

Éva Kovács

Mythen und Rituale des ungarischen Systemwechsels*

Der Versuch, das Mythische zu reproduzieren,
ohne einen neuen Mythos zu schaffen,
rächt sich am Autor als Kitsch.

Karin Fleischanderl

Der Systemwechsel in Ungarn liegt noch keine zehn Jahre zurück, und dennoch scheint er einer fernen Vergangenheit anzugehören. Selbst wenn wir fähig wären, uns in großen Zügen ins Gedächtnis zu rufen, was wann und wie geschah, regten uns die Details heute nicht mehr sonderlich auf. Wir sind darüber hinweg. Die dubiosen Blüten der Transitologie scheinen zu verdorren, und heute sind es bereits Integration, Globalisierung und andere *mainstream*-Themen, welche die heimischen Sozialwissenschaften in Ungarn bewegen.

Ich gestehe, daß mich die politikgeschichtlichen Fragen des Systemwechsels nicht beschäftigen, denn was zu erfahren war, das wissen wir bereits, und was geheim blieb, werden erst die folgenden Historikergenerationen erforschen können – vielleicht nicht einmal sie. Allerdings gab es, politisch gesehen, einige eigentlich wenig bedeutsam erscheinende, aus soziologischer oder kulturanthropologischer Sicht aber rätselhafte Kapitel des Systemwechsels, mit denen zu beschäftigen sich lohnen mag. Es waren dies jene Episoden, in denen ein bestimmter Mythos als Dramaturg die Bühne gesellschaftlichen Handelns betrat, um die Akteure mit dem fehlenden „Text“ zu versehen. Um diese rätselhaft

* Diese Untersuchung besteht aus zwei zu einer längeren Untersuchungsreihe gehörenden Studien über ritualisierten Systemwechsel und systemverändernde Mythen. Gemäß meiner Überzeugung und meinen Erfahrungen stellten die Rituale des Systemwechsels keinen im engeren Sinne einheitlichen Vorgang dar, sondern verliefen häufig in völlig getrennten Bahnen oder erschöpften sich in sporadischen Aktionen. Auch bin ich keine begeisterte Mythenforscherin, wie ich gestehen muß. Die Idee erhielt ich von György Schöpflin, dem ich dafür Dank schulde. Mein besonderer Dank gilt Anna Bak-Gara und Tamás Sajó, die es mir durch ihre Ratschläge erleichterten, mich mit der theoretischen Fachliteratur vertraut zu machen. Für den Text trage ich jedoch allein die Verantwortung.

erscheinenden marginalen Episoden zu entschlüsseln, werde ich mich der Fragestellungen und Methoden von Kulturanthropologie und Philosophie bedienen.

„Seht das Lamm Gottes, das hinwegnimmt die Sünden der Welt“

In diesem ersten Abschnitt werde ich ein Ereignis analysieren, das nicht nur deshalb von Interesse ist, weil es unorganisiert und rätselhaft erscheint, sondern auch, weil es mit Emotionen verbunden war, die aus heutiger Sicht zumindest ungewohnt, wenn nicht sogar lächerlich wirken, auch wenn wir sie noch vor zehn Jahren als völlig natürlich empfanden. Es geht um die Vergebung der Sünden.

Wer erinnert sich noch? Am 27. März 1989, einem Ostermontag, wurden von einer Komitatsorganisation des Ungarischen Demokratischen Forums (MDF) in Szentkirályszabadja, einem kleinen ungarischen Dorf im westungarischen Bakony-Gebirge, eine Demonstration und ein „Friedenzug“ organisiert. Die etwa zweihundert Demonstranten starteten vom Kirchengügel, wo Tamás Szabó, Mitglied des MDF-Vorstandes, zuvor eine Petition verlesen hatte. In der Petition wurde die Verminderung des Manöverlärms und die Schließung der nahegelegenen Helikopterbasis gefordert und der vorhersehbare sowjetische Truppenabzug begrüßt. Die Demonstranten gaben ihrer Hoffnung auf eine allgemeine und vollständige Entmilitarisierung Ausdruck und schlugen eine friedliche und ökonomische Nutzung des Gebiets vor. Nach einem Volksmusikprogramm weihten die Demonstranten zwei weiße Lämmer, die als Geschenk für die ungarischen und sowjetischen Soldaten gedacht waren, und zogen unter Nationalfahnen und MDF-Transparenten zum abgesperrten und umzäunten Zufahrtsweg zu den Kasernen, wo mit Musik, Tanz und Blumen gefeiert wurde. Zum Schluß wurden die weißen Lämmer – mit der Osternachricht an ihren Hälsen – vor dem Kasernentor zurückgelassen. Der Schluß der Nachricht lautete: „Herr Kommandant! Nehmen Sie als Symbol des Friedens und der Wiedergeburt dieses weiße Lamm als unser Geschenk an. Wir hoffen, daß die Zeit kommt, in der die Lämmer die überflüssig gewordenen Militärareale – zu unserer gemeinsamen Freude – in Besitz nehmen können.“¹

Heute, über zehn Jahre später, mag dieses Ereignis Heiterkeit auslösen. Friedensaufzug, Lämmer vor den sowjetischen Kasernen! Die Aktion der Demonstranten beeindruckt höchstens ob ihrer Naivität und ihrer bizarren und eklektisch konstruierten Symbole. Heute gibt es fast keine Demonstrationen in Ungarn mehr, und niemand glaubt, daß er in der Politik unmittelbar und spontan mitreden könne. Obwohl auch damals die Nachricht nicht wirklich aufwühlend war, hielt doch jedermann diesen Friedenszug für eine selbstverständliche, nachvollziehbare, dem Zeitgeist entsprechende Episode. Der aus

1 Vgl. Magyar Nemzet, Népszabadság, 28.03.1989.

heutiger Sicht chaotisch erscheinende Gebrauch der Symbole zeigt dennoch eine spezifische Logik.

Warum ist diese kleine Geschichte interessant? 1988 und 1989 sind als die Jahre der Massendemonstrationen in die ungarischen Annalen eingegangen. Die Übertretung des sozialistischen Versammlungsverbots und des Verbots spontaner politischer Aktionen hatte für die Bevölkerung eine befreiende Wirkung. Woche für Woche zogen die Massen auf die Straßen, um den öffentlichen Raum wieder in Besitz zu nehmen, zurückzuerobern und zu ‚heiligen‘. Auch die Demonstranten von Szentkirályszabadja setzten sich in Bewegung, nicht zum Parlament oder zu den Statuen von Sándor Petöfi² und Lajos Batthyány³ wie eine andere Demonstration zwei Wochen zuvor am 15. März in Budapest, sondern zu den Kasernen.

Waren sie etwa tapferer als die übrigen Demonstranten? Vielleicht konnten sie mit Hilfe des von ihnen gewählten Rituals tapferer erscheinen? Denn obwohl die Bevölkerung über direkte Erfahrungen mit den ungarischen und sowjetischen Truppen verfügte, stellten die Kasernen doch *verbotene Orte* dar, und die sowjetischen Truppen verkörperten die verhaßte, weggewünschte Besatzungsmacht. Im politischen Diskurs wurde nur hinter vorgehaltener Hand der Hoffnung Ausdruck verliehen, daß, wenn dies ein richtiger Systemwechsel sein sollte, die Russen aus dem Land abziehen müßten. Der Aufmarsch berührte ein Tabu und verminderte gleichzeitig die möglichen Folgen dieses Tabubruchs mittels der auch damals schon überkommenen, der Friedensbewegung entlehnten Geste, auch die Kasernen aufzusuchen. Vielleicht erscheinen uns diese Beweggründe – aus heutiger Sicht – dümmlicher oder unreifer als gewöhnlich. Ist unser Blick vielleicht deshalb an dieser Episode hängengeblieben? Ich glaube nicht. Würden wir die einzelnen Episoden des Systemwechsels nach diesen Gesichtspunkten untersuchen, stellte sich bald heraus, daß Politiker mit besseren Aussichten damals noch ganz andere „Viechereien“ begingen.

Der Friedenszug von Szentkirályszabadja unterschied sich hinsichtlich der Elemente des Rituals wenig von den in den Jahren 1988/89 üblichen Demonstrationen. Die Nationalfahnen und Parteitransparente waren bekannte Requisiten. Der in Petitionsform abgefaßte Vorschlag zur friedlichen ökonomischen Nutzung des Gebiets entspricht durchaus den meisten damaligen Initiativen. Ähnliche Petitionen wurden auch gegen das Wasserkraftwerk in Gabčíkovo-

2 Sándor Petöfi war der große Dichter der ungarischen Revolution von 1848 und ihre emblematische Figur. Er fiel 1849 unter ungeklärten Umständen, was zahlreichen Gerüchten über sein Überleben und Weiterleben (z. B. in russischer Gefangenschaft) Vorschub leistete.

3 Graf Lajos Batthyány (1806–1849), Politiker aus dem ungarischen Hochadel. 1848 bildete er die erste parlamentarische Regierung Ungarns, organisierte die ungarischen Honveds und führte eine neue Währung für Ungarn ein. Während des Freiheitskampfes versuchte er bis zuletzt, einen Ausgleich mit dem Wiener Hof zu finden. 1849 von Windischgrätz gefangen genommen, wurde er am 6. Oktober 1849 in Pest fusiliert.

Nagymaros formuliert.⁴ Die von den Demonstranten in Szentkirályszabadja vorgesehene Art der Nutzung des Geländes erscheint uns jedoch rätselhaft: Lämmer sollten das verlassene Militärgebiet in Besitz nehmen. Es gibt keinen Grund daran zu zweifeln, daß die Demonstranten die Schafzucht für nützlicher erachteten als die Kasernen, trotzdem scheint mir, daß die Wahl des Zeitpunktes für den Friedenszug und das Geschenk auch andere Botschaften übermitteln sollten. Nach meiner Lesart sind die Lämmer nicht nur Geschenke, sondern auch *Opfer*. Wie gelangten jedoch die Osterlämmer in das Ritual der Demonstration gegen die sowjetische Besatzungsmacht und das ungarische staatssozialistische Regime?

Das weiße Lamm ist *das* Opfertier der jüdisch-christlichen Symbolik.⁵ Am Ostermontag heilte und säuberte der vom Kirchenhügel abziehende Friedenszug – in Form und Ablauf einer Osterprozession sehr ähnlich – das verwunschene Gebiet durch einen Abtausch der Panzer und Soldaten gegen die Lämmer. Im Kontext des Osterfestes verkörpert das Darbringen des Opferlammes die Buße, die Versöhnung und die Auferstehung. Die seltsame Prozession bot solcherart gleichzeitig eine Form für rationale politische Forderungen und für Emotionen: „Wir verzeihen euch all eure Sünden, wenn ihr aus unserem Land abzieht!“ Die

4 Nicht daß die Nützlichkeit solcher Demonstrationen bis dahin nicht längst selbst zum Mythos geworden wäre, doch man konnte durch sie die Unmöglichkeit des Sozialismus und der sozialistischen Wirtschaftsführung demonstrieren. Den sich aus westlichen Ideen speisenden Mythos der wirtschaftlichen Nützlichkeit begründeten bereits die Mechanismus-Diskussionen des Jahres 1968, und sowohl die Reformer als auch die spätere Opposition haben sich seiner zu ihrer Systemkritik bedient.

