



MSG Moderne Stadtgeschichte
Bd. 56/1 (2025)

DOI: 10.60684/msg.v56i1

Verantwortliche Herausgeber:
Martin Christ / Dieter Schott

Themenschwerpunkt

Die Stadt und der Tod

MSG Moderne Stadtgeschichte
ISSN: 2941-6159 online
<https://moderne-stadtgeschichte.de>



In Kooperation mit dem Deutschen Institut für Urbanistik (Difu)



Mit Unterstützung der Gesellschaft für Stadtgeschichte und
Urbanisierungs-forschung (GSU)



Dieses Werk steht unter der [Lizenz Creative Commons Namensnennung 4.0 International](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Bei den Abbildungen sind eingeschränkte Lizenzformen möglich, Weiternutzungsrechte sind gesondert abzuklären.

© Die Autor*innen der jeweiligen Beiträge 2025



Moderne Stadtgeschichte

2025

1. Halbjahresband

Verlagsort: Berlin

Herausgegeben von

Martin Baumeister, Christoph Bernhardt, Dorothee Brantz, Kerstin Brückweh, Moritz Föllmer, Sebastian Haumann, Heidi Hein-Kircher, Martina Heßler, Martin Kohlrausch, Christoph Lorke, Sabine Mecking, Gisela Mettele, Susanne Rau, Christiane Reinecke, Ralf Roth, Dieter Schott, Bettina Severin-Barboutie und Clemens Zimmermann

Themenschwerpunkt

Die Stadt und der Tod

Verantwortliche Herausgeber:
Martin Christ und Dieter Schott

Nachruf auf Thomas Großbölting..... 5

A U F S Ä T Z E U N D B E R I C H T E Z U M T H E M A

Martin Christ/Dieter Schott

Die Stadt und der Tod: Einleitung..... 7

Norbert Fischer

Stadt, Friedhof und Natur: Zur Entwicklung landschaftlicher Friedhöfe im urbanen Raum vom 18. bis zum frühen 21. Jahrhundert..... 25

<i>Rüdiger Hachtmann</i>	
Zweierlei Tod in Berlin 1848 und 1849. Märzgefallene und Choleraopfer	47
<i>Verena Kümmel</i>	
Die Stadt als Bühne öffentlicher Totenfeiern. Paris, London und Berlin im Vergleich.....	74
<i>Benedikt Brunner</i>	
Sterben in der ‚Stadt ohne Gott‘. Säkularisierungsdeutungen, Urbanität und die Frage nach der Zukunft des christlichen Sterbens.....	98
<i>Carolin Kosuch</i>	
Die Ewige Stadt und der Tod im 19. Jahrhundert. Bestattungsorte Nichtreligiöser in Rom.....	117
<i>Martin Christ</i>	
Die Etablierung des „Jewish Burial Ground“ in Wolverhampton, England (1851).....	142
<i>Bethany M Wade</i>	
A Cemetery Fit for a Cultured and Christian City: Religious Freedom, Cultural Diversity, and the Urban Landscape in the Late-19th-Century Spanish Caribbean.....	162
<i>Dieter Schott</i>	
Leitrezension: Neue Perspektiven auf städtische ‚Todesräume‘ in der sozialwissenschaftlichen Forschung.....	179

F O R U M

<i>Moritz Föllmer</i>	
Die Regierbarkeit der Großstädte. Problemlagen, Handlungsspielräume und Erwartungshaltungen in Westdeutschland 1970–2000.....	192

B E R I C H T E

Alexander Leyde

Tagungsbericht: „Stadt – beziehungsweise – Land“. Deutsch-französisches Atelier für Promovierende in der Stadtgeschichte bzw. zur Geschichte der Stadt-Land-Beziehungen in Weimar, 1. November 2024..... 219

Michel Günther

Tagungsbericht – Karl-Marx-Stadt. Architektur und Städtebau im internationalen und historischen Kontext, Chemnitz 06.–08.11.2024... 222

Lina Güntner/Elias Knapp

Tagungsbericht: „Forum Stadtgeschichte 2024 – Nachwuchstagung der GSU“ in Salzburg, 15.–16. November 2024..... 228

Tom Pinsker

Doing City. Der Stadt-Raum als soziale Konstruktion in der Moderne (Siegen), 28.–29. November 2024..... 233

Nachruf auf Thomas Großbölting

Dorothee Brantz für den Vorstand der GSU



Foto: Maike Raap, FZH

In großer Trauer, aber auch voller Dankbarkeit gedenken wir unserem geschätzten Kollegen, Freund und GSU-Vorstandsmitglied Thomas Großbölting, der am 11. Februar 2025 bei einem tragischen Zugunglück ums Leben gekommen ist. Zuerst waren wir schockiert und zutiefst betroffen von dem plötzlichen Verlust. Einige von uns kannten Thomas seit dem Studium in Münster. Andere von uns kannten ihn vielleicht nicht so lange, aber Thomas musste man nicht lange kennen, um zu wissen, was für ein wunderbarer Mensch er war. Durch seinen Tod haben wir einen hervorragenden Historiker, stets zugewandten Mitstreiter und hoch engagierten Förderer der Stadtforschung verloren. Als langjähriges Mitglied und seit 2022 stellvertretender Vorsitzender der GSU

hat Thomas Großbölting unsere Gesellschaft maßgeblich geprägt. An der Forschungsstelle für Zeitgeschichte in Hamburg (FZH) war er gerade dabei, zusammen mit seinen Kolleg*innen die Geschichte Hamburgs in neue Bahnen zu lenken, die auch weit über die Stadt selbst hinausreichen sollten. Erste Workshops und Projekte haben bereits stattgefunden, aber wir hatten noch so viel zusammen vor. Das werden wir nun ohne seine direkte Mithilfe meistern müssen, aber im Geiste wird er immer noch bei uns sein und seine Ideen werden uns weiterhin inspirieren. Auch werden junge Forscherinnen und Forscher, deren Werdegang er begleitet hat, seine Ideen weitertragen. Wir werden sein Andenken bewahren, gleichwohl werden wir ihn alle sehr vermissen!

Martin Christ/Dieter Schott

Die Stadt und der Tod: Einleitung

This special issue shows that the relationship between the city and death is characterized by the convergence of religious, hygienic, technical-industrial, and aesthetic discourses. The contributions focus on death amongst urban dwellers. This includes, for example, municipal magistrates or religious dignitaries, who were not equally present in rural areas. The dead are understood as part of the urban environment. This environment also forms the stage for public funerals of national heroes or high-profile politicians; the mode of conducting these and keeping the memory of the dead alive evolves with the urban landscape and expresses attitudes and values. Death and the dead belong inextricably to the city, and they must be seen as a central aspect of urbanity. Wealth, status, gender, age, and many other aspects that were crucial for urbanites were reflected in the way they were buried. The articles in this special issue understand the urban dead as a lens for urban history in general.

Dieses Themenheft zeigt, dass die Beziehung zwischen Stadt und Tod durch das Zusammentreffen religiöser, hygienischer, technisch-industrieller und ästhetischer Diskurse geprägt ist. Die Beiträge konzentrieren sich auf den Tod unter Stadtbewohnern. Dazu gehören beispielsweise Stadtmagistrate oder religiöse Würdenträger, die in ländlichen Gebieten nicht in gleichem Maße vertreten waren. Die Toten werden als Teil der städtischen Umwelt verstanden. Dieses Umfeld bildet auch die Bühne für öffentliche Beisetzungen von Nationalhelden oder hochrangigen Politikern; die Art und Weise, wie diese durchgeführt werden und wie die Erinnerung an die Toten lebendig gehalten wird, entwickelt sich mit der städtischen Landschaft und drückt bestimmte Einstellungen und Werte aus. Der Tod und die Toten gehören untrennbar zur Stadt und müssen als zentraler Aspekt von Urbanität betrachtet werden. Reichtum, Status, Geschlecht, Alter und viele andere Aspekte, die für Stadtbewohner von entscheidender Bedeutung waren, spiegeln sich in der Art und Weise ihrer Bestattung wider. Die Beiträge dieser Sonderausgabe verstehen die städtischen Toten als Linse für die Stadtgeschichte im Allgemeinen.

1. Einleitung

Als Baldomero Espartero 1879 aus dem Leben trat, starb einer der wichtigsten politischen und militärischen Figuren Spaniens im 19. Jahrhundert. Er war mehrfach spanischer Regierungschef, Regent und war zudem erfolgreich gegen die Carlisten eingeschritten. Nach Jahren im Exil kehrte er nach Spanien zurück und starb dort in der Kleinstadt Logroño, wohin er sich in seinen späteren Jahren zurückgezogen hatte. Er wurde dort in der Kirche Santa María de la Redonda beigesetzt. Espartero erhielt ein opulentes Grabmal aus Marmor, auf dem er als „Pacificador de España“ (Befrieder Spaniens) gerühmt wurde. In einer von Domingo Muñoz Cuesta um 1880 hergestellten Zeichnung wird deutlich, dass der Leichenzug für Espartero die ganze Stadt in Bann schlug (Abb. 1). Die Darstellung lässt nachvollziehen, wie der Tod in der Stadt Formen annahm, die der Zeremonie eine theatralische Qualität gaben. Die Gebäude, die sich an der Route des Trauerzuges befinden, sind hoch gebaut, was es ermöglichte, von Balkonen aus auf die Prozession zu schauen. Aufgrund der Bevölkerungsdichte tummelte sich auf den Gehwegen eine Vielzahl an Personen, die gleichfalls die städtische Diversität widerspiegeln: Männer und Frauen, arm und reich, Angehörige religiöser Orden und Militärs. Das Trauerritual fand Ausdruck in Trauerkleidung und schwarzen Tuchen, die an den Balkonen angebracht waren. Über der Szene ragte die Kathedrale Santa María de la Redonda in den Himmel, die als Anspielung auf das katholische Paradies verstanden werden kann, aber genauso auf die spezifisch urbanen Dimensionen religiöser Trauerzeremonien verweist und einen Kontrast zu zeitgenössischen Säkularisierungsbestrebungen in anderen europäischen Städten bildet.¹ Auch wenn Totenrituale eine Konstante menschlicher Gesellschaften sind, war und ist ihr Zelebrieren, so zeigt das Beispiel von Esparteros Bestattung, zugleich von spezifischen räumlichen Konfigurationen geprägt – und somit hier auch vom städtischen Kontext.

¹ Zu Urbanität und Religion, vgl. Susanne Rau/Jörg Rüpke, Religion and Urbanity: Reciprocal Formations, in Religion and Urbanity Online, Berlin/Boston 2020, <https://doi.org/10.1515/urbrel.13230336> [28.03.2025]; Dies./Ders., Urbanität und Religion. Neue Perspektiven auf Religion in europäischen, süd- und westasiatischen Städten, in: MSG H. 1/2022, S. 3-22.



Abb. 1: Beerdigung von General Espartero entlang der Mercado-Straße, Zeichnung, Domingo Muñoz Cuesta (um 1880), Creative Commons Lizenz.

Die Bedeutung von Bestattungsräumen und Sepulkralkulturen in menschlichen Gesellschaften spiegelt sich in einer Fülle von wissenschaftlichen Arbeiten zu diesem Thema wider.² Zunächst waren dabei besonders Vertreter der französischen Annales-Schule wichtig. Bereits in den späten 1970er Jahren begannen zum Beispiel Philip Ariès und Pierre Chaunu, sich mit dem Tod in historischer Perspektive zu beschäftigen, wenngleich zu dieser Zeit andere Disziplinen, wie Kunstgeschichte, Archäologie und Anthropologie, noch wesentlich mehr zur Erforschung der Thanatologie beisteuerten.³ Jüngere Studien haben diese interdisziplinären Ansätze noch weiter ausgebaut.⁴ Doch erst in letzter Zeit haben sich historische Arbeiten mit den dezidiert urbanen Kontexten von Begräbnissen, Friedhöfen und Memoria in frühneuzeitlichen und modernen Städten auseinandergesetzt.⁵ Forschungen zum Umgang mit den Toten in der Moderne ha-

² Vgl. etwa Thomas W. Laqueur, *The Work of the Dead: A Cultural History of Mortal Remains*, Princeton 2015. Als jüngeren Forschungsüberblick vgl. Peter N. Stearns (Hg.), *The Routledge History of Death since 1800*, Oxford/ New York 2021. Für die Gesamtheit der Räume, die mit den Toten in Verbindung standen, haben sich dabei die Begriffe der Nekrogeografien und Deathscapes etabliert, die auch verstärkt in der Archäologie verwendet werden. Siehe Nikolas Dimakis, *Ancient Greek Deathscapes*, in: *Journal of Eastern Mediterranean Archaeology & Heritage Studies* 3, 2015, S. 27-41; Christien Klaufus, *Deathscapes in Latin America's Metropolises: Urban Land Use, Funerary Transformations, and Daily Inconveniences*, in: *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe / European Review of Latin American and Caribbean Studies* 2014, S. 99-111; Lynn Rainville, *Hanover Deathscapes: Mortuary Variability in New Hampshire, 1770-1920*, in: *Ethnohistory* 46, 1999, S. 541-597; Kate V. Hartig/Kevin M. Dunn, *Roadside Memorials: Interpreting New Deathscapes in Newcastle, New South Wales*, in: *Australian Geographical Studies* 36, 1998, S. 5-20.

³ Vgl. Philippe Ariès, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen-Age à nos jours*, Paris 1975; Philippe Ariès, *The Reversal of Death: Changes in Attitudes Toward Death in Western Societies*, *American Quarterly* 26, 1974, S. 536-560; Clare Gittings, *Expressions of Loss in Early Seventeenth-Century England*, in: Peter C. Jupp/Glennys Howarth (Hrsg.), *The Changing Face of Death. Historical Accounts of Death and Disposal*, Houndsmill/London 1997, S. 19-33; Michel Vovelle, *Mourir autrefois-attitudes collectives devant la mort aux 17e et 18e siècles*, Paris 1974; Michel Vovelle, *La mort et l'Occident de 1300 a nos jours*, Paris 1983; Thomas Kselman, *Death in Historical Perspective*, in: *Sociological Forum* 2, 1987, S. 591-597; Pierre Chaunu, *La mort a Paris-XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris 1978; François Lebrun, *Les hommes et la mort en Anjou aux 17e et 18e siècles. Essai de démographie et de psychologie historiques*, Paris 1971; Marianne Mischke, *Der Umgang mit dem Tod. Vom Wandel in der abendländischen Geschichte*, in: *Historische Anthropologie* 25, 1996; Irmgard Wilhelm-Schaffer, *Gottes Beamter und Spielmann des Teufels. Der Tod in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, Köln/Weimar/Wien 1999.

⁴ Vgl. besonders Laqueur, *The Work of the Dead*.

⁵ Siehe z. B. Ute Planert/Dietmar Süß/Meik Woyke (Hrsg.), *Sterben, Töten, Gedenken. Zur Sozialgeschichte des Todes*, Bonn 2015; Katharina Krogner-Kornalik, *Tod in der Stadt. Religion, Alltag und Festkultur in Krakau 1869-1914*, Göttingen 2015; Monica Black, *Death*

ben verschiedene Erklärungsmodelle bemüht, um die Bedeutung des Todes (auch in der Stadt) zu beschreiben. Diese Erklärungsmodelle reichen von einer Industrialisierung über eine Auslagerung bis hin zu einer Tabuisierung des Todes. Kaum thematisiert wurden dabei allerdings die dezidiert urbanen Aspekte solcher Wandlungsprozesse, abgesehen von allgemeineren Befunden zur Bedeutung der städtischen Dichte oder einer in der Moderne in der Stadt zunehmenden Anonymität, die auch die Erinnerung an verstorbene Personen überschattet.

Für dieses Heft von *Moderne Stadtgeschichte* gab es neben der intensivierten wissenschaftlichen Thematisierung von ‚Tod‘ in einer Reihe von sozial- und kulturwissenschaftlichen Disziplinen⁶ konkrete lebensweltliche Anstöße, insbesondere zunächst die Erfahrung der COVID 19-Pandemie. Die Bilder der Kolonnen von Militärfahrzeugen, die Särge früher Opfer der Pandemie im März 2020 aus der norditalienischen Stadt Bergamo zu Friedhöfen in anderen norditalienischen Städten transportierten, vermittelten für deutsche Beobachter⁷ eine erste eindringliche Warnung vor der Gefährlichkeit der Seuche. Bilder von mit Leichen überquellenden Kühlhäusern aus New York oder von neu angelegten Seuchen-Friedhöfen in Brasilien vertieften den Eindruck von Städten, die durch die pandemische Herausforderung an die Grenzen ihrer Leistungsfähigkeit kamen. Diese Städte konnten offenbar ihren Bürgern nicht einmal mehr einen würdigen Tod garantieren. Eine andere jüngere Erfahrung ist die des todbringenden Krieges in der Stadt, die mit dem Angriffskrieg in der Ukraine in einer in Europa über viele Jahrzehnte nicht mehr gekannten Intensität und medialen Direktheit erlebbar wurde. ‚Stadt‘ wird hier aufgrund ihrer Bedeutung für das Funktionieren moderner Gesellschaft direkt zum Angriffsziel, der von Karl Schlögel für den Zweiten Weltkrieg geprägte Begriff ‚Urbizid‘ gewinnt neue Ak-

in Berlin. *From Weimar to Divided Germany*, Cambridge u. a. 2010; Patricia Zihlmann-Märki, „Gott gebe das wir das Liebe Engelein mit Freuden wieder sehen Mögen“. Eine kulturgeschichtliche Untersuchung des Todes in Basel 1750-1850, Zürich 2010; Martin Christ/Carmen González Gutiérrez, *Death and the City in Premodern Europe*, in: *Special Issue of Mortality. An Interdisciplinary Journal of Death and Dying* 2:27, 2022, S. 120-143; Steven Bassett (Hrsg.), *Death in towns: urban responses to the dying and the dead*, 100-1600, Leicester/New York 1993; Harold Mytum, *Death, Burial and Commemoration: An Archaeological Perspective on Urban Cemeteries*, in: Adrian Green/Roger Leech (Hrsg.), *Cities in the World, 1500-2000*, Abingdon 2017, S. 219-234; vgl. auch Vanessa Harding, *The Dead and the Living in Paris and London, 1500-1670*, Cambridge 2002.

⁶ Vgl. für die raumwissenschaftliche Auseinandersetzung die Leitrezension von Dieter Schott zu ‚Urban Deathscapes‘ in diesem Heft, wo die stadtgeografische und stadtanthropologische Debatte resümiert wird.

⁷ Wir verwenden in dieser Einleitung das generische Maskulinum und schließen damit ausdrücklich alle Geschlechter ein.

tualität.⁸ ‚Stadt‘ und ‚Tod‘ wirkt in diesen Fällen sehr spektakulär und schockierend. Dominierend und strukturbildend war und ist allerdings der mehr alltägliche Sachverhalt, dass das regelmäßige Sterben eines gewissen Prozentsatzes der Einwohner zur unabänderlichen Grundtatsache menschlicher und städtischer Existenz gehört.

Die Stadt als Organisationsform menschlichen Lebens (und Sterbens) muss – zunächst vorrangig als Aufgabe der Kirche, später dann der politischen Gemeinde – den Rahmen für eine im Kontext der jeweiligen Kultur als würdig und angemessen betrachtete Form der Bestattung und später des dauerhaften Verbleibs der Leichen und des Totengedenken bieten. Dies steht im Fokus des vorliegenden Heftes. Was jeweils als ‚würdige‘ und ‚angemessene‘ Form der Bestattung angesehen wird und wie der dauerhafte Verbleib der Leichen und das Totengedenken organisiert werden, verändert sich historisch und jeweils auch in Reaktion auf aktuelle Herausforderungen, etwa rasches Stadtwachstum, epidemische Krankheiten oder Massensterben durch kriegerische Ereignisse.

Das Verhältnis von Stadt und Tod ist von einer Überlagerung verschiedener religiöser, hygienischer, technisch-industrieller und ästhetischer Diskurse geprägt.⁹ Die in diesem Heft versammelten Beiträge fokussieren einerseits stärker als viele andere Arbeiten zum städtischen Tod auf Personengruppen, die nur im urbanen Umfeld anzutreffen waren. Dazu gehören etwa städtische Magistrate oder religiöse Würdenträger, die nicht in gleichem Umfang im ländlichen Raum präsent waren. Die Toten befanden sich besonders in der Stadt in einer Wechselwirkung mit den Lebenden. Die aktive Beteiligung sowohl städtischer Eliten als auch einfacher Handwerker an Bestattungen brachte zum Ausdruck, dass der Tod ein zentraler Bestandteil des städtischen Lebens war. Reichtum, Status, Geschlecht, Alter und verschiedene andere Aspekte, die für Männer und Frauen entscheidend waren, spiegelten sich in der Art und Weise wider, wie sie begraben wurden. Zugleich und darüber hinaus benutzen die Beiträge in diesem Heft die städtischen Toten als einen Zugang zu Stadtgeschichte allgemein und zeigen mittels konkreter Fallbeispiele, wie sich anhand des Umgangs mit den Toten Faktoren des städtischen Zusammenlebens identifizieren lassen. Es wird dabei bewusst nicht nur auf eine todesbezogene Praxis, etwa das Begraben auf Friedhöfen im Stadtraum oder Begräbnisfeiern wichtiger Würdenträger, fokussiert. Vielmehr werden verschiedene Aspekte, wie die räumliche Verortung der

⁸ Karl Schlögel, *Urbizid: Europäische Städte im Krieg*, in: Ders. (Hrsg.), *Marjampole. Oder Europas Wiederkehr aus dem Geist der Städte*, München/Wien 2005, S. 171-182.

⁹ Vgl. hierzu besonders die Arbeiten von Norbert Fischer, etwa *Norbert Fischer und Markwart Herzog (Hrsg.) Nekropolis: Der Friedhof als Ort der Toten und der Lebenden*. Stuttgart 2005; *Norbert Fischer und Markwart Herzog (Hrsg.), Tod - Gedächtnis - Landschaft*, Stuttgart 2018.

Toten, der rituelle Umgang mit den und die städtischen Diskurse um die Toten vergleichend betrachtet. Die Beiträge nehmen neben wichtigen urbanen Zentren, wie Rom oder Berlin, auch kleinere Städte, wie das englische Wolverhampton, in den Blick. Die Perspektive richtet sich vorrangig auf europäische Beispiele. Es werden jedoch auch außereuropäische Städte einbezogen, so das koloniale Havanna.

3. Der öffentliche Tod

Ein zentrales Merkmal des Umgangs mit dem Tod in der Stadt waren rituelle Aspekte. Wie der Aufsatz von Verena Kümmel zeigt, beeinflussten sich öffentliche Bestattungen und Stadtlandschaft gegenseitig. Öffentliche Begräbnisse in Städten wie London, Paris und Rom prägten den städtischen Raum durch dauerhafte Strukturen wie nationale Pantheons und Begräbniskirchen. Elemente wie Aufbahrungen, Trauerzüge und Trauerdekorationen beeinflussten die Städte hingegen nur für kürzere Zeiträume, hinterließen aber oft kulturelle Orientierungspunkte für den Ablauf solcher Vorgänge später, etwa hinsichtlich der Route von Leichenzügen. Darüber hinaus zeigt der Beitrag, dass sich der Personenkreis, der sich opulente Begräbnisse leisten konnte, vom Stadtadel auf wohlhabende Bürgerinnen und Bürger erweiterte.¹⁰

Eng verbunden mit den Trauerpraktiken in der Stadt waren Diskurse um deren korrekte Durchführung. Besonders lässt sich dies etwa an Diskussionen über Prunk und Pomp bei Begräbnissen ablesen. Die Stadt bot einerseits besonders viele Möglichkeiten für Bestattungen, konnte aber auch ein klar regulierter Raum sein.¹¹

Ein zentrales Anliegen der Rituale für die Toten und der darauffolgenden Errichtung von Grabmonumenten ist das Bedürfnis nach Memoria. Diese Erinnerungskultur konnte verschiedene Funktionen erfüllen. So waren im europäischen Mittelalter etwa – auch durch Stiftungen dauerhaft eingerichtete – Gebete für die Seele der verstorbenen Person das zentrale Anliegen des Totengedenkens. Grabdenkmäler dienten dazu, die Lebenden an diese Pflicht zu erinnern. Im Umgang mit den Toten bildeten sich Normen und Erwartungsmuster heraus. Heilige beeinflussten beispielsweise das alltägliche Leben der Gläubigen und konnten in Krisensituationen wirkmächtige Ansprechpartner sein. Testamente und Inschriften, die diese Dynamiken ausdrückten, waren im urbanen

¹⁰ Zu Elitenbegräbnissen, vgl. Mark Hengerer (Hrsg.), Macht und Memoria. Begräbniskultur europäischer Oberschichten in der Frühen Neuzeit, Köln/Weimar/Wien 2005.

¹¹ Vgl. Martin Christ, Divine Power and Urban Norms: Danzig's Policeordnungen as Early Modern Guides to Urbanity, in: Religion and Urbanity, <https://doi.org/10.1515/urbrel.18905722> [28.03.2025].

Umfeld besonders weit verbreitet. Wichtige Reformatoren kritisierten die Vorstellung vom ‚Fegefeuer‘ und die Fürbitte für die Seelen der Verstorbenen, doch im katholischen Kontext blieben solche Denkfiguren und Praktiken weit über die Reformationszeit hinaus präsent.

Eine besondere Form der Memoria war für herausragende Individuen oder als kollektive (Kriegs-)Helden wahrgenommene Personen vorgesehen. Oft wurde ihnen eine hervorgehobene Ehrung zuteil, wobei immer wieder umstritten war, wie diese aussehen sollte und wer überhaupt als ein ‚Held‘ oder eine wichtige Persönlichkeit galt. In extremen Fällen konnte es dabei auch zu Umbettungen oder Exhumierungen bereits bestatteter, als bedeutend erachteter Persönlichkeiten kommen. Der Pariser Friedhof Père-Lachaise etwa sollte zu einem prestigeträchtigeren Begräbnisort ‚aufgewertet‘ werden, indem prominente Leichen dorthin verlegt wurden.¹² Mit dieser Form der Memorialisierung beschäftigt sich der Beitrag von Rüdiger Hachtmann, der die Bedeutung des Berliner Revolutionsfriedhofes für die am 18. März 1848 getöteten Barrikadenkämpfer im Berliner Stadtteil Friedrichshain aufzeigt. Auch wenn die preußische Obrigkeit versuchte, diesen überkonfessionellen Friedhof in der Reaktionszeit ‚unsichtbar‘ zu machen, wurde er ab den 1860er Jahren dann doch zu einem ‚politischen Wallfahrtsort‘ der dem Kaiserreich gegenüber kritisch eingestellten Bevölkerungskreise.

4. Wohin mit den Toten?

Die Toten hatten immer mehrere Funktionen und Bedeutungen für die Städte. Die Tatsache, dass neben immateriellen Dingen wie einer Seele auch ein real existierender und verrottender Leichnam übrigblieb, stellte Kirche, Stadt und Staat immer wieder vor Probleme. Dies war auch der Fall, weil für die Leichen Platz benötigt wurde. Bereits im Mittelalter stritten sich deshalb verschiedene Personengruppen um den richtigen Umgang mit den Toten und die Auswirkungen etwa von Pesttoten für die städtische Gesundheit insgesamt.

In späteren Jahrhunderten stieß sich der häufig belegte Wunsch von Verstorbenen nach physischer Nähe zu den Lebenden beziehungsweise zu heilsgeschichtlich bedeutsamen Reliquien und Gräbern in innerstädtischen Kirchen an der prinzipiellen Knappheit von Raum innerhalb der Stadt sowie an der gesundheitlichen Problematik, die die Präsenz verwesender Körper mit sich brachte. Die daraus resultierende Trennung wurde verschiedentlich mit der Reformation und einer „separation of the living and the dead“ oder, erst in spä-

¹² Vgl. Thomas Laqueur, *The Deep Time of the Dead*, in: *Social Research* 78:3, 2011, S. 799-820; Laqueur geht dort näher auf die mit der Etablierung von Père-Lachaise und der Transferierung prominenter Leichen verbundenen Intentionen ein.

teren Jahrhunderten ansetzend, der „Trennung von Kirche und Grab“ erklärt.¹³ Die langfristige Entwicklung der Unterbringung der Gestorbenen kann als ‚Externalisierung‘ gefasst werden. Sie führte – wie der Beitrag von Norbert Fischer zeigt – vom innerstädtischen ‚Kirchhof‘ über Friedhöfe jenseits der Stadtmauern bis hin zu Waldfriedhöfen und schließlich – die neueste Bestattungsform – den Friedwäldern. In einigen Fällen wurden die ‚Räume der Toten‘ noch darüber hinaus erweitert, etwa bei Bestattungen auf hoher See oder im Weltall. Zudem hat in jüngster Zeit die Digitalisierung nochmals weitere, virtuelle Räume erschlossen, in denen ebenfalls getrauert wird und in denen Totenrituale vollzogen werden.¹⁴ Auch wenn es Diskurse zu städtischem Platzmangel und damit verbundenen Friedhofsverlegungen bereits während der Pestepidemien des späten 15. Jahrhunderts gab, nahmen diese im 18. und besonders im 19. Jahrhundert signifikant zu.¹⁵ Die Verlegung von Friedhöfen erfolgte normalerweise aufgrund obrigkeitlicher Instruktionen, die auch gegen den Willen der städtischen Bevölkerung durchgesetzt werden konnten.¹⁶

Die Cholera, die ab 1830 in Wellen europäische Städte heimsuchte, akzentuierte das Friedhofsproblem weiter, denn im Kontext der damals dominierenden Miasmentheorie wurde die Ausbreitung der Krankheit mit verwesenden Leichen und den von ihnen ausgehenden vermeintlich krankheitserzeugenden Gerüchen in Verbindung gebracht. Dies war besonders in Paris, München, Wien und London der Fall, wo die Cholera Mitte des 19. Jahrhunderts viele Opfer fand. Diese Problematisierung trug in vielen Städten zu einer Verbesserung des öffentlichen Hygienewesens bei.¹⁷ In der englischen Hauptstadt resultierte die

¹³ Vgl. Craig M. Koslofsky, *The Reformation of the Dead. Death and Ritual in Early Modern Germany, c.1450-1700*, London 2000; Barbara Happe, *Die Reform der Friedhofs- und Grabmalkultur zu Beginn des 20. Jahrhunderts – die Typisierung als reformästhetisches und soziales Gestaltungskonzept*, in: ICOMOS – Hefte des Deutschen Nationalkomitees 44, 2007, S. 24-34.

¹⁴ Vgl. den Beitrag von Anne Alison über virtuelle Totenrituale in Japan, siehe Leitrezension in diesem Heft.

¹⁵ Vgl. Dominik Gerd Sieber, *Der konfessionelle Gottesacker. Katholische und protestantische Sepulkralkultur in den oberschwäbischen Reichsstädten in der Frühen Neuzeit*, Stuttgart 2018; Vanessa Harding, *Burial of the plague dead in early modern London*, in: J. A. I. Champion (Hrsg.), *Epidemic Disease in London*, London 1993, S. 53-64.

¹⁶ Rainer Polley, *Das Verhältnis der josephinischen Bestattungsreformen zu den französischen unter dem Ancien Régime und Napoleon I.*, in: Hans-Kurt Boehlke, *Vom Kirchhof zum Friedhof. Wandlungsprozesse zwischen 1750 und 1850*, Kassel 1984, S. 109-124.

¹⁷ Zur umfangreichen Literatur zu Hygiene im 19. Jahrhundert, vgl. Ann F. La Berge, *The Early Nineteenth-Century French Public Health Movement: The Disciplinary Development and Institutionalization of “Hygiène Publique”*, in: *Bulletin of the History of Medicine* 58:3, 1984, S. 363-379; David J. Eveleigh, *Bogs, Baths and Basins: The Story of Domestic Sanitation*, Sutton 2002; Stephen Halliday, *The Great Stink of London: Sir Joseph Bazalgette and the Cleansing of the Victorian Capital*, Sutton 1999; vgl. zur städtischen

Choleraepidemie 1851 etwa in einem Burial Act, der Bestattungen innerhalb des Stadtzentrums zukünftig untersagte und zur Anlegung von sieben außerstädtischen Friedhöfen führte.¹⁸

Mit den unter anderem aus den Hygienediskursen resultierenden, groß angelegten Verlegungen von Friedhöfen knüpften städtische Magistrate an Diskussionen vorhergehender Jahrhunderte an, die sich immer wieder mit der Positionierung der Toten innerhalb (oder außerhalb) der Stadt auseinandergesetzt hatten. Im Mittelalter war es zunächst zu einer ersten, groß angelegten Verlagerung der Totenräume vom Stadtrand in Kirchen, Klöster und auf Friedhöfe direkt um die Kirchen gekommen.¹⁹ Damals waren Überlegungen wie die heilstiftende Nähe zu Altären und Reliquien handlungsleitend. Kirchhöfe dienten dabei nicht nur zur Aufbewahrung der Toten, vielmehr wurden dort auch Versammlungen abgehalten oder zu Messezeiten Verkaufsstände aufgebaut. Sogar Wohngebäude gab es dort vereinzelt.²⁰

Mit der Anlegung neuer Friedhofsanlagen jenseits der Stadtmauern wandelten sich insbesondere in Mitteleuropa seit dem späten 18. Jahrhundert, wie Norbert Fischer zeigt, die Friedhöfe hin zu parkähnlichen Anlagen mit umfangreichem Baumbestand. Sie wurden so in neuer Weise multifunktional: Grünanlagen oder Parks, genauso wie Gedächtnisorte. Die Gestaltung der Friedhöfe konnte dabei auch Leichenhallen oder andere Gebäude umfassen, die nun zu dem Gesamtensemble des Friedhofes gehörten.²¹ Zugleich wehrten sich die Kirchen allerdings mit Nachdruck und regional unterschiedlichem Erfolg gegen den Verlust ihres Einflusses auf Friedhöfe und Bestattungskultur. So zeigt sich etwa ein deutlicher Unterschied zwischen Berlin, wo – darauf verweist Rüdiger Hachtmann – die protestantische, eng mit dem preußischen Königshaus verbundene Amtskirche das Friedhofswesen bis ins frühe 20. Jahrhundert kontrollieren konnte, und dem liberalen Hamburg, wo sich – wie Norbert Fischer unterstreicht – mit der Anlage des Ohlsdorfer Friedhofs 1877 auch die kommunalstaatliche Trägerschaft durchsetzte.

Besonders im bürgerlichen Zeitalter entwickelten sich auf den neu angelegten, vorstädtischen Friedhöfen neue Muster der städtischen Friedhofs- und

Auseinandersetzung mit der Cholera Dieter Schott, *Aus der Pandemie lernen? Europäische Städte und die Erfahrung der Cholera im 19. Jahrhundert*, in: *Forum Stadt*, 4/22, S. 321-340.

¹⁸ Gian Luca Amadei, *Victorian Cemeteries and the Suburbs of London. Spatial Consequences to the Reordering of London's Burials in the Early 19th Century*, New York 2021.

¹⁹ Martin Illi, *Wohin die Toten gingen. Begräbnis und Kirchhof in der vorindustriellen Stadt*, Zürich 1992.

²⁰ Vgl. Eberhard Isenmann, *Die deutsche Stadt im Spätmittelalter*, Stuttgart 1988, S. 59.

²¹ Vgl. Nina Kreibitz, *Institutionalisierter Tod: Die Kultur- und Sozialgeschichte der Berliner Leichenhäuser im 19. Jahrhundert*, Bielefeld 2022.

Grabkultur; die gestalterische Ausrichtung an einer idealisierten Vorstellung von Natur und Landschaft wurde zum zentralen Leitbild. Auch die Theorie wandte sich der Synthese von Tod, Friedhof und Natur zu. In seiner 1779-85 erschienenen Theorie der Gartenkunst konzipierte der Kieler Philosophieprofessor Christian Cay Lorenz Hirschfeld den Friedhof als Parklandschaft nach englischem Muster. Reale Anlagen folgten bald darauf, nicht zuletzt spielte die in der Kulturgeschichte verankerte Idee des Gartens als irdisches Paradies hierbei eine wichtige Rolle. Pionier für den städtischen Friedhof als Landschaftspark war der 1804 eröffnete, damals noch außerhalb der Stadt gelegene Pariser Friedhof Père-Lachaise.

Die Wende zum 20. Jahrhundert brachte mit der erneuten Orientierung auf Natur im Zuge der Lebensreform eine neue Welle von Friedhofsgründungen jenseits des städtischen Weichbilds. Paradigmatisch wurde in Deutschland der 1907 eröffnete Münchener Waldfriedhof, der vielfach Nachahmer fand.²² Seit Beginn des 21. Jahrhunderts entfaltet sich in der Synthese von Tod und Natur nochmals eine neue Dynamik: Im Umfeld der Groß- und Mittelstädte, so zeigt Norbert Fischer, entstehen zunehmend sogenannte Bestattungswälder in bereits vorhandenen Waldflächen – die naturnahen Bestattungen lösen sich also vom abgegrenzten klassischen Friedhof, der Baum im Wald wird selbst zum Grabmal.

Die Randwanderung der Begräbnisplätze veränderte im 20. Jahrhundert langfristig auch die Begräbniskultur. Angesichts der wachsenden Entfernung zwischen innerstädtischen Trauerhäusern und außerstädtischen Friedhöfen wurde es zunehmend schwierig, der klassischen Sitte eines vom Trauerhaus zum Friedhof führenden Leichenzugs aller Teilnehmer einer Bestattung zu folgen. In Köln war es offenbar noch Anfang des 20. Jahrhunderts üblich, den Sarg vom Trauerhaus aus im Rahmen eines Leichenzugs mit Pferd und Wagen bis zum Friedhof zu begleiten. Angesichts der Problematik, dass dieser Trauerzug mitten im Lärm und Getriebe der Großstadt stattfand, plädierte der Kölner Oberbürgermeister Max Wallraf 1910 für die Hinausverlegung der Trauerzeremonie: „Aber wenn der Trauerkondukt sich aus dem Trauerhaus herausbewegt auf die Straße, sich durchwindet durch den großstädtischen Verkehr, durch die rasselnden Wagen, die klingenden Elektrischen, die sausenden Automobile – wer da nicht zu den allernächsten Leidtragenden gehört, den wird die Alltagsumgebung sehr bald wieder in die Alltagsstimmung zurückdrängen. Und ist es nicht für die nächsten Leidtragenden ein wirklicher Martergang, sein tieftrauriges Herz durch eine naturgemäß fremde und neugierige Menge tragen zu

²² Vgl. Nina A. Krieg, „Schon Ordnung ist Schönheit.“ Hans Grässels Münchner Friedhofsarchitektur (1894–1929), ein ‚deutsches‘ Modell?, München 1990.

müssen? Wir sollten diesen Kondukt auf den Friedhof verlegen“.²³

Dieser „Wandel der Sterbekultur“ (Mergel, S. 296) war also Ausdrucksform und zugleich Resultat der modernen Urbanisierung. Nicht selten führten die seit den 1890er Jahren neu eingeführten elektrischen Straßenbahnen von einer innerstädtischen Haltestelle zu den damals noch außerhalb der Stadt gelegenen neuen städtischen Friedhöfen.²⁴ In Einzelfällen wurden – wie in Köln – sogar spezielle Friedhofsbahnen gebaut, die nicht nur Trauergäste, sondern auch Särge transportierten.²⁵ In London brachte die Necropolis Company Särge zu dem in Surrey gelegenen Friedhof Brookwood.²⁶ Das mit der Anlage des kommerziellen Friedhofs Brookwood von den Investoren verfolgte Ziel, diesen zum Hauptfriedhof der Londoner Bevölkerung zu machen, gelang allerdings nicht. Dies verdeutlicht, dass die allgemein in Europa zu dieser Zeit zunehmende Kommerzialisierung des Friedhofswesens mit signifikanten finanziellen Risiken verbunden war und es sich dabei keinesfalls um lineare Entwicklungen hin zu ausgelagerten und von privaten Interessengemeinschaften verwalteten Friedhöfen handelte. Ein weiteres Resultat der wachsenden Mobilität war der Friedhofstourismus, der sich unter anderem aus dem Genie- und Künstlerkult des 19. Jahrhunderts speiste. Dieser manifestierte sich unter anderem in Parkspaziergängen, die, im Falle des viktorianischen Englands, auch Picknicke auf dem Friedhof beinhalteten. Gleichzeitig hatte die Positionierung der Friedhöfe Auswirkungen auf die Funktionalisierung der Stadt als ‚Bühne‘ öffentlicher Todesfeiern anlässlich der Bestattungen wichtiger Persönlichkeiten.²⁷

5. Mobile Tote – Technisierung und Administration von Tod und Bestattung

Die wachsende Dominanz des Hygiene-Gedankens im 19. Jahrhundert brachte auch neue Umgangsweisen mit den toten Körpern in der Stadt hervor. Einerseits erhielten die oben diskutierten Diskurse über die Positionierung toter Körper und zügige Bestattungen neue Impulse. Dies war sowohl in Europa als

²³ Oberbürgermeister Wallraf auf der Stadtverordnetenversammlung am 10.11.1910, S. 347, zit. nach Thomas Mergel, Köln im Kaiserreich. 1871-1918, Köln 2018, S. 297 f.

²⁴ Vgl. etwa in Darmstadt, wo die Wagenhalle der ersten Straßenbahnlinie wenige hundert Meter hinter dem städtischen Friedhof platziert wurde: Dieter Schott, Die Vernetzung der Stadt. Kommunale Energiepolitik, öffentlicher Nahverkehr und die Produktion" der modernen Stadt. Darmstadt, Mainz, Mannheim 1880-1918, Darmstadt 1999, S. 197.

²⁵ Vgl. Mergel, Köln, S. 297.

²⁶ Vgl. Catharine Arnold, Necropolis: London and Its Dead, London 2006; Hugh Meller/Brian Parsons, London Cemeteries. An Illustrated Guide and Gazetteer, London 2011.

²⁷ Vgl. Verena Kümmel, Vergangenheit begraben? Die gestohlenen Leichen Mussolinis und Pétaïns und der Kampf um die Erinnerung, Köln 2018; Jörg Zedler, Nützliche Leichen. Monarchenbegräbnisse in Bayern und Belgien 1825-1935, Göttingen 2022.

auch in anderen Weltregionen, etwa auf Kuba, der Fall.²⁸ Andererseits entwickelten sich Alternativen zur im christlichen Europa vollständig dominanten Erdbestattung. Um die ‚reinigende Kraft des Feuers‘ bildete sich ein Diskurs, der weit über den Umgang mit den Toten hinausging.²⁹ Die Kremation wurde vor allem während der Zeit des Kulturkampfes zum Fokus heftiger weltanschaulich-religiöser Konflikte über den ‚richtigen‘ Umgang mit dem Tod und den Toten, wie der Beitrag von Carolin Kosuch zeigt.³⁰ Dabei ging es immer um mehr als ‚nur‘ den physisch-funktionalen Umgang mit den toten Körpern. Vielmehr wurden im Hinblick auf die Kremation von Leichen zugleich auch grundsätzlichere Konflikte ausgetragen. Diese Konflikte verweisen auch darauf, dass es keine lineare Rationalisierung des Umgangs mit den Toten gab. Religion spielte hierbei nach wie vor eine zentrale Rolle.³¹

Institutionell lösten die Kommunen mit der Säkularisation häufig, allerdings gegen erheblichen Widerstand der Kirchen, die Kirchengemeinden als Träger der neuen Friedhöfe ab, auch weil Bi- beziehungsweise Multikonfessionalität der Stadtbevölkerung nun zur Normalsituation wurde.³² Damit gingen separate Bereiche für Andersgläubige auf Friedhöfen einher. Anhand der Begräbnisstätten lassen sich aber auch Unterschiede im Umgang mit den Toten bei verschiedenen religiösen Gruppen nachzeichnen. Während Muslime auf dem Friedhofsareal in einem gesonderten Bereich bestattet wurden, hatten jüdische Personen normalerweise einen komplett separaten Friedhof, was zu Konflikten mit christlich geprägten Kommunen führen konnte.³³

²⁸ Vgl. Bethany M. Wade, *Death in the time of cholera: pandemics, public health, and burial in 19th-century Havana*, in: *Mortality* 27:4, 2002, S. 395-409.

²⁹ Wenige Jahrzehnte nach der Einführung der Kremation entstand auch die großtechnische Müllverbrennung; die erste Anlage in Deutschland wurde 1896 in Hamburg eröffnet. Die im Rahmen des Aufstiegs des Massenkonsums rasch zunehmende Müllmenge sollte so platzsparend entsorgt werden, wobei auch hier dem Feuer reinigende Kraft zugeschrieben wurde.

³⁰ Vgl. Carolin Kosuch, *Die Abschaffung des Todes: Säkularistische Ewigkeiten vom 18. bis ins 21. Jahrhundert*, Frankfurt am Main/New York, 2024; Dies., *Inventing the Secular Corpse. Cremation Debates in 19th Century Italy and Germany*, in: Monique Scheer/Nadja Fadil/Brigitte Scheperlen Johansen (Hrsg.), *Secular Bodies, Affects and Emotions: European Configurations*, London/New York 2019, S. 31-42.

³¹ Vgl. Christoph de Spiegeleer, ‚Funerary Culture Wars‘ in Late 19th- and Early 20th-Century Europe and the Case of the Brussels‘ Freethought Movement, in: *Secular Studies* 4:1, 2022, S. 9-41.

³² Vgl. Martin Christ, *Friedhöfe in gemischtkonfessionellen deutschen Städten der Frühen Neuzeit*, in: *MSG H.* 1/2022, S. 23-38.

³³ Die Frage, wie sich christlich geprägte Städte mit muslimischen Erwartungshaltungen auseinandersetzten, wird auch in einem Beitrag zu ‚New perspectives on Urban Deathscapes‘ diskutiert, siehe Leitrezension in diesem Heft.

Zwei Beiträge in diesem Heft setzen sich mit Säkularisierungsprozessen als einem kulturellen Vorgang auseinander. Carolin Kosuch illustriert den Umgang mit nicht-religiösen Toten anhand des Beispiels von Rom, gemeinhin als Zentrum der katholischen Welt bekannt. Kosuch fokussiert auf drei im 19. Jahrhundert in „der ewigen Stadt“ verstorbene Persönlichkeiten: den Dichter Percy Bysshe Shelley, den Propagator des naturwissenschaftlichen Materialismus, Jacob Moleschott, und die Schriftstellerin Malwida von Meysenbug. Der Beitrag zeigt, dass die Einäscherung von Leichnamen in städtischen Krematorien ein Protestmoment gegen die katholisch-christliche Erdbestattung darstellte, und ermöglicht somit, signifikante Rückschlüsse auf größere Wandlungserscheinungen zu ziehen. Benedikt Brunner hingegen fokussiert auf durch die aus dem Englischen übersetzte Monografie *Stadt ohne Gott* von Harvey Cox ausgelöste Säkularisierungsdiskurse. Ausgehend von diesem Text stellt Brunner die Frage nach Interpretationen eines modernen, christlichen Sterbens und seiner öffentlichen rituellen Abwicklung. Zwar thematisierte Cox den Tod und das Sterben nicht explizit, aber Brunner zeigt dennoch das große wissenschaftliche Potenzial der weiteren Erforschung des Nexus aus Stadt, Säkularisierung und Tod auf. Urbanisierung war in diesem Zusammenhang Herausforderung und Chance zugleich.

Die Präsenz von Krematorien im urbanen Umfeld ist kein Zufall, denn die meisten Institutionen, die sich mit den Toten und ihrer Analyse beschäftigten, befanden sich in Städten und formten einen wichtigen Aspekt des städtischen Lebens. Ein weiteres Beispiel hierfür sind anatomische Institute. Die Eröffnung solcher Einrichtungen führte zu einem gesteigerten Prestige von Städten und passte in ein Fortschrittsnarrativ, das sich aus dem durch die Sezierung gewonnenen Wissen speiste. Die Analyse von toten Körpern generierte damit auch konkreten Nutzen, was in der jüngeren Forschung mit dem Begriff „totes Kapital“ umschrieben wurde.³⁴

Auch die Verschriftlichung und Bürokratisierung von Wissen über die Toten und Todesursachen waren in Städten besonders ausgeprägt und sollten dort dazu dienen, Krankheitsausbrüche zu vermeiden und die Stadt besser zu

³⁴ Matthias Bähr/Sarah-Maria Schober, Totes Kapital, in: Themenheft Historische Anthropologie 30:3, 2022. Der ‚Nutzen‘ solcher Verfahren wurden von erheblichen Bevölkerungsteilen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts noch recht skeptisch gesehen. In der ersten Cholera-Epidemie 1831/32 gab es weit verbreitete Gerüchte unter Unterschichten, dass die Cholera eine von Ärzten gezielt herbeigeführte Vergiftung sei. Die seit Aufschwung der medizinischen Anatomie hohe ‚Nachfrage‘ nach Leichen dürfte wohl zu solchen Wahrnehmungen beigetragen haben, vgl. zu den Vergiftungsgerüchten Michael Dorrman, ‚Das asiatische Ungeheuer‘. Die Cholera im 19. Jahrhundert, in: Hans Wilderotter (Hrsg.), Das große Sterben. Seuchen machen Geschichte, Berlin 1995, S. 204-251, hier 207.

verwalten.³⁵ Bereits Ende des 16. Jahrhunderts wurde in London mit den Bills of Mortality eine erste Form der statistischen Auswertung von Todeszahlen vorgenommen, die im 17. Jahrhundert von der Londoner Bevölkerung rezipiert wurde.³⁶ In beschränkterer Form lassen sich solche Statistiken zudem für Dublin, Danzig oder Glasgow nachweisen. Das Interesse daran begründete sich einerseits in konkreten Fragen zur Gesundheit der Stadt, konnte aber auch auf längerfristige demografische Auswertungen und ein Interesse an der Entwicklung der Stadt insgesamt rekurrieren. Mit dem Aufkommen von Volkszählungen seitens des Verwaltungsstaats im 19. Jahrhundert fielen dann manche dieser lokalen Totenstatistiken weg. Allerdings wurden in vielen Gemeinden weiterhin Kirchenbücher geführt, in denen getaufte, verheiratete und verstorbene Personen verzeichnet wurden.³⁷ Das Erfassen von demografischen Grunddaten wie Geburten, Sterbefällen, Zu- und Wegzügen wurde zur Pflichtaufgabe für die städtische Verwaltung und in den Standesämtern angesiedelt. Die jährlich erstellten gedruckten Verwaltungsberichte der deutschen Städte enthielten dann in dem Maße, wie diese Städte sich gegen Ende des 19. Jahrhunderts zu Leistungsverwaltungen transformierten, meist ausführliche Kapitel zur demografischen Entwicklung. Das lag nicht zuletzt daran, dass sich die Sterbeziffer im Zuge der Hegemonie des Hygiene-Gedankens immer stärker zu einem wesentlichen Faktor in der Städtekonkurrenz herausbildete: Eine niedrige Sterbeziffer galt als Nachweis für eine (relativ) gesunde lokale Umwelt und unterstützte die Bestrebungen vor allem von Kur- und Badestädten wie Wiesbaden oder Baden-Baden, wohlhabende Ruheständler zur Niederlassung zu motivieren.³⁸

³⁵ Vgl. zu dieser Thematik allgemein Nina Kreibitz/Thomas Macho/Moisés Prieto (Hrsg.), *Ordnungen des Todes. Von Listen, Statistiken und Dunkelziffern über das Sterben und die Verstorbenen*, Bielefeld 2023.

³⁶ Martin Christ, *The London Bills of Mortality. State of the Art and Future Directions of Research*, in: *Bulletin of the German Historical Institute*, 2023, S. 39-75; Jacob Murel, *Print, Authority, and the Bills of Mortality in Seventeenth-Century London*, in: *The Seventeenth Century* 36:6, 2021, S. 935-959.

³⁷ Vgl. Eva Marie Lehner, *Taufe – Ehe – Tod. Praktiken des Verzeichnens in Frühneuzeitlichen Kirchenbüchern*, Göttingen 2023.

³⁸ Vgl. Dieter Schott, *Kunststadt – Pensionärsstadt – Industriestadt: Die Konstruktion von Stadtprofilen durch süddeutsche Stadtverwaltungen vor 1914*, in: *Die Alte Stadt* 26, 1999, S. 277-299. Diese Strategie wurde von zahlreichen Städten verfolgt, etwa auch Residenzstädten, die ein vielfältiges Kulturleben und zugleich wenig Industrie aufwiesen. Wenn die Städte einen höheren Prozentsatz an wohlhabenden Einwohnern hatten, konnten Sie ihre Steuern auf Besitz reduzieren, sodass es für Rentiers, die ja vom ‚Verzehr‘ ihres Vermögens lebten, noch attraktiver wurde, sich dort niederzulassen. Mit der Erzberger'schen Steuerreform von 1920, die die Handlungsspielräume der Kommunen in der Festsetzung von Steuern radikal reduzierte, war dieser Strategie die Grundlage entzogen, vgl. auch Christoph Bernhardt/Dieter Schott, *Die Inflation in Deutschland 1914-1923* in

6. Im Tod sind alle gleich – oder doch nicht?

Die urbane Diversität erstreckte sich nicht nur auf die Personen, die Bestattungen durchführten, sondern genauso auf die Bestatteten. Im städtischen Umfeld wurde eine Vielzahl von Männern und Frauen mit diversen religiösen, konfessionellen, ethnischen und sozialen Hintergründen begraben.³⁹ Dies war besonders in Regionen der Fall, in denen mehrere christliche Konfessionen koexistierten, aber auch dann, wenn in einer Stadt verschiedene Religionen präsent waren.⁴⁰ Die zunehmende Migration zwischen verschiedenen Städten verstärkt aktuell die Heterogenität noch weiter, sodass in jüngster Zeit etwa hinduistische Urnenbestattungen in norwegischen Städten als eine platzsparende Alternative für Erdbestattungen diskutiert werden.⁴¹

Diversität machte sich zugleich hinsichtlich der sozialen Schichtung und der Ressourcen bemerkbar, die für Begräbnisse mobilisiert werden konnten. In den meisten europäischen Städten gab es Unterschiede bei der Art der Bestattungen, die von Zahlkraft und gesellschaftlichem Status der Hinterbliebenen abhingen. Solche Begräbnisklassen existierten mindestens seit der Frühen Neuzeit und finden noch heute, wenn auch in abgewandelter Form, Verwendung. In München etwa existierten im 19. Jahrhundert fünf genau definierte Begräbnisklassen. Die erste Klasse kostete 183 Gulden und beinhaltete eine große Trauerfeier mit Pomp und einem Begräbnis in einem speziellen Friedhofsbereich, während die fünfte Klasse für 7 Gulden zu erhalten war und nicht einmal eine Seelenmesse inkludierte.⁴²

Für viele Städte besonders diskussionswürdig war der Umgang mit jüdischen Friedhöfen. Martin Christ zeigt in seinem Beitrag zum „Jewish Burial Ground“ Wolverhamptons, wie sich die Stellung der jüdischen Gemeinde innerhalb der Stadt veränderte. Weil die Cemetery Company, eine Privatgesellschaft, sich zunächst weigerte, einen Friedhof für die jüdische Gemeinde zu eröffnen, ging

stadtgeschichtlicher Perspektive, in: Dies. (Hrsg.), Stadt und Inflation, in: *Moderne Stadtgeschichte* H. 1/2023, S. 7-20, hier S. 10-12.

³⁹ Zur sozialen Stratifizierung durch bestimmte Berufe vgl. Kathy Stuart, *Defiled Trades and Social Outcasts. Honor and Ritual Pollution in Early Modern Germany*, Cambridge 2009.

⁴⁰ Vgl. Krogner-Kornalik, *Tod in der Stadt*, zeigt, wie die religiöse Pluralität (Katholiken, Juden), aber auch der Versuch einer Manifestation des Polnischen in der Gestaltung von Friedhöfen, der Modernisierung des Bestattungswesens und in Bestattungen als öffentliche Ereignisse zum Ausdruck gebracht werden.

⁴¹ Vgl. Hans Hadders, *Hindu urn burial in Norway: an option for the future?*, in: *Mortality* 28:1, 2023, S. 21-36.

⁴² Vgl. Christine Rädlinger, *Der verwaltete Tod. Eine Entwicklungsgeschichte des Münchner Bestattungswesens*, München 1996, S. 123-126.

der Vorgang an das General Board of Health in London, einer Art nationales Gesundheitsministerium, das in dem Fall vermittelte und für ganz England der zentrale Ansprechpartner in Sachen Friedhofsverlegungen war. Im Schriftwechsel formulierte das General Board die grundsätzliche Position, dass in jeder Stadt möglichst wenige, zentrale Bestattungsorte geschaffen werden sollen. Daher sei ein separater jüdischer Friedhof an sich nicht wünschenswert. Auch aus Hygienegründen sollte die Wolverhampton Cemetery Company alle Friedhöfe verwalten und die Gebühren von den Begräbnissen erhalten. Andererseits ging es hier um die Stellung der jüdischen Gemeinschaft und die von dieser durchgeführten Begräbnisrituale allgemein. Implizit wurde damit zugleich verhandelt, welche Rolle Religion im urbanen Umfeld spielen sollte und inwieweit die Präsenz der jüdischen Gemeinschaft im Stadtbild von Wolverhampton sichtbar werden sollte.

