31 Ute Frevert: Neue Politikgeschichte, in: Joachim Eibach/Günther Lottes (Hrsg.): Kompass der Geschichtswissenschaft. Ein Handbuch, Göttingen 2002, S.152–164, hier S. 158.

32 Begriffe nach Karl Rohe: Politische Kultur und ihre Analyse. Probleme und Perspektiven der politischen Kulturforschung, in: HZ (250) 1990, S.321–346. Vgl. dazu etwa Frevert, Politikgeschichte, S.158ff.; Barbara Stollberg-Rilinger, Was heißt Kulturgeschichte des Politischen? Einleitung, in: dies. (Hrsg.): Was heißt Kulturgeschichte des Politischen?, Berlin 2005, S.9–24 und zuletzt Luise Schorn-Schütte: Historische Politikforschung. Eine Einführung, München 2006, S.77ff.

tativ sind und schon daher als integraler Bestandteil des Komplexes der Voraussetzungen und Bedingungen, Muster und Regeln jenes Handelns angesehen werden müssen, das auf die Herstellung und Durchsetzung verbindlicher Entscheidungen zielt. Es ist vor allem diese „Ausdrucksseite“, die der Erzeugung von Zugehörigkeit und Zustimmung, der Stiftung von Sinn und Sinnhaftigkeit politischen Handelns und damit der Begründung einer kollektiven Identität dient. Wie wichtig diese Funktion tatsächlich ist, wird nicht zuletzt dann historisch-empirisch besonders fassbar, wenn es um die radikale Neubegründung einer solchen Identität ging, wie etwa im Athen der Jahrzehnte nach dem Sieg über die Perser, als zwei je für sich schon einschneidende Prozesse – nämlich eine geradezu atemlose Serie politisch-institutioneller Reformschübe im Inneren und ein wenige Jahre zuvor noch unvorstellbarer außenpolitisch-strategischer Machtzuwachs – durch ihr zunächst kontingentes Zusammentreffen und durch ihre dann folgende rasche Vernetzung eine ungeheure Dynamik entfalteten: In kaum mehr als einer Generation, von den Reformen des Kleisthenes bis zur ‚Entmachtung‘ des Areopags durch Ephialtes, kam es einerseits zum endgültigen Durchbruch einer politischen Ordnung, in der Rat und vor allem Volksversammlung im Zentrum standen, in der damit eine praktisch permanente Präsenz einer selbstbewussten Bürgerschaft in diesem Zentrum und das Prinzip der „herrschenden Hand des Volkes“ (so die Formel des Aischylos) institutionell umgesetzt wurden.³³ Im gleichen Zeitraum stieg Athen zu einer neuartigen maritimen Großmacht auf, die qualitativ erweiterte strategische Horizonte und hegemoniale Ambitionen im Ostmittelmeerraum entfaltete. Die schiere Geschwindigkeit der Entwicklung musste zunächst zu einem mentalen Vakuum und damit zu einem gesteigerten Nachholbedarf an tragfähigen Leitbildern, Deutungs- und Orientierungsmustern führen – und da bot sich der Fundus der Mythen an, gerade weil die Mythen durch ihre Offenheit für neue Wertzuschreibungen, Sinngebungen und Kontextualisierungen geradezu bereitlagen.³⁴

Für den Einsatz des Mythos in diesem Sinne standen dabei durchaus unterschiedliche Strategien der konkreten Umsetzung zur Verfügung wie die erwähnte Einbettung des „charter myth“ des Areopags in den Atriden-Mythos durch Aischylos einerseits und die Vernetzung des jungen, ‚gestifteten‘ Mythos von Marathon mit traditionellen Mythologemen im Bildprogramm der Stoa Poikile andererseits. Bei allen Unterschieden ist beiden Strategien eine fundamentale Funktion gemeinsam: Durch ihre Offenheit und Ausdeutbarkeit fordern, ja erzwingen die Mythen immer wieder eine gemeinsame, verbindliche Interpretation. Im Prozess des ge-

33 Aischylos, *Die Schutzfliehenden* 601ff.; 605ff. Vgl. zur Sache etwa Karl-Wilhelm Welwei: *Die griechische Polis. Verfassung und Gesellschaft in archaischer und klassischer Zeit*, 2. erw. Aufl. Stuttgart 1998, bes. S.157ff.; 182ff.; 198ff.; 301ff.; Jochen Bleicken: *Die athenische Demokratie*, 2. Aufl. Paderborn 1994; Elke Stein-Hölkeskamp: *Adelskultur und Polisgesellschaft*, Stuttgart 1989, S.168ff.; 205ff.; Karl-Joachim Hölkeskamp: *Parteiungen und politische Willensbildung im demokratischen Athen. Perikles und Thukydides, Sohn des Melesias*, in: *HZ* (267) 1998, S.1–27, und zuletzt die Beiträge in Kurt A. Raaflaub/Josiah Ober/Robert W. Wallace (Hrsg.): *Origins of Democracy in Ancient Greece*, Berkeley u.a. 2007.

34 Dietrich Harth: *Revolution und Mythos. Sieben Thesen zur Genesis und Geltung zweier Grundbegriffe historischen Denkens*, in: ders./Jan Assmann (Hrsg.): *Revolution und Mythos*, Frankfurt/M. 1992, S.9–35, hier S. 17.

meinsamen Ausdeutens der ‚Erzählungen‘ auf der Bühne wie des gleichzeitig-mehrdeutigen Bildes mit dem Ziel einer kollektiv bindenden Wert- und Sinnzuschreibung werden die Zuschauer im Theater wie die Betrachter des Gemäldes zu Beteiligten an einer spezifischen Form der Kommunikation und konstituieren sich dabei als „Erinnerungs- und Überzeugungsgemeinschaft“,³⁵ die nicht zuletzt die politische Identität dieser Gemeinschaft als selbstbewusste Bürgerschaft einer traditionsreichen myth-historisch legitimierten griechischen Großmacht fundierte.³⁶

35 Begriff bei Schorn-Schütte, *Historische Politikforschung*, S. 108f.; vgl. zur Sache auch Gehrke, *Vergangenheit*, S.63ff.

36 Die hier skizzierte Thematik, insbesondere die theoretischen und methodischen Probleme und Potentiale habe ich an anderer Stelle ausführlich behandelt: *Mythos und Politik – (nicht nur) in der Antike. Anregungen und Angebote der neuen „historischen Politikforschung“*, in: *HZ* 288 (2009) S.1–50; vgl. dazu auch Frank Becker: *Begriff und Bedeutung des politischen Mythos*, in: Stollberg-Rilinger, B. (Hrsg.): *Was heißt Kulturgeschichte des Politischen?*, Berlin 2005, S.129–148.