5 „Das Lamm war nicht nur bei den Griechen, sondern auch bei den Juden ein Opfertier, worauf auch der Isaak vom Messer Abrahams errettende und bei seinen Hörnern aufgehängte Hammel hinweist (Gen. 22,13). Dieses gehörnte Lamm wird vom Heiligen Augustinus mit dem dornengekrönten Christus gleichgesetzt. In der mittelalterlichen christlichen Symbolik hält die die Judenschaft verkörpernde Synagoge ein Lamm oder den Kopf eines Lammes in ihren Armen, denn die Christenheit erachtete das ungehörnte junge Schaf – das Christus symbolisierende Lamm – als sinnbildliches Opfertier. Während das schwarze Schaf schlecht ist, ist das weiße Lamm das Symbol des unverdorbenen Guten und das Osteropfer der Juden, dessen Blut sie vor den zehn ägyptischen Plagen Gottes bewahrte. (Ex. 12, 1–14). Auch der Christenheit gilt es in diesem Sinn als Symbol Christi (Joh. 1,29, Pt. 18–19), hat dieser doch mit seinem Blut die sündigen Menschen erlöst. In Vermeidung der Vermischung der Lammopfer der verschiedenen Kulte, befahl das Konzil von Konstantinopel im Jahre 692, daß Christus nicht mehr als von Sonne und Mond umfangeses Lamm, sondern in seiner menschlichen Natur darzustellen sei. Auf den christlichen Darstellungen des guten Hirten verkörpert das Lamm den Sünder. In den Prophezeihungen des Johannes erscheint das Lamm – Christus – als Herr der Welt, als urteilender Richter; vgl. Mihály Hoppál, Marcell Jankovics, András Nagy, György Szemadám, Jelképtár [Symbollexikon], Art. „A keresztyénység,, Budapest 1994, 123; vgl. weiters (Gen. 22,13), (Joh. 1,29), (Pt. 18–19); zur Ikonographie der Lämmeranbetung vgl. G. J. Hoogewerff, Die Ikonologie und ihre wichtige Rolle der systematischen Auseinandersetzung mit christlicher Kunst, in: Ekkehard Kaemmerling, Hg., Ikonographie und Ikonologie. Theorien – Entwicklung – Probleme. Bildende Kunst als Zeichensystem, Bd. 1, Köln 1979, 81–111.

politische Demonstration erhielt ihre Struktur durch die Verwendung der Rituale einer Osterprozession und durch den Kult des Opferlammes. Durch das Aufgreifen des Mythos der Wiederauferstehung erhielt die Demonstration ihre Grundaussage. Hinter dem Friedenszug erscheint das Bild eines religiösen Rituals.

Wie kommt ein Mythos dazu, das System zu verändern?

Dieser Fall ist für eine Analyse des ungarischen Systemwechsels in vielerlei Hinsicht bemerkenswert. Die Episode fand in der öffentlichen Meinung und später unter den Sozialwissenschaftlern wegen ihrer Naivität und Spontaneität kein Echo, auch weil sie keine für die Medien oder die Wissenschaft zentrale Botschaft übermittelte. Es floß kein Blut, obwohl nach meinem Dafürhalten die Soldaten – entsprechend dem gemeinsamen anthropologischen Nenner des Rituals – die Lämmer gegessen haben. Was sonst hätten sie auch mit ihnen tun sollen? Trotz ihrer Symbolkraft wurden sie aber bald wieder vergessen. Eigentlich verlief alles in größter Ordnung oder, wenn man so will, in bedeutungsvoller Verwirrung. Im Sinn einer rationalen, kausalen Erklärung ist nichts geschehen, und die sowjetischen Truppen sind auch nicht infolge dieser Demonstration aus dem Lande abgezogen. Wenn wir aber der Rolle der Mythen in der politischen und gesellschaftlichen Transformation nachspüren, dann ist der Friedenszug von Szentkirályszabadja emblematisch. Eine Gemeinschaft hat das Verzeihen von Schuld in einer rituellen Art und Weise ausgeübt, sie hat, nach Ernst Cassirer, ihre „tiefen menschlichen Emotionen“⁶ mit Hilfe eines Mythos ausgedrückt.

Der Vorfall von Szentkirályszabadja liefert meines Erachtens einen Beweis dafür, daß das kollektive Gedächtnis in unserer ‚entzauberten‘ Welt noch zahlreiche alte Mythen bewahrt, auch dann, wenn diese Mythen permanenten Metamorphosen und entmythisierenden Prozessen ausgesetzt waren und sind. Aus der Werkzeugkiste der Kultur können vergessen geglaubte heilige Texte, Stile, Habitus und Praxen hervorgeholt werden, mit deren Hilfe soziale Akteure später Handlungsstrategien entwickeln.

Ich habe bereits die Frage zu beantworten versucht, woher die retrospektiv befremdende Spontaneität, der politische *face-to-face*-Stil stammen könnte. Nicht nur unter den in Szentkirályszabadja involvierten zweihundert Leuten, sondern in ganz Ungarn, ja sogar in ganz Ostmitteleuropa herrschte im Jahr 1989 das Gefühl vor, daß der Systemwechsel ‚organisiert‘ werden könne und müsse: „Wir selbst wechseln das System!“ Gleichwohl ist hier die Frage unumgänglich, warum gerade ein religiöses Ritual der Formulierung des aktuellen

6 Ernst Cassirer, *The Function of Myth in Man's Social Life*, in: ders., *The Myth of the State*, New Haven u. London 1946, 43.

politischen Zwecks entsprach. Warum haben die Demonstranten ihre Botschaft nicht klipp und klar ausgesprochen oder *Russki, go home* geschrien? Warum haben sie sich nicht an ihre parlamentarischen Vertreter gewandt, um ein Gesetz über den Truppenabzug zu erwirken?

Die Ereignisse der Jahre 1988/89 können als regressive Phase⁷ des sozialen Dramas des Umbruchs begriffen werden. In der vorhergegangenen Krise waren die Normen des Sozialismus durch das Rühren an Tabus Schritt um Schritt hinterfragt und damit das staatssozialistische Regime insgesamt auf moralischer Grundlage abgelehnt worden. In der Folge entstand ein eigenartiges diskursives Vakuum, in dem paradoxerweise jedermann sprechen sollte, aber noch niemand die neue Sprache, in der es zu sprechen galt, beherrschte, weil eben die Erschaffung dieser Sprache zugleich den Wechsel des Systems bedeutete. Durch diese unbeschränkten Diskurse bildeten die Jahre 1988 und 1989 zugleich eine uns heute sympathische, aber doch krisenhafte Epoche der ungarischen Wende.⁸ Der institutionelle Rahmen für eine demokratische Politik wurde erst 1990 durch die ersten freien Parlamentswahlen geschaffen.

Die Demonstranten des Osterfriedenszuges von Szentkirályszabadja wurden demnach weder durch demokratische politische Spielregeln noch durch ein neues sprachliches Paradigma unterstützt oder behindert. Aufgrund des diskursiven Vakuums konnte das religiöse Ritual – in Ermangelung einer anderen konsensuellen Praxis – aus der Werkzeugkiste der Kultur zum Vorschein kommen, ein Ritual, das mit dem Bezug auf die christliche Eschatologie eine neue Identität und eine moralische Basis in die sich radikal verändernde Welt brachte. Das Ritual schuf Kosmos im Chaos.

Noch immer steht jedoch die Frage im Raum, warum die Teilnehmer einer politischen Demonstration anstatt eines gewöhnlichen Demonstrationsrituals die Form einer Osterprozession wählten. Warum vermischte sich in diesem Friedensmarsch die Zeremonie der Versöhnung mit dem üblichen Ritual der Demonstration? Eben mangels anderer konsensueller Praxis, wie ich vermute. Die ländliche Kultur enthält mehr traditionelle Elemente als die städtische, ihre Rituale sind – trotz fünf Jahrzehnten sozialistischer Ideologie – tiefer im religiösen Weltbild verwurzelt. Obwohl es einer Übertreibung gleichkäme zu behaupten, daß die Bedingungen der Religionsausübung im Kádár-Regime ideal gewesen wären, können wir dennoch nicht von Religionsverfolgung sprechen. Die Bewohner von Szentkirályszabadja konnten nicht politisch demonstrieren, weil diese Rituale und Strategien in ihrer kulturellen ‚Werkzeugkiste‘ fehlten. Die ländlichen Religionsrituale hingegen waren ihnen vertraut und stärker ins

7 Vgl. dazu Victor Turner, *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*, Ithaca 1974, 45.

8 Vgl. Michel Foucault, *Die Ordnung des Diskurses*, Frankfurt am Main 1993, 10.

traditionelle Weltbild eingebunden. Und nicht zuletzt wollten die Demonstranten vielleicht wirklich verzeihen.

Der eigenartige Eklektizismus des als Friedenszug getarnten Osterumzugs demonstriert auch den versteckten kulturellen Konflikt zwischen Aktivisten und Dorfbewohnern. Die verschiedenen politischen Ziele waren nicht harmonisch auf einen Nenner zu bringen, der Konsens wurde auf Kosten der ‚sauberen‘ politischen Symbolik gefunden.

In dieser frühen Periode des Systemwechsels in Ungarn kam es oft vor, daß eigentlich deplazierte politische Reden bei religiösen Feierlichkeiten gehalten wurden, beziehungsweise politisches Kapital aus Gedächtnisfeiern geschlagen wurde, was diese ihrer Sakralität beraubte. An unserem Beispiel können wir jedoch gerade das Gegenteil feststellen. Die Demonstranten haben nicht Ostern gefeiert und nebenbei politisiert (die Osterprozession pflegt am Karsamstag und nicht am Montag abgehalten zu werden). Statt dessen organisierten sie an diesem Tag einen Friedenszug und wurden so zu Gefangenen des Ostermysteriums. Der Mythos gewann die Oberhand, weil er die Sehnsüchte nach Wiederauferstehung und dem Verzeihen von Schuld in eine Form gießen konnte.

Mythen am Werk

Es gibt eine indische Geschichte – zumindest wurde sie mir als indische Geschichte erzählt – über einen Engländer, dem man erklärt hatte, die Welt stehe auf einem Podest, das auf dem Rücken eines Elefanten stehe, der selbst wiederum auf dem Rücken einer Schildkröte stehe; und dieser Engländer fragte daraufhin (vielleicht war es ein Ethnograph – so verhalten die sich nämlich), worauf denn die Schildkröte stehe? Auf einer anderen Schildkröte. Und diese andere Schildkröte? „Oh Sahib, dann kommen nur noch Schildkröten, immer weiter hinunter.“

Clifford Geertz

Eine zynische Interpretation dieser Geschichte könnte die Mythen völlig beiseite lassen und herausstreichen, daß das MDF als Partei damals jede Gelegenheit ergriff, um sich politisch Gehör zu verschaffen, ja sogar die Osterfeiern dafür vereinnahmte, und die Lämmer nur als Alibi, zur Verschleierung politischer Ziele benutzte. Diese und ähnliche Erklärungen können jedoch nicht zur Enträtselung des Mythos beitragen. Die zynische Lesart – es gäbe keinen Mythos – vernichtet den Mythos, die Alibi-Erklärung – der Mythos diene nur dazu, politischen Zielen eine falsche Gestalt zu geben – würde die Bedeutung unseres Forschungsobjekts negieren. Dadurch fände sich gerade die Symbolkraft unserer Lämmer bis zur Bedeutungslosigkeit minimiert. So erweist sich für uns die dynamische Lesart als nützlicher.⁹

9 Vgl. dazu Roland Barthes, *Mythen des Alltags*, Frankfurt am Main 1974, 110 f.

Ich habe über Mythen und Rituale gesprochen, ohne diese Begriffe zu definieren. Es würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen, die philosophischen, linguistischen, anthropologischen, soziologischen und psychologischen Definitionen und Kontroversen sowie die unterschiedlichen Traditionen auch nur in den angelsächsischen, französischen und zentraleuropäischen Sozialwissenschaften darzulegen.¹⁰

Zur Untersuchung der Mythen des Systemwechsels gehe ich von einer möglichst breiten Definition des Mythos aus.¹¹ Dementsprechend kann alles, was zum Thema eines Diskurses wird, zum Mythos werden. Semiologisch sind Mythen ideographische Systeme, die nicht aufgrund ihres Inhalts, sondern ihrer sprachlichen Eigenart identifiziert werden können. Durch den in der Aussage verkörperten Begriff überträgt dieses System das Objekt auf einen Mythos und die Umgangssprache auf die Ebene der Metasprache. Auf der Ebene der Metasprache redet der Mythos über die Realität.¹²

Der Mythos ist kein prälogisches Phänomen – unabhängig davon, ob man ihn als „Mechanismus des Denkens“, als „kollektives Unbewußtes“, als „bestimmte Strukturform des Geistes“ oder als „Erfahrungssystem“ beschreibt –, vielmehr spiegelt sich in ihm eine spezielle Logik der Ordnung der Welt. Dem Mythos sollte keine Irrationalität zugeschrieben werden, er ist ein geschichtlich entstandenes Denk- und Erfahrungssystem, das durch emotionale Bindung konstituiert wird. Mythen sind heilige, zeitlose und meist allgemeingültige Texte, welche die gemeinsamen Vorstellungen, Glaubensinhalte und Praxen einer gegebenen Kultur formulieren – wobei die Möglichkeit des ‚Gedächtnisses‘ auch für jene geschaffen wird, die das erzählte Ereignis selbst nicht erfahren oder er-

10 Vgl. dazu Heinz Reinwald, *Mythos und Methode*, München, 1991; Roland A. Champagne, *The Structuralists on Myth*, New York u. London 1992; Karl-Heinz Kohl, Hg., *Mythen im Kontext*, Frankfurt am Main u. New York 1992.