Der Beitrag von Bethany M. Wade illustriert, dass sich solche Diskurse um die kulturelle Integration und Geltung von Minderheiten auch in nicht-europäischen Kontexten finden lassen. Der Cementerio de Cristóbal Colón in Havanna, Kuba, ist ein berühmtes kulturelles und architektonisches Wahrzeichen der Stadt. Nur ein paar Häuserblocks entfernt liegt der viel kleinere Cementerio Chino (Chinesischer Friedhof). Beide wurden im späten 19. Jahrhundert erbaut. Der katholische Colón-Friedhof repräsentierte die rechtliche und kulturelle Identität der spanischen Kolonie, während der chinesische Friedhof als Begräbnisstätte für eine marginalisierte nichtkatholische Bevölkerung diente. Auf der Grundlage einer vergleichenden Analyse von Petitionen protestantischer Gruppen und chinesischer Einwanderer untersucht Wade, wie auf die Forderungen nach separaten Begräbnisstätten reagiert wurde. Durch den Fokus auf Verhandlungen, Konflikte und Anpassungen im Zusammenhang mit der Einrichtung nichtkatholischer Friedhöfe wirft diese Studie ein Licht auf die komplexe Dynamik zwischen Stadtplanung, Religionsfreiheit und Bestattungspraktiken in der spanischen Karibik. Die Ergebnisse tragen zu unserem Verständnis der Art und Weise bei, wie verschiedene Religions- und Einwanderergruppen die sich verändernde sozio-juristische Landschaft bewältigten, und beleuchten das Zusammenspiel zwischen religiösen Rechten, kultureller Identität und der Konstruktion von Begräbnisstätten.

Der Osteuropahistoriker Karl Schlögel hat 2003 festgestellt: „Europäische Friedhöfe sind ziemlich genaue Abbilder jener geschichtlichen Turbulenzen, in denen sich ganze Städte, Klassen, Familienzusammenhänge aufgelöst haben“.⁴³ Dieses Themenheft erweitert diese Überlegungen auf verschiedene Weisen, etwa indem mit Havanna ein nicht-europäisches Beispiel miteinbezogen wird

⁴³ Karl Schlögel, *Im Raume lesen wir die Zeit. Über Zivilisationsgeschichte und Geopolitik*, Kap. ‚Friedhof Europa‘, München/ Wien 2003, S. 435-446, hier S. 444.

oder Trauerrituale in den Blick geraten. Grundsätzlich bestätigen aber die in diesem Heft versammelten Beiträge Schlögels Beobachtung: Begräbnisstätten und Todesrituale stellen ein Abbild größerer gesellschaftlicher, politischer und kultureller Tendenzen dar. Oder anders ausgedrückt: Wer die Toten versteht, versteht auch die Lebenden.

Martin Christ, PD Dr. ist wissenschaftlicher Mitarbeiter in der an der Universität Erfurt angesiedelten Kollegforschungsgruppe „Religion und Urbanität: Wechselseitige Formierungen“. Er hat 2018 an der University of Oxford zur Reformation in der Oberlausitz promoviert. In seinem Habilitationsprojekt beschäftigte er sich mit urbanen Begräbnissen in München und London im Zeitraum ca. 1550-1870. Weitere Forschungsinteressen sind religiöse Koexistenz, südostasiatische Geschichte und Konversionsforschung.
martin.christ@uni-erfurt.de

Dieter Schott, Prof. Dr., studierte Geschichte, Anglistik und Politikwissenschaft an der Universität Konstanz und der FU Berlin. Promotion 1987 an der Universität Konstanz, von 1985-2000 wiss. Mitarbeiter und Hochschulassistent am Institut für Geschichte der TU Darmstadt, dort 1996 Habilitation im Fach Neuere Geschichte. 2000-2004 Professor an der University of Leicester, GB, 2004-2020 Professor für Neuere Geschichte mit Schwerpunkt Stadt- und Umweltgeschichte am Institut für Geschichte der TU Darmstadt. Zahlreiche Publikationen zur deutschen und internationalen Stadt- und Umweltgeschichte, darunter: Europäische Urbanisierung (1000-2000). Eine umweltgeschichtliche Einführung, Köln 2014. Von 2008-2016 erster Vorsitzender der Gesellschaft für Stadtgeschichte und Urbanisierungsforschung e. V., im Herausgebergremium der Zeitschrift Moderne Stadtgeschichte.
dieter.schott@posteo.de

Norbert Fischer

Stadt, Friedhof und Natur: Zur Entwicklung landschaftlicher Friedhöfe im urbanen Raum vom 18. bis zum frühen 21. Jahrhundert

In the bourgeois age, new patterns of designing urban cemeteries and of burial culture were developed, and in this process 'nature' and 'landscape' served as central points of orientation. Significant pioneering examples were the gravesites of the Hamburg poet Klopstock for his wife Meta (1758) and of the French philosopher Jean-Jacques Rousseau in the park at Ermenonville near Paris (1776/78). Philosophical thinking also turned to the synthesis of death, cemetery and nature. In his Theorie der Gartenkunst (Theory of Garden Art), published in 1779-85, the Kiel professor of philosophy Christian Cay Lorenz Hirschfeld conceptualised the cemetery as a park landscape based on the English model. Real sites soon followed, not least because the idea of the garden as an earthly paradise anchored in cultural history played an important role. Pioneer of the urban cemetery as a landscape park was the cemetery of Père-Lachaise in Paris, which opened in 1804. In Germany, Schwerin main cemetery in 1863, Kiel south cemetery in 1869, Bremen-Riensberg cemetery in 1875 and Hamburg-Ohlsdorf cemetery in 1877 followed suit. In these cemeteries, the near-natural cemetery landscape seemed increasingly able to offer an alternative to urban-industrial society. Since the beginning of the 21st century, the synthesis of death and nature has taken on a new dynamic. Supposedly natural burials are moving away from the traditional cemetery and the tree is becoming a memorial. At the same time, municipal cemeteries are also setting up such tree burial areas.

1. Einführung

An Friedhöfen lässt sich der neuzeitliche Wandel städtischer Topografien veranschaulichen. Die Verlegung der Begräbnisplätze weg von den Kirchhöfen vor die Tore der Städte war ein Element der allmählichen Auflösung der Stadtgrenzen in der Frühen Neuzeit. Die Städte öffneten sich, bisherige Vorstädte wurden schrittweise in die städtische Bebauung und Infrastruktur einbezogen. Gärten wurden hier ebenso angelegt wie gewerbliche Flächen. Dabei flossen ästhetische und funktionale Aspekte ineinander. So ist die Geschichte städtischer Friedhöfe in der Neuzeit eine Geschichte der räumlichen Ausgrenzung. Für die Begräbnisplätze stellte sich damit – mit dem Verlust des Gotteshauses als architektonisch-religiösem Bezugspunkt – die Frage nach einer neuen Gestaltung.

Die sukzessive, zunächst nur langsam und ab dem 18. Jahrhundert rascher voranschreitende Verlegung städtischer Friedhöfe bot die Möglichkeit naturland-schaftlicher Gestaltung. Im Folgenden wird gezeigt, welche bedeutende Rolle ‚Natur‘ und ‚Landschaft‘ seit dem 18. Jahrhundert für die Anlage neuer Friedhöfe gespielt haben. Dies geschieht mit Schwerpunkt auf dem Beispiel Hamburg. Dort lassen sich paradigmatisch bis in die Gegenwart mehrere Entwicklungsstufen zeigen: die Anlage neuartiger „Gartenfriedhöfe“ vor den Toren der Stadt in den 1790er-Jahren, landschaftlich gestaltete Begräbnisplätze in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, der als Landschaftspark im englischen Stil konzipierte Zentralfriedhof Ohlsdorf in der Zeit des Kaiserreiches, der naturnah-ökologisch gestaltete Öjendorfer Friedhof (eröffnet 1966) und schließlich die Anlage von Naturbestattungsräumen im frühen 21. Jahrhundert.

Ziel des Beitrages ist es, die Entwicklung von Friedhöfen des urbanen Raumes in den Kontext der Stadt- und Landschaftsgeschichte einzubinden. Die Anlage von Friedhöfen vor den Toren der Städte hat spezifische Wechselbeziehungen zu Park- und Landschaftsgestaltungen hervorgebracht. Sowohl gestalterische Gesamtkonzepte, zum Beispiel der Parkfriedhof im englischen Stil, als auch einzelne landschaftliche Elemente haben unter diesen Vorzeichen in der Geschichte der urbanen Friedhofskultur bis heute ihre Bedeutung.

‚Landschaft‘ wird hier verstanden als spezielle, bedeutungsgeladene Wahrnehmung von Räumen als ästhetisierte Natur. Diese hat in den unterschiedlichen historischen Kontexten verschiedene gesellschaftliche Funktionen ausgeübt. Beispielsweise war der Hamburger Parkfriedhof Ohlsdorf ein naturnah-landschaftlicher Fluchtpunkt in einer Zeit des raschen Städtewachstums mit Verdichtung innerstädtischer Räume und Industrialisierung.¹ Die gestaltete Friedhofslandschaft bildet daher ein materielles Erbe, weil ihre historisch überlieferten Repräsentationen – vergleichbar einem Palimpsest – einen Fundus von Ideen und Wahrnehmungsformen unterschiedlicher Epochen, Gesellschaften und Kulturen repräsentieren.² Sie ist Teil der gesamten Topografie einer Stadt mit ihrer Umgebung und in diese landschaftlich ebenso eingeschrieben wie Plätze, Straßen, Gärten und Parks – kurzum: die von den Menschen genutzten und geprägten Orte und Räume.

¹ Zur Geschichte der Landschaft siehe Hansjörg Küster, *Geschichte der Landschaft in Mitteleuropa*, München 1995; als Überblick zu verschiedenen Disziplinen: Olaf Kühne u. a. (Hrsg.), *Handbuch Landschaft*, 2 Bde., Wiesbaden 2024; zu Landschaft und Tod siehe Norbert Fischer, *Landschaft und Totengedenken*, in: ebd., Band I, S. 523-532.

² Vgl. Karin Wendt, *Worin wir leben – Landschaften*, n: Tà katoptrizómena. *Das Magazin für Kunst, Kultur, Theologie, Ästhetik* 11:62, 2009, <https://www.theomag.de/62/kw64.htm> [02.04.2025].

2. Vorgeschichte: Zur historischen Entwicklung der Begräbnisplätze in der Frühen Neuzeit

In der Lebenswelt des Mittelalters galt es als erstrebenswert, in der Nähe der Reliquien bestattet zu werden. Daher dienten Kirche und Kirchhof als klassischer Ort christlicher Bestattung. Beigesetzt wurde auf dem zu diesem Zweck geweihten und in den Quellen als „coemeterium“ bezeichneten Raum um die Kirche, bei privilegierten Bestattungen auch im oder direkt am Gotteshaus. Dabei entwickelte sich das Grab im Gotteshaus als Gruftbestattung zum käuflichen Statussymbol für Angehörige der Oberschichten.³

Mit und nach der Reformation veränderten sich diese Voraussetzungen, denn die reformatorischen Lehren zogen zwischen den Lebenden und Toten eine schärfere Grenze als das altgläubige Christentum. Mit Ablehnung der Reliquienverehrung verloren Kirche und Kirchhof grundsätzlich ihre bisherige Bedeutung als Bestattungsort. So konnte hygienisch begründete Kritik an überbelegten Kirchhöfen in den Städten das allmähliche Ende der Kirchhofsbestattung und den Anfang außerstädtischer Begräbnisplätze einläuten. Mit den ab dem 16. Jahrhundert in Deutschland einsetzenden Friedhofsverlegungen – „Pestfriedhöfe“ waren allerdings bereits zuvor schon vor den Toren der Städte angelegt worden – wurden die Orte der Lebenden und der Toten durch die Stadtmauern tendenziell voneinander geschieden.⁴ Frühe Beispiele in Deutschland sind die vorstädtischen Friedhöfe St. Johannis und St. Rochus in Nürnberg.⁵ In Einzelfällen entstand eine besondere architektonische Gestaltung, zum Beispiel im Stil des Camposanto mit umlaufenden Arkaden (Stadtgottesacker Halle/Saale, ab 1557).⁶ Ansonsten waren die neuen außerstädtischen Friedhöfe nach heu-

³ Vgl. Reiner Sörries, „Kirchhof“ oder Coemeterium? Anmerkungen zum mittelalterlichen Friedhof, zu den Sonderfriedhöfen und zur Auslagerung vor die Stadt, in: Norbert Fischer/Markwart Herzog (Hrsg.), *Nekropolis. Der Friedhof als Ort der Lebenden und der Toten*, Stuttgart 2005, S. 23-34. Als allgemeiner Überblick zur Friedhofsgeschichte in Deutschland: *Raum für Tote – Eine Geschichte der Friedhöfe von den römischen Gräberstraßen bis zur anonymen Bestattung*, hrsg. von der AG Friedhof und Denkmal/Zentralinstitut und Museum für Sepulkralkultur, Braunschweig 2003.

⁴ Vgl. Craig Koslofsky, *The reformation of the dead: death and ritual in early modern germany 1450-1700*, Basingstoke 2000; Irmgard Wilhelm-Schaffer, *Gottes Beamter und Spielmann des Teufels. Der Tod in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, Köln/Weimar/Wien 1999; Barbara Happe, *Die Entwicklung der deutschen Friedhöfe von der Reformation bis 1870*, Tübingen 1991.

⁵ Vgl. „Hingeht die Zeit, herkommt der Todt“: 500 Jahre Johannis- und Rochusfriedhof, in: *Katalog zur gleichnamigen Ausstellung des Stadtarchivs Nürnberg vom 25. Oktober 2018 bis zum 8. März 2019*, Neustadt an der Aisch 2018.

⁶ Vgl. Anja A. Tietz, *Der Stadtgottesacker in Halle (Saale), Halle/Saale 2004*; siehe zum Architektonischen Dies., *Der frühneuzeitliche Gottesacker: Entstehung und Entwicklung*

tigen Kriterien eher ungepflegt. Zugleich galt die Gruftbestattung in Kirchen weiterhin als gesellschaftliches Privileg, die vor den Toren der Städte gelegenen neuen Begräbnisplätze wurden von den führenden Schichten sowohl in katholischen wie auch protestantischen Städten nur zögerlich akzeptiert. Beim Neubau der Hamburger Hauptkirche St. Michaelis („Michel“) beispielsweise wurden noch Mitte des 18. Jahrhunderts neue Gruftbegräbnisse integriert.⁷

Etwa ab der Mitte des 18. Jahrhunderts setzte mit dem Wachstum der Städte eine neuerliche, weitaus stärkere Welle von Friedhofsverlegungen ein. Sie entwickelte sich im Umfeld von Aufklärung, Reform und Bevölkerungsanstieg und teilweise beeinflusst von entsprechenden Initiativen aus Österreich und Frankreich. In Paris wurde bereits um die Mitte des 18. Jahrhunderts die Bestattung in Massengruben kritisiert und die Anlage von Einzelgräbern gefordert. blieb ein 1763 vom Pariser Stadtparlament verhängtes Bestattungsverbot noch folgenlos, so forderte eine 1776 erlassene königliche Deklaration landesweit die Verlegung gesundheitsgefährdender Friedhöfe aus den Städten. Ihren vorläufigen Abschluss fanden die französischen Reformbemühungen im „Décret impérial sur les sepultures“, das 1804 von Napoleon I. erlassen wurde. In Österreich waren es die josephinischen Begräbnisreformen, die zu massiven, hygienisch begründeten Einschnitten in das kirchlich geprägte Bestattungswesen führten: In den 1780er-Jahren ordnete Kaiser Joseph II. unter anderem ein Verbot von Bestattungen in Kirchengrüften und auf innerstädtischen Kirchhöfen an.⁸ Diese Initiativen – wenngleich sie nicht in allen Fällen von Dauer waren – strahlten über die genannten Staaten hinaus und führten zu einer Welle von Friedhofsverlegungen, die eine Reihe neuer, bis heute historisch bedeutsamer Begräbnisplätze hervorbrachte (in Deutschland zum Beispiel den Alten Südlichen Friedhof in München, 1789).⁹

unter besonderer Berücksichtigung des Architekturtypus Camposanto in Mitteldeutschland., Diss. Halle/Saale 2010.

⁷ Vgl. Semjon Aron Dreiling, *Pompöser Leichenzug zur schlichten Grabstätte: die vergessenen Toten im Gruftgewölbe der Hamburger St.-Michaelis-Kirche 1762–1813*, Hamburg 2006.

⁸ Vgl. Rainer Polley, *Das Verhältnis der josephinischen Bestattungsreformen zu den französischen unter dem Ancien Régime und Napoleon I.*, in: Hans-Kurt Boehlke, *Vom Kirchhof zum Friedhof. Wandlungsprozesse zwischen 1750 und 1850*, Kassel 1984, S. 109–124.

⁹ Vgl. Claudia Denk/John Ziesemer, *Kunst und Memoria – Der Alte Südliche Friedhof in München*, Berlin 2014.

3. Ästhetisierte Natur: Eine neue Auffassung von Landschaft

Um gesellschaftlich trotz der weiten Wege akzeptiert zu werden, mussten die vor den Toren gelegenen Friedhöfe attraktiver gestaltet werden. Hier kam der Faktor Natur ins Spiel: Friedhof, Stadt und Natur gingen eine Symbiose ein, die eng verwoben mit der ästhetisierten Wahrnehmung von Natur als ‚Landschaft‘ im 18. und 19. Jahrhundert war. Bisweilen galten die so gestalteten Begräbnisplätze, wie die später noch zu thematisierenden Hamburger neuen Friedhöfe vor dem Dammtor, als prachtvolle ‚Gärten‘.¹⁰



Abb. 1: Die Klopstock-Grabstätte in Ottensen (heute Stadtteil von Hamburg).

Herausragende Einzelbeispiele für die Symbiose von Tod, Bestattung und Natur gab es ab Mitte des 18. Jahrhunderts. Insbesondere naturnah platzierte Grabstätten prominenter Zeitgenoss*innen wurden zu regelrechten Pilgerstätten

¹⁰ Vgl. Eberhard Kändler, Begräbnishain und Gruft. Die Grabmale der Oberschicht auf den alten Hamburger Friedhöfen, Hamburg 1997.

und zum Fanal einer neuen, der Natur verbundenen Bestattungskultur. So ließ der Hamburger Dichter Johann Gottlieb Klopstock im Jahr 1759 – statt der ihm als gesellschaftliches Privileg zustehenden Kirchengruft – auf dem inmitten ländlicher Natur gelegenen Kirchhof von Ottensen bei Altona (heute Hamburg) eine Grabstätte für seine früh im Kindbett verstorbene Frau Meta anlegen. Ein weiteres, noch prominenteres Beispiel für die Synthese von Tod und arkadischer Natur bildete das Inselgrab des französischen Philosophen Jean-Jacques Rousseau im Park zu Ermenonville (1776/78), das als „Grab im Landschaftsgarten“ zu einer Pilgerstätte des gebildeten Bürgertums wurde.¹¹ Fürst von Pückler-Muskau ließ sich knapp 100 Jahre später einen Grabhügel in Pyramidenform auf dem See seines Branitzer Landschaftsparks bei Cottbus erschaffen.¹²

Auch die Gartentheorie wandte sich im späten 18. Jahrhundert explizit der Synthese von Tod, Friedhof und Natur zu. In seiner 1779-85 erschienenen Theorie der Gartenkunst widmet der Kieler Philosophieprofessor Christian Cay Lorenz Hirschfeld dem Friedhof eigene Abschnitte.¹³ Hirschfeld konzipiert in seinem Werk den Friedhof als Parklandschaft nach englischem Muster – ein Ideal, das im 19. Jahrhundert stetig steigende Beachtung finden sollte.

„Landschaft“ nämlich repräsentierte seit Beginn der Neuzeit den Blick auf eine als von harmonischer Natur geprägte Umgebung. Als Katalysator dieser ästhetischen Wahrnehmung von Natur wirkte die Landschaftsmalerei, die sich im 16. und 17. Jahrhundert in Europa entfaltete. In der Folge wirkte die künstlerische Perspektive auf die gestalterische Praxis der Gärten und Parks, die als naturnahe Landschaften modelliert wurden. Als Vorbild diente beispielsweise der ab 1741 realisierte Landschaftspark im englischen Stourhead. So entwickelten sich Natur und Landschaft zu einem langfristig immer wirksameren Gestaltungselement auch städtischer Räume. Elemente einer ja nur scheinbar unverfälschten Naturlandschaft wurden integraler Bestandteil urbaner Topografien. Dies zeigte beispielhaft der um 1790 vom Gartengestalter und Stadtplaner Friedrich Ludwig von Sckell entworfene „Englische Garten“ in München. Auch der 1862 eröffnete Wiener Stadtpark wurde als Landschaftsgarten en miniature angelegt und bezeichnenderweise in ersten Plänen vom österreichischen Landschaftsmaler Joseph Sellény entworfen.¹⁴

¹¹ Vgl. Sascha Winter, *Das Grab in der Natur: Sepulkralkunst und Memorialkultur in europäischen Gärten und Parks des 18. Jahrhunderts*, Petersberg 2018; Annette Dorgerloh u. a. (Hrsg.), *Grab und Memoria im frühen Landschaftsgarten*, Paderborn 2015.

¹² Vgl. Dies., *Grabkultur und Gartenkunst um 1800*, in: *Grabkultur in Deutschland – Geschichte der Grabmäler*, hrsg. von der Arbeitsgemeinschaft Friedhof und Denkmal/Museum für Sepulkralkultur Kassel, Berlin 2009, S. 33–64.

¹³ Vgl. Christian Cay Lorenz Hirschfeld, *Theorie der Gartenkunst*, 5 Bde., Leipzig 1779–1785 (Nachdruck in zwei Bänden Hildesheim/New York 1973).

¹⁴ Vgl. Eva Berger, *Historische Gärten Österreichs. Garten- und Parkanlagen von der Re-*

4. Arkadische Gefilde mit Schlängelwegen: Parkfriedhöfe im bürgerlichen Zeitalter

In diesem Kontext vollzog sich auch eine schrittweise Ästhetisierung der vor den Toren der Städte neu eröffneten Friedhöfe, deren gestalterisches Leitbild sich im Verlauf des 19. Jahrhunderts zunehmend am Stil des englischen Landschaftsgartens orientierte. Hier gab es – das kann an dieser Stelle nur angedeutet werden – eine Engführung mit dem im späten 18. Jahrhundert aufgekommenen neuen Bild vom Tod als „sanftem Übergang“. Wegweisend für diesen Wandel wirkte aus ideengeschichtlicher Perspektive die auf die Antike verweisende, 1769 erstmals veröffentlichte Schrift *Wie die Alten den Tod gebildet* von Gotthold Ephraim Lessing.¹⁵ Das neue ‚Kleid‘ der Friedhöfe entsprach dem Bild eines von seinen Schrecken befreiten, sublimierten Todes.

Die gartenarchitektonische Gestaltung der Friedhöfe wurde nun, im Verlauf des 19. Jahrhunderts, zunehmend als gesellschaftlich bedeutsame Aufgabe empfunden. Auf diesem Weg reihten sich die Friedhöfe – neben Parks und Promenaden – in jene repräsentativen Orte ein, die sich das städtische Bürgertum schuf: Friedhöfe wurden zum Ort des Spazierganges.

Das Leitbild des englischen Landschaftsgartens und der für ihn typischen „Krummen Linie“ („the curve“), also den Schlängelwegen, sorgte für eine neuartige soziale Segmentierung der Friedhofsflächen: Gartenarchitektonisch besonders hervorgehobene Bereiche wurden nun als Repräsentationsraum für die Familiengrabstätten des städtischen Bürgertums genutzt. Die ‚schöne Natur‘ der Parkfriedhöfe bot in einer tendenziell sich säkularisierenden Gesellschaft in der versöhnlichen Synthese von Landschaft und Tod Kompensation für die allmählich schwindenden christlichen Jenseitsgewissheiten. Dabei spielte auch die in der Kulturgeschichte seit langem verankerte Idee des Gartens als irdisches Paradies eine bedeutsame Rolle. Die ideale Landschaft der Parkfriedhöfe wurde zum irdischen Ersatz für das verlorengelohene himmlische Paradies, zum profanen „Heiligtum“.¹⁶

So wurden, mit vereinzelt Anfängen, allmählich im Laufe des 19. Jahrhunderts aus zweckorientiert-funktionalen städtischen Begräbnisplätzen immer häufiger gartenkünstlerisch gestaltete Anlagen. Sie zeugten auch von einer

naissance bis um 1930, Bd. 3: Wien, Wien 2004, S. 89-91 und S. 138-140.

¹⁵ Vgl. Gotthold Ephraim Lessing, *Wie die Alten den Tod gebildet*, in: Lessings Werke. Vollständige Ausgabe in 25 Teilen, hrsg. von Julius Petersen und Waldemar von Olshausen. 17. Teil. Schriften zur antiken Kunstgeschichte, hrsg. von Alfred Schöne, Berlin u. a. 1925, S. 309-357.

¹⁶ Dazu ausführlicher vgl. Norbert Fischer, *Neue Topografien des Jenseits: Der Friedhof als säkularisierte Gedächtnislandschaft im bürgerlichen Zeitalter*, in: Christa Agnes Tuczay u. a., „Sei wie du willst namenloses Jenseits“: Neue interdisziplinäre Ansätze zur Erforschung des Unerklärlichen, Wien 2016, S. 409-416.

wachsenden Bedeutung und neuem Selbstverständnis der Städte, für deren führende Schicht, das Bürgertum, die ästhetische Gestaltung nicht nur von Plätzen und Promenaden, sondern auch von Friedhöfen mit ihren Familiengrabstätten zum wichtigen Anliegen wurde.

Der hier als internationales Vorbild wirkende, 1804 im Stil des englischen Landschaftsparks angelegte Pariser Ostfriedhof (heute unter dem Namen Père-Lachaise weltbekannt) zeigte spätestens in den 1820er-Jahren auch in seiner Flora und Fauna seine Naturnähe. Er wurde unter Zeitgenoss*innen zu einer städtischen Attraktion. In der Folge sorgte die aus den USA kommende „rural cemetery“-Bewegung für einen weiteren Schub. Im angloamerikanischen Raum entstanden im Verlauf des 19. Jahrhunderts etliche „rural cemeteries“, beispielsweise Mount Auburn in Cambridge/Massachusetts (1831), Laurel Hill Cemetery in Philadelphia (1836), Greenwood Cemetery in Brooklyn/New York (1838) und in Großbritannien dann auch der Londoner Friedhof Little Ilford (1856).¹⁷

In Deutschland begann die Gestaltung von Friedhöfen als Parklandschaft zunächst auf einzelnen, hervorgehobenen Räumen innerhalb größerer Anlagen. Dies gilt beispielsweise für die Erweiterung des Golzheimer Friedhofs in Düsseldorf, dessen ursprüngliche Fläche 1816 um etwa das Dreifache vergrößert wurde. Dabei wurde ein Bereich des Friedhofs, der für Beerdigungen wegen der Bodenverhältnisse nicht genutzt werden konnte, unter Leitung des königlichen Gartenbaurats Maximilian Friedrich Weyhe durch Buschanpflanzungen und geschlängelte Wegeführung im Stil des englischen Landschaftsparks gestaltet. In der gebildeten Öffentlichkeit fand der Golzheimer Friedhof in der Folge großen Anklang, Schriftsteller und Landschaftsmaler, wie Carl Scheuren, suchten ihn auf.¹⁸ Auf dem 1828 eröffneten Hauptfriedhof Frankfurt am Main wurden die für besonders aufwendige – und damit gebührenträchtige – Grabstätten vorgesehenen Randzonen mit geschlängelten, kastanienbepflanzten Wegen landschaftsgärtnerisch reizvoll gestaltet. Hier wurde die soziale Differenzierung auf dem Friedhof im Zusammenspiel von Naturästhetik und gehobenen Grabgebühren besonders deutlich: Die gartenarchitektonisch herausgehobenen Bereiche blieben den gesellschaftlichen Eliten vorbehalten.¹⁹

Als Gesamtanlage erhielt im frühen 19. Jahrhundert in Deutschland erstmals

¹⁷ Vgl. Barbara Leisner, Ästhetisierung der Friedhöfe. Die amerikanische Parkfriedhofsbe-
wegung und ihre Übernahme in Deutschland, in: Norbert Fischer/Markwart Herzog
(Hrsg.), Nekropolis. Der Friedhof als Ort der Lebenden und der Toten, Stuttgart 2005, S.
59-78.

¹⁸ Vgl. Inge Zacher, Düsseldorfer Friedhöfe und Grabmäler. Begräbniswesen und Brauch-
tum im 19. Jahrhundert, Düsseldorf 1982, S. 60 f.

¹⁹ Vgl. Bettina Erche u. a., Der Frankfurter Hauptfriedhof. Denkmaltopografie der Stadt
Frankfurt am Main, Frankfurt am Main 1999.

der allerdings sehr kleine Domfriedhof in Braunschweig eine Gestaltung im Stil des englischen Landschaftsgartens. Bis heute ist auf dem Braunschweiger Domfriedhof in der Wegeführung und sanften Modellierung des Geländes der gartenkünstlerische Einfluss erkennbar.²⁰



Abb. 2: Blick in den landschaftlich gestalteten Alten Friedhof Schwerin.

Jenseits der genannten, räumlich relativ kleinformatischen Einzelbeispiele folgte man in Deutschland dem neuen, gartenkünstlerischen Ideal der Friedhofsgestaltung erst mit einer gewissen Verzögerung, was wohl auch mit der im Vergleich zu Großbritannien deutlich später einsetzenden Urbanisierung erklärt werden kann.²¹ Größere städtische Begräbnisplätze wurden dann in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts im Stil des englischen Landschaftsparks gestaltet.

²⁰ Vgl. Ellinor Hesse/Renate Quell, Der Braunschweiger Domfriedhof - Ein "romantischer" Friedhof aus dem Anfang des 19. Jahrhunderts? Kurzfassung einer Fallstudie, in: Wie die Alten den Tod gebildet. Wandlungen der Sepulkralkultur 1750-1850, Mainz 1979, S. 155-158.

²¹ Vgl. Jürgen Reulecke, Geschichte der Urbanisierung in Deutschland, Frankfurt am Main 1985.

Beispiele bilden unter anderem der heutige Alte Friedhof Schwerin (1863), der Südfriedhof Kiel (1869), der Friedhof Riensberg in Bremen (1875) sowie vor allem – und darauf wird noch einzugehen sein – der Ohlsdorfer Friedhof in Hamburg (1877).

Die „Krumme Linie“ des englischen Stils zeigt zugleich, dass Friedhofsgestaltung und Städtebau verwandte Phänomene waren. So wie der Begriff in die Geschichte der Gartenkunst einging, so spielte er im Städtebau eine Rolle. Bereits um 1800 hatte der britische Gartentheoretiker John Claudius Loudon Grundsätze des englischen Landschaftsgartens auf städtebauliche Entwürfe übertragen und damit die angloamerikanische Parkfriedhofsbewegung beeinflusst.²²

Mit Peter Joseph Lenné entwarf einer der späteren deutschen Repräsentanten des Landschaftsgartens um 1860 leicht geschwungene und damit ästhetisch anmutende Straßenführungen innerhalb einer städtebaulichen Grünzone in Dresden.²³ Dabei ging es, wie schon angedeutet, keineswegs um rein ästhetische Aspekte. Die durch Schlängelwege „weichgezeichnete“ Landschaft sorgte für jene Auffächerung der Friedhofsfläche, die den differenzierten Ansprüchen eines sich in verschiedene Schichten hierarchisch verzweigenden Bürgertums entsprach. Gelehrte, Beamte, später die Vertreter professionalisierter Berufszweige wie Ärzte, dann natürlich Kaufleute, Fabrikanten, Bankiers und andere Vertreter eines teilweise neureichen Großbürgertums beanspruchten ihrem Rang und Prestige entsprechende sepulkrale Schauplätze. So sehr also die Tradition romantischer Vorstellungen von Natur und Landschaft, insbesondere dem englischen Landschaftspark, bei den neuen Formen der Friedhofsästhetik Pate gestanden hatte, so wenig wäre diese ideelle Tradition für sich allein, ohne gesellschaftliche Veränderungen, handlungswirksam geworden. Auch sei dabei auf die neue Funktion des Friedhofs als Ort zum Spazierengehen verwiesen – eine Funktion, die ihn erst recht zu einer Stätte gesellschaftlicher Repräsentation werden ließ.²⁴

So hatte die zunehmende Urbanisierung im Verlauf des 19. Jahrhunderts nicht nur einschneidende Auswirkungen auf die Infrastruktur, sondern rief außerdem Diskussionen über das Erscheinungsbild der Städte hervor. Die auch pädagogisch motivierte bürgerliche Forderung nach einer ästhetischen Lebens-

²² Vgl. James S. Curl, *A Celebration of Death. An introduction to some of the buildings, monuments, and settings of funerary architecture in the Western European tradition*, London 1980, S. 244-264.

²³ Vgl. Gerhard Hinz, Peter Joseph Lenné. *Das Gesamtwerk des Gartenarchitekten und Städteplaners*, 2 Bde., Hildesheim/Zürich/New York 1989, S. 436.

²⁴ Vgl. Wolfgang von der Weppen, *Der Spaziergänger. Eine Gestalt, in der sich Welt vielfältig bricht*, Tübingen 1995; vgl. ebenfalls Sabine Krebber, *Der Spaziergang in der Kunst. Eine Untersuchung des Motives in der Kunst des 18. und 19. Jahrhunderts*. Frankfurt am Main u. a. 1990, S. 91-97, die das Spazierengehen als gesellschaftliches Ritual beschreibt.

umwelt zielte nicht zuletzt auf die Folgeerscheinungen der zunehmenden Industrialisierung. Die Konjunktur der vom gebildeten Bürgertum getragenen Stadtverschönerungsvereine zeigt dann ab dem späten 19. Jahrhundert die steigende Relevanz dieser Aspekte. Konkrete Objekte waren etwa Grünanlagen, Brunnen und künstlerisch gestaltete Wasserreservoirs bis hin zu Denkmälern, die auf repräsentativen Plätzen ihre Kulisse fanden – auch hier also spielte die Memorialkultur eine wichtige Rolle im städtischen Selbstverständnis.²⁵

5. Stadt, Friedhof und Natur in Hamburg: Fallbeispiel vom späten 18. bis zum frühen 21. Jahrhundert

Kommen wir nun zu den eingangs angekündigten Fallbeispielen aus Hamburg, beginnend mit den ersten Friedhofsverlegungen in den 1790er-Jahren und der Anlage von neuen kirchlichen Begräbnisplätzen vor dem Dammtor. In Hamburg waren wegen der raschen Zunahme der Bevölkerung im späten 18. Jahrhundert der Platzmangel und die hygienischen Probleme auf den innerstädtischen Kirchhöfen immer manifester geworden. Auch zeigte sich aufklärerische Kritik am allzu sorglosen Umgang der Kirche als Friedhofsträger mit den menschlichen Überresten, denn auf den Kirchhöfen – wie auch in den Kirchen selbst – war Leichengeruch keine Seltenheit.²⁶ Gleichwohl bemühte man sich auch unter Hamburgs Aufklärern darum, den Kirchen (noch) nicht grundsätzlich die Hoheit über das Bestattungswesen zu bestreiten.²⁷

Neben hygienischen Aspekten hatte bei der Neuanlage auch eine Rolle gespielt, dass – wie im Fall von Klopstock – die pittoresk-ländlichen Dorfkirchhöfe in der näheren Umgebung allmählich zu einer Konkurrenz bei den Bestattungen wurden. Der Kunsthistoriker Eberhard Kändler untersuchte die Geschichte der neuen Hamburger „Gartenfriedhöfe“ und kommt zu folgendem Ergebnis: Diese „erhielten aber von Anfang an eine so reichhaltige Bepflanzung, dass das von Zeitgenossen gewünschte empfindsame Stimmungsbild des Grabes inmitten der Schönheit einer idyllischen Landschaft erzielt wurde. Insofern finden sich trotz der Regelmäßigkeit der Anlagen Ideen des Landschaftsgartens auf den neuen Friedhöfen; sie entsprachen der von Hirschfeld propagierten Stimmungsästhetik“.²⁸ Mit ihren Grabmälern entwickelten sich die außerstädtischen Friedhöfe vor dem Dammtor in der Folge zu gesellschaftlich-repräsentativen Stätten von Bürgerlichkeit.

²⁵ Vgl. Philipp Ludwig u. a., Immer Schöner. Zur historischen und freiraumplanerischen Bedeutung von Verschönerungsvereinen, in: Die Gartenkunst 32:1, 2020, S. 157-174.

²⁶ Vgl. Kändler, Begräbnishain, S. 18-19.

²⁷ Vgl. ebd., S. 19.

²⁸ Ebd., S. 104.

Ebenfalls im frühen 19. Jahrhundert wurde in Hamburg der neue Friedhof der deutschen und französischen Reformierten gartenkünstlerisch gestaltet (1825). Gelegen auf einer kleinen Fläche im Bereich der heutigen Parkanlage von Planzen & Blumen wurde er nach dem Vorbild des Pariser Friedhofes Père-Lachaise parkartig mit geschwungenen Wegen gestaltet.²⁹

Dieses Prinzip wurde später auch für eine weitere kleinere Anlage im heutigen Hamburg übernommen, und zwar 1848 für den St. Jacobi-Friedhof in Eilbek. Dieser lag im Osten vor den Toren Hamburgs und knapp vier Kilometer vom Zentrum entfernt, angesichts damaliger Verkehrsverhältnisse eine weite Distanz. Erst mit Aufhebung der städtischen Torsperre und der Anbindung an die pferdegezogene Straßenbahn verbesserte sich dessen Erreichbarkeit. Dank einer gezielten Gestaltung mit seinem teilweise durch geschlängelte Wege geprägten Raum und der abwechslungsreichen Bepflanzung entstand bald der Eindruck eines Landschaftsparks. Die Anlage gewann rasch an Anziehungskraft, die ursprüngliche Fläche von rund 10 Hektar wurde daraufhin vervierfacht.³⁰



Abb. 3: Parkfriedhof Hamburg-Ohlsdorf – Landschaftliche Partie am Südeich.

²⁹ Vgl. Barbara Leisner/Ellen Thormann/Heiko K. L. Schulze, Der Hamburger Hauptfriedhof Ohlsdorf. Geschichte und Grabmäler. Bearbeitet von Andreas von Rauch, 2 Bde., Hamburg 1990, Band I, S. 19 und S. 36.

³⁰ Vgl. Petra Schmolinske, Der Jacobipark und seine Geschichte, in: Ohlsdorf – Zeitschrift für Trauerkultur 161:2, 2023, www.fof-ohlsdorf.de/nr-161-ii-2023/der-jacobipark-und-seine-geschichte [02.04.2025].

Zu einem international vielbeachteten Höhepunkt der Parkfriedhofsästhetik wurde schließlich der 1877 eröffnete Ohlsdorfer Friedhof in Hamburg, gestaltet vom Architekten und späteren Friedhofsdirektor Wilhelm Cordes. Der neue, acht Kilometer vom Stadtzentrum entfernt auf freiem Feld angelegte Begräbnisplatz gehörte zu jenen Großfriedhöfen, die im vom industriellen Wachstum geprägten späten 19. Jahrhundert am Rande der rasch wachsenden Städte neu eingerichtet wurden. Bis dato war das Begräbniswesen in Hamburg allein in Händen der Kirchengemeinden, bevor Mitte der 1860er-Jahre das Bedürfnis nach einem staatlichen Friedhof aufkam. Die Gründe lagen vor allem in den erwähnten, sich weiter verschlimmernden Missständen im kirchlichen Begräbniswesen. Die kirchlichen Begräbnisplätze waren – worauf 1872 der Hamburger Medizinal-Inspektor Caspar Theodor Kraus hinwies – wegen der beengten räumlichen Verhältnisse zunehmend überbelegt und genügten den hygienischen Anforderungen daher nicht mehr. In der Folge wurde eine staatliche Kommission gebildet, aus deren Arbeit die Anlage des neuen Ohlsdorfer Friedhofs (damals als „Centralfriedhof“ bezeichnet) hervorging.³¹

Rund zwanzig Jahre nach seiner Eröffnung zeigte sich der Ohlsdorfer Friedhof mit seinen idyllischen Teichanlagen und Bachläufen, geschwungenen Wegen und der gezielt abwechslungsreichen Bepflanzung als Gesamtkunstwerk. Seine Natur- und Landschaftskulisse, die den Tod in die Pracht der Bäume und Sträucher, Hügel, Bäche und Teiche regelrecht einbettete, wurde bald zu einem beliebten sonntäglichen Ausflugsziel der großstädtischen Bevölkerung. Dabei spielten Aspekte der städtischen Infrastruktur eine wichtige Rolle: Zum einen erhielt der Friedhof mit dem Bahnhof Ohlsdorf im Jahr 1906 eine Anbindung an das Schienennetz der Hamburger Vorortbahnen (heute S-Bahn), was die Erreichbarkeit entscheidend verbesserte. Zum anderen bildete der Friedhof bis kurz vor dem Ersten Weltkrieg einen Ersatz für den noch fehlenden Stadtpark, den Hamburg erst 1914 erhielt.³² International wurde der Friedhof auch im Rahmen von Gartenbau-Ausstellungen präsentiert und erhielt auf der Weltausstellung in Paris 1900 einen Preis für Gartenkunst.³³

Der landschaftliche Parkfriedhof wurde zur Kulisse für eine zunehmend emotionsgetönte und zugleich immer monumentalere Grabstättenkultur. Das nunmehr auf den Friedhöfen flanierende Publikum sah sich – etwa in der europaweit verbreiteten, melancholisch wirkenden Grabfigur der „Trauernden“ – einem neuen, sublimierten Bild vom Tod gegenüber, das ästhetisch-gefühlbetont den Abschied vom Leben verkörperte. Mit der ihr eigenen und aus der

³¹ Vgl. Leisner u. a., *Der Hamburger Hauptfriedhof*, S. 19-22.

³² Vgl. ebd., S. 36-38.

³³ Vgl. Barbara Scharf, *Der Ohlsdorfer Friedhof im Spiegelbild großer Ausstellungen*, in: *Zeitschrift des Vereins für Hamburgische Geschichte* 78, 1992, S. 135-161.

Imagination einer spezifischen ‚Weiblichkeit‘ rührenden Aura verkörperte die „Trauernde“ in arkadischer Naturkulisse wie kaum etwas Anderes das gesellschaftlich kultivierte Gefühl bürgerlicher Emotionalität im Umgang mit dem Tod.³⁴



Abb. 1: Die Grabfigur der „Trauernden“ auf dem Dorotheenstädtischen Friedhof in Berlin.

Die ästhetische Gestaltung der Friedhöfe war also im Verlauf des 19. Jahrhunderts zunehmend als gesellschaftlich bedeutsame Aufgabe empfunden worden. Auf diesem Weg reihten sich die Friedhöfe – neben Parks und Promenaden – in jene repräsentativen und zugleich geselligen Orte ein, die sich das städtische Bürgertum im 19. Jahrhundert schuf. Friedhöfe wurden zum Ort des Spazier-

³⁴ Vgl. Anna-Maria Götz, Die Trauernde. Weibliche Grabplastik und bürgerliche Trauerkultur, Köln u. a. 2013.

ganges, auf denen sich Bürgerlichkeit in romantischer Naturästhetik äußerte. Das neue ‚Kleid‘ der Friedhöfe entsprach dem Bild eines von seinen Schrecken befreiten, sublimierten Todes. Hier konnte die naturnah gestaltete Friedhofslandschaft zunehmend auch einen Gegenentwurf zur städtisch-industriellen Gesellschaft bieten, der durchgrünte Parkfriedhof des 19. Jahrhunderts wurde als gesellschaftlicher ‚Fluchtpunkt‘ betrachtet. Der nicht geringe Nachteil, dass der Ohlsdorfer Friedhof weit vom Stadtzentrum entfernt lag und erst 1906 einen Bahnanschluss erhielt, konnte durch seine Rolle als Park annähernd kompensiert werden.

In den Zusammenhang von Urbanisierung und Ausbau städtischer Infrastruktur gehören auch die wachsenden Kommunalisierungsbestrebungen im Friedhofs- und Bestattungswesen – mit anderen Worten: die Eindämmung des einem modernen Verständnis von Infrastruktur häufig nicht mehr genügenden kirchlichen Einflusses auf das Bestattungswesen und der kirchlichen Trägerschaft von Begräbnisplätzen.

Es ist bezeichnend, dass mit Ohlsdorf gerade jener Zentralfriedhof, der erstmals in Deutschland ein bedeutendes ästhetisches Gesamtkunstwerk darstellte, in Hamburg die Kommunalisierung des Friedhofswesens einläutete und damit auch in dieser Hinsicht eine entscheidende Zäsur für die Hansestadt markierte. Im Übrigen hatte München hier eine Vorreiterrolle gespielt, indem es schon im frühen 19. Jahrhundert das gesamte Bestattungswesen in städtische Hände überführt hatte.³⁵ In der Zeit von Hochindustrialisierung und Urbanisierung spielten nicht zuletzt die sprunghaft steigenden städtischen Bodenpreise eine Schlüsselrolle bei der Planung von Friedhöfen. Der Preismechanismus unterstützte die Auslagerung der Friedhöfe, da diese Anlagen städtebaulich interessante Flächen nicht blockieren durften.³⁶

Weitere neue, an den Rand der Städte verlegte städtische Friedhöfe folgten – hier gab es einen regen Austausch unter den Städten – dem Parkfriedhof Ohlsdorf in ihren gestalterischen Entwürfen, so Köln (Nord- und Südfriedhof, 1895/96 beziehungsweise 1900) und Hannover (Erweiterung des Stöckener Friedhofs, 1901). Eine andere Perspektive eröffnete alsbald der Münchener Waldfriedhof von 1907. Während die Naturkulisse in Ohlsdorf noch systematisch modelliert worden war, orientierte sich die Gestaltung im Münchener Waldfriedhof weitgehend an der bereits vorhandenen Baumlandschaft, die

³⁵ Vgl. Städtische Bestattung München (Hrsg.), Die Städtische Bestattung München 1819-1969, München 1969, S. 9 ff.

³⁶ Über die Bedeutung der Bodenfrage bei der Anlage des Ohlsdorfer Zentralfriedhofes in Hamburg siehe Markus Stock, Politische und gesellschaftliche Auseinandersetzungen um die Schaffung eines Zentralfriedhofes in Hamburg. Maschinenschriftl. Examensarbeit, Hamburg 1995, vor allem S. 71-72, 93-94.

schlichtweg zu einem Friedhof umfunktioniert wurde. Dabei bildeten die in den behutsam ausgeholzten Baumbestand gelegten Gräberfelder kleine, in sich geschlossene Einzelfriedhöfe. Die unregelmäßig gestaltete Wegeführung wurde der Waldlandschaft angepasst. Die im zeittypischen Heimatstil gestaltete Friedhofsarchitektur tat ein Übriges, um dem Waldfriedhof ein naturverbundenes Erscheinungsbild zu geben. Seine romantisch getönte, weltflüchtige Ästhetik entsprach dem neu erwachten Naturempfinden der Zeit um 1900 und fand in der Folge viele Nachahmer.³⁷ Anfang des 20. Jahrhunderts erschien ein Handbuch speziell für die Gestaltung landschaftlicher Friedhöfe.³⁸

Die Zeit um den Ersten Weltkrieg bildete in der Geschichte der Parkfriedhöfe eine Zäsur. Die vor 1914 propagierte und nach dem Ersten Weltkrieg realisierte Idee des in geometrisch-funktionaler Ordnung gestalteten Reformfriedhofes lehnte deren weltflüchtige Ästhetik ab. Die Grabstätten wurden nun typisiert und standardisiert, die bisher in der Grabkultur überdeutlichen sozialen Unterschiede wurden tendenziell aufgehoben, der Friedhof gleichsam ‚demokratisiert‘. Damit wurden die Friedhöfe zugleich ein Element jener neuen kommunalpolitischen Rationalität, zu deren wichtigsten Zielen die effiziente Organisation städtischer Infrastruktur gehörte. Hier passten sich die im späten 19. Jahrhundert aufgekommene Feuerbestattung und die Aschenbeisetzung auf ideale Weise ein. Sie führten zu einer ‚Miniaturisierung‘ der Grabstätten in den Aschenbeisetzungsanlagen (bevor diese, wie später noch zu zeigen sein wird, im frühen 21. Jahrhundert erneut in naturnaher Ästhetik gestaltet wurden). Auch die aufblühende Arbeiterbewegung verfocht die Feuerbestattung und setzte sich für egalitär gestaltete Aschenbeisetzungsanlagen ein.³⁹

Nachdem die Erweiterungsmöglichkeiten des Ohlsdorfer Friedhofs in Hamburg erschöpft waren, wurde – nach langen, durch den Zweiten Weltkrieg unterbrochenen Vorplanungen und -arbeiten – 1966 der Öjendorfer Friedhof als Parkfriedhof offiziell eröffnet.⁴⁰ Mit seinem in den Folgejahrzehnten weiterentwickelten Gestaltungskonzept führte er die gartenkünstlerischen Traditionen in der Friedhofskultur auf neuen Wegen fort.⁴¹ Der knapp 100 Hektar große

³⁷ Vgl. Nina A. Krieg, „Schon Ordnung ist Schönheit.“ Hans Grässels Münchner Friedhofsarchitektur (1894-1929), ein 'deutsches' Modell?, München 1990.

³⁸ Vgl. Hans Pietzner, Landschaftliche Friedhöfe, ihre Anlage, Verwaltung und Unterhaltung, Leipzig 1904.

³⁹ Ausführlicher vgl. Norbert Fischer, Feuerbestattung, Sozialdemokratie und Geschichte: Bestattungskultur als Reformprojekt der SPD im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert, in: Ohlsdorf - Zeitschrift für Trauerkultur, 133:2, 2016, https://www.fof-ohlsdorf.de/133s07_fischer [02.04.2025].

⁴⁰ Vgl. Hauptfriedhof Öjendorf. Der grüne Friedhof im Osten Hamburgs, hrsg. von der Umweltbehörde Hamburg, Hamburg 1991, S. 4-6.

⁴¹ Vgl. Helmut Schoenfeld, Der Öjendorfer Friedhof – ein weiter Weg zu einem grünen

Öjendorfer Friedhof war ein Beispiel für die sich nun weiterentwickelnde Synthese von Tod und Natur. Mit seinem Gestaltungskonzept wurde er, wie Helmut Schoenfeld festhält, „zu einem herausragenden Beispiel neuzeitlicher Friedhofsplanung. Das Konzept vereint in optimaler Weise Nützlichkeit mit Schönheit und lässt der Natürlichkeit einen weiten Raum“.⁴² Öjendorf wurde zum Paradigma eines modernen Parkfriedhofes des 20. Jahrhunderts, der dank seines Baumbestandes hainartig gestaltet werden konnte.⁴³

Ein weiteres, besonderes landschaftsprägendes Element ist das Tal des naturnah zurückgebauten, nun mäandrierenden und teilweise zu Teichen aufgestauten Schleemer Baches mit Flachwasser- und Steiluferzonen, das in das Friedhofsgelände integriert ist (allerdings nicht zur Bestattung genutzt wird). Zur räumlichen Strukturierung zählt ein zwei Hektar umfassendes Vogelschutzgebiet mit vielfältiger Flora und Fauna. Im Unterschied zu den Parkfriedhöfen des 19. Jahrhunderts kommen also nun explizit ökologische Aspekte hinzu, denn Öjendorf ist eingebettet in einen größeren, rund 450 Hektar großen Landschaftsraum mit dem Öjendorfer Park und See.⁴⁴



Abb. 5: Öjendorfer Friedhof – am Schleemer Bach.

Friedhof im Osten Hamburgs, in: Ohlsdorf - Zeitschrift für Trauerkultur 134:3, 2016, www.fof-ohlsdorf.de/134s04_oejendorfer-friedhof-im-osten-hamburg [02.04.2025].

⁴² Ebd.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Vgl. Hauptfriedhof Öjendorf, hrsg. von der Umweltbehörde Hamburg, S. 16 f.

Eine neue Dynamik hat die Synthese von Tod und Natur seit Beginn des 21. Jahrhunderts erlangt. Im Umfeld der Großstädte entstehen zunehmend sogenannte Bestattungswälder in bereits vorhandenen Waldflächen – die naturnahen Bestattungen lösen sich also vom abgegrenzten klassischen Friedhof, der Baum wird zum Grabmal. Ein Beispiel für den Raum Hamburg ist der Bestattungswald in Buxtehude-Neukloster, der verkehrstechnisch gut an das großstädtische S-Bahn-Netz angebunden ist.

Diese Entwicklungen aufnehmend richtete auch der Ohlsdorfer Friedhof schrittweise ein etliche Hektar umfassendes weitläufiges Baumbestattungsareal ein. Der 2006 eingerichtete und inzwischen deutlich erweiterte „Ohlsdorfer Ruhewald“ zeigt sich als fast unberührte Waldlandschaft. Der Mischwald besteht aus Stieleiche, Waldkiefer sowie vereinzelt Rot- und Blutbuchen und Roteichen, in die Urnengräber eingebettet sind. Zum entsprechenden Beisetzungsbaum gehört eine in der Nähe aufgestellte pultartige Tafel, auf der die Art des Baumes und die Namen der Beigesetzten verzeichnet sind. Auf größere Pflegearbeiten wird in diesem Areal – abgesehen vom saisonalen, extensiven Mähen des Grases – ausdrücklich verzichtet, um den natürlichen Charakter der Waldlandschaft zu erhalten.⁴⁵

6. Das Ideal der Naturbestattung und weitere aktuelle Entwicklungen

Der Ohlsdorfer Ruhewald ist ein Beispiel dafür, wie sich unterschiedliche Formen der ‚grünen‘ Naturbestattung entfaltet haben. Sie sind dem gesellschaftlichen Einfluss der sich seit dem späten 20. Jahrhundert entfaltenden Ökologiebewegung geschuldet, die auf – paradigmatisch im Naturschutz – möglichst naturnahe und -belassene Räume zielt und in Staat und Kommunen zunehmend politischen Einfluss gewonnen hat.⁴⁶

Trendsetter in Deutschland war das aus der Schweiz stammende, privatwirtschaftlich organisierte Unternehmenskonzept der „FriedWald GmbH“, das – wie inzwischen auch andere Unternehmen (zum Beispiel „RuheForst GmbH“) – Baumbestattungen in freien Waldflächen vermarktet. Dabei dient der Baum mit seinem Wurzelwerk in einem möglichst naturbelassenen Wald als Grabstätte und Grabzeichen zugleich. Je nach ortsspezifischen Bedingungen und Anbieter ist es möglich, schlichte Zeichen von Trauer und Erinnerung zu positionieren. Gleichwohl soll die als solche belassene Umgebung des Waldes bewusst naturnah wirken, die Bestattungsflächen sind nur bei genauerem Hinsehen zu erken-

⁴⁵ Vgl. Helmut Schoenfeld, Ruhe finden unter Bäumen – der Ohlsdorfer Ruhewald, in: Ohlsdorf - Zeitschrift für Trauerkultur 111:4, 2010, www.fof-ohlsdorf.de/aktuelles/2010/111s16_ruhewald-ohlsdorf [02.04.2025].

⁴⁶ Vgl. Friedhof und Denkmal, 60:1, 2015, Themenheft „Naturbestattungen“.

nen. Damit erlangt die Synthese von Tod und Natur seit Beginn des 21. Jahrhunderts eine neue Dynamik. Darüber hinaus finden in Deutschland bereits länger geläufige Formen der Naturbestattung, wie die Seebestattung, in diesem Umfeld neuen Zulauf.⁴⁷

Dies führt zwangsläufig zu einem Bedeutungsverlust der städtischen Friedhöfe, der sich sowohl in – auch durch den zunehmenden Anteil von Aschenbeisetzungen bedingten – räumlichen Leerstellen als auch finanziellen Nachteilen durch fehlende Gebühreneinnahmen zeigt. Einige städtische Friedhofsverwaltungen reagieren darauf, indem sie ebenfalls – soweit es die eigene Anlage ermöglicht – Varianten naturnaher Bestattungen anbieten. Dies hat einschneidende Folgewirkungen für das Erscheinungsbild: Die herkömmliche, an abgegrenzten Familien- oder Reihengrabstätten orientierte Friedhofsstruktur wird mehr oder weniger aufgegeben. Stattdessen entstehen speziell naturnah gestaltete Bestattungsareale, häufig mit charakteristischer Symbolik versehen, die mit namentlich gekennzeichneten Gedenkortern durchsetzt sind.



Abb. 6: „Ruhewald“ auf dem Ohlsdorfer Friedhof in Hamburg.

⁴⁷ Als Übersicht vgl. Reiner Sörries, *Alternative Bestattungen. Formen und Folgen. Ein Wegweiser*, Frankfurt am Main 2008; zu Bestattungswäldern siehe Julia Kaiser, *Bestattet unter Bäumen: über den gegenwärtigen Wandel der deutschen Bestattungskultur*, Marburg 2021; zur Seebestattung vgl. Norbert Fischer, *Letzte Passage: Das Meer als Bestattungsort*, in: Manuel Trummer u. a. (Hrsg.), *Zeit. Zur Temporalität von Kultur*, Münster 2023, S. 341-349.

