



WAXMANN

Jane Redlin

Säkulare Totenrituale

Totenehrung,
Staatsbegräbnis und
private Bestattung
in der DDR

Jane Redlin

Säkulare Totenrituale

Totenehrung, Staatsbegräbnis und
private Bestattung in der DDR



Waxmann 2009

Münster / New York / München / Berlin

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Für die finanzielle Unterstützung bei der Drucklegung dieses Buches danken wir dem Kuratorium Deutsche Bestattungskultur e.V./ Träger der Stiftung Humatia für Sepulkralkultur.

ISBN 978-3-8309-2194-3

© Waxmann Verlag GmbH, 2009
Postfach 8603, 48046 Münster

www.waxmann.com
info@waxmann.com

Umschlaggestaltung: Christian Awerbeck, Münster
Quelle Titelbild: Bundesarchiv, Bild 183-76227-0017
Satz: Stoddart Satz- und Layoutservice, Münster

Alle Rechte vorbehalten
Printed in Germany

Inhalt

Vorwort	7
Einleitung	9
1. Nationale Totenehrung und Bestattung in der DDR.....	20
1.1 Die Luxemburg-Liebkecht-Ehrung	26
1.1.1 Mythos und Wandel	32
<i>Dekonstruktion und Rekonstruktion</i>	36
1.1.2 Feier und Ritualstruktur	39
1.2 Die Staatsbegräbnisse	43
1.2.1 Ritualstruktur der Staatsbegräbnisse.....	56
1.2.2 Symbolik der Staatsbegräbnisse	68
1.2.3 Trauerrede und Menschenbild	74
Fallbeispiele	
1.2.A Das Staatsoberhaupt – Wilhelm Pieck	85
1.2.B Der Staatskünstler – Johannes R. Becher im Spiegel der Beisetzung Bertolt Brechts	97
1.2.C Die Parteiarbeiterin – Jenny Matern	106
1.2.D Das Kollektiv – Bergarbeitertod	108
1.3 Begräbnisse von Antifaschisten und von <i>verdienten Bürgern</i>	111
1.4 Öffentliche Orte nationaler Totenehrung.....	118
1.4.1 Die Gedenkstätte der Sozialisten in Berlin-Friedrichsfelde	123
1.4.2 Das Ehrengrab für <i>verdiente Bürger</i>	129
Exkurs: Demontage kommunistischer Symbolik nach 1989 – zwei Beispiele.....	132
2. Private säkulare Bestattung in der DDR	137
2.1 Der <i>naturnah</i> e säkulare Tod – Reflexionen in der DDR-Philosophie, in der Medizin und in der Kunst	137
2.2 Der Staat und sein Verhältnis zur privaten säkularen Bestattung als <i>rite de passage</i>	147

2.3	Der Ritus der privaten säkularen Bestattung	156
2.3.1	Ritus vor der Bestattung.....	156
2.3.2	Die private säkulare Bestattungsfeier	161
	<i>Die Urnengemeinschaftsfeier</i>	167
	<i>Die Trauerfeier als Betriebskultur</i>	171
2.3.3	Die Trauermusik	173
2.3.4	Die weltliche Trauerrede	176
	<i>Schreibwege</i>	187
2.3.5	Der weltliche Trauerredner.....	192
2.4	Der säkulare Totensonntag.....	201
3.	Der institutionalisierte Tod – Das Friedhofs- und Bestattungswesen als Träger der säkularen Bestattung.....	208
3.1	Einfluss staatlicher Institutionen auf das regionale Bestattungs- und Friedhofswesen	211
3.2	Feuerbestattung und Krematorien in der DDR.....	216
3.2.1	Regionale Verteilung der Krematorien und der Feuerbestattung	219
3.2.2	Das Krematorium – Betriebsgelände und ritueller Ort.....	221
3.3	Kommunale Friedhöfe und ihre Grabkultur.....	224
3.3.1	Friedhofs- und Grabgestaltung.....	226
3.3.2	Kommunale Friedhofsordnungen in der DDR.....	228
3.4	Grabarten	232
3.4.1	Urnengemeinschaftsanlagen.....	234
3.4.2	Ascheverstreung	238
	Zusammenfassung.....	242
Anhang		
	Literaturverzeichnis	250
	Quellenverzeichnis	267
	Personenregister.....	271
	Liste der Staatsbegräbnisse mit Beisetzung in der GdS.....	282
	Abkürzungen.....	285

Vorwort

Der säkulare Mensch hat sich von den Institutionen verabschiedet, die traditionell für die Rituale der Lebensübergänge zuständig waren, auch für die Bestattung. Wie gestaltet sich für ihn nun dieser „Übergang“. Was geschieht mit ihm, wenn er stirbt? Wer nimmt sich seiner an?

Diesen Fragen geht die vorliegende Untersuchung nach. Sie beschreibt und analysiert die differenzierten Prozesse kultureller Ablösung, Transformation und Neubildung säkularer Bestattungs- und Friedhofskultur. Sie tut das am Beispiel der DDR, weil die DDR eine Gesellschaft war, in der auf rasante Weise Säkularisierung vonstatten ging, staatlich forciert und getragen. Dabei eröffnen sich zwei große Themenkomplexe.

Der erste Komplex umfasst die politische Totenehrung. Zu ihr gehören die Staatsbegräbnisse und die Luxemburg-Liebknecht-Feier. Sie stehen für die Konstruktion von Identitäten und die Visualisierung von Herrschaftsstrukturen. Ihnen stehen die säkularen privaten Begräbnisse gegenüber. Beiden Komplexen liegen unterschiedliche Konzepte im Umgang mit dem säkularen Tod zugrunde. Diese führen nicht nur zu differenzierten Formen säkularer Totenkulturen, auch ihre historischen Vorbilder sowie die Wege ihrer Ausbildung und Etablierung sind sehr unterschiedlich. Komplettiert wird die Studie durch die Betrachtung des kommunalen Bestattungs- und Friedhofswesen, das entscheidend für die Gestaltung der privaten, säkularen Bestattungen und der Kultur kommunaler Friedhöfe ist, auch in der DDR.

Im Mittelpunkt meines Interesses steht die Darstellung der rituellen Strukturen der säkularen Totenkultur und ihrer Symbolik. Sie verstehe ich als Schlüssel zum Verständnis der inneren und äußeren Konstitution von Gesellschaft. Ihre Interpretation dient der Beschreibung eines komplexen Systems kultureller Lebenspraxis. Dabei geht es auch um die Betrachtung der Beziehung zwischen Individuum und Gesellschaft, Gesellschaft und Tod in einer säkularen Lebenswelt.

Die vorliegende Publikation ist das Ergebnis meiner wissenschaftlichen Forschung, die 2008 als Dissertation unter dem Titel „Nationale Totenehrung und säkulare Bestattung in der DDR“ am Institut für Europäische Ethnologie der Humboldt-Universität zu Berlin angenommen wurde. Ich verstehe sie als ein Beitrag zur Erforschung von Übergangsritualen, insbesondere von Totenritualen im Kontext von Säkularisierung und als Beitrag der Präsentation einer differenzierten DDR-Kulturgeschichte.

Ich bedanke mich bei allen, die mich während der Zeit der Arbeit an der Dissertation unterstützt haben. Zuallererst bei meinem Betreuer Prof. Dr. Wolfgang Kaschuba, dem ich wichtige konzeptionelle Hinweise verdanke. Mein Dank gilt den Mitarbeitern des Friedhofs- und Bestattungswesen, den Rednern, Pfarrern, Archivaren und allen Privatpersonen, die mir offen und hilfsbereit Auskunft gaben, mir notwendiges Material zur Verfügung stellten und die teilnehmende Beobachtung an Beisetzungen ermöglichten. Ebenso danke ich den

Staatlichen Museen, die mir einen Teil der notwendigen Zeit für die Forschung zur Verfügung stellten, sowie all denen, die geduldig diesen Schaffensprozess begleitet haben.

Mein spezieller Dank gilt meiner Familie, insbesondere meiner Mutter, die mir „Zeitraum“ verschafft hat, um, neben beruflichen und familiären Verpflichtungen, dieses Forschungsvorhaben realisieren zu können.

Ich widme diese Arbeit meinen Eltern Anneliese und Heinz-Georg Redlin.

Einleitung

Zu keiner Zeit hat der Tod die Menschen unberührt gelassen, auch wenn sie ihn zeitweilig verdrängen. Er gehört zu den großen bio-sozialen Erfahrungen des Lebens für den Einzelnen und die Gemeinschaft.¹ Sterben und Tod bedeuten immer einen Einschnitt, eine Veränderung, eine Irritation im Alltäglichen. Plötzlich ist nichts mehr, wie es gestern noch war. Diesen destabilisierenden Momenten hat der Mensch etwas entgegensetzt. Er hat Rituale geschaffen, ihnen eine bestimmte Form gegeben, entsprechend seiner kulturellen Erfahrung. Er hat sie mit symbolischen Verweisen ausgestattet, sie tradiert, den neuen Gegebenheiten angepasst, sie zum Teil seines innerkulturellen, verbalen und non-verbalen Kommunikationssystems gemacht.