11 Vgl. dazu Hans Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt am Main 1979; Peter Burke, *Geschichte als soziales Gedächtnis*, in: Aleida Assmann u. Dietrich Harth, Hg., *Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*, Frankfurt am Main 1991; Ernst Cassirer: *The Myth of the State*, New Haven u. London 1946; ders., *Philosophie der symbolischen Formen*, Darmstadt 1977; Mircea Eliade, *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, Frankfurt am Main 1986; ders., *Symbolism, the Sacred and the Arts*, New York 1986; ders., *Mythos und Wirklichkeit*, Frankfurt am Main 1988; Norbert Elias, *The Symbol Theory*, London, Newbury Park u. New Delhi 1991; Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York, 1981; Kurt Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, München 1985; Christoph Jamme, „Gott hat ein Gewand“. *Grenzen und Perspektiven philosophischer Mythos-Theorien der Gegenwart*, Frankfurt am Main 1991; Reinhard Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main 1979; Claude Lévi-Strauss, *Strukturelle Anthropologie*, Frankfurt am Main 1977; ders., *Mythologica IV*, Frankfurt am Main 1980; Edmund Leach, *Social Anthropology*, Glasgow 1982; Bronislaw Malinowski, *Magie, Wissenschaft und Religion*, Frankfurt am Main 1983; Erwin Panofsky, *Ikonographie und Ikonologie*, in: Ekkehard Kaemmerling, Hg., *Ikonographie und Ikonologie*, Köln 1979; Erwin Panofsky, *Studien zur Ikonologie*, Köln 1980; Paul Ricoeur, *The Conflict of Interpretation*, Evanston 1974.

12 Vgl. Barthes, *Mythen*, wie Anm. 9, 85–103.

leben konnten. Als soziale oder rechtliche Charta geben die Mythen eine Art von Raster für soziale Handlungen vor. Das Ritual ist das dramatische, der Mythos das epische Element der kultischen Handlung, die heiligen Texte interpretieren die Zeremonien. Der Ritus bedingt keine ähnliche Interpretation des Mythos durch alle daran Beteiligten. Viel wichtiger ist die Teilnahme und die vereinende und im Ritual sichtbar werdende moralische Gemeinschaft. Demzufolge hat der Mythos identitätstiftende Funktion. Er überbrückt die kulturellen Unterschiede zwischen den sozialen Akteuren und bewirkt durch die Illusion der Kollektivität Kommunikation.

Ich muß gestehen, daß ich unter dem Vorwand der Definition des Mythos über dessen Wirkung und nicht über ihn selbst gesprochen habe. Auf der Suche nach dem Wesen des Mythos ergeht es uns immer so, wie dem Engländer in Clifford Geertz's *Dichter Beschreibung*: eine ganze Weile finden wir nur Schildkröten. Ähnlich wie die Entdeckung des ‚ersten‘ heiligen Textes erscheint auch die Definition des letzten Wesens des Mythos vergeblich. Zielführender ist es eher zu enthüllen, welche Rolle die Rituale im sozialen Leben spielen.¹³

Zur Entschlüsselung der während der politischen Wende wirksamen Mythen führen viele Wege. Wir könnten die Rituale nach den soziologischen Parametern der Beteiligten, nach ihren politischen Botschaften oder zum Beispiel nach Mythostypen gruppieren.¹⁴ Interessant erscheinen aber nicht die Mythen an sich, sondern ihre ‚systemverändernde‘ Rolle, also die Mythen *at work*.

Die ostmitteleuropäischen Transformationsvorgänge haben alle – mit Ausnahme der rumänischen – gemeinsam, daß sie, obwohl sie nicht von Reformen, sondern von Massenprotesten begleitet waren, nicht zu Revolution und Gewalt führten.¹⁵ Umso mehr sollte man über die geradezu revolutionären Veränderungen der Sprache und der Wertordnung sprechen. Die Ursprünge dieser sprachlichen Revolution reichen in Ungarn bis in die 1980er Jahre zurück, als neue, gegen die Macht gerichtete Diskurse die bis dahin tabuisierten Episoden der ungarischen Geschichte des zwanzigsten Jahrhunderts zu thematisieren versuchten. Die Rückeroberung des historischen Gedächtnisses begann mit der Publikation historischer Quellen, einer Renaissance der Dokumentarfilme und der Restrukturierung der geschichtswissenschaftlichen Disziplinen¹⁶ und schuf durch eine *moralisch* begründete Zurückweisung des Kádár-Regimes neue politische Identitäten. Dabei wurde ein öffentlicher Sprachgebrauch mit neuen Regeln und Rollen installiert, wobei sich die Enttabuisierung auf den öffentlichen Diskurs

13 „For what we wish to know is not the mere substance of myth, it is rather its function in man's social and cultural life.“ Cassirer, *Myth*, wie Anm. 11, 34.

14 Vgl. dazu Hartmut Zinser, *Theorien des Mythos*, in: Kohl, *Mythen*, wie Anm. 10, 157 f.

15 Timothy Garton Ash, *The Magic Lantern. The Revolution of '89 Witnessed in Warsaw, Budapest, Berlin and Prague*, New York 1990.

16 Vgl. Éva Kovács u. Attila Melegh, *L'histoire sociale, par qui? Pour qui? Des tendances nouvelles de l'histoire sociale hongroise*, in: *Sources-Travaux Historique* 40 (1994), 29–48.

auswirkte. Das Ergebnis dieser Praxis war, daß neue Kommunikationsformen in den Alltagsdiskurs integriert wurden. Die Geburt des politischen Sprachgebrauches reicht in die Zeit vor 1988 zurück, als Sprechweise und öffentlicher politischer Diskurs – durch die Resolutionen des Zentralkomitees und des Politbüros – noch vom Parteistaat monopolisiert waren. Mit dem Systemwechsel und mit der Pressefreiheit entstanden für die politisierenden Intellektuellen und Journalisten, aber auch für die einfachen Staatsbürger neue Möglichkeiten und neue Herausforderungen. Die Systemkritik erforderte, obgleich sie in Fachkreisen initiiert wurde, keine fachliche, politische oder andere Kompetenz, sondern bloß eine moralische und emotionale Stellungnahme, da allgemein menschliche Fragen wie zum Beispiel Leben und Tod, Schuld und Sühne, Wahrheit und Lüge, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit im Zentrum des Diskurses standen. Der Diskurs war während dieser kurzen Phase nur durch das Gewissen des Individuums und dessen Temperament beschränkt.

Bei der Erschließung des neuen historischen Terrains spielten die Mythen eine sehr wichtige Rolle, nicht nur wegen ihrer moralisch-emotionalen Instrumentalisierung, sondern vor allem aufgrund der unterschiedlichen historischen Erfahrung der einzelnen Generationen. Die Mythen erzählten ja schließlich bis dahin verschwiegene oder falsifizierte Geschichten und boten gut erkennbare Grenzen zwischen reinen und unreinen, heiligen und profanen Dingen, zwischen Tätern und Opfern. Paradoxerweise haben die Mythen die Zeit zugleich erweitert, wiederhergestellt und verneint. In der Katharsis des Rituals konnten sich alle, die Lebenden, die Toten und auch die noch nicht Geborenen mit der konstruierten moralischen Gemeinschaft identifizieren, losgelöst von der Gegenwart, der profanen und manchmal sehr unsicheren Gegenwart.

Die moralische Zurückweisung des sozialistischen Regimes kam in vielen symbolischen Handlungen zum Ausdruck. Bei unserem ‚Osterfriedenszug‘ spielt das Motiv des Verzeihens eine wichtige Rolle. Bei der öffentlichen Beisetzung der exhumierten sterblichen Überreste des Ministerpräsidenten der Revolution von 1956, Imre Nagy, am 16. Juni 1989 vermischten sich Rituale politischer Demonstrationen mit einem Gefühl der Pietät. Der Sturz des Lenin-Denkmals in Salgótarján am 24. März 1989 spiegelte vor allem Wut wider, und das an der österreichisch-ungarischen Grenze organisierte ‚Panneuropa-Picknick‘ euphorische Freude.

Eine mögliche Lesart: Der Kult des Verzeihens als Metasprache des Diskurses über die ungarische Revolution von 1956

Kehren wir zu unserem Beispiel zurück. Welche Schuld wollten die Demonstranten von Szentkirályszabadja den ungarischen und sowjetischen Soldaten verzeihen? Welche Verfehlungen hatten die Soldaten begangen, oder welche Sünde symbolisierten sie? Die Frage darf – so wie dies meine Kritiker an diesem Punkt der Argumentation so oft zu tun pflegen – nicht einfach mit der Begründung vom Tisch gewischt werden, daß dieses Ereignis schon so lange zurückliege. Reisen wir doch ein klein wenig in der Zeit zurück ins Jahr 1989, als die Russen noch da waren. Erinnern wir uns an die Wahlplakate des Jahres 1990, an das Plakat mit dem Slogan in russischer Sprache „Genossen, Schluß!“ oder an den Bruderkuß zwischen Honecker und Breschnjew – ein Plakat der jetzigen Regierungspartei FIDESZ, des *Bundes der Jungen Demokraten*, das zwei küssende Paare zeigte, ein Liebespaar und eben Honecker und Breschnjew, kombiniert mit dem Slogan „Bitte wählen“ –, oder an den Wahlslogan der SZDSZ, des *Bundes Freier Demokraten*, „Ein freies Volk setzt wundersame Taten“. Die längst vergessene Grundstimmung der Periode war ein mit Angst gemischtes Gefühl der Hoffnung, daß die Russen vielleicht nicht mehr lange da sein würden. Für die Demonstranten des Friedenszugs verkörperten die sowjetischen Soldaten die verhaßte, nach der offiziellen Diktion „vorläufig in Ungarn stationierte befreundete sowjetische Armee“, die Niederschlagung der Revolution von 1956 und den Verlust der ungarischen Souveränität. Die Antwort auf unsere Frage finden wir in der Kontroverse über 1956, die sich zu einem Hauptdiskurs der ungarischen Wende entwickelte.