Eine der wesentlichen Voraussetzungen für den Paradigmenwechsel in der Friedhofsgestaltung des frühen 21. Jahrhunderts ist die zunehmende Zahl von Einäscherungen. Die Einäscherung ermöglicht im Vergleich zum Erdgrab eine größere Flexibilität auf den Friedhöfen.⁴⁸ Dies zeigt sich gerade im beschriebenen Wandel der räumlichen Strukturen und Gestaltungsprinzipien und einer zunehmenden Formenvielfalt von Aschenbeisetzungen. Ein frühes Beispiel bildet die Aschenbeisetzungsstätte „Mein letzter Garten“ auf dem Hauptfriedhof Karlsruhe (2003 eröffnet, 2007 erweitert). Diese naturnah-landschaftlich gestaltete Anlage wird von einem in Granitblöcken eingefassten Wasserfall dominiert, dem sich ein trocken gefallenes Bachbett als Symbol für das beendete Leben anschließt. Felssteine, geschwungene Wege, Bäume und Grünflächen prägen die abwechslungsreich gestaltete Fläche. Den Verstorbenen wird auf gemeinschaftlichen Erinnerungsmalen aus Stein und Holz namentlich gedacht.⁴⁹

Die Karlsruher Anlage wies jener Gestaltung den Weg, die künftig immer stärker die neue Friedhofsstruktur prägen sollte. Sie dokumentiert zugleich die auf soziale Wandlungsprozesse zurückgehende allmähliche Auflösung der traditionellen, an der bürgerlichen Bestattungskultur des 19. Jahrhunderts orientierten Familiengrabstätten. Stattdessen entsteht ein vielfältiges Patchwork naturnah modellierter Miniaturlandschaften. Dies orientiert sich im engeren oder weiteren Sinne an der Tradition der Park- und Gartengestaltung, setzt aber darüber hinaus neue Akzente. Beispielhaft repräsentiert wird dieser Trend durch die von verschiedenen städtischen Friedhöfen bekannten, 2009 auf der Bundesgartenschau in Schwerin erstmals als Konzept vorgestellten und von Friedhofsgärtner-Vereinigungen betriebenen „Memoriam-Gärten“, die sich vor allem auf Friedhöfen in Nordrhein-Westfalen zeigen.

Zur gartenkünstlerisch inspirierten Neustrukturierung des Friedhofs gehört auch die Anlage spiritueller oder meditativer Räume. Vorbild ist hier der 1999 nach geomantischen Kriterien eingerichtete „Park der Ruhe und der Kraft“ auf dem Zentralfriedhof Wien. Diese Anlage ist in fünf verschiedene Landschaftsbereiche aufgeteilt, die unterschiedliche „Kraftorte“ darstellen und jeweils mit skulpturalen Objekten versehen sind. Sie soll der Kontemplation und Andacht dienen. Vergleichbare, gartenästhetisch neugestaltete und symbolisch besetzte sepulkrale Räume finden sich beispielsweise mit dem „Lebensgarten“ (2007) auf dem Hauptfriedhof Karlsruhe.

⁴⁸ Vgl. Inken Mädler, Urne als Moblie, in: Thomas Klie (Hrsg.), Performanzen des Todes. Neue Bestattungskultur und kirchliche Wahrnehmung, Stuttgart 2008, S. 57-75.

⁴⁹ Hier und für die folgenden Passagen vgl. Norbert Fischer, Der entfesselte Friedhof, in: Thorsten Benkel (Hrsg.), Die Zukunft des Todes. Heterotopien des Lebensendes, Bielefeld 2016, S. 263-282.

7. Zusammenfassung

In der Geschichte städtischer Friedhöfe haben Natur und Landschaft zunehmend an Bedeutung gewonnen. Glichen die Begräbnisplätze in der Frühen Neuzeit in der Regel noch ‚wüsten Äckern‘, so fanden die seit dem späten 18. Jahrhundert neu vor den Stadttores angelegten Friedhöfe schrittweise zu naturnaher Ästhetik und Ordnung. Mit ihrer dem Leitbild eines „sanften Todes“ folgenden Grabstättenkultur entwickelten sie sich in der Folge zu gesellschaftlich-repräsentativen Stätten von ‚Bürgerlichkeit‘. Die Natur verlieh dem Tod ihr stimmungsvolles Kleid, als im Verlauf des 19. Jahrhunderts immer mehr Friedhöfe im Stil des Landschaftsparks modelliert wurden – wie das Beispiel Hamburg-Ohlsdorf paradigmatisch gezeigt hat. Der Preismechanismus der Grabgebühren sorgte jedoch dafür, dass die reizvollsten Partien den Familiengrabstätten des städtischen Bürgertums vorbehalten blieben und soziale Hierarchien damit auf dem Friedhof überdeutlich hervortraten. Der Reformfriedhof der 1920er-Jahre – wie auch die gemeinnützig-genossenschaftlich geprägte Bestattungskultur der Arbeiterbewegung – lehnte die repräsentative Landschaftsästhetik ab und zielte mit seinen typisierten Grabmälern auf eine ‚Demokratisierung‘ der städtischen Friedhöfe.

Zu den gesellschaftlichen Verlierern dieser Entwicklung gehörten die Kirchen. Bedeutete die Verlegung der Begräbnisplätze vor die Stadttores schon an sich einen Verlust an Präsenz im politisch-gesellschaftlichen Zentrum, so war sie häufig auch noch verbunden mit der Einschränkung kirchlicher Verfügungsgewalt. Diese Entwicklung mündete im 19. Jahrhundert in der Kommunalisierung vieler Friedhöfe.

Zeigte sich der Zusammenhang von Landschaft und Tod zunächst vor allem auf den abgegrenzten Friedhöfen des bürgerlichen Zeitalters, so wurden mit der räumlichen Partikularisierung der Bestattungskultur im frühen 21. Jahrhunderts naturnahe Gebiete außerhalb der städtischen Friedhöfe, vor allem Wälder, zu Schauplätzen der Bestattung. Die Idee des Gartens – nicht zuletzt verstanden als profanes Paradies – wirkt weiter in den ausdifferenzierten naturnahen Gemeinschaftsanlagen heutiger Friedhöfe.

Alle Abbildungen: Copyright Norbert Fischer

Norbert Fischer, Prof. Dr. phil. habil., ist Sozial- und Kulturhistoriker sowie Professor am Institut für Empirische Kulturwissenschaft der Universität Hamburg mit Gastprofessuren beziehungsweise Dozenturen an den Universitäten Wien, Kiel, Göttingen und Eichstätt-Ingolstadt. Er promovierte zur Geschichte der Friedhöfe unter dem Titel „Vom Gottesacker zum Krematorium“ (1996). Seine Forschungsschwerpunkte liegen auf der Friedhof- und Bestattungskultur/Trauer- und Gedächtniskultur, der Landschaftsgeschichte, der maritimen Geschichte und Kultur sowie dem räumlichen Wandel und Verstädterungsprozessen im 20. Jahrhundert. Ausgewählte Publikationen: Norbert Fischer, Geschichte des Todes in Deutschland, Erfurt 2001; Norbert Fischer/Markwart Herzog, Nekropolis. Der Friedhof als Ort der Lebenden und der Toten, Stuttgart 2005; Norbert Fischer, Neue Bestattungskultur: Tod, Trauer und Friedhof im Wandel, eBook 2013; Norbert Fischer/Markwart Herzog, Tod – Gedächtnis – Landschaft, Stuttgart 2018; Norbert Fischer/Elke Heinen, Sternenkinder – Grab- und Gedenkstätten frühverstorbenen Kinder, Schleswig 2021; Norbert Fischer/Simon J. Walter, Neue Schauplätze der Trauer, Düsseldorf 2025.
norbertfischer@t-online.de

Rüdiger Hachtmann

Zweierlei Tod in Berlin 1848 und 1849. Märzgefallene und Choleraopfer

Death has many faces, even in revolutionary times. In 1848 and 1849, the Prussian capital was hit by two very different variants of extraordinary “mass deaths”: on the one hand, the death of almost three hundred barricade fighters on March 18, and, on the other, the renewed outbreak of cholera in the early autumn of 1848, which was followed by another wave of cholera in 1849. The article discusses the following questions: How did the public – the general population and also the media of Berlin – deal with both variants of mass death? How did they view the third and fourth outbreaks of cholera in 1848 and 1849, after 1831-33 and 1837? Why did the barricade fight of March 18, 1848 leave a lasting impression on the collective memory of the Berlin population, while cholera did not?

1. Einleitung

Nach der Pariser Februarrevolution wurde der Berliner Tiergarten, der der Stadt damals vorgelagert war, zum Schauplatz von zunächst kleinen, schon bald nach Zehntausenden zählenden Volksversammlungen. Bereits vom 13. März – dem Tag der Wiener Märzrevolution – bis zum 16. März 1848 kam es in den Straßen zwischen dem Brandenburger Tor und dem Stadtschloss zu blutigen Scharmützeln. Berittenes Militär schlug mit blankem Säbel auf Zivilisten ein. Das Resultat: sieben Tote und zahlreiche Verletzte. Die angestaute Aggression auf beiden Seiten eskalierte dann in den Barrikadenkämpfen des 18. März. Die erschütterten Zeitgenossen bezeichneten die bürgerkriegsähnlichen Auseinandersetzungen als „Kapitel der Weltgeschichte“, das „schwerer wiegen dürfte als manches Jahrzehnt“.¹ Auf Seiten der Zivilbevölkerung forderten die Kämpfe insgesamt 283 Tote, überwiegend, zu fast 90 %, aus den Unterschichten; unter ihnen waren auch acht Frauen. Die Zahl der getöteten Soldaten wurde offiziell mit 24 beziffert, tatsächlich dürfte sie mehr als doppelt so hoch gelegen

¹ So (stellvertretend für zahllose weitere, ähnlich pathetische Formulierungen) Varnhagen v. Ense in der Augsburger Allgemeinen Zeitung vom 25. März 1848. Die folgenden Passagen zur Märzrevolution basieren (inkl. – sofern nicht anders ausgewiesen – Zitate etc.) auf: Rüdiger Hachtmann, Berlin 1848. Eine Politik- und Gesellschaftsgeschichte der Revolution, Bonn 1997, S. 157-208, 214-222, sowie Ders., 1848. Revolution in Berlin, Berlin 2022, S. 45-50, 56-61.

haben.² Der Abzug des Militärs aus der preußischen Hauptstadt in den frühen Morgenstunden des 19. März 1848 erwies sich als letztlich unvermeidlich, sollte Preußen nicht in einem landesweiten Bürgerkrieg versinken, der die Hohenzollern womöglich die preußische Krone gekostet hätte.

Am selben Tag, in den späten Mittagsstunden wurden mehr als 150 oft blutig entstellte, mit zahllosen Blumen geschmückte Leichen auf Leiterwagen vor das Berliner Stadtschloss gefahren. Die nach Zehntausenden zählende, aus allen Teilen der Stadt zusammengeströmte Menge zwang den Monarchen Friedrich Wilhelm IV., vor den Opfern des Barrikadenkampfes sein Haupt zu entblößen, eine für den König überaus demütigende Geste.

Den Stadtoberen hatte es zunächst die Sprache verschlagen. Nicht nur die Herrschaft des Hohenzollernmonarchen war durch die Märzrevolution prekär geworden, auch die der Stadtverordneten und (damit) die des Magistrats. Da die Stadtverordnetenversammlung lediglich von dem Drittel der männlichen Berliner Bevölkerung gewählt wurde, das aufgrund von Immobilienbesitz und ansehnlichem Einkommen das Bürgerrecht besaß, war deren Lage bereits angesichts der schon zuvor aufgekommenen Forderung nach einem allgemeinen und gleichen (Männer-)Wahlrecht höchst unsicher. Um ihre Legitimität zu erhalten, sahen sich Magistrat und Stadtparlament am 20. März zu mehreren Konzessionen gezwungen. Unter dem Strich war diese Beruhigungstaktik von Erfolg gekrönt.³

Am schmerzlichsten für die städtische Obrigkeit war, dass sie den in breiten Schichten verhassten Oberbürgermeister und Geheimen Oberregierungsrat Heinrich Wilhelm Krausnick am 20. März „zum Opfer brachte“,⁴ um die revolutionäre Erregung zu besänftigen.⁵ Am 20. März kamen auch die Stadtverordneten zu einer ersten kurzen Sitzung zusammen. Ein Ergebnis war eine knappe,

² Ausführlich zur Zahl und Zusammensetzung der Märzgefallenen sowie zu den Schätzungen der Zahl der am 18. März 1848 getöteten Soldaten: ebd., S. 45-48; Hachtmann, Berlin 1848, S. 173-189.

³ Im Schatten der hier nicht weiter zu skizzierenden Revolutionereignisse gelang es der liberalkonservativen Mehrheit, das alte Wahlrecht zu verteidigen. Auch das neue Stadtparlament, das am 10. Juni zusammentrat, repräsentierte lediglich eine Minderheit der männlichen Stadtbevölkerung Berlins.

⁴ Hierzu und zum Folgenden vgl. vor allem Adolf Wolff, Berliner Revolutionschronik. Darstellung der Berliner Bewegungen im Jahre 1848 nach politischen, socialen und literarischen Beziehungen, Bd. 1, Berlin 1851 (ND Leipzig 1979), S. 267 ff., 302 f., Zitate: S. 268 f.

⁵ Krausnick konnte schon Anfang Nov. 1849 wieder in sein altes Amt zurückkehren, blieb (nach einer ersten Amtszeit 1834-1848) bis 1862 Oberbürgermeister. Ausführlich: Jürgen Wetzel, „... taub für die Stimme der Zeit“: zwischen Königstreue und Bürgerinteressen. Berlins Oberbürgermeister H. W. Krausnick von 1834 bis 1862 (Ausstellungskatalog), Berlin 1985; Kurt Wernicke, 26jähriges Wirken als Oberbürgermeister. Ehrenbürger Heinrich Wilhelm Krausnick (1797-1882), in: Berlinische Monatsschrift H. 12/1996, S. 44-46.

von der Stadtverordnetenversammlung und dem Magistrat gemeinsam herausgegebene Bekanntmachung, in der sie den Berlinern „ein feierliches Begräbniß [...] aus den Mitteln der Stadt“ versprochen.

Ein zweiter, gemeinsam mit dem Magistrat gefasster Beschluss des Berliner Stadtparlaments vom 20. März war die Einsetzung eines „Comités für die Bestattung unserer Todten“ aus Mitgliedern beider Einrichtungen und weiteren Berliner Honoratioren. Dieses Comité wollte die gefallenen Barrikadenkämpfer eigentlich gemeinsam mit den am 18. und 19. März ums Leben gekommenen Soldaten beerdigen. Die Begründung: Bei den Toten handele es sich um „Brüder desselben Vaterlandes“. Nach den Vorstellungen des Comité und der kommunalen Behörden sollten außerdem Truppenabteilungen zur Trauerfeier aufmarschieren.

Diese Absicht stieß in den unterbürgerlichen Schichten, die ja die meisten Opfer zu beklagen hatten, aber auch in Teilen des Bürgertums auf energischen Widerspruch. Eine Volksversammlung, zu der Demokraten aufgerufen hatten – die sich im Vormärz vor dem Hintergrund der scharfen Restriktionen des Vereinigungs- und Versammlungsrechts noch nicht als politische Vereinigung hatten konstituieren dürfen –, wandte sich am 21. März heftig gegen die Zumutung, Täter und Opfer auf einem gemeinsamen Gräberfeld zu bestatten. Ihr Protest war jedoch nicht entscheidend dafür, dass es zu keiner gemeinsamen Bestattung kam. Ausschlaggebend war vielmehr, dass die in Berlin verbliebene Armeeführung es unbedingt vermeiden wollte, die gefallenen Soldaten gemeinsam mit den toten Barrikadenkämpfern beizusetzen. Sie scheute selbst die symbolische Berührung mit der Revolution. Aus dem geplanten ‚Versöhnungsbegräbnis‘ mit dem ‚Segen von oben‘ wurde so ein ‚Staatsbegräbnis von unten‘ (Manfred Hettling).⁶

Ungewöhnlich war auch der Ort des Revolutionsfriedhofs, für den sich das „Comité für die Bestattung unserer Todten“ entschied. Favorisiert wurde zunächst ein Friedhof nahe der (damals vor den Toren der Stadt gelegenen) Hasenheide. Die Begründung zeigt, wie sehr sich das Comité den Prinzipien der ‚alten Zeiten‘ verpflichtet fühlte: Man habe einen Teil des Anfang 1844 angelegten Friedrich-Werder’schen Friedhof (an der heutigen Bergmannstraße, nahe dem Südstern) wegen seiner Nähe zur „Hasenhaide“ gewählt, berichtete die Vossische Zeitung retrospektiv am 28. Juni 1850, „theils um den aufregenden Leichenzuge am Schlosse vorüber zu vermeiden, theils um jenen geselligen[,] dem Vergnügen der Einwohner [Berlins] gewidmeten Park von politischen Agi-

⁶ Manfred Hettling, „Ein fruchtereiches Samenkorn“. Das Begräbnis der Märzgefallenen in Berlin, in: Ders., Totenkult statt Revolution. 1848 und seine Opfer, Frankfurt am Main 1998, S. 17-51, hier S. 19, 28.

tationen frei zu erhalten“.⁷ Noch bevor das Comité endgültig entschieden hatte, suchte vermutlich der Magistrat umgehend Fakten zu schaffen, um möglichen Protesten zuvorzukommen. Auf dem Werderschen „Begräbnisplatz“ wurden Gräber „in aller Eile und selbst während der Nacht gegraben“. Diese mussten „später aber unbenutzt“ bleiben.⁸ Warum scheiterte das Vorhaben?

Der heute in Kreuzberg gelegene Friedhof war Teil eines ganzen Ensembles von protestantisch geweihten Friedhöfen – und eignete sich deshalb nicht für die allgemein geforderte überkonfessionelle Bestattung sämtlicher Märzgefallener. Wenn sich eine Mehrheit des Bestattungs-Comités aus liberalkonservativen Bürgern nach längerer Diskussion schließlich für den Friedrichshain entschied, dann geschah dies, weil sie die aufgewühlte Stimmung in der Stadt beruhigen wollte.

Zwar sprengte das Gräberfeld aus den genannten Gründen – der Interkonfessionalität und seiner Separierung zu einer Revolutionsgedenkstätte⁹ – den bis dato üblichen Rahmen. Auch unmittelbare europäische Vorbilder lassen sich nicht ausmachen.¹⁰ Gleichwohl bot sich die Wahl des Ortes aus pragmatischen Gründen an: 1840 hatten Magistrat und Stadtverordnete beschlossen, anlässlich des 100-jährigen Jubiläums der Thronbesteigung Friedrichs II. vor dem Landsberger Tor mit dem Friedrichshain den ersten großen kommunalen Erholungspark für die Berliner Bevölkerung anzulegen. In die große Parkanlage wurde nun, kurz vor ihrer offiziellen Eröffnung, das Begräbnisfeld für die Märzgefallenen gesetzt. Aus der Sicht des Magistrats bestand ein weiterer Vorteil darin, dass Demonstrationen zum Friedrichshain nicht zwangsläufig am

⁷ Zitiert nach: Wolff, Berliner Revolutionschronik, Bd. 1, S. 302.

⁸ Ebd., S. 303. Andere Vorschläge gingen dahin, die toten Barrikadenkämpfer mitten in der Stadt zu beerdigen, auf dem damaligen Wilhelmplatz (so der Name bis 1945, danach „Thälmannplatz“; heute ohne Namen, nahe dem U-Bahnhof Mohrenstraße an der Wilhelmstraße). Sie seien es, so ein Leon v. Kaenel am 20. März 1848, „werth, zwischen den tapferen Generälen zu ruhen, denn sie haben gleich diesen ewige Lorbeeren und Denkmal in unserer Erinnerung erworben“. Zitiert nach: ebd., S. 266.

⁹ Ob die Pariser Julisäule, in deren Gruft am 4. März 1848 die getöteten Barrikadenkämpfer der Pariser Februarrevolution neben denen der Julirevolution von 1830 beigesetzt wurden, ein Vorbild war, muss hier offen bleiben. Die mir bekannten Quellen bieten hierzu keine unmittelbaren Hinweise.

¹⁰ Auch für Militärs bestanden 1848 noch keine eigenständigen Friedhöfe. Nach 1848/49 wurden zunächst „nur“ Krieger-Denkmal in Berlin errichtet, darunter die von 1950 bis 1854 errichtete und 1948 abgerissene, den 1848 und (in Baden usw.) 1849 gefallenen Angehörigen der preußischen Armee gewidmete „Invalidensäule“ im Berliner Invalidenpark. Vgl. Manfred Hettling, Bürger oder Soldaten? Kriegerdenkmäler 1848-1854, in: Reinhart Koselleck/Michael Jeismann (Hrsg.), Der politische Totenkult. Kriegerdenkmäler der Moderne, München 1994, S. 147-193; Manfred Hettling, „Gegen Demokraten helfen nur – Soldaten“. Die preußischen Kriegerdenkmäler für 1848/49, in: Ders., Totenkult statt Revolution, S. 76-132.

Stadtschloss vorbeiführen mussten. Von den meisten Armenvierteln der Stadt aus ließ sich der außerhalb der Stadtmauern nordöstlich gelegene Revolutionsfriedhof leicht erreichen; sie lagen zwischen der königlichen Residenz und der 1848 errichteten Begräbnisstätte.¹¹

Allein die separate Platzierung der getöteten Barrikadenkämpfer machte den Friedhof allerdings zu einer eminent politischen Erinnerungsstätte. Von Bedeutung war vor diesem Hintergrund auch seine exponierte Position im Berliner Stadtbild: Die Gräber wurden auf dem damals höchsten Punkt des Friedrichshains, dem „Lindenberg“, angelegt – einem Ort, an dem die Besuchenden des Friedhofs auf die Silhouette der mit 410.000 Einwohner*innen nach Wien (mit 440.000 Einwohner*innen) damals zweitgrößten Stadt des Deutschen Bundes blicken konnten. Dadurch wurden die Revolutionstoten symbolisch erhöht und geehrt.¹²

2. Die Bestattung der Märzgefallenen am 22. März

Zum Bestandteil einer Erinnerungskultur, die vielen Zeitgenossen noch Jahrzehnte danach im Gedächtnis blieb, wurden auch der Trauerzug und die Bestattungsfeierlichkeiten vom 22. März 1848. An diesem Tag versammelte sich eine unabsehbare dichtgedrängte Menge von Berlinern und Berlinerinnen, aber auch von zahllosen auswärtigen Delegationen auf dem Gendarmenmarkt und in den angrenzenden Straßen. Die nach zeitgenössischen Schätzungen bis zu zweihunderttausend Teilnehmenden – zahlenmäßig etwa die Hälfte der damaligen Berliner Bevölkerung – zogen zum benachbarten Stadtschloss. Dort musste der König von einem der Balkone wieder und wieder seinen entblößten Kopf vor den Toten neigen und auf diese Weise dem revolutionären ‚Volk‘ seine Reverenz erweisen. Er verkehrte damit ein überkommenes Ritual in sein Gegenteil: Üblicherweise nahm der Monarch von diesem Balkon die Huldigung der Truppen oder seiner Berliner Untertanen entgegen. Gleichwohl blieben selbst in diesen Momenten die überkommenen Hierarchien optisch gewahrt: Der Monarch blickte von oben auf ‚sein Volk‘.

Nachdem ein größerer Teil des riesigen Trauerzugs vom 22. März 1848 die ausgehobenen Gräber erreicht hatte, sprach zunächst ein katholischer Geistlicher, anschließend dann der Rabbiner Michael Sachs, der die etwa zehn im

¹¹ Vgl. Plan von Berlin, gez. u. lith. in der lith. Anst. von H. Delius. Verlag v. Gebr. Rocca in Berlin 1850, nach: Berliner Stadtplansammlung, <https://www.berliner-stadtplansammlung.de/index.php/karten/1850-plan-von-berlin> [25.03.2025].

¹² Dies betont Leonie Glabau, Eine gut vernetzte Konstante. Der Friedhof der Märzgefallenen und sein urbanes Umfeld, in: Oliver Gaida u. a. (Hrsg.), Friedhof der Märzgefallenen. Zum Ort der Revolution von 1848 in der DDR, Berlin 2024, S. 107-119, hier S. 107-110.

Friedrichshain bestatteten jüdischen Märzgefallenen¹³ segnete. Wenn auch Sachs ganz selbstverständlich in die Bestattungsfeierlichkeiten einbezogen wurde, dann verweist dies auf die bereits Anfang der 1840er Jahre vollzogene ‚praktische‘ Gleichstellung der Berliner Juden.¹⁴

Die Hauptrede hielt der liberalkonservative protestantische Prediger Karl Sydow. Er beschwor die unbedingte Einheit des preußischen Volkes mit seinem Monarchen. Unter Anspielung auf die Pariser Februarrevolution und die Ausrufung der Republik in Frankreich forderte er, die Hohenzollernmonarchie müsse „bewahrt bleiben vor den Zuständen eines Nachbarvolkes, welches vielleicht in diesen Augenblicken schon sich in brudermörderischem Kampfe zerfleischt“. Die Berliner Märzrevolution galt Sydow als Missverständnis, als eine „schwüle Wolke“, die sich „zwischen den König und sein Volk“ gelegt habe, nun aber durch den „erfrischenden, rollenden Donner Jehova's“ vertrieben worden sei. Vehement forderte er die Ausgrenzung derjenigen, die aus angeblich „eigensüchtigen Zwecken unwürdigen Partei-Leidenschaften fröhnen“.¹⁵

Sydows Forderung, auf eine revolutionäre Umwälzung zu verzichten, auf den König zu vertrauen und an die staatliche Reformbewegung von 1809 bis 1815 anzuknüpfen, sowie das Motto „Friede, Eintracht und Versöhnung“, unter das Sydow seine Predigt stellte, blieben nicht unwidersprochen. Nach ihm sprach der spätere Vorsitzende des Demokratischen Klubs (und Paulskirchen-Abgeordnete) Georg Jung, den Mitglieder des Magistrats zuvor vergeblich am Reden zu hindern versucht hatten.

Im Unterschied zu seinem Vorredner verschwieg Jung die „wilde Wuth“ der „fanatisirten Soldaten“ nicht, die die hohen Opferzahlen auf Seiten der Barrikadenkämpfer erkläre. Jung wollte keine Versöhnung um jeden Preis. Freiheitsrechte seien bisher nur unverbindlich versprochen, sie müssten nun unwiderruflich durchgesetzt werden. Für ihn personifizierten die toten Revolutionäre den Bruch mit dem alten System. Unterstrichen durch den (zeitüblichen) Pathos seiner Rede, legte Jung damit den Grundstein für die mythische Überhöhung der Märzrevolution in der Folgezeit.

Die Bestattungszeremonie spiegelte einerseits überkommene Traditionen wider; religiöse Rituale blieben wirkmächtig. Auch die Worte Jungs, überhaupt

¹³ Die genaue Zahl der am 22. März 1848 auf dem Friedhof bestatteten Märzgefallenen steht weiterhin nicht exakt fest, ebenso wenig die Zahl möglicher späterer Umbettungen.

¹⁴ Ein Indiz ist die relativ große Zahl jüdischer Stadtverordneter vor 1848. Vgl. resümierend: Rüdiger Hachtmann, *Berliner Juden und die Revolution von 1848*, in: Reinhard Rürup (Hrsg.), *Jüdische Geschichte in Berlin. Essays und Studien*, Berlin 1995, S. 53-84.

¹⁵ Sydow nahm wenige Wochen später als Abgeordneter der Preußischen Nationalversammlung (PRNV) auf Seiten der Rechten Platz. Er zog keine drei Monate später den Zorn der Berliner Bevölkerung auf sich, weil er sich in der PRNV vehement gegen die „Anerkennung der Revolution“ ausgesprochen hatte.

die Sprache ‚der Revolution‘ in den folgenden Wochen und Monaten strotzten weiterhin vor Pathos und mitunter biblischen Metaphern. Ein Bruch mit bisherigen Gepflogenheiten stellte dagegen die Bestattung der auf den Barrikaden gefallenen Berliner Revolutionäre in einem gemeinsamen Grabfeld dar, ungeachtet ihrer Konfessionszugehörigkeit. Auch die anschließende unmittelbare Gestaltung des Friedhofs sprengte üblich gewordene Formen. Seit Beginn des 19. Jahrhunderts hatte sich die Selbststilisierung von Angehörigen des Bürgertums und Adels immer stärker verbreitet, durch eine individuelle Ausgestaltung ihrer Grabstätten Status und Lebensleistung des Verstorbenen sichtbar zu machen.¹⁶ Dem wurde auf dem Friedhof der Märzgefallenen nur begrenzt Raum gegeben. Auffällig ist nämlich die, trotz individueller Gestaltung, relative Gleichförmigkeit der Grabsteine; sie wurden meist nur mit Namen und Berufsbezeichnung oder Status (zum Beispiel „Arbeitsmann“) beschriftet. Die Grabstellen, deren Anordnung im Laufe der letzten 180 Jahre freilich mehrfach verändert wurde,¹⁷ waren keine „Wahlgräber“, sie wirken vielmehr wie Reihengräber. Allerdings waren die meist nüchtern wirkenden Grabsteine nicht, wie bei ‚normalen‘ Reihengräbern üblich, auf dem Gräberfeld versteckt. Sie waren vielmehr auf das ‚gemeinsame Größere‘, die Revolution, ausgerichtet.¹⁸ Das 1848 geplante Revolutionsdenkmal, das dies sichtbar gemacht hätte, wurde allerdings niemals errichtet (siehe unten).

¹⁶ Vgl. den Beitrag von Norbert Fischer in diesem Heft.

¹⁷ Ausführlich zu späteren Überformungen bis 1932 und nach 1945: Martin Ernerth, Zur baulichen Entwicklung des Friedhofs der Märzgefallenen, in: Gaida u. a. (Hrsg.), Friedhof der Märzgefallenen, S. 141-162.

¹⁸ Vgl. die Skizze der Anordnung der Gräber auf dem Gedenkblatt von Ottomar Erdmann, 1849, nach Hans Czihak, Kampf um die Ausgestaltung des Friedhofes der Märzgefallenen im Berliner Friedrichshain, in: Berliner Geschichte 9, 1988, S. 27 sowie auf der bekannten Lithographie von Wilhelm Loeillot de Mars, 1848. Die Gestaltung des Friedhofs der Märzgefallenen (FDM) entsprach in seiner Grundstruktur der des heutigen FDM. Zu dieser Lithografie vgl. Ernerth, Bauliche Entwicklung des Friedhofs der Märzgefallenen, S. 142-145.

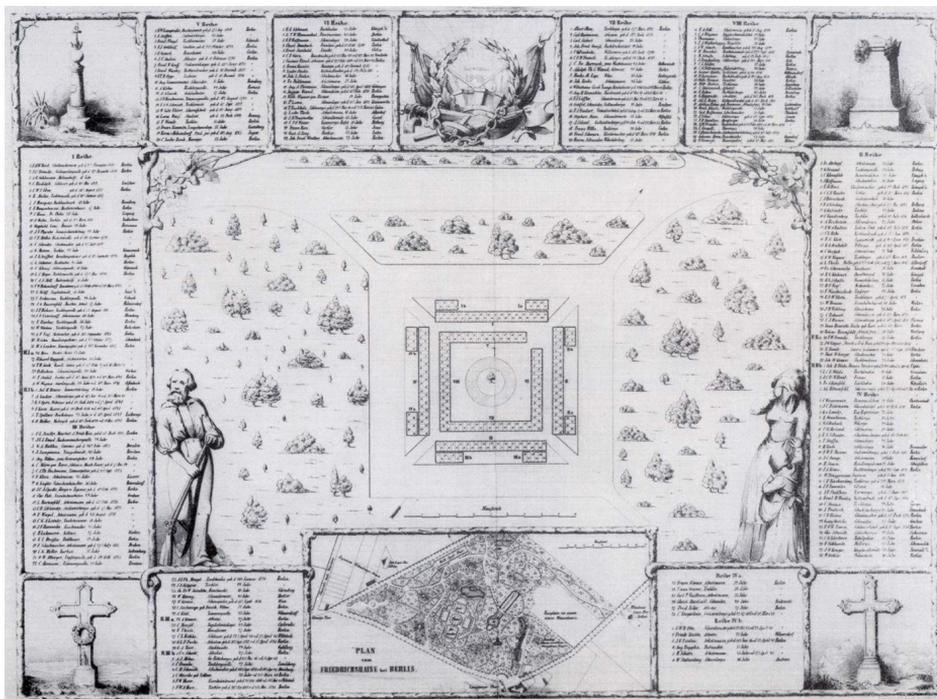


Abb. 1: Gedenkblatt zum Friedhof der Märzgefallenen von Ottomar Erdmann, 1849

Ein vielleicht noch stärkerer Bruch mit bisherigen Traditionen war das gemeinsame Auftreten der drei Geistlichen während der Beisetzungsfeierlichkeiten am 22. März 1848. Allerdings hatte diese Überkonfessionalität auch ihre Grenzen: Der Auftritt eines Vertreters der „Lichtfreunde“, einer in Berlin seit Mitte der 1840er Jahre starken, von der Spätaufklärung beeinflussten protestantischen Dissidentenbewegung, war nicht vorgesehen. Vermutlich sollte der innerhalb des politisch-theologischen Spektrums der preussischen Amtskirche als liberal geltende Sydow für die Gesamtheit der Trauernden protestantischer Konfessionen sprechen. Überliefert ist jedenfalls die Teilnahme prominenter Lichtfreunde, nicht zuletzt im Rahmen auswärtiger Delegationen.¹⁹

Der Auftritt der drei Geistlichen und mehr noch die von der städtischen Obrigkeit widerwillig akzeptierte Rede Jungs über den Gräbern der toten Märzre-

¹⁹ Ein Beispiel für die Teilnahme prominenter Lichtfreunde ist Rudolph Dulon (seit 1843 einer der prominentesten Prediger der Lichtfreunde). Zur großen Bedeutung der religiösen Dissidenten im Berlin des Vormärz vgl. als Überblick Hachtmann, Berlin 1848, bes. S. 103 ff.

volutionäre verweisen darauf, dass sich klassisch religiöse Traditionen mit säkularen Formen der Bestattungsfeierlichkeiten mischten. Ähnliches gilt grundsätzlich auch für die mit dem Friedhof verbundene Erinnerungskultur: Dieser wurde zum politischen Wallfahrtsort. Das zeigte sich bereits im Revolutionsjahr selbst. Die demokratischen Vereine machten am 4. Juni 1848 die Begräbnisstätte zum Ziel einer riesigen, nach manchen Schätzungen bis zu hunderttausend Teilnehmende zählenden politischen Heerschau. Auch für den gleichfalls schon 1848 einsetzenden und in der Folgezeit nicht abebbenden Revolutionstourismus²⁰ rückte der Friedhof im Friedrichshain zunehmend ins Zentrum.

Die explizite Interkonfessionalität des Friedhofs sollte allerdings für Jahrzehnte singular bleiben. Die „transkonfessionelle Nutzung“ von Begräbnisplätzen blieb in Berlin für lange Zeit auf den Friedhof der Märzgefallenen beschränkt. Denn die preußische Amtskirche trieb die Furcht um, dass eine solche Nutzung, vielleicht gar die ‚Säkularisierung‘ der Friedhöfe, die Übergabe ihrer Nutzung in kommunale Hände, ‚Schule‘ machen könnte. Im Revolutionsjahr selbst hatte sich die protestantische Geistlichkeit mit einer randständigen Rolle begnügen müssen.²¹ Nach dem Scheitern der Revolution kam es (auch) auf diesem Feld zu einem nachhaltigen Rollback: Die mit dem preußischen Staat und der Kamarilla am Hohenzollernhof eng verbandelte hochkonservative protestantische Amtskirche wurde in der ‚Ära der Reaktion‘ der 1850er Jahre politisch gestärkt und nutzte dies auf der administrativen Ebene, um auch auf dem Feld der Bestattungsrituale verlorengegangenes Terrain zurückzugewinnen.

Als tragende Säule monarchischer Obrigkeit versuchte die protestantische Geistlichkeit in den 1850er Jahren Gewohnheiten zu reaktualisieren, die seit Beginn des 19. Jahrhunderts ‚eingeschlafen‘ waren. Vor 1848 „war es keineswegs üblich gewesen, dass Geistliche jeder Beerdigung beiwohnten“. ²² Insbesondere die Begräbnisse von Unterschichtsangehörigen fanden oft ohne die Beteiligung von Pastoren statt. Dies weniger, weil sich die Geistlichen einer Mitwirkung verweigerten – sie waren an den Gräbern vielmehr häufig nicht gern gesehen. In den 1840er Jahren war die Gleichgültigkeit einer breiten Mehrheit der Un-

²⁰ Zum frühen Revolutionstourismus in Berlin unmittelbar nach den Märzereignissen vgl. Brief Rudolf Virchows an seinen Vater vom 24. März 1848, in: Ders., Briefe an seine Eltern 1839-1864, hrsg. von Marie Rabl, geb. Virchow, Leipzig 1906, S. 140 oder auch den Zeitgenossen W. Krieger, nach: Wilfried Löhken, Die Revolution 1848. Berlinerinnen und Berliner auf den Barrikaden, Berlin 1991, S. 72 sowie Fanny Lewald, Erinnerungen aus dem Jahre 1848, Bd. II, Braunschweig 1850, S. 4.

²¹ Vgl. Rüdiger Hachtmann, „... ein gerechtes Gericht Gottes“. Der Protestantismus und die Revolution von 1848 – das Berliner Beispiel, in: Archiv für Sozialgeschichte, Bd. XXXVI, 1996, S. 205-256.

²² Nina Kreibitz, Institutionalisierte Tod. Kultur- und Sozialgeschichte der Berliner Leichenhäuser im 19. Jahrhundert, Bielefeld 2022, S. 184.

terschichten gegenüber den seelsorgerischen Angeboten der christlichen Kirchen weit fortgeschritten. Der frustrierten protestantischen Geistlichkeit galt Berlin um die Jahrhundertmitte infolgedessen als die „kirchlich verwahrlosete Stadt Europas“, nach Paris.²³ Mithilfe des erstarkten monarchischen Obrigkeitsstaates wollte sie das ‚Rad der Geschichte‘ zurückdrehen. Gestärkt durch die oktroyierte Verfassung vom 5. Oktober 1848 und deren Novellierung im Januar 1850 sowie durch ein faktisches Vereinigungsverbot für Demokraten, Linksliberale und Sozialisten während des ‚Nach-März‘ gelang es der protestantischen Amtskirche in Berlin, „bis ins 20. Jahrhundert hinein das Friedhofswesen [erneut] in ihre Hände“ zu bekommen. Auf Jahrzehnte hinaus „behinderte [sie] mit ihrer Genehmigungsbefugnis die Einrichtung kommunaler Begräbnisplätze“,²⁴ in scharfem Kontrast namentlich zu Hamburg, wo Mitte 1877 der parkähnliche, mit 389 Hektar lange Zeit größte kommunale (Zentral-)Friedhof weltweit eingerichtet wurde.²⁵ Die angestrebte Rekonfessionalisierung der Berliner Bevölkerung gelang dem hochkonservativen Amtsprotestantismus allerdings nicht. Die frühe Sozialdemokratie, die in der aus allen Nähten platzenden preußischen Hauptstadt während der ‚Neuen Ära‘ rasch tiefe Wurzeln schlug, brachte dies unübersehbar zum Ausdruck – und ebenso die Auseinandersetzung um den Friedhof der Märzgefallenen ab 1849.

Ebenso wenig gelang es dem Obrigkeitsstaat, der Begräbnisstätte der getöteten Barrikadenkämpfer den denkmalsähnlichen Status innerhalb des zum Flanieren einladenden Volkspark Friedrichshain zu nehmen. Als Denkmal blieb der Berliner Revolutionsfriedhof indes unvollendet. Dabei waren die Pläne 1848 weit gereift gewesen. Bereits am 21. März 1848 – also drei Tage nach der Märzrevolution und einen Tag vor der Bestattung der Märzgefallenen im Friedrichshain – hatte die Berliner Stadtverordnetenversammlung beschlossen, den ge-

²³ Zur geringen Resonanz des offiziellen Protestantismus (inkl. Zitat) vgl. Hachtmann, „... ein gerechtes Gericht Gottes“, S. 205-256, hier S. 250-255. Zu den – antifranzösischen und auch markant judenfeindlichen – Ressentiments exponierter Vertreter der Amtskirche vgl. exemplarisch die Biografie des zwischen 1830 und 1860 wichtigsten preußischen Theologen: Ders., Ein Prediger wider alle demokratischen Teufel: Ernst Wilhelm Hengstenberg (1802-1869), Preußens einflussreichster Theologe, in: Walter Schmidt (Hrsg.), Akteure eines Umbruchs. Männer und Frauen der Revolution von 1848/49, Bd. 5, Berlin 2016, S. 130-179.

²⁴ Norbert Fischer, Vom Gottesacker zum Krematorium – eine Sozialgeschichte der Friedhöfe seit dem 18. Jahrhundert, Hanstedt/Nordheide 1995, S. 92. In der Monografie von Ross, die die „Modernität“ Preußens ab 1849 betont, wird der Gesamtkomplex „kirchlicher Neuordnung“ ausgeklammert. Vgl. Anna Ross, Beyond the barricades. Government and State-Building in Post-Revolutionary Prussia 1848–1858, Oxford 2019.

²⁵ Zum „Ohlsdorfer Hauptfriedhof“ (wie der Hamburger Zentralfriedhof bis 1991 hieß) vgl. z. B. Barbara Leisner, Der Hamburger Hauptfriedhof Ohlsdorf. Geschichte und Grabmäler, Bd. 1, Hamburg 1990. Vgl. auch den Beitrag von Norbert Fischer in diesem Heft.

fallenen Barrikadenkämpfern ein Denkmal zu errichten,²⁶ beziehungsweise eigentlich sogar zwei: Neben dem Denkmal im Friedrichshain war ein zweites im Zentrum Berlins geplant, gegenüber der Friedrich-Wilhelms-Universität (der heutigen Humboldt-Universität), „gekrönt mit einem Löwen, dem Sinnbild ihres edlen unvergleichlichen Muthes“.²⁷ Dazu kam es bekanntlich nicht, obwohl auch die Anfang 1849 nach einem allgemeinen und gleichen Wahlrecht neugewählte und deshalb noch demokratisch geprägte zweite Kammer des preußischen Parlaments im Februar desselben Jahres die Errichtung (mindestens) eines Denkmals für die Märzgefallenen zur eigenen Angelegenheit erklärte.

3. Im Schatten der Revolution: die Cholera-Epidemie vom Spätsommer 1848

Die enorme Anziehungskraft, die der Revolutionsfriedhof auch in der Folgezeit entwickeln sollte, kontrastiert eigentümlich mit dem gänzlich anderen Umgang mit den Opfern der Cholera in den Jahren 1848 und 1849. Die – von der Historiografie nur selten überhaupt erwähnte – Choleraepidemie des Revolutionsjahres kam auf leisen Sohlen. Ihre ersten Opfer forderte die Seuche Ende Juli 1848. Ihren Höhepunkt erreichte sie Mitte September. Mitte November 1848, wenige Tage nachdem General Wrangel mit 15.000 Mann in Berlin einmarschiert war und damit der preußischen Revolution das Ende bereitet hatte, verschwand sie (bis zum nächsten Frühjahr) wieder; Ende des Monats wurden die letzten „Choleraheilstätten“ geschlossen.²⁸ Bis dahin zählte die Vossische Zeitung 2398 Erkrankte. Barbara Dettke spricht für den Zeitraum bis zum 19. Dezember von 2.401 Choleraerkrankten. Von diesen seien 1.599 an der Pandemie verstorben; das heißt, die Letalität lag ziemlich exakt bei zwei Dritteln und damit auf dem Niveau der vorausgegangenen und nachfolgenden Choleraepidemien (vor allem 1831/32/33, 1837, 1849, 1855 und 1866).²⁹ Von der Berliner Gesamtbevölkerung

²⁶ Vgl. Protokoll der Stadtverordnetenversammlung vom 21. März 1848, in: LAB StA, Rep. 00, Nr. 128. Ausführlich Czihak, *Ausgestaltung des Friedhofes der Märzgefallenen*, S. 24-33.

²⁷ So der Vorschlag eines Dr. Gezmer und dessen Beschreibung des zweiten Denkmals in der Stadtmitte, inkl. Zitat, nach: Wolff, *Berliner Revolutionschronik*, Bd. 1, S. 266 f. Vgl. auch Christoph Hamann, *(K)ein Denkmal für die 1848er*, in: *Geschichte, Erziehung, Politik* 8:4, 1997, S. 213-221.

²⁸ Vgl. W. Schütz, *Bericht über die Cholera-Epidemie des Jahres 1848 in Berlin*, in: *Archiv für pathologische Anatomie* H. 2/1849, S. 379-408, hier S. 284, 398-400.

²⁹ Barbara Dettke, *Die asiatische Hydra. Die Cholera von 1830/31 in Berlin und den preußischen Provinzen Posen, Preußen und Schlesien*, Berlin 1995, S. 213 (Tab. 3a). Evans nennt für das ganze Jahr 2.407 Erkrankungen, von denen 1.595 tödlich ausgingen. Vgl. Richard Evans, *Death in Hamburg. Society and Politics in the Cholera Years 1830-1910*, Oxford 1987, S. 260 (Tab. 3); ferner W. Schütz, *Vergleichende statistische Uebersicht der in Ber-*

fielen 0,039 % der Krankheit zum Opfer. Wie schon in den 1830er Jahren verlief die Seuche im Berlin des Revolutionsjahres im Vergleich namentlich zu den Großstädten der preußischen Ostprovinzen mithin ausgesprochen glimpflich. Die Hauptgründe dafür, warum 1848 nur relativ wenige Berliner*innen an der Pandemie³⁰ erkrankten: Selbst in der Nähe der Wülknitz'schen Familienhäuser – dem damals berüchtigtsten Elendsviertel der Hohenzollernresidenz in der heutigen Gartenstraße 108 bis 115 (Ecke Torstraße) – waren die Straßen in den 1840er Jahren zumeist gepflastert worden. Oft waren dort auch die Senkgruben auf den Grundstücken verschwunden, Abzugskanäle für Fäkalien und sonstige Abwässer zu den nächstgelegenen Fließgewässern eingerichtet worden.³¹

Trotzdem überrascht die niedrige Zahl an Cholera-kranken. Denn im Berlin des Revolutionsjahres spielte sich das politisch-gesellschaftliche Leben auf den Straßen sowie in großen Versammlungsräumen ab. Namentlich in den demokratischen Vereinslokalen drängelten sich die Menschen. Nicht zuletzt nach der damaligen Auffassung, wie sich die Seuche verbreitete, hätte dies die Ausbreitung der Cholera eigentlich begünstigen müssen. Die Versammlungssäle blieben jedoch auch nach dem Ausbruch der Pandemie gut gefüllt. Auffällig ist außerdem, dass 1848/49 mit ca. 30 % nur ein relativ geringer Prozentsatz der Erkrankten in eigens eingerichtete Cholera-Lazarette eingeliefert wurde. Offensichtlich wollten sich gerade die Unterschichten nicht einem strengen Krankenhausregiment unterwerfen. Bemerkenswert ist zudem, dass Vorschriften zur Eindämmung der Krankheit nicht herausgegeben wurden. Im Gegenteil setzte das Innenministerium am 1. August 1848, also kurz nach dem Ausbruch der Seuche, sogar die bestehenden restriktiven Verordnungen zur Eindämmung der Cholera mit der Begründung außer Kraft, dass diese „mit großen, zu dem muthmaßlichen Erfolg außer Verhältniß stehenden Belästigungen verbunden“ seien.³² Unverbindliche Aufrufe, große Versammlungen in geschlossenen Räumlichkeiten zu vermeiden, sucht man ebenfalls vergeblich.

lin in den vier Epidemien 1831, 1832, 1837 und 1848 nach den Wohnungen der Erkrankten aus den amtlichen Listen zusammengestellt und erläutert, Berlin 1849, S. 12, 22. Ausführlich, auch zum Folgenden: Dettke, Hydra, S. 66-80, 209, 308-311.

³⁰ Pandemien treten global, Epidemien regional oder lokal auf. Insofern müsste im Folgenden durchgehend von Pandemie gesprochen werden. Da hier der Fokus lokal gesetzt wird, aber auch aus sprachlichen Gründen werden hier beide Termini synonym verwendet.

³¹ Vgl. Johann Friedrich Geist/Klaus Kürvers, Das Berliner Mietshaus, Bd. I: 1740-1862, München 1980, bes. S. 176 f. In anderen Armenvierteln Berlins hatte sich allerdings „in Bezug auf die Einrichtung der Häuser, Bepflasterung der Straßen und Regelung der Abzugskanäle [...] nichts wesentliches verändert“, Schütz, Vergleichende statistische Uebersicht, S. 9.

³² Vgl. die Bekanntmachungen des Berliner Polizeipräsidenten v. Bardeleben vom 14. und 25. Aug. 1848; ferner Vossische Zeitung vom 22. Sept. 1848.

Man kann das als eigentümlich revolutionäre Variante eines ‚Belagerungsstandes‘ bezeichnen, als einen ‚Belagerungsstand‘ unter umgekehrten Vorzeichen: Die kommunale und staatliche Autorität blieb bis in den Spätsommer und Frühherbst 1848 erschüttert, auch die Polizeiorgane hielten sich im Revolutionsjahr zurück – vor allem die Unterschichten freuten sich dagegen ihrer neuen Freiheiten; sie mussten nicht mehr fürchten, polizeilich ‚geschurigelt‘ zu werden. Gleichzeitig blieb das Misstrauen gegen behördliche Reglementierungen. Versuche, Druck auszuüben, hätten die in den Unterschichten im Sommer kaum gedämpfte Fundamentalopposition gegen die Obrigkeit erneut angefacht.

Die Ansicht insbesondere staatlich angestellter Mediziner, die Cholera übertrage sich durch Berührung, verfiel in der unterbürgerlichen Bevölkerung kaum. Dies war maßgeblich auf die im späten Vormärz entstandene sozialmedizinische Reformbewegung um junge, der radikaldemokratischen Bewegung nahestehende Ärzte wie Rudolf Virchow, Salomon Neumann sowie Rudolf Leubuscher zurückzuführen, die die kontagionistische Theorie (Übertragung durch Ansteckung) ablehnten. Deren öffentliche Positionierungen, verbreitet unter anderem durch Plakate, die an den Straßenecken angeschlagen wurden, aber auch über deren Periodikum „Medizinische Reform“, fanden breite Resonanz. Sich selbst verstanden die demokratischen Ärzte, so formulierte die „Medizinische Reform“ in ihrer ersten Ausgabe, als „natürliche Anwälte der Armen“.³³

Aber nicht nur deshalb und wegen des vergleichsweise milden Verlaufs der Seuche hielt sich die Angst der Armenbevölkerung vor dem scheinbar blind waltenden Fatum ‚Cholera‘ in Grenzen. Hinzu trat ein grundsätzlicher Aspekt: Der vermeintliche Fatalismus gegenüber der Seuche war Folge einer „Dauerkonfrontation“ mit dem Tod (Norman Aselmeyer).³⁴ Oft genug war in den Elendsvierteln „das Krankenbett zugleich das Sterbebett“; die Kindersterblichkeit lag in den unterbürgerlichen Schichten weit höher als in den bessergestellten Kreisen. Soziale Zwangslagen ließen den Unterschichten meist keinen Raum, sich länger der Trauer hinzugeben. Auch die Einsicht, „dass dem Tod nicht beizukommen ist“, gewährte diesem „eine vertrauliche und furchtlose Präsenz im Alltag“.³⁵

Die „emotionale Ökonomie“³⁶ der Armenbevölkerung im Angesicht von Ster-

³³ Zur ärztlichen Reformbewegung 1848: Hachtmann, Berlin 1848, S. 372-377.

³⁴ Norman Aselmeyer, Cholera und Tod. Epidemieerfahrungen und Todesanschauungen in autobiografischen Texten von Arbeiterinnen und Arbeitern, in: Archiv für Sozialgeschichte 55, 2015, S. 77-106, Zitat: S. 102.

³⁵ Ebd., S. 104.

³⁶ Zur Genesis des Begriffs und zum Konzept der „emotionalen Ökonomie“ vgl. u. a. Ute Frevert, Gefühle in der Geschichte, Göttingen 2021, mit Blick auf das „Proletariat“ (nach 1848) z. B. S. 141 ff. (Für den Vormärz und 1848 müsste das Konzept weiter elaboriert werden.)

ben und Tod unterschied sich grundsätzlich von der Gefühlswelt des gutsituier-ten Bürgertums und des Adels. Sie erklärt im Übrigen auch, warum die unter-bürgerlichen Schichten, keineswegs nur in Berlin, ganz anders als Angehörige bürgerlicher Kreise bereit waren, sich auf den Barrikaden mit Leib und Leben für politische Freiheit und soziale Rechte einzusetzen. Unterschichten – als die wichtigste soziale Trägergruppe der demokratischen sowie einer zunehmend erstarkenden sozialistischen Bewegung – hatten angesichts der sich überschla-genden Ereignisse in den Revolutionsmonaten und der Gefährdung der errun-genen Freiheiten ab Spätsommer 1848 überdies schlicht ‚keine Zeit‘, sich Angst-gefühlen wegen der Cholera hinzugeben. Diese Feststellung ist nicht Folge ei-ner einseitig verzerrten Quellenlage. Denn ‚sprachlos‘ waren die Unterschich-ten im Revolutionsjahr nicht. Tatsächlich existierten 1848 mehrere Publikati-onsorgane, in denen sich Gesellen, proletaroider Meister und Fabrikarbeiter oh-ne Zwischenschaltung von Redakteuren offen zu den unterschiedlichsten sozia-len Problemen äußern konnten. Die prominentesten waren die „Deutsche Ar-beiter-Zeitung“ sowie die Zeitschrift „Das Volk“, die Stephan Born im Auftrag des „Central-Comités der Arbeiter“ (dem Berliner Vorläufer der späteren „Ar-beiterverbrüderung“) herausgab. In beiden Periodika sucht man vergeblich nach Klagen über die Cholera-Pandemie und sonstigen Ausführungen zum The-ma. In den zahlreichen, oft schon 1848 publizierten zeitgenössischen Broschü-ren und Erinnerungsberichten finden sich ebenfalls keine Hinweise darauf, dass sich die Einwohner*innen in den Armenvierteln der Cholera hilflos ausge-liefert gefühlt hätten.

Zum unaufgeregten Umgang mit der Seuche trug außerdem bei, dass soziale Ungerechtigkeiten, die zu anderen Cholera-Zeiten für Empörung sorgten, sich im Revolutionsjahr relativierten. Die zu normalen Zeiten häufiger geübte Pra-xis begüterter Bürger, ihren an Cholera verstorbenen Angehörigen durch Be-stechung der Verwaltung einen regulären Begräbnisplatz auf ‚normalen‘ Fried-höfen zu verschaffen, während Leichen aus den Armenvierteln auf abgesonder-ten Cholerafriedhöfen verscharrt wurden,³⁷ wurde im Revolutionsjahr anschei-nend ausgesetzt. Auch dem ‚einfachen Volk‘ war es nun offenbar möglich, ver-storbene Angehörige ohne Bestechung auf normalen Grabfeldern zu bestatten.³⁸

Die Choleraepidemie gab 1848 zwar Diskussionsstoff für ärztliche Fachta-gungen ab. So diskutierte zum Beispiel der „Verein der Ärzte und Wundärzte“ während dreier Sitzungen im Herbst ausführlich Ursachen und mögliche Heil-methoden der Cholera.³⁹ Die Krankheit wurde jedoch nicht zum Gegenstand öf-

³⁷ Vgl. Dettke, Hydra, S. 287 f.; Kreibitz, Institutionalisierte Tod, S. 239.

³⁸ Das kann hier nur als These formuliert werden. Sie wäre in künftigen Forschungen empi-risch zu fundieren.

³⁹ Vgl. die Berichte in Vossische Zeitung und National-Zeitung vom 25. Oktober 1848. In-

fentlicher politischer Diskurse. Dies hatte mehrere Gründe. Das waren zum einen die erwähnte, für die Unterschichten typische Gewöhnung an den Tod, ihre Ablehnung der Cholerahospitalen und der ‚positive Ausnahmezustand‘, den die Revolution von 1848 in den Augen breiter Bevölkerungsschichten markierte: der Rückzug einer bis dato auch gesundheitspolitisch strengen Obrigkeit. Hinzu traten die sich auch im Sommer und Herbst überschlagenden politischen Ereignisse, die die Cholera in der allgemeinen Aufmerksamkeit in den Hintergrund treten ließen.

In polemischen Auseinandersetzungen suchte man sich andere Themen und Metaphern, um den jeweiligen politischen Gegner zu diskreditieren. Dass auch die Konservativen – die ansonsten gern biologistische Metaphern benutzten – die Cholera nicht zu antirevolutionären Ausfällen nutzten, kann nur auf den ersten Blick überraschen. Ein maßgeblicher Grund für ihr Schweigen ist der triviale Tatbestand, dass die Seuche, wie schon in den 1830er Jahren, im Revolutionsjahr erneut den Weg über Russland nach Preußen fand. Allein dies schloss für die Konservativen aus, die Pandemie zum Politikum zu machen. Denn der Krone und den rechten royalistischen Strömungen ging der Ruf voraus, aufgrund der eigenen Orientierung an ‚Ruhe und Ordnung‘ nach russischem Muster eine Art ‚Vorposten des Zarismus‘ zu sein. Von den Konservativen gezogene Analogien zwischen Cholera und Revolution wären für diese außerdem deshalb zum Eigentor geworden, weil sie damit gesundheitspolitische Versäumnisse der städtischen und staatlichen Obrigkeit auf die Tagesordnung gesetzt hätten. Weil die Demokraten aus der Seuche ebensowenig politischen Profit schlugen, war sie im öffentlichen Diskurs kein Thema.