Der rituelle Umgang mit dem Tod und den Toten unterliegt einem steten Wandel. Dieser Tatsache ist Philippe Ariès als Erster in seinem berühmten Werk „Geschichte des Todes“ (1978) nachgegangen. Die neue Qualität im Umgang mit dem Tod in der Moderne sah er im Zusammenspiel zwischen seltener werdender Todeserfahrung und der sich daraus ergebenden Diskontinuität im Transfer ritueller Handlungsmuster. Die zweite große Veränderung lag für ihn in der Abschaffung und Verweigerung der öffentlichen Trauer.² Dass wir überhaupt die Chance haben, den Tod in unserer Biographie für lange Zeit zu verdrängen, verdanken wir den großen Leistungen der modernen Zivilisationsgeschichte, den Erfolgen der naturwissenschaftlichen, insbesondere der medizinischen und pharmakologischen Forschung, aber auch der Hebung des allgemeinen Lebensstandards durch die Industrialisierung, welche die Installation eines großflächigen Netzes medizinischer und gerontologischer Versorgungsinstitutionen möglich machte. Der Preis, den wir dafür zahlen, sind Handlungsschwäche und Sprachlosigkeit gegenüber einem elementaren Tatbestand unserer sozialen Existenz. Denn während der Umgang mit dem Toten vollständig institutionalisiert wurde, ging in einer Gegenbewegung Trauer und Totenehrung in die Privatheit hinein. Gemeinsam ist beiden der Rückzug des privaten Todes aus der Öffentlichkeit.

Doch der Tod trägt nicht nur ein Gesicht. Dem privaten Tod gegenüber steht der öffentliche Tod. Als symbolischer und kollektiver Tod nimmt er den öffentlichen Raum ein, den der private verlassen hat. Er präsentiert sich in den unterschiedlichsten Formen – als Heldentod der militärischen Kriege und politischen Bewegungen, als symbolträchtiges Forum der Präsentation nationaler Herrschaft und kultureller Identität oder als alltägliche Unterhaltung in den Massenmedien. Welcher öffentlichen Form eine Gesellschaft den Vorrang einräumt, hängt von ihrer spezifischen inneren Konstitution ab.

Der Umgang mit den Toten änderte sich durch die fortschreitende Säkularisierung, einem Charakterzug der Moderne, insbesondere seit dem 20. Jahrhundert vehement. Dem neuen Zeitgeist folgend, lösten sich Menschen zunehmend aus den religiösen Institutionen, die traditionell als Träger der *rites de*

1 Elias 1991, S. 22.

2 Ariès 1993, S. 736-741.

passage und damit auch der Totenrituale fungierten. Eine andere Folge der säkularen Weltansicht war der Verlust von Jenseitsvorstellungen, der die Haltung zum nunmehr säkularen Tod neu bestimmte. Sie beschrieb Norbert Elias so:

„Der Tod verbirgt kein Geheimnis. Er öffnet keine Tür.
Er ist das Ende eines Menschen.
Was von ihm überlebt, ist das, was er anderen Menschen gegeben hat,
was in ihnen bleibt.“³

Aus dem Gesagten stellen sich eine Reihe wichtiger Fragen: Wenn der säkulare Mensch schon nicht in den Himmel kommt, wie kommt er dann unter die Erde? Wenn der säkulare Mensch nicht mehr auf religiöse Institutionen und Rituale zurückgreifen kann, so ihm der Tod begegnet, wer gestaltet seine Verabschiedung? Welche Formen säkularer Totenrituale haben sich im Prozess der Säkularisierung herausgebildet? Inwieweit können diese Rituale und ihre Symbolik als Bestandteile eines komplexen Systems gesellschaftlicher, kultureller Praxis interpretiert werden?

In der vorliegenden Untersuchung wird an einem konkreten historischen Beispiel – dem der DDR – versucht Antworten auf diese Fragen zu geben. Die DDR stellt ein besonders geeignetes Forschungsfeld dar, da sie eine Gesellschaft mit radikal-programmatischen Brüchen war, in der sich der allgemeine Säkularisierungsschub auf besonders intensive Weise und in einem historisch überschaubaren Rahmen vollzog.

Das Bedeutungsfeld des Untersuchungsgegenstands für die kulturelle Praxis der Bevölkerung der DDR erschließt sich bereits aus dem Anteil dort nicht mehr institutionell-religiös gebundener Menschen. Zum Zeitpunkt der Gründung der DDR 1949 betrug deren Anteil 7 Prozent. 1970 lag er bereits bei etwa 40 Prozent. Ende der siebziger Jahre hatte sich die Hälfte der Bevölkerung von konfessionellen Bindungen losgesagt oder war solche erst gar nicht eingegangen. Bis zum Ende der staatlichen Existenz der DDR 1990 stieg dieser Anteil noch einmal rasant um weitere 20 Prozent. Damit war der Teil derer, die außerhalb religiöser Institutionen lebten und von diesen nicht mehr mit Übergangsritualen versorgt wurden, in den vierzig Jahren der Existenz der DDR von 7 Prozent auf 70 Prozent angewachsen.⁴

Die Intensität dieses immensen Säkularisierungsschubs begründet sich zum einen aus dem sich allgemein vollziehenden Prozess der „Entkirchlichung“ in der Moderne, wie er auch für andere moderne Industriestaaten in jeweils modifizierter Form zu konstatieren ist.⁵ In der DDR kam ein zeitweise massiver

3 Elias 1991, S. 100.

4 Kaul 1995, S. 56; Pollack 1995, S. 74.

5 In der Bundesrepublik Deutschland konnte die Kirche ihre Position als Bewahrerin traditioneller Werte weiter behaupten. Entscheidend dafür erwies sich die trotz der im Grundgesetz (1949) festgeschriebenen Trennung von Kirche und Staat, de facto aber durch verschiedene Sonderrechte in Wirklichkeit eng gebliebene Verbindung zwischen beiden Institutionen. Auch die DDR in ihrer Rolle des Antipoden ist dabei anzuführen. 1970 lag dadurch der Anteil an Kirchenmitgliedschaft noch bei 96 %, während er beispielsweise in den Niederlanden in den frühen 1960er Jahren etwa 80 % und 1990 etwa 50 % betrug.

politischer Druck hinzu, der durch die atheistisch ausgerichtete SED als politischer Führungspartei und die Staatsinstitutionen in ihrem engen Verwobensein auf die Bevölkerung ausgeübt wurde. Die Verfassung der DDR von 1949 garantierte noch volle Glaubens- und Gewissensfreiheit, die Selbstverwaltung der Religionsgemeinschaften in den Schranken der allgemeinen Gesetze, ihren öffentlich-rechtlichen Status samt dem Besteuerungsrecht, Religionsunterricht in den Schulen, Seelsorge in staatlichen Anstalten, Besitzgarantien und das Recht, sich zu den „Lebensfragen“ des Volkes zu äußern.⁶ Die fünfziger Jahre erwiesen sich dann bereits als Phase der aktiven Entchristianisierung. Die Schule, zuvor einer der wichtigsten Orte religiöser Sozialisation, fungierte nun als Institution atheistischer Erziehung. Die Tatsache, dass diese Zeiten stärkster politischer Repressionen mit den höchsten Austrittszahlen aus den Kirchen, 1959 allein 135.000, zusammenfielen, verweist auf den engen Zusammenhang von Politik und Säkularisierung.⁷ Die Verfassung von 1968 bekräftigte die Dominanz von Staat und SED sowie die Unterordnung der Kirche unter geltendes Staatsrecht. Die massive staatliche Förderung und Verbreitung atheistischer Positionen, die antikirchliche Propaganda und die Benachteiligung von bekennenden Gläubigen außerhalb ihres institutionellen Glaubenrefugiums lösten letztlich die Mehrheit der Bevölkerung aus den traditionellen religiös-institutionellen Kontexten heraus. Sie brachten in den nachfolgenden Jahrzehnten die erste Generation der *Non-believers*⁸ hervor, die niemals einer Kirche angehört und auch keine religiöse Erziehung im Sinne der kirchlichen Bekenntnisse erhalten hatten. Dies betraf 1991 etwa 40 Prozent der Erwachsenen in den neuen Bundesländern.⁹ Eine atheistische Lebenspraxis entsprach damit der Normalität. Religiöse Positionen und Institutionen erschienen diesen Menschen wie eine abgekoppelte, fremde Welt, als ein Relikt der Vergangenheit. Geblieben hingegen war die Frage und auch das Bedürfnis nach einer kulturellen Begleitung bei entscheidenden Übergängen im Laufe des Lebens von der Geburt, über die Hochzeit bis zum Tod. Für diese säkularen Menschen stellte sich die Frage nach den Übergangsritualen neu und damit auch die nach säkularen Ritualen der Bestattung und Totenehrung.

Bei meiner Suche nach den Antworten, die darauf in der DDR gegeben wurden, kristallisierte sich heraus, dass dies nicht die gleiche Antwort für alle Bürger war. Der Tod in der DDR trug zwei Gesichter. Dem *Tod des roten Helden* stand der *naturnhafte Tod* gegenüber.¹⁰ Beide Begriffe Ernst Blochs habe ich für die Arbeit genutzt, um zu zeigen, dass und wie der säkulare Tod in der DDR auf zweierlei Art interpretiert, inszeniert und zelebriert wurde.