Es war kein Zufall, daß der ungarische Systemwechsel mit der Thematisierung der ungarischen Revolution von 1956 begann. Die Legitimität des Kádár-Regimes leitet sich nämlich gerade aus der Tabuisierung dieser Revolution ab, und die kollektive Amnesie war der Preis für den relativen Wohlstand in den 1960er und 1970er Jahren. Der Enttabuisierungsdiskurs knüpfte nun am schwächsten Punkt des Kádár-Regimes an, indem er von „Revolution“ und nicht von „Konterrevolution“, von Opfern und historischer Gerechtigkeit zu reden begann.¹⁷

Die Bewohner von Szentkirályszabadja nahmen zwar das Wort „1956“ nicht in den Mund, dennoch sprachen sie in Wirklichkeit bereits davon. Der Ausdruck „Friedensmarsch“, mit dem sie ihren Aufbruch bedachten, spiegelt noch den sozialistischen Sprachgebrauch wider, seine Sprache spricht die Sprache der Demonstrationen gegen das Donaukraftwerk Bös-Nagymaros, sein Ritus zeugt

17 Vgl. Éva Kovács, „Hütchenspiel“. Der ungarische Diskurs über die Restitution der Gerechtigkeit, in: Krisztina Mánicke-Gyöngyösi, Hg., *Öffentliche Konfliktdiskurse um Restitution von Gerechtigkeit, politische Verantwortung und nationale Identität*, Frankfurt am Main u. a. 1996.

vom Fortleben der Glaubensinhalte volkstümlicher Religiosität, aber die soziale Funktion des Ritus war bereits die Tabuverletzung.

Nachdem er zuvor in zahllosen Massendemonstrationen als gemeinsames Narrativ konstituiert worden war, hat sich der Mythos der Revolution von 1956 mittlerweile aufgelöst. Die Kontinuität der Geschichte wurde wiederhergestellt, durch Komitees, Opferverbände, Parteien und später auch durch Gesetze institutionalisiert und durch die Neubestattung von Imre Nagy sakralisiert.¹⁸ Der Mythos von 1956 hat es gewissen politischen Kräften ermöglicht, an die Macht zu kommen, und andere entthront. Doch der Mythos wurde schnell zum Alibi für die Durchsetzung politischer Ziele.

Inzwischen zeigen die Ergebnisse der neuen historischen und politikwissenschaftlichen Forschungen – welche die Legende von 1956 notwendigerweise entzaubert haben – ein profaneres Bild der Wirklichkeit des Jahres 1956. Das den Namen des Revolutionsjahres tragende und im wesentlichen aus Historikern und Soziologen bestehende *56er Institut* hat im letzten Jahrzehnt Dutzende Forschungsbände veröffentlicht, die ausschließlich der systematischen Aufarbeitung der ungarischen Revolution gewidmet sind. Gegen Mitte der 1990er Jahre schien der Mythos im Aussterben begriffen, seine tatsächliche ‚Liquidierung‘ erfolgte aber erst im Herbst 1998, als die Regierung des Ministerpräsidenten Viktor Orbán – unter Berufung auf eben diese Entwicklung – den Weiterbestand des *56er Instituts* dadurch unmöglich machte, daß sie keine ausreichenden Geldmittel mehr zu dessen Fortbestand zur Verfügung stellte. Es gäbe keinen Grund, warum es für dieses historische Ereignis ein eigenes Institut geben sollte, hieß es in einer Verlautbarung der Regierung. Zur Aufdeckung der weißen Flecken der Geschichte nach 1945 müßten neue Forschungseinrichtungen geschaffen werden. Wenn wir diese neuen Entwicklungen einer genaueren Analyse unterziehen, müssen wir feststellen, daß sich die neue politische Elite des Mythos von 1956 entledigte, weil sie mit dem 1989 begründeten Diskurs des Systemwechsels vor allem auch in normativer Hinsicht brechen wollte. Denn im Gegensatz zu den beiden großen Oppositionsparteien des Jahres 1989, MDF und SZDSZ, leitet die FIDESZ ihre Legitimation nicht mehr von der ungarischen Revolution von 1956 ab.

Es hatte aber – wie in Szentkirályszabadja – ganz anders begonnen. Die Leute waren idealistisch, optimistisch, sozusagen großzügig. Die neuen oder wiedergeborenen Mythen besaßen noch ihre Komplexität und alle glaubten, daß jenen, die sich „gegen uns“ versündigt hatten, verziehen werden könne.¹⁹ Die Opfer wurden namentlich genannt und neu bestattet, die Geschichte über

18 Vgl. István Rév, *Parallel Autopsies*, in: *Representation* 49 (Winter 1995), 15–39.

19 Das extremste Beispiel stellt in diesem Zusammenhang der osmanische Sultan Sulejman II. dar, dessen Armee im sechzehnten Jahrhundert einen Großteil Ungarns erobert hatte und dem 1990 trotz allem ein Denkmal errichtet wurde.

„uns“ wurde wiedererzählt, oder vielmehr: es wurde eine neue Mythologie geschaffen. Am Anfang des Umbruchs arbeiteten die Mythen *an uns*, damit wir eine neue Identität ausbilden konnten, später begannen wir mit der Arbeit *an den Mythen*, um aktuelle politische Ziele zu erreichen. Der Friedenszug war eine emblematische Episode des Anfangs, weil er die Wiedergeburt eines tabuisierten Mythos – nämlich des Mythos des freien, souveränen Ungarns – verkörperte und gleichzeitig die tiefe kulturelle Verwurzelung unserer sozialen Handlungen aufzeigte.

Der Platz hier gehört uns, oder: Riten im öffentlichen Raum

Die ersten zwei Jahre des ungarischen Systemwechsels spielten sich auf der Straße ab. Im Jahre 1989 gingen in Budapest und vielen anderen Städten des Landes kleinere und größere Massen auf die Straße, zum Beispiel gegen die Errichtung des Donaukraftwerks von Bős-Nagymaros, die Zerstörung der Dörfer in Siebenbürgen durch das Ceausescu-Regime, am 15. März im Gedenken an die ungarische Revolution von 1848, dann im Gedenken an die Revolution von 1956, beim Papstbesuch, am 7. November, dem Jahrestag der „Großen Sozialistischen Oktoberrevolution“ von 1917 oder zur Prozession der Heiligen Rechten Hand, bei der die einbalsamierte rechte Hand des kultisch verehrten Königs, des hl. Stephan, durch die Straßen getragen wird. All dies bereitete der letzten sozialistischen Regierung nicht wenig Kopfzerbrechen, und die Märsche waren nicht selten von der Drohgebärde aufmarschierender Bereitschaftspolizei, motorisierter Einheiten und von Tränengas begleitet.

In den spontanen Demonstrationen offenbarte sich *der Kult der Masse und des Ortes*. Dieses Sich-Wenden gegen die Macht fand ihre Form in Machtdemonstrationen – „Die Macht liegt in der Masse!“ hieß eine der Parolen – und in der Rückeroberung und Einweihung der öffentlichen Plätze: „Die Straße gehört wieder uns!“ Der Glaube an die Masse als qualitätsverleihende Größe zeigte sich in den auf die Demonstrationen folgenden „Zahlenkriegen“. Die Bedeutung der Sache errechnete sich aus der Größe der eroberten öffentlichen Plätze und der Anzahl der Teilnehmer. Genau darum versuchten die öffentlichen Medien in ihren Berichten die Zahlen so klein wie möglich, die Teilnehmer und Sympathisanten hingegen, die Zahlen so groß wie möglich erscheinen zu lassen. Das Innenministerium, die Organisatoren der Demonstrationen und auch die beobachtenden Anthropologen erstellten ausführliche Berechnungen auf der Grundlage des Demonstrationsverlaufes, der Fläche der öffentlichen Plätze und der durchschnittlichen Dichte von Demonstranten pro Quadratmeter.

Natürlich war es auch nicht einerlei, wo die Menschen auf die Straße zogen, um das System zu verändern. Die Orte und Straßenzüge selbst hatten ihre

eigene Bedeutung, ihre Geschichte und ihre Mythen. Die nobelste Demonstrationstradition in Budapest ist mit dem 15. März verknüpft, dem Gedenken an den Ausbruch der Revolution von 1848. Die heiligsten Orte sind die damit verbundenen Gedächtnisorte, die sich im großen und ganzen mit denen der großen Demonstration vom 23. Oktober 1956 decken, dem Tag des Ausbruchs der ungarischen Revolution. Die Route verläuft vom Petöfi-Denkmal durch die Lajos Kossuth-Straße,²⁰ Bajcsy-Zsilinszky-Straße²¹, über den Szent István-Ring (St. Stephans-Ring)²² und die Margit-Brücke zum Bem-Platz.²³ 1988 war dieser Ritus bereits so fest im Alltagsbewußtsein der Budapester Bevölkerung verankert, daß er zur eingefahrenen Liturgie des Festtages geworden war. Alle wußten, wo man sich treffen mußte, warum man sich traf, in welche Richtung man gehen mußte. Kein Wunder, daß sich in der Folge auch andere Demonstrationen zur Erreichung ihrer Ziele dieses Kultes bedienten. Der Geist des Ortes und der zur Routine geronnene Ritus lieferten ein allgemein bekanntes Drehbuch für die späteren Demonstrationen und verliehen gleichzeitig ihren politischen Forderungen Glaubwürdigkeit.

Das Ritual des 15. März diente dem Systemwechsel nicht nur als funktionseller Rahmen, sondern auch als Lehrstück. Da man am 23. Oktober – dem Jahrestag der ungarischen Revolution von 1956 – nicht marschieren durfte, gedachten schon in den 1970er Jahren all jene, die an den Demonstrationen vom 15. März teilnahmen, auch der ungarischen Revolution von 1956. Der Rekurs auf 1848 entsprach durchaus dem Geist von 1956, denn 1848 galt damals als historisches Vorbild, die Forderungen von 1848 wurden 1956 als aktuelles Programm thematisiert, der Mythos von 1848 spielt schon 1956 in der Legitimierung der Revolution eine zentrale Rolle. In den 1980er Jahren trug die Revolution von 1848 jene von 1956 verborgen in sich, ihr Mythos ‚erzählte‘

20 Lajos Kossuth (1802–1894), führende Persönlichkeit der ungarischen Revolution 1848. Auf seine Initiative hin erklärte 1849 das ungarische Parlament die Thronenthörung des Hauses Habsburg-Lothringen und wählte Kossuth gleichzeitig zum Reichsverweser. Nach der Niederschlagung der Revolution floh er in die Türkei und später über England nach Italien, wo er sich 1865 in Turin niederließ. Aus der Emigration bekämpfte er bis zu seinem Tod den Ausgleich von 1867.

21 Endre Bajcsy-Zsilinszky (1886–1944), Politiker und Journalist, der in seinen Anschauungen einen extremen Wechsel vollzog. 1918 noch als Gründer der rechtsradikalen und antisemitischen ‚Magyar Országos Véderő Egylet‘ [Ungarische Vereinigung der Landesverteidigung] aktiv, näherte er sich ab 1928 in seinen Positionen der antideutschen demokratischen Opposition an. Ab 1941 kämpfte er um den Austritt Ungarns aus dem Krieg und kooperierte mit dem illegalen kommunistischen und sozialdemokratischen Widerstand. Er wurde 1944 von der Gestapo verhaftet, konnte fliehen, organisierte den bewaffneten Widerstand und wurde schließlich von ungarischen Pfeilkreuzlern ermordet.

22 Der ungarische Großfürst Stephan I. (ca. 970–1038), ab dem Jahr 1000 erster ungarischer König und Begründer des christlichen ungarischen Staates, wurde 1083 heiliggesprochen.