Der Hauptstadtpresse war die Cholera gleichfalls nur knappe Notizen wert – meist über die Ausbreitung der Seuche im Ausland oder in den Provinzen. Ansonsten findet man im Anzeigenteil etwa der „Vossischen“ als der damals auflagenstärksten Berliner Zeitung ab und an Werbeannoncen, so für „Cholera-Präventiv-Pastillen“ und andere „Bonbons“ als „Palliativ-Mittel gegen Cholera“.⁴⁰ In dieselbe Kategorie gehören vereinzelt und von der Öffentlichkeit wenig beachtete Broschüren, die mit dubiosen Tipps Resonanz zu finden versuchten.

nerhalb des medizinischen Diskurses wurde Cholera erst retrospektiv ausführlicher diskutiert. Vgl. neben Schütz, Vergleichende statistische Uebersicht (1849), z. B. Otto Behr, Die Cholera in Deutschland. Populaire Belehrungen über das Auftreten und die Bekämpfung dieser Seuche, Leipzig 1848. Zur Forschung über die historischen Medizindiskurse zur Cholera vgl. (mit allerdings nur wenigen Beispielen zur deutschen Debatte 1849 ff.) Irene Poczka, Die Regierung der Gesundheit. Fragmente einer Genealogie liberaler Gouvernementalität, Bielefeld 2017, S. 240 ff.

⁴⁰ Vossische Zeitung vom 30. August und 15. Dezember 1848.

Obwohl die Seuche im Revolutionsjahr ein Nicht-Thema war, gab es zwischen der Revolution und dem in ihrem Gefolge verstärkten positiven Zusammengehörigkeitsgefühl sowie der Epidemie durchaus Berührungspunkte – auf einer kaum sichtbaren Ebene, die indes Schlaglichter auf die Konstellationen 1848 und das gesteigerte Selbstbewusstsein der Unterschichten wirft. Eine der Vossischen Zeitung vom 22. September entnommene Geschichte illustriert, wie stark in den Berliner Elendsvierteln solidarische Verhaltensmuster entwickelt waren und mit welcher Selbstverständlichkeit sich Formen einer ‚Selbsthilfe von unten‘ etabliert hatten: Mitte September war in einem der Berliner Armenviertel eine ältere Witwe an Cholera gestorben. Der Hauswirt setzte deren Tochter und ihre zwei Kinder auf die Straße. Da die Tochter die Mietschulden der Witwe nicht begleichen wollte, rückte der Vermieter Alltagsgegenstände, die sich noch in der Wohnung befanden, nicht heraus. Daraufhin wurde der Hauswirt „durch eine dritte Person benachrichtigt, daß, falls er die Sachen nicht verabfolgen ließe, Abends ein Trupp von Leuten sie holen werde“. Tatsächlich versammelte sich in den Abendstunden „ein Haufen von Arbeitern und jungen Leuten“ vor dem Wohngebäude, „drang ins Haus“ ein und transportierte den Hausrat der Tochter ab, ohne sich um die Proteste des Hauswirts zu kümmern. Solche sozial-solidarischen Verhaltensmuster, die schon im Vormärz nicht selten gewesen waren, wurden 1848 offen praktiziert, weil die Angst vor Repression geschwunden war.⁴¹

4. Die zweite Cholerawelle im Sommer und Herbst 1849

Dass die Cholera trotz der vielen Opfer, die sie forderte, in den bürgerlichen wie unterbürgerlichen Schichten kaum Aufsehen erregte, sollte sich wiederholen, als die Seuche zwischen Ende Mai und Anfang Dezember 1849 erneut ausbrach (und doppelt so viele Opfer wie 1848 forderte). Schaut man indes genauer, wie das wohl situierte Bürgertum und der Adel auf die Seuche reagierten, fällt eine eigenartige, durch die Cholera wie die Revolution bedingte Form einer temporären ‚Migration‘ auf (die sich ähnlich auch anderswo beobachten ließ). Frei nach Heinrich Heine: „Obgleich die Cholera sichtbar zunächst die ärmere Klasse angriff, so haben doch die Reichen gleich die Flucht ergriffen“.⁴² Das durch Cholera und Revolution verursachte ‚Exil‘ erstreckte sich oft über den langen Zeitraum vom März 1848 bis Anfang 1850. So finden sich in den Jahresberichten von Gymnasien und Höheren Töchter-Schulen für 1848 und 1849 wiederkehrende Bemerkungen darüber, dass zahlreiche Zöglinge über viele

⁴¹ Vossische Zeitung vom 22. September 1848.

⁴² Heinrich Heine, *Französische Zustände*, in: *Gesammelte Werke*, hrsg. von Gustav Karpeles, kritische Gesamtausgabe, Bd. 6, Berlin 1887, S. 95.

Monate der Schule ferngeblieben seien. Offensichtlich lösten Revolutionsängste und die Furcht, von der Cholera angesteckt zu werden, in den ‚besseren‘ Kreisen der preußischen Hauptstadt einander ab: Im März 1848 hatten viele Familien aus dem Adel und des begüterten Bürgertums die Stadt aus Angst vor einem angeblich drohenden ‚jakobinischen Terror‘ verlassen. Das selbstgewählte Exil, zumeist in konservativ geprägten Kleinstädten des Umlandes der preußischen Hauptstadt, verlängerten viele im Hochsommer und Herbst des Revolutionsjahres. Dass nicht wenige Angehörige der ‚besseren Stände‘ Anfang 1849 ein weiteres Mal zögerten, in die Preußenmetropole zurückzukehren, war weniger auf Furcht um die eigene Gesundheit zurückzuführen. Vielmehr wurden erneut politische Ängste virulent. Denn bei den Abgeordnetenhauswahlen vom Januar 1849, die ein letztes Mal nach einem allgemeinen und gleichen (Männer-)Wahlrecht abgehalten wurden – bevor die Krone dann das bis 1918 geltende Dreiklassen-Wahlrecht oktroyierte –, präsentierte sich Berlin als rote Hochburg, und dies weit markanter als noch bei den Wahlen zur Deutschen und Preußischen Nationalversammlung vom April und Mai 1848. Gewählt wurden Anfang 1849 ausschließlich Kandidaten des demokratischen Lagers. Friedrich Wilhelm IV., hieß es, habe vor Wut „über die Berliner Wahlen mit den Zähnen geknirscht, mit der Faust auf den Tisch geschlagen“ und „auf die Behörden geschimpft“, die ihm kein anderes Wahlergebnis ‚liefern‘ konnten.⁴³ Auch viele konservative und liberale Berliner Bürger befürchteten eine erneute Radikalisierung breiter Bevölkerungsschichten.

Diese Furcht schien nicht grundlos zu sein. Als der König am 27. April 1849 das bis 1919 letzte demokratisch gewählte Parlament Preußens aufgelöst hatte, weil die große Mehrheit seiner Abgeordneten die von der Paulskirche verabschiedete Reichsverfassung mit ihren weitreichenden Grundrechten anerkannt hatte, schien eine zweite Revolution bevorzustehen. Das ‚einfache Volk‘ der Hohenzollernresidenz reagierte auf die Auflösung ‚seines‘ Abgeordnetenhauses mit Massendemonstrationen, die zu blutigen Straßenschlachten mit der Polizei eskalierten und insgesamt sieben Tote sowie mindestens 14 Schwerverletzte forderten, wie im März 1848 auch diesmal „überwiegend dem Arbeiter- und Handwerkerstande“ zugehörig. Bestattet wurden diese Toten dezentral auf den verschiedenen Parochial-Friedhöfen. Ein erneuter Umsturz blieb 1849 in Berlin bekanntlich aus. Gleichwohl zogen es viele bürgerliche und adlige Familien vor, vorsichtshalber im selbstgewählten Exil zu bleiben. Sie verlängerten dieses bis Anfang 1850, nachdem in der zweiten Jahreshälfte 1849 die Cholera erneut ausgebrochen war.

⁴³ Karl August Varnhagen von Ense, Tagebücher, hrsg. von Ludmilla Assing, Bd. 6, Leipzig ²1862/63, S. 46 bzw. 48.

5. Der 18. März als ‚1. Mai vor dem 1. Mai‘: die Gedenkkultur um die Revolutionstoten zwischen 1848 und 1918

So grundverschieden, wie die Zeitgenossen mit den Revolutionstoten und den Choleratoten umgingen, so stark kontrastieren Erinnerungspolitiken und Gedenkkulturen zu den beiden Formen des Massensterbens 1848 und 1849.⁴⁴

Zunächst zum Friedhof der Märzgefallenen: Dieser blieb, bis 1918, für die Barrikadenkämpfer reserviert, die am 18. März 1848 auf den knapp tausend Barrikaden ihr Leben ließen. Er wurde zum markantesten Symbol der Erinnerung an die Revolution. Dazu hatten ihn, wie oben angesprochen, die demokratischen Vereine Berlins schon am 4. Juni 1848 gemacht, mit einer ersten demokratischen ‚Heerschau‘. Das Scheitern der Revolution erhöhte den politischen Stellenwert des Friedhofs weiter. Bis Mitte der 1850er Jahre pilgerten alljährlich am 18. März „unabsehbare Züge von Menschen nach dem Friedrichshain hinaus“, um der gefallenen Barrikadenkämpfer zu gedenken und der Hoffnung auf einen erneuten, nunmehr erfolgreichen revolutionären Aufbruch Ausdruck zu verleihen. Der Friedhof wurde zum wohl einzigen Ort der Stadt, auf dem sich größere Menschenmassen versammeln konnten, um ihren Widerstand gegen die anhaltenden Repressionen des Obrigkeitsstaates zu signalisieren, ohne unmittelbar Gefahr zu laufen, von Polizeitruppen auseinandergesprengt zu werden.

Der Obrigkeit war dieses von niemandem gesteuerte volkstümliche Gedenken an die Barrikadenkämpfer natürlich ein Dorn im Auge. Pläne des Magistrats in den 1850er Jahren, die im Friedrichshain „liegenden Leichen der in der März-Revolution von 1848 Gebliebenen nach den betreffenden Parochial-Kirchenhöfen zu translociren“, provozierten indes einen Sturm der Empörung. Vergeblich waren auch die Versuche der Behörden, den Zutritt zum Friedhof der Märzgefallenen zu versperren, indem man die nach der „Gruftstätte führende Wege planirt[e]“, das Gräberfeld selbst abzäunte und das Gelände ringsherum „umpflügt[e] und mit Kartoffeln bestellt[e]“. Mit Beginn der Neuen Ära wurde „der Zutritt zu den Grabstätten dem Publikum wieder gestattet“.⁴⁵ Gleichwohl verfielen die Grabstellen weiter. Die Errichtung eines 1897 von der Stadtverordnetenversammlung beschlossenen schmiedeeisernen Tores lehnte der Polizeipräsident mit der Begründung ab, auf diese Weise würde „ein dauerndes Erinnerungszeichen der Berliner Revolution“ geschaffen und der „Ver-

⁴⁴ Zum Folgenden Rüdiger Hachtmann, Der Friedhof der Märzgefallenen als Ort des Gedenkens an die Berliner Märzrevolution, in: Hochmuth u. a. (Hrsg.), Friedhof der Märzgefallenen, S. 39-60; Ders., Revolution, S. 193-199.

⁴⁵ Zitate: Vossische Zeitung vom 5. Juni 1852, 17. April 1854 bzw. 15. Mai 1861; Spenersche Zeitung vom 9. November 1856.

herrlichung der Revolution“ Vorschub geleistet.

Ende der 1860er Jahre griff die Sozialdemokratie, nach ihrem Selbstverständnis legitime Erbin der revolutionären Bewegung von 1848, das volkstümliche Gedenken an die Opfer der Militärgewalt vom 18. März auf und stellte dieses ins Zentrum der eigenen Traditionspflege. Höhepunkte waren das 25- und das 50-jährige Jubiläum der Märzrevolution. 1873 forderten von der Polizei provozierte blutige Auseinandersetzungen einen Toten und viele verletzte Kundgebungsteilnehmer. Auch 1898 strömten, wie in jedem Jahr, am 18. März unüberschaubare Menschenmassen zum Friedrichshain. Zahllose Menschen nahmen an den von der Sozialdemokratie organisierten abendlichen Gedenkfeiern dieses Tages teil. Am selben Tag erinnerte zudem August Bebel namens der Sozialdemokratie im Reichstag an die von einer preußischen „Soldateska niedergemetzelten“ Märzgefallenen. Hätten die Barrikadenkämpfer vom 18. März 1848 einen dauerhaften Sieg errungen, wäre – so Bebel – „das verrottete Staatssystem“ der Hohenzollern sowie das „Junkerthum“ beseitigt und „das Deutsche Reich in ganz anderer Macht und Herrlichkeit als heute [1898] schon damals gegründet worden“. Der Rechten im Reichstag galt die „Leidenschaftlichkeit [Bebels], mit welcher er die Revolution verteidigt“, als Beweis dafür, „daß man wohl jeden Gedanken daran wird aufgeben müssen, daß die sozialdemokratische Partei eine stille und ruhige Reformpartei“ werden könne.⁴⁶

Für die organisierte Arbeiterbewegung wurde der 18. März alljährlich jedenfalls in Berlin zu einem kämpferischen ‚1. Mai vor dem 1. Mai‘. Er blieb dies bis 1914. Im kollektiven Gedächtnis der Berliner*innen waren der Friedhof und seine symbolische Bedeutung weit über die Mitglieder und Wähler der Sozialdemokratie hinaus tief verankert. „Daß sich der Friedhof der Märzgefallenen im Friedrichshain befindet, weiß jeder Berliner von Kindesbeinen an“,⁴⁷ hieß es vier Jahre vor Beginn des Ersten Weltkriegs.

Welches Potenzial der Friedhof hatte, die Lebenden für aktuelle Ziele zu mobilisieren, zeigte sich im Krieg. Sichtbar wurde zudem, dass das Gedenken an die während der Märzrevolution gefallenen Barrikadenkämpfer nicht an die Politik der sozialdemokratischen und gewerkschaftlichen Führung gebunden war. Offensichtlich wurde dies, nachdem die SPD im Sommer 1914 einen „Burgfrieden“ mit dem wilhelminischen Staat geschlossen hatte und die Gräberstätte im Friedrichshain, dieser Politik entgegengesetzt, zum Symbol für einen radi-

Schreiben des Berliner Polizeipräsidenten vom 15. Februar 1899, zitiert nach: Czihak, Kampf, S. 31.

⁴⁶ Stenographische Berichte des Reichstags. IX. Legislaturperiode, V. Session, 1897/98, 2, S. 1581-1615, Zitate: S. 1600, 1602-1605.

⁴⁷ Berliner Märztage, in: Der Roland von Berlin, 8. Jg., Nr. 12, Berlin 1910, S. 378-383, hier S. 378, zitiert nach: Hamann, (K)ein Denkmal, S. 218.

kalen Pazifismus wurde. Davon zeugen die Schleifen von Kränzen, die ab 1916 Belegschaften verschiedener Berliner Großbetriebe auf den Gräbern der 1848 getöteten Barrikadenkämpfer ablegten. Trotz des Belagerungszustandes hielt am 18. März 1917 eine ungelernete Arbeiterin, keine zwanzig Jahre alt, an den Ruhestätten der Märzgefallenen vor etwa zweihundert linkssozialistischen und anarchistischen jungen Arbeiter*innen sogar eine kurze Rede.⁴⁸

Mit Beginn der zweiten deutschen Revolution wurde die Gräberstätte im Friedrichshain erneut zu einem ‚aktiven‘ Revolutionsfriedhof. In Trauerzügen, die nach Zehntausenden, wenn nicht Hunderttausenden zählten und wie schon 1848 durch die ganze Stadt führten, wurden in der zweiten Dezemberhälfte 1918 insgesamt 29 Arbeiter sowie Matrosen, die von gegenrevolutionären Militärs getötet worden waren, zum Friedhof der Märzgefallenen begleitet und dort bestattet.

Der hier eingeführte Begriff des ‚aktiven Revolutionsfriedhofs‘ impliziert zweierlei: Erstens wollten die Besuchenden des Friedhofs nicht ausschließlich ihrer Trauer um die Märzgefallenen von 1848 Ausdruck verleihen; es ging ihnen nicht lediglich um das vergangene Ereignis und die Erinnerung daran. Das Gedenken war vielmehr auf die Zukunft gerichtet, bis 1918 auf die Vision einer sozialistischen Gesellschaft. Das heißt, das Gedenken über den Gräbern der Toten im Friedrichshain löste sich vom konkreten Ereignis – übrigens schon seit 1872/73, als mit den Berliner Märzgefallenen auch der Pariser Commune (die, historisch zufällig, am 18. März 1871 ausgerufen wurde) und ihrer Toten gedacht wurde. Zweitens war die Grabstätte für die Toten vom 18. März ein ‚aktiver Revolutionsfriedhof‘, weil sie – wie sich im November und Dezember 1918 zeigte – offen blieb für die Bestattung von Toten weiterer Revolutionen.

Dass nach dem Willen vieler, vor allem sozialistisch-kommunistisch orientierter Zeitgenossen, der Friedhof in diesem Sinne ‚aktiv‘ bleiben, also auch die Toten künftiger Revolutionen aufnehmen sollte, zeigt die folgende Episode von Anfang 1919: Bei einem der Parlamentäre auf Seiten der Akteure des Januaraufstandes (fälschlicherweise oft als „Spartakusaufstand“ bezeichnet), die mit weißer Fahne über die Kapitulation der Aufständischen verhandeln wollten und dennoch umgehend von den Freikorps ermordet wurden, fand man einen Zettel, auf dem dieser den Wunsch äußerte, auf dem Friedhof der Märzgefallenen bestattet zu werden, wenn er während der bewaffneten Auseinandersetzungen ums Leben kommen sollte.⁴⁹

⁴⁸ Nele Holemans, Die Märzfeiern auf dem Friedhof der Märzgefallenen während des Ersten Weltkriegs, in: Oliver Gaida/Susanne Kitschun (Hrsg.), 1918. Die Revolution und der Friedhof der Märzgefallenen, Berlin 2021, S. 62-89, bes. S. 79-87.

⁴⁹ Ausführlich zum Mord am Parlamentär Wolfgang Fernbach am 12. Jan. 1919 siehe Eugen Fernbach/David Fernbach (Hrsg.), Assimilation – Zionismus – Spartakus. Chronik der Fa-

Ein ‚aktiver Friedhof‘ als Grabstätte und Denkmal für die Gefallenen zweier Revolutionen – das war im Übrigen kein Alleinstellungsmerkmal Berlins: In Paris waren die Toten der Februarrevolution bereits am 4. März 1848, im Rahmen einer riesigen Kundgebung, auf der Place de la Bastille in einer Gruft unter der „Julisäule“ beigesetzt worden – in der bereits die Toten der Revolution von 1830 lagen.⁵⁰ Anderswo brachten Denkmale ebenfalls zum Ausdruck, dass die Erinnerung an die Toten vergangener Revolutionen zugleich eine Mobilisierung für eine vorgeblich lichte Zukunft war. In der Hauptstadt der Lombardei wurde am 18. März 1895 das ziemlich bombastische Denkmal für die „Fünf Tage von Mailand“ auf der Piazza delle Cinque Giornate eingeweiht. Unter dem Denkmal bettete man in einer Gruft die Gebeine der Toten des Aufstandes gegen die habsburgische (Fremd-)Herrschaft vom 18. bis 22. März 1848 zur letzten Ruhe. Hier wurden die Gefallenen der Märzrevolution von 1848 in das allgemeine Gedenken an die Kämpfe um die nationale Einigung Italiens (Risorgimento) integriert.

Noch früher gedachten die Wiener ihrer Gefallenen. Dort wurden die 35 von Truppen getöteten Märzrevolutionäre des Jahres 1848, wie in Berlin fast ausschließlich Angehörige der Unterschichten, zunächst auf dem Schmelzer Friedhof beigesetzt. 1864 wurde dort zur Erinnerung ein Obelisk errichtet, den man dann, parallel zur Überführung der Gebeine der toten Revolutionäre, 1888 auf den Zentralfriedhof der österreichischen Hauptstadt versetzte. Der Schmelzer Friedhof beziehungsweise später der Zentralfriedhof wurden am 13. März alljährlich für die Wiener Sozialdemokratie zum Schauplatz für einen Wiener ‚1. Mai vor dem 1. Mai‘ – ähnlich wie bis 1914 am 18. März das Gräberfeld im Berliner Friedrichshain.⁵¹

Ein im vorgenannten Sinne aktiver Revolutionsfriedhof in der deutschen Reichshauptstadt, der symbolträchtig für den Aufbruch in eine sozialistische Zukunft stand – dies war 1918/19 auch der neuen, nun republikanischen Obrigkeit ein Dorn im Auge: Wohl auf Druck des Rats der Volksbeauftragten – der ‚Revolutionsregierung‘, aus der wenige Tage zuvor die Vertreter der 1915/16 entstandenen Unabhängigen Sozialdemokratie (USPD) ausgeschieden waren – beschloss der Magistrat, die Opfer des Berliner Januaraufstandes nicht mehr auf dem Friedhof der Märzgefallenen zu bestatten, sondern weitab vom Zen-

milie Fernbach (1879-1934), Berlin/Leipzig 2019, bes. S. 91-96, 135-165. Vgl. außerdem Mark Jones, Am Anfang war Gewalt. Die deutsche Revolution 1918/19 und der Beginn der Weimarer Republik, Berlin 2017, S. 201-207.

⁵⁰ Vgl. hierzu sowie zu Funktion, Ritualen usw. von ‚politischen Begräbnissen‘ auch den Beitrag von Verena Kümmel in diesem Heft. Kriegergrabstätten und -denkmäler besitzen eine Revolutionsfriedhöfen und -denkmälern vergleichbare Funktion. Sie sollen ebenfalls, über die Erinnerung gefallener Soldaten hinaus, ‚für die Zukunft‘ mobilisieren.

⁵¹ Vgl. Hachtmann, Friedhof der Märzgefallenen, S. 49 f.

trum auf der großen Gräberstätte in Friedrichsfelde, bekannt als „Friedhof der Sozialisten“. Der Revolutionsfriedhof im Friedrichshain wurde auf diese Weise gleichsam mumifiziert. Er war nun nicht mehr offen für die Aufnahme von Toten künftiger Aufstände und Revolutionen – auch wenn das Gedenken am 18. März dort weiterhin, mindestens während der Weimarer Republik, zukunftsgerichtet blieb und das Gräberfeld der Berliner Märzgefallenen bis heute wichtige erinnerungspolitische Funktionen erfüllt, inzwischen als symbolischer Grundstein der deutschen und europäischen Demokratie.

6. Praktisch abwesend: der Umgang mit der Cholera

Während sich die späteren Formen der Erinnerung an die Märzgefallenen und die Revolution in zentralen Konturen bereits 1848 ausbildeten, blieb es um die Epidemie nach ihrem Ausbruch im Revolutionsherbst merkwürdig still. Die Cholera spielte während des Revolutionsjahres zwar in den innermedizinischen Debatten eine wichtige Rolle, war im öffentlichen Diskurs der Zeitgenossen jedoch praktisch abwesend. Dies lag nicht in erster Linie daran, dass sie vergleichsweise glimpflich verlief. Eine entscheidende Rolle spielte vielmehr, dass die alte Obrigkeit noch im Frühherbst, als die Seuche ihren Höhepunkt erreichte, eingeschüchtert war und ihre klassisch ‚policeylichen‘ Funktionen⁵² nicht ausüben konnte. Daraus entstand eine ‚positive‘, nämlich revolutionäre Variante von ‚Ausnahmestand‘: Die breiten Unterschichten, die in Berlin bis in den November 1848 hinein den Revolutionsalltag prägten und misstrauisch gegenüber der Obrigkeit blieben, wollten sich durch gesundheitspolitische Restriktionen und Schikanen in ihrer neugewonnenen Entfaltungsfreiheit nicht einengen lassen.

Gleichwohl aktualisierte für viele Zeitgenossen, nicht zuletzt die Mediziner, die ihr Augenmerk der Epidemie widmeten, neben der Revolution auch die Cholera die „Classen“-Frage. Die Pandemie wurde zur „Classen“-Krankheit. Denn 1848, so der Berliner Arzt Otto Behr, hätten sich „frühere Beobachtungen bestätigt, [dass] die wohlhabenderen Classen in ungleich geringerem Grade von der Cholera heimgesucht worden“ seien.⁵³ Die demokratischen Ärzte um die „Medicinische Reform“ verstanden sich ohnehin als „natürliche Anwälte der Armen“.⁵⁴ Liberalkonservativ eingestellte Ärzte auch anderswo in Europa kon-

⁵² ‚Policey‘ ist hier im frühneuzeitlich weitgefassten Sinne gemeint, zielt also auf den Gesamtkomplex sowohl städtischer oder kommunaler Wohlfahrt als auch einer im engeren Sinne polizeilich-sozialen Kontrolle ab.

⁵³ Otto Behr, Die Cholera in Deutschland. Populaire Belehrungen über das Auftreten und die Bekämpfung dieser Seuche, Leipzig 1848, S. 11, zitiert nach: Poczka, Regierung der Gesundheit, S. 243.

⁵⁴ „Medicinische Reform“. Eine Wochenschrift, hg. von R. Virchow und R. Leubuscher, vom

statierten gleichfalls, dass diese Epidemie „eine Krankheit des Proletariats“ sei. Deshalb müsse, so ihr Diktum, „nach Möglichkeit dem Proletariate das Proletarische genommen werden“.⁵⁵

Vor diesem Hintergrund ist, mit Blick auf die bürgerlichen Schichten, eine längerfristige und mittelbare Folgewirkung der Seuche nicht zu unterschätzen. Ihr, nach 1831 bis 1837, erneutes Auftreten hat, so steht zu vermuten, den Willen zur Sozialreform weiter stimuliert. Diese blieb zwar, vor allem nach 1848, in erster Linie revolutionsprophylaktisch grundiert. So war vor dem Hintergrund der Pariser Februarrevolution in Berlin am 9. März 1848 eine städtische „Deputation zur Beratung über das Wohl der arbeitenden Classen“ gegründet worden – nicht zu verwechseln mit dem „Central“- beziehungsweise „Lokalverein“ ähnlichen Namens –, die im Revolutionsjahr indes selbst keine Wirkung entfaltete.⁵⁶ Gleichwohl hat die Melange aus dem Willen, einer erneuten Revolution vorzubeugen, einer mit der Formierung eines frühen Proletariats einhergehenden Verschärfung der ‚sozialen Frage‘ sowie seuchenprophylaktisch grundierten Forderungen nach meinem Eindruck Initiativen einer bürgerlichen Sozialreform (von staatlicher wie privater Seite), jedenfalls in Berlin, erheblich befeuert.

Gleichzeitig ‚falsifizierten‘ das Auftreten und der Verlauf der Krankheit in den Jahren 1848 und 1849 ältere Annahmen. Die 1831/32 noch „weit verbreitete, aus diätetischen Betrachtungen gezogene Ansicht, dass Leidenschaften und starke Gemütsregungen den Ausbruch der Cholera in einem Körper erheblich förderten“, ⁵⁷ wurde 1848 und 1849 in Berlin sowie in anderen Großstädten Mittel-, West- und Südeuropas praktisch widerlegt: Die im Revolutionsjahr hochschlagenden Emotionen beförderten den – im Vergleich zu den Cholera-Schüben der 1830er Jahre freilich begrenzten – Ausbruch und die Ausbreitung der Epidemie nicht entscheidend. Anscheinend traf dies, mit Ausnahme weniger

10. Juli 1848, zitiert nach: URL: https://www.tha.de/homes/harsch/germanica/Chronologie/19Jh/Virchow/vir_refo.html (Zugriff 14.03.2025).

⁵⁵ So der weitgereiste Mediziner und Anthropologe Pruner-Bey (der 1848 in Pavia, südwestliche Lombardei, lebte): Franz Ignaz Pruner-Bey, Die Weltseuche Cholera oder die Polizei der Natur, Erlangen 1851, S. 45, zitiert nach: Poczka, Regierung der Gesundheit, S. 240.

⁵⁶ Vgl. Hachtmann, Berlin 1848, bes. S. 392 ff.

⁵⁷ So ein zeitgenössischer Arzt (ein „Kreis-Physikus namens Mecklenburg“), zitiert nach: Poczka, Regierung der Gesundheit, S. 240.

Regionen,⁵⁸ tendenziell für ganz Europa zu.⁵⁹

Das hier für Berlin konstatierte Phänomen, dass kaum jemand unter den ‚revolutionär bewegten‘ Zeitgenossen die Seuche als ‚großes‘ Ereignis zur Kenntnis nahm, scheint europaweit gegolten zu haben. Dies zeigt auch der Blick in Christopher Clarks bahnbrechende und alle europäischen Regionen umfassende Studie über den „Frühling der Revolution“. Eher beiläufig erwähnt Clark die Cholera für das Revolutionsjahr dort erst, als sich im „Gefolge konterrevolutionärer Armeen [ab] Herbst 1848 [eine] erhöhte Cholerasterblichkeit“ ausbreitete, namentlich in der ungarischen Reichshälfte der Habsburgermonarchie.⁶⁰ Die verallgemeinernden Bemerkungen von Jürgen Osterhammel, dass „keine Seuche während des 19. Jahrhunderts Europa so sehr in Angst und Schrecken [versetzt habe] wie die Cholera“ und dass deren Auftreten „nicht [nur] einen vorübergehenden Schock“ ausgelöst habe,⁶¹ sind für Revolutionszeiten mithin mindestens zu relativieren. Entscheidend war die ‚Aufmerksamkeitsökonomie‘: Die Zeitgenossen hatten in aller Regel für die Angst vor der Cholera keine Kapazitäten frei.

1848/49 markiert hier keine Ausnahme: Auch zu anderen Revolutionszeiten wurden Seuchen verdrängt, selbst wenn sie noch weit dramatischere Dimensionen annahmen. Ein Beispiel ist die Spanische Grippe und ihr verheerendes Auftreten (nicht nur) in Deutschland ab Spätsommer 1918. Die schon durch den Ersten Weltkrieg erschütterten Gesellschaften Europas wurden durch die sich überstürzenden Ereignisse im Gefolge von Krieg und Revolution derart in Be-

⁵⁸ Dies betrifft vor allem einige europäische Nachbarregionen des von der Revolution unberührten zaristischen Russland. So wurde in Moldawien im Sommer 1848 die Entfaltung der Revolution „to a great extent hindered by the threat of the cholera, by the devastation this disease caused in the Moldavian society“. Ioan Bolovan, *The Demographic Impact of the 1848-1849 Revolution in Transylvania*, in: *Transylvanian Review*, Vol. V, Nr. 4 (Winter 1996), 128-135, hier: S. 129 f.

⁵⁹ Symptomatisch ist in diesem Zusammenhang, dass selbst in der letzten europäischen Revolutionsbastion, der venezianischen Republik, die Cholera erst in den letzten 14 Tagen vor der Kapitulation zur Kenntnis genommen wurde, als in der belagerten Inselstadt bis zu 400 Personen pro Tag der Epidemie erlagen – und sie auch die bewaffneten Verteidiger Venedigs ergriff. Vgl. Joh[ann] Debrunner, *Die Erlebnisse der Schweizerkompagnie in Venedig. Ein Beitrag zur Geschichte des venetianischen Freiheitskampfes*, Zürich/Frauenfeld 1850, S. 248 f. (Debrunner war Kommandant der Schweizer Freiwilligen-Kompagnie, die der Republik Venedig zu Hilfe geeilt war.)

⁶⁰ Christopher Clark, *Frühling der Revolution. Europa 1848/49 und der Kampf für eine neue Welt*, München 2023, S. 926 f. Dies gilt auch für frühere Überblicksdarstellungen, z. B. Jonathan Sperber, *The European Revolutions 1848-1851. New Approaches to European History*, Cambridge 1994 oder den Aufsatzband von Dieter Dowe/Heinz-Gerhard Haupt/Dieter Langewiesche (Hrsg.), *Europa in den Revolutionen von 1848*, Bonn 1998.

⁶¹ Jürgen Osterhammel, *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*, München 2013, S. 283.

schlag genommen, dass sie der todbringenden Grippe kaum Beachtung schenkten.⁶²

7. Polare Erinnerungskulturen

Im Unterschied zur intensiven und anhaltenden Gedenk- und Erinnerungskultur, die sich um die Revolution von 1848 und den Friedhof der Märzgefallenen – als ihrem wichtigsten, im buchstäblichen Sinne greifbaren Symbol – entwickelte, blieb die kollektive Erinnerung an die Cholera eher still und zudem nicht auf ein einzelnes Jahr fokussiert. Eine andere Differenz der Rückschau auf die Revolutions- und Choleratoten ist, dass die Erinnerung an die gefallenen Barrikadenkämpfer vom März 1848 in starkem Maße ‚unterbürgerlich‘ und ‚proletarisch‘, die an die Seuche dagegen (über den innerwissenschaftlichen Diskurs hinaus) eher ‚bürgerlich‘ konnotiert war.

Das Auftreten der Cholera 1848 und 1849 wurde zudem nicht konkret erinnert. Retrospektiv erscheint diese Seuche merkwürdig zeitlos. Sie wurde zur Chiffre für die Gefährlichkeit tödlicher Epidemien ‚an sich‘ und ähnelt auch hierin der Spanischen Grippe siebzig Jahre später. Die mit beiden Seuchen verknüpfte eigenartige Erinnerungskultur zeigte sich zuletzt 2019, beim Ausbruch der Corona-Pandemie. Jede neue Seuche revitalisiert die Erinnerungen an ältere Epidemien. Covid-19 veranlasste Medien und Sachbuch-Autoren, Parallelen zu ziehen, vor allem zur Pest und zur Spanischen Grippe, beiläufig aber auch zur Cholera.⁶³ Dies blieb jedoch allgemein. Die konkrete Datierung des – erneuten – Ausbruchs der Seuche in den beiden Revolutionsjahren 1848 und 1849 spielte und spielt in der politisch-gesellschaftlichen Erinnerungskultur keine Rolle.⁶⁴

Die eigentümliche Zeit- und auch Ortlosigkeit der Erinnerung an die Cholera kontrastiert, viertens, markant mit der an die Märzrevolution. Der 18. März 1848 ist – ähnlich wie der allerdings unblutige 9. November 1918 – ein bis heute

⁶² Vgl. (als Überblick zur Seuche, allerdings ohne explizite Berücksichtigung der Revolution von 1918/19) Eckard Michels, Die „Spanische Grippe“ 1918-19. Verlauf, Folgen und Deutungen in Deutschland im Kontext des Ersten Weltkriegs, in: Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte H. 58/2010, S. 1-33; ferner (auch) hierzu: Rüdiger Hachtmann, Zeitenwende 1918/19. Bilanz und Perspektiven der Forschung zu Revolution und Gegenrevolution, erscheint Berlin 2026/27.

⁶³ Vgl. z. B. Helmut Neuhold, Große Seuchen und Pandemien. Die Geschichte von Pest, Cholera, Covid-19 & Co., Wien 2021; Heiner Fangerau/Alfons Labisch, Pandemien in Geschichte, Gegenwart und Zukunft, Freiburg im Breisgau 2020, S. 38-41.

⁶⁴ Vermutlich weil sie sich im Unterschied zu Revolutionen nicht an eklatante Ereignisse und konkrete Daten binden lässt, wird auch an die im Vergleich zu 1848/49 dramatischere Cholerawelle Anfang der 1830er Jahre kaum erinnert.

ein in der kollektiven Erinnerung mindestens sozialistischer und demokratischer Bewegungen verankertes Datum. Mit dem Friedhof der Märzgefallenen als dem ‚Denkmal‘ des Barrikadenkampfes existiert zudem ein Ort für das stete Gedenken an die vor fast 180 Jahren und ebenso an die im Gefolge der Novemberrevolution getöteten Sozialisten.

Ein fünfter Aspekt gegensätzlicher, geradezu polarer Erinnerungskulturen: Die Cholera blieb lediglich als eine Art medizinhistorische Metapher im Gedächtnis. Märzrevolution und Barrikadenkampf sowie mit ihm die Begräbnisstätte im Friedrichshain waren dagegen von Anfang an eminent politisch aufgeladen; sie wurden dies ab 1871 weiter dadurch, dass die Ausrufung der Pariser Commune ebenfalls auf den 18. März datierte. Begünstigt wurde die Entwicklung zum zentralen Erinnerungsort des sozialistischen Milieus dadurch, dass der Revolutionsfriedhof separiert war und blieb – und so bereits (sechstens) für sich zu einem politischen Denkmal wurde. Die Toten der Cholera-Epidemien in den 1830er Jahren waren zwar auf eigenen, abseits gelegenen Friedhöfen bestattet worden, nicht mehr jedoch 1848 und 1849. Allein deswegen war die Krankheit weniger ‚fassbar‘ und (damit) erinnerungswürdig.

Dass die topographisch eindeutige Verortung der Märzgefallenen durch die Separierung ihrer Begräbnisstätte von üblichen Friedhöfen eine entscheidende Voraussetzung für eine elaborierte Gedenkkultur ist, zeigt der Unterschied zu den Berliner ‚Apriltoten‘ von 1849. Sie wurden nicht im Friedrichshain, sondern auf den jeweiligen Gemeindefriedhöfen beerdigt. Hinzu kam, dass deren Zahl deutlich geringer war als die der Märzgefallenen von 1848, ihr Tod nicht einen erneuten revolutionären Aufschwung einläutete und die Kämpfe 1849 in der Erinnerung der Zeitgenossen als bestenfalls sekundäres Ereignis eingeordnet wurden. Dass mit dem Friedhof der Märzgefallenen ein konkreter Ort existierte, der sich zum Ziel von ‚politischen Wallfahrten‘ machen ließ, ist für die – allen Unkenrufen zum Trotz⁶⁵ – jedenfalls in Berlin ausgeprägte Erinnerung an den Barrikadenkampf des 18. März zentral. Vertieft wurde diese Bedeutung als Projektionsfläche für den Aufbruch in eine andere, sozialistisch-demokratische Gesellschaft durch die Bestattung der 29 Berliner Revolutionstoten vom November und Dezember 1918 dort.⁶⁶

⁶⁵ Zu älteren Studien und einer dort behaupteten schwachen, auf den Friedhof der Märzgefallenen bezogenen Erinnerungskultur vgl. Claudia Klemm, *Erinnert – umstritten – gefeiert. Die Revolution von 1848/49 in der deutschen Geschichtskultur*, Göttingen 2007, etwa S. 543, 550 f.; Martin Sabrow, 1848, 1919 und 1989 im deutschen Gedächtnis, in: Gaida u. a. (Hrsg.), *Friedhof der Märzgefallenen*, S. 17–38, bes. S. 17, 19, 27 f., 33, 36. Kritisch dazu: Rüdiger Hachtmann, *Der Friedhof der Märzgefallenen als Ort des Gedenkens an die Berliner Märzrevolution*, in: ebd., S. 39–60, bes. S. 54–57.

⁶⁶ Auch hier zeigt sich mit Blick auf die Revolutionstoten 1918/19 ähnliches wie 1848/49: So wie die Märzgefallenen im Zentrum der Erinnerungspolitik stehen, die sieben Toten vom

Gleichzeitig ist der Friedhof der Märzgefallenen ein Beispiel dafür, dass selbst kleine Stadträume einer oft starken Erinnerungsdynamik unterliegen – ausgelöst durch veränderte Rahmenbedingungen, aber auch durch den Wandel der Erinnerungsbewegungen, die sich positiv oder negativ auf den jeweiligen historischen Ort beziehen. Gerade Revolutionsfriedhöfe laufen Gefahr, nach jeweils aktuellen politischen Bedürfnissen verändert und erinnerungskulturell überformt – oder auch dem Vergessen anheim gegeben zu werden.⁶⁷ Im Übrigen bleibt in unserem Fall zu konstatieren, dass die Märzgefallenen und ihr Friedhof von Mitte des 19. Jahrhunderts bis heute nicht in erster Linie ein Symbol für Tod und Sterben waren und sind. Sie stehen für das Gegenteil: für den Willen zum Aufbruch in eine demokratische Zukunft.

Rüdiger Hachtmann, Prof. Dr., geb. 1953, ist Senior Fellow am Leibniz-Zentrum für Zeithistorische Forschung in Potsdam. Seine Forschungsschwerpunkte liegen auf der Wirtschafts-, Sozial-, Wissenschafts- und Gesellschaftsgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts. Monografien (Auswahl): Rüdiger Hachtmann, Berlin 1848. Eine Politik- und Gesellschaftsgeschichte der Revolution, Bonn 1997; Rüdiger Hachtmann, Wissenschaftsmanagement im ‚Dritten Reich‘. Die Generalverwaltung der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft, Göttingen 2007; Rüdiger Hachtmann, Das Wirtschaftsimperium der Deutschen Arbeitsfront, Göttingen 2012; Rüdiger Hachtmann, 1848. Revolution in Berlin, Berlin 2022; Rüdiger Hachtmann, Vom Wilhelminismus zur Neuen Staatlichkeit des Nationalsozialismus. Das Reichsarbeitsministerium 1918 bis 1945, Göttingen 2023.
hachtmann@zzf-potsdam.de

27. April 1849 dagegen weitgehend vergessen sind, wird der von Gegenrevolutionären ermordeten 29 Toten Ende 1918 gedacht – während die etwa zweitausend Opfer einer entfesselten Soldateska, die Anfang März 1919 vor dem Hintergrund eines Generalstreiks in Berlin im Rahmen bürgerkriegsähnlicher Kämpfe ums Leben kamen, achtlos verscharrt wurden und bis 2019 weitgehend ‚vergessen‘ blieben. Vgl. die Beiträge in Oliver Gaida/Susanne Kitschun (Hrsg.), 1918. Die Revolution 1918/19 und der Friedhof der Märzgefallenen, Berlin 2021.

⁶⁷ Auch für den FDM lassen sich Phasen des politisch kalkulierten ‚Vergessens‘ ausmachen, neben 1933 bis 1945 auch (seitens der offiziellen ‚Politik‘) zu den Jubiläen 1973 und 1998, nicht dagegen 2023. Vgl. Hachtmann, Friedhof der Märzgefallenen.

Die Stadt als Bühne öffentlicher Totenfeiern. Paris, London und Berlin im Vergleich

This study explores the relationship between public funerals and urban landscapes, examining how such events shape, and are shaped by, a city's infrastructure and symbolic environment. Public funerals in Paris, London, and Berlin served as both political rituals and acts of collective mourning, leaving lasting marks through national pantheons and burial sites. More transient elements – lying in state, processions, and mourning decorations – temporarily transform urban spaces, reinforcing their symbolic significance. Through a comparative analysis, this essay explores how these cities function as stages for public funerals, from the French Revolution to the late 20th century. The shift from elite royal burials to broader, state-sponsored ceremonies reflects the adaptability of funeral practices. Case studies illustrate how different political systems shaped the spatial organization and meaning of these events. Beyond commemoration, public funerals were instruments of political representation and urban identity-building, embedding themselves in historical memory and reinforcing the dynamic interplay between ceremony, politics, and the urban fabric.

1. Einleitung

Die Spuren politischen Totenkults sind bis heute in vielen Städten sichtbar, insbesondere in europäischen Hauptstädten wie London, Paris oder Rom, in Form von nationalen Ruhmestempeln oder – in stärker dynastischer Form – von Grabkirchen wie in Wien, Berlin oder Brüssel. Dabei stellen die Grabmäler dauerhafte Spuren der Begräbnisrituale dar. Im Gegensatz dazu sind die meisten Elemente öffentlicher Totenfeiern, wie die Aufbahrung, der Leichenzug und die Trauerdekoration, nicht von dauerhaftem Charakter, aber dennoch eng mit der Stadt und dem Stadtraum verbunden. Dieser Aufsatz skizziert die Funktion der Stadt als Bühne für öffentliche Totenfeiern und die Veränderungen dieser Inszenierungen seit der Französischen Revolution. Dazu werden exemplarisch Paris, London und Berlin betrachtet, da diese Städte im 19. Jahrhundert in besonderer Weise durch den Wandel der politischen Systeme, die nationalstaatlichen Konsolidierungsprozesse, veränderte Mobilität sowie städtebauliche Entwicklungen geprägt wurden. Gleichzeitig stehen sie für unterschiedliche Regierungssysteme und konfessionelle Prägungen: Paris vor allem für den zentralistisch-republikanischen Staat, London für die konstitutionelle Monarchie und

Berlin für den deutschen Föderalismus.

Während Bestattungen für die historische Forschung generell von anhaltendem Interesse sind und sich in der Mediävistik und der Frühen Neuzeit vor allem in Studien zu Herrscherbegräbnissen niederschlagen,¹ soll hier die Phase von der Französischen Revolution bis zum Ende des 20. Jahrhunderts betrachtet werden. In diesem Zeitraum erhielten zunehmend breitere Personenkreise öffentliche, staatlich gesteuerte Begräbnisfeiern.² Der Fokus liegt dabei auf dem parlamentarischen Einfluss auf diese Inszenierungen. Aus diesem Grund wird der nationalsozialistische Totenkult hier nicht berücksichtigt.

Insbesondere durch die Studien von Avner Ben-Amos zu republikanischen Staatsbegräbnissen seit der Französischen Revolution wurde die These verbreitet, dass diese als politische Feste inszenierten Zeremonien in Frankreich als Mittel zur Mobilisierung der Massen und zur Förderung republikanischer Werte dienten.³ Dabei wird betont, wie solche Rituale dazu beitragen, nationale Identität und politische Partizipation zu fördern, indem sie breitere Bevölkerungsschichten einbezogen und symbolische Botschaften über politische Systeme und soziale Werte vermittelten. In der vorliegenden Analyse wird daran anschließend betrachtet, wie diese vermeintliche „Demokratisierung“⁴ der öffentlichen Bestattungspraxis mit Veränderungen der staatlichen Repräsentation im

¹ Vgl. dazu die Aufstellung von Barbara Stollberg-Rilinger, *Rituale*, Frankfurt 2019, S. 67 und beispielhaft Cornell Babendererde, *Sterben, Tod, Begräbnis und liturgisches Gedächtnis bei weltlichen Reichsfürsten des Spätmittelalters*, Ostfildern 2006; Christoph Kampmann/Martin Papenheim (Hrsg.), *Der Tod des Herrschers. Aspekte der zeremoniellen und literarischen Verarbeitung des Todes politischer Führungsfiguren*, Marburg 2009; Lothar Kolmer (Hrsg.), *Der Tod des Mächtigen. Kult und Kultur des Todes spätmittelalterlicher Herrscher*, Paderborn u. a. 1997; Rudolf J. Meyer, *Königs- und Kaiserbegräbnisse im Spätmittelalter. Von Rudolf von Habsburg bis zu Friedrich III*, Köln u. a. 2000; Danielle Westerhof, *Death and the Noble Body in Medieval England*, Suffolk 2008.

² Dass Frauen selbst im 20. Jahrhundert nur äußerst selten ein offizielles Staatsbegräbnis erhielten, zeigt zugleich die Grenzen dieser Ausweitung auf. In diese Betrachtung werden die wenigen weiblichen Beispiele nicht aufgenommen, da sie einer noch ausgeprägteren Kontextualisierung bedürften.

³ Avner Ben-Amos, *Funerals, Politics, and Memory in Modern France 1789–1996*, Oxford 2000.

⁴ Volker Ackermann, *Nationale Totenfeiern in Deutschland. Von Wilhelm I. bis Franz Josef Strauß. Eine Studie zur politischen Semiotik*, Stuttgart 1990, S. 21 f., diskutiert den Begriff während er auf die Verwendung und Popularisierung durch Avner Ben-Amos, *Les Funerailles de Victor Hugo*, in: Pierre Nora (Hrsg.), *Les lieux de mémoire. La République*, Paris 1984, S. 473–522, hier S. 516 f. hinweist; ähnlich Bezug nehmen auch Emmanuelle Héran, *Le dernier portrait ou la belle mort*, in: Ders. (Hrsg.), *Le dernier portrait*, Paris 2002, S. 25–100, hier S. 49; oder Hans-Ulrich Thamer, *Politische Rituale und politische Kultur im Europa des 20. Jahrhunderts*, in: *Jahrbuch für Europäische Geschichte* 1, 2000, S. 79–98, hier S. 79 f.

Stadtraum einherging und die Rolle der Hauptstädte für öffentliche Totenfeiern veränderte. Da sich die staatliche Bestattungspraxis nicht als lineare Entwicklung verstehen lässt, sondern aus unterschiedlichen Ansätzen hervorgegangen ist, werden die Veränderungen innerhalb zentraler Elemente eines Begräbnisses – wie Bestattungsort, Aufbahrung und Leichenzug – diachron und komparativ in den Blick genommen. Die Rekonstruktion der Ereignisse erfolgt auf Grundlage zeitgenössischer Presseberichte und vergleichbarer schriftlicher Quellen, die dichte Beschreibungen und erste politische Deutungen liefern. Die visuelle Vermittlung der Inszenierungen – etwa durch Drucke, Postkarten oder spätere Fernsehaufzeichnungen – wird hier nicht behandelt. Ihre Analyse würde sicherlich detailliertere Erkenntnisse ermöglichen, jedoch den Rahmen des vorliegenden Beitrags überschreiten.

2. Begriffliche Unschärfen: zur Definition

Nach dem italienischen Historiker Bruno Tobia stellen „öffentliche Totenfeiern und Staatsbegräbnisse [...] herausragende Ereignisse für die Repräsentation gemeinsamer Wertvorstellungen und nationaler Identifikationsmuster dar“.⁵ In ähnlicher Weise erkennt Harry Garlick in Staatsbegräbnissen eine besondere Gelegenheit zur emotionalen Sensibilisierung – und damit zur Ansprache – einer ganzen Gesellschaft.⁶ Der ephemere Charakter dieser Inszenierungen unterscheidet sie deutlich von den periodisch wiederkehrenden Trauerfeiern wie Totensonntag und Volkstrauertag. Die Reaktionen auf oft unerwartete Todesfälle sowie deren Inszenierungen bieten einen direkteren Einblick in die politischen und gesellschaftlichen Gegebenheiten zum Zeitpunkt der Bestattung.

Wird der Begriff „Staatsbegräbnis“ jedoch eng gefasst – als Beisetzung eines Staatsoberhauptes oder als vom Souverän angeordnetes Ehrenbegräbnis –, könnte dies den Blick auf alternative Formen öffentlicher Ehrungen verstellen. Dies gilt besonders für komparatistische Analysen, die auch zeitlich mehrere Herrschaftssysteme umfassen. Diese Engführung soll im Folgenden durch die Nutzung des Begriffs „öffentliche Trauerfeiern“ vermieden werden. Diese Erweiterung bricht überdies die ansonsten auf staatliches Handeln verengte Perspektive auf.

Im Deutschen existiert zudem eine Unterscheidung zwischen „Staatsakt“

⁵ Bruno Tobia, *Die Toten der Nation. Gedenkfeiern, Staatsbegräbnisse und Gefallenenkult im liberalen Italien (1870-1921)*, in: Sabine Behrenbeck/Alexander Nützenadel (Hrsg.), *Inszenierungen des Nationalstaats. Politische Feiern in Italien und Deutschland seit 1860*, Köln 2000, S. 67-85, hier S. 67.

⁶ Harry Garlick, *The Final Curtain. State Funerals and the Theatre of Power*, Amsterdam 1999, S. 126.

und „Staatsbegräbnis“. Dabei ist das Staatsbegräbnis umfangreicher, jedoch auch geografisch stärker an den oder die Verstorbene*n gebunden. Das bedeutet, dass Staatsbegräbnisse häufig an einem Ort stattfinden, der eine besondere biografische Bedeutung für die verstorbene Person hat – sei es ihr Geburtsort, ihr langjähriger Tätigkeitsort oder ihr letzter Wohnort. Durch diese Ortswahl wird eine direkte Verbindung zwischen ihrem Leben und der offiziellen Zereemonie hergestellt. Im Gegensatz dazu kann ein Staatsakt an einem beliebigen repräsentativen Ort durchgeführt werden, da er nicht zwingend eine örtliche Bindung zur Person aufweisen muss, sondern in erster Linie der Würdigung ihres Wirkens in einem nationalen Rahmen dient. Der Begriff „Staatsbegräbnis“ wurde erst im 20. Jahrhundert geprägt, als die Presse ihn 1922 für die Trauerfeierlichkeiten für Walter Rathenau verwendete.⁷ Protokollarisch gefasst wurde er in der Bundesrepublik seit 1966 und kann anstelle des Staatsakts oder ergänzend zu ihm angeordnet werden.⁸ Danach gilt nur ein Begräbnis als Staatsbegräbnis, welches vom Bundespräsidenten veranlasst wurde. Dies kann aber grundsätzlich allen Menschen des öffentlichen Lebens gewährt werden, die sich in besonderem Maße um das deutsche Volk verdient gemacht haben.

In Frankreich wird heute der Begriff „obsèques nationales“ verwendet, wohingegen in der Dritten und Vierten Republik (1870–1958) vor allem von „funérailles nationales“ gesprochen wurde.⁹ Dies bedeutet, dass der Präsident die Bestattung als Staatsbegräbnis anordnete und er gemeinsam mit der Regierung, dem Parlament, Beamten der Verwaltung und der Gerichte sowie der Armee als Vertreter des Staates an der Totenfeier teilnahm.¹⁰

Ein Ehrenbegräbnis oder ein Staatsakt auf Anordnung des Präsidenten oder des Parlaments stellte eine besondere Ehrung des oder der Verstorbenen dar und konnte, ebenso wie die Ausgestaltung, als politisches Symbol dienen. Ein prägnantes Beispiel für eine solche politische Positionierung des Parlaments ist die Beerdigung des ehemaligen britischen Premierministers William Pitt des Älteren, Lord Chatham. Dieser war während einer Rede im House of Lords zu-

⁷ Ackermann, Nationale Totenfeiern in Deutschland, S. 22.

⁸ „Anordnung über Staatsbegräbnisse und Staatsakte vom 2. Juni 1966“, in: Bundesgesetzblatt 23, 1966, S. 337; vgl. auch Jürgen Hartmann, Staatszeremoniell, Köln u. a. 1988, S. 179-182.

⁹ Vgl. hierzu: Décret du 18 avril 2008 relatif aux obsèques nationales d'Aimé Césaire, in: Journal officiel de la République française 93, 2008, S. 6562; Loi no 47-2293 du 6 décembre 1947 portant ouverture de crédits pour les funérailles nationales du général Leclerc, in: Journal officiel de la République française 288, 1947, S. 11950-11951; Loi no 57-390 du 28 mars 1957 relative aux obsèques nationales de M. Édouard Herriot, Président d'honneur de l'Assemblée nationale, in: Journal officiel de la République française 75, 1957, S. 3267 und Ackermann, Nationale Totenfeiern in Deutschland, S. 26.

¹⁰ Ebd.

sammengebrochen und verstarb am 11. Mai 1778 auf seinem Landsitz Hayes.¹¹ Dass das Unterhaus am nächsten Tag einstimmig für ein öffentliches Begräbnis und ein Denkmal in der Westminster Abbey votierte, verstimmte König Georg III. Er wollte dies nur „as a testimony of gratitude for his rousing the Nation at the beginning of the last War, and his conduct whilst at that period he held the Seals of Secretary of State“ und nicht als allgemeine Ehrung seines Verhaltens verstanden wissen.¹² Die Abgeordneten konnten frei über diese Art von Bestattungen entscheiden und so die Verdienste des Verstorbenen gezielt würdigen. In der Westminster Abbey beerdigt zu werden, ergab sich nicht automatisch aus dem Amt des Regierungschefs. Pitts Haltung gegenüber den nordamerikanischen Kolonien hatte dazu geführt, dass seine politische Position zum Zeitpunkt seines Todes umstritten war. Das Oberhaus, dessen Mitglied er war, sprach sich daher auch gegen eine geschlossene Teilnahme an der Bestattung aus.¹³ Dass die Lords nicht vollständig – wie sonst üblich – zu der Beisetzung eines der ihren erschienen, ließ für die Beobachtenden der Trauerfeierlichkeiten die tagespolitischen Spannungen sichtbar werden. Welch hohen Stellenwert die Teilnahme der Parlamentarier beider Kammern hatte, verdeutlicht eine Flugschrift, die anlässlich des Todes von Pitts Sohn im Jahre 1806 veröffentlicht wurde. In dieser wurde ausdrücklich betont, dass der Beisetzung die Mitglieder beider Häuser des Parlaments, die führenden Offiziere und Denker des Staates sowie als Vertreter der königlichen Familie die Dukes of York, Cambridge und Cumberland beigewohnt hätten.¹⁴ Auch in diesem Fall wurden die Kosten für die Trauerfeierlichkeiten von einer „grateful nation“¹⁵ getragen und der Staat war zugleich durch seine zentralen Repräsentanten vertreten.

In Frankreich hingegen wurden besonders in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts Grabmäler für bedeutende Politiker und Generäle durch öffentliche Spendensammlungen und nicht durch die Regierung finanziert, wie das Beispiel von Maximilien-Sébastien Foy zeigt. Der napoleonische General Foy war 1819 als Abgeordneter gewählt worden und avancierte bald zum Führer der liberalen Opposition.¹⁶ Nach seinem Tod im Jahre 1825 wurden durch eine öffent-

¹¹ Jeremy Black, *Pitt the Elder*, Cambridge 1992, S. 299.

¹² No. 2336 – The King to Lord North, in: John W. Fortescue (Hrsg.), *The correspondence of King George the Third. From 1760 to December 1783*, printed from the original papers in the Royal Archives at Windsor Castle, London 1967, S. 139-140. Von William Pitt stammte die Strategie mit der Großbritannien im Siebenjährigen Krieg gegen Frankreich um die koloniale Vorherrschaft kämpfte.

¹³ Vgl. Black, *Pitt the Elder*, S. 300.

¹⁴ Vgl. „Funeral of Mr. Pitt“, in: *To the Memory of William Pitt*, published by Laurie & Whittle, printed by Wright, London 4. März 1806.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Vgl. Maximilien Sébastien Foy, in: Adolphe Robert/Gaston Cougny/Edgar Bourlonton

liche Spendenaktion der Unterhalt für seine Familie und die Kosten für sein Grabmal erhoben.¹⁷ Das Bürgertum ehrte verstorbene Personen durch die Finanzierung von Bestattungen und Gräbern mittels „souscription“. An dieser gemeinschaftlichen Anstrengung konnte sich auch der König beteiligen, wie im Fall von Casimir Périer im Jahr 1832.¹⁸ Die Beteiligung des Bürgertums ging bei dieser Form der Organisation und Finanzierung von Bestattungen deutlich über dessen Engagement bei den später von Präsident oder Parlament verordneten Begräbnissen auf Staatskosten hinaus. Die weit verbreitete These, dass eine Demokratisierung der Staatsbegräbnisse erst in demokratischen Regierungssystemen erfolgt sei, berücksichtigt diese gemeinschaftlichen Anstrengungen nicht.