Mit dem *Tod des roten Helden* und dem *naturnhaften Tod* verbinden sich zwei unterschiedliche Welten der säkularen Toten- und Bestattungskultur – die Welt des Politischen und die Welt des Privaten. Wenn sie auch nicht völlig losgelöst

Siehe: Kaul 1995, S. 56; Pollack 1995, S. 74. Zur Säkularisierung in den Niederlanden s.a. Rooden 1997.

6 Mau 1994, S. 40.

7 Pollack 1995, S. 76.

8 Hahn 1997, S. 25.

9 Ebd., S.25.

10 Bloch 1959; Kapitel: „Selbst und Grablampe oder Hoffnungsbilder gegen die Macht der stärksten Nicht-Utopie: den Tod“, S. 196-278.

voneinander existierten, bilden sie doch zwei klar voneinander abgrenzende, eigenständige Komplexe. Dieser Tatbestand bestimmt die Struktur der vorliegenden Arbeit.

Den ersten Teil bilden die Betrachtungen zur politischen Totenehrung. Die national-politische Totenehrung wird exemplarisch behandelt anhand der Luxemburg-Liebnecht-Feier, der Staatsbegräbnisse sowie der Ehrung der Antifaschisten und der sog. *Verdienten Bürger*, also Personen, die sich in besonderem Maße für den sozialistischen Staat engagiert hatten. Die rituellen Formen der Inszenierung und ihr Symbolgehalt für die Identitätsfindung und Selbstdarstellung der DDR werden dabei ebenso untersucht wie ihre institutionelle Trägerschaft und ihre Inszenierung im öffentlichen Raum.

Ihr gegenüber steht im zweiten Teil die private säkulare Totenkultur. Bei der privaten säkularen Bestattungskultur stehen am Beginn der Ausführungen die Reflexionen zum säkularen *naturhaften* Tod in der DDR und zum Stellenwert säkularer Bestattungskultur und Übergangsrituale. Ihnen folgen die Ausführungen zur rituellen Struktur und zu den kulturellen Formen der privaten, säkularen Bestattung. Besondere Aufmerksamkeit wird dabei der weltlichen Rede und dem weltlichen Redner zuteil, da sich in beiden das Spezifische der säkularen DDR-Bestattungskultur zeigt.

Sie werden ergänzt durch Reflexionen über das kommunale Friedhofs- und Bestattungswesen, was in seiner entscheidenden Trägerfunktion für die kulturellen Ablösungs-, Transformations- und Neubildungsprozesse der säkularen Bestattungs- und Grabkultur auch in der DDR begründet liegt. Zu den konstituierenden Merkmalen der säkularen Bestattungskultur gehörte lange die Feuerbestattung. Ihr wird darum besondere Aufmerksamkeit zuteil.¹¹

Die vorliegende Publikation ist dem Anliegen verpflichtet, am Beispiel der säkularen Totenrituale, eine wichtige Frage kulturanthropologischer Forschung zu beantworten: „Wie Menschen soziale Veränderungen kulturell bewältigen, wie sie den Verlust an Kontinuität und Tradition kompensieren, indem sie sich neue Traditionen aufbauen, wie sie gewohnte Formen beibehalten, um ihnen eine andere Bedeutung zu geben.“¹²

Gleichzeitig schenkt sie der eingeforderten Analyse des Einflusses obrigkeitlicher Institutionen auf die Entwicklung der Fest- und Feierkultur¹³, einschließlich ihrer Rechtskodifizierung, verstärkt Aufmerksamkeit.¹⁴ Dieser Einfluss ist in säkularen Gesellschaften bei der Ausbildung säkularer Übergangsrituale um so stärker, je mehr ein Verlust der traditionellen institutionellen Trägerschaft der Übergangsrituale durch religiöse Institutionen zu konstatieren ist – dies ein allgemeiner und folgenschwerer Tatbestand im Säkularisierungsprozess.

11 Damit wird nicht die Tatsache in Frage gestellt, dass sich zunehmend auch religiös gebundene Menschen für eine Feuerbestattung entscheiden.

12 Kaschuba 1999, S. 182.

13 Bausinger 1988, S. 394.

14 Auf die Notwendigkeit der Beachtung des rechtlichen Aspekts für die Beschreibung und Analyse von Ritualen (Bräuchen) haben bereits in den 70-er Jahren namhafte Volkskundler wie Martin Scharfe, Gottfried Korff und Ingeborg Weber-Kellermann verwiesen. S. dazu: Schempf 1994, S. 353-374.

Schließlich ergibt sich aus dem Systemszusammenhang der Einzelemente der Kultur und ihrem Abbildcharakter für die Gesamtgesellschaft¹⁵ die Aufgabe, die Totenrituale auf ihren funktionalen Zusammenhang und ihren Symbolgehalt hin zu untersuchen und damit zu einer Analyse und Darstellung der inneren Struktur der DDR-Gesellschaft zu gelangen.

Letztlich wird in Anlehnung an die These vom Ritualschwund als gewollter Begleiterscheinung revolutionärer Bewegungen, „um zu einem vom historischen Ballast befreiten Neuanfang zu kommen“¹⁶, die Frage nach dem Funktionserhalt der säkularen Totenrituale zu klären sein.

Theoretische Grundlagen

Um dieser Aufgabenstellung gerecht zu werden, habe ich mich einer weit gefassten Definition der Kategorien Ritual/Übergangsritual, Symbol und Mythos bedient. Sie bilden die theoretischen Grundkategorien für den Gegenstand meiner Arbeit. Dabei gehe ich von einem weiten Ritual- und Symbolbegriff der Interaktion und Zeichensetzung aus, wie er u.a. von van Gennep, Turner, Bourdieu, Douglas, Goffmann, Lorenzer und Edelman geprägt wurde.¹⁷ Sie verstehen Ritus und Symbol als Bausteine eines Gesamtsystems kultureller Existenz, das weit über den traditionellen Zuschreibungsbereich religiöser ritueller Praxen bis hinein in die politische Kultur und andere Bereiche säkularer Lebenskultur und Alltagspraxis hineinreicht.

„Symbole und Rituale fungieren – um die Computersprache zu benutzen – als die „Steuerzeichen“ unserer Kultur. Sie bilden die großen Verständigungskodes sozialer Beziehungen, wobei die Symbole gewissermaßen den Bedeutungskode repräsentieren, die Rituale dagegen den Handlungskode.“¹⁸

Rituale sind nicht nur kulturelle Formen und Handlungsmuster. Sie fungieren auch als Symbolträger. Als solche verweisen sie auf die innere Struktur einer Gesellschaft.

„Rituale bringen oft verborgene Werte zum Ausdruck ... Im Ritual drücken Menschen das aus, was sie am meisten bewegt, und da es sich um eine konventionalisierte und obligatorische Ausdrucksform handelt, werden im Ritual Gruppenwerte offenbart ... Ich sehe im Studium der Rituale den Schlüssel zum Verständnis der inneren Konstitution menschlicher Gesellschaften.“¹⁹

15 U.a. Bourdieu 1991, S. 11f.; Turner 1989, S. 13.

16 Douglas 1974, S. 37.

17 Gennep 1986; Turner 1989; Bourdieu 1991; Douglas 1974; Goffmann 1994; Lorenzer 1984; Edelman 1976.

18 Kaschuba 1999, S. 184.

19 Turner 1989, S. 13.

Ritual und Symbol stehen für die Erfassung von differenzierten kulturellen Funktionszusammenhängen innerhalb der Komplexität der gesellschaftlichen Systeme auch der Gegenwart, in denen sie als *Portschlüssel*, d.h. als Zugangsorte der Analyse kultureller Phänomene und als Verbindung zwischen den Räumen kultureller Existenz dienen. Entscheidende Kriterien für die wissenschaftliche Analyse und Bewertung des Rituals und des Symbols sind darum ihre Historizität, ihr Zweck und ihre Kulturgebundenheit. Sie machen ihre Erforschung gleichermaßen schwer und aufschlussreich. Dies bedeutet nicht, dass die Betrachtung der äußeren Formen von Ritualen und Symbolen und die Suche nach historischen Vorbildern unbedeutend wären. Formengleichheit kann als Verweis auf die Fortführung geistiger Traditionen stehen.²⁰ Es gilt in allen Fällen aber nach der modernen Zweckbestimmung in Bezug auf die konkrete soziale Trägergruppe zu fragen.

„Tatsache ist, dass die reinen Formen nicht miteinander verglichen werden können, sondern dass es um das System geht, das diesen Formen zugrunde liegt und auf das sie sich beziehen. Nur die Interpretation des Gesamtsystems, die Stellung der Klassen zu den materiellen Erwerbsmöglichkeiten und Erwerbsbedingungen und zu der Art der Konsumption ermöglicht es, Symbole, Riten, Mythen, philosophische und literarische Werke zu entschlüsseln und die Bedeutung von Handlungen zu erfassen.“²¹

Die Totenrituale selber werden seit den Forschungen Arnold van Genneps als eine spezielle Ritualform von Übergängen, als *rites de passage*, begriffen.²² Diese Rituale markieren auf besondere Weise die sozialen und emotionalen Übergänge, die Schwellenzustände im Leben des Einzelnen und der Gemeinschaft. Sie sind darüber hinaus der Versuch, einer bekanntermaßen instabilen Situation, wie sie etwa durch den Tod eines Menschen hervorgerufen wird, etwas Stabilisierendes in Form eines festen, bekannten Handlungsschemas entgegenzusetzen.