23 József Bem, Offizier polnischer Abstammung, einer der militärischen Führer der ungarischen Revolution 1848.

gleichzeitig beide Geschichten. Die Sprecher der Demonstration vom 15. März 1989 formulierten ihre Forderungen – in Anlehnung an die Proklamation von 1848 – ebenfalls in zwölf Punkten,²⁴ die politischen Parteien und gesellschaftlichen Gruppierungen definierten sich in ihren Programmen als die Erben des Jahres 1848.²⁵ Um das politische Erbe von 1848 tobt in Ungarn seit mehr als 150 Jahren ein Kampf,²⁶ und auch die sozialistische Macht wollte den 15. März als Feiertag nicht kampflos aufgeben. Da sie aber von den demonstrierenden Bürgern von allen anderen öffentlichen Plätzen verdrängt worden war, wurden die Ansprachen der KISZ, des Kommunistischen Jugendverbandes, und der MSZMP, der Ungarischen Sozialistischen Arbeiterpartei, im Garten des Nationalmuseums abgehalten.

Später haben die verschiedenen politischen Akteure die Orte des Kultes untereinander aufgeteilt. Die verschiedenen Gruppen drangen nicht gegenseitig in ihre ‚heiligen‘ Orte ein, denn der Kampf wurde nicht um die Orte geführt, sondern um die Aneignung des Festtages. Die fast gleichzeitig veranstalteten Gedenkfeiern forderten von den Teilnehmern eine Entscheidung und damit eine eindeutige Identifizierung: „Wir treffen uns beim Petöfi-Denkmal, sie treffen sich im Museumsgarten.“ Die sozialistische Macht versuchte in den Jahren 1988 und 1989 mehrmals diese Dichotomie aufzulösen, indem sie vorschlug, sich an den Gedenkfeiern vom 15. März zu beteiligen – unter dem Motto „Möge dies der Tag der nationalen Aussöhnung sein!“ –, oder indem sie versuchte, einen Sprecher zu den Bestattungsfeierlichkeiten von Imre Nagy zu entsenden. Die Opposition verwehrte sich regelmäßig dagegen. Im Jahre 1989 gelang es der Staatsmacht jedoch, den 23. Oktober erfolgreich für sich zu vereinnahmen, denn

24 Zu einer kulturanthropologischen Interpretation dieser Demonstration vgl. Tamás Hofer, *Harc a rendszerváltásért szimbólikus mezőben. 1989 március 15. Budapest [Kampf um den Systemwechsel auf symbolischen Gefilden. Der 15. März 1989 in Budapest]*, in: *Politikatudományi Szemle [Politikwissenschaftliche Revue]* 1 (1992).

25 In den ersten Absichtserklärungen der Jahre 1988/89 spielte die Unabhängigkeitstradition des Jahres 1848 und der Idealismus der Revolution noch eine wichtige Rolle, während in den Wahlprogrammen des Jahres 1990 bereits Ideologien und nationale Traditionen an ihre Stelle traten, vgl. dazu Éva Kovács u. István János Tóth, *Ki mit mondott 1990-ben? Választási programok sajtóelemzése. [Wer sagte was 1990? Eine Presseanalyse der Wahlprogramme]*, in: *Politikatudományi Szemle [Politikwissenschaftliche Revue]* 1 (1992). Der Wandel ist einerseits dadurch zu erklären, daß sich das politische Forum von der Straße ins Parlament verlagert hatte. Der Mythos von 1848 hatte seine Schuldigkeit getan und konnte gehen. Zur Erreichung der neuen politischen Ziele, vor allem aber zur Erringung eines Wahlsieges bedurfte es neuer Riten. Gleichzeitig scheint es aber auch, daß der 1848er Kult in einem viel zu weiten Interpretationsrahmen gefaßt war, wurde er doch von allen politischen Gruppierungen zur Legitimierung aller möglichen politischen Themen bemüht. Die Geschichte bedeutete am Ende gar nichts mehr und verlor so ihre identitätstiftende Funktion.

26 Die 150-jährige Geschichte des Feiertages 15. März findet sich zusammengefaßt in András Gerő, *Magyar Polgárosodás [Ungarische Verbürgerlichung]*, Budapest 1993, 397–416.

der damalige Staatspräsident Mátyás Szűrös rief an diesem Tag die Republik aus.

Rituale am Heldenplatz

Als einer der wichtigen öffentlichen Plätze firmierte der einst nach österreichischem Muster errichtete *Heldenplatz*, der sich in seiner kaum hundertjährigen Geschichte mehrmals gewandelt hat. Er offerierte den politischen Akteuren eine ganze Reihe von symbolischen Lesarten und Riten. Schon seit Planungsbeginn²⁷ war von den jeweiligen politischen Regimen – beziehungsweise von der Geschichte – laufend am Image des Platzes ‚gearbeitet‘ worden. Ursprünglich sollte der Platz der Verherrlichung des Millenniums und der tausendjährigen Staatlichkeit Ungarns gewidmet sein, er wurde allerdings bis zu den Feierlichkeiten 1896 nicht fertig. Die Volksrepublik von 1919 entfernte die „reaktionären“ Denkmäler, verpackte am ersten Mai die beiden Kolonnaden rot und verbarg die Säule hinter einer schwarzen, obeliskförmigen Verkleidung. Über all dem stand die Aufschrift „Proletarier aller Länder vereinigt Euch“, und im Vordergrund stand eine Denkmalgruppe aus Papiermaché: Marx, von zwei Proletariern umarmt (siehe Abbildung 1). 1920, nach dem Zerfall der österreichisch-ungarischen Monarchie und der Aufteilung des historischen Ungarn, wurde der Platz entsprechend den Bedürfnissen der revisionistischen Politik umgestaltet. Unter dem Motto „Für die tausendjährigen Grenzen“ wurden einige Statuen ausgetauscht, und ins Zentrum des Platzes rückte wiederum eine die ungarische Landnahme von 996 darstellende Statuengruppe sowie das Denkmal des unbekanntes Soldaten.

Nach 1945 setzte die kommunistische Macht die Arbeiten am Aussehen des Platzes fort. In Bestärkung der Symbolik nationaler Unabhängigkeit wurden die ‚reaktionären‘ Figuren wiederum entfernt. Es ist eine Ironie der Geschichte – oder der ungarischen Geschichtsbetrachtung –, daß die Mehrzahl der am Heldenplatz ausgestellten Großen der Nation in der Emigration verstorben sind und man ihre Asche erst posthum nach Hause überführen mußte. Nach 1945 wurde der Heldenplatz von der Staatsmacht zuerst besetzt und schließlich ins Abseits gedrängt. In den 1950er Jahren wurden hier am 4. April, am „Tag der Roten Armee“, militärische Gedenkfeiern abgehalten. Und am 1. Mai 1957, kaum ein halbes Jahr nach der Niederschlagung der Revolution, füllte sich der Heldenplatz zum letzten Mal mit Aufmarschierenden. Danach schien es, als ob der Platz – oder seine Gespenster – der neuen Parteiführung unter János

27 Zu den Plänen und Vorbereitungen der Errichtung des Budapester Heldenplatzes vgl. Ferenc Vadas, *Millenniumi piramis és Gellért-hegyi Akropolisz* [Millenniumspyramide oder Akropolis am Gellert-Berg], in: *Budapesti Negyed* [Budapester Viertel] 3 (1994), 85–110.

Kádár²⁸ Angst gemacht hätten. Die Gedenkfeiern zum 1. Mai wurden in die György Dózsa-Straße,²⁹ die militärischen Gedenkfeiern vom Tag der Arbeit auf den 20. August, den Tag der Verfassung,³⁰ verlegt, und zwar – *panem et circenses* – mit Luftwaffenparade und Feuerwerk. Man wollte nicht mehr an 1956 erinnert werden und am Tag der Arbeit keine militärische Macht mehr demonstrieren. Die Feiern zum 1. Mai ergrauten, der Platz leerte sich.³¹

In den 1980er Jahren erhielt der Heldenplatz sein nationales Gepräge auf sehr eigentümliche Weise zurück. Hier wurden die von seiten der offiziellen Kulturpolitik unterstützten Rockopern *István a király* [König Stephan] und *Itt élned, halnod kell!* [Hier mußt du leben, hier mußt du sterben!] aufgeführt. Außer den ausdrücklich dorthin dirigierten Aufmärschen, den zufälligen Touristen, dem Musicalpublikum und den Skateboardern erschienen keine anderen sozialen Gruppen am Heldenplatz, ja sie durften nicht erscheinen!

In der Periode des Systemwechsels sind zwei Ereignisse eng mit dem Heldenplatz verknüpft. Das eine ist eine Demonstration am 27. Juni 1988 gegen das Dorfzerstörungsprogramm der rumänischen Regierung in Siebenbürgen, das andere, ein Jahr später, die Neubestattung der sterblichen Überreste von Imre Nagy und seiner Genossen. Auf den ersten Blick läßt sich zwischen den beiden Ereignissen keinerlei Verbindung herstellen. Ersteres war ein Fackelzug, dessen Botschaft die Solidarisierung mit einer ungarischen Minderheit jenseits der Landesgrenzen darstellte, während das andere Ereignis einer Liturgie politischer Pietät folgte, bei der das Vorbeidefilieren an den Särgen der aufgebahrten Märtyrer gleichzeitig auch die Rehabilitierung der Revolution von 1956 bedeutete.

Der Aufmarsch vom 27. Juni 1988 stellte einen Wendepunkt in der Geschichte des ungarischen Systemwechsels dar. Er war die erste gut organisierte und die meisten Menschen mobilisierende Demonstration. Auch seine politische Botschaft war einzigartig, denn die Frontlinien verliefen diesmal nicht zwischen der Staatsmacht und den demokratischen Kräften, sondern zwischen dem „Ungarntum“ und der rumänischen Partei- und Staatsführung. Ceausescu war zu diesem Zeitpunkt im öffentlichen Bewußtsein Ungarns bereits eine dämonisier-

28 János Kádár, kommunistischer Politiker, wurde 1956 von der sowjetischen Parteiführung zum Vorsitzenden des Zentralkomitees der MSZMP, der Ungarischen Sozialistischen Arbeiterpartei, bestimmt. Für den Terror nach 1956 war er zu einem Gutteil verantwortlich. In den sechziger Jahren vollzog er einen Richtungswechsel, wonach der Terror durch eine ‚weiche Diktatur‘ abgelöst wurde. Kádár blieb bis Anfang 1989 an der Macht. Er verstarb am 6. Juli 1989, drei Wochen nach der Rehabilitierung und Wiederbestattung von Imre Nagy.

29 György Dózsa, Anführer des großen ungarischen Bauernaufstandes 1514, wurde nach dessen Niederschlagung auf grausamste Weise hingerichtet.

30 Der 20. August, der Tag des Heiligen Stephan, war der traditionelle ungarische Nationalfeiertag.

31 Zu den Feierlichkeiten am Ersten Mai vgl. Vilmos Voigt, *Éljen és virágozzék...* [Er lebe und blühe...], in: *Budapesti Negyed* [Budapester Viertel] 3 (1994), 166–186.



Abbildung 1: Hősök tere [Heldenplatz] 1919.

te Figur. Erst kurz zuvor war das ungarische Konsulat in Cluj-Napoca (Koloszvár-Klausenburg) geschlossen worden. Andauernd kam es an den Grenzen zu Schikanen durch rumänische Beamte, und das Fiasko beim Staatsbesuch des ungarischen Präsidenten Károly Grósz in Rumänien führte zu scharfen Reaktionen in der Öffentlichkeit. Die Verfolgung der ungarischen Minderheit in Rumänien wurde als systematische Verwirklichung von Ceausescus Teufelswerk thematisiert.