In diesem Zusammenhang sei aber auch auf den Begriff der „politischen Bestattung“ hingewiesen. „A political funeral, simply put, is the transformation of burial services and associated ceremonies into opposition political demonstrations. Political funerals occur almost exclusively in authoritarian regimes, where they are one of the few means by which dissent can be expressed without much fear of reprisals.“¹⁹ In Frankreich wurde der Ausdruck „convoi d'opposition“²⁰ bereits in den 1820er Jahren verwendet, um die Trauerzüge zu beschreiben, in denen Politiker der Opposition zu Grabe getragen wurden, an denen auch jene Volksgruppen, die politisch „sans-voix“ waren, teilnahmen.²¹ Im Deutschen Kaiserreich und der Weimarer Republik wurden viele Bestattungen von Politikern durch ihre Parteien organisiert. So führte beispielsweise Eugen Ernst aus, dass sein Ziel als sozialdemokratischer Parteifunktionär für den Leichenzug Wilhelm Liebknechts im Jahr 1900 darin bestanden habe, „diese To-

(Hrsg.), *Dictionnaire des parlementaires français, comprenant tous les membres des assemblées françaises et tous les ministres français, depuis le 1er mai 1789 jusqu'au 1er 1889*. Bd. 3, Fes-Lav. Paris 1891, S. 53 f.

¹⁷ Vgl. *Souscription ouverte à Elbeuf, pour un don aux enfants du général Foy, et pour élever un monument à sa mémoire*, Rouen (Impr. de F. Marie) [nach 1825], Bnf 8-LB49-297 und Nadine A. Pantano, *Liberal Politics and the Parisian Cemetery*. David d'Angers and Léon Vaudoyer's Monument to General Foy, 1825–1831, in: *Oxford art journal* 20, 1997, S. 23-34, hier S. 24.

¹⁸ *Journal des débats politiques et littéraires*, 21. Mai 1832, S. 2; zu den genaueren Umständen der Bestattung Périers auch Verena Kümmel, *L'éloquence, la justice, la fermeté*. Die Bestattung Casimir-Pierre Périers und das erste Denkmal für einen französischen Minister, in: Dies./Martin Knauer (Hrsg.), *Visualisierung konstitutioneller Ordnung. 1815–1852*, Münster 2011, S. 145-164.

¹⁹ Robert Justin Goldstein, *Political Funerals*, in: *Society* 21, 1984, S. 13-17, hier S. 13.

²⁰ Heinrich Heine, *Französische Zustände, Tagesberichte*, 5. Juni, in: Manfred Windfuhr (Hrsg.), *Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke*. *Französische Maler, Französische Zustände, Über die französische Bühne*, Hamburg 1980, S. 194.

²¹ Emmanuel Fureix, *La France des larmes. Deuils politiques à l'âge romantique (1814–1840)*, Seyssel 2009, S. 463.

tenfeier auch zu einer Demonstration auszugestalten“.²² Dies geschah, obwohl die Polizei ausdrücklich untersagt hatte, den Trauerzug durch das Berliner Stadtzentrum und vorbei an den Regierungsgebäuden zu führen.²³ Über 100.000 Personen sollen den Trauerzug begleitet haben, was verdeutlicht, dass auch nicht-staatliche Begräbnisse eine große öffentliche Resonanz erfahren konnten.



Abb. 1: Bild der Beisetzung von Wilhelm Liebknecht in Berlin am 12. August 1900. (Bundesarchiv, BildY 10-145-1429).

Im Jahr 1919 wurden auch Wilhelm Liebknechts Sohn Karl Liebknecht sowie die übrigen Opfer des Spartakusaufstands in einem Massengrab auf diesem Friedhof beigesetzt, nachdem der Berliner Magistrat eine Beisetzung auf dem Friedhof der Märzgefallenen im Volkspark Friedrichshain abgelehnt hatte. Diese Entscheidung verhinderte eine symbolische Verbindung zwischen den während der Novemberrevolution 1918 Getöteten und der Märzrevolution von 1848 und trug damit zur Ausdifferenzierung des sozialdemokratischen und kommu-

²² Eugen Ernst zitiert nach: Ursula Reuter, Trauerfeiern für Parlamentarier, in: Andreas Biefang/Michael Epkenhaus/Klaus Tenfelde (Hrsg.), Das politische Zeremoniell im Deutschen Kaiserreich 1871–1918, Düsseldorf 2008, S. 327–340, hier S. 336.

²³ Vgl. Michael L. Hughes, Splendid Demonstrations. The Political Funerals of Kaiser Wilhelm I and Wilhelm Liebknecht, in: Central European History 41, 2008, S. 229–253, hier S. 247.

nistischen Totenkults bei.²⁴ In der Folge entwickelte sich der Friedhof Berlin-Friedrichsfelde zu einem zentralen Gedenkort der sozialistischen Linken.²⁵ Demgegenüber verdeutlichen die Beispiele der Trauerfeiern für Léon Gambetta und Victor Hugo, wie durch die Mitwirkung der Familien und unterschiedlicher gesellschaftlicher Gruppen, insbesondere in der Dritten Republik, die von der Regierung angeordneten Staatsbegräbnisse eigene Dynamiken entwickeln konnten.²⁶

3. Die privilegierten Bestattungsorte

Zu den Rahmenbedingungen einer Bestattung gehört neben der Frage, wer die Ausrichtung der Trauerfeierlichkeiten übernimmt, der Bestattungsort. Königliche Grablegen waren die Orte, in denen sich der herrschaftliche Bestattungsprunk und die jeweiligen Repräsentationsstrategien besonders gut ausdrücken ließen. Zudem wurden dort die monarchischen oder dynastischen Identifikationsmuster symbolisiert.²⁷ Während in England London im Zentrum der royalen Bestattungen stand, ist auffällig, dass weder die französischen noch die preußischen Könige im 18. Jahrhundert einen ausgeprägten „Funeralpomp“ in den jeweiligen Hauptstädten entfalteten. Obwohl die Hohenzollern ihre Grablege im Berliner Dom hatten, ließ Friedrich Wilhelm I. in Potsdam eine Hof- und Garnisonkirche errichten, in der sowohl er als auch sein Sohn Friedrich II. beigesetzt wurden.²⁸ In Folge der Aufklärung und des gewandelten Standesanspruches in Preußen veränderte sich anscheinend das Verhältnis zur dynastischen Grablege, während sich die Bourbonen – abgesehen von der Totenmesse in der Kathedrale Notre-Dame – weiterhin auf die französische Königsgrablege in Saint-De-

²⁴ Vgl. zur Etablierung des Friedhofs der Märzgefallenen den Beitrag von Rüdiger Hachtmann in diesem Heft.

²⁵ Vgl. Paul Stangl, Revolutionaries' Cemeteries in Berlin: Memory, History, Place and Space, in: *Urban History* 34, 2007, S. 407-426.

²⁶ Vgl. Christoph Cornelißen, Das politische Zeremoniell des Kaiserreichs im europäischen Vergleich, in: Andreas Biefang/Michael Epkenhaus/Klaus Tenfelde (Hrsg.), *Das politische Zeremoniell im Deutschen Kaiserreich 1871–1918*, Düsseldorf 2008, S. 433–450, hier S. 447.

²⁷ Vgl. Paul Binski, *Westminster Abbey and the Plantagenets. Kingship and the Representation of Power 1200–1400*, New Haven u. a. 1995; Antje Fehrmann, *Grab und Krone. Königsgrabmäler im mittelalterlichen England und die posthume Selbstdarstellung der Lancaster*, München 2008; Eva Leistenschneider, *Die französische Königsgrablege Saint-Denis. Strategien monarchischer Repräsentation 1223–1461*, Kromsdorf 2008; Eva-Andrea Wendebourg, *Westminster Abbey als königliche Grablege zwischen 1250 und 1400*, Darmstadt 1986.

²⁸ Vgl. Linda Brüggemann, *Herrschaft und Tod in der Frühen Neuzeit. Das Sterbe- und Begräbniszereemoniell preußischer Herrscher vom Großen Kurfürsten bis zu Friedrich Wilhelm II. (1688–1797)*, München 2015.

nis konzentrierten.²⁹ Erst 1791 – in der frühen Phase der Französischen Revolution – wurde der Totenkult räumlich in die Hauptstadt verlegt.

In Anlehnung an die dynastischen Grablegen und die sich im 18. Jahrhundert im aufgeklärten Europa verbreitende Idee des Pantheons schufen die Revolutionäre eine nationale Grabstätte der ‚großen Männer der Revolution‘.³⁰ Aus Anlass des Verkaufs der Kirche, in der Voltaires sterbliche Überreste beigesetzt worden waren, sprach sich der Marquis de Villette am 10. November 1790 für die Schaffung eines Pantheons und die Überführung Voltaires dorthin aus. In dieser Rede wurde nicht nur bereits die Kirche Sainte-Geneviève als möglicher Ort für diesen Ruhmestempel genannt, sondern es wurde auch konkret Bezug auf das englische Beispiel der Westminster Abbey genommen.³¹

In Großbritannien hatte die königliche Grablege in Westminster Abbey bereits im 17. Jahrhundert dazu geführt, dass diese Kirche zu einem sehr begehrten Begräbnisort avanciert war. Eine Bestattung dort galt als ein Zeichen gesellschaftlichen Erfolgs des Verstorbenen sowie der Hinterbliebenen. So wurde die Beisetzung Isaac Newtons am 28. März 1727 durch dessen Erben veranlasst und finanziert und nicht durch das Parlament oder ein engagiertes Bürgertum.³² Doch obwohl die Möglichkeit bestand, sich eine Grabstätte innerhalb der Abbey zu kaufen, entwickelte sich Westminster Abbey im Verlauf des 18. Jahrhunderts zu einer Art nationaler Grablege. Diese Entwicklung wurde etwa dadurch flankiert, dass das Parlament die Restaurierungsarbeiten an der Kirche durch Steuergelder finanzierte. Im Jahr 1747 entschied das Parlament dann zum ersten Mal, ein Grabmal für einen Nationalhelden in der Westminster Abbey errichten zu lassen.³³ Dabei handelte es sich streng genommen um ein Kenotaph, denn die sterblichen Überreste von Captain James Cornewall waren nach der Schlacht von Toulon 1744 auf See bestattet worden. In den folgenden Jahrzehnten nahm die Zahl der durch das Parlament, patriotische Vereinigungen oder Komitees

²⁹ Vgl. Ben-Amos, *Funerals, Politics, and Memory in Modern France 1789–1996*, S. 19.

³⁰ Vgl. zur Verbreitung der Idee des Pantheons Matthew Craske/Richard Wrigley (Hrsg.), *Pantheons. Transformations of a Monumental Idea*, Florence 2004.

³¹ Vgl. Raymond Jonas, *France and the Cult of the Sacred Heart. An Epic Tale for Modern Times*, Berkeley 2000, S. 72; Mona Ozouf, *Das Pantheon*, in: *Das Pantheon. Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit. Zwei französische Gedächtnisorte*, Berlin 1996, S. 7–38, hier S. 30; Dominique Poulot, *Pantheons in Eighteenth-Century France: Temple, Museum, Pyramid*, in: Matthew Craske/Richard Wrigley (Hrsg.), *Pantheons. Transformations of a Monumental Idea* Florence 2004, S. 123–145, hier S. 131.

³² Vgl. Christine MacLeod, *Heroes of Invention. Technology, Liberalism and British Identity, 1750–1914*, Cambridge 2007, S. 18.

³³ Vgl. Matthew Craske, *Westminster Abbey 1720–70. A Public Pantheon Built Upon Private Interest*, in: Matthew Craske/Richard Wrigley (Hrsg.), *Pantheons. Transformations of a Monumental Idea* Florence 2004, S. 57–79, hier S. 57.

gestifteten Bestattungen und Grabmäler stetig zu.³⁴ Gleichzeitig verlor die Abbey aber parallel zum relativen Machtverlust der britischen Monarchie im 18. Jahrhundert an Bedeutung für die höfische Repräsentation. Matthew Craske betont: „It is not a coincidence that this diminution took place in the century after the Hanoverian succession, a constitutional event that marked the beginning of the end for the executive power of the monarchy in national political life”.³⁵

Während die Jakobiner sich explizit auf das britische Beispiel bezogen, sollte umgekehrt 1791 auch in London die Umgestaltung einer Kirche in einen „Temple of British Fame“ oder einen „National Temple of Fame“ beginnen.³⁶ Das Parlament beschloss, in der St Paul’s Cathedral die Helden der Kriege gegen Frankreich zu bestatten; am Ende der napoleonischen Kriege waren 32 Grabmale in Auftrag gegeben worden.³⁷

Es überrascht kaum, dass sich in Folge der Napoleonischen Kriege – einer Zeit, in der sich in verschiedenen europäischen Ländern ein Nationalbewusstsein entwickelte – nicht nur das gesellschaftliche Ansehen der Soldaten wandelte, sondern auch der Tod im Kampf für das Vaterland anders gewürdigt wurde. Zwar hatten in Frankreich schon zuvor einzelne Generäle für besondere Verdienste ihre letzte Ruhe in Saint-Denis gefunden, beispielsweise der *Maréchal-général* Turenne,³⁸ doch nun wurde in vielen europäischen Ländern der Bestattung von militärischen „Helden“ weit mehr Aufmerksamkeit zugemessen. Eine der aufwendigsten Bestattungen dieser Jahre war die für Admiral Lord Nelson nach seinem Tod in der Schlacht von Trafalgar. Nelson wurde am 9. Januar 1806 in St Paul’s bestattet, aber eine Wachspuppe von ihm wurde in Westminster Abbey ausgestellt. Die Tradition des Ausstellens von „Effigies“, die sich zunächst nur auf tote Herrscher bezogen, hatte sich in Westminster im Mittelalter entwickelt; die Nachbildung Nelsons sollte allerdings die letzte sein, die dort ausgestellt wurde.³⁹ Die Geistlichen der Abbey hatten anscheinend gehofft, durch die Präsentation dieser Wachspuppe im Ringen um die öffentliche Aufmerksamkeit mit der St Paul’s Cathedral einen Ausgleich erzielen zu kön-

³⁴ Vgl. Craske, *Westminster Abbey 1720-70*, S. 76.

³⁵ Ebd., S. 73.

³⁶ Holger Hooock, *The British Military Pantheon in St Paul's Cathedral: The State, Cultural Patriotism, and the Politics of National Monuments, c. 1790-1820*, in: Matthew Craske/Richard Wrigley (Hrsg.), *Pantheons. Transformations of a Monumental Idea* Florence 2004, S. 81-105, hier S. 82.

³⁷ Vgl. ebd., S. 81; MacLeod, *Heroes of Invention*, S. 18.

³⁸ Vgl. Suzanne Glover Lindsay, *Mummies and Tombs. Turenne, Napoleon, and Death Ritual*, in: *The Art Bulletin* 82, 2000, S. 476-502, hier S. 487.

³⁹ William Pitt, Earl of Chatham, in: Anthony Harvey/Richard Mortimer (Hrsg.), *The Funeral Effigies of Westminster Abbey*, Woodbridge 2003, S. 167-178, hier S. 176.

nen, denn in dieser Phase der militärischen Auseinandersetzungen hatte die Kathedrale der Abbey den Rang als nationale Ruhmeshalle streitig gemacht.

Das Panthéon in Paris war zunächst nicht von langer Dauer. Erst die Dritte Republik knüpfte dann nach 1870 an die in der Revolution begonnene Praxis der säkularen nationalen Kultstätte an. Anlässlich des Todes von Victor Hugo im Mai 1885 beschloss die Regierung, das Panthéon wieder zu eröffnen.⁴⁰ Hugo wurde in einer sehr prächtigen Zeremonie, jedoch ohne die Beteiligung von Geistlichen, dort beigesetzt.⁴¹ Obwohl das Panthéon nun wieder im Zentrum des nationalen Totenkultes stand, wurden nur wenige Personen unmittelbar nach ihrem Tod dort bestattet. Anders als in St. Paul's oder Westminster erfolgte die Überführung oft erst Jahre später. Pantheonisierungen sind in Frankreich in erster Linie ein Instrument der Kulturpolitik und keine unmittelbare Bestattung, zumal das Panthéon längst keine geweihte Kirche mehr ist. Dies verdeutlicht den klaren Unterschied zwischen der laizistischen Kultur Frankreichs und dem anglikanischen Staatskirchentum, in dem London – insbesondere Westminster Abbey – eine besondere zeremonielle Bedeutung für die Monarchie hat.

Gleichwohl konnte sich die Pantheonsidee in Großbritannien und Frankreich erfolgreich Räume in den Hauptstädten schaffen, die dem römischen Vorbild glichen. In den deutschen Staaten gelang dies wohl nur im Ansatz mit der Walhalla bei Regensburg.⁴² Diese „Ruhmeshalle für deutsche Geisteshelden“ geht auf die Idee des bayerischen Kronprinzen Ludwig zurück. Sie kommt vollkommen ohne funerale Aspekte aus und erinnert ausschließlich durch Büsten. Weder war die Bevölkerung an der Auswahl beteiligt, noch bestand ein allgemeiner Konsens über die Geehrten. Zudem wurde das Gebäude bewusst außerhalb Regensburgs im Donautal errichtet, wodurch weder breite Zugänglichkeit noch staatliche Repräsentation im Vordergrund standen.

In Frankreich und Großbritannien prägte sich die besondere Ehrung von erfolgreichen Feldherren mit Staatsbegräbnissen oder zumindest exponierten

⁴⁰ Vgl. Ozouf, *Das Pantheon*, S. 29 und allgemein zur Entwicklung des Panthéons: Ben-Amos, *Funerals, Politics, and Memory in Modern France 1789–1996*; Eveline G. Bouwers, *Public Pantheons in Revolutionary Europe. Comparing Cultures of Remembrance, c. 1790–1840*, Basingstoke 2012; Joseph Clarke, *Commemorating the Dead in Revolutionary France. Revolution and Remembrance 1789–1799*, Cambridge 2007; Mona Ozouf, *Le Panthéon. L'École normale des morts*, in: Pierre Nora (Hrsg.), *Les lieux de mémoire. La République*, Paris 1984, S. 139–166.

⁴¹ Vgl. Thomas Kselman, *Funeral Conflicts in Nineteenth-Century France*, in: *Comparative Studies in Society and History* 30, 1988, S. 312–332, hier S. 312 f.; Suzanne Nash, *Casting Hugo into History*, in: *Nineteenth-Century French Studies* 35, 2006, S. 189–205, hier S. 201.

⁴² Vgl. Bouwers, *Public Pantheons in Revolutionary Europe*.

Grabstätten, wie im Panthéon und Invalidendom, in Folge der Revolutionskriege aus. Die Generäle, die für die deutschen Staaten beispielsweise am Sieg bei Waterloo maßgeblich beteiligt waren, Gebhard Leberecht von Blücher und August Neidhardt von Gneisenau, erhielten hingegen nach ihrem Tod zunächst keine aufwendigen Trauerzüge oder Grabmäler in der preußischen Hauptstadt. Blücher verstarb im Jahr 1819 und wurde auf seinem Gut in Schlesien beigesetzt.⁴³ Der verstorbene Feldmarschall Gneisenau wurde im August 1831 zunächst in Posen bestattet, allerdings mit der Absicht, ihn auf sein Anwesen in Erdmannsdorf zu überführen.⁴⁴ Zehn Jahre später wurde er auf seinem ehemaligen Besitz in Sommerschenburg in Anwesenheit von König Friedrich Wilhelm IV. und den Brüdern des Generals beigesetzt.⁴⁵ Die Armee finanzierte das dortige Grabmahl, während die Präsenz des Königs der Zeremonie Prestige verlieh. Im folgenden Jahr begannen auf Befehl von Friedrich Wilhelm IV. die Planungen für ein neues Mausoleum für Blücher, welches 1853 fertig gestellt wurde.⁴⁶ Wie bei der Walhalla ging die Initiative allein vom Monarchen aus. Dieser war 1840 preußischer König geworden; mit den Ehrungen für die beiden Generäle rief er die Erinnerung an den Wiederaufstieg Preußens nach der Katastrophe von Jena und Austerlitz wach und knüpfte an seine eigene damalige Beteiligung an der Abwehr der französischen Expansion an. Anstelle zentraler öffentlicher Trauerfeiern und Grabmäler wurden deutsche Generäle in unterschiedlichen Städten durch Denkmäler geehrt, die überwiegend auf Sammelaktionen und Vereine zurückzuführen waren, für Blücher beispielsweise 1819 in Rostock, 1819-27 in Breslau, 1819-26 in Berlin und 1892-94 in Kaub am Rhein.⁴⁷ Im Kontrast zu dieser dezentralen Erinnerungskultur wurden die vom preußischen König in Auftrag gegebenen Generalstatuen von Rauch an der Prachtstraße „Unter den Linden“, gegenüber der Neuen Wache, besonders zentral platziert und hielten so im Herzen Berlins die Erinnerung an die Erfolge in den

⁴³ Vgl. Jörg Kuhn, Das Mausoleum Blüchers in Krieblowitz, in: *Mitteilungen des Vereins für die Geschichte Berlins* 88, 1992, S. 79-88, hier S. 80.

⁴⁴ Vgl. Hans Delbrück, *Das Leben des Feldmarschalls Grafen Neidhardt von Gneisenau*, Berlin 1908, S. 366.

⁴⁵ Vgl. ebd., S. 367 und Gerhard Thiele, *Gneisenau. Leben und Werk des königlich-preußischen Generalfeldmarschalls*, Potsdam 1999, S. 266.

⁴⁶ Vgl. Kuhn, *Das Mausoleum Blüchers*, S. 80 u. 82.

⁴⁷ Vgl. ebd., S. 79; das Berliner Denkmal wurde freilich nicht von der Öffentlichkeit initiiert, vgl. zu der preußischen Denkmalpraxis auch Andreas Köstler, *Bildakte ersehnter Verfassung. Visualisierungsstrategien konstitutioneller Ordnung im preußischen Vormärz*, in: Martin Knauer/Verena Kümmel (Hrsg.), *Visualisierung konstitutioneller Ordnung 1815-1852*, Münster 2011, S. 165-186. Mit dem Denkmal in Kaub erinnerte man an den Rheinübergang Blüchers Armee bei Kaub im Januar 1814, der unter anderem auch im Gemälde von Wilhelm Camphausen 1859 heroisiert wurde.

Befreiungskriegen gegen Napoleon (1813–1815) wach.⁴⁸ Auch in Großbritannien wurden Denkmäler – städtisch wie zivilgesellschaftlich finanzierte – unabhängig von den offiziellen Trauerfeiern errichtet, wie beispielsweise im Fall Nelsons.⁴⁹

Dass Bestattungen sowohl in Preußen als auch im wesentlich kleineren Herzogtum Sachsen-Weimar dennoch die Anteilnahme großer Bevölkerungsmassen auslösen konnten, unterstreichen die Beispiele Friedrich Schillers und Alexander von Humboldts. Humboldts Bestattung galt als eine der größten Trauerfeiern in Berlin, fand jedoch erst nach der Revolution von 1848, am 10. Mai 1859, statt. Trotz seiner herausragenden Verdienste wurde er nicht mit einem besonderen Bestattungsort geehrt, sondern in der erst 1829 errichteten Familiengrabstätte im Park von Schloss Tegel beigesetzt.⁵⁰ Die Familie orientierte sich dabei an der Bestattungspraxis des Adelsstandes, dem sie seit zwei Generationen angehörte. Mit den Generälen der napoleonischen Zeit besser vergleichbar ist sicherlich die Bestattung Schillers. Bei seinem Tod am 9. Mai 1805 kam es nicht nur zu zahlreichen Kondolenzbekundungen und spontanen Trauerfeiern, sondern auch zu einem Spendenaufruf für ein Grabmal. Die Anteilnahme war dabei keinesfalls auf das Herzogtum Sachsen-Weimar begrenzt. Die gesammelten Spenden wurden an Schillers Familie übergeben und nicht in eine aufwendige Grabstätte investiert.⁵¹ Schiller wurde stattdessen auf dem Jakobsfriedhof in Weimar beigesetzt, im Jahr 1827 wurden seine sterblichen Überreste dann in die neue Fürstengruft überführt.⁵²

4. Die Aufbahrungen im Raum der Stadt

Im Rahmen der Bestattung dient die Aufbahrung dazu, einerseits die Macht und Würde des Verstorbenen zu präsentieren und andererseits durch die Anzahl der dargebrachten Ehrungen die durch ihn vertretenen Werte zu bekräftigen.⁵³ Es lassen sich dabei im Wesentlichen zwei Arten von Aufbahrungen un-

⁴⁸ Vgl. Jutta von Simson, Rauch, Christian Daniel, in: Neue deutsche Biographie 21, 2003, S. 195-197, hier S. 196.

⁴⁹ Vgl. MacLeod, Heroes of Invention, S. 19.

⁵⁰ Die Aufbahrung im Dom erfolgte auf Betreiben des Prinzregenten, vgl. Rudolf Vierhaus, Die Brüder Humboldt, in: Étienne François/Hagen Schulze (Hrsg.), Deutsche Erinnerungsorte III, München 2002, S. 9-25, hier S. 22.

⁵¹ Vgl. Otto Dann, Schiller, in: Étienne François/Hagen Schulze (Hrsg.), Deutsche Erinnerungsorte II, München 2002, S. 171-186, hier S. 176.

⁵² Vgl. Dann, Schiller, S. 179.

⁵³ Vgl. etwa Armenbegräbnis, übermäßiges Gepränge und falsche Pietät, in: Reiner Sörries/Wolfgang Neumann (Hrsg.), Kiste, Kutsche, Karavan. Auf dem Weg zur letzten Ruhe; eine Ausstellung des Museums für Sepulkralkultur, Kassel, 18. September 1999 bis 30. Januar 2000, Kassel 1999, S. 123-132, hier S. 123.

terscheiden, die private und die öffentliche, auch Exposition genannt, die sich aus der Inszenierung des Herrscherbegräbnisses herausbildete.⁵⁴ Beiden gemein ist, dass sie den Trauernden die Möglichkeit geben, Abschied zu nehmen. Während die private Aufbahrung im Regelfall im familiären häuslichen Rahmen erfolgte, konnte eine öffentliche Aufbahrung an sehr unterschiedlichen Orten stattfinden. Neben Kirchen als traditionellen Orten für öffentliche Aufbahrungen erfüllten auch weltliche Residenzen diese Aufgabe. So sollten öffentliche Aufbahrungen einer möglichst großen Personenzahl die Gelegenheit geben, an dem Sarg des Verstorbenen vorbei zu defilieren. Die Auswahl des Ortes war jedoch nicht nur funktional, sondern hatte oft eine hohe symbolische Bedeutung.

Für die wohl größte Bestattung der viktorianischen Ära, die des Duke of Wellington, wurde als Aufbahrungsort das Royal Hospital Chelsea unweit seiner Londoner Residenz gewählt. Wellington war am 14. September 1852 in Walmer Castle bei Dover verstorben.⁵⁵ Auf Anordnung Queen Victorias sollten die Trauerfeierlichkeiten erst nach dem Wiederzusammentreten des Parlaments stattfinden.⁵⁶ So wurde der Leichnam Wellingtons eingesargt und erst im November nach London transportiert, um zunächst im Chelsea Hospital, einem Invalidenkrankenhaus und Alterssitz für Soldaten der Armee, mehrere Tage feierlich ausgestellt zu werden. Der Aufbahrungsort war in diesem Fall eng mit der Karriere des Verstorbenen verbunden. Der Sarg ruhte auf einem hohen Gestell, das mit schwarzem Stoff beschlagen war und an dem die zahlreichen Medaillen und Ehrenzeichen des Herzogs angebracht wurden. Hier wurde neben den militärischen Verdiensten Wellingtons auch seinem Rang als Mitglied des House of Lords Ausdruck verliehen.⁵⁷ Allerdings lag der Schwerpunkt der Aufbahrung eindeutig auf seinem militärischen Wirken, während seine spätere politische Karriere durch die Wahl des Ortes eine untergeordnete Rolle spielte. Die Inszenierung folgte damit erkennbar dem Vorbild von Admiral Nelsons Aufbahrung im Greenwich Hospital im Jahr 1806, drei Monate nach der Schlacht von Trafalgar, die vollständig im Zeichen seines Todes als siegreicher Admiral gestanden hatte. Die Dekoration bestand ausschließlich aus schwarzem Stoff, Fahnen und

⁵⁴ Vgl. Reiner Sörries (Hrsg.), *Großes Lexikon der Bestattungs- und Friedhofskultur*. Archäologisch-kunstgeschichtlicher Teil. Von Abfallgrube bis Zwölfstafelgesetz, Braunschweig 2005, S. 92 f.

⁵⁵ Vgl. Olivia Bland, *The Royal Way of Death*, London 1986, S. 157; Cornelia D. J. Pearsall, *Burying the Duke. Victorian Mourning and the Funeral of the Duke of Wellington*, in: *Victorian Literature and Culture* 27, 1999, S. 365-393; Peter W. Sinnema, *The Wake of Wellington. Englishness in 1852*, Athens, OH 2006.

⁵⁶ Vgl. Sinnema, *The Wake of Wellington*, S. 31; Leopold Ettliger, *The Duke of Wellington's Funeral Car*, in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 3, 1940, S. 254-259, hier S. 255.

⁵⁷ Vgl. Pearsall, *Burying the Duke*, S. 373.

Kerzen, während die Sargwache von Männern im zivilen Frack und nicht von Seeleuten gehalten wurde. In dieser Inszenierung drückte sich die unmittelbare Erleichterung der Bevölkerung über den Sieg gegen Napoleons Flotte in einer Mischung aus Trauer, Triumph und Dankbarkeit aus. Nelsons Aufbahrung im Marinekrankenhaus dauerte drei Tage und zog eine so große Menschenmenge an, dass nicht allen Zutritt gewährt werden konnte.⁵⁸ Doch durch die Überführung seines Sarges auf einer Barke über die Themse zu den Whitehall Stairs erhielt die Bevölkerung noch einmal die Gelegenheit, einen Blick auf den Sarg und die feierliche Inszenierung zu werfen. Zugleich wurde damit die Heimholung des Helden von Trafalgar symbolisiert, da neben der Admiralität auch der Lord Mayor und die Corporation of London den Sarg auf dem Fluss ins Zentrum von London begleiteten. Dem Verstorbenen wurde die Ehre des Transports in der „State Barge“ zuteil, während die anderen Persönlichkeiten ihn in weiteren Booten über Londons damalige Hauptverkehrsader begleiteten.⁵⁹

Im Gegensatz zu den so pompös gestalteten Aufbahrungen und Bestattungen von Wellington and Nelson waren die royalen Bestattungen im England dieser Zeit eher private Angelegenheiten, was besonders für die Aufbahrungen galt.⁶⁰

Einen weiteren Bezugspunkt für die Gestaltung der Trauerfeierlichkeiten für Wellington stellte der „Retour des cendres“, die Rückkehr der sterblichen Überreste von Napoleon I. im Dezember 1840 von St. Helena nach Paris, dar.⁶¹ Im Rahmen des prunkvollen Trauerzugs in Paris fällt es schwer, eine originäre Aufbahrung auszumachen. Allerdings war der Transport des Sarges per Schiff auf der Seine von Cherbourg in die Hauptstadt erfolgt. In allen Städten entlang des Flusses, wie Le Havre, Vernon, Mantes und Courbevoie, wurde die Ankunft des Sarges gefeiert und die Reise unterbrochen.⁶² An all diesen Stationen nahm

⁵⁸ Vgl. Bouwers, *Public Pantheons in Revolutionary Europe*, S. 65-71; Timothy Jenks, *Contesting the Hero. The Funeral of Admiral Lord Nelson*, in: *Journal of British Studies* 39, 2000, S. 422-453.

⁵⁹ Vgl. die Schilderung in: *The Times*, 09.01.1806, S. 3.

⁶⁰ Vgl. Bland, *The Royal Way of Death*, S. 157.

⁶¹ Für detailliertere Beschreibungen der Ereignisse vgl. Glover Lindsay, *Mummies and Tombs*, S. 487 f.; Michael Paul Driskel, *As Befits a Legend. Building a Tomb for Napoleon, 1840-1861*, Kent 1993; Uwe Fleckner, *Le retour des cendres de Napoléon. Vergängliche Denkmäler zur Domestizierung einer Legende*, in: Michael Diers (Hrsg.), *Mo(nu)mente. Formen und Funktionen ephemerer Denkmäler Berlin 1993*, S. 61-76; Jean Tulard, *Le retour des cendres*, in: Pierre Nora (Hrsg.), *Les lieux de mémoire II. La nation*, Paris 1986, S. 81-110.

⁶² Vgl. für die Beschreibung des Transportes auf unterschiedlichen Schiffen: Marie-Françoise Des Huyghues Étages, *L'Expédition maritime et fluviale*, in: Jean-Marcel Humbert (Hrsg.), *Napoléon aux Invalides. 1840, le Retour des Cendres*, Thonon-les-Bains 1990, S. 29-45; vgl. auch Driskel, *As Befits a Legend*, S. 30 f.; Corinna Engel, *Napoleons Grab im Invalidendom, Frankfurt am Main 2007*, S. 14 f.

die Bevölkerung von dem ehemaligen Kaiser Abschied. Daher kann schon die Positionierung des Sarges auf dem Schiff „La Dorade“, wie es das Gemälde von Henri Félix Emmanuel Philippoteaux „L'arrivée de La Dorade à Courbevoie“ aus dem Jahre 1867 entwirft, als Aufbahrung betrachtet werden, die sich ihrerseits an der Bevölkerung vorbeibewegt, nicht umgekehrt. Der Sarg wurde auf dem Vorderdeck des Dampfers aufgestellt und mit einer Decke bedeckt, die an den Krönungsmantel Napoleons erinnerte. Die Trikoloren mit Trauerflor verstärkten den offiziellen, hoheitlichen Eindruck zusätzlich, ebenso wie das Geleit durch die Marine und den Thronfolger. Gleichzeitig wurden die Städte und ihre Bevölkerung in diese nationale Feier integriert, indem sie wie bei einem Leichenzug die Ufer der Seine säumten.

Eine der herausragenden öffentlichen Totenfeiern im Deutschen Reich war sicherlich die des ersten deutschen Kaisers, Wilhelm I. Dieser wurde wenige Tage nach seinem Tod zur öffentlichen Aufbahrung in den Berliner Dom, direkt gegenüber des Schlosses und unweit des Alten Palais, überführt. Dort war Wilhelm I. vom 12. bis 15. März 1888 für die Bevölkerung zugänglich.⁶³ In der Inszenierung dominierten trotz des kirchlichen Rahmens die monarchischen und militärischen Elemente. Außerdem wurden Symbole des deutschen Kaisers und des preußischen Königs miteinander verbunden. Der Dom diente, obwohl er auch die Hohenzollerngruft beherbergt, nur zur Aufbahrung und Trauerfeier. Der Kaiser wurde nicht in der Hauptstadt bestattet, sondern im von seinen Eltern errichteten Mausoleum im Schlosspark von Charlottenburg. Die durch den Kult um Königin Luise bekannte Grablege wurde somit als neue dynastische Ruhestätte gestärkt. Dies entsprach zum einen dem neuen Statusanspruch der Hohenzollern als deutsche Kaiser, die sich nun nicht mehr ausschließlich als preußische, sondern als deutsche Dynastie inszenierten. Zum anderen trug es dem veränderten Hygieneverständnis Rechnung, das keine Bestattung im Stadtzentrum und unmittelbar im Dom mehr vorsah.

Der außerordentlich populäre ehemalige britische Premierminister William Ewart Gladstone wurde 1898 zunächst im Kreise der Familie im Trauerhaus in Hawarden aufgebahrt, bevor der lokalen Bevölkerung die Möglichkeit gegeben wurde, dem geschlossenen Sarg in der örtlichen Kirche die letzte Aufwartung zu machen. Nach dem Transport des Leichnams nach London wurde Gladstone ein drittes Mal zur Abschiednahme präsentiert, nun in Westminster Hall.⁶⁴ Die-

⁶³ Alexa Geisthövel, Tote Monarchen. Die Beisetzungsfeierlichkeiten für Wilhelm I und Friedrich III, in: Andreas Biefang/Michael Epkenhaus/Klaus Tenfelde (Hrsg.), Das politische Zeremoniell im Deutschen Kaiserreich 1871–1918, Düsseldorf 2008, S. 139-161, S. 140.

⁶⁴ Vgl. Detlev Mares, Die visuelle Inszenierung des modernen Politikers. William Ewart Gladstone in der "Illustrated London News", in: Ute Schneider/Lutz Raphael (Hrsg.), Dimensionen der Moderne. Festschrift für Christof Dipper, Frankfurt am Main u. a. 2008, S.

se ist der älteste erhaltene Teil des Gebäudekomplexes, in dem sich auch das Parlament befindet, und wird für unterschiedliche Staatszeremonien genutzt. Der Sarg Sir Winston Churchills wurde im Jahr 1965 ebenfalls in der großen Halle ausgestellt.⁶⁵

Im Frankreich der Dritten Republik fanden die Aufbahrungen für die Präsidenten, wie Carnot, Faure und Doumer, in ihrem Amtssitz, dem Élysée-Palast, „which was a residence, a place of work, and a symbol of the presidency“ statt.⁶⁶ Nur Adolphe Thiers wurde in seinem privaten Haus am Place Saint-Georges präsentiert, da seine Witwe ein nationales Ehrenbegräbnis für ihren Mann abgelehnt hatte und die Gestaltung selbst übernahm.⁶⁷ Léon Gambetta, der ehemalige Premierminister, wurde im Parlament aufgebahrt. Damit konnte an seine einstige Funktion als Parlamentspräsident angeknüpft und seine republikanischen Überzeugungen betont werden.⁶⁸ Ähnlich wie seine britischen Kollegen wurde er nicht im Plenarsaal, sondern in einem Nebenraum präsentiert.

Diese Ehre der Aufbahrung im Herzen des Parlaments wurde in der Weimarer Republik dem ermordeten Reichsaußenminister Walter Rathenau und dem ehemaligen Reichskanzler und Außenminister Gustav Stresemann zuteil. Beide wurden für eine parlamentarische Trauerfeier im Plenarsaal des Reichstages aufgebahrt. Das führte dazu, dass die Särge einer größeren Öffentlichkeit anschließend auf den Stufen des Reichstags präsentiert wurden. Auch wenn diese Aufbahrungen also nur einer Teilöffentlichkeit aus Ministern, Abgeordneten, Diplomaten, dem Reichspräsidenten sowie der Familie des Verstorbenen zugänglich waren, unterstreicht dies doch, welche zentrale Funktion das Parlament nun in den öffentlichen Totenfeiern einnehmen konnte.

Rathenau wurde am 27. Juni 1922 gegen anfänglichen Widerstand des Verwaltungsdirektors und der konservativen Parteien im Plenarsaal des Reichstags feierlich ausgestellt.⁶⁹ Der Sarg war mit der schwarz-rot-goldenen Reichsdienstflagge bedeckt und stand an der Stelle, wo sonst der Präsidentenstuhl platziert war. Direkt darüber befand sich ein schwarzer Baldachin und auf dem Absatz vor dem Sarg lagen zahlreiche Kränze. Die räumliche Anordnung war bei der

310-330, hier. S. 326-328.

⁶⁵ Vgl. Rodney J. Croft, *Churchill's Final Farewell: The State and Private Funeral of Sir Winston Churchill*, London 2014.

⁶⁶ Ben-Amos, *Funerals, Politics, and Memory in Modern France 1789–1996*, S. 293.

⁶⁷ Vgl. ebd. und James R. Lehning, *Gossiping about Gambetta: Contested Memories in the Early Third Republic*, in: *French Historical Studies* 18, 1993, S. 237-254, hier S. 237.

⁶⁸ Vgl. ebd., S. 240.

⁶⁹ Vgl. Ackermann, *Nationale Totenfeiern in Deutschland*, S. 228; Martin Sarbow, *Walter Rathenau*, in: Étienne François/Hagen Schulze (Hrsg.), *Deutsche Erinnerungsorte II*, München 2002, S. 601-619, hier S. 611.

Aufbahrung von Gustav Stresemann zur Trauerfeier im Reichstag am 6. Oktober 1929 identisch.⁷⁰ Dass gerade die Frage, welche Flagge als Sargtuch verwendet wurde, in der jungen Republik ein Politikum war, zeigt das Beispiel der Bestattung von Admiral Reinhard Scheer 1928 an seinem Wohnort Weimar. Den Sarg „bedeckte die alte Reichskriegs(marine-)flagge [in den Farben Schwarz-Weiß-Rot], darauf lagen die Admiralsinsignien: Hut, Stab und Degen“.⁷¹ Diese Bestattung war eine der reaktionärsten Trauerfeiern dieser Jahre. Zu der großen Zahl der Trauergäste gehörte auch Prinz August Wilhelm von Preußen. Die Trauergäste trugen nicht Frack wie bei den offiziellen Trauerfeiern der Republik, sondern überwiegend Uniform.⁷² Es ist anzunehmen, dass eine solch militärisch-monarchistische Inszenierung nur möglich war, weil sie nicht direkt in der Hauptstadt durchgeführt wurde.

Bei den offiziellen Trauerfeiern der Republik bildete sich nun aber ein gewisses einheitliches Zeremoniell heraus. Zumindest war versucht worden, Rathenau und Stresemann, die beide während ihrer Amtszeit als Außenminister verstarben, gleich zu behandeln. Dass die Regierungsmitglieder im Reichstag anstatt in ihrem Amtssitz in der Wilhelmstraße aufgebahrt wurden, hob die Stellung des Parlaments hervor. Als im Februar 1925 Reichspräsident Friedrich Ebert überraschend verstarb, wurde dieser jedoch vom Reichskunstwart gegen den Wunsch seiner Familie und des Reichstagspräsidenten nicht im Parlament, sondern in seinem Amtssitz im Palais in der Wilhelmstraße 73 präsentiert.⁷³ In der frühen Bundesrepublik wurde der verstorbene Altkanzler Konrad Adenauer am 22. und 23. April 1967 ebenfalls in seinem ehemaligen Amtssitz, dem Palais Schaumburg in Bonn, aufgebettet. Im Kabinettsaal war der Sarg nicht nur für Mitarbeitende und Politiker, wie Kabinettsmitglieder, Diplomaten und Abge-

⁷⁰ Vgl. Eberhard Kolb, Gustav Stresemann, München 2003, S. 6 f. Für Stresemann wurde aber auch eine öffentliche Aufbahrung im Arbeitszimmer des Auswärtigen Amtes in der Wilhelmstraße veranstaltet. Dort hatte der Verstorbene mit seiner Familie auch gelebt, vgl. Vossische Zeitung vom 04. Oktober 1929, S. 1.

⁷¹ Jürgen Boettcher/Justus H. Ulbricht, »Noch immer ging der Weg des neuen Deutschland über Gräber vorwärts«. Einblicke in den politischen Totenkult in Weimar, in: Ursula Härtl/Burkhard Stenzel/Justus H. Ulbricht (Hrsg.), Hier, hier ist Deutschland. Von nationalen Kulturkonzepten zur nationalsozialistischen Kulturpolitik, Göttingen 1997, S. 57-82, hier S. 61. Die Zeremonie war politisch brisant, da Scheer als potenzieller Nachfolger Hindenburgs für das Amt des Reichspräsidenten galt. Als Admiral und Befehlshaber der Hochseeflotte im Ersten Weltkrieg, insbesondere aufgrund seiner Rolle in der Skagerrakschlacht, besaß er eine starke symbolische Bedeutung für nationalistische und militärische Kreise. Sein Grabstein trägt lediglich das Wort „Skagerrak“, was die zentrale Bedeutung dieses Ereignisses für sein Ansehen eindrucksvoll unterstreicht.

⁷² Vgl. ebd., S. 63.

⁷³ Vgl. Walter Mühlhausen, Die Republik in Trauer. Der Tod des ersten Reichspräsidenten Friedrich Ebert, Heidelberg 2005, S. 39-41.

ordnete, sondern auch für die Bevölkerung zugänglich. So öffnete sich für wenige Stunden ein normalerweise unzugänglicher Ort für rund hunderttausend Menschen.⁷⁴

Demgegenüber wurde Willy Brandt 1992 zunächst in der Haupthalle des Rathauses Schöneberg zur Abschiednahme ausgestellt, wo er als Regierender Bürgermeister von Berlin gewirkt hatte, bevor sein Sarg für den Trauerstaatsakt in das noch unrenovierte Berliner Reichstagsgebäude überführt wurde.⁷⁵ Die Trauerfeier im Plenarsaal des Reichstags knüpfte in ihren Grundzügen an die Trauerzeremonien für die Weimarer Außenminister Rathenau und Stresemann an, war jedoch insgesamt weniger prunkvoll gestaltet. Statt an seinem früheren höchsten Amtssitz, dem Kanzleramt in Bonn, fand der eigentliche Staatsakt für den Altkanzler ausschließlich in Berlin statt, wobei auch der amtierende Regierende Bürgermeister Eberhard Diepgen in den Staatsakt integriert wurde. Mittels der Person Willy Brandts wurde Berlin wenige Monate nach dem Hauptstadtdeschluss und der anhaltenden Debatte über die Verlegung des Regierungssitzes von Bonn nach Berlin als Zentrum eines geeinten Deutschlands präsentiert. Brandt – so die „Botschaft“ des Staatsakts – verband mit seiner politischen Laufbahn die Stadt und das Kanzleramt, wodurch die Inszenierung gelingen konnte, obwohl das Reichstagsgebäude zu jenem Zeitpunkt noch nicht offiziell als Sitz des Bundestages fungierte. So konnte die Wahl des Ortes für die öffentliche Gedenkfeier dem Selbstverständnis Berlins als Hauptstadt des wiedervereinigten Deutschlands Vorschub leisten.⁷⁶

5. Der Leichenzug als flüchtige Deutung einer Biografie

Ab der Mitte des 18. Jahrhunderts wurden die nationalen Leichenzüge immer aufwendiger gestaltet und ließen Aufbahrung und Trauergottesdienst in der Inszenierung in den Hintergrund rücken.⁷⁷ In der medialen Berichterstattung wurde den Leichenzügen besonders viel Aufmerksamkeit geschenkt. Sie boten vor allem den Vorteil, dass der Zutritt zu ihnen anders als bei Aufbahrungen nicht beschränkt war und ihre Symbolsprache die gesamte Bevölkerung adressieren konnte.⁷⁸

Die bildlichen Darstellungen von Leichenzügen wurden seit dem 16. Jahrhundert in unterschiedlichen Medien verbreitet und waren ein Instrument der

⁷⁴ Vgl. Joachim Wendler, *Rituale des Abschieds. Eine Studie über das staatliche Begräbniszeremoniell in Deutschland*, Stuttgart 2012, S. 141-143.

⁷⁵ Vgl. ebd., S. 252.

⁷⁶ Vgl. ebd., S. 256-258.

⁷⁷ Sörries/Neumann (Hrsg.), *Kiste, Kutsche, Karavan*, S. 123.

⁷⁸ Für die Bestattung Casimir Périers vgl. *Journal des débats politiques et littéraires*, 20. Mai 1832, S. 2; oder für Kaiser Wilhelm vgl. Geisthövel, *Tote Monarchen*, S. 145.

Herrschaftsinszenierung.⁷⁹ Sie erscheinen darstellungstechnisch entweder als mäanderartige Prozessionen oder aber als in mehreren Reihen übereinander gestaffeltes Band ohne geografische Bezüge. Dieser Darstellungsmodus veränderte sich zwischen 1789 und 1848 deutlich. So wurde die Einbettung des Zuges in eine Landschaft oder einen identifizierbaren Stadtraum immer wichtiger.⁸⁰ In der Frühen Neuzeit bildete sich die Anordnung des Leichenzugs heraus, wie sie damals die Ständeordnung widerspiegelte und in Teilen noch heute existiert. Die Nähe zum Leichnam gab Auskunft über das familiäre Verhältnis der am Leichenzug teilnehmenden Personen zum Verstorbenen sowie über deren soziale Stellung.⁸¹ Der Leichenzug war aber auch selbst Standeszeichen und Ehrung des Verstorbenen, jenseits des reinen Transports.⁸² Die Transportmittel veränderten sich durch die unterschiedlichen Entfernungen und den technischen Fortschritt deutlich. Sowohl Voltaire,⁸³ Nelson,⁸⁴ Wellington⁸⁵ als auch Napoleon⁸⁶ hatten noch speziell für ihre Beisetzungen gebaute Leichenwagen erhalten. Bei diesen Wagen handelte es sich nicht um einfache schwarze Kutschen, sondern es waren kunstvoll gefertigte fahrbare Kulissengestelle.⁸⁷ Tatsächlich endete mit Wellingtons „fahrbarem Kulissenaufbau“ die Tradition dieser speziell angefertigten Wagen in England.⁸⁸ Auch in Frankreich waren bereits vor der Translation Napoleons normale Kutschen als Leichenwagen verwendet worden oder Wagenaufbauten, die einer normalen Kutsche sehr ähnlich sahen,

⁷⁹ Vgl. Knöll, Leichenzug, in: Reiner Sörries (Hrsg.), Großes Lexikon der Bestattungs- und Friedhofskultur. Wörterbuch zur Sepulkralkultur, Bd. 2: Archäologisch-kunstgeschichtlicher Teil. Von Abfallgrube bis Zwölftefelgesetz, Braunschweig 2005, S. 228-229, hier S. 228.

⁸⁰ Ausführlicher dazu vgl. u. a. Verena Kümmel, Leichenzug, in: Rolf Reichardt u. a. (Hrsg.), Lexikon der Revolutions-Ikonographie in der europäischen Druckgraphik. (1789-1889), Münster, Westf. 2017, S. 1388-1401, hier S. 1388-1393.

⁸¹ Vgl. Maja Schmidt, Tod und Herrschaft. Fürstliches Funeralwesen der frühen Neuzeit in Thüringen, Erfurt 2002, S. 37.

⁸² Vgl. Stefanie Knöll, Leichenzug, in: Reiner Sörries (Hrsg.), Großes Lexikon der Bestattungs- und Friedhofskultur, Bd. 2: Archäologisch-kunstgeschichtlicher Teil. Von Abfallgrube bis Zwölftefelgesetz, Braunschweig 2005, S. 228 f., hier S. 228; Kümmel, Leichenzug.

⁸³ Vgl. Armand Dayot, La Révolution française. Constituante, Législative, Convention, Directoire, d'après des peintures, sculptures, gravures, médailles, objets, Paris 1896, S. 131; Wendler, Rituale des Abschieds, S. 42.

⁸⁴ Vgl. Jenks, Contesting the Hero, S. 438-440; Harvey/Mortimer (Hrsg.), The funeral effigies of Westminster Abbey, S. 175.

⁸⁵ Vgl. Pearsall, Burying the Duke, S. 374-378 und Ettliger, The Duke of Wellington's Funeral Car.

⁸⁶ Vgl. Sörries/Neumann, Kiste, Kutsche, Karavan, S. 88.

⁸⁷ Vgl. ebd., S. 83.

⁸⁸ Ettliger, The Duke of Wellington's Funeral Car, S. 255.

doch bei der Bestattung Victor Hugos wurde noch einmal ein derart pompöser Leichenwagen gebaut.⁸⁹ In Deutschland wurde selbst bei der Bestattung Kaiser Wilhelms des I. kein solches Fahrzeug verwendet, nur an markanten Punkten wurde ein Baldachin über dem Wagen getragen.⁹⁰ Auch bei den Leichenwagen hatten sich in den deutschen Staaten offenbar andere Traditionen als in England und Frankreich entwickelt, obwohl sich die Nutzung von Lafetten in Leichenzügen für hochrangige Militärs und Staatsvertreter seit dem späten 19. Jahrhundert in allen drei Ländern etablierte.

In allen drei Ländern konnte allerdings auch der Transport per Boot oder Zug in die Trauerfeierlichkeiten integriert werden. Dies ersetzte nicht den Leichenzug, sondern ermöglichte größere Distanzen zwischen den Aufbahrungen und Bestattungsorten unter Teilnahme weiterer Kreise der Bevölkerung. Neben den Überführungen von Napoleon und Nelson per Boot sei hier auf den Transport des Leichnams des ehemaligen britischen Premierministers Gladstone, von seinem Todesort in Wales per Sonderzug nach London, verwiesen.⁹¹

Eng verknüpft mit der Frage des Transportmittels ist selbstverständlich die Festlegung der Strecken für die Leichenzüge. Dabei spielten mehrere Faktoren eine Rolle: Zum einen wurden Bezüge zum Verstorbenen berücksichtigt, wie beispielsweise dessen Amtssitz oder bedeutende, vom Verstorbenen verantwortete Bauprojekte, etwa der Arc de Triomphe im Falle Napoleons.⁹² Zum anderen wurden häufig Orte, Gebäude und Plätze in die Route integriert, die auch bei anderen Begräbnissen und politischen Veranstaltungen angesteuert werden.⁹³ Jörg Zedler greift in diesem Zusammenhang auf das geografische Konzept der „symbolic landscape“ zurück, um die Nutzung des städtischen Raums bei Leichenzügen zu analysieren.⁹⁴ So war beispielsweise die Place de la Bastille nach der Revolution von 1830 eine zentrale Station für die meisten öffentlichen, republikanischen Leichenzüge, da dieser Platz symbolisch stark mit den Idealen der Revolution von 1789 verknüpft war. Einzig der Leichenzug Napoleons 1840 nahm nicht zunächst die Route über die Boulevards in diese Richtung,

⁸⁹ Vgl. Maurice Agulhon, *La République. De Jules Ferry à François Mitterrand (1880–1995)*, Paris 1997, S. 25.

⁹⁰ Vgl. Geisthövel, *Tote Monarchen*, S. 155.

⁹¹ Vgl. Mares, *Die visuelle Inszenierung des modernen Politikers*, S. 327.

⁹² Zum Arc de Triomphe de l'Étoile vgl. Thomas W. Gaetgens, *Napoleons Arc de Triomphe*, Göttingen 1974; Verena Kümmel, *Bestattungszeremonien in der politischen Kultur der Julimonarchie*, in: *Francia* 41, 2014, S. 177–199, hier S. 193

⁹³ Vgl. für Großbritannien die Beispiele in Bland, *The Royal Way of Death*; Garlick, *The Final Curtain*; und zur Planung der Route für Napoléon I Engel, *Napoleons Grab im Invalidendom*, S. 45.

⁹⁴ Zedler, *Nützliche Leichen. Monarchenbegräbnisse in Bayern und Belgien 1825–1935*, Göttingen 2022, S. 162.

sondern führte auf direktem Wege vom Triumphbogen zum Invalidendom. Eine Bezugnahme auf die Revolution wäre in diesem Kontext nicht sinnvoll gewesen und lag nicht im Interesse des neuen Herrscherhauses Orléans, das die Bestattung maßgeblich prägte.⁹⁵

Der Leichenzug Napoleons, der seinen Startpunkt am Arc de Triomphe nahm – einem Bauprojekt des Kaisers, das unter Louis-Philippe erst vier Jahre zuvor fertiggestellt worden war –, führte eine neue Station für Leichenzüge ein, die in der Dritten Republik regelmäßig angesteuert wurde.⁹⁶ Im Jahr 1920 wurde unter dem Triumphbogen dann auch das Grabmal des Unbekannten Soldaten geschaffen, was die besondere Bedeutung des Bogens für den Totenkult in Frankreich verfestigte.⁹⁷

Bögen beziehungsweise Tore spielten angesichts ihres Schwellencharakters eine besondere Rolle in Leichenzügen. Dies lässt sich sowohl für London als auch für Berlin beobachten. Obwohl das Brandenburger Tor mit seiner Gestaltung als Triumphthor ikonografisch einem Triumphbogen ähnelt, diente das ehemalige Stadttor bei den monarchischen Bestattungszügen dazu, das Ende einer Herrschaft und zugleich das Ausscheiden aus dem Machtbereich zu signalisieren. Der Leichenzug für Kaiser Wilhelm I. wendete die übliche Inszenierung des erfolgreichen Feldherrn, der triumphierend in die Stadt einzieht, in eine letzte triumphale Reise aus der Stadt heraus.⁹⁸ Allerdings stellte das Brandenburger Tor im Leichenzug für Reichspräsident Ebert nicht die gleiche Zäsur dar, da es auf dem Weg vom Präsidentenpalais zum Reichstag nicht durchschritten wurde.⁹⁹ Gleichwohl bildete es den Hintergrund für den Zug, als dieser auf den Pariser Platz einbog, und wurde so in die Inszenierung integriert.

In London hatte Temple Bar die Funktion, den symbolischen Übergang von der City of London ins politische Zentrum, Westminster, beziehungsweise umgekehrt, zu markieren. Die besondere Rolle von Temple Bar in den Leichenzügen knüpfte an die Funktion des Stadttores beim Betreten der Stadt durch die Monarchen an, da diese dort vom Londoner Lord Mayor empfangen wurden. Dies wurde erstmals beim Trauerzug für Lord Nelson zur St. Paul's Cathedral wieder aufgegriffen.¹⁰⁰ Beim Begräbnis von Wellington war die Gestaltung die-

⁹⁵ Vgl. Verena Kümmel, Bestattungszeremonien in der politischen Kultur der Julimonarchie, in: *Francia* 41, 2014, S. 177-199, hier S. 198.