Das skizzierte Ritualverständnis eröffnet Denkräume, die für die Analyse der klassischen Bereiche des Übergangsrituals außerordentlich produktiv sind. Grundsätzlich verhindert es die Loslösung kultureller Phänomene aus ihren gesellschaftlichen Kontexten und ihre Charakterisierung als funktionslose Relikte einer überkommenen Vergangenheit. Es nimmt auch die Totenkultur mitten hinein in die Gesellschaft und beschreibt sie als einen symbolischen Akt der Präsentation von Gesellschaft, als Abbild grundlegender Systemzusammenhänge, als *présentatives* Symbolsystem, dem, zentriert um das Ritual, eine wesentliche, identitätsstiftende Funktion zukommt.²³

20 Martin Scharfe spricht sogar von kultureller Selbstverständlichkeit, wenn es um Modelle der Wiederbelebung von Bräuchen geht. Die Frage nach den Motiven ist auch für ihn von entscheidender Wichtigkeit. Scharfe 1991, S. 15.

21 Bourdieu 1991, S. 12.

22 Gennep 1986, S. 21. Detaillierte Ausführungen zum Begriff der *Rites de passage* von Gennep siehe Kaschuba 1999, S. 187-192.

23 Gennep 1986, S. 44.

Die enge Verbindung von Ritus, Symbol und der dritten Grundkategorie dieser Arbeit, dem Mythos, wird in der Parallelität ihrer Funktionsprinzipien und in der Umsetzung des Mythos mit Hilfe des Ritus und des Symbols deutlich. Wie das Ritual und das Symbol ist auch der Mythos nicht auf eine Anzahl fester, statischer Elemente zu reduzieren. Er ist wie sie „in seiner Innenausstattung, in seiner Beweglichkeit und Vielseitigkeit, in seinem dynamischen Prinzip zu erkennen“.²⁴ Dies ist eine der Forderungen Ernst Cassirers, auf dessen Arbeiten zum Mythos, neben der von Murray Edelman, ich meine Analyse zum politischen Mythos in der DDR gestellt habe.

Ernst Cassirer charakterisierte den Mythos als Abkömmling der Emotion, als Glaubensakt.

Alle Grundmotive des Mythos sind für Cassirer Projektionen, die dem gesellschaftlichen Leben entspringen. Hinsichtlich des Schaffungsakts trennt er zwischen dem klassischen und dem politischen Mythos.

„Mythus ist immer als das Ergebnis einer unbewußten Tätigkeit und als ein Produkt der Einbildungskraft bezeichnet worden. Aber hier finden wir Mythus planmäßig erzeugt. Die neuen politischen Mythen wachsen nicht frei auf; sie sind keine wilden Früchte einer üppigen Einbildungskraft. Sie sind künstliche Dinge, von sehr geschickten und schlaun Handwerkern erzeugt. Es blieb dem zwanzigsten Jahrhundert, unserem großen technischen Zeitalter, vorbehalten, eine neue Technik des Mythus zu entwickeln.“²⁵

Einem solchen politischen Mythos wird am Beispiel der Luxemburg-Liebkecht-Ehrung in der DDR nachgegangen.

Wenn also Ritus, Symbol und Mythos die soziale Welt abbilden, deren Grundzüge und Architektur²⁶, welches Bild der inneren Konstitution von DDR-Gesellschaft zeichnen dann ihre säkularen Totenrituale und Mythen? Bei der Suche nach Antworten auf diese zentrale Frage konnte ich mich auf wissenschaftliche Vorleistungen stützen, allerdings in sehr in unterschiedlichem Umfang.

Forschungsstand

Zunächst muss festgestellt werden, dass die vorliegende Publikation die erste umfassende wissenschaftliche Dissertation ist, die sich mit der säkularen Totenkultur in der DDR beschäftigt.

Im Gegensatz dazu kann die Breite zum Umgang mit dem Tod sowie zu Säkularisierungsprozessen als sehr umfangreich beschrieben werden. Hier sind vor allem die Arbeiten von Philippe Ariès, Norbert Elias und Alois Hahn²⁷ zu nennen, deren Grundlagenarbeiten, einschließlich der Theorie von der Verdrängung des Todes aus der Öffentlichkeit in der Moderne und seinem Rückzug ins

²⁴ Cassirer 1990, S. 122.

²⁵ Cassirer 2002, S. 367.

²⁶ Ebd., S. 127.

²⁷ Ariès 1993 [1980]; Elias 1977; Hahn, Alois 1968.

Private, eine Vielzahl von Autoren folgten.²⁸ Gleichmaßen breit stellt sich die Forschung zur Ritual-, Symbol- und Mythenkultur dar. Auf die für mich entscheidenden Verfasser und Positionen bin ich bereits in den Ausführungen zur theoretischen Grundlage dieser Arbeit eingegangen. Auf ihrer Basis habe ich das umfangreiche Quellenmaterial zur säkularen Totenkultur in der DDR, das mit unterschiedlichen Methoden erhoben wurde, einer kulturwissenschaftlichen Analyse unterzogen.

Für die politische Totenehrung in Deutschland ist zuerst die Dissertation von Volker Ackermann²⁹ zur nationalen Totenehrung in Deutschland von 1871 bis 1989 zu nennen, da seine Strukturanalyse der Weimarer Republik und der NS-Zeit interessante Vergleiche mit der politischen Totenehrung in der DDR ermöglichte. Entscheidende Impulse für die Analyse der Traditionsbildung der politischen Totenehrung erhielt ich durch die zahlreichen Publikationen zur politischen Symbolkultur der deutschen Arbeiterbewegung, insbesondere von Gottfried Korff³⁰, aber auch von denjenigen, die sich seit Anfang der 80er Jahre in der Volkskunde verstärkt der Arbeiterkulturforschung zuwandten wie Wolfgang Kaschuba, Rüdiger Voigt, Peter Assion und Bernd Jürgen Warneken³¹. Alle genannten Autoren vereinigen Überlegungen zum Verhältnis der politischen Riten-, Symbol- und Mythenkultur und der Nutzung öffentlicher Räume und Medien zur politischen Selbstdarstellung und Identitätsbildung der sich auch für die politische Totenehrung in der DDR relevant erweisenden Arbeiterbewegung.³²

Die politische Totenehrung in der DDR behandelten bisher nur wenige Arbeiten, und dann auch nur in Teilaspekten. Zu ihnen gehören die von Maoz Azaryahu³³ zu den politischen Symbolen im öffentlichen Leben der DDR und von Gerd Koenen³⁴ zum kommunistischen Führerkult. Etwas zahlreicher sind die Forschungen zum Umgang mit dem Antifaschismus in der DDR.³⁵

Im Vergleich zur politischen Totenkultur fand die private säkulare Totenkultur der DDR noch weniger Beachtung seitens der kulturwissenschaftlichen Forschung. Zuerst sind die Aufsätze von Klemens Richter zur Ausbildung säkularer Übergangsrituale, einschließlich der Totenrituale, unter sozialistischen Verhältnissen zu nennen.³⁶ Sein kulturtheoretischer Ansatz ist der Denktradition van Genneps verpflichtet.³⁷ Da Klemens Richter nicht vor Ort in der DDR forschen konnte, musste er seine Analyse auf Zeitungsartikel und Zeitschriftenbeiträge, insbesondere aber auf die beiden Broschüren zur Gestaltung weltlicher Trauerfeiern³⁸, gründen.

28 U.a. Nassehi / Weber 1989; Feldmann 1990; Ebeling (Hg.) 1997.

29 Ackermann 1990. S.a. Behrenbeck 1996.

30 Korff 1975; 1984; 1986; 1988; 1991.

31 U.a. Kaschuba 1986; Voigt 1989; Assion 1991; Warneken 1991.

32 U.a. Kaschuba (Hg.) 1991; Warneken (Hg.) 1991.

33 Azaryahu 1991.

34 Koenen 1992.

35 U.a. Faller / Wittich (Hg.) 1997; Grunenberg 1993.

36 Richter 1976; 1977; 1978; 1987.

37 Vgl. Anm. 22.

38 Weltliche Bestattungsfeiern. 1979; Der Tag hat sich geneigt. Zur Gestaltung weltlicher Trauerfeiern. 1982.

Im Gegensatz dazu basierte die unveröffentlichte Dissertation von Gerlinde Meyer³⁹ zu säkularen Bestattungsfeiern in Rostock auf deren eigenen Beobachtungen. Ihre Arbeit diente mir, wie die von Gabriele Kleemann⁴⁰ zur Situation von Sterbenden in ostberliner Krankenhäusern, als Erweiterung meines Quellenmaterials. Da beide medizinische Graduiierungsarbeiten sind, verfolgten sie keinen kulturwissenschaftlichen Anspruch. Abschließend sind eine von mir verfasste Diplomarbeit zu privaten säkularen Bestattungen in Berlin (DDR)⁴¹ und eine von Christina Hildebrand⁴² erstellte Seminararbeit zum säkularen Totensonntag unter besonderer Berücksichtigung Berlins (DDR) zu nennen.

Nach 1990 sind die Aufsätze von Barbara Happe⁴³ zu Urnengemeinschaftsanlagen und von Annegret List⁴⁴ zu den Heimbürgerinnen anzuführen, die sich Teilaspekten der säkularen privaten Totenkultur in der DDR annahmen.