Da die Veranstalter mit einer großen Masse an Teilnehmern rechneten, wählten sie als Ort der Demonstration absichtlich den Heldenplatz – ganz zu schweigen von der praktischen Nähe der rumänischen Botschaft, wo man Petitionen übergeben wollte –, sie veränderten aber nicht dessen Aussehen, sondern benutzten ihn als Rahmen.³² Der Platz erwies sich aber im Ritus dennoch als Kultort, und die Teilnehmer entzündeten am Ende der Demonstration an den wichtigsten der in der Steinumfassung markierten Gräbern brennende Kerzen für die zerstörten Dörfer, unter Absingen ungarischer Volkslieder aus Siebenbürgen sowie des *Siebenbürger Hymnus*, einem in den 1930er Jahren entstandenen, irredentistisch angehauchten Lied.

³² Zu den Vorbereitungen und dem Ablauf der Demonstration vgl. den Bericht in der Tageszeitung „Magyar Nemzet“ [Ungarische Nation]; László Szekeres, Tüntetések 1988 [Demonstrationen 1988], in: Sándor Kurtán, Péter Sándor u. László Vas, Hg., Magyarország politikai évkönyve 1988 [Politisches Jahrbuch Ungarns 1988], Budapest 1989, 351–359.

Das in der Demonstration geborene gesellschaftliche Drama ‚erzählte‘ in der Verknüpfung der Themen vom *Ungarntum* – der ungarischen Minderheiten in Rumänien –, dem *Verhängnis* – der rumänischen Staats- und Parteiführung – und der Trauer – der Zerstörung der ungarischen Dörfer – vom *Tod der Nation*, ein Thema, das dem Heldenplatz wohl vertraut war und das er mit den ihm eigenen symbolischen Inhalten und seiner verschlungenen Geschichte bestens bediente. Die Katharsis, die diese Demonstration im politischen Leben Ungarns markierte, hing zu einem nicht geringen Teil von der speziellen Eignung des Platzes ab. Hätte diese Demonstration auf der traditionellen Demonstrationroute des 15. März, am Bem-Kai an der Donau, vor dem Parlament oder auf dem Vörösmarty-Platz³³ stattgefunden, so hätte der Geist dieser Orte die dramatische *performance* der Demonstration schwer gestört. Es bedurfte dazu der kombinierten Paradoxien des Heldenplatzes, dieses gleichzeitig kalten und leeren, aber dennoch überfüllten und mit Gefühlen aufgeheizten Mikrokosmos.

Die ritualisierende Wirkung des Platzes als kulturellem Ort läßt sich bei der Neubestattung von Imre Nagy und seinen Märtyrergenossen beobachten. Wenn auch praktische Gesichtspunkte bei der Wahl des Heldenplatzes eine Rolle spielten – schon ein Jahr zuvor waren die Teilnehmer des Gedenkzuges in Richtung des Platzes gezogen, aber damals hatte ihnen noch ein Polizeikordon den Weg versperrt –, so rechneten die Organisatoren doch stark mit den symbolischen Inhalten dieses Ortes.³⁴ Während bei der Demonstration gegen das rumänische Dorfzerstörungsprogramm die Solidarität den Interpretationsrahmen lieferte, war es diesmal die Liturgie der Trauerfeier. Gemeinsam ist beiden der Tod, im ersten Fall als End- und im zweiten als Ausgangspunkt des Interpretationsrahmens. Die Regisseure der Begräbnisliturgie nahmen aber in ihrer Gestaltung nicht auf die Symbolik der Millenniumsfeier oder auf die revisionistische Symbolik der Zwischenkriegszeit Bezug, sondern auf die Feier zum 1. Mai 1957. Die aufgebahrten Särge durften nicht in der Mitte des Platzes stehen, denn dort stand damals die Rednertribüne János Kádárs. Dadurch wurde die Stelle vor der Kunsthalle zum Ort der Liturgie, die nun – wie 1919 die Kolonnaden – verpackt wurde, nur diesmal mit den Farben der Trauer, Schwarz und Weiß. Mit der Imageüberarbeitung des Heldenplatzes – die gewohnte, neoklassizistische und neobarocke Ansicht wurde durch eine markante dekonstruktivistische Kulisse völlig verändert – wurden die Geschehnisse von

33 Zentraler Platz am Ende der elegantesten Einkaufsstraße der Budapester Innenstadt, der Váci utca.

34 Das Begräbnis wurde vom Architekten des Wiener Collegium Hungaricum, László Rajk, zusammen mit György Jovánovics organisiert. Zur Planung der Begräbnisdekorationen, zu den Absichten und Diskussionen unter den Planern vgl. das mit László Rajk geführte Interview von Zsófia Mihancsik, Nagy Imre temetése és az '56-os emlékmű születése [Das Begräbnis von Imre Nagy und die Entstehung des 56er-Denkmal], in: *Budapesti Negyed* [Budapester Viertel] 3 (1994), 187–218.

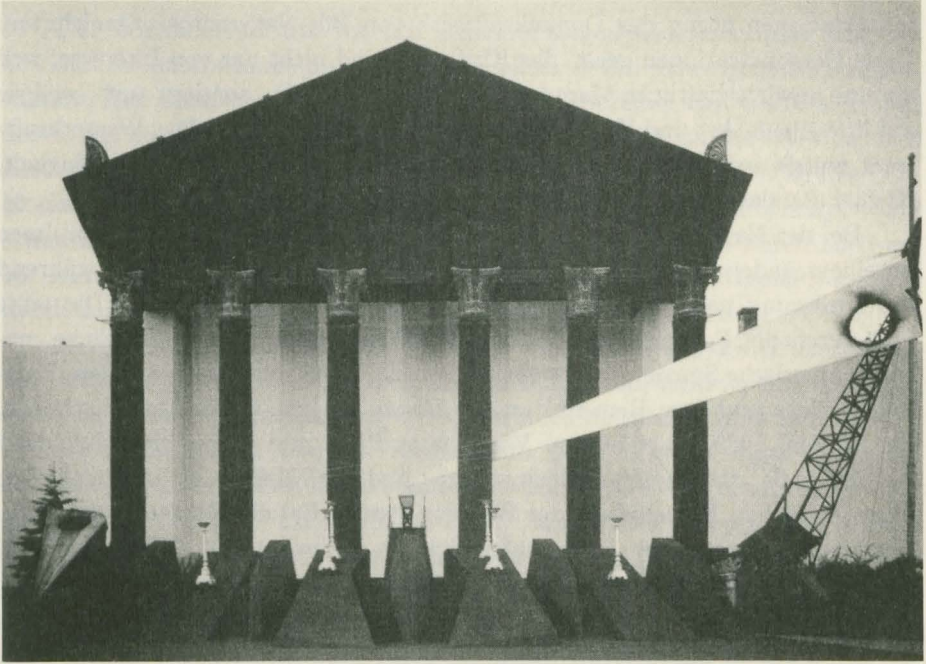


Abbildung 2: Neubestattung von Imre Nagy, dem Ministerpräsidenten der Revolution von 1956, im Jahre 1989.

1957 mit einem Schlag zunichte gemacht – anstelle der Mörder rückten die Opfer in den Mittelpunkt –, und das historische, revisionistische Antlitz des Heldenplatzes wurde im wahrsten Sinne des Wortes an den Rand des Horizontes gedrängt, während der Kontext von Tod und Nation in den hingerichteten, vertriebenen und neubeerdigten Nationalhelden beibehalten wurde (siehe Abbildung 2). Die Geister des Ortes waren *zugegen und gleichzeitig doch auch nicht zugegen*. Sie dienten dem neuen Kult und integrierten ihn.³⁵ Dadurch wurde dem Heldenplatz auch eine neue Interpretation zuteil, und die Revolution von 1956 sowie die Neubestattung von Imre Nagy fanden Eingang in das Ensemble seiner Mythen. In Anlehnung daran wurde beim Papstbesuch ein Jahr später das Rednerpult des Papstes auch nicht mehr in der Mitte des Platzes, sondern vor die Kunsthalle plaziert.

Der heilige Ort als knappes Gut

Am augenfälligsten war die unausgesetzte Suche nach Plätzen und Ritualen in den politischen Aktivitäten der ungarischen Grünen, die 1988 mehrere De-

³⁵ Zu einer Beschreibung und Analyse des Begräbnisrituals vgl. Rév, *Autopsies*, wie Anm. 18.

monstrationen gegen das Donaukraftwerk von Bös-Nagymaros organisierten. Diese Demonstrationen gegen das Kraftwerk sind nicht nur von Interesse, weil sie eine unwirtschaftliche Mammutinvestition ablehnten, sondern auch, weil sie auf ihre eigene Art und Weise zum Systemwechsel beitrugen. Das Wasserkraftwerk wurde zum Symbol der Unmöglichkeit, Absurdität, Lebensunfähigkeit, Nichtsnutzigkeit und Brutalität des Regimes.

Bei der Nachzeichnung der Demonstrationen fällt auf, daß jede von ihnen an einem anderen Ort und nach einer anderen Dramaturgie verlief, während die Forderung nach der Einstellung der Bauarbeiten gleich blieb. Die erste und durch die Polizei niedergeknüppelte Demonstration, der „friedliche, naturschützerische Spaziergang“ vom 16. Februar 1985 spielte sich auf dem Battyhány-Platz und dem Bem-Kai an der Donau ab. Die zweite Demonstration, am 27. Mai 1988, startete vom Vörösmarty-Platz und führte über die Jozsef Attila-Straße, die Bajcsy-Zsilinsky-Straße und die Népköztársaság-Straße zur österreichischen Botschaft in der Benczur-Straße. Bei der dritten Demonstration, am 30. September 1988, trafen sich die Teilnehmer an 29 Punkten der Stadt und marschierten sternförmig in Richtung Kossuth-Platz.

Die wechselnden Örtlichkeiten der Demonstrationen lassen sich nicht durch die an den Demonstrationen beteiligten, unterschiedlichen sozialen Gruppierungen erklären, denn damals war die grüne Bewegung noch nicht scharf von der politischen Opposition zu trennen. Trotzdem marschierte man auf getrennten Wegen. Die immer dynamischere Choreographie der Demonstrationen läßt eher darauf schließen, daß die Umweltschützer ‚die Stadt abdecken‘ und im Vertrauen auf große Teilnehmerzahlen immer mehr in Erscheinung treten wollten, um ihrer Sache mehr Nachdruck zu verleihen. Die grüne Bewegung hatte keine Tradition und hat auch seither keine entwickelt. Sie verfügte über keine Orte, sondern über überschwemmte, großangelegte Plätze. Das Ausmaß der Plätze, ihre zentrale Position und der Aufmarsch zählten: „Wir sind überall, wir kommen von überall.“

Schon bei den Grünen erlangte die Mündung der Fußgängerzone der Innenstadt, der Vörösmarty-Platz, eine wichtige Bedeutung, auf dessen Funktion eine andere Demonstration, nämlich die „Auskehrung“ vom 7. November 1988 von seiten der FIDESZ-Arbeitsgruppe und des *Radikalen Kreises* ein Licht wirft. Am Jahrestag der Oktoberrevolution erschien ein Dutzend junger Demokraten in Straßenkehrerkleidung und mit Plakaten und forderte vor den Augen der in der nobelsten Konditorei der Stadt Kaffee trinkenden Touristen, daß ab nun nicht der 7. November, sondern der 15. März zum arbeitsfreien Tag erklärt werden sollte: „Heute arbeiten Wir, am 15. März Ihr.“ Die Demonstranten wurden schließlich mit damals bereits ungewohnter Gewaltanwendung ins Polizeigefangenhaus in der Szalay-Straße verfrachtet.