⁹⁶ Vgl. ebd., S. 193. Als Trauerzüge seien genannt: Victor Hugo (1885), Léon Gambetta (1883), Adolphe Thiers (1877), Sadi Carnot (1894).

⁹⁷ Vgl. Isabelle Rouge-Ducos, *L'Arc de Triomphe de l'Etoile. Panthéon de la France guerrière, art et histoire*, Dijon 2008, S. 278-331.

⁹⁸ Vgl. Geisthövel, *Tote Monarchen*, S. 156; Wendler, *Rituale des Abschieds*, S. 42; Ackermann, *Nationale Totenfeiern in Deutschland*, S. 240.

⁹⁹ Vgl. Wendler, *Rituale des Abschieds*, S. 43.

¹⁰⁰ Vgl. Jenks, *Contesting the Hero*, S. 429.

ser Station der Illustrated London News sogar einen eigenen Artikel wert, was deren besonderen Stellenwert verdeutlicht.¹⁰¹ Der Leichenwagen war hier so konzipiert, dass er vor der Durchfahrt durch das niedrige Tor heruntergefahren werden konnte.¹⁰² Durch die Aneinanderreihung der unterschiedlichen Etappen konnten bei Leichenzügen individuelle Lebensgeschichten berücksichtigt werden, während gleichzeitig häufig eine Gesamtkontinuität gewahrt blieb.

Eine Folgeerscheinung von Leichenzügen ist die Umbenennung von Straßen zum Gedenken. So fuhr der Konvoi des Altkanzlers Adenauer bereits als er das Palais Schaumburg in Bonn für den Gottesdienst im Kölner Dom verließ über die neu so benannte „Adenauerallee“. Viele andere Städte benannten in den Wochen nach seinem Tod ebenfalls Straßen oder Plätze nach ihm um, wie „Der Spiegel“ berichtete.¹⁰³ Doch diese erinnerungspolitischen Eingriffe in das Stadtbild stießen nicht überall auf Zustimmung.¹⁰⁴

6. Ausblick und Schlussbemerkungen

Abschließend bleibt festzuhalten, dass Städte nicht nur seit jeher eine schöne Kulisse für öffentliche Totenfeiern boten, sondern mit ihrer Infrastruktur eine Voraussetzung für deren Durchführung darstellen. Ihre Struktur und Erreichbarkeit ermöglichten es, groß angelegte Bestattungszereemonien durchzuführen, während ihre historischen und politischen Identifikationspunkte den Inszenierungen eine tiefere Bedeutung, teilweise auch eine politische Akzentuierung verliehen.

Gleichzeitig hinterließen diese Begräbnisse Spuren im urbanen Raum, sei es durch Denkmäler, Straßenbenennungen oder Grabstätten, die noch immer das kollektive Gedächtnis prägen. Unterschiedliche politische Systeme haben dabei spezifische Orte für ihre Totenfeiern geschaffen oder bestehende Räume neu interpretiert. So entwickelte sich das Panthéon in Paris zu einem zentralen Ort des republikanischen Totenkults, während London mit Westminster Abbey und St. Paul's Cathedral eine monarchisch geprägte Bestattungstradition bewahrte. In Deutschland wiederum setzte sich zunehmend der Heimatort des Verstorbenen als bevorzugter Bestattungsort durch, während der offizielle Staatsakt in der Hauptstadt stattfand. Dieser Dualismus war bereits bei den adeligen und monarchischen Bestattungen in Preußen zu beobachten.

¹⁰¹ Vgl. Temple-Bar, Decorated for the Duce's Funeral, in: The Illustrated London News, 20. Nov. 1852 (Nr. 591), S. 430.

¹⁰² Vgl. Garlick, The Final Curtain, S. 116.

¹⁰³ Vgl. Wendler, Rituale des Abschieds, S. 143.

¹⁰⁴ Vgl. Was Großes. Gemeinden Adenauer-Strassen, in: Der Spiegel 19/1967, S. 50, zu Heuss vgl. Die Bevölkerung nimmt Abschied von Theodor Heuss, in: FAZ vom 16.12.1963, S. 4.

Darüber hinaus konkurrierten Hauptstädte um besonders ausgefeilte Inszenierungen, um ihre internationale Bedeutung zu unterstreichen. Dies zeigt sich etwa an der Beziehung zwischen den Bestattungsfeierlichkeiten für Wellington und Napoleon oder am Staatsakt für Willy Brandt, bei dem Berlin als wiedervereinigte Hauptstadt symbolisch ins Zentrum der nationalen Erinnerung rückte. Die Städte waren dabei im Zeremoniell stets repräsentiert und konnten durch Oberbürgermeister oder Lord Mayors am Staatsakt mitwirken.

Nicht zuletzt spielten öffentliche Totenfeiern eine Rolle für den Tourismus. Die Massen, die an den Zeremonien teilnahmen oder später Grabstätten besuchten, unterstrichen den anhaltenden Stellenwert dieser Begräbnisse für die kollektive Erinnerungskultur. Nationale Bestattungen waren somit nicht nur politische und gesellschaftliche Großereignisse, sondern beeinflussten nachhaltig die urbane Landschaft und deren Wahrnehmung im historischen Gedächtnis. Die Stadt bildet daher nicht nur eine Bühne für öffentliche Totenfeiern, sondern wird durch sie gestaltet – sowohl in ihrer physischen Struktur als auch in ihrer symbolischen Bedeutung.

Verena Kümmel, Dr., ist Referentin im Leitungsbüro der Goethe-Universität Frankfurt. Ihre Forschungsinteressen umfassen Kulturgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts sowie französische und italienische Geschichte. Sie hat besonders zu Totenkult und politischen Bestattungen veröffentlicht, darunter ihre Dissertation: Verena Kümmel, *Vergangenheit begraben?! Die Konflikte um die Leichen Pétains und Mussolinis*, Göttingen 2019.
kuemmel@ltg.uni-frankfurt.de

Benedikt Brunner

Sterben in der ‚Stadt ohne Gott‘. Säkularisierungsdeutungen, Urbanität und die Frage nach der Zukunft des christlichen Sterbens

*Since the 1960s, reflection on secularization and urbanization has intensified to a considerable extent. In this context, a discussion about the future of Christian dying was also conducted, albeit often implicitly. The book *The Secular City* by the American theologian Harvey G. Cox asked pointedly how Christianity should react to both processes and stimulated discussion of dying in the city without God. *Dying* thus elucidates the effects of secularization processes on how Christians have perceived and interpreted urbanity. Protestant theologians interpreted urbanization as an expression of secularization processes, but not in a purely negative sense because they also saw it as a real opportunity for the future. The topic of death provides exemplary answers to the question of how church action should develop. Visibility and accessibility in the urban context were of utmost importance to the theologians.*

1. Einleitung: Säkulares Denken in urbanen Kontexten als theologische Herausforderung

Im Jahr 1965 schlug eine Veröffentlichung des an der Harvard Divinity School lehrenden evangelischen Theologen Harvey G. Cox hohe Wellen im angloamerikanischen und europäischen Protestantismus. Das Buch *The Secular City. Secularization and Urbanization in Theological Perspective* wurde schnell in alle wichtigen europäischen Sprachen übersetzt. In Deutschland erschien es kurze Zeit später als *Stadt ohne Gott*. Eine besonders wichtige Rolle nimmt in dieser Studie das geteilte Berlin ein, als Beispiel für die Urbanität, die Cox untersuchen wollte und die er mit den zeitgenössischen Säkularisierungserfahrungen in Verbindung brachte. Cox hatte sich in den späten 1950er und frühen 1960er Jahren selbst in beiden Teilen Berlins aufgehalten und dort Erfahrungen gesammelt, die in diese Publikation einfließen.

Eine Analyse des Buches dient in einem ersten Schritt als Sonde für die zeitgenössischen Debatten über das Verhältnis von Säkularisierung und Urbanität, ehe dann in einem zweiten Schritt Diskussionen darüber analysiert werden sollen, welche Rolle das christliche Sterben und seine öffentliche rituelle Abwicklung vor diesem Hintergrund noch haben kann. Das Sterben konkretisiert also

die Frage nach den Auswirkungen von Säkularisierungsprozessen darauf, wie Urbanität christlich wahrgenommen und gedeutet worden ist.

2. Harvey Cox' *Stadt ohne Gott* – Implikationen eines internationalen Bestsellers

Der amerikanische Theologe und Religionsintellektuelle Harvey G. Cox (*1929) lehrte seit den späten 1950er Jahren an der Harvard Divinity School.¹ Er hatte zuvor einen Bachelor of Divinity an der Yale Divinity School erhalten. Seine Promotion erfolgte 1963 an der Harvard Divinity School, sein Doktorvater dort war der Unitarier James Luther Adams. An der Divinity School machte Cox, von Haus aus Baptist, eine schnelle und rasante Karriere; ab 1969 war er dort „full professor“. Zu diesem akademischen Aufstieg trug sicherlich auch das Buch *The Secular City* bei, das sich weltweit millionenfach verkaufte und intensiv diskutiert wurde. Mit der Frage, wie die Kirchen auf die ‚Säkularisierung‘ reagieren könnten und müssten, traf er einen neuralgischen Punkt in den Debatten des westlichen Christentums, vor allem des Protestantismus, seit den späten 1950er Jahren.

Die als ‚Säkularisierung‘ wahrgenommenen Veränderungen müssen vor der Folie der 1950er Jahre betrachtet werden, in denen die Gesellschaft noch als „relativ geschlossen christlich“ erschien.² Grundsätzlich ist hierbei zunächst an die ‚Kirchenkrise‘ zu denken, die gleichsam als ein Teil der von Hugh McLeod diagnostizierten religiösen Krise dieser Zeit zu verstehen ist.³ Die an Indikatoren wie Kirchenaustritten und nachlassendem Gottesdienstbesuch numerisch schon lange zu beobachtende umfängliche Entkirchlichung wurde nun öffentlich und offensiv diskutiert.⁴ Thomas Großbölting verweist auch auf sozialwis-

¹ Zu seiner Biografie vgl. Arvind Sharma, *Harvey Cox: A Short Biography*, in: Ders. (Hrsg.), *Religion in a Secular City. Essays in Honor of Harvey Cox*, Harrisburg, PA 2001, S. XI f.

² Thomas Großbölting, *Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945*, Göttingen 2013, S. 97. Als weitere Gesamtdarstellung vgl. jetzt auch Thomas Brechenmacher, *Im Sog der Säkularisierung. Die deutschen Kirchen in Politik und Gesellschaft (1945–1990)*, Berlin 2021.

³ Vgl. Hugh McLeod, *The religious crisis of the 1960s*, Oxford 2007; Hartmut Lehmann, *The Religious Crisis of the 1960s in Context: Waves of Secularisation in Modern Europe*, in: *Kyrkohistorisk årsskrift* 110, 2010, S. 103–111; Patrick Pasture, *Christendom and the legacy of the Sixties: Between the secular city and the age of Aquarius*, in: *Revue d'histoire ecclésiastique* 99, 2004, S. 82–117; Ders., *Dechristianization and the Changing Religious Landscape in Europe and North America since 1950: Comparative, Transatlantic, and Global Perspectives*, in: Nancy Christie/Michael Gauvreau (Hrsg.), *The Sixties and Beyond. Dechristianization in North America and Western Europe, 1945–2000*, Toronto/Buffalo/London 2013, S. 367–402.

⁴ Vgl. auch Nicolai Hannig, *Die Religion der Öffentlichkeit. Kirche, Religion und Medien in der Öffentlichkeit der Bundesrepublik 1945–1980*, Göttingen 2010, S. 163–304.

senschaftliche Untersuchungen, die in ihrer Wirkung nicht zu unterschätzen seien. Durch die massenmediale Berichterstattung gestützt, habe außerdem eine das Individuum ins Zentrum stellende beziehungsweise individuell ausgerichtete Religiosität noch stärker als zuvor an Plausibilität gewonnen.⁵ Diese Entwicklung kann man mit den Begriffen „Privatisierung“, „Individualisierung“ oder auch „Synkretisierung“ fassen.⁶

Letztlich diagnostizierte man eine Schwächung der traditionellen Bindungen an das institutionell geformte Christentum, die McLeod später für den europäischen Kontext nachweisen konnte. Damit verbunden war ein deutlich erkennbarer Abbruch der traditionellen Sozialisationsprozesse. Identität und religiöse Überzeugung des Individuums konnten sich in der Folge leichter und tendenziell eher neben oder ganz ohne kirchliche Einflüsse ausbilden als in den Jahrzehnten zuvor.⁷ Besonders deutlich war der Autoritätsverlust der Kirchen im Hinblick auf die Familien- und Ehevorstellungen zu spüren.⁸ Die Befolgung kirchlicher Vorgaben, beispielsweise hinsichtlich der Sexualethik, wurde noch weniger selbstverständlich und noch begründungsbedürftiger. Hierbei spielten ökumenische Faktoren, ja auch die „Globalisierung der Kirchen“ eine nicht unbedeutende Rolle.⁹ Durch die Dekolonisierung gerieten die damals noch so genannte „Dritte Welt“ und damit auch Armut und Unterdrückung stärker in den Fokus des Protestantismus.¹⁰

⁵ Vgl. Großbölting, Himmel, S. 103.

⁶ Vgl. ebd., mit Verweis auf Hannig, Religion. Vgl. ferner Thomas Großbölting, Religion, Individuum und Gesellschaft. Ein Versuch zur Erklärung des religiösen Wandels in der 1960er Jahren, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 107, 2013, S. 389-406.

⁷ Vgl. Großbölting, Himmel, S. 103-110.

⁸ Vgl. ebd., S. 110-119. Vgl. auch Ders., Von der „heiligen Familie“ zur Lebensgemeinschaft mit Kind(ern). Religion, Familienideale und Wertewandel zwischen den 1950er und 1970er Jahren, in: Bernhard Dietz/Christoph Neumaier/Andreas Rödder (Hrsg.), Gab es den Wertewandel? Neue Forschungen zum gesellschaftlich-kulturellen Wandel seit den 1960er Jahren, München 2014 (Wertewandel im 20. Jahrhundert, Bd. 1), S. 227-243.

⁹ Vgl. Katharina Kunter/Annegreth Schilling, „Der Christ fürchtet den Umbruch nicht“. Der Ökumenische Rat der Kirchen im Spannungsfeld von Dekolonisierung, Entwestlichung und Politisierung, in: Dies. (Hrsg.), Globalisierung der Kirchen. Der Ökumenische Rat der Kirchen und die Entdeckung der Dritten Welt in den 1960er und 1970er Jahren, Göttingen 2014, S. 21-74. Auf diesen Aspekt weist ebenfalls hin: Heinrich Grosse, Politisierung der Kirche? Eine Kontroverse zwischen Hanns Lilje und Helmut Gollwitzer in den Jahren 1967/68, in: Ders./Hans Otte/Joachim Perels (Hrsg.), Kirche in bewegten Zeiten. Proteste, Reformen und Konflikte in der hannoverschen Landeskirche nach 1968, Hannover 2011, S. 127-144. Vgl. außerdem Hedwig Richter, Der Protestantismus und das linksrevolutionäre Pathos. Der Ökumenische Rat der Kirchen in Genf im Ost-West-Konflikt in den 1960er und 1970er Jahren, in: Geschichte und Gesellschaft 36, 2010, S. 408-436.

¹⁰ Vgl. Kunter/Schilling, Christ, S. 24-28.

Mit der bereits genannten Pluralisierung ging einher, dass die Möglichkeiten, Erfahrungen von Transzendenz und Religiosität außerhalb der Kirche zu machen, in dieser Zeit stark zunahm, während die Autorität der Kirchen in diesen Belangen abnahm.¹¹ Als Ausdruck dieser Entwicklung kann etwa die Rede vom anonymen beziehungsweise latenten Christentum angesehen werden oder die zu dieser Zeit populäre „Gott-ist-tot“-Theologie, eine Debatte, in die sich auch Harvey Cox immer wieder eingeschaltet hat.¹² In Deutschland wurde zudem die sogenannte „Ostdenkschrift“, die im Sommer 1965 erschien, intensiv diskutiert.¹³ In gewisser Weise kündigten sich hier, mit dem angedachten Verzicht auf die „deutschen“ Gebiete jenseits der Oder-Neiße-Grenze, Tendenzen der späteren Neuen Ostpolitik unter der Kanzlerschaft Willy Brandts an. Die sich hier entwickelnden Diskussionen waren sowohl Symptom als auch Katalysator der zunehmenden Politisierung innerhalb des Protestantismus. Ähnliches lässt sich für die kirchliche Resonanz der Studentenbewegung belegen.

Cox sah 1965 jedenfalls die Epoche der säkularen Stadt heraufziehen und nahm damit eine Deutung der zuvor geschilderten Entwicklungsprozesse vor. Das Aufkommen „einer urbanen Zivilisation und der Zusammenbruch der traditionellen Religion sind die beiden bestimmenden Kennzeichen unserer Zeit und zwei eng miteinander verknüpfte Bewegungen“.¹⁴ Durch die Säkularisierung werde die Lebensweise der Menschen fundamental beeinflusst und verändert, weil die Sinnfragen anders als zuvor beantwortet würden.

„Säkularisierung geschieht, wenn der Mensch seine Aufmerksamkeit von der jenseitigen Welt ab- und dieser Welt und dieser Zeit zuwendet [...]. Dietrich Bonhoeffer hat das Phänomen 1944 das ‚Mündigwerden des Menschen‘ genannt“.¹⁵

¹¹ Vgl. Großbölting, Himmel, S. 169: „Immanenz und Transzendenz, Diesseits und Jenseits wurden in diesem Prozess in ein völlig neues Verhältnis zueinander gerückt. In Abhängigkeit davon und parallel dazu änderte sich auch die kirchliche Praxis: Aus der autoritären Verkündigung der christlichen Botschaften wurde während der 1970er Jahre kirchliche Beratung in ‚Lebensfragen‘. An die Stelle der Mission der 1950er Jahre, die autoritär zu belehren trachtete, traten nach und nach kommunikative Strategien, die auf Überzeugen, Vermitteln und Dialog zielten. Dieser Wandel strahlte weit aus und berührte verschiedene bislang zentrale Achsen des Glaubenslebens in Deutschland“.

¹² Zur Letzteren vgl. Dagmar Herzog, *The Death of God in West Germany. Between Secularization, Postfascism, and the Rise of Liberation Theology*, in: Michael Geyer/Lucian Hölscher (Hrsg.), *Die Gegenwart Gottes in der modernen Gesellschaft. Transzendenz und religiöse Vergemeinschaftung in Deutschland*, Göttingen 2006, S. 425-460.

¹³ Vgl. Martin Greschat, *Der Protestantismus in der Bundesrepublik Deutschland (1945-2005)*, Leipzig 2010, S. 85-90.

¹⁴ Harvey Cox, *Stadt ohne Gott?*, Stuttgart 1966, S. 10.

¹⁵ Ebd., S. 11.

Mit Bonhoeffers Konzept der mündigen Welt bezieht sich Cox direkt auf einen zentralen Referenzpunkt in der theologischen Diskussion – nicht nur in Deutschland. Wie andere Theologen dieser Zeit war Cox davon überzeugt, dass Bonhoeffer, wenn man ihn richtig verstand, Wesentliches über die Gegenwart des Christentums ausgesagt habe.¹⁶ In einem Beitrag aus dem Jahr 1964 zeigt sich, wie sehr Cox auch die Debatten in Ost- und Westberlin wahrgenommen hat, in denen unterschiedliche Bonhoeffer-Interpretationen formuliert wurden. Auf der einen Seite diskutiert er das Werk *Von der Kirche zur Welt* des Ost-Berliner Theologieprofessors Hanfried Müller, dem er nachsagt, er „celebrates the freedom to live in a godless age“, während Helmut Gollwitzer, der berühmte West-Berliner Theologieprofessor, die Aufmerksamkeit darauf lenken wolle, dass Bonhoeffer nicht von einem gottlosen, sondern von einem religionslosen Zeitalter gesprochen habe.¹⁷ Nicht nur nahm Cox die Berliner Theologie wahr, mit Gollwitzer stand er auch in brieflichem Austausch, zumal beide, trotz unterschiedlicher generationeller Zugehörigkeiten, ein ähnliches Profil öffentlichkeitswirksamer, linksliberaler Theologie vertraten.

Die spezielle Form der zeitgenössischen Säkularisierung war Cox zufolge jedenfalls nicht dezidiert kirchen- und religionsfeindlich eingestellt, sondern umgehe diese Phänomene einfach. Religion sei zu einer Privatsache geworden. „Man hat sich damit abgefunden, daß sie das besondere Vorrecht oder eben der Standpunkt einer bestimmten Person oder Gruppe ist“.¹⁸ Im Anschluss an Bonhoeffer versteht Cox ‚Säkularisierung‘ genuin positiv als „das Mündigwerden des Menschen“,¹⁹ wobei Urbanisierung der Kontext sei, in dem sich dieses Mündigwerden vollziehe.

„Urbanisierung bezeichnet die Struktur eines Gemeinschaftslebens, für das Widersprüchlichkeit und Unterschiedlichkeit der Traditionen wesentlich sind. Sie bezeichnet eine Unpersönlichkeit, in der sich die funktionalen Beziehungen vervielfachen. Sie meint den Tatbestand, daß ein hohes Maß an Toleranz und Anonymität an die Stelle traditioneller, moralischer Sanktionen und langfristiger Verbindungen getreten ist. Zentrum des urbanen Lebens ist menschliche

¹⁶ Vgl. aus dem Kontext dieser Debatte u. a. Eberhard Bethge, Was heißt: Kirche für andere? Überlegungen zu Dietrich Bonhoeffers Kirchenverständnis, in: *Pastoraltheologie* 58, 1969, S. 94-105; Harvey Cox, Beyond Bonhoeffer? The Future of Religionless Christianity, in: *Commonweal* 82, 1965, S. 653-657; Ernst Lange, Kirche für andere. Dietrich Bonhoeffers Beitrag zur Frage nach einer verantwortbaren Gestalt der Kirche in der Gegenwart, in: *Evangelische Theologie* 27, 1967, S. 513-546. Zur Rezeptionsgeschichte vgl. Tim Lorenzen, Bonhoeffers Widerstand im Gedächtnis der Nachwelt, Paderborn u. a. 2023.

¹⁷ Vgl. Harvey Cox, Using and Misusing Bonhoeffer, in: *Christianity and Crisis* 24, 1964, S. 199-201, hier S. 200.

¹⁸ Cox, *Stadt*, S. 12.

¹⁹ Ebd., S. 14.

Kontrolle, rationale Planung, bürokratische Organisation, und dieses Zentrum sitzt nicht einfach in Washington, London, New York oder Peking, es ist allgegenwärtig. Die Metropolis des technischen Zeitalters schafft die unabdingbaren sozialen Voraussetzungen für eine Welt, in der die Macht traditioneller Religion geschwunden ist, für das, was wir den säkularen Stil genannt haben“.²⁰

Durch die Urbanisierung sei Säkularität in die Mitte des menschlichen Lebens gerückt und habe die „traditionellen“ Religionen auf diesem Wege geschwächt und in Frage gestellt. Cox stellt dann die Sozialform des Stammes der Stadt gegenüber. Letztere zeichne sich durch all die Phänomene aus, die man als modern bezeichnen könne: „Buchdruckerkunst und Bücher, rationale Theologie, wissenschaftliche Revolution, Kapitalismus und Bürokratie“.²¹ Max Weber habe dies als „Rationalisierung“ zutreffend beschrieben.

Der erste Teil des Buches, der hier nicht genauer referiert werden muss, beschreibt, wie die Stadt säkular geworden ist. Dabei geht Cox in einem großen zeitlichen Bogen von den biblischen Grundlagen bis in die Gegenwart vor. Der zweite Teil beschäftigt sich mit der Kirche in der säkularen Stadt, und entwickelt den programmatischen Ansatz, dass die Kirche sich als avantgardistische Gruppe profilieren solle.²² Als solche fallen ihr drei Funktionen in der Epoche der säkularen Stadt zu: Zunächst eine kerygmatische, also eine auf die Verkündigung der biblischen Botschaft bezogene Funktion. Die Kirche hat eine Geschichte, die sie „an den Mann bringen muß“.²³ Wie vielen Linksprotestanten dieser Zeit ist Cox besonders die revolutionäre, befreiende Botschaft wichtig: „Diese Ansage-Funktion der Kirche ist wesentlich. Sie unterscheidet die Kirche von jeder anderen Avantgarde. Sie hat keinen Entwurf für eine neue Welt. Sie

²⁰ Cox, Stadt, S. 14. Er bezieht sich hierbei auf Arbeiten der amerikanischen Soziologen Arthur Vidich und Joseph Berman, die sich mit der Rolle von Kleinstädten in der Massengesellschaft beschäftigten. Später finden sich auch Hinweise auf Vertreter der Systemtheorie Talcott Parsons sowie auf den Soziologen Louis Wirth und dessen These von Urbanität als einem Lebensstil.

²¹ Ebd., S. 23.

²² Ähnliches hörte man in Deutschland in dieser Zeit u. a. von Jürgen Moltmann und wiederum Helmut Gollwitzer, vgl. u. a. Jürgen Moltmann, Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie, München 1975; Ders., Neuer Lebensstil. Schritte zur Gemeinde, München 1977; Helmut Gollwitzer, Vortrupp des Lebens, München 1975. Zu Gollwitzers Konzept vgl. Benedikt Brunner, Avantgardist Christi? Helmut Gollwitzer als Prototyp eines progressiven Protestanten im 20. Jahrhundert, in: Kirchliche Zeitschichte 35/2, 2022 [2023], S. 351-369, vor allem S. 365-369 Wichtige Aussagen zur Säkularität hat zudem die evangelische Theologin Dorothee Sölle vorgelegt, deren Theologie auch durch den urbanen Kontext New York, wo sie am Union Theological Seminary lehrte, geprägt war. Vgl. Dorothee Sölle, Sympathie. Theologisch-politische Traktate, Stuttgart² 1979, S. 135-179 (Amerikanische Erfahrungen).

²³ Cox, Stadt, S. 142.

hat nur das Signal aufblitzen zu lassen, daß der Eine, der die Versklavten befreit und Menschen in die Mündigkeit ruft, noch am Werk ist“.²⁴

Der Mensch stünde angesichts Säkularisierung und Urbanisierung vor einer unausweichlichen Entscheidung. Entweder er übernehme für und in der Stadt des Menschen Verantwortung oder er werde zum Sklaven der entmenslichenden Mächte.²⁵ Diese Mächte werden von Cox nicht genauer benannt; vermutlich sind hier die Mächte des Bösen gemeint, die den Menschen in einer Weise für sich vereinnahmen, die nicht der befreienden Botschaft des Evangeliums entspricht. Hieran knüpft eng die zweite, diakonische Funktion der Kirche an, deren Aufgabe in der Heilung der ‚zerbrochenen‘ Stadt bestehe. Vor allem mit Blick auf die Städte Amerikas ist es seiner Ansicht nach erforderlich, dass die Kirche dort diakonisch vor Ort ist und tätig wird, wo die gesellschaftliche Entwicklung Hilfe notwendig macht. Ein wichtiger Referenzpunkt in Cox‘ Beschreibung der säkularen Stadt sind die heiß diskutierten Thesen der Autorin Jane Jacobs, aus ihrem Hauptwerk *The Death and Life of Great American Cities* (1961), auf das der amerikanische Theologe explizit Bezug nimmt.²⁶ Er sieht in ihren Überlegungen die Bestätigung für sein Verständnis von Urbanisierung als einer Befreiung des Menschen von den engen Fesseln der vorurbanen – und das meint hier wohl der dörflichen und kleinstädtischen – Gesellschaft. Besonders wichtig erscheint ihm daher eine Bemerkung von Jacobs über das Zusammenleben in urbanen Kontexten. Sie fordere in ihrem Werk dazu auf zu lernen, wie man öffentliche Beziehungen führen könne, ohne sie privat werden zu lassen.²⁷ Cox ist der Überzeugung, dass man von Seiten der Kirche gut daran tut, diese

²⁴ Cox, Stadt, S. 143; ferner Ders., Die Religion: Von der Knechtschaft zur Befreiung, in: Ders., Abschied vom bürgerlichen Leben. Versuche mit einem neuen Lebensstil. Hrsg. und eingel. v. Rüdiger Reitz, Hamburg 1972, S. 75-87. Ähnliches findet sich in dieser Zeit beispielsweise bei Jürgen Moltmann, Wort Gottes und Sprache, in: Ders., Perspektiven der Theologie. Gesammelte Aufsätze, München/Mainz 1968, S. 93-112; Ders., Die Revolution der Freiheit, in: Evangelische Theologie 27, 1967, S. 595-616.

²⁵ Vgl. Cox, Stadt, S. 147.

²⁶ Zu Jacobs vgl. Johannes Novy, Die Entdeckung der „Mannigfaltigkeit“. Wie Jane Jacobs‘ „Tod und Leben großer amerikanischer Städte“ die Stadtforschung veränderte, in: Zeithistorische Forschungen 4, 2007, S. 456-460; Dirk Schubert, Jane Jacobs und die Zukunft der Stadt. Diskurse – Perspektiven – Paradigmenwechsel, Stuttgart 2014.

²⁷ Er zitiert dann Jane Jacobs, Tod und Leben großer amerikanischer Städte, Berlin/Frankfurt am Main/Wien 1963, S. 47: „Keiner kann in einer Großstadt ein offenes Haus führen. Keiner will es. Tatsache bleibt aber, daß die Großstadt unfruchtbar würde, beschränkte sich der interessante, nützliche und wichtige Kontakt zwischen den Menschen lediglich auf Bekanntschaften, die für den privaten Verkehr geeignet sind. Großstädte sind voll von Menschen, mit denen von jedermanns Gesichtspunkt aus ein gewisser Grad von Kontakt nützlich und erfreulich ist, mit denen aber keiner zu enge Tuchfühlung haben möchte und die ihrerseits eine solche Tuchfühlung ebensowenig wünschen“ (Zitiert nach Cox, Stadt, S. 61).

Beobachtungen ernst zu nehmen und in das eigene Handeln einfließen zu lassen.

All dies, die Botschaft und das helfende Handeln, laufen bei ihm zusammen in der „Koinonia-Funktion“ der Kirche. Kirche solle Hoffnung als Gemeinschaft sichtbar werden lassen.²⁸ So sei sie einerseits Teil dieser Welt, lebe aber andererseits schon unter dem Ethos der Neuen, eschatologischen Gemeinde. Ihre avantgardistische Rolle unter Einschluss dieser Funktionen könne die Kirche aber nur dann einnehmen, wenn sie ihr Selbstverständnis in bestimmter Weise erweitere.

„In der säkularen Stadt kann eine Kirche, die in völkischer, rassischer oder konfessioneller Hinsicht getrennt ist, nicht einmal anfangsweise ihre Aufgabe erfüllen. Denn das Bild einer solchen Kirche ist dann immer noch von den Kräften geprägt, die aus der Stammes- und Stadtepoche stammen. Sie ist dann Gefangene des ‚vergehenden Äon‘. Diese sogenannte Kirche ist keine Durchbruchstelle in die Zukunft, sondern eine Bastion der Vergangenheit, und als solche ist sie gar nicht Kirche.“²⁹

Hier klingt ein Bewusstsein dafür an, dass gerade in vielen amerikanischen Städten seiner Zeit noch Segregation zwischen „Weißen“ und „Schwarzen“ praktiziert wurde.³⁰ Die Avantgarde aber, in der das Neue und Zukünftige schon angebrochen ist, fungiere in der säkularen Stadt als ‚Exorzist‘ der Kultur, als Gruppe, die die bösen Geister austreiben soll, die die Menschen vom Wahrhaftigen und Wirklichen ablenken. In der Vielfalt der unterschiedlichen Lebensformen, die sie entwickeln würde, soll eine solche ‚Ethik des Exorzismus‘ leitend bleiben.³¹ Die Felder, in denen Cox gerade im urbanen Kontext der Kirche in exorzierender Hinsicht besonders große Bedeutung zumisst, sind die Arbeit und die Sexualität.³²

Um Berlin geht es in Cox aufsehenerregendem Buch nur sehr selten explizit. Das Kapitel, in dem er bestimmte städtische Typen diskutiert, handelt von New Delhi und Indien, was sein Interesse an asiatischen Religionen gewissermaßen vorwegnimmt.³³ Ferner behandelt er Rom als Beispiel für West- und Prag für Osteuropa sowie Boston für die Vereinigten Staaten. Die Abwesenheit Berlins,

²⁸ Mit Koinonia wird auf Griechisch eine Gemeinschaftsform bezeichnet, die sich durch Teilhabe auszeichnet. Die lateinische Entsprechung ist Communio. Cox zielt mit diesem Rekurs auf die von ihm angestrebte christliche Lebensform ab, die in der Welt tätig ist und bleibt.

²⁹ Cox, Stadt, S. 164 f.

³⁰ Vgl. Thomas J. Sugrue, *Sweet Land of Liberty. The Forgotten Struggle for Civil Rights in North America*, London 2009.

³¹ Vgl. Cox, Stadt, S. 180.

³² Vgl. ebd., S. 181-236.

³³ Vgl. Harvey Cox, *Turning East*, New York 1977.

nicht nur in diesem Kapitel, sondern im Buch insgesamt, ist bemerkenswert, weil er im Jahr 1962/63 einige Zeit in der geteilten Stadt verbracht hatte, vor allem an der Freien Universität und als Mitarbeiter der Gossner Mission. Diese Erfahrungen hatte er in unterschiedlichen Publikationen verarbeitet, unter anderem in einem aufschlussreichen theologischen Reisetagebuch. Er berichtet zunächst, wie er von Westberlin nach Prag gefahren sei und dabei theologische Literatur geschmuggelt habe. Die Reise ist Cox zufolge ereignislos verlaufen, die ostdeutschen Grenzbeamten empfand er als ausnehmend freundlich.³⁴ In Prag³⁵ erfolgte die Verleihung einer Ehrendoktorwürde der Karlsuniversität an den Erzbischof Nikodim von Leningrad sowie an den westdeutschen Herausgeber der linksprotestantisch orientierten Zeitschrift Junge Kirche, Heinz Kloppeburg. Danach nahm Cox an einer Planungssitzung für die II. Allchristliche Friedensversammlung teil, die im folgenden Jahr in Prag stattfinden sollte.³⁶ Von solchen Beobachtungen der kirchlichen, politischen und kulturellen Situation und der theologischen Entwicklung in Ostdeutschland und Osteuropa hat sich Cox offenbar einen Erkenntnisgewinn versprochen, wie „der Westen“ mit der Säkularisierung umgehen könnte. In einem anderen Aufsatz, der ebenfalls 1963 erschien, positioniert sich Cox als profunder Kenner der Situation in Ostberlin: „Near Alexanderplatz, the new downtown area of East Berlin, stands the hulking ruin of the old Protestant Cathedral of Berlin. Today, 18 years after the war, it remains a pile of shattered wreckage and pocked stone. Alongside the cathedral stretches Marx-Engels Platz, the scene of the massive May Day demonstrations, and across the square rises the steel framework of the new Council of State building of the German Democratic Republic. In a crypt beneath the cathedral floor lie the remains of illustrious clergy and nobility from the era of the Kaisers. Occasionally a small group of people gather for a worship service in a temporary chapel in the crypt. All around them, in East Germany and in the whole of eastern Europe, a new world is being constructed in which God and religion have no place at all“.³⁷

³⁴ Vgl. Harvey Cox, *A Theological Travel Diary. East Germany and Czechoslovakia*, June 1963, in: *Andover Newton Quarterly* 4, 1963, S. 26-36.

³⁵ Das Erscheinungsbild der Stadt selbst lobt Cox in den höchsten Tönen, vgl. ebd., S. 27 f.

³⁶ Auch die Stasi war über dieses Treffen gut informiert und wusste, dass Cox „vor seiner Abreise in die ČSSR in das State Department zur Absprache über den Inhalt seines Referates und das Auftreten der amerikanischen Delegation geladen worden war. Cox und dem Leiter der US-Delegation, Dr. Heidebrink, wurde die ausdrückliche Zustimmung zu ihrer Teilnahme und zu ihrer Konzeption erteilt“, BStU, MfS, ZAIG 918, Bl. 1-10.

³⁷ Harvey Cox, *The Church in East Germany*, in: *Christianity and Crisis* 23, 1963, S. 135-139, hier S. 135. Vgl. auch die Übersetzung Harvey Cox, *Evangelium ohne Religion für eine Welt ohne Gott. Die Kirche in der DDR*, in: *Junge Kirche* 24, 1963, S. 652-658. Diese Übersetzungen belegen, dass Cox in der deutschen theologischen Diskussion von Anfang an wahrgenommen worden ist.

Es ist interessant, dass Cox zur Beschreibung der Lage der Kirchen in der DDR das Bild einer Krypta heranzieht, in der die Persönlichkeiten der vergangenen Zeiten, die mit dem nationalsozialistischen Reich untergegangen sind, begraben wurden und ihre Überreste noch immer liegen. Die alten politischen Autoritäten Preußens existierten nicht mehr und damit war auch eine bestimmte Form von Kirchlichkeit vergangen, nämlich das dem Amerikaner eher fremde Staatskirchentum. Nur noch ein kleiner Rest versammelte sich in den Ruinen der Kathedrale. „The Protestant Church in East Germany, viewed in its historical and institutional forms, is fulfilling precisely the prediction made by a German intellectual named Karl Marx 100 years ago. It is dying out”.³⁸ Das sei allerdings nicht das letzte Wort über die Kirche. Vielmehr entstünden gerade dort, wo sie vermeintlich am Absterben sei, zukunftsfrüchtige kirchliche Lebensformen, die Cox seiner amerikanischen Leserschaft anschließend präsentiert. In einer missionarischen Gruppe, die Verantwortung in einer Gesellschaft übernimmt, die ihre Existenz ablehnt, sieht Cox Vorbilder für das, was er in Stadt ohne Gott als avantgardistisches Christentum skizziert hat.³⁹

Seit den 1970er Jahren traten die Stadt und das Phänomen der Urbanität zunehmend in den Vordergrund der theologischen Diskussionen, vor allem von Vertretern der Praktischen Theologie. Der Soziologe Friedrich Fürstenberg etwa, der sich auch im Bereich der Religions- und Kirchensoziologie hervortat, wies ebenfalls 1965 daraufhin, wie der Strukturwandel das kirchliche Leben und die entsprechenden Tätigkeitsfelder in der Stadt tangieren werde. Die Kirche müsse sich im Sinne ihrer eigenen Zukunftsfähigkeit an die ausdifferenzierten städtischen Gesellschaftsfelder anpassen.⁴⁰ Der österreichische Linkspresident Wilhelm Dantine, der selbst als Theologieprofessor in der Großstadt Wien tätig war, sah in der Stadt einen Ort der Bewährung. Unter Bezugnahme auf Harvey Cox trat er für protestantische Verantwortung in dem herausfordernden städtischen Kontext ein.⁴¹ Johannes Hanselmann, der, bevor er 1975 zum bayerischen Landesbischof ernannt wurde, in Westberlin kirchlich tätig war, beschrieb die Großstadt 1973 als eine missionarische Herausforderung. Dabei spielten die kirchlichen Dienste – allen voran seelsorgerliche Angebote, aber auch die Kasualien – eine wichtige Rolle, um dieser besonderen Aufgabe gerecht zu werden.⁴² Hanselmann lässt an dieser Stelle dezidiert seine Erfah-

³⁸ Cox, Church, S. 135.

³⁹ Vgl. außerdem Ders., German Ecumenism: Politics and the Dialogue, in: Commonweal 76/25, 1963, S. 635-639.

⁴⁰ Vgl. Friedrich Fürstenberg, Die Kirche in der Stadt von morgen, in: Zeitwende 36, 1965, S. 729-736.

⁴¹ Vgl. Wilhelm Dantine, Die Stadt als Ort der Bewährung, in: Evangelische Verantwortung H. 1/1980, S. 7-9.

⁴² Vgl. Johannes Hanselmann, Die Großstadt als missionarische Herausforderung, in: Das

rungen aus West-Berlin einfließen, dessen vielfältiges kirchliches Leben er ausführlich schildert. Er geht dabei jedoch nicht explizit auf die Rolle von Beerdigungen ein. Diese Überlegungen liefen aber zusammen mit dem volkskirchlichen Selbstverständnis, vor allem in der Bundesrepublik, das eine „Kirche für andere“ anstrebte. Eine so verstandene Kirche wollte besonders den Schwachen und Kranken – und das schloss Sterbende und Trauernde ein – dienen sollte.⁴³

In der DDR wurden ähnliche Fragen erst in den 1980er Jahren intensiver diskutiert. Kirche in Ostberlin, so der dortige Generalsuperintendent Günter Krusche, sei „Diaspora in der Diaspora“.⁴⁴ Das treffe insbesondere auf die Neubaugebiete zu. „Nicht einmal die einst von Rudolf Bohren so geschmähten Bestattungen werden vom Pfarrer noch begehrt; sie gehen in die Verantwortung der säkularen Nachlaßverwalter der Religion über“.⁴⁵ Von einer Gesundheitskrüpfung könne keine Rede sein, vielmehr konstatierte er eine „Auszehrung“.⁴⁶ Gustav Roth stellte für den Westberliner Bezirk Kreuzberg 1989 ebenfalls einen starken Rückgang von Amtshandlungen fest. „Bei den Bestattungen hat es ein kontinuierliches Absinken der Zahlen gegeben“.⁴⁷ Diese Eindrücke wurden in der praktisch-theologischen Forschung nach der Wiedervereinigung weitestgehend bestätigt. Insbesondere die Ausweitung weltlicher Bestattungsformen, wie sie in der DDR den kirchlichen Angeboten mehr und mehr den Rang abgelaufen hatten, stieß auf entsprechendes Forschungsinteresse.⁴⁸

missionarische Wort 26, 1973, S. 199-206, vor allem S. 203-206. Vgl. außerdem Peter Kreyssig, Kirche in der Großstadt. Chancen und Aufgaben der Gemeinde im städtischen Ballungsraum, in: Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft 65, 1976, S. 436-448, anhand von Stuttgarter Daten; Horst Albrecht, Kirche im sozialen Brennpunkt, in: Pastoraltheologie 75, 1986, S. 248-268 und Jürgen Michel, Kirche heute – aber wie? Beispiel einer Großstadtgemeinde mit großen Neubaugebieten, in: Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft 66, 1977, S. 421-435.

⁴³ Vgl. Benedikt Brunner, Kirche für andere. Eine volkskirchliche Leitvorstellung im deutschen Protestantismus (1965–1980), in: Benjamin Dahlke/Michael Quisinsky (Hg.), Kirche für andere sein? Transdisziplinäre Beiträge zur Grace Davies Konzept der vicarious religion, Freiburg im Breisgau 2024, S. 81-109; ders., Ein Jahrhundert der Volkskirche. Deutungskämpfe um kirchliche Identität, 1918–1991, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 132, 2021, S. 54-78

⁴⁴ Günter Krusche, Das Selbstverständnis des Pfarrers in der DDR dargestellt am Beispiel Berlin, in: Pastoraltheologie 75, 1986, S. 51-58, hier S. 52.

⁴⁵ Ebd., S. 53.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Gustav Roth, Kirche in Kreuzberg. Bericht eines Superintendenten, in: Pastoraltheologie 78, 1989, S. 33-50, hier S. 36; ähnlich: Ehrhart Neubert, Megapolis DDR und die Religion, in: Pastoraltheologie 76, 1987, S. 222-245, hier S. 233.

⁴⁸ Vgl. Jan Hermelink, Die weltliche Bestattung und ihre kirchliche Konkurrenz. Überlegungen zur Kasualpraxis in Ostdeutschland, in: Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie 39,

Zu nennen sind an dieser Stelle auch die wichtigen historischen Studien Florian Greiners und Maria Neumanns. Greiner hat minutiös die Bedeutung der Diskurse über das Sterben rekonstruiert, die in den langen 1960er Jahren zunehmende Popularität erlangten. Die Popularisierung der entsprechenden Wissensgebiete hatte zwar zur Folge, dass die Kirchen an Deutungshoheit verloren.⁴⁹ Gleichzeitig spielten „kirchlich-christliche Autoren und Verlage eine wichtige Rolle“⁵⁰ in diesen Popularisierungsprozessen. Die rege Beteiligung an den Debatten über das richtige Sterben zeigt zugleich, dass man innerhalb von Kirche und Theologie willens war, hier nach neuen Wegen Ausschau zu halten.⁵¹ Von einem säkularen Sterben könne aber in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, zumindest für Westdeutschland, keine Rede sein. Von einem kausalen Zusammenhang auszugehen zwischen einer vermeintlichen Modernisierung, die mit einer entsprechenden Entchristlichung einhergehe, sei demzufolge unzutreffend.⁵² Maria Neumann ist die Beobachtung zu verdanken, dass die diskursive Verbundenheit der Protestant:innen in Berlin-Brandenburg mit unterschiedlichen Konjunkturen bestehen blieb. Gerade Grenzgänger waren ein virulenter Faktor als Boten des grenzüberschreitenden Erfahrungsaustausches. Dies gilt auch für die Diskussionen über den Umgang mit Tod und Sterben in Ost und West.⁵³

2000, S. 65-86; Annegret Freund, Zur Kasualpraxis in den Kirchen der neuen Bundesländer. Ein Lagebericht, in: *Praktische Theologie* 34:4, 1999, S. 254-267; Jörg Dierken, Amtshandlungen in der Volkskirche. Zum theologischen Umgang mit Kasualfrömmigkeit, Zürich 1991.

⁴⁹ Vgl. Florian Greiner, „Richtig sterben“. Populäres Wissen zum Thema „Tod“ seit den 1970er-Jahren, in: *Archiv für Sozialgeschichte* 55, 2015, S. 275-296.

⁵⁰ Ebd., S. 290. Und dort weiter: „Denn auch wenn sich das Themenfeld ‚Tod‘ in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts für vielfältige gesellschaftliche und wissenschaftliche Zugriffe geöffnet und die Kirche fraglos die alleinige Autorität über Sterben und Trauer verloren hatte, ist die Genese von öffentlichem Wissen über den Tod in jener Epoche keinesfalls eine Geschichte der Säkularisierung“.

⁵¹ Greiner verweist diesbezüglich ebd., S. 293 auf die Dissertation von Peter Neher, dem späteren Präsidenten des Deutschen Caritasverbandes, Ders., *Ars Moriendi – Sterbebeistand durch Laien. Eine historisch-pastoraltheologische Analyse*, St. Ottilien 1989. Vgl. schon aus den 1970ern die beiden einflussreichen Bücher von Eberhard Jüngel, *Tod*, Stuttgart/Berlin 1971 und Robert Leuenberger, *Der Tod. Schicksal und Aufgabe*, Zürich ²1973.

⁵² Vgl. Florian Greiner, *Säkulares Sterben? Die Kirchen und das Lebensende in der Bundesrepublik Deutschland*, in: *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte* 67:2, 2019, S. 181-207, vor allem S. 205-207. Wichtig in diesem Zusammenhang ist auch folgende Monografie: Ders., *Die Entdeckung des Sterbens. Das menschliche Lebensende in beiden deutschen Staaten nach 1945*, Berlin/Boston 2023.

⁵³ Vgl. Maria Neumann, *Die Kirche der Anderen. Christliche Religionsgemeinschaften und Kalter Krieg im geteilten Berlin-Brandenburg, 1945-1990*, Berlin/Boston 2023, z. B. S.

3. Sterben in der ‚Stadt ohne Gott‘

Es ist auffällig, dass die Bedeutung des Sterbens in Cox' Hauptwerk nur am Rande eine Rolle spielt. Im Rahmen eines Symposiums, das 1984 abgehalten wurde, hielt der amerikanische Soziologe Benton Johnson fest: „Cox's concern is with the things of this world. Salvation and the afterlife do not interest him. I found nothing about death in his books“.⁵⁴ Dabei mag auch die zeitliche Koinzidenz eine Rolle gespielt haben, dass Fragen in Bezug auf das Lebensende erst zu einem Zeitpunkt virulenter wurden, als sein Buch schon erschienen war.

Und tatsächlich erschien die erste Monografie, die sich dezidiert diesem Thema widmete, als Cox schon über 90 Jahre alt war.⁵⁵ Es fällt auf, dass seine Veröffentlichungen der 1960er und 1970er Jahre einen dezidierten Immanenzbezug haben. Es geht um die Transformation und Umgestaltung der Welt und um die Wirksamkeit der christlichen Gemeinschaft in ihr. Das Jenseits spielt dabei kaum eine Rolle, denn der Auftrag der Kirche besteht darin, mit Gott in seiner Welt zu arbeiten.⁵⁶ Damit rückt er die Frage nach einer erfolgreichen, sinnvollen Existenz ganz ins Diesseits. Wer hier das avantgardistische Christsein lebt, braucht sich um das Jenseits keine Gedanken mehr zu machen, geschweige denn, es zu fürchten.

Dennoch verweist Cox' Werk auf ein neues Setting, in dem seit den 1960er Jahren städtische „deathscapes“⁵⁷ gesehen und genutzt worden sind. Sein Buch und die Auseinandersetzungen mit seinen Thesen, die dann enger auf die Todesthematik zu sprechen kommen, versuchen ein Lebensgefühl zum Ausdruck zu bringen, bei dem der Tod die natürliche Grenze der Beschäftigung mit dem Verhältnis von Säkularisierung und Urbanisierung darstellt. Als Grenze der und Gegenpart zur imaginierten Vitalität und Vielgestaltigkeit des modernen Lebens steht der Tod dabei stets im Hintergrund.⁵⁸

144-173.

⁵⁴ Benton Johnson, *Continuity and Quest in the Work of Harvey Cox*, in: *Sociological Analysis* 45:2, 1984, S. 79-83, hier S. 80.

⁵⁵ Vgl. Harvey Cox, *A New Heaven. Death, Human Destiny, and the Kingdom of God*, Maryknoll, NY 2023, S. X.

⁵⁶ Vgl. Ders., *Der Christ als Rebell oder Streitreden wider die Trägheit*, Kassel 41969, S. 73.

⁵⁷ Zu diesem Konzept vgl. Avril Maddrell/James D. Sidaway (Hrsg.), *Deathscapes. Spaces for Death, Dying and Mourning*, London 2016.

⁵⁸ Vgl. Charles A. Corr, *Death in modern society*, in: Derek Doyle (Hrsg.), *The Oxford Textbook of Palliative Medicine*, New York 21998, S. 31-40. So auch am Ende seiner einzigen Monografie zum Thema, vgl. Cox, *Heaven*, S. 277: „Now, years later, and after surveying dozens of 'heavens', it is this image of 'the ultimate' that remains with me, a beloved community in which everyone is welcomed and special-needs children sing for as long and loud as they want to“.

Monica Black hat in ihren Studien zum Tod in Berlin immer wieder ihre Überzeugung zum Ausdruck gebracht, dass „attitudes toward death offer a particularly revealing glimpse into culture“.⁵⁹ Daher sollen in diesem Abschnitt einige Indizien dafür gesammelt werden, wie diese kultur- und religionsgeschichtlichen Wandlungsprozesse sich auf das Sterben in Berlin, der Stadt (fast) ohne Gott, ausgewirkt haben. Denn in der Tat war es so, dass in der DDR die nichtkirchlichen Bestattungsformen schon länger kontinuierlich zugenommen hatten, wie sowohl Monica Black als auch Felix Robin Schulz in ihren einschlägigen Studien herausgearbeitet haben. Bei Black, deren Untersuchung allerdings nur bis an den Anfang der 1960er Jahre reicht, geschieht dies dezidiert am Beispiel des geteilten Berlins.⁶⁰

Seit den 1950er Jahren, mit den heftigen Konflikten zwischen Kirche und Staat um die Einführung der Jugendweihe, erlebte man in Ost-Berlin eine staatlich forcierte Säkularisierung, die sich auch auf die Begräbniskultur auswirkte. Dazu gehörte nicht zuletzt die Entwicklung eines „socialist way of death“, der im ersatzreligiösen Sinne von eindeutig christlichen Elementen „gereinigt“ worden war.⁶¹ Zu den sichtbaren Kennzeichen gehörten vor allem die Kremation und das anschließende Urnenbegräbnis. Die Bildung eines sozialistischen Menschen, der von entsprechenden Ritualen von der Wiege bis zur Bahre begleitet werden sollte, war ein zentraler Aspekt der sozio-kulturellen Imagination.⁶²

Seit 1958 war zudem allen Ostdeutschen erlaubt, sich auf kirchlichen Friedhöfen beerdigen zu lassen. „In a city like East Berlin, this decision had far-reaching repercussions: most of the city’s cemeteries were confessional, and the religious communities had long controlled who was permitted burial on consecrated ground“.⁶³ Damit wurde den Kirchen deutlich gezeigt, wie sich die neuen Machtverhältnisse gestalteten, zumal fortan auch nichtkirchliche Feiern in den Kirchen abgehalten werden durften. Als avantgardistische Gestaltungs-

⁵⁹ Monica Black, *Death and the Making of West Berlin, 1948–1961*, in: *German History* 27:1, 2009, S. 6–31, hier S. 8.

⁶⁰ Vgl. Monica Black, *Death in Berlin. From Weimar to Divided Germany*, Washington, DC 2010; Felix Robin Schulz, *Death in East Germany, 1945–1990*, New York 2013.

⁶¹ Vgl. Black, *Death*, S. 203–215. Vgl. hierzu die wichtige Studie von Jane Redlin, *Säkulare Totenrituale. Totenehrung, Staatsbegräbnis und private Bestattung in der DDR*, Münster 2009.

⁶² Vgl. Katrin Löffler (Hrsg.), *Der „neue Mensch“. Ein ideologisches Leitbild der frühen DDR-Literatur und sein Kontext*, Leipzig 2013; Arnd Bauerkämper, *Die Utopie des „neuen Menschen“ und die Herrschaftspraxis in modernen Diktaturen. Persönlichkeitsformung im NS- und SED-Regime*, in: Klaus Geus (Hrsg.), *Utopien, Zukunftsvorstellungen, Gedankenexperimente. Literarische Konzepte von einer „anderen“ Welt im abendländischen Denken von der Antike bis zur Gegenwart*, Frankfurt am Main 2011, S. 203–227.

⁶³ Black, *Death*, S. 225.

möglichkeit wurde dies in Ostberlin allerdings nicht wahrgenommen.⁶⁴

Und in Westberlin? Die Rahmenbedingungen waren hier genuin anders, weil der westdeutsche Staat an vielen Stellen und auf vielen Ebenen einen engen Schulterschluss mit den Kirchen suchte und diese nach Kräften förderte. Black zeigt aber auch, dass gerade der West-Berliner Magistrat vor Ort durchaus auch seine eigenen „säkularen“ Ziele verfolgen konnte.⁶⁵ So gab es während der gesamten 1950er Jahre häufige Grenzübertritte, um Friedhöfe im anderen Teil der Stadt zu besuchen. „In both Berlins, the treatment of the dead continued to be a means of articulating identity and an index of social morality [...], often defined in political or ideological terms [...]“.⁶⁶ In dieser Hinsicht markierte der Mauerbau einen deutlichen Einschnitt. Die eigene, präferierte Art und Weise Menschen zu beerdigen und ihren Tod zu betrauern war zu diesem Zeitpunkt allerdings schon in die weltanschaulichen Auseinandersetzungen des Kalten Krieges eingebunden; dies blieb auch nach dem Mauerbau der Fall. Spezifisch für den Westen scheint außerdem der Ansatz gewesen zu sein, die eigene ökonomische Prosperität in den Grabmälern zum Ausdruck zu bringen, was freilich unterschiedlich bewertet werden könnte. Das Wirtschaftswunder war auch auf den Friedhöfen angekommen.⁶⁷ An der unterschiedlichen Gestaltung der Friedhöfe konnte man seit den 1960er Jahren nicht zuletzt die wirtschaftlichen Möglichkeiten der Bevölkerungen in Ost und West ablesen und damit die Konkurrenz der Systeme.⁶⁸

Die Entwicklung in Ost- und Westdeutschland zeigt aber auch, dass Kirchen in dem Bereich des Umgangs mit dem Sterben sowohl strukturell (Besitz und Administration von Friedhöfen) als auch rituell (Trauerriten, die Bedeutung von Pfarrpersonen) die wichtigsten Akteure blieben. Im Unterschied zur Jugendweihe als Initiationsritus von Jugendlichen hatten die Machthaber in der DDR nur ein geringes Interesse an der sozialistischen Ausgestaltung des Lebensendes, wie unlängst am Beispiel der Debatten über die Sterbehilfe herausgearbeitet worden ist.⁶⁹ Maria Neumann hat zudem zeigen können, wie sehr die

⁶⁴ Vgl. die Belege ebd., S. 225-228. Dabei wirkte der Bau der Berliner Mauer hier noch weiter verstärkend auf eine Isolation der Situation in Ostberlin hin.

⁶⁵ Vgl. Black, *Death*, S. 237 f.

⁶⁶ Ebd., S. 234.

⁶⁷ Vgl. ebd., S. 260-262.

⁶⁸ Vgl. Schulz, *Death*, S. 84-123; Ders., *Disposing of the Dead in East Germany, 1945-1990*, in: Alan Confino/Paul Betts/Dirk Schumann (Hrsg.), *Between Mass Death and Individual Loss. The Place of the Dead in Twentieth-Century Germany*, New York 2008, S. 113-128. Vgl. jetzt auch Thomas O. Brodie, *Sacred Space, Mourning and the War Dead in Protestant Germany, 1945-*, in: *German History* 42:2, 2024, S. 275-294.