Für das dritte Hauptkapitel der vorliegenden Arbeit, das Friedhofs- und Bestattungswesen in der DDR betreffend, standen mir vier unveröffentlichte Dissertationen zur Verfügung, deren Themenbehandlung, für die DDR symptomatisch, aus der Berufspraxis ihrer Autoren resultierte. So untersuchte Ingrid Täger 1962 aus dem Blickwinkel der Hygiene 17 Friedhöfe im Kreis Greifswald auf ihre Beschaffenheit⁴⁵, Peter Franz schenkte 1979 als Gerichtsmediziner der Rechtssituation beim Umgang mit Toten in der DDR seine Aufmerksamkeit.⁴⁶ E. Jaenisch⁴⁷ beleuchtete die Entwicklung der Feuerbestattung in der DDR. Ihre Arbeiten sind wie die von Meyer und Kleemann Materialsammlungen ohne theoretischen Ansatz. Das gilt auch für Nils Grufman und Sten Ingemark, zwei schwedische Bestatter, die mit einer Sicht von außen, die Hauptentwicklungslinien der Feuerbestattung und des Friedhofswesens in der DDR festhielten.⁴⁸ Von kulturhistorisch analytischer und theoretischer Relevanz sind hingegen die Publikationen von Norbert Fischer zur Kulturgeschichte der Sepulkralkultur in Deutschland und die Arbeit von Barbara Happe zur Entwicklung der Friedhöfe in Deutschland.⁴⁹ Beide Autoren behandeln zwar nicht die Situation in der DDR. Mit Hilfe ihrer Untersuchungen war es mir aber möglich, die Ergebnisse der eigenen Forschung und das Basismaterial der genannten DDR-Autoren zu kontextualisieren und zwischen übernationalen Entwicklungstendenzen säkularer Begräbnis- und Friedhofskultur und einer DDR-spezifischen Prägung zu differenzieren.

39 Meyer 1988.

40 Kleemann 1984.

41 Redlin 1985.

42 Hildebrand 1988.

43 Happe 1996.

44 List 1999.

45 Täger 1962.

46 Franz 1979.

47 Jaenisch 1967.

48 Grufman/Ingemark 1972.

49 Fischer 1996; 1997; 2001; 2002; 2005. Happe 1991.

Quellen und Methoden

Der beschriebene Forschungsstands zur Totenkultur in der DDR verweist auf den Tatbestand der umfangreichen Erhebung von Quellenmaterial für diese Arbeit. Dafür habe ich unterschiedliche Methoden genutzt.

Am Anfang der Erhebungen stand die teilnehmende Beobachtung privater säkularer Bestattungen in der DDR im Zeitraum von 1983–1985. Der regionale Schwerpunkt lag dabei zunächst auf Berlin, d.h. auf dem Teil Berlins, der zur DDR gehörte. So nicht anders vermerkt, wird der geographische Begriff „Berlin“ in dieser Publikation darum immer in dieser Zuschreibung verwendet.

Weitere Fallbeobachtungen konnte ich 1980, 1982 und 1994 in Schwerin/Mecklenburg (Nordbezirk) und als nachlaufende Studie 1991 in Ilmenau/Thüringen (Südbezirk) durchführen. Diese fanden Ergänzung durch die empirische Studie von Gerlinde Meyer zu säkularen Trauerfeiern in Rostock (Nordbezirk).⁵⁰ Zusätzlich nahm ich an kirchlichen, insbesondere an evangelischen Trauerfeiern, teil. Die vergleichende Analyse des rituellen Ablaufs der säkularen und evangelischen Bestattungsfeiern ermöglichte eine Überprüfung meiner Hypothese vom Kulturtransfer ritueller Formen im Prozess der Ausbildung privater säkularer Bestattungsfeiern.⁵¹

Neben dieser Form der teilnehmenden Beobachtung nutzte ich die Möglichkeit des Interviews, um mich der Beantwortung meiner Fragestellungen zu nähern. Dies betraf insbesondere die privaten säkularen Totenfeiern und deren institutionelle Umsetzung durch das Friedhofs- und Bestattungswesen. Dazu führte ich Gespräche mit Personen, die über berufliche Erfahrungen bei der Vorbereitung und Durchführung von Beisetzungshandlungen verfügten bzw. als Privatperson an säkularen oder auch kirchlichen Trauerfeiern teilgenommen hatten. Diese Gespräche führte ich als offene, weiche Interviews, um den Interviewten genug Raum für ihre eigenen Intentionen zu geben. Meine Gesprächspartner standen meinem Forschungsinteresse jeder Zeit offen gegenüber. Insbesondere die Mitarbeiter des Bestattungs- und Friedhofswesens, einschließlich des Instituts für Kommunalwirtschaft Dresden, empfanden mein Interesse an ihrer Arbeit als ein positives Moment im Kontext der ansonsten von ihnen vermissten öffentlichen Anerkennung und Wahrnehmung ihrer Arbeit. Die Interviews dienten der Ergänzung und Illustration der eigenen Beobachtungen.

Als eine wesentliche Quelle der vorliegenden Arbeit sind die betriebsinternen Unterlagen übergeordneter regionaler Verwaltungsinstitutionen des Friedhofs- und Bestattungswesens und des Instituts für Kommunalwirtschaft Dresden zu nennen. Sie lieferten regionales und überregionales Material zum Komplex der privaten säkularen Bestattungsfeiern, der Feuerbestattung und der Entwicklung der Friedhofs- und Grabkultur in der DDR. Mit ihrer Hilfe konnte der Radius der notgedrungen eingeschränkten eigenen regionalen Quellenerhebung wesentlich erweitert werden. Broschüren des Instituts für Kommunalwirtschaft Dresden und die Fachzeitschrift „Kommunale Dienstleistungen“ ergänzten dieses Material.

⁵⁰ Meyer 1988.

⁵¹ Die Ordnungen der Bestattung 1961.

Für die Erforschung und Darstellung der politischen Totenehrung, insbesondere der Staatsbegräbnisse, nutzte ich vor allem die Archivalien der Stiftung Archiv der Parteien und Massenorganisationen der DDR im Bundesarchiv sowie für das Fallbeispiel Johannes R. Becher das Archiv der Akademie der Künste Berlin. Schließlich zog ich zeitgenössische Publikationsmedien wie Tageszeitungen in die Analyse ein. Ergänzt wurden sie durch die Auswertung von Bildmedien, die für die politische Totenehrung zahlreich zur Verfügung standen. Während Fotos der öffentlichen Präsenz der politischen Totenehrung als fester Bestandteil der Erinnerungskultur zahlreich vorlagen, waren sie für die private Bestattungsfeier kaum zu finden, da das Fotografieren dort kulturell unüblich war. Diese ethische Grenze hatte ich zu respektieren. Die konträre Situation von Bildquellen innerhalb der Bestattungskultur in der DDR spiegelt symptomatisch die konstatierten und im Folgenden zur Darstellung kommenden Diskrepanzen zwischen politischer und privater Totenehrung wider.

1. Nationale Totenehrung und Bestattung in der DDR

Die nationale Totenehrung begleitete die Geburt der DDR. Sie war eines der wichtigsten Foren der Selbstdarstellung des sozialistischen Staates und ihrer Führungspartei. Sie bildete eine Säule ihrer geistigen Legitimation und historischen Verankerung. Diese reichte zurück in die Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung, insbesondere der kommunistischen und ihres Totenkults. Durch die „Verstaatlichung“ der kommunistischen Totenehrung in der DDR wandelte sich ihr Charakter von einer Protestkultur zu einer Herrschaftskultur. Im Ergebnis dessen verschmolzen die Formen des Totenkults der deutschen Arbeiterbewegung mit denen der nationalstaatlichen Totenkultur, die sich in der Weimarer Republik etabliert hatte. Parallel dazu erfolgte die Transformation der Gedächtniskultur einer politischen Bewegung in die einer breiten Bevölkerungsmehrheit. Hierin lag das eigentlich Neue der politischen Totenehrung in der DDR.

Neben einer augenfälligen DDR-Spezifika kamen im Ausformungsprozess säkularer, nationaler Totenehrung in der DDR allgemeine Mechanismen nationalstaatlicher und politischer Totenkultur zum Tragen. Sie verweisen auf ein die Kulturen übergreifendes Funktionieren von Riten, Symbolen und Mythen in der Sphäre obrigkeitlicher Repräsentation. So gilt generell, dass die Beisetzungen von Repräsentanten sozialer, politischer und staatlicher Ordnungen selber zum Abbild jener Ordnungen, ihrer Strukturen und Werte werden können.¹ Dazu bedienen sich ihre Trägergruppen gezielt signifikanter Rituale, Symbole und Mythen. Diese fungieren als Medium einer verdichteten, nonverbalen Kommunikation. Sie sind Ausdruck und Ausschmückung der durch sie repräsentierten Sozialstruktur.² Gleichzeitig formulieren sie ein komplexes System von zusammenhängenden Feststellungen und Aussagen über die Wesensinhalte, die geistige Essenz dieser Kultur. Dafür gehen Ritual und Symbol eine innere Verflechtung ein, bei der die Rituale als *Handlungskode* und die Symbole als *Bedeutungskode* verstanden werden können.³ Ergänzung finden Ritus und Symbol oftmals durch eine mythologische Komponente, die den Ideentransfer von Geschichte und Identität verstärkt⁴ und die Verknüpfung der Gegenwart mit einer als sinnvoll bewerteten Vergangenheit und Zukunft befördert.⁵ Darum liegt es nahe, dass sich insbesondere die politischen Institutionen ihrer intensiv bedienen.