Der Vörösmarty-Platz bot sich nicht nur wegen seiner zentralen Lage als Ort für Demonstrationen an, sondern vor allem wegen seines Schaufenstercharakters. Hier spazierten die meisten westlichen Touristen und tranken Kaffee, das heißt, die hier organisierten Aktionen richteten sich an den Westen. Das Erscheinen der Opposition im Schaufenster der „lustigsten Baracke des Ostblocks“ irritierte die Staatsmacht besonders.³⁶ Erst hier am Vörösmarty-Platz – und nicht an den anderen Stationen ihrer Demonstration – waren auch am 16. Juni 1988³⁷ die Teilnehmer des Gedenkmarsches für die Opfer von 1956 durch motorisierte Polizeieinheiten auseinandergetrieben worden.

Der jeweilige Platz und seine Geschichte und der Geist des Ortes spielten bei Demonstrationen in den frühen Phasen des Systemwechsels eine markante Rolle. In diesem Zusammenhang wird aber auch deutlich, daß es sich bei den heiligen Orten um ein *knappes Gut* handelte, denn es gab weniger davon, als die nach Orten suchenden Kulte benötigten. Die Verwendung des Raumes weist auch auf die Wichtigkeit der *Tradition* hin: Die bereits erprobten heiligen Orte sind selbst in der Lage, die Geschichte zu erzählen oder zu dieser Passendes zu integrieren. Profane Plätze hingegen können nur unter größten Anstrengungen zu heiligen Orten geweiht werden. So ist es zum Beispiel in der Folge der Politisierung und Verblässung des Mythos von 1956 nie gelungen, die geschichtsträchtigen Orte der ungarischen Revolution von 1956 zu solch heiligen Orten werden zu lassen.

„Ein Nichts zu sein, tragt es nicht länger“

Die Straßen aber wurden nicht nur den Demonstrationen wieder zur Heimat, auch ihr Aussehen änderte sich beträchtlich. Die Ablehnung des Sozialismus erforderte auch die Entfernung der sozialistischen Symbole. Straßennamen, öffentliche Denkmäler, rote Sterne, Wappen und Fahnen wurden ausgetauscht oder verschwanden, um nicht mehr an diese Periode zu erinnern, von der sich jeder Mann zu befreien hoffte. Die Schilder von Straßen, die nach Aktivisten oder Begriffen der internationalen oder ungarischen Arbeiterbewegung, Führungspersönlichkeiten, Funktionären und unbekanntenen Figuren der Geheimpolizei, aber auch nach Emigranten und Hingerichteten aus der Zeit der Räterepublik 1919 und nach antifaschistischen Widerstandskämpfern benannt worden waren, wurden mit roter Ölfarbe durchgestrichen und für ungültig erklärt.³⁸ Und das

36 György Dalos, Archipel Gulasch, Berlin 1986.

37 Jahrestag der Hinrichtung des ehemaligen ungarischen Ministerpräsidenten Imre Nagy 1958.

38 Zu einer diesbezüglichen Untersuchung des Nyilvánosság Klub [Öffentlichkeits-Klub] vgl. György Mészáros u. Edit Pór, Budapest új utcanevei [Die neuen Straßennamen Budapests], in: Kritika 3 (1993), 44–45.

in gar nicht geringer Zahl, wenngleich laut einer Meinungsumfrage im Herbst 1992 die Mehrheit der Bevölkerung schon gar nicht mehr daran interessiert war, Straßennamen zu erneuern und die sozialistischen Denkmäler eigentlich eher beibehalten hätte.

Die Auswahl der neuen Straßennamen folgte aber nicht den politischen Diskursen. Nicht die Vorbilder der neuen Welt, – wie zum Beispiel die Opfer des Ersten und Zweiten Weltkrieges, die das bürgerliche Ungarn verkörpernden Persönlichkeiten, die Helden der Revolution von 1956 oder deren Symbole – wurden bei den Umbenennungen herangezogen, sondern es kehrten die ursprünglichen, allerersten – meist aus dem neunzehnten Jahrhundert stammenden – Benennungen auf die Straßentafeln zurück. Daß man hier in erster Linie nach dem Kriterium der Gewohnheit entschied, läßt eine deutlich entpolitisierte Absicht erkennen und weist darauf hin, daß die Bevölkerung ihre Wohnorte nicht als politische Foren, als Agoren, ansah. Die neuen Straßennamen sprechen daher nicht von der geschichtlichen Erinnerung der Bevölkerung, sondern eher im Sinne Peter Burkes von der „Sozialgeschichte der Erinnernden“.³⁹

Bei der Umbenennung der Straßen und öffentlichen Einrichtungen war also die Verneinung und Entfernung der näheren Vergangenheit viel wichtiger als ein Ritus der Namensgebung. Anzeichen von Zurückhaltung, Ambivalenz und Verunsicherung waren zu beobachten, bedeutete doch die Umbenennung auch einen Tabubruch, sodaß es leichter war, die einstigen Heldennamen wie Marx oder Rajk⁴⁰ durch neutrale oder vormalige Namen zu ersetzen, als neue Helden zu konstruieren.

Institutionalisierter Denkmalsturz oder der Fall des Denkmalparks

Bei der Beseitigung der sichtbaren Spuren des Kommunismus, bei der „Entkommunistisierung“ des Straßenbildes, tauchte auch die Frage der öffentlichen Denkmäler und Statuen auf.⁴¹ Aufgrund der durch die spontanen, quasi plebiszitären Denkmalstürze des Jahre 1989 verursachten Probleme kam es rasch zu

39 Burke, *Geschichte als soziales Gedächtnis*, wie Anm. 11, 290.

40 László Rajk, ungarischer Kommunist (1890–1949), zuletzt Innenminister, war Hauptangeklagter der stalinistischen Schauprozesse des Jahres 1948, wurde zum Tode verurteilt und am 15. Oktober 1949 hingerichtet.

41 Der durch Volkszorn herbeigeführte, rituelle Denkmalsturz war in der Geschichte Ungarns nicht neu, schon 1848 stürzten die Denkmäler, ebenso 1919, in den Jahren des Stalinismus und natürlich 1956. Einen Beitrag zu den neuesten Denkmalstürzen liefert Katalin Sinkó, *A politika ritusai: emlékműállítás, szobordöntés* [Die Riten der Politik: Denkmalerrichtung und Denkmalsturz], in: Péter György u. Hedvig Turai, Hg., *A művészet katonai. Sztalinizmus és kultúra* [Die Soldaten der Kunst. Stalinismus und Kultur], Budapest 1992, 67–79.

einer Institutionalisierung der Vorgangsweise von seiten der politischen Kräfte. Gemeindevestverwaltungungen, Künstlervereinigungen, Wissenschaftler und Politiker befaßten sich mit dem zukünftigen Schicksal der Monumente des abgelaufenen Zeitalters.

Gemäß eines ersten Vorschlages vom 5. Juli 1989 sollten die Statuen auf die traditionelle Arbeiterinsel Budapests, nach Csepel, in einen dort zu errichtenden Lenin-Garten verbracht werden. 1990 veröffentlichte eine unter dem Titel *Denkmäler in Ungarn* in Debrecen tagende Expertenkonferenz einen Aufruf, demzufolge man die Statuen nicht umstürzen, sondern verwittern lassen sollte. Im April desselben Jahres riet die FIDESZ zur Errichtung eines Lenin-Freiluftmuseums in Békéscsaba, und zwar derart, daß die Statuen entfernt werden, ihre leeren Sockel aber an den ursprünglichen Orten als Memento der Nachwelt erhalten bleiben sollten. Einige Monate später riet der Bund der ehemaligen Inhaftierten des stalinistischen Arbeitslagers in Recsk, die Statuen im Steinbruch des ehemaligen Zwangsarbeitslagers in einem „Sozialismus-Park“ aufzustellen. Im publizistischen Dumping des Frühjahres 1990 wurden noch zahlreiche weitere Ideen vorgetragen, von der Einschmelzung der Statuen über den Vorschlag, sie unversehrt zu lassen bis zum allgemeinen Denkmal-Stop. Schließlich wurde am 23. Juni 1991 ein Gesetz verabschiedet, das die Entscheidung über das Schicksal der Statuen in die Hoheit die Gemeindevestverwaltungungen übertrug.⁴² Dessenungeachtet wies der neue Innenminister Boross am 10. Oktober 1991 in einem Rundbrief die Gemeinden an, bis 23. Oktober desselben Jahres alle sozialistischen Denkmäler zu entfernen.⁴³

Daß radikale gesellschaftliche und politische Umwälzungen bestrebt sind, die an die Vergangenheit gemahnenden Objekte verschwinden zu lassen und die Gegenwart von ihnen zu säubern, ist nichts Besonderes. Selbst dann nicht, wenn diese künstlerische Werte darstellen, oder aber schon so in den Platz, auf dem sie stehen, hineingewachsen sind, daß sie nicht mehr um ihrer selbst willen dort stehen. So verhielt es sich auch mit der Mehrzahl der Denkmäler des Sozialismus: Ihre Gegenwart fiel weniger auf als ihre Abwesenheit. Mit ihrer Entfernung zerfiel das visuelle Gleichgewicht des Platzes, was in paradoxer Art und Weise an das erinnerte, was man vergessen wollte, was nicht mehr da war.

Auch ist nicht verwunderlich, daß die spontanen Denkmalstürze in der Öffentlichkeit Verängstigung hervorriefen, denn der Totemsturz paßte nicht zum ungarischen Systemwechsel, er gehörte zum Ritual der Revolutionen. (Zuletzt waren 1956 in Ungarn Statuen gestürzt worden, und auch da nur jene Stalins.) Und obwohl die Mehrheit der Bevölkerung auf seiten der Statuen stand, führte der Weg von der Besorgnis über gewalttätige politische Aktio-

42 Vgl. Gesetzesartikel XX aus 1991, § 109.

43 Vgl. Népszabadság, 16.10.1991.

nen zur Entfernung der Statuen hin zu einem *organisierten und beschränkten Denkmalsturz*.

Es darf auch nicht verwundern, daß einige politische Gruppierungen gerne die Rolle des institutionalisierten ‚Henkers‘ der Statuen übernommen hätten, denn es war nicht einerlei, wessen Namen mit den Säuberungen in Verbindung gebracht werden würde, auf wessen Konto diese wichtige Episode des Systemwechsels zu verbuchen sei. Die Antwort auf diese Frage gab bereits das neue Parlament. Den demokratischen Spielregeln entsprechend sollten das Entscheidungsrecht, aber auch alle damit verbundenen Kosten den Ortsansässigen zufallen. Unter Umständen ist es oft schmalen Gemeindekassen zu verdanken, daß vielerorts zahlreiche sozialistische Statuen auf öffentlichen Plätzen stehen geblieben sind.

Umso eigentümlicher war der sich um das Schicksal der entfernten Statuen entwickelnde Diskurs. Jene, die von der Aufstellung der Statuen auf der Industrieinsel Csepel im Süden Budapests träumten, führten die Symbolik des Sozialismus und der Arbeiterklasse weiter, jene, welche die Statuen gerne auf dem Gelände des Zwangsarbeitslagers Recsk gesehen hätten, versuchten, sich auf dem Umweg über die Statuen für all das zu entschädigen, was ihnen das System angetan hatte. Dort, wo sie einst gelitten hatten, sollten nun die Ebenbilder ihrer Tyrannen und Verfolger stehen. Gemeinsam war allen Projektvorschlägen die in Mittel- und Osteuropa einzigartige Intention, die von ihren ursprünglichen Orten abtransportierten Statuen nicht nur in einem Lager zu „archivieren“, sondern sie auch weiterhin auszustellen, wieder herzuzeigen.