⁶⁹ Vgl. Hartmut Bettin, *Bedeutsam, eigenständig, relevant? Eine vergleichende Analyse der Debatten zur Sterbehilfe in der DDR*, in: *Medizinhistorisches Journal* 54:1, 2019, S. 31-69. Zur Jugendweihe vgl. nur Birgit Weyel, *Konfirmation und Jugendweihe. Eine Verhältnis-*

Diskurse zwischen Ost und West, und zwar gerade in der geteilten Stadt Berlin, selbst nach dem Mauerbau aufeinander bezogen blieben.⁷⁰

Ein Buch, das an Cox' These von der säkularen Urbanität anknüpft, aber dezidiert auf die Implikationen für den Umgang mit dem Tod eingeht, ist Friedhelm Borggrefes 1972 in Prag am Lehrstuhl für Sozialtheologie abgeschlossene Dissertation mit dem Titel *Kirche für die Großstadt*. Sie wirbt schon auf dem Klappentext damit, eine Auseinandersetzung und Weiterentwicklung der Thesen von Harvey Cox zu sein. In jedem Fall erfolgt bei Borggrefe eine sehr viel systematischere Auseinandersetzung mit dem Thema der Urbanität und den Folgen, die sie für die Kirchen in Europa haben könne. Sein Verständnis einer säkularen Theologie für die Stadt folgt den bei Cox angelegten Grundlinien. Unter Aufnahme einer damals brandaktuellen Floskel aus dem Projektmanagement entwickelt Borggrefe ein „magisches Dreieck einer urbanen Theologie“.⁷¹ Diese müsse sich zunächst ihrer kritischen Basis versichern und ihren Bezug zur Bibel klären, die der Entwicklung einer solchen Theologie allein Orientierung geben könne. Zweitens hält er fest: „Eine urbane Theologie akzeptiert und durchdenkt kritisch die Geschichte des Glaubens in der urbanen Gesellschaft. Sie ist interessiert an der gewachsenen, soziologisch erfassbaren Gestaltung des Glaubens“.⁷² Die Erfahrungen, die mit dem Glauben in städtischen Kontexten gemacht werden, gelte es zu erschließen und für das eigene Handeln fruchtbar zu machen. Der dritte Aspekt ist dann auf die Entwicklung von Zukunftsperspektiven gerichtet. Urbane Theologie müsse sich den Strukturen und Problemen der Urbanität öffnen, weil die Stadt ein Ort des Glaubens sei, in dem sich diese Theologie bewähren müsse.⁷³

Auf der Grundlage von sozialwissenschaftlich erhobenen Umfragedaten fragt Borggrefe nach der gegenwärtigen Form der Kirchlichkeit in Großstädten. Dabei nimmt er auch die religiösen Praktiken genauer in den Blick und kommt zu dem Ergebnis, dass es insbesondere die Gruppe der religiös Interessierten war, die die kirchlichen Kasualien, einschließlich der Beerdigung, nutzen und an ihnen teilnehmen würden.⁷⁴ Urbane Theologie dürfe die Chance, die gerade

bestimmung aus praktisch-theologischer Perspektive, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 102, 2005, S. 488-503; Sigrid Schütz, Die sozialistische Alternative. Jugendweihe, Religion und Nation in der DDR, in: Michael Geyer/Hartmut Lehmann (Hrsg.), Religion und Nation. Nation und Religion. Beiträge zu einer unbewältigten Geschichte, Göttingen 2004, S. 409-434.

⁷⁰ Vgl. Neumann, Kirche, S. 420-423.

⁷¹ Friedhelm Borggrefe, Kirche für die Großstadt. Sozialtheologische Materialien für eine urbane Theologie, Heidelberg 1973, S. 26.

⁷² Ebd.

⁷³ Vgl. ebd., S. 26 f.

⁷⁴ Ebd., S. 103 f.

das kirchliche Angebot in der Großstadt bieten könnte, nicht direkt unterschätzen, wie es bei Cox in seiner Bejahung der Abkehr von traditioneller Kirchlichkeit der Fall sei. Die Polemik des Heidelberger Theologen Rudolf Bohren, der 1961 die volksskirchlichen Kasualien Taufe und Konfirmation einer heftigen Kritik unterzog, vor allem über die Art und Weise, wie sie gespendet werden, hält Borggrefe für gleichermaßen überzeugend.⁷⁵ Öffentlich über den Tod zu sprechen und ein christliches Interpretationsangebot für seine Bedeutung in urbanen Kontexten anzubieten, sei eine bleibende Aufgabe für die Kirche in der Großstadt. Es deutete sich zudem in dieser Bewertung der Kasualien ein Selbstverständnis an, das in Untersuchungen der Kirchenmitgliedschaft in den 1970er und 1980er Jahre immer prominenter wurde: das einer „Kirche für andere“, die bei den Menschen vor Ort sein sollte und idealerweise selbst in den anonymen städtischen Kontexten für die Sterbenden und Trauernden Präsenz zeigen kann.⁷⁶

„Urbane Diasporakirche von morgen wird in nuce die Praxis urbaner Kreuzestheologie zur Darstellung bringen. Kirche ist theologische Praxis. Bei der Umsetzung von Theologie in Praxis zeigt sich das Motiv der Proexistenz als besonders wichtig. Es zeigt das Gefälle an, in dem alle kirchliche Praxis für die Stadt abläuft.“⁷⁷

Das gilt in besonderer Weise für die kirchlichen Impulse im Umgang mit Tod und Sterben und für das Beerdigungsritual. Gerade der ‚Stadt ohne Gott‘ sollte der Zuspruch des Lebens mitgeteilt werden und dafür bot das Lebensende wie wenige andere Situationen dann doch eine ‚gute‘ Gelegenheit. Semantisch schlägt sich dies in der Idee einer Trauer-Feier nieder, die seit dieser Zeit mit neuem Sinn gefühlt werden konnte. Die Anfänge einer milieusensiblen Bestattung, die auf die Herkunft und das soziale Gefüge der Trauergemeinde ein großes Augenmerk legen wollte, liegen nicht zuletzt in der Auseinandersetzung

⁷⁵ Vgl. Borggrefe, Kirche für die Großstadt, S. 135: „Ein volksskirchlicher Ritus an einer Übergangsstelle des Lebens kann, solange eine Kirchlichkeit im Rahmen der Volkskirche möglich ist, durchaus einen praktikablen, entwicklungsfähigen Ansatz zu einer urbanen Theologie geben. Abgesehen von dem Element der Festlichkeit und Feierlichkeit, das sich an den Knotenpunkten des Lebens ganz sicher auswirkt (Cox), kann über den theologischen und gesellschaftlichen Bezug von Geburt, Pubertät, Hochzeit und Tod öffentlich nachgedacht [...] werden“. Zu Bohren vgl. Benedikt Brunner, Die „Volkskirche“ als homiletische Herausforderung in der „Predigtlehre“ Rudolf Bohrens von 1971, in: Pastoraltheologie 105:7, 2016, S. 318-332.

⁷⁶ Vgl. Brunner, Kirche (wie Anm. 43).

⁷⁷ Friedhelm Borggrefe, Zwischen Babylon und Jerusalem, in: Das missionarische Wort 26, 1973, S. 207-216, hier S. 215. Zum Stichwort der Proexistenz vgl. Johannes A. Kudera, Die Proexistenz Jesu und das Ethos der Nachfolge. Von einem christologischen Grundbegriff zu seinen moraltheologischen Implikationen, Regensburg 2015.

mit der Zukunft der Kirche in großstädtischen Zusammenhängen begründet.⁷⁸ In jedem Fall haben die städtischen Erfahrungen forcierter Säkularität hier als Motor gewirkt.

4. Schluss

Kirchen- und theologiegeschichtlich war die Entdeckung der Großstadt ein wichtiger Motor für die Wahrnehmung und Entwicklung der eigenen Handlungsfelder.⁷⁹ Wie sich Kirche in der modernen Großstadt konkretisieren sollte und wie sie ihre Zukunft in diesen zunehmend säkularen Zusammenhängen gestalten könnte, hatte Implikationen für die Beerdigungspraxis. Die unterschiedlichen staatlichen, aber auch gesellschaftlichen Rahmenbedingungen in Ost- und Westdeutschland machten sich auf diesem Feld deutlich bemerkbar.⁸⁰

Dieser Beitrag hat deutlich werden lassen, wie ertragreich eine christentumsgeschichtliche Perspektive für die Erforschung des Zusammenhanges von Tod, Kirche und Religion in den jeweiligen urbanen Kontexten in der Moderne sein kann. Norbert Fischer hat in einem Überblick zur Trauerkultur in der Neuzeit beschrieben, wie sich im Zeitraum seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts Formen säkularisierter Trauerkultur entwickelten.⁸¹ Hierzu gehörten vor allem die Feuerbestattung, aber auch die dezidiert weltlichen Bestattungsformen, die sich in dieser Zeit ausbildeten. Wie Klemens Richter gezeigt hat, waren schon 1976 in Ost-Berlin 77,5 % der Bestattungen nicht kirchlich. In ihrem Mittelpunkt stand eine weltliche Rede, die meist den Nutzen des Verstorbenen für die Gesellschaft und den ostdeutschen Staat hervorhob.⁸² Die entsprechenden „Liturgen“ hatten freilich keinen Bezug mehr zu einer religiösen Gruppe,

⁷⁸ Vgl. hier Heinzpeter Hempelmann u. a. (Hrsg.), *Handbuch Bestattung. Impulse für eine milieusensible kirchliche Praxis*, 2., durchgesehene Auflage, Göttingen 2019.

⁷⁹ Diese Entwicklung beginnt freilich schon deutlich früher im Rahmen der Auseinandersetzung mit der Sozialen Frage im 19. Jahrhundert. Vgl. exemplarisch Albrecht Beutel, *Der junge Otto Dibelius als Kirchenreformer. Konturen eines kaiserzeitlich-preußischen Gemeindeprogramms*, in: Lukas Bormann/Manfred Gailus (Hrsg.), *Otto Dibelius. Neue Studien zu einer protestantischen Jahrhundertfigur*, Tübingen 2024, S. 43-69.

⁸⁰ Vgl. Albrecht Grözinger, *Stadt ohne Gott oder Die Rückkehr des Heiligen*, in: *Praktische Theologie* 37:2, 2002, S. 87-99.

⁸¹ Vgl. Norbert Fischer, *Zur Geschichte der Trauerkultur in der Neuzeit. Kulturhistorische Skizzen zur Individualisierung, Säkularisierung und Technisierung des Totengedenkens*, in: Markwart Herzog (Hrsg.), *Totengedenken und Trauerkultur. Geschichte und Zukunft des Umgangs mit Verstorbenen*, Stuttgart/Berlin/Köln 2001, S. 41-57, hier S. 50-52.

⁸² Vgl. ebd., S. 52, mit Verweis auf Klemens Richter, *Toten-„Liturgie“*. *Der Umgang mit Tod und Trauer in den Bestattungsriten der Deutschen Demokratischen Republik*, in: Hansjakob Becker u. a. (Hrsg.), *Im Angesicht des Todes. Ein interdisziplinäres Kolloquium*, Bd. 1, St. Ottilien 1987, S. 229-259.

sondern sahen diese Rituale als ‚Staatsdienst‘ an. Es entsteht der Eindruck, dass die Kirchen dieser Entwicklung lange Zeit einigermaßen hilflos gegenüberstanden. Allerdings fehlt gerade im Hinblick auf den Protestantismus, der in Berlin ja die prägendere Konfession gewesen ist, eine Studie wie jene von Stephan George über die Entwicklung der katholischen Begräbnisliturgie in der DDR.⁸³

Urbanisierung wurde von evangelischen Theologen zwar als Ausdruck von Säkularisierungsprozessen gedeutet, die man jedoch nicht allein negativ zu interpretieren gedachte, sondern als echte Chance für die Zukunft sah. Am Thema des Todes lassen sich exemplarische Antworten auf die Frage, wie sich kirchliches Handeln weiterentwickeln sollte, ablesen. Die Sichtbarkeit und Zugänglichkeit im großstädtischen Kontext waren dabei von größter Bedeutung.⁸⁴ Harvey Cox hat jedenfalls seinen Beitrag dazu leisten wollen, dass die Menschen in der ‚Stadt ohne Gott‘ Freude haben und aktiv ihre Umwelt mitgestalten, solange wie sie auf dieser Welt verweilen.

Benedikt Brunner, PD Dr. phil. habil. theol. vertritt derzeit die Professur für Neuere Kirchengeschichte an der Friedrich-Schiller-Universität in Jena. Er ist assoziiert am Leibniz-Institut für Europäische Geschichte in Mainz, wo er von 2018 bis 2024 wissenschaftlicher Mitarbeiter gewesen ist. Seit 2024 ist er außerdem Assoziiertes Mitglied am Zentrum Religion, Kirche, Gesellschaft im Wandel, KU Eichstätt. Nach der Promotion in Geschichte mit einer Arbeit zum Begriff der Volkskirche im deutschen Protestantismus des 20. Jahrhunderts erfolgte 2024 die theologische Habilitation mit einer Arbeit über den Umgang mit Tod und Sterben in der Frühen Neuzeit. Er publizierte u. a.: Benedikt Brunner, Heilige Stimmen. Die kommunikative Funktion der Toten in protestantischen Funeralschriften der Frühen Neuzeit, in: Jahrbuch für Kommunikationsgeschichte 24, 2022, S. 29-55; Benedikt Brunner/Martin Christ (Hrsg.), *The Moment of Death in Early Modern Europe, c. 1450–1800. Contested Ideals, Controversial Spaces, and Suspicious Objects*, Leiden/Boston 2024.
benedikt.brunner@uni-jena.de

⁸³ Vgl. Stephan George, Bestattung und katholische Begräbnisliturgie in der SBZ/DDR. Eine Untersuchung unter Berücksichtigung präskriptiver und deskriptiver Quellen, Würzburg 2006. Vgl. aber zeitgenössisch Hans-Hinrich Jenssen, Die kirchlichen Handlungen, in: *Handbuch der Praktischen Theologie*, Bd. 2, Berlin (Ost) 1974, S. 139-195; zu Bestattungen vgl. ebd. S. 176-191. Der Verfasser empfiehlt hier zudem die Gleichberechtigung von Erd- und Feuerbestattung, auch wenn dies agendarisch nicht so gehalten werde, vgl. ebd., S. 190 f.

⁸⁴ Vgl. Christof Bäumler, *Kirchliche Praxis im Prozess der Großstadt*, München 1973 (Claudius Thesen, Heft 8); Ders. u. a., *Gottes Stadt und unsere Städte. Die urbane Herausforderung des Christentums. Vier Reden*, München 1978.

Carolin Kosuch

Die Ewige Stadt und der Tod im 19. Jahrhundert. Bestattungsorte Nichtreligiöser in Rom

Rome is the centre of the Catholic world. However, the cultural and religious abundance of the “Eternal City” has always included non-Catholics and, especially since the long 19th century, non-religious individuals. They too travelled to Rome, spent their lives there and eventually found their final resting place in one of the city’s cemeteries. This article addresses non-Catholic and non-religious burial places in Rome. Its focus is on the Cimitero acattolico, the cemetery of non-Catholics. Three non-religious personalities whose mortal remains are interred in these cemeteries will be examined: the poet Percy Bysshe Shelley, the senator and scientific materialist Jacob Moleschott, and the writer Malwida von Meysenbug. Their corpses were cremated in different ways, namely on a wood pyre on the beach near La Spezia (Shelley) and respectively, in Rome’s crematorium (Moleschott, Meysenbug). Related to the cremation of these personalities, modern cremation is discussed as a practice that emerged in the 19th century in non-religious encodings amid the culture wars of the Risorgimento. Moreover, the article will consider the Cimitero del Verano and the crematorium that opened there in 1889.

1. Einleitung

Rom war und ist eine Stadt der Lebenden und der Toten – Zentrum der antiken Welt, religiöser Mittelpunkt der (katholischen) Christenheit, eines der Glanzlichter der Grand Tour, Attraktionspunkt für Geschichts-, Kunst- und Kulturinteressierte und seit 1871 Hauptstadt der geeinten italienischen Nation. Die Stadt am Tiber zog und zieht verlässlich Besucherinnen und Besucher in ihren Bann und ist zugleich eine Metropole, in der Millionen Menschen arbeiten und leben.¹ Manche Reisende blieben in der Stadt und verstarben hier, andere er-

¹ Zur Stadtgeschichte Roms vgl. Rabun Taylor/Katherine Rinne/Spiro Kostof, Rome. An Urban History from Antiquity to the Present, Cambridge 2016. Speziell zum 19. Jahrhundert vgl. Lucia Bozzola/Roberto Einaudi/Marco Zumaglini (Hrsg.), Modern Rome. From Napoleon to the Twenty-First Century, Cambridge 2018, hier v. a. S. 2-125. Im 19. Jahrhundert war Rom keine Millionenstadt, die Bevölkerungszahl wuchs nur langsam. Um 1905 betrug sie 600.000, Denis Bocquet, Rome, ville technique, [1870–1925]. Une modernisation conflictuelle de l’espace urbain, Rom 2007, S. 32.

krankten und verschieden während ihres Rombesuchs unerwartet. Sie alle mussten bestattet werden.² Aber auch Menschen, die außerhalb der Stadt lebten, erhielten ein Begräbnis in Rom. Vor dem 19. Jahrhundert war dies auch deshalb der Fall, weil hier seit dem 18. Jahrhundert mit dem Cimitero acattolico ein Friedhof existierte, auf dem Nichtkatholiken ihre letzte Ruhe finden konnten.³ Mit der Nationalstaatsgründung 1861 kam noch hinzu, dass in Rom, ausgebaut zu einem „Schaufenster der noch jungen, aufstrebenden Nation“,⁴ aus Gründen der nationalen Memoria politisch oder kulturell besonders bedeutende Tote aus ganz Italien bestattet wurden, darunter die beiden ersten gesamtitalienischen Könige Vittorio Emanuele II und Umberto I sowie dessen Gattin Margarethe im Pantheon.⁵ Auch bekannte Persönlichkeiten wie die in London verstorbene Philanthropin und Vertraute Giuseppe Mazzinis, Sara Levi Nathan,⁶ wurden in Rom auf dem Cimitero del Verano beigesetzt. Auf diesem größten römischen Friedhof, der nach den Maßgaben Napoleons (von 1805–1814 König von Italien) ursprünglich außerhalb der Stadt angelegt worden war, wurde seit den 1870er Jahren sukzessive Platz auch für jüdische und protestantische Tote und für die Urnen der ersten in modernen Krematorien Feuerbestatteten geschaffen.⁷

² Zur Bestattungskultur des römischen Reiches, zur mittelalterlichen katholischen Bestattungspraxis in Europa, bzw. zur italienischen Sepulkralarchitektur und -kultur vgl. Paola Catalano (Hrsg.), *Rome et ses morts. L'archéologie funéraire dans l'Occident romain*, Dijon 2008 (Antike); Romedio Schmitz-Esser, *Der Leichnam im Mittelalter. Einbalsamierung, Verbrennung und die kulturelle Konstruktion des toten Körpers*, Ostfildern 2014 (Mittelalter); Hannah Malone, *Architecture, Death and Nationhood. Monumental Cemeteries of Nineteenth-Century Italy*, London/New York 2017 (19. Jahrhundert).

³ Zum Cimitero acattolico vgl. Nicholas Stanley-Price, *Der Nicht-katholische Friedhof in Rom. Seine Geschichte, seine Persönlichkeiten und sein Überleben seit 300 Jahren*, Rom 2014; Ders., *The Old Cemetery for Foreigners in Rome with a New Inventory of its Burials*, in: *Opuscula* 13, 2020, S. 187-222. Vgl. weiter Wolfgang Krogel, *All'ombra della piramide. Storia e interpretazione del cimitero acattolico di Roma*, Rom 1995 und Antonio Menniti Ippolito, *Il Cimitero acattolico di Roma. La presenza protestante nella città del papa*, Rom 2014.

⁴ Jürgen Kramer/Uwe Horst/Werner Hennings, *Schaufenster der Nation. Symbolische Machtgesten im öffentlichen Raum von London, Paris und Rom im 19. Jahrhundert*, Bielefeld 2021, S. 145.

⁵ Vgl. zum römischen Pantheon als Bestattungsort politisch hochstehender Toter im 19. Jahrhundert Manuel Borutta, *Antikatholizismus. Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe*, Göttingen 2011, S. 339; Malone, *Architecture, Death and Nationhood*, S. 159-164.

⁶ Vgl. zu Sara Levi Nathan Ruth Nattermann, *Jüdinnen in der frühen italienischen Frauenbewegung (1861–1945). Biografien, Diskurse und transnationale Vernetzungen*, Berlin/Boston 2020, v. a. S. 54-66.

⁷ Vgl. zum Cimitero del Verano Alessandro Del Bufalo, *Il Verano. Un museo nel verde per*

Die Friedhofslandschaft Roms, die vordem mit Ausnahme einiger jüdischer Bestattungsplätze⁸ katholisch bestimmt war,⁹ pluralisierte sich also im Laufe des 18. und vor allem des 19. Jahrhunderts. Diese Diversifikation war eng mit der konfessionellen Ausdifferenzierung in diesen Jahrhunderten verbunden, mit Säkularisierungstendenzen und Laizismus, aber auch neuen Formen der Religiosität und der Herausbildung des modernen Katholizismus im Zuge des Risorgimento,¹⁰ mit der bürgerlichen Lebenswelt und ihren Idealen, mit neuen Transportmitteln, infrastruktureller Verdichtung und der daraus resultierenden, wachsenden Mobilität.¹¹ Vor allem aber waren es Hygieniker, unter ihnen Ärzte, Politiker und Stadtplaner, die in den verwesenden Toten eine gesundheitliche Gefahr ausmachten und sie aus den Städten ins Umland auf neu angelegte Friedhöfe zu verbringen wünschten.¹²

Der vorliegende Beitrag fokussiert auf diese konfessionelle, kulturkämpferische, kulturelle und politische Umbruchzeit des langen 19. Jahrhunderts. Er blickt auf nichtkatholische und nichtreligiöse¹³ Bestattungsorte Roms, einmal

Roma, Rom 1992. Zur Anlage selbst vgl. Roberto Ragione, *Il Cimitero Comunale Monumentale Campo Verano a Roma. Caratteri distintivi e identitari frutto di una stratificazione nel tempo*, in: Chiara Devoti/Pelin Bolca (Hrsg.), *Città che si adattano? Adattabilità in circostanze ordinarie*, Turin 2024, S. 960-971.

⁸ Vgl. zu den langewährenden Beziehungen zwischen Katholiken und Juden in Rom Frederic Brandfon, *Intimate Strangers. A History of Jews and Catholics in the City of Rome*, Philadelphia 2023.

⁹ Die Bestattung fand in Rom vor dem 19. Jahrhundert wie andernorts auch auf Kirchhöfen, Campisanti oder in Kirchen selbst statt. Vgl. zum Umbruch der Trauerkultur in Italien im 19. Jahrhundert auch Moritz Buchner, *Warum weinen? Eine Geschichte des Trauerns im liberalen Italien, 1850–1915*, Berlin 2018, v. a. S. 24-62.

¹⁰ Vgl. Hubert Wolf, *Der Unfehlbare. Pius IX. und die Erfindung des Katholizismus im 19. Jahrhundert*, München 2020. Das „Risorgimento“ bezeichnet die italienische nationale Einigungsbewegung im 19. Jahrhundert. Die Terminologie verweist auf den „Wiederaufstieg“ Italiens.

¹¹ Vgl. zu diesen Entwicklungen Carolin Kosuch, *The Non-Religious and the European City in the Nineteenth Century. The Development of Crematories in Milan and Gotha*, in: *Urban History* 2024, <https://doi.org/10.1017/S096392682400018X> [25.03.2025]. Zu den Kulturkämpfen in Italien vgl. zudem Martin Papenheim, *Roma o Morte. Culture Wars in Italy*, in: Christopher Clark/Wolfram Kaiser (Hrsg.), *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth Century Europe*, Cambridge 2003, S. 202-226.

¹² Zum Hygieneparadigma des 19. Jahrhunderts vgl. Claudio Pogliano, *L'utopia igienista (1870–1920)*, in: Franco Della Peruta (Hrsg.), *Storia d'Italia, Annali 7: Malattia e Medicina*, Turin 1984, S. 589-631.

¹³ Die Terminologie „nonreligious“/„nichtreligiös“ hat in den letzten Jahren in den Geisteswissenschaften an Konjunktur gewonnen. Lois Lee und Steven Bullivant, zwei führende Atheismusforschende, subsumieren unter dem „Nichtreligiösen“ „[p]henomena primarily identified in contrast to religion, including but not limited to those rejecting religion“, Steven Bullivant/Lois Lee, *A Dictionary of Atheism*, Oxford 2016. Zu diesem Nichtre-

den Cimitero acattolico, zum anderen den Cimitero del Verano mit seinem seit 1883 operierenden Krematorium. Anfänglich und vor dem Hintergrund säkularistischer beziehungsweise naturwissenschaftlich-materialistischer Überzeugungen, die sich im Risorgimento bei manchen Zeitgenossinnen und Zeitgenossen verstärkten, ließen sich hier insbesondere Religionskritikerinnen und -kritiker einäschern.¹⁴ Im Folgenden sollen drei jener nichtreligiös eingestellten Persönlichkeiten im Mittelpunkt stehen, deren sterbliche Überreste auf dem Cimitero acattolico beziehungsweise dem Cimitero del Verano beigesetzt wurden: der Dichter Percy Bysshe Shelley,¹⁵ der Senator und naturwissenschaftliche Materialist Jacob Moleschott¹⁶ und die Schriftstellerin Malwida Meysenbug.¹⁷ Ihre Leichname wurden auf unterschiedliche Weise eingeäschert, nämlich auf einem Scheiterhaufen am Strand bei La Spezia (Shelley) beziehungsweise im Fall von Moleschott und Meysenbug im Krematorium der Stadt Rom.

Die Reihung dieser drei Persönlichkeiten ist zeitlich bedingt. Ihre Auswahl zeigt zum einen die Diversität nichtreligiöser Bekenntnisse an, vor allem aber verweist sie auf die zunehmende Normalisierung von Bestattungen Nichtreligiöser, der in diesem Beitrag nachgegangen werden soll. Bei Shelley dominierte noch das Experimentelle, Moleschott wurde auf eigenen Wunsch hin Feuerbestattet, wobei die Beisetzung seinem Status entsprechend von offizieller Seite gestaltet wurde. Meysenbug erhielt eine nichtreligiöse Bestattung ganz nach ihren Wünschen. Ihr Fall wird im Folgenden auch deshalb einbezogen, weil häufig in Vergessenheit gerät, dass im 19. Jahrhundert auch Frauen nichtreligiöse Anschauungen hegten, die sie eben nicht nur in ihren Schriften an die Öff-

ligiösen können auch spirituelle Praktiken, politische Religionen oder materialistische Weltanschauungen gehören.

¹⁴ Zur Geschichte der Einäscherung von Leichen in Italien im 19. Jahrhundert vgl. Fulvio Conti/Anna Maria Isastia/Fiorenza Tarozzi, *La morte laica. Storia della cremazione in Italia (1880-1920)*, Turin 1998. Vgl. zur Geschichte der modernen Kremation in Rom Anna Maria Isastia, *La laicizzazione della morte a Roma. Cremazionisti e massoni tra Ottocento e Novecento*, in: *Dimensione e problemi della ricerca storica* 2, 1998, S. 55-98.

¹⁵ Vgl. zu Shelleys Tod John Edward Trelawny, *Recollections of the Last Days of Shelley and Byron*, London 1858; John Worthon, *The Life of Percy Bysshe Shelley. A Critical Biography*, Singapur 2019, v. a. S. 158-166. Vgl. zur Bedeutung des Grabes Shelleys auf dem Cimitero acattolico Nicholas Stanley-Price, *The Sacrosanct Status of the Graves of Keats and Shelley in the Twentieth Century*, in: *The Keats-Shelley Review* 35:1, 2021, S. 64-79.

¹⁶ Vgl. zu Moleschott Laura Meneghello, *Jacob Moleschott. A Transnational Biography*, Bielefeld 2017; Claus Spenninger, *Stoff für Konflikt. Fortschrittsdenken und Religionskritik im naturwissenschaftlichen Materialismus des 19. Jahrhunderts, 1847-1881*, Göttingen 2021.

¹⁷ Zu Meysenbug vgl. Jacques Le Rider, *Malwida von Meysenbug. Une européenne du XIXe siècle*, Paris 2016, zu ihrer Zeit in Rom v. a. S. 413-453. Vgl. weiter Joachim Radkau, *Malwida von Meysenbug. Revolutionärin, Dichterin, Freundin, eine Frau im 19. Jahrhundert*, München 2022.

fentlichkeit brachten, sondern auch post mortem über die von ihnen noch zu Lebzeiten verfügte Art der Bestattung kommunizierten.

Die drei Fallbeispiele betreffen nichtitalienische Personen beziehungsweise im Fall Moleschotts einen Arzt und Staatsmann, der die italienische Staatsbürgerschaft erst in der zweiten Lebenshälfte zuerkannt bekommen hatte. Bei allen dreien gestaltet sich die Quellenlage gut. Ihre Prominenz spielt zudem für die Sichtbarkeit und Etablierung des Nichtreligiösen in Italien (und darüber hinaus) eine nicht zu unterschätzende Rolle. Bei alledem soll indes nicht suggeriert werden, dass das Nichtreligiöse das Religiöse abgelöst hätte. Vielmehr traten die beiden im 19. Jahrhundert Seite an Seite beziehungsweise in enger Verflechtung auf. Es kann zudem ein klares Gefälle beobachtet werden: Nichtreligiöse Haltungen blieben ein Minderheitenphänomen, die Mehrheit hing weiterhin den etablierten Konfessionen in all ihrer Veränderlichkeit und Pluralisierung an, in Italien vor allem dem Katholizismus.¹⁸

Das Thema Nichtreligion und Sepulkralwesen in Rom ist wenig erforscht und auch dieser Beitrag kann nur einige prominente Beispiele diskutieren. Anna Maria Isastia hat zum Thema Freimaurertum und Feuerbestattung unter dem Schlagwort „laicizzazione della morte a Roma“¹⁹ [Säkularisierung des Todes in Rom] geforscht. Hannah Malone untersucht in ihren Arbeiten den Einfluss der Säkularisierung auf italienische Friedhöfe und hat zudem einen Aufsatz zur Feuerbestattung in Italien vorgelegt,²⁰ geht indes nicht spezifisch auf die römische Friedhofslandschaft in Verbindung zur Nichtreligion ein. Moritz Buchner hebt in seiner Studie auf die bürgerliche emotionalisierte Trauerkultur im liberalen Italien ab und adressiert dabei auch Fragen von Religion und Zivilreligion, nicht aber Nichtreligion und nur am Rande Friedhöfe und ihre Ge-

¹⁸ Vgl. zu Aushandlungsprozessen zwischen dem Religiösen, Säkularen und Nichtreligiösen in Italien im 19. Jahrhundert Carolin Kosuch, *Clashes, Competition, and Common Goals. Italian Secularisms and the Liberal State*, in: Niels de Nutte/Stefan Schröder/Jeffrey Tysens (Hrsg.), *The Nonreligious and the State. Seculars Crafting Their Lives in Different Frameworks from the Age of Revolution to the Current Day*, Berlin/Boston 2024, S. 39-62. Ich beziehe mich bei diesen Aushandlungsprozessen und der Idee der Verflochtenheit der Konfessionen auf Talal Asad, *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford 2003. Vgl. zudem Detlef Pollack, der von einer „Wahrscheinlichkeitskorrelation“ zwischen Modernisierung und Säkularisierung spricht, die dem von mir untersuchten Phänomenen zugrunde liegt: Detlef Pollack, *Säkularisierungstheorie*, Version: 1.0, in: *Docupedia-Zeitgeschichte*, 07.03.2013, http://docupedia.de/zg/pollack_saekularisierungstheorie_v1_de_2013 [25.03.25].

¹⁹ Vgl. Isastia, *La laicizzazione della morte a Roma*.

²⁰ Vgl. Hannah Malone, *Secularisation, Anticlericalism and Cremation within Italian Cemeteries of the Nineteenth Century*, in: *Modern Italy* 19:4, 2014, S. 385-403 und Dies., *Architecture, Death and Nationhood*.

schichte.²¹

Nach einem Teil zur nichtkatholischen Bestattungslandschaft Roms im 18. und frühen 19. Jahrhundert am Beispiel Shelleys wird nachfolgend mit Moleschott und Meysenbug auf die weiter zunehmende konfessionelle Pluralisierung in ihren Verflechtungen mit Mobilisierung, Technisierung, Rationalisierung und Hygienedenken eingegangen, wie sie sich auf römischen Friedhöfen wie dem Verano zeigten. Dabei wird die im 19. Jahrhundert aufkommende moderne Feuerbestattung²² als in den Auseinandersetzungen zwischen Kirche, Staat und Zivilgesellschaft im Zuge des Risorgimento nichtreligiös kodierte Praxis diskutiert. Sie hinterließ auch in Rom ihre Spuren, einer Stadt, in der der Konflikt zwischen Papsttum, Katholizismus und Kirchenstaat hier und Laizismus, Republik und Staat dort das gesamte 19. Jahrhundert durchzog.

2. Nichtkatholische Bestattungen in Rom. Der Friedhof der Protestanten und das Beispiel Shelleys

Wer sich mit dem Thema Tod und Bestattung in Rom im 19. Jahrhundert auseinandersetzt, wird früher oder später auf den Cimitero acattolico stoßen, der seiner ursprünglichen Nutzung wegen auch Protestantischer oder Englischer Friedhof genannt wurde.²³ Dieser Ort, der sich ab Mitte des 18. Jahrhunderts nach und nach als Grabstätte verstorbener Nichtkatholiken in Rom etablierte, ist selbst ein Zeugnis des Umbruchs, den die Moderne als eine Epoche zunehmender Handlungsoptionen, als Zeitalter der weltanschaulichen Pluralisierung und der sozialen Heterogenisierung markiert.²⁴ Das heute bestehende Friedhofsareal gliedert sich in einen alten und einen neuen Teil und birgt etwa 2.500 Gräber beziehungsweise 5.000 Tote.²⁵ Im Stadtviertel Testaccio gelegen,²⁶ er-

²¹ Vgl. Buchner, Eine Geschichte des Trauerns.

²² Die „Feuerbestattung“ ist ein im Deutschen gebräuchlicher Begriff, im Italienischen dominiert der Terminus „cremazione“. Ich greife in diesem Beitrag der Einfachheit halber auf die deutsche Begrifflichkeit zurück. Vgl. zur Terminologie Axel Heike-Gmelin, Kremation und Kirche. Die evangelische Resonanz auf die Einführung der Feuerbestattung im 19. Jahrhundert, Berlin 2013, S. 15-16.

²³ Vgl. hier und zur folgenden Geschichte des Cimitero acattolico Krogel, All'ombra della piramide; Stanley-Price, Der Nicht-katholische Friedhof in Rom; Ders., The Old Cemetery for Foreigners in Rome; Ippolito, Il Cimitero acattolico di Roma. Vgl. weiter Catherine Payling, The Non-Catholic Cemetery in Rome. A History, in: The Keats-Shelley Review 20:1, 2006, S. 52-57.

²⁴ Vgl. zur (westlichen) Moderne als einer Zeit der Umbrüche, Polaritäten und Ambivalenzen Zygmunt Bauman, Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit, Hamburg 2005.

²⁵ Viele der älteren Gräber sind nicht erhalten.

²⁶ Der Testaccio – der „Scherbenhügel“ Roms – lag ursprünglich weit außerhalb des be-

scheint dieser Friedhof, der seit 1980 gemeinsam mit der römischen Altstadt zum UNESCO Weltkulturerbe zählt, als eine grüne Oase, bewachsen mit altem Baumbestand und dichter Vegetation. Wolfgang Krogel charakterisierte den Cimitero acattolico als einen „Gottesacker [, der] genau den Vorstellungen der Spätaufklärung von einem Ort der Toten [entsprach]“.²⁷ Auf dem Cimitero acattolico sind Verstorbene ganz unterschiedlicher Glaubensrichtungen bestattet, darunter Angehörige jüdischer, protestantischer und orthodoxer Konfessionen sowie atheistischer Weltanschauungen. Die Gräber liegen nicht nach nationaler oder religiöser Herkunft getrennt. Indes fallen berufliche Grabgemeinschaften auf, so etwa in der Zona Terza, wo Mitglieder der in Rom verstorbenen ausländischen Forschungsinstitute bestattet sind.²⁸ Auch zahlreiche Kaufleute, Designer, Wissenschaftler, Industrielle, Künstler sowie Soldaten, die in den italienischen Einigungskriegen fielen, haben auf dem Cimitero acattolico ihre letzte Ruhe gefunden. Der Friedhof wird privat geführt und ist weiterhin in Betrieb: Urnengräber werden neu belegt, bestehende Familiengräber fortgeführt. Bestattet werden dürfen dort ausländische Nichtkatholiken mit Aufenthaltsgenehmigung für Italien sowie Italiener und Katholiken, die eng mit bereits hier Bestatteten verwandt sind. Die Verwaltung des Friedhofs obliegt einem Zusammenschluss von 14 Botschaften derjenigen Länder, aus denen das Gros der Beigesetzten stammt. Finanziert wurde und wird der Cimitero acattolico durch Grabgebühren, Spenden, Stiftungen und Fördermittel.²⁹

Das erste Begräbnis auf dem ursprünglich für Tierkampfspiele und als Weideplatz genutzten Areal fand 1716 statt. Als Charakteristikum dieser Gegend an der Aurelianischen Stadtmauer diente das schlecht erhaltene, später restaurierte und immer wieder als künstlerisches Motiv aufgegriffene Grabmal des römischen Beamten Gaius Cestius in Form einer Pyramide (12 v. Chr.). Dass ausgerechnet an dieser Stelle ein Friedhof für Nichtkatholiken entstand, scheint erklärungsbedürftig.³⁰ Der englische König Heinrich VIII. hatte wegen der Legitimität seiner Ehen im Streit mit dem Papsttum gelegen und sich und die Englische Kirche nachfolgend von Rom losgesagt. Die zwischenzeitlich wieder an die Macht gelangten Stuarts wurden 1688 in der „Glorious Revolution“ endgültig gestürzt. Einer ihrer Exilorte war Rom, wohin der katholische Stuart Jakob III.

wohnten Stadtgebietes und besteht aus dem Abraum antiker Amphoren, in denen Öl und Wein transportiert und gelagert wurden. Das Gebiet war später für seine Weinschänken und Maulbeerpflanzungen bekannt.

²⁷ Wolfgang Krogel, *Der Cimitero Acattolico in Rom. Stand, Religion und Nation als Merkmale von Ausgrenzung und Identität*, in: Michael Matheus/Uwe Israel (Hrsg.), *Protestanten zwischen Venedig und Rom in der Frühen Neuzeit*, Berlin 2013, S. 94.

²⁸ Vgl. Stanley-Price, *Der Nicht-katholische Friedhof in Rom*, S. 85.

²⁹ Vgl. ebd., S. 120.

³⁰ Vgl. im Folgenden Krogel, *Der Cimitero Acattolico in Rom*.

auf Einladung Papst Clemens XI. im Jahr 1719 reiste. Mit ihm kamen sowohl englische Katholiken als auch Protestanten in die Stadt. Als letztere starben, stellte sich die Frage, wo diese Nichtkatholiken als Angehörige des Exilkönigshofes bestattet werden sollten. Auf katholischem Grund war dies nicht möglich, denn der geweihte Boden blieb Katholiken vorbehalten. Schon im Jahr 1240 war im Codex Iuris Canonici festgehalten worden, wer von solchen „rechtgläubigen“ Begräbnissen ausgeschlossen sein würde: Ketzer (später auch Protestanten) etwa fielen hierunter, auch jüdische Verstorbene, die in Rom an der Porta Portese beziehungsweise am Aventin auf eigenen Friedhöfen bestattet wurden. In der Praxis gestaltete sich diese räumliche Trennung der Toten zwar im Einzelfall weniger strikt, dennoch blieb sie die Regel. Die protestantischen Verstorbenen des auf päpstliche Einladung in der Stadt weilenden Stuart-Königshofes konnten indes schwerlich vor den Mauern der Stadt begraben werden, weil dort auch der Bestattungsort für Verbrecher und Prostituierte lag. Die in Rom befindliche englische Nationalkirche San Silvestro in Capite war katholisch und fiel damit als Option ebenfalls weg. So wurde das brachliegende Areal um die Cestius Pyramide mit päpstlicher Genehmigung zum Bestattungsplatz für diese Toten dekretiert und zwar zunächst ohne aufwendige Grabmäler oder Inschriften.

Als dann seit den 1760er Jahren mehr und mehr nicht zum Exilhof gehörende Reisende auf Kavaliere- und Bildungstour nach Rom kamen, mitunter hier verstarben und dann bestattet werden mussten, fanden auch sie Aufnahme auf dem Cimitero acattolico. Die Grabgestaltung wurde nachfolgend immer komplexer. Sukzessive avancierte der Cimitero acattolico zu einem Friedhof aller Nichtkatholiken,³¹ zunächst wenig reguliert, seit 1821 nach preußischen und britischen Initiativen vor Ort von einem Friedhofsmeister bewirtschaftet. Letzterer beaufsichtigte die vordem meist durch Familie und Freunde bewerkstelligten Bestattungen, setzte die in Rom geltenden Hygieneregeln durch und wachte über das Gebiet.³² Das Nichtkatholische beziehungsweise Nichtreligiöse dieses Bestattungsortes zeigt sich nicht zuletzt in den Grabinschriften. Religiöse Sinnggebung oder Tröstung treten auf den Grabsteinen oder Grabmälern zurück. Stattdessen sind Lebensdaten, Heimatverbundenheit, eine Orientierung am Berufsstand oder an Moral und Lebensleistung bestimmend. Das Grab des 1821 verstorbenen Dichters John Keats etwa weist ihn als „YOUNG ENGLISH PO-

³¹ Im 19. Jahrhundert entstanden zahlreiche nichtkatholische Friedhöfe auf der italienischen Halbinsel. Vgl. Krogel, Der Cimitero Acattolico in Rom, S. 89.

³² Zu solchen Hygienemaßnahmen gehörten im 19. Jahrhundert etwa nächtliche Bestattungen oder die Verwendung von Doppelsärgen aus Holz und Blei. Vgl. Krogel, All'ombra della piramide, S. 29-72; Stanley-Price, Der Nicht-katholische Friedhof in Rom, S. 50-54 und Ippolito, Il Cimitero acattolico di Roma, S. 152-155.

ET“ aus, der auf seinem Totenbett „in the Bitterness of his Heart at the Malicious Power of his Enemies“ die Grabinschrift „Here lies One Whose Name was writ in Water“ wünschte. Solche Kennungen sind Ausweis individueller Biografien, nicht der christlichen Gemeinschaft.³³ Mitte des 19. Jahrhunderts erfuhr der Friedhof dann eine Erweiterung um einen neuen Teil, nachdem die Choleraepidemien der Jahrhundertmitte auf der italienischen Halbinsel viele Opfer gefordert hatten. Vor dem Hintergrund von allgemeinen Veränderungen in den Anschauungen rund um Tod und Sterben – etwa der Angst vor dem Scheintod beziehungsweise der zunehmenden Verwissenschaftlichung und Medizinisierung des Todes – waren auch späterhin bauliche Veränderungen zu verzeichnen, so etwa eine Leichenhalle (1867) oder ein Autopsieraum (1884).³⁴ Solche Einrichtungen existierten auch auf anderen Friedhöfen der Stadt beziehungsweise in ganz Italien.

Stellte der Cimitero acattolico selbst eine Neuerung dar, die den religiösen, sozialen und politischen Veränderungen im Europa der Moderne Rechnung trug, fanden sich diese Innovationen auch im Bereich der Sepulkralkultur wieder. Eine Bestattung, die gleichsam am Anfang jener Differenzierung und Individualisierung stand, markierte die des Dichters Percy Bysshe Shelley. Er war 1822 gemeinsam mit zwei Freunden bei einem Bootsunfall im Golf von La Spezia ums Leben gekommen.³⁵ Die Leichname der jungen Männer wurden erst Tage später geborgen. Shelleys Kameraden um Lord Byron und Edward John Trelawny erwirkten eine Einäscherung der Toten,³⁶ die vordem den Hygieneregeln entsprechend vor Ort provisorisch bestattet worden waren. Trelawny, ein Schriftsteller, der zur See gefahren war, zeichnete für die von Schaulustigen umstandene und von florentinischen Behörden gestattete Einäscherung im Freien verantwortlich. Er sorgte für Brennmaterial, begoss die Toten mit Wein und Öl und überwachte das Feuer, bewahrte dabei aber Shelleys Herz vor den

³³ Vgl. Sebastian P.Q. Rahtz/Julie Dunk/John Giorgi, *The Monuments of the Parte Antica*, in: Antonio Menniti Ippolito/Paolo Vian (Hrsg.), *The Protestant Cemetery in Rome. The „Parte Antica“*, Rom 1989, S. 207-255. Die katholische Kirche hatte die Inhalte der Inschriften streng reguliert, ließ sie sich zur Genehmigung vorlegen und durch Zensoren prüfen. Da es kein Heil außerhalb der katholischen Kirche geben konnte, war den Protestanten auf dem Cimitero acattolico eine Anspielung etwa auf Auferstehungshoffnungen untersagt. Diese Umstände bestimmten die Inhalte der Inschriften mit. Vgl. Stanley-Price, *Der Nicht-katholische Friedhof in Rom*, S. 55.

³⁴ Vgl. ebd., S. 35-47.

³⁵ Vgl. zur Geschichte dieser Einäscherung Trelawny, *Recollections of the Last Days*, S. 129-138.

³⁶ Die Aschen ließen sich leichter transportieren, als die schon ins Stadium der Verwesung übergegangenen Leichname. Auch markierte die Einäscherung einen Akt der Unkonventionalität, den die jungen religionskritischen Dichter wertschätzten.

Flammen.³⁷ Es wurde in der Nähe von Bournemouth bestattet.³⁸ Die Asche Shelleys hingegen sollte auf Wunsch Mary Shelleys neben den Überresten ihres gemeinsamen Sohnes William auf dem Cimitero acattolico beigesetzt werden. Nach einigen Verzögerungen wurden Shelleys Überreste 1823 schließlich auf dem neuen Friedhofsteil bestattet, nur um auf Betreiben Trelawnys hin wenig später näher an die Aurelianische Stadtmauer verbracht zu werden.³⁹ Ein solcher Standort galt der Symbolik der Mauer wegen als besonders prestigeträchtig. Hier kamen zudem viele Besucherinnen und Besucher vorbei. Shelleys Grabstein trägt den Spruch „Herz des Herzens“ und in Erinnerung an seine Todesumstände einen Auszug aus Shakespeares *Der Sturm*.⁴⁰ Trelawny selbst kommentierte diese „nichtreligiöse“ Beisetzung wie folgt: „As the souls of Heretics are foredoomed by the Roman priests, they do not affect to trouble themselves about their bodies. There was no ‚faculty‘ to apply for nor Bishop’s license to exhume the body. The custode or guardian who dwelt within the inclosure and had the key of the gate [des Cimitero acattolico], seemed to have uncontrolled power within his domain, and scudi, impressed with the image of Saint Peter with the two keys, ruled him. Without more ado, masons were hired, and two tombs built in the recess. In one of these, when completed, I deposited the box, with Shelley’s ashes, and covered it in [sic!] with solid stone, inscribed with a Latin epitaph, written by Leigh Hunt“.⁴¹

Shelley erschien vielen Intellektuellen und Fortschrittsfreunden zu Lebzeiten als eine Gestalt, die Grenzen neu aushandelte. Als Ehemann Mary Shelleys, der Tochter des Anarchisten William Godwin und der Frauenrechtlerin Mary Wollstonecraft, hegte er politisch radikale Ansichten, lebte ein nonkonformes Leben, schuf im Zeitalter der Romantik ein ebensolches poetisches Œuvre und hing atheistischen Ideen an.⁴² „Every reflecting mind must allow that there is no proof of the existence of a Deity“,⁴³ schrieb er etwa in seinem Essay *The Necessity of Atheism* (1811). Sein Leichnam wurde vor der Zeit moderner städti-

³⁷ Vgl. Trelawny, *Recollections of the Last Days*, S. 185.

³⁸ Zur Geschichte solcher Herzbestattungen vgl. Armin Dietz, *Ewige Herzen. Kleine Kulturgeschichte der Herzbestattungen*, München 1998.

³⁹ Vgl. zu den Umständen dieser Bestattung, die anders als von Mary Shelley gewünscht an anderer Stelle stattfinden musste, da seit 1822 keine Beisetzungen mehr auf dem alten Friedhofsteil gestattet waren, Stanley-Price, *Der Nicht-katholische Friedhof in Rom*, S. 65-68.

⁴⁰ Vgl. zu Shelleys Grab, seiner Geschichte und heutigen Bedeutung Ders., *Shelley’s Grave Revisited*, in: *Keats-Shelley Journal* 65, 2016, S. 53-69.

⁴¹ Trelawny, *Recollections of the Last Days*, S. 140.

⁴² Vgl. dazu Worthon, *The Life of Percy Bysshe Shelley*.

⁴³ Percy Bysshe Shelley, *The Necessity of Atheism*, Worthing 1811, S. 13. Vgl. zu Shelleys Atheismus weiter Martin Priestman, *Romantic Atheism. Poetry and Freethought, 1780-1830*, Cambridge 2000, S. 219-252.

scher Krematorien in der Peripherie am Strand auf einer offenen Feuerstätte eingäschert. Dennoch passt Shelley weltanschaulich gut zu den sich in der zweiten Jahrhunderthälfte formierenden italienischen Initiativen zur Wiedereinführung der Feuerbestattung. Sie hatten zum Ziel, die Einäscherung von Leichnamen vor dem Hintergrund von Kulturkämpfen und Risorgimento, Friedhofsreformen und Hygieneerwägungen zum Protestmoment gegen die katholisch-christliche Erdbestattung zu erheben.⁴⁴ Der Umstand seiner exzeptionellen Einäscherung in Kombination mit seinen radikalen religionskritischen Ansichten führte dazu, dass Shelley immer wieder als früher Referenzpunkt der modernen Feuerbestattung herangezogen wurde.⁴⁵

Einige Jahrzehnte später wurden dann auf dem Cimitero del Verano eine Abteilung für Protestanten, Juden und Nichtreligiöse auf städtischem Grund eingerichtet, ein Krematorium gebaut und die Bestattung von Aschen gestattet, wie noch gezeigt wird.⁴⁶ Im Verlauf des 19. Jahrhunderts erwuchs dem Cimitero acattolico also Konkurrenz. Der Verano wurde zum städtischen Emblem der Kulturkämpfe, in deren Verlauf die weltlich-politische Macht angetreten war, der Kirche auch im Bereich von Sterben und Tod den Rang abzulaufen.

3. Asche statt Knochen. Beispiele für nichtreligiöse Bestattungen auf dem Cimitero del Verano

Das weltweit erste Krematorium auf einem städtischen Friedhof wurde 1876 in Mailand in Betrieb genommen.⁴⁷ Die Idee, Leichname einzuäschern, war in der Neuzeit zunächst während der Französischen Revolution mit ihrem Antikatholizismus und Antikenbezug neu aufgekommen. Einäscherungen fanden in Paris und anderen französischen Städten als republikanische, explizit nicht christliche Praktik Umsetzung – wie in Shelleys Fall auf offenen Feuerstellen. Mitte des 19. Jahrhunderts wurde die nach der Französischen Revolution wieder in Vergessenheit geratene Leicheneinäscherung dann erneut aufgegriffen. In den Kulturkämpfen des Risorgimento war die Feuerbestattung ein Thema, das von einer Gruppe nord- und mittelitalienischer Ärzte, Kulturschaffender und Politiker vorangebracht wurde. Dies geschah auch unter den Vorzeichen der sozialpolitisch-kulturellen Neuaushandlungen von Kompetenzen zwischen Staat und Kirche und dem heraufbeschworenen Antagonismus zwischen städtisch-säku-

⁴⁴ Vgl. Kosuch, *The Non-Religious and the European City*.

⁴⁵ Vgl. dazu Dies., *Die Abschaffung des Todes. Säkularistische Ewigkeiten vom 18. bis ins 21. Jahrhundert*, Frankfurt/Main 2024, S. 308.

⁴⁶ Vgl. die folgende Darstellung.

⁴⁷ Vgl. hierzu und im Folgenden Kosuch, *The Non-Religious and the European City*; Dies., *Die Abschaffung des Todes*, S. 55-252.

lar-industrialisiertem Norden und strukturarmem-rückständig-religiösem Süden.⁴⁸ Die Fürsprecher der Feuerbestattung gehörten der sich auf der italienischen Halbinsel formierenden säkularistischen Szene an,⁴⁹ vor allem dem Freimaurer- und Freidenkertum. Ähnlich wie zur Zeit der Französischen Revolution, deren Ideen und Schriften zur Feuerbestattung sie rezipierten, verbanden diese antiklerikal, antikatholisch und generell religionskritisch eingestellten Akteure die Feuerbestattung mit einem neuen, zivilgesellschaftlichen Denken, das nicht durch Kirche und Christentum bestimmt, sondern weltlich-republikanisch konnotiert war.

Fürsprechende der Feuerbestattung hingen zudem meist dem Hygieneparadigma an, das in Italien wie überall in Europa und den USA im langen 19. Jahrhundert an Einfluss gewann.⁵⁰ Ihre Vorstellungen von Modernität verbanden diese historischen Akteure mit Städteassanierungen, mit neu zu bauenden Kanalisationen, modernen Müllentsorgungssystemen, an aktuellen Standards orientierten Schlachthöfen, Friedhofsverlegungen außerhalb bewohnter Gebiete, verbesserten Lebens- und Ernährungsbedingungen, Gesundheitsvorsorge und Arbeitsschutz. Die Idee der Feuerbestattung passte gut in dieses Hygienekonzept, das auch biopolitische Kontrolle, Regulierung und Ermächtigung bedeutete und nicht zuletzt eugenische Vorstellungen umfasste.⁵¹ Anders als noch während der Französischen Revolution beziehungsweise im Fall von Shelleys Einäscherung favorisierten die Feuerbestatter des späteren 19. Jahrhunderts diesem facettenreichen, auf Fortschrittsversprechen basierenden Hygienedenken wegen technische Lösungen für die Einäscherung von Leichen. Doch nicht nur

⁴⁸ Vgl. hier und im Folgenden Kosuch, *Clashes, Competition, and Common Goals*.

⁴⁹ Der Terminus „Säkularismus“ überlappt mit jenem von Nichtreligion/nonreligion. Letzterer ist historisch jünger und in seiner Genese weniger kulturkämpferisch aufgeladen. Den Begriff Säkularismus hingegen, den ich in diesem die Zeit der Kulturkämpfe behandelnden Beitrag ebenfalls nutze, hat der britische Freidenker Jacob Holyoake Mitte des 19. Jahrhunderts geprägt, um den negativ besetzten Terminus „Atheismus“ zu ersetzen. Säkularismus umfasst Weltanschauungen wie den naturwissenschaftlichen Materialismus, das Freidenkertum, den Monismus oder auch ethisch-humanistische Konzepte, die auf Diesseitigkeit, Fortschritt und menschliche Handlungsmacht hin orientiert sind. Vgl. zum Säkularismus Todd Weir, *Säkularismus (Freireligiöse, Freidenker, Monisten, Ethiker, Humanisten)*, in: Lucian Hölscher/Volkard Krech (Hrsg.), *Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum, Bd. 6/2: 20. Jahrhundert. Religiöse Positionen und soziale Formationen*, Paderborn 2016, S. 189-218. Die säkularistische Bewegung war vorwiegend männlich geprägt.

⁵⁰ Vgl. Pogliano, *L'utopia igienista*.

⁵¹ Vgl. dazu etwa den italienischen Hygieniker, Feuerbestatter und Anthropologen Paolo Mantegazza: *Carolin Kosuch, Hygiene, Rasse und Zukunftstechnik. Paolo Mantegazzas Beiträge zur Italianità*, in: *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 97, 2017, S. 316-338.

in Italien bemühte man sich um eine technisch zu bewerkstelligende Feuerbestattung mit dem Ziel, sie als Option neben der Erdbestattung zu etablieren beziehungsweise letztere mehr und mehr zu ersetzen. Hygiene, städtisch administrierte Friedhöfe und auch Offenheit gegenüber Reformen in protestantischen Kreisen sowie sich konsolidierende Vorstellungen von Rationalität und Beschleunigung trugen zu ihrer wachsenden Popularität in vielen europäischen Staaten und den USA bei.⁵²

In Italien hatte die Feuerbestattung ihre Zentren im Norden und der Mitte des Landes, darunter Mailand, Turin, Florenz, Modena und Bologna.⁵³ Führende Feuerbestatter wie der in Lodi und Mailand wirkende Erfinder, Säkularist und Naturforscher Paolo Gorini beschrieben jene städtischen Mittelpunkte der Feuerbestattung als „emancipata da ogni degradante pregiudizio“⁵⁴ [emanzipiert von jedwedem beschämenden Vorurteil]. Während des Risorgimento positionierten sich solche national und säkularistisch gesonnenen Kräfte zugunsten der Feuerbestattung gegen den Papst und dessen Frontstellung gegen die nationale Einigungsbewegung.⁵⁵ Am selben Strang wie die Feuerbestatter zogen viele städtische Administratoren. Sie erörterten die Frage der Feuerbestattung in den Stadträten und räumten auf den neuen Friedhöfen Platz für die Krematorien ein. Auch Feuerbestattungsvereine und die darin organisierten Stadtbürgerinnen und Stadtbürger errichteten vermehrt Anlagen und sorgten für deren Finanzierung. Ingenieure und Erfinder aus Mailand und Umgebung konzipierten die Verbrennungssysteme, städtische Architekten entwarfen die Gebäude und beaufsichtigten ihren Bau. „[T]rionfare la cremazione, non solo come sistema più razionale ed igienico, ma come il solo che corrisponde ai bisogni del cuore“⁵⁶ [(D)ie Feuerbestattung nicht nur als das rationalste und hygienischste System, sondern als das einzige triumphieren zu lassen, das den Erfordernissen

⁵² Vgl. Norbert Fischer, *Zwischen Trauer und Technik. Feuerbestattung, Krematorium, Flammarium. Eine Kulturgeschichte*, Berlin 2002. Vgl. weiter Thomas W. Laqueur, *The Work of the Dead. A Cultural History of Mortal Remains*, Princeton 2018, S. 489-548.