Mit diesem Blick auf die enge Verflechtung von Ritual, Symbol und Mythos wird im Folgenden die nationale Totenehrung in der DDR betrachtet. Sie ist wie in anderen Gesellschaften als ein bewusster Gestaltungsakt der Identitätsbildung, Herrschaftspräsentation und Machtkonsolidierung durch die politisch Handelnden zu begreifen, aber auch als Abbild der inneren Konstitution dieser Gesellschaft.

1 Turner 1989, S. 13.

2 Douglas 1974, S. VI.

3 Kaschuba 1999, S. 184.

4 Edelman 1976, S. 13-17.

5 Voigt 1989, S. 11.

In dieser Abbildfunktion präsentiert sich die nationale Totenehrung in der DDR in zwei Formen und verweist damit auf zwei differenzierte Sphären nationalstaatlicher Kultur. Die Rede ist von einer primär kulturell oder primär politisch geprägten nationalen Totenehrung. Die national-kulturelle Totenehrung unterlag stark den Intentionen der Schaffung einer deutschen Nationalkultur sozialistischer Prägung. Sie erfolgte durch die Fortführung kultureller Traditionen, die oft dem Versuch einer Neuinterpretation aus sozialistischer Sicht unterworfen wurden, teilweise aber uninterpretiert blieben. Zu ihr gehört die Ehrung von Vertretern der klassischen deutschen Kultur wie Goethe und Schiller, Bach und Beethoven, aber auch international anerkannter Geistesgrößen wie Brecht, um nur einige zu nennen.

Das Primat hatte allerdings die zweite Form der nationalen Totenehrung – die politische Totenehrung. Sie verwies auf die Etablierung einer neuen politischen Elite, auf eine politische Neuorientierung und Umstrukturierung der DDR-Gesellschaft und auf das Ziel, ein kommunistisches Bewusstsein in der Bevölkerung zu verankern. Im Zentrum der politischen Totenehrung standen die Ehrung der Antifaschisten sowie der Märtyrerkult um Rosa Luxemburg und Karl Liebknecht. Sie schloss ebenfalls das Gedenken an die „geistigen Väter“ des Kommunismus Marx, Engels, Lenin und bis 1956 auch Stalin ein. Der Brückenschlag zur Bestattungskultur der DDR-Gegenwart erfolgte durch die Staatsbegräbnisse und die Ehrenbegräbnisse für Antifaschisten und *verdiente Bürger*.

Neben den inhaltlichen Differenzen zeigen sich Unterschiede zwischen beiden Formen nationaler Totenehrung vor allem im Umfang und der Art der Besetzung öffentlicher Räume. Während die national-kulturelle Totenehrung im Wesentlichen auf der engeren institutionellen Kultur- und Bildungsebene verblieb sowie eigene Gestaltungsmöglichkeiten bot, agierte die national-politische Totenehrung großräumig und restriktiv bis in die kleinsten Strukturen und Orte hinein. Diesen Tatbestand reflektierend wird sich das folgende Großkapitel im Wesentlichen auf die politische Totenehrung konzentrieren, während die kulturelle Totenehrung punktuell und in einer eher kontrastierenden Weise zu Worte kommen wird.

Trotz dieser notwendigerweise vorgenommenen Differenzierung ist ein Verwobensein beider Bereiche nicht zu übersehen. Vor allem bei den in der DDR verstorbenen Ehrenbürgern kapituliert die wissenschaftliche Zuschreibung vor der Lebenswirklichkeit – etwa wenn zwischen der *herausragenden Persönlichkeit*, die sich um die Kunst oder Wissenschaft verdient gemacht hat und dem *verdienten Bürger*, der sich für den sozialistischen Staat engagiert hat, nur schwer zu unterscheiden ist, da sie biographisch ineinanderfließen.

Die Konstituierung der national-kulturellen, insbesondere aber der national-politischen Totenehrung vollzog sich im Gegensatz zur privaten säkularen Totenehrung als ein bewusster Akt der Ritualisierung und Symbolsetzung, der durch die politische Führungselite der SED selber vollzogen wurde. Sie orientierte sich dabei an den Traditionen der säkular ausgerichteten, politischen Totenehrung der deutschen Arbeiterbewegung und kombinierte sie mit

Formen bürgerlich geprägter, nationalstaatlicher Totenehrung. Die proletarischen Elemente reichten zurück auf Vorbilder der Beisetzung der Märzgefallenen der Revolution von 1848, der Toten der Pariser Kommune von 1871 und der von Ferdinand Lassalle 1872.⁶ Das Wesentliche dieser Beisetzungen war durch zwei Elemente bestimmt: Zum einen durch ihren säkularen Charakter, der durch die Abwesenheit religiöser Amtsträger und Zeremonienleiter angezeigt wurde, während sich die grundlegende Ritualstruktur noch stark an christlich intendierten Vorbildern anlehnte. Zum anderen war es die Doppelfunktion dieser Feiern, als Beisetzung und politische Demonstration. Diese Verschmelzung von Tod und Politik gehörte seit dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts zum festen politischen Instrumentarium der Sozialdemokratie, der kommunistischen und auch der nationalsozialistischen Bewegung. Für sie wurde der politische Tod zum signifikanten Ausdruck ihrer Bereitschaft zur Gesellschaftsveränderung und eine effektive Möglichkeit, sich als politische Bewegung öffentlich zu präsentieren. Die Mythologisierung von Tod und Politik und die Heiligsprechung der Opfer unterstützte die Herstellung der inneren Einheit und Opferbereitschaft der politischen Gemeinschaft. Als Beleg dafür sollen drei Zitate aus Reden von wichtigen politischen Veranstaltungen angeführt werden, die auf die späteren Traditionslinien in der DDR verweisen:

1. Gedenkfeier für die Opfer der Januarkämpfe (1919)
 „Verehrte Anwesende! Krieg ist nicht Krieg. Wie sind wir durch diese Jahre des Schreckens hindurchgewandert, die Menschen erschlugen, Häuser zerstörten, Städte verbrannten, blühendes Land in Wüsten verwandelten. Und doch wünschen wir diesen neuen Krieg. Denn dieser neue, heilige Krieg soll die Toten heiligen, die da hinabgesunken sind, soll die, die da sanken, wieder auferstehen lassen zum Leben.“⁷
2. Eröffnungskundgebung des XII. Reichsparteitages der KPD (1929)
 „Gleich zu Beginn unserer Kundgebung rufe ich Euch auf, mit mir der Ehrenpflicht zu genügen, die wir stets bei unseren großen Toten erfüllen, der Kampfgenossen zu gedenken, die in der Zwischenzeit durch den Tod aus unseren Reihen gerissen wurden. Wir gedenken ihrer in dem Gelöbnis, die Lücken durch gesteigerten Kampf auszufüllen. ... Der Parteitag wird morgen nach Friedrichsfelde gehen, um an den Gräbern der Revolutions- und Maifallenen Kränze niederzulegen.“⁸
3. Mitgliederversammlung der KPD anlässlich ihres 25jährigen Gründungsjubiläums im Moskauer Exil (1944)
 „Genossen! Wir haben Euch zu dieser Zusammenkunft gebeten, um über die 25 Jahre des Bestehens und des Kampfes unserer Partei zu sprechen und daraus die Lehren für unsere Weiterarbeit zu ziehen.“

6 Lüdtkke 1991, S. 128.

7 Levi 1920, S. 4.

8 Wilhelm Pieck: Rede auf dem XII. Reichsparteitag der KPD, in Berlin, 1929. SAPMO-BArch, NY 4036/419.

Wie immer, wenn wir zu gewissen Zeitabschnitten der Entwicklung unserer Partei rückschauend Stellung nehmen, so wollen wir auch heute zu Beginn dieser Arbeit der Ehrenpflicht des Gedenkens an die Genossen nachkommen, die in den 25 Jahren als Helden im Kampfe gefallen, von der Reaktion ermordet oder die in den Kerkern des Hitlerregimes schmachten, oder die sonst durch den Tod aus unseren Reihen gerissen wurden. Die Zahl dieser Genossen ist Legion. Nur wenige von ihnen vermag ich wegen der zur Verfügung stehenden Zeit mit ihren Namen zu nennen. Aber alle sind sie eingeschlossen in unser ehrendes Gedenken.“⁹

In der SBZ/DDR setzte sich die politische Totenehrung dann in Form der Ehrung von Antifaschisten und Opfern der Nationalsozialistischen Gewaltherrschaft in ihrer fundamentalen Bedeutung für die Identitätsbildung der politischen Führung der KPD/SED und dann des sozialistischen Staates fort.

Antifaschismus und Ehrung von Opfern der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft

Der Antifaschismus und die Ehrung seiner Protagonisten – der Ermordeten wie der Überlebenden – bildete die Basis der staatsbildenden und staatstragenden Gedenkkultur in der DDR. Man kann sie auch als das geistige Lebenselixier des DDR-Staates bezeichnen.