Im Laufe des Jahres 1991 nahm der Plan eines Statuenparks langsam konkrete Gestalt an. Im Juni fand man ein passendes Gelände an der Außengrenze Budapests in Nagytetény, und im November empfahl der Kulturausschuß des Budapester Gemeinderates die Errichtung eines Statuenparks. Aus den auf die Ausschreibung eingesandten Projektvorschlägen – eine Raumanordnung nach Art der Berliner Mauer, eine Erdburg in Form eines fünfzackigen Sternes, ein blumenförmig angelegter Park – ging der von Ákos Eleöd mit dem Titel „Ein Satz über die Tyrannei“ als Sieger hervor. Der Park wurde 28. Juni 1993 zusammen mit dem im Vorfeld dazu errichteten Zeugen-Platz eröffnet. Die Regie bei den Eröffnungsfeierlichkeiten führte Péter Bacsó, Regisseur des in Ungarn als Kultfilm geltenden Dokumentarfilms *Der Zeuge*.⁴⁴

Die Verwirklichung der zum Zwecke der Erinnerung andauernd zur Verfügung stehenden Verkörperungen der Vergangenheit in Form eines Parks oder Freilichtmuseums bedeutete – über die Entfernung der Statuen und die „Säuberung“ der öffentlichen Plätze hinaus – auch eine *Lokalisierung dieser Vergan-*

44 A Tanu [Der Zeuge], Ungarn 1968, Regie: Péter Bacsó. Der Film gilt als Satire auf den Personenkult der fünfziger Jahre und durfte bis 1978 überhaupt nicht, und danach nur in Filmklubs gezeigt werden.

genheit. Mit ihrer Umzäunung, mit der Versteinerung der bösen Geister und dem chronologischen und thematischen Neuarrangement der Statuen entstand eine *neue Narration* über den Sozialismus, durch die touristische Verwertung des Parks – *sic transit gloria mundi* – eine Vermarktung der Vergangenheit. Die Besucher können im Shop des Freilichtmuseums – nach dem Vorbild des Checkpoint Charly-Shops in Berlin – gerahmte Stücke Stacheldraht vom Eisernen Vorhang erwerben, den in Konservendosen verpackten „letzten Hauch des Kommunismus“, eine *Best of Communism* betitelte CD mit Arbeiterliedern und vieles mehr. Auch hinter der Wahl des Standortes im Stadtteil Nagytetény im Südwesten Budapests steht letztlich eine Vermarktungsabsicht. Damals waren die Vorarbeiten für die Weltausstellung 1996 noch im Gange, und das von der aus Westen kommenden Autobahn M1 leicht erreichbare Denkmalensemble war besonders für die westlichen Besucher bestimmt.

Betrachten wir nach all dem nun die neue Narration, eine der neuen Mythologien über den Sozialismus.⁴⁵ In der Beschreibung des zur Ausführung gelangten, außergewöhnlich didaktischen Statuenparks heißt es: „Die gewaltsam errichteten Plätze, Städte und Stimmungen, durch die Überheblichkeit ihrer Errichter bedrückende Objekte, finden bei ihrer Entfernung nicht Eingang in das Leben der Statuen, bei ihrer Neuaufrichtung dominiert bereits der Mangel an Gewalt und Überheblichkeit ... Die Ortsgestaltung, ... das Reservat bemüht sich, über das Zusammenpferchen hinaus, um eine korrekte, von ironischen Nebentönen freie Darstellung. Dies ist kein witziger Park, absolut nicht!“⁴⁶

Am Eingang empfängt den Besucher ein Vers aus Gyula Illés *Ein Satz über die Tyrannei* und hält ihm sofort einen unerbittlichen Spiegel vor: „Auch du bist ein Tyrann!“ Die den Eindruck eines Heiligtums oder einer Krypta erweckende, messerdünne Kulissenwand mit Säulen und Tympanon stürzt förmlich auf den Betrachter ein. Dadurch wird er der Gegenwart entrissen – als ob er inmitten tausendjähriger Ruinen oder in einem Friedhof spazierte – und gleichzeitig durch die mächtigen Ausmaße der Statuen erschreckt, die von ihren ursprünglichen Standorten losgelöst wesentlich größer erscheinen.

Das Grundmotiv des Parks mit seiner blumenförmigen Anlage und einer an die Kreise der Hölle gemahnenden Wegeführung – die Beschreibung spricht von einer „lokalen Höllenfahrt“ – bezieht sich auf die Kádársche Paraphrase vom „Spaziergang auf dem Weg des Sozialismus“ (siehe Abbildung 3).⁴⁷ Die Statuen sind entlang der – in Form von „ausgelegten Achtern“ angelegten – unendli-

45 Mythologie wird hier bewußt anstelle von Mythos verwendet. Wenn wir unter dem Mythischen das auf Mythen beruhende Weltbild verstehen, dann bedeutet Mythologie – wie zum Beispiel in der Odyssee des Homer – bereits eine Art Interpretation, eine Rekonstruktion, einen aktualisierten und organisierten Text über die wachgerufene Vergangenheit.

46 Projektantrag der Gestalter, in: Ákos Eleöd, A szoborpark. Műleírás [Der Statuenpark. Objektbeschreibung], in: 2000/7 (1993), 60.

47 Eine von János Kádár mit Vorliebe bei öffentlichen Auftritten benützte Phrase, die wegen

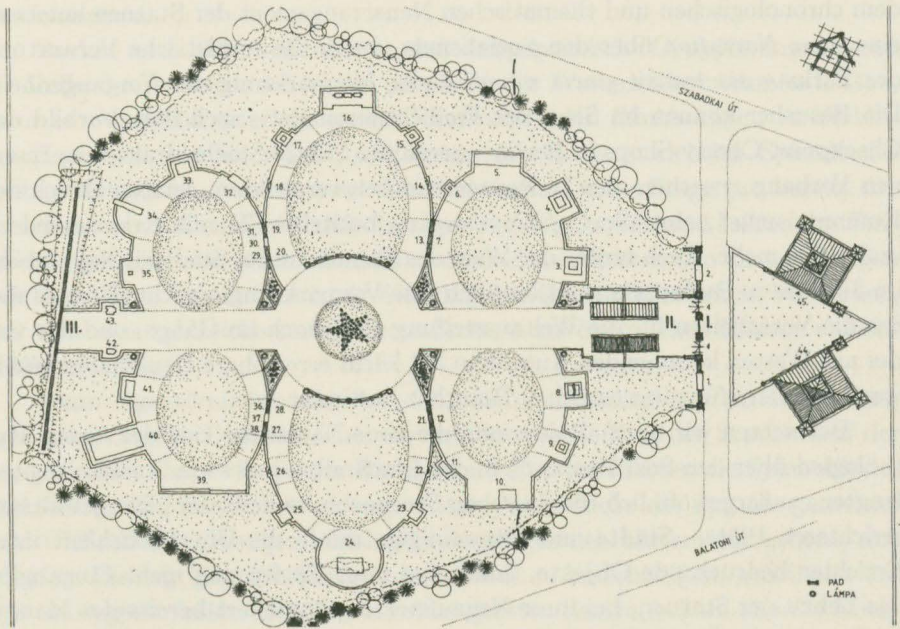


Abbildung 3: Wegeplan des Statuenparks Nagytétény.

chen Wege aufgestellt und erzählen so, als (sowjetische Helden-)Monumente der Befreiung oder als Persönlichkeiten oder Symbole der Arbeiterbewegung, chronologisch gereiht und thematisch gruppiert, die Geschichte des Sozialismus. Dies seien die „Stationen des Weges“, heißt es in der Planbeschreibung der Gestalten, „nur daß dieser Weg (...) nur mehr ein paar Meter bis zur Schlußmauer führt.“⁴⁸

Der durch Statuen und Wegführung vorgeschriebene Gang durch die Anlage ergibt keine chronologische Abfolge. So wird das kollektive Wissen über die Geschichte der ungarischen Arbeiterbewegung und des Stalinismus nach Themen neu geordnet und rationalisiert. Die neue Narration geht überhaupt nicht auf die langen Jahrzehnte des Kádárismus in Ungarn ein und führt so weit von der jüngeren Vergangenheit weg. Die Gegenwart von gestern wird im Statuenpark zur *Geschichte* umgeschrieben und schafft so die Voraussetzungen für die – im psychologischen Sinne verstandene – Entfernung und Verdrängung der Kádár-Zeit.

seiner eigentümlichen Aussprache zum Gegenstand zahlreicher Kabarettnummern wurde und so Eingang in die ungarische Alltagssprache fand.

48 Projektantrag, wie Anm. 46.

Die moralische und politische Botschaft des Statuenparks erschließt sich nur durch die Entschlüsselung der Struktur des Ortes: der monumentale Beginn, die dauernd in sich zurückführenden, verschlungenen (Teufels-) Kreise und die unüberwindliche Schlußmauer aus Ziegelsteinen. Benützt man den Park nach seiner organisatorischen Logik, dann führt der „Weg des Sozialismus“ nirgendwohin und man stößt an eine Mauer, wobei hier sehr stark die Berliner Mauer – das grundlegende Symbol für die Teilung der Machtblöcke – evoziert wird.⁴⁹

Das Freilichtmuseum von Nagytetény versammelt also nicht nur die wichtigeren öffentlichen Denkmäler, sondern versucht, eine neue, durch eine künstlerische Konzeption unterstützte Narration des Sozialismus zu schaffen. Dieser Text orientierte sich möglichst punktgenau an der öffentlichen Stimmung der Entstehungszeit des Parks. Auch wenn die Bevölkerung die Statuen nicht unbedingt entfernt sehen wollte, war man doch umso eher bestrebt, den Kádárismus, die eigene sozialistische Vergangenheit – beziehungsweise die eigene Vergangenheit im Sozialismus – loszuwerden. Bestand doch die größte Bürde des ungarischen Systemwechsels darin, daß wir bis zu einem gewissen Grad alle „Helfershelfer“ des Regimes waren, zumindest in dem Sinne, daß wir im Gegenzug für den verhältnismäßig hohen Lebensstandard die Institutionen der Selbstzensur aufrecht erhielten und aus der Korruption und Rückständigkeit der Planwirtschaft Vorteile zu ziehen wußten. Von diesen schlechten Gefühlen haben uns die Umbenennungen der Straßen, die Entfernung der sozialistischen Denkmäler und die neuen rationalisierenden und historisierenden Narrationen über den Sozialismus in Ungarn befreit.⁵⁰ Ein wichtiges Charakteristikum dieser Mythologien war, daß sie die heikleren Jahrzehnte nicht erwähnten und dadurch das Vergessen ermöglichten und die Ausformulierung neuer politischer Identitäten erleichterten.

49 Wenn man allerdings – was ebensogut möglich ist – nur im Park herumspaziert, bildet der die Wegführung festlegende Rasen kein wirkliches Hindernis. Dann können die Statuen auch ganz unter Außerachtlassung der Mauer betrachtet werden, wodurch die Botschaft weitgehend verloren geht.

50 Der Versuch wird auch auf vielen anderen politischen Gebieten spürbar, so etwa in den Wahlslogans, den politischen Programmen oder in den Medien. Ein offensichtliches Beispiel für diese Tendenz bieten die Darstellungen von Politikerlebensläufen. Die Biographien der Parlamentsmitglieder im ersten Parlamentarischen Almanach vergessen tendenziös, auf die Betätigung der Personen in der Zeit zwischen 1948 und 1988 einzugehen. Das bedeutet, daß aus dem Leben der Abgeordneten genau die Zeit ihres Erwachsenenlebens ausgespart bleibt. An deren Stelle tritt die „Herkunft“ oder die „oppositionelle Vergangenheit“; vgl. Éva Kovács, *A rendszerváltók almanachja* [Der Almanach der Systemveränderer], in: *Világosság* [Helligkeit] 4 (1994), 64–79.