Die Neubesetzung der politischen Landschaft Deutschlands durch eine antifaschistische, sozialistische Gesellschaftskonzeption bildete nach dem Zusammenbruch des faschistischen Regimes in Deutschland 1945 einen Gegenpol zur geistigen Amnesie eines Großteils der Bevölkerung, „die ihren Blick nicht auf die eigene Komplizenschaft richten konnte“.¹⁰ Die persönliche antifaschistische Vergangenheit und Verfolgungsgeschichte ihrer Protagonisten garantierte der neuen politischen Trägerschicht dabei ein hohes Maß an Glaubwürdigkeit. Einer von der faschistischen Ideologie geprägten Bevölkerung suggerierte sie hingegen die Chance eines Neuanfangs und die Möglichkeit der Abtragung einer Kollektivschuld am deutschen Faschismus im Falle des Einsatzes für das neue politische, antifaschistische System.

Die Attraktivität einer antifaschistisch-sozialistischen Gesellschaft erhöhte sich auch durch die Fürsprache namhafter deutscher Künstler, die in großer Zahl aus dem Exil zurückgekehrt, am ehesten in der SBZ/DDR die Voraussetzungen für eine Umsetzung ihrer Hoffnung auf eine geistige Erneuerung Deutschlands gegeben sahen.¹¹ Sie ist aber auch als Gegenreaktion auf die Politik Adenauers in den westlichen Besatzungszonen und der späteren Bundesrepublik Deutschland zu verstehen, in denen bekannte, ehemalige Mitglieder der NSDAP hohe Staatsposten erhielten.

9 Wilhelm Pieck: 25 Jahre KPD. SAPMO-BArch, NY 4036/419, S. 9-13.

10 Stern 1999, S. 109.

11 Dazu zählten u.a. Bertolt Brecht, Anna Seghers, Ludwig Renn, Bodo Uhse, Friedrich Wolf.

So fungierte der Antifaschismus in der SBZ/DDR zunächst als zentrales Motiv der Konsensfindung eines antifaschistisch orientierten, Parteien übergreifenden Lagers, das in der 1947 entstandenen „Vereinigung der Verfolgten des Naziregimes“ (VVN) eine organisatorische Basis aller Antifaschisten fand. Die Phase der paritätischen Ehrung der Antifaschisten hielt aber nicht lange an. Dies zeigte sich bereits 1953 in der Auflösung des VVN, der die Gründung des „Komitees der Antifaschistischen Widerstandskämpfer“, ein nunmehr vom ZK der SED berufenes Gremium, folgte. Sie verkörperte den Beginn der selektiven Darstellung des antifaschistischen Widerstands und seine Konzentration auf den kommunistischen. Fortan fungierte die antifaschistische Totenehrung vor allem als Instanz der Legitimation des Führungsanspruchs der Kommunisten in der SED, verbunden mit einem Alleinvertretungsanspruch in Sachen Antifaschismus. Dieses Selektionsprinzip verstärkte sich durch die schnell greifende politische Blockbildung und ihre Konfrontationspolitik im Nachkriegsdeutschland, die zusätzlich zu einer Privilegierung der Emigranten aus der Sowjetunion gegenüber den West-Emigranten führte.

Nach dem politischen Zusammenbruch der DDR öffnete sich der Raum für kritische Anfragen an die Darstellung des Antifaschismus in der DDR. Sie beschränkten sich nicht nur auf die Kritik an deren Einengung, sondern richteten sich auch gegen die politische Instrumentalisierung der Erinnerungsorte. Dabei ging es den Initiatoren nicht zwingend um die Abschaffung dieses Gedenkens, sondern um die Komplettierung des zuvor verengten Bildes.¹²

Andere, so der Verband der Antifaschisten in Deutschland, sahen in der Demontage des DDR-Antifaschismusbildes und der Schließung zahlreicher sog. antifaschistischer Traditionskabinette die antifaschistische Gedenktradition generell bedroht. Sie setzen sich darum explizit für den Erhalt der antifaschistischen Erinnerungssstätten ein. Zu diesen erhaltenen Orten antifaschistischen Gedenkens gehören insbesondere die ehemaligen Konzentrationslager und öffentlichen Gedenkstätten mit Denkmalscharakter. Sie wurden oft zu „Gedenkort der Gewaltherrschaft und Verbrechen gegen die Menschlichkeit“ erweitert. Sie stehen heute darum auch für die DDR als diktatorisches System, die damit in die Nähe des Hitlerfaschismus gerückt wird oder gar eine Gleichstellung erfährt. Das darin liegende gesellschaftliche Konfliktpotenzial ist unübersehbar, insbesondere im Kontext ihrer vormaligen Funktion als Symbolorte des DDR-Antifaschismus und als Orte der Ehrung der „Opfer des Faschismus“.

Diese Ehrung wurde bereits im August 1945 in Form eines jährlichen Gedenktags für den 9. September vom Hauptausschuss der „Opfer des Faschismus“ beschlossen. Sie war durch eine simple Zweiteilung der Gesellschaft in Opfer und Täter bestimmt. Zu dem Kreis der Opfer zählten neben den bereits benannten Antifaschisten die Toten der alliierten Streitkräfte, die Kriegsgefangenen, Zwangsarbeiter und die Zivilbevölkerung der von Deutschland okkupierten Länder. Ihnen stand die Gruppe der Täter gegenüber, die neben Mitgliedern der SS, SA und NSDAP auch die Angehörigen der Deutschen

¹² Leo 1992, S. 144ff.; Leo 2002, S. 101-114.

Wehrmacht einschloss. Auch die deutsche Zivilbevölkerung, soweit sie sich nicht aktiv am Widerstand beteiligt hatte, wurde als Mitträger, Dulder und Profiteur des politischen Herrschaftssystems den Tätern zugeordnet. Insbesondere das deutsche Großkapital sowie ein Teil der bürgerlichen Eliten gerieten dabei in den Blick der Kritik, insofern sie das Regime unterstützt und vom Krieg und der Zwangsarbeit, insbesondere in den Konzentrationslagern, profitiert hatten. Diese Täterschaft nahm die politische Führung der SBZ/DDR nicht nur als Begründung für die programmatisch vorgesehenen Enteignungen, insbesondere der Kriegsindustrie. Sie lehnte aus dieser Zuordnung heraus auch einen allgemeinen Gedenktag der „Opfer des Krieges“ ab.

Das Totengedenken für die Kriegsoffer unter der deutschen Zivilbevölkerung verblieb darum fast ausschließlich im Privaten bzw. in einer kleinen Grauzone, die von der Führungspolitik nicht mitgetragen, sondern nur geduldet wurde. Diese Duldung beschränkte sich auf die zivilen Toten, die durch „angloamerikanische“ Angriffe ums Leben gekommen waren. Als Beispiele dafür stehen die Gedenkstätte zur Erinnerung an 3330 Opfer angloamerikanischer Luftangriffe auf dem Friedhof Wiesenburger Weg in Berlin-Marzahn und die jährliche Erinnerung an die Zerstörung Dresden vom 13./14. Februar 1945.¹³

Die Ehrung Gefallener der Deutschen Wehrmacht war verboten. Sie zählten zu den Tätern des NS-Regimes. Wehrmachtsabzeichen auf Einzelgräbern mussten entfernt werden. Die zahlreichen existierenden Kriegsfriedhöfe, auf denen die in Deutschland gefallenen Angehörigen der deutschen Wehrmacht bestattet worden waren, unterlagen ebenfalls dem Prinzip der Duldung. Der Erhalt dieser Anlagen erfolgte im Rahmen von Verträgen der internationalen Kriegsgräberfürsorge. Auch der späte Beitritt der DDR zum „Genfer Abkommen zur Verbesserung des Loses der Verwundeten, Kranken und Schiffbrüchigen der Streitkräfte und über die Behandlung der Kriegsgefangenen und zum Schutz der Zivilpersonen in Kriegszeiten“ von 1949, der 1971 erfolgte, änderte an dieser Haltung grundsätzlich nichts.¹⁴ Er bestärkte aber das in der Bevölkerung vorhandene Bedürfnis, das Totengedenken auch auf die deutschen Militär- und Ziviltoten des II. Weltkriegs auszudehnen. Vor allem durch kirchliche Kreise wurde es öffentlich gemacht, etwa durch das jährliche Läuten der Kirchenglocken in Dresden am 13. Januar.

Lediglich für hingerichtete Kriegsverweigerer der Deutschen Wehrmacht existierten regional Grabanlagen mit Erinnerungscharakter, wie die auf dem Nordfriedhof in Dresden. Sie bedeuteten aber keine Platzierung des Themas im öffentlichen Raum, da die Führungskreise der DDR daran interessiert waren, die schematische Teilung der Gesellschaft in Opfer und Täter aus Gründen der politischen Selbstlegitimation aufrechtzuerhalten.

¹³ Miethe 1974, S. 58 und S. 408.

¹⁴ Ministerratsbeschluss über die Behandlung von Gräbern Gefallener und ausländischer Zivilpersonen vom 13.7.1971. Er sah u.a. die Kennzeichnung und Unterscheidung der Gräber der Gefallenen der sowjetischen Armee und der 1. und 2. polnischen Armee im Verband der Sowjetarmee, der Kriegsgefangenen, der Zwangsarbeiter, der politischen Häftlinge und der ehemaligen Wehrmachtsangehörigen vor.

Völlig anders gestaltete sich die Ehrung der Toten der alliierten Streitkräfte, einschließlich ihrer Verbündeten. Insbesondere die Angehörigen der Sowjetarmee erfuhren eine herausgehobene Form der Ehrung. Dies lag an den konkreten Machtverhältnissen in der SBZ/DDR, die unter der Oberaufsicht der Sowjetunion stand. Es spiegelte aber auch den Tatbestand wider, dass die Sowjetunion die meisten Opfer im II. Weltkrieg zu beklagen hatte.

Öffentlicher Ausdruck der ihnen zuteilwerdenden Totenehrung war der jährlich begangene „Tag der Befreiung vom Faschismus“ am 8. Mai und die über das ganze Land verstreuten Kriegsdenkmäler für die Angehörigen der Sowjetarmee, zu deren bedeutsamsten das sowjetische Ehrenmal in Berlin-Treptow zählt.¹⁵ Dieses Ehrenmal, das direkt unter der Verwaltungshoheit der Sowjetunion stand, ist symbolischer Ort des Siegs der Sowjetunion über das faschistische Deutschland, zugleich aber auch Grabstätte tausender in der Schlacht um Berlin gefallener Angehöriger der Roten Armee. Auf den Bedeutungsgrad dieser Ehrenfriedhöfe für die Sowjetunion verweist deren Forderung nach ihrer Pflege und Bewahrung auch nach dem Abzug ihrer Truppen aus Deutschland, der am 31. August 1994 mit einer Abschiedsfeier am Ehrenmal in Berlin-Treptow rituell markiert wurde.

Während das Ehrenmal in Treptow im Wesentlichen der Handlungsort der Sowjetischen Besatzungsmacht blieb, schuf sich die Führung der DDR einen eigenen Ort kommunistisch geprägter, staatlicher Präsenz und Selbstdarstellung – die Gedenkstätte der Sozialisten in Berlin-Friedrichsfelde. Hier wurden, in enger Verflechtung mit dem selektierten Antifaschismus, die wichtigsten Komplexe der politischen Totenkultur in der DDR zelebriert – die Staatsbegräbnisse und die Luxemburg-Liebknecht-Feier. Beide sollen im Folgenden einer detaillierten Analyse hinsichtlich ihrer Funktion, Ritualstruktur und Symbolik unterzogen werden.

1.1 Die Luxemburg-Liebknecht-Ehrung

Die Luxemburg-Liebknecht-Ehrung verkörpert den Gründungsmythos der DDR. Die höchste Machtinstitution der DDR, das Politbüro des ZK der SED, übernahm seine Inszenierung im öffentlichen Raum. Dabei agierten seine Regisseure im Bewusstsein des Abbildcharakters von Ritualen und Symbolen sowie der Funktionsweise eines politischen Mythos.

„Das Wort Mythos bezeichnet den Glauben einer großen Anzahl von Menschen, der Ereignissen und Handlungen eine bestimmte Bedeutung verleiht. Es ist typisch für den Mythos, daß er mehr sozialen Deutungsmustern entspringt und weniger auf erfaßbaren Tatsachen beruht.“¹⁶

Die Interpretation und Wertung des mythischen Elements innerhalb der nationalen Totenehrung in der DDR verlangt es, sich bewusst zu machen, dass

¹⁵ Azaryahu 1991, S. 186.

¹⁶ Edelman 1976, S. 74.

Mythos nicht gleichzusetzen ist mit Fiktion oder Tatsache. Ein Mythos agiert zumeist vor einem realen Hintergrund, der in Abhängigkeit von politischen Intentionen zeitabhängig modifiziert und auf wesentliche Inhalte konzentriert wird. In diesem Sinne stellen der „Mythos Luxemburg-Liebke“ wie auch der „Mythos Antifaschismus“ eine Form geistiger Überhöhung und Abstraktion dar, die sich bis zu einem gewissen Grad ihrer Unterwerfung unter das Kriterium von „Wahrheit“ entzieht. Es geht im Mythos nicht um die Vermittlung historischer Fakten, sondern um die Verschmelzung von Paradigmen mit konkreten Personen. Der Mythos, die mythische Figur, ist also nicht an einer historischen Wirklichkeit zu messen. Seine Protagonisten sind eher vergleichbar mit den Figuren einer sich ständig in Überarbeitung befindlichen Erzählung, die einen bestimmten, sich wandelnden Zeitgeist, im hier darzulegenden Fall den einer politischen Bewegung, repräsentiert. Eine moralische Bewertung kann sich also nicht ausschließlich auf den Fakt der Mythologisierung selbst richten, sondern eher auf die Formen und Inhalte des politischen Handelns, die im Namen des Mythos vollzogen werden. So stellt sich die Kritik am Mythos letztlich als eine Kritik an eben jenem Handeln dar, für das der Mythos symbolisch steht. Die Demontage des Mythos bedeutet darum die Demontage der damit verbundenen politischen Kultur und Macht.

Dies gilt für die politische Totenehrung und die politische Kultur generell. Es ist nicht auf ein politisches System oder bestimmte Personen zu beschränken. Luxemburg und Liebke sind nur ein Beispiel für dieses Phänomen der Kultur politischer Institutionen, das Cassirer als geschaffenes, künstliches Produkt beschreibt.¹⁷ Sie sind aber das entscheidende Beispiel, das die geistige Essenz des DDR-Staats nach außen sichtbar macht.



Liebke-Luxemburg-Demonstration, 12.01.1986 in Berlin, BArch, Bild 183- 1986-0112-003, Foto: Zimmermann

¹⁷ Vgl. Anm. 25.

Jährlich am Tag ihrer Ermordung, am 15. Januar oder dem darauf folgenden Sonntag, fand die Luxemburg-Liebkecht-Feier in Form einer groß angelegten Demonstration der SED-Führung in Berlin unter Einbeziehung breiter Bevölkerungskreise statt. Das Maß der öffentlichen Raumnahme stellte dabei eine neue Qualität dar, die vor 1945 erträumt, aber nie erreicht worden war. Sie betonte den Charakter einer politischen Großkampfdemonstration. Die Intentionen einer Totengedenkfeier blieben in der Ritualstruktur erhalten, verloren sich aber zunehmend.

Bei der Installation der Luxemburg-Liebkecht-Demonstration konnten seine Akteure auf eine Tradition zurückgreifen, die bis 1919 zurückreichte. Schon da waren die ermordeten Gründer der KPD zu Symbolfiguren der Arbeiterbewegung, vor allem der kommunistischen geworden:

„Rosa Luxemburg zum Gedächtnis

Heute trauert das internationale Proletariat! Die sterblichen Reste von Rosa Luxemburg werden, fast fünf Monate nach ihrer Ermordung, zur Ruhe bestattet. Die Arbeiterklasse Berlins wird durch ein Leichenbegängnis, wie es die deutsche Hauptstadt nie sah, sich zur Märtyrerin Rosa Luxemburg bekennen. Aber diese Feier gilt nicht nur der letzten Ehrung der Toten, sie ist ein Protest gegen jenes Regime des Mordes und der Gewalttat, das den Weltkrieg erzeugte...“¹⁸

Diese Symbol- und Mythenbildung fiel in eine dafür fruchtbare Zeit, denn:

„In den Zeiten der Inflation und Arbeitslosigkeit war das ganze soziale und ökonomische System Deutschlands von vollständigem Zusammenbruch bedroht. Die normalen Hilfsmittel schienen erschöpft. Dies war der natürliche Boden, in welchem die politischen Mythen wachsen konnten und in welchem sie reiche Nahrung fanden.“¹⁹

Die seit 1920 nun jährlich stattfindenden Auftritte der KPD verbanden politische Programmatik, Ritualisierung und Mythenbildung miteinander. Es entstand ein symbolisches Gesamtwerk, das in sich visuell und verbal fassbare symbolische Formen integrierte.²⁰

Die szenische Umsetzung dieser Symbolkultur, eine in der Arbeiterbewegung beliebte Form der Selbstdarstellung und Agitation, realisierte sich in Abhängigkeit herrschaftspolitisch gesetzter öffentlicher Handlungsräume.²¹ Diese waren in der Zeit der Weimarer Republik verfassungsmäßig eingeschränkt, da die KPD sich den Sturz der bürgerlich-demokratischen Gesellschaft zum Ziel gesetzt hatte.²² Die Gedenkfeiern konnten demzufolge nur in geschlossenen Räumen oder gegen obrigkeitliche Anordnung in einer beschränkten Öffentlichkeit direkt an den Gräbern von Luxemburg und Liebkecht und dem dort 1926 errichteten Revolutionsdenkmal stattfinden. Während der Zeit des Nationalsozialismus ver-

18 *Die Freiheit*. (USPD). 13.6.1919. Siehe auch: *Die Rote Fahne*. 14.1.1920.

19 Cassirer 1978, S. 361.

20 Lorenzer 1984, S. 31. Er folgt hierbei wesentlichen Gedanken von Susanne Langer.

21 Vgl. dazu die Ausführung zur Gedenkstätte der Sozialisten in Berlin-Friedrichsfelde.

22 Gailus 1989, S. 86.