⁵³ Vgl. zur Geschichte der italienischen Feuerbestattung Conti/Isastia/Tarozzi, *La morte laica*. In den Jahren 1876–1894 wurden Krematorien in Asti, Bologna, Brescia, Como, Cremona, Florenz, Livorno, Lodi, Mailand, Mantua, Modena, Novara, Perugia, Pisa, Rom, Spoleto, San Remo, Turin, Udine, Varese und Venedig gebaut. Vgl. Società Anonima Cooperativa per la Cremazione dei Cadaveri in Napoli. *La società, progetto dei tempio, statuto*, Neapel 1900, S. 17.

⁵⁴ Paolo Gorini, *Autobiografia*, Rom 1881, S. 16.

⁵⁵ Pius IX. hatte sich nach der Revolution von 1848 von einem Unterstützer der nationalen Sache zu ihrem Gegner entwickelt. Vgl. Francesco Traniello, *Religione cattolica e stato nazionale. Dal Risorgimento al secondo dopoguerra*, Bologna 2007, S. 7-220.

⁵⁶ Margarita Ernesta Napollon, *Cremazione e sentimento*, in: Malachia De Cristoforis/Gaetano Pini (Hrsg.), *Bollettino della società per la cremazione dei cadaveri di Milano* 1–2, 1876/77, S. 38.

des Herzens entspricht] – so lautete die verbindende Vision dieser Menschen. Mehr noch hofften sie auf eine „trasformazione completa di un’utopia in una istituzione umanitaria e civile“⁵⁷ [eine vollständige Umwandlung einer Utopie in eine zivile und humanitäre Institution]. 1888 wurde die Feuerbestattung nach entsprechenden Initiativen von Hygienikern um Luigi Pagliani im Königreich Italien legalisiert. Die katholische Kirche hatte diese Praxis im Jahr 1886 explizit verboten.⁵⁸

Städtische Friedhöfe wurden so zu einem Austragungsort der Kulturkämpfe. Die Feuerbestattung konnte dabei an eine bereits bestehende Entwicklung anknüpfen, denn schon Napoleon hatte die Schließung innerstädtischer Kirchhöfe bestimmt und die Verlegung der Bestattungsplätze abseits besiedelter Gebiete dekretiert.⁵⁹ Neue Friedhöfe an den Peripherien der Städte wurden geplant, unter ihnen der Verano, der 1807 in Planung ging. Nach Napoleons Rückzug hatten die Päpste dieses Friedhofsprojekt weitergeführt. Dies verdeutlicht, dass die Frontstellung zwischen Staat und Kirche keine absolute war, sondern Reformen und Neuerungen von beiden Seiten, je nach Konjunktur der beiderseitigen Beziehungen, begrüßt und betrieben wurden. Der Verano wurde schließlich 1836 geweiht. 1871 wurden in Rom, das in diesem Jahr Hauptstadt des Königreiches Italien geworden war,⁶⁰ alle innerstädtischen Bestattungsplätze geschlossen. Ausnahmen bildeten der Cimitero acattolico, der Campo Santo Teutonico⁶¹ und der jüdische Friedhof.⁶² Der Verano fiel in den städtischen Zuständigkeitsbereich und sollte nach Konfessionen gegliedert werden. Dies geschah freilich nicht ohne Widerstand der Kurie, die einen rein katholischen Friedhof beizubehalten wünschte.⁶³ Hannah Malone schildert diesen Kulturkampf um die Bestattungen in Rom, dessen Unentschiedenheit sich auch im Changieren zwischen dem Cimitero acattolico und dem Cimitero del Verano zeigte, wie folgt: „In

⁵⁷ Gaetano Pini, *La cremazione dei morti. Ricordi e notizie*, Mailand 1880, S. 19.

⁵⁸ Vgl. zur Haltung der katholischen Kirche hinsichtlich der Feuerbestattung Zbigniew Suchecki, *La cremazione nel diritto canonico e civile*, Città del Vaticano 1995.

⁵⁹ Vgl. Napoléon, *Décret impérial sur les sépultures au Palais de Saint-Cloud le 23 Prairial an XII*, in: *Bulletin des lois* 5, 1804, S. 75-80. Solche Verlegungen hatte schon Luther gefordert, ebenso die Aufklärer des 18. Jahrhunderts, es handelt sich also um eine Idee mit *longue durée*.

⁶⁰ Vgl. Christopher Duggan, *The Force of Destiny. A History of Italy since 1796*, Boston/New York 2008, S. 242-258.

⁶¹ Der Campo Santo Teutonico liegt neben dem Petersdom und fungiert seit dem 8. Jahrhundert als Begräbnisstätte deutschsprachiger katholischer Pilger. Er wird von einer Erzbruderschaft verwaltet, deren Mitglieder ebenfalls hier bestattet sind.

⁶² Der Cimitero acattolico und der jüdische Friedhof blieben von dieser großen Schließung auch deshalb ausgenommen, weil auf dem Verano separate Abteilungen für Juden und Protestanten zunächst fehlten. Widerstand gegen die Schließung kam hinzu.

⁶³ Vgl. Malone, *Architecture, Death and Nationhood*, S. 128-130.

1872, the clergy protested that the Verano cemetery had been ‚polluted‘ by the burial of a Protestant, which led to the exhumation of the corpse and its removal to the non-Catholic cemetery in the Testaccio area of Rome. In 1876, the burial of an atheist within the Verano cemetery proved to be equally contentious“.⁶⁴ Distinkte Bereiche für Juden und Protestanten mit separaten Eingängen auf dem Areal des Cimitero del Verano wurden erst 1895 eingerichtet.

In der Stadt der Päpste, die erst nach der Eroberung durch italienische Truppen zum geeinten Königreich Italien hinzukam, fand die Feuerbestattung entsprechend später als in Oberitalien Umsetzung. Zu bedenken ist, dass Rom eine „capitale sans industrie“⁶⁵ war. Der Verbrennungsofen für menschliche Leichname hatte deshalb Symbolwirkung und zeigte die Zugehörigkeit Italiens zu einer westlich-industriell geprägten Form der Moderne an, der sich jene, die die Feuerbestattung befürworteten, zugehörig fühlten. Auch die Frage nach der Verortung des jungen italienischen Nationalstaates im internationalen Gefüge wurde in der neuen Hauptstadt, die in der zweiten Jahrhunderthälfte zur repräsentativen Kapitale umgebaut wurde, mit der Einführung solcher Innovationen beantwortet. Patriotische Bauwerke wie das zentral gelegene Denkmal für König Vittorio Emanuele II (ab 1885 errichtet), neue Parks und Plätze, Bürgerhäuser und Geschäftsgebäude, der Bahnhof Termini (ab 1867 gebaut) und Straßen wie die noch unter Pius IX. begonnene Via Nazionale sind Zeugnisse dieser Bautätigkeit.⁶⁶

Im Jahr 1883 wurde auf langjährige Initiative der römischen Feuerbestattungsgesellschaft, deren Mitglieder häufig den Freimaurern angehörten, auf dem Verano ein Krematorium errichtet.⁶⁷ Einen Einblick in die auf Bestreben der Gesellschaft geführten Debatten im römischen Stadtrat gibt die Schilderung des Mailänder Arztes und Freimaurers Gaetano Pini. Er war einer der Köpfe der italienischen Feuerbestattung. Seine Ausführungen machen deutlich, wie kontrovers das Thema im städtischen politischen Hauptgremium Roms diskutiert wurde. Pini berichtete, es sei eine der ersten Bestrebungen der römischen Feuerbestattungsgesellschaft gewesen, beim Stadtrat eine Konzession für die Errichtung eines Krematoriums auf dem Areal des Cimitero Verano zu erwirken. Dieser Antrag habe zunächst dem Sanitätsrat der Provinz vorgelegt werden müssen, der ihn positiv beschieden habe. Auch das Innenministerium habe zugestimmt. Am 10. Juni 1880 schließlich sei das Anliegen vor den römischen Stadtrat gebracht worden. Hier standen sich einer der Vorreiter der christlichen Archäologie, Giovanni Battista de Rossi, der Mitglied in zahlreichen euro-

⁶⁴ Malone, *Architecture, Death and Nationhood*, S. 130.

⁶⁵ Bocquet, *Rome, ville technique*, S. 56.

⁶⁶ Vgl. Kramer/Horst/Hennings, *Schaufenster der Nation*, S. 149, 151-153.

⁶⁷ Vgl. Isastia, *La laicizzazione della morte a Roma*.

päischen Akademien der Wissenschaften war, sowie zwei Fürsprecher der Feuerbestattung gegenüber, der Professor Ratti und ein Herr Baccelli,⁶⁸ ein „zélateur de la crémation“⁶⁹ [vehementen Verfechter der Feuerbestattung]. Nach dessen Rede, die Pini als brillant bezeichnete, sei der Antrag mit einem Abstimmungsergebnis von 10 zu 35 zugunsten des Krematoriums ausgefallen. Doch, so Pini, seien neue Schwierigkeiten in Gestalt finsterner Machenschaften einer Parteiung im Rat aufgetaucht, deren Mitglieder die Verbrennung als Beleidigung der katholischen Traditionen ansähen. Die Obstruktionshaltung dieser Fraktion habe den römischen Feuerbestattungsverein in seinem Tun behindert. Erst am 25. Februar 1882 habe er sich neu konstituieren und den Bau des Krematoriums angehen können.⁷⁰

Dieser Bau, der vom Architekten Salvatore Rosa verantwortet wurde, lehnte sich architektonisch an altägyptische Vorbilder an und brach damit vom baulich-ästhetischen Standpunkt aus mit etwaigen christlichen Stilelementen.⁷¹



Abb. 1: Krematorium auf dem Cimitero del Verano, Rom. Fotografie aus dem Jahr 1932. Luigi Maccone, *Storia documentata della cremazione presso i popoli antichi ed i moderni con speciale riferimento alla igiene*, Bergamo 1932, S. 52.

⁶⁸ Hier handelte es sich wohl um Guido Baccelli, einen an der Universität La Sapienza wirkenden Mediziner und Malariaexperten, der auch mehrfach als Minister im Königreich Italien wirkte (für Bildung, später für Landwirtschaft).

⁶⁹ Gaetano Pini, *La Crémation en Italie et à l'étranger de 1774 jusqu'à nos jours*, Mailand 1885, S. 45.

⁷⁰ Ebd., S. 45-46.

⁷¹ Vgl. Malone, *Architecture, Death and Nationhood*, S. 140 f.

In diesem Krematorium wurde auch der bekannte Vorreiter des naturwissenschaftlichen Materialismus, der Senator und Professor für Physiologie Jacob Moleschott, eingeäschert.⁷²

Moleschott war eine Schlüsselgestalt in der Geschichte des Säkularismus und zugleich ein wichtiger politischer Akteur im Königreich Italien.⁷³ Der Niederländer verließ 1854, bedroht vom Entzug seiner Lehrerlaubnis aufgrund seiner atheistischen Einstellung und wegen seiner Kritik am Bündnis von Politik und Kirche, die Universität Heidelberg. Hier hatte er Physiologie gelehrt. Im Schweizer Exil wurde der Autor der vielfach aufgelegten und übersetzten Schrift *Der Kreislauf des Lebens* (1852) vom italienischen Bildungsbeauftragten Francesco de Sanctis für eine Tätigkeit in Italien angeworben. In Turin wurden ihm ein Lehrstuhl und ein Labor eingerichtet. Der bekannte Religionskritiker Moleschott wirkte auch als Senator im Königreich Italien. Hier setzte er sich etwa für die Abschaffung der Mahlsteuer und für Frauenrechte ein.⁷⁴ Als er 1893 starb, wurde sein Leichnam im Krematorium in Rom eingeäschert. Dieser Schritt entsprach seinem materialistischen Kreislaufdenken und seiner Wertschätzung des Phosphors als einem zentralen Baustein der Gehirnentwicklung und der daraus resultierenden Denkleistung. In seinem Werk hatte Moleschott seine Kritik der Erdbestattung auf Kirchhöfen direkt mit seinem säkularistischen, fortschrittsorientierten Weltbild und seiner Präferenz der Feuerbestattung verbunden. Die Feuerbestattung setzte demnach das wertvolle Phosphor rasch in den Kreislauf des Lebens frei und diente so den Lebenden: „Und wenn all diese phosphorsauren Salze in wucherndem Überfluß in unseren Kirchhöfen aufgespeichert werden, um nur den Würmern und dem Grase zu nützen, während sie ohne Arbeit und beinahe ohne Kosten zurückgeführt werden könnten in die Kreislinie des Lebens, die immer neue Kreise zeugt von Stoff und Kraft, warum sollen wir denn der Sitte dauernder Kirchhöfe huldigen, da wir doch blutigen Opfern und Hexenprozessen entsagt haben? Wer will über seinen phosphorsauren Kalk auch noch nach seinem Tode Herr sein, wenn er bedenkt, dass dieser phosphorsaure Kalk Veranlassung werden kann, daß seine Urenkel darben“?⁷⁵

⁷² Vgl. Kosuch, *Die Abschaffung des Todes*, S. 145-150.

⁷³ Vgl. im Folgenden Costanza D’Elia, *Group Portrait with Freethinker. Jacob Moleschott, Risorgimento Culture, and the Italian Nation-Building Process*, in: Carolin Kosuch (Hrsg.), *Freethinkers in Europe. National and Transnational Secularities, 1789–1920s*, Berlin 2020, S. 109-130.

⁷⁴ Vgl. zu Moleschotts politischem und kulturellem Engagement Laura Meneghello, *Jacob Moleschott. A Transnational Biography*, Bielefeld 2017, S. 223-325.

⁷⁵ Jacob Moleschott, *Der Kreislauf des Lebens. Physiologische Antworten auf Liebig’s chemische Briefe*, Mainz 21856, S. 461.

Die Verbrennungsapparatur auf dem Verano, in der Moleschott eingäschert wurde, stellte eine modifizierte Variante des Verbrennungssystems Paolo Gorinis dar, dessen Anlage auch in anderen italienischen und europäischen Städten zum Einsatz kam.⁷⁶ Sie funktionierte ähnlich wie ein Puddelofen. Die Einäschierung erfolgte indirekt über Hitzestauung und nicht über den Kontakt mit der Flamme des Verbrennungsfeuers.⁷⁷

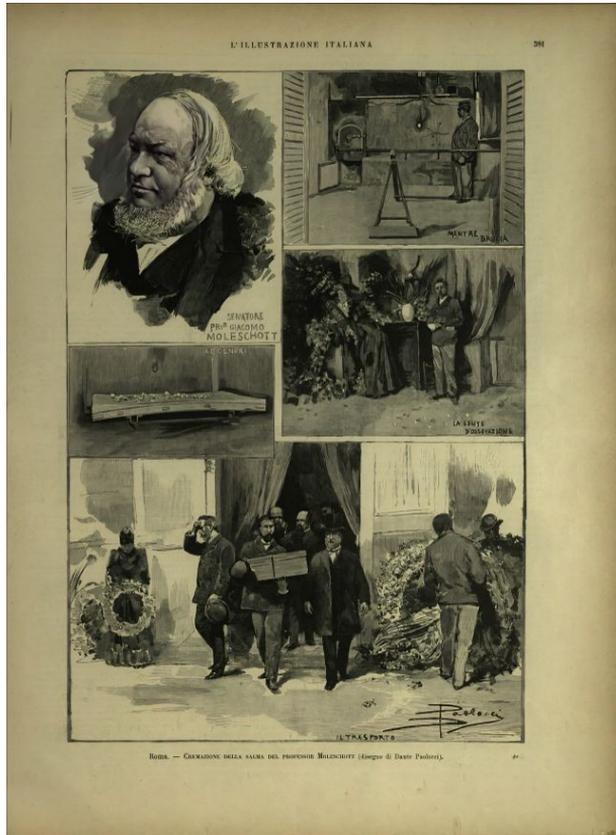


Abb. 2: Moleschotts Feuerbestattung in Rom, 1893. *L'illustrazione Italiana* 23, 5. Juni 1893, S. 381.

⁷⁶ Gorinis System operierte etwa in Paris auf dem Friedhof Père-Lachaise und in Woking bei London, dem ersten britischen Standort eines Krematoriums.

⁷⁷ Vgl. zur Funktionsweise dieses Krematoriums, zur Idee der Feuerbestattung und zu ersten Einäschierungsexperimenten Paolo Gorini, *Sulla purificazione dei morti per mezzo del fuoco. Considerazioni, sperimenti e proposte*, Mailand 1876.

Die Bildfolge in der *Illustrazione Italiana* (Abb. 2) – vergleichbar der deutschen Gartenlaube ein viel gelesenes bürgerliches Familienjournal – macht transparent, wie die Einäscherung eines Nichtreligiösen wie Moleschott in der Hauptstadt ablief.⁷⁸ Das Blatt griff mit seiner Darstellung das Interesse rund um die Novität auf, entskandalisierte die Feuerbestattung durch die detailreichen, realistischen Abbildungen aber und normalisierte sie als einen zivilen Akt. Deutlich zeigt die *Illustrazione Italiana* den Verbrennungssofen und in der Abbildung links mittig auch die Verbrennungsrückstände. Blumengebinde und Kränze schmücken die Szenerie. Einer davon wird von der im Bild präsenten Frau gehalten, die der geschlechtsspezifischen Emotionsordnung der Zeit folgend auch die einzige Figur ist, die nicht nur Betroffenheit, sondern durch ihre Körperhaltung auch sichtbar Trauer ausdrückt.⁷⁹ Die Asche wird in einem Kästchen von Freunden und politischen Weggefährten Moleschotts aus dem Krematorium getragen. Aus dem Kreis dieser Laien – die Bildfolge zeigt dies nicht – wurden auch die Grabreden auf Moleschott gehalten.⁸⁰ Religiöse Amtspersonen oder religiöse Symbolik fehlten gänzlich.

Moleschotts Asche wurde auf das 1883 neu eingerichtete Urnenfeld der Abteilung der tolerierten nichtkatholischen Konfessionen des Verano verbracht. Der Säkularist, Staatsmann und Wissenschaftler, der aktiv für eine Tätigkeit im Königreich Italien rekrutiert worden war, fand feuerbestattet in einem von einem säkularistisch eingestellten Italiener erfundenen und von säkularistischen Kräften in den Kulturkämpfen der Zeit in Rom durchgesetzten Verbrennungssystem auf dem städtisch administrierten Verano seine letzte Ruhe. Während Shelleys Einäscherung auf eine sich pluralisierende konfessionelle Landschaft und sich diversifizierende Bestattungsmodi und Zuständigkeiten verweist, kündete jene Moleschotts von der Konsolidierung des nationalen und weltlichen Lagers, das Fortschrittsdenken und die zeitgenössischen Vorstellungen einer rationalen, technisierten und hygienischen Moderne für sich reklamiert hatte.⁸¹

⁷⁸ Durch das bis 1963 währende Verbot der Einäscherung seitens der katholischen Kirche und den Wurzeln dieser Praxis im religionskritisch-nichtreligiösen Lager war mit der Feuerbestattung in Italien ein erhebliches Protestmoment verbunden. Moleschotts Einäscherung markierte deshalb zwar die eines prominenten Nichtreligiösen, war aber kein Einzelfall. Protestantische Kirchen und auch einige liberale Rabbiner hingegen akzeptierten die neue Form des Verfahrens mit Leichnamen noch im 19. Jahrhundert, weshalb Juden und Protestanten die Feuerbestattung wählten, ohne damit zwangsläufig gegen ihre Konfession zu protestieren. Vgl. Kosuch, *Clashes, Competition, and Common Goals*.

⁷⁹ Vgl. hierzu Buchner, *Eine Geschichte des Trauerns*.

⁸⁰ Die Grabrede auf Moleschott hielt Davide Toscani, Präsident der Medizinischen Fakultät Roms.

⁸¹ Selbstredend waren diese Attribute und Vorstellungen auch im religiösen Lager präsent und gehörten zu modernen katholischen, protestantischen oder auch jüdischen Selbstverständnissen hinzu. Vgl. hierzu etwa Jeffrey Zalar, *Catholics, Natural Science, and Na-*

Beide Bestattungen gaben den nichtreligiösen Haltungen der bekannten Verstorbenen Ausdruck und materialisierten überdies das Thema Nichtreligion in der Stadt Rom.

Dass beide Friedhöfe, der Verano und der Cimitero acattolico, dennoch weiterhin keine getrennten Welten darstellten, zeigt das Beispiel der Deutschen Malwida von Meysenbug, die 1903 in Rom verstarb. Ihr Leichnam wurde in Gorinis Krematorium auf dem Verano eingeäschert, ihre Urne indes auf ihren Wunsch hin in der Nachbarschaft der Grabstätte von Goethes Sohn August auf dem Cimitero acattolico beigesetzt. Ihr Fall macht deutlich, dass selbstredend auch Frauen Teil des weltanschaulichen Umbruchs und der vielfältigen sozialkulturell-politischen Aufbrüche im 19. Jahrhundert waren. Meysenbug wurde 1816 in Kassel in eine kurhessische Adelsfamilie geboren.⁸² Ihre Mutter und Hauslehrpersonal unterrichteten sie und ihre Geschwister in Literatur, Malerei, Sprachen und Musik. Erschüttert durch die Juli-Revolution 1830 und den Tod des Vaters wandte sich Meysenbug im Bruch mit dem Konservativismus ihrer Familie den Schriften der Junghegelianer zu. Auch sympathisierte sie mit sozialistischen Ideen und den Zielen der Revolution von 1848. Sie gehörte zu jenen Frauen, die in der Paulskirche zugegen waren und den Debatten beiwohnten.⁸³ Meysenbug war beides: eine Intellektuelle, die Goethe verehrte, und eine Praktikerin, die sich karitativ und politisch engagierte und als Frau ihrer Zeit ein selbstbestimmtes Leben anstrebte. So besuchte sie die „Hochschule für das weibliche Geschlecht“, die zwischen 1850 und 1852 von den Fröbels in Hamburg geleitet wurde und Frauen eine Ausbildung ermöglichen sollte – wenn auch weiterhin den Geschlechterrollen der Zeit verhaftet als Erzieherinnen.⁸⁴ In ihrer anschließenden Zeit in London arbeitete sie als Publizistin, Übersetzerin und Deutschlehrerin. Ihr weites, durch Briefkontakt⁸⁵ zusammengehaltenes Netzwerk umfasste auch politische, republikanische und revolutionäre Persönlichkeiten, darunter Alexander Herzen, dessen Töchter, insbesondere Olga, ihr lebenslang eng verbunden blieben. Sie korrespondierte unter anderem mit Ri-

tional Belonging in Germany, 1830–1914, in: Jaume Navarro/Kostas Tampakis (Hrsg.), *Science, Religion and Nationalism. Local Interactions and Global Historiographies*, New York/London 2024, S. 59–80.

⁸² Vgl. zur Biografie im Folgenden Radkau, *Malwida von Meysenbug*.

⁸³ Henning Türk, ‚Ich gehe täglich in die Sitzungen und kann die Politik nicht lassen.‘ Frauen als Parlamentszuschauerinnen und ihre Wahrnehmung in der politischen Öffentlichkeit der Märzrevolution 1848/49, in: *Geschichte und Gesellschaft* 43: 4, 2017, S. 509.

⁸⁴ Vgl. Regina Kirsch, *Malwida von Meysenbug und die Hochschule für das weibliche Geschlecht in Hamburg*, in: Marlis Wilde-Stockmeyer/Alfred Röver (Hrsg.), *Malwida von Meysenbug. Den eigenen Weg gehen*, Kassel 2019, S. 83–116.

⁸⁵ Vgl. *Nordrhein-Westfälisches Staatsarchiv Detmold* (Hrsg.), *Die Korrespondenzen der Malwida von Meysenbug*, 3 Bde., Detmold 2000/2001.

chard Wagner, Friedrich Nietzsche, Giuseppe Mazzini, Lou Andreas-Salomé und Romain Rolland. Werte wie individuelle Freiheit, Humanismus, Kunstsinnigkeit, Liebe, Kosmopolitismus und Pazifismus bestimmten ihre Haltung, wie noch deutlich werden wird. Rom hatte sie sich nach Stationen in Paris, Bayreuth und Florenz „zur letzten Heimat erkoren“.⁸⁶ Die Einäscherung ihres Leichnams hatte Meysenbug gewählt, weil diese Form des Weiterverfahrens mit ihren sterblichen Überresten ihren materialistisch-säkularistischen Überzeugungen entsprach, die auch viele Fürsprecher der Feuerbestattung und nicht zuletzt Moleschott in seinem Kreislauf des Lebens geteilt hatten. Einer Tendenz ihrer Zeit folgend hatte Meysenbug den Tod und seine materielle Repräsentanz in der Asche der Urne zugleich auch ästhetisiert:⁸⁷ „Wir sind ja nicht am Ende des Wissens angelangt; und das ist unser Trost und sicheres Bewußtsein, daß die Entwicklung des Lebens unendlich ist, daß der Tod nichts ist, als der Übergang in neue Formen des Daseins, daß die Atome, die einst eine Dichterstirn, ein begeistertes Herz bildeten, vielleicht in einer duftenden Blüte wieder erscheinen, und ihre Wanderung von da wieder in neue Menschenformen fortsetzen, und daß die herrlichen Gedanken, die jener Stirn entsprangen, die Liebe, die jenes Herz zu tröstenden Taten des Mitleids trieb, eingeflochten sind in die Unsterblichkeit des Lebensquells, der, von Mensch zu Mensch und von Geschlecht zu Geschlecht fortzuegend, das Gute, Große, Schöne weckt“.⁸⁸

Nicht anders als die Säkularisten, von denen sich viele im 19. Jahrhundert für die Feuerbestattung eingesetzt hatten, und nicht anders als viele ihrer Briefpartnerinnen und Briefpartner, Freundinnen und Freunde, hatte Meysenbug religiöse Sinnstiftungen für sich ausgeschlossen. Wie das Zitat nahelegt, hatte sie Tröstung im Fortgang des irdischen Lebens gefunden, in einem innerweltlichen Entwicklungsprinzip und in der Orientierung an antiken philosophischen Idealen. Dies wird auch in den Trauerfeierlichkeiten offenbar, die sie für sich bestimmt hatte. Der Ehemann ihrer Ziehtochter Olga, der Historiker Gabriel Monod, erinnerte sich an die Bestattung Meysenbugs auf dem Cimitero acattolico wie folgt: „Comme elle le demandait dans une lettre qui accompagnait son testament, aucune cérémonie religieuse fut célébrée, aucun discours ne fut prononcé à l’occasion de sa mort. Je n’appartiens plus, écrivait-elle, à aucune confession dogmatique, j’appartiens à la grande communauté de ceux qui aiment et cherchent à réaliser en eux et autour d’eux le bien, le noble et le

⁸⁶ Malwida von Meysenbug, *Der Lebensabend einer Idealistin*. Nachtrag zu den ‚Memoiren einer Idealistin‘, Berlin 1910, S. 211.

⁸⁷ Vgl. Kosuch, *Die Abschaffung des Todes*, S. 370-384. Vgl. zudem zur Ästhetisierung des Todes in der Neuzeit Reiner Sörries, *Ruhe sanft. Kulturgeschichte des Friedhofs*, Kvelaer 22011, S. 131-136.

⁸⁸ Meysenbug, *Der Lebensabend einer Idealistin*, S. 214-215.

beau“.⁸⁹ [Wie sie in einem Brief verlangt hatte, der ihrem Testament beilag, wurde keine religiöse Zeremonie abgehalten und anlässlich ihres Todes keine Rede gehalten. „Ich gehöre nicht mehr“, schrieb sie, „zu irgendeiner dogmatischen Konfession, ich gehöre zu der großen Gemeinschaft derjenigen, die das Gute, Edle und Schöne lieben und in sich und um sich herum zu verwirklichen suchen“.]

Meysenbugs Grabmal zeigt entsprechend keinerlei religiöse Symbolik, stattdessen einen antiken Tempel, eine Urne und zwei Bücher. Neben ihrem Namen, ihrem Geburts- und Sterbejahr und dem Geburts- und Sterbeort komplettieren die Worte „Amore“ und „Pace“ – Liebe und Frieden – die Inschrift. Diese Kosmopolitin und Wahlrömerin hatte sich den Cimitero acattolico als Ort der letzten Ruhe ausgesucht: ein Ort der Bestattung von nach Rom gekommenen Nichtkatholiken wie sie; ein Ort der internationalen Gemeinschaft von Kunst- und Kulturschaffenden, der sie sich zugehörig fühlte; ein Ort aber auch einer nur lose verbundenen, individualistischen nichtreligiösen Weltanschauungsgemeinschaft, der sie wie Shelley und Moleschott angehörte. Anders aber als der gleichfalls nichtreligiöse Moleschott, der italienischer Staatsbürger geworden war, blieb sie der Gemeinschaft der Fremden auf dem Cimitero acattolico verbunden, nicht jener der italienischen Staatsbürgerinnen und -bürger auf dem Verano – welcher Konfession und welcher gewählten Bestattungsweise auch immer. Wie hier noch einmal deutlich wird, stehen die beiden Friedhöfe der Stadt Rom nicht für eine zeitliche Sukzessionsfolge. Vielmehr bilden sie verschränkte Orte der wissenschaftlich-technischen Neuerungen, der politisch-sozialen Veränderungen und der konfessionellen Pluralisierung – Religionskritik und Säkularismus eingeschlossen.

4. Fazit und Ausblick

Dieser Beitrag hat den Cimitero acattolico und den Cimitero del Verano als Bestattungsorte nichtreligiös eingestellter Menschen in Rom in den Blick genommen. Sein Fokus lag auf dem langen 19. Jahrhundert, einer Zeit, in der die Stadt zur Hauptstadt des italienischen Nationalstaates wurde und dabei doch Sitz von Papst und Kurie blieb. Genese und Existenz beider Friedhöfe können neben anderem auch als Marker konfessioneller Differenzierung und als Indikator eines Machtzuwachses des Säkularen gelten. Doch löste das Säkulare das Religiöse nicht ab.⁹⁰ Vielmehr brachte das 19. Jahrhundert bei aller Säkularisierung, bei

⁸⁹ Gabriel Monod, Vorwort, in: Malwida von Meysenbug. *Le Soir de ma vie, suite des Mémoires d'une idéaliste*, Paris 1908, S. XVI.

⁹⁰ Vgl. Karl Gabriel, der vom „Paradox von Entkirchlichung und Verkirchlichung zugleich“ spricht, Karl Gabriel, *Das 19. Jahrhundert. Zeitalter der Säkularisierung oder wider-*

allem Säkularismus und allen Kulturkämpfen zugleich auch die Geburtsstunde eines modernen, papstzentrierten Katholizismus mit sich, der sich auf Laien stützte. Dieser neue Katholizismus konnte auf eine fortbestehende christliche Anhängerschaft zählen, die mit der Opera dei Congressi (1874) in neue, katholische Positionen stärkende Organisationsformen eingebunden war.⁹¹ Auch aufgrund dieser christlichen Prägung blieben die Einäscherungszahlen in den zahlreichen italienischen städtischen Krematorien im 19. Jahrhundert mit jährlich unter 300 moderat.⁹² Rom hatte an dieser Statistik einen dem Hauptstadtstatus entsprechend großen Anteil. Im Jahr 1903 etwa, in dem Malwida von Meysenbug starb, wurden 66 Leichname im Krematorium auf dem Verano eingäschert.⁹³

Die *longue durée* katholischer Traditionen zeigt sich bis heute. Noch 2002 wurden nur knapp 7 % der Toten in Italien feuerbestattet, während es in Schweden 70 %, in Großbritannien circa 72 % und in der Schweiz etwa 75 % waren.⁹⁴ 2021 ist diese Zahl auf der italienischen Halbinsel auf 34 % angestiegen, wobei das Nord-Süd-Gefälle bestehen bleibt.⁹⁵ Die Feuerbestattung wird seitens der katholischen Kirche heute dann akzeptiert, wenn mit ihr keine die christliche Lehre und die Kirche ablehnenden Haltungen verbunden sind. Das Verstreuen der Asche bleibt verboten.⁹⁶ Dennoch scheint die Einäscherung des Leichnams in Italien ebenso auf dem Vormarsch wie die Zahl der Atheistinnen und Atheisten.⁹⁷ Letztere sind indes nicht als Konfession anerkannt und erhalten nicht die *Otto per Mille*.⁹⁸ Die Durchsetzung nichtreligiöser Positionen ist

sprüchliche Entwicklungen?, in: Ders./Christel Gärtner/Detlef Pollack (Hrsg.), *Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik*, Berlin 2014, S. 432.

⁹¹ Vgl. Wolf, *Der Unfehlbare*.

⁹² Vgl. Douglas Davies/Lewis H. Mates (Hrsg.), *Encyclopedia of Cremation*, Aldershot 2005, S. 433-437.

⁹³ Bruno Falconi/Alessandro Porro, *Il fuoco di Roma. Le cremazioni (1883–1909)*, Rudiano 2022, S. 12.

⁹⁴ Vgl. Davies/Mates, *Encyclopedia of Cremation*, S. 456.

⁹⁵ Vgl. <https://www.cremazione.it/la-cremazione-oggi/> [25.03.2025]. Hier finden sich auch nach Regionen gelistete Zahlen und solche für die Hauptstadt Rom.

⁹⁶ Vgl. zu diesem Verbot die entsprechende Instruktion der Glaubenskongregation: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20160815_ad-resurgendum-cum-christo_it.html [25.03.2025].

⁹⁷ Diese Zahl liegt aktuell bei 31 %, vgl. <https://worldpopulationreview.com/country-rankings/most-atheist-countries> [25.03.2025].

⁹⁸ Statt einer Kirchensteuer werden in Italien 0,8 % (*Otto per Mille*) der Einkommenssteuer für kulturelle oder soziale Zwecke vom Staat eingezogen und verteilt. Religionsgemeinschaften und der Staat selbst sind Nutznießer dieser Steuer. Nichtreligiöse und Atheisten können an der *Otto per Mille* noch nicht partizipieren, auch wenn sie bemüht sind, Zugriffsrechte einzuklagen. Vgl. Kosuch, *Clashes, Competition, and Common Goals*, S. 61 f.

ein langer und ergebnisoffener Prozess, länger und ergebnisoffener noch als der ebenfalls nicht ad hoc geschehene Übergang der Friedhöfe in städtische Hand oder die Einführung der Feuerbestattung im Zuge der Kulturkämpfe des langen 19. Jahrhunderts. Das liegt nicht zuletzt am Organisationsgrad und den lang etablierten Ritualen auf religiöser Seite.

Ganz andere Fragen sind solche nach der Stellung des Cimitero acattolico und des Cimitero Verano im Hinblick auf die Sepulkralkultur Italiens beziehungsweise generell der italienischen Kulturgeschichte. Der Friedhof der Nichtkatholiken zeigt wie im Brennglas die herkunftsbezogene, berufliche und auch soziale Vielfalt der in Rom ansässigen oder dorthin gereisten Nichtkatholiken und Nichtkatholikinnen an. Er kann als ein nichtkatholischer Gegenort zur global agierenden und in Rom zentrierten katholischen Kirche gelesen werden, ohne hier freilich diese beiden Welten zu stark voneinander trennen zu wollen. Schon allein der Ursprung des Cimitero acattolico und die Hintergründe der hier Bestatteten, die eben oft auch aufgrund des von den Päpsten geförderten Kunst- und Kulturreichtums in die Stadt gekommen waren, verweisen auf die Verflechtungen von katholischer und nichtkatholischer Welt. Die individualisierte Bestattungskultur auf dem Cimitero acattolico nahm in der Stadt am Tiber indes vorweg, was etwa im habsburgisch bestimmten Norditalien schon durch Joseph II., flächendeckender dann durch den Code Napoleon und die Hygienebewegung weiter vorangebracht wurde: Eine Reform des Friedhofswesens mit städtisch administrierten Friedhöfen wie dem Verano in Rom oder auch dem Cimitero Monumentale (1866) in Mailand. Damit verbunden waren Bestattungen außerhalb dichtbesiedelter Gebiete und außerhalb von Kirchen und Kirchhöfen, eine bürgerliche, repräsentative Sepulkralkultur als Leitmotiv sowie die Aufhebung der konfessionellen Exklusivität auf dem Bestattungsgrund. Katholische und nichtkatholische Bestattungen rückten auf solchen Friedhöfen näher aneinander, denn hier sollten die Toten zuerst als Bürgerinnen und Bürger und erst danach als Angehörige einer bestimmten Konfession zur letzten Ruhe gebracht werden.

Carolin Kosuch Vertretung der Professur für Neuere Geschichte, Georg-August-Universität Göttingen, ist Historikerin mit einem Schwerpunkt auf transnationaler Geschichte und Kulturgeschichte des langen 19. Jahrhunderts. Sie arbeitet zur jüdischen Geschichte, zur Ideengeschichte von Anarchismus und Sprachkritik, zur Geschichte von Technik und Tod und vor allem zur Geschichte von Säkularismus und Religionskritik.

Ausgewählte Veröffentlichungen: Carolin Kosuch, *Missratene Söhne. Anarchismus und Sprachkritik im Fin de Siècle*, Göttingen/Bristol, Conn. 2015; Carolin Kosuch (Hrsg.), *Freethinkers in Europe. National and Transnational Secularities, 1789–1920s*, Berlin/Boston 2020; Carolin Kosuch, *Die Abschaffung des Todes. Säkularistische Ewigkeiten vom 18.–21. Jahrhundert*, Frankfurt am Main 2024; Carolin Kosuch, *The Non-Religious and the City in the 19th Century. A Little Explored Relationship*, in: *Urban History* 2024, <https://doi.org/10.1017/S096392682400018X> [26.03.2025].

carolin.kosuch@uni-goettingen.de

Martin Christ

Die Etablierung des „Jewish Burial Ground“ in Wolverhampton, England (1851)

This article analyses the establishment of the Jewish burial ground in Wolverhampton, a medium-sized town in central England. The Jewish Burial Ground was opened in 1851 and was the focus of an exchange of letters between the Christian Wolverhampton General Cemetery Company and the city's Jewish community. The burial ground was to be built on a small and otherwise unattractive piece of land that had recently been bequeathed to the Jewish community. As the Cemetery Company initially refused to open a cemetery for the Jewish community, the case was referred to the London-based General Board of Health, which was the central point of reference for the whole of England when it came to cemetery relocations. In the following months, it had to decide whether an exception could be made. Eventually, the Board of Health instructed that the Jewish burial ground should be opened, siding with the Jewish community and using aspects of the Jewish faith in favour of the cemetery's opening. The convergence of religious principles and urban hygiene discourses can serve as an example of the reciprocal influence of religion and urbanity. The episode also shows that within complex urban settings, even small groups could exert a significant amount of pressure that resulted in changes to urban spaces and discourses. Moreover, the article illustrates the changing position of Anglo-Jewry in the course of the nineteenth century.

1. Wolverhampton und die jüdische Bevölkerung Englands im 19. Jahrhundert

In modernen Statistiken zur städtischen Bevölkerung wird oft die Religionszugehörigkeit von Bewohnerinnen und Bewohnern in absoluten und relativen Zahlen wiedergegeben. Die Erhebungen speisen sich normalerweise aus Meldedaten und Befragungen, die es ermöglichen, solche Aspekte zu erfassen. Problematisch erscheint eine kurzschlüssige Interpretation solcher Statistiken, wenn der proportionale Anteil einer bestimmten Religionsgruppe ohne Weiteres als Indiz für deren Bedeutung innerhalb des komplexen urbanen Gefüges verstanden wird. Anders ausgedrückt: Ein geringer Anteil einer bestimmten Religionsgruppe an der Gesamtbevölkerung bedeutete nicht automatisch, dass diese für die gesamte Stadt unwichtig war. Ein Beispiel für diesen Sachverhalt aus dem 19. Jahrhundert liefert die zahlenmäßig kleine jüdische Gemeinde der engli-

schen Stadt Wolverhampton, die sich durch Beschwerden und kluges Taktieren einen Begräbnisplatz gegen den Widerstand der Wolverhampton Cemetery Company erstritt. Das Beispiel der jüdischen Gemeinde zeigt, dass die religiöse Pluralität, die als ein Zeichen von Urbanität gesehen werden kann, sich auf administrativer wie städteplanerischer Ebene auf Städte auswirkte.¹ Während Segregation und Ghettoisierung möglich waren, konnte es genauso zu Austauschprozessen und der längerfristigen Etablierung verschiedener Religionsgruppen kommen.

Das in der Nähe von Birmingham gelegene Wolverhampton, das vor dem Ende des 18. Jahrhunderts wirtschaftlich kaum bedeutend war, entwickelte sich im Zuge der Industrialisierung in Mittelengland zu einem signifikanten Industriezentrum, das besonders für Eisenprodukte bekannt war.² Damit ging ein erhebliches Bevölkerungswachstum einher.³ 1801 hatte Wolverhampton 12 000 Einwohner, wobei die zunehmende Industrialisierung zu einer größeren sozialen Stratifizierung und zum Bau neuer Stadtteile führte.⁴ Eine Blüte erlebte die Stadt während des viktorianischen Zeitalters, besonders aufgrund der Kohle- und Eisenindustrie.⁵ 1866 besuchte Königin Viktoria selbst die Stadt, als dort eine Statue ihres verstorbenen Ehemannes Prinz Albert enthüllt wurde. Die

¹ Zu Urbanität vgl. Susanne Rau, *Urbanity* (urbanitas, Urbanität, urbanité, urbanità, urbanidad...) — An Essay, in: Dies./Jörg Rüpke (Hrsg.), *Religion and Urbanity Online*, Berlin/Boston 2020, <https://doi.org/10.1515/urbrel.11276000> [08.04.2025].

² Zu Wolverhampton allgemein vgl. Christopher Upton, *A History of Wolverhampton*, London 1998; auch die ältere Literatur ist nach wie vor unentbehrlich, vgl. etwa William Highfield Jones, *The Story of the Municipal Life of Wolverhampton*, London 1903. Zur zentralen Bedeutung der Industrialisierung für die Urbanisierung in Großbritannien vgl. David Reeder/Richard Rodger, *Industrialisation and the city economy*, in: Martin Daunton (Hrsg.), *The Cambridge Urban History of Britain*, Cambridge 2008, S. 551-592.

³ Vgl. Jon Stobart/Neil Raven (Hrsg.), *Towns, Regions and Industries: Urban and Industrial Change in the Midlands, c. 1700-1840*, Manchester 2005; E. A. Wrigley, *Urban Growth in Early Modern England: Food, Fuel and Transport*, in: *Past & Present* 225:1, 2014, S. 79-112, besonders S. 110 f. Vgl. Auch allgemein William J. Ashworth, *Industry and Transport*, in: Chris Williams (Hrsg.), *A Companion to Nineteenth-Century Britain*, London 2004, S. 223-237; Simon Gunn, *Urbanization*, in: Williams (Hrsg.), *A Companion to Nineteenth-Century Britain*, S. 238-252.

⁴ Vgl. Mark Shaw, *The Ecology of Social Change: Wolverhampton 1851-71*, in: *Transactions of the Institute of British Geographers* 2:3, 1977, S. 332-348. Vgl. auch John Smith, *Industrialization and Social Change: Wolverhampton transformed, 1700-1840*, in: Jon Stobart/Neil Raven (Hrsg.), *Towns, Regions and Industries: Urban and Industrial Change in the Midlands, c. 1700-1840*, S. 134-146.

⁵ Vgl. Shaw, *Ecology*, S. 336-337. Allerdings erreichte die Stadt nie den gleichen Reichtum wie andere Industriestädte im Zentrum und Norden Englands. Vgl. W. D. Rubinstein, *Wealth, Elites and the Class Structure of Modern Britain*, in: *Past & Present* 76:1, 1977, S. 99-126, besonders S. 110.

wachsende Bedeutung zeigte sich auch in einer parlamentarischen Repräsentation nach dem Reform Act 1832. Wolverhampton war eine von 22 Städten, die jeweils zwei ‚Members of Parliaments‘ erhielten.⁶ Der vergleichsweise frühe Bahnanschluss 1837 und die Eröffnung eines zweiten Bahnhofs 1855 demonstrierten die wirtschaftliche Stärke der Stadt und ermöglichten zugleich eine weitere rasche Industrialisierung. Daneben kam es in dieser Zeit zur Ansiedlung einer armen Bevölkerungsschicht, die nach Wolverhampton migrierte und eher am östlichen Stadtrand wohnte. Wie häufig in englischen Industriestädten bildete sich im weniger rauchbelasteten Westen („Westend“) ein Viertel mit opulenten Häusern von Fabrikbesitzern und Industriellen heraus.⁷ Eher armutsgetrieben war dagegen die beträchtliche irische Migration; irische Migrantinnen und Migranten ließen sich tendenziell in armen Stadtteilen nieder und waren, wie auch in London, in verschiedenen Nachbarschaften beheimatet.⁸ In Reaktion auf die Choleraepidemien in Wolverhampton von 1832 und 1849 wurden vor allem nach 1849 erhebliche Verbesserungen im städtischen Bewässerungssystem umgesetzt. Insgesamt folgten die sanitätspolitischen Verbesserungen des städtischen Gesundheitssystems dem Muster anderer englischer Städte.⁹ In London etwa lassen sich um diese Zeit ebenfalls signifikante Reformen des urbanen Sanitätssystems feststellen.¹⁰

Mit den Migrationsbewegungen des 19. Jahrhunderts, der erhöhten Erreichbarkeit der Stadt aufgrund von Verbesserungen im Infrastrukturnetz und der beginnenden jüdischen Emanzipation zogen auch Jüdinnen und Juden nach Wolverhampton. Wahrscheinlich waren bereits vor dieser Zeit Jüdinnen und Juden durch Wolverhampton gereist, weil es ihnen seit den 1650er-Jahren erlaubt war, ihre Religion auszuüben und England im Vergleich mit anderen europäischen Nationen verhältnismäßig tolerant war.¹¹ Allerdings lassen sich jü-

⁶ Zur Rolle der MPs zu dieser Zeit vgl. Paul Langford, Property and ‘Virtual Representation’ in Eighteenth-Century England, in: *The Historical Journal* 31:1, 1988, S. 83-115, hier S. 107 f.

⁷ Vgl. hierzu allgemein Ian Whyte, Migration and Settlement, in: Williams (Hrsg.), *A Companion to Nineteenth-Century Britain*, S. 273-286.

⁸ Vgl. Lynn Hollen Lees, *Exiles of Erin: Irish Migrants in Victorian London*, Ithaca, N.Y. 1979, S. 56. Vgl. auch Roger Swift, *The Outcast Irish in the British Victorian City: Problems and Perspectives*, in: *Irish Historical Studies* 25:99, 1987, S. 264-276.

⁹ Vgl. Anthony S. Wohl, *Endangered Lives: Public Health in Victorian and Edwardian England*, London 1983; Bill Luckin, *Pollution in the city*, in: Daunton (Hrsg.), *The Cambridge Urban History*, S. 207-228.

¹⁰ Vgl. Christopher Hamlin, *Providence and putrefaction: Victorian sanitarians and the natural theology of health and disease*, in: *Victorian Studies* 28:3, 1985, S. 381-411; Stephen Halliday, *The Great Filth: The War Against Disease in Victorian England*, Sutton 2007.

¹¹ Vgl. T. M. Endelman, *The Jews of Britain 1656-2000*, Berkeley and London 2002; A. M. Hyamson, *A History of the Jews in England*, London 1908.

dische Personen in Wolverhampton vor dem 19. Jahrhundert nicht eindeutig nachweisen. In London existierte seit Mitte des 17. Jahrhunderts eine größere jüdische Gemeinschaft, die auch Synagogen und Friedhöfe besaß.¹² In einem Zeitungsbericht aus dem Jahr 1736 wird etwa explizit erwähnt, dass der Londoner Jude „Mr Salvatore [...] in a very handsome manner“ im Mile End bestattet wurde.¹³

Ein Großteil neuerer Studien zur anglo-jüdischen Geschichte konzentriert sich auf die Metropole London und auf die Zeit nach 1881, als massenhaft jüdische Migrantinnen und Migranten aus Russland ins Londoner East End einwanderten.¹⁴ Die jüdische Bevölkerung mittelgroßer Städte wie Wolverhampton und die Mitte des neunzehnten Jahrhunderts wurden dagegen verhältnismäßig wenig erforscht. Wolverhamptons erster quellenmäßig fassbarer jüdischer Bürger war Levi Harris, der in den 1830er-Jahren von Litauen via Kent nach Wolverhampton kam.¹⁵ Harris kam in einer Phase des Umbruchs nach Wolverhampton, während der die Stadt einerseits an Strahlkraft und wirtschaftlicher Bedeutung gewann und sich andererseits die Stellung der jüdischen Minderheit in England insgesamt allmählich zu verbessern begann. Vor 1850 konnten die Jüdinnen und Juden Wolverhamptons mangels Masse noch keine Gemeinde bilden. Es existierte keine Synagoge, was dazu führte, dass Zeremonien normalerweise in privaten Häusern durchgeführt wurden.¹⁶ Das für eine Gemeindegründung im Judentum notwendige Quorum (Minjan) von 10 mündigen Männern wurde in Wolverhampton erst Mitte des 19. Jahrhunderts erreicht. Insgesamt ist über die ersten Mitglieder der jüdischen Gemeinde und deren theologische Ausrichtung nur wenig bekannt. Der Vergleich mit benachbarten Städten legt nahe, dass es sich eher um eine liberale (und nicht orthodoxe) Ausrichtung der Gemeinde handelte. Ein jüdisches Ritualbad (mikveh) wird zu dieser Zeit in den Quellen nicht erwähnt. Zeitgenössische Quellen beschreiben diese Anfänge der jüdischen Gemeinde von Wolverhampton: „The first Jew to die was Mr Aaron

¹² Vgl. Jacob Selwood, *Jewish Immigration, Anti-Semitism and the Diversity of Early Modern London*, in: *Jewish Culture and History* 10:1, 2008, S. 1-22, besonders S. 1.

¹³ *London Daily Post and General Advertiser*, vom 26. Februar 1736, zitiert in: Anna Cusack, *The marginal dead of London, c. 1600-1800*, Diss. phil. London 2021, S. 246.

¹⁴ Zur Stellung der Juden und Jüdinnen in London zu dieser Zeit vgl. etwa Bryan Diamond, *Isaac Diamond and the Jews in the Timber Trade in the East End, 1880-1910*, in: *Jewish Historical Studies* 35, 1996, S. 255-75.

¹⁵ Vgl. *The Museum of Wolverhampton and South Staffordshire, Wolverhampton Synagogue and its Hidden History*, 6. September 2022, <https://museumofwvandss.org/the-hidden-history-of-the-wolverhampton-synagogue/> [08.04.2025].

¹⁶ Solche klandestinen, jüdischen Versammlungen fanden in London bereits wesentlich früher statt. Vgl. Emily Vine, „Those Enemies of Christ, if They are Suffered to Live Among us“: Locating Religious Minority Homes and Private Space in Early Modern London, in: *The London Journal* 43:3, 2018, S. 197-214.

which resulted in [the] need to have a burial ground [...]. A congregation was formed, renting a room in a member's house and a paid Reader was appointed. They moved to a house in St James's Square".¹⁷

Um die Mitte des 19. Jahrhunderts wurde die jüdische Gemeinde gegründet, was bedeutet, dass zu dieser Zeit mindestens 10 jüdische Männer in Wolverhampton wohnten. Am 16. Oktober 1850 wurde ein Privathaus als eine Art Synagoge eröffnet. 1858 wurde dann eine Synagoge für die noch immer überschaubare jüdische Gemeinde eröffnet und vom Oberrabbiner Nathan Marcus Adler eingeweiht.¹⁸

Die Eröffnung der Synagoge stellt eine Verräumlichung der jüdischen Präsenz in Wolverhampton dar.¹⁹ ‚Raum‘ ist in diesem Fall sozial konstruiert und kein vorgegebener Container. Es existiert keine einheitliche Definition für Verräumlichungsprozesse. Im vorliegenden Fall ist damit gemeint, dass durch die Etablierung der Synagoge (und des Friedhofes) die jüdische Gemeinschaft einen Raum für sich beanspruchte, der einen Wunsch nach einer Verankerung im städtischen Gefüge ausdrückte. Damit war die jüdische Gemeinde als separate Gruppe innerhalb der Stadt identifizierbar und auf diese Weise verortet. Während Prozesse der Verräumlichung auch kurzfristig oder ephemere sein können, wollte die jüdische Gemeinde in Wolverhampton durch die Etablierung von Ritualräumen, wie Synagogen oder Friedhöfe, eine ungestörte Ausübung ihrer Religion erreichen. Darüber hinaus erlaubte die Etablierung der Synagoge und des Friedhofes es der jüdischen Gemeinde, eigene administrative Strukturen zu bilden und sich als fester Bestandteil einer aufstrebenden Industriestadt zu präsentieren.

Die Errichtung der Synagoge wurde von verschiedenen Jüdinnen und Juden aus anderen englischen Städten unterstützt. Der Rabbi der jüdischen Gemeinde von Birmingham war bei der Weihe der Synagoge ebenfalls anwesend. Der Bau dieser kostete 700 Pfund, was heute 86.000 Pfund entspricht. Die wichtigsten Spender waren David Salomons, die Familie Rotschild und Moses Montefiore, allesamt prominente Juden aus anderen Teilen Englands. Erst ab den 1870er-

¹⁷ Jewish Chronicle, 18 June 1858, S. 210. Zitiert in: Harold Pollins, Jewish Communities and Records, the former Wolverhampton Jewish Community, 24. Juni 2022, https://www.jewishgen.org/jcr-uk/community/wolves/press_reports_wolverhampton.htm [25.04.2025].

¹⁸ Zu Adler vgl. Haim Sperber, Rabbi Nathan Adler and the Formulation of the Chief Rabbinate in Britain, 1845-1890, in: European Judaism: A Journal for the New Europe 45:2, 2012, S. 8-20.

¹⁹ Zum Konzept der Verräumlichung vgl. Martin Christ, Spatialisation, in: <https://urbrel.hypotheses.org/9572> [08.04.2025]; siehe auch allgemein Susanne Rau, Räume. Konzepte – Wahrnehmungen – Nutzungen, Frankfurt am Main 2017; Laura Kajetzke/Markus Schroer, Sozialer Raum: Verräumlichung, in: Stephan Günzel (Hrsg.), Raum. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart/Weimar 2010, S. 192-204.

Jahren kam es zu einem signifikanten Wachstum der jüdischen Gemeinschaft in der Stadt. Mit der Öffnung der Synagoge hatte die jüdische Gemeinde jedoch eine permanente, deutlich sichtbare Präsenz. Insgesamt wurden in Wolverhampton ab den 1840er-Jahren zahlreiche Gebetsräume für nicht-anglikanische religiöse oder konfessionelle Gruppen eröffnet. Die irischen Katholiken waren etwa durch den Bau einer neuen Kirche ebenfalls zunehmend präsent. Im Fall der irischen wie der jüdischen Migrantinnen und Migranten waren die prominenteren Sakralbauten auch eine Möglichkeit, wirtschaftlichen Wohlstand zu demonstrieren und so einen Anspruch auf ein Mitspracherecht in der Stadt zu suggerieren.

Um die Entwicklung der jüdischen Gemeinde Wolverhamptons richtig einordnen zu können, ist es nötig, einen Blick auf die Behandlung von Jüdinnen und Juden in ganz England zu werfen. Die Verabschiedung des ‚Catholic Emancipation Act‘ von 1829 weckte bei vielen von ihnen Hoffnungen auf eine zügige Gleichberechtigung, die insbesondere die Möglichkeit zur Wahl jüdischer ‚Members of Parliament‘ beinhalten würde.²⁰ Um dieselbe Zeit trat mit den Chartisten eine Reformbewegung auf den Plan, die das Wahlrecht reformieren und mehr Vorrechte für die ebenfalls marginalisierte Arbeiterschaft erstreiten wollte. Das Verhältnis zwischen Chartisten und Juden, eigentlich zweier marginalisierter Gruppen, war höchst ambivalent. Einerseits unterstützten die Chartisten jüdische Bestrebungen, mehr Rechte zu erhalten, andererseits reproduzierten sie aber auch anti-semitische Stereotype, die die jüdischen Mitmenschen als Ausbeuter der „Arbeiterklasse“ darstellten.²¹ Zu einem größeren Zusammenschluss der beiden Reformbewegungen kam es deshalb nicht.

Petitionen und öffentliche Kampagnen stießen den Prozess der jüdischen Emanzipation an, was sich auch an den seit den 1830er-Jahren an einige Juden erteilten Adelstiteln ablesen lässt. Christliche Splittergruppen, wie die Methodisten, Baptisten und Quäker befürworteten die jüdische Emanzipation. Die Quäker-Zeitung *The Friend* resümierte beispielsweise, dass die religiöse Ausrichtung einer Person nichts über deren politische Eignung aussage.²² 1855 wurde mit David Salomons der erste jüdische Lord Mayor Londons gewählt. Der 1858 verabschiedete ‚Jews Relief Act‘ markierte einen wichtigen Meilenstein auf dem Weg zur jüdischen Emanzipation in England und zum Abbau wesentli-

²⁰ Zu Religion im viktorianischen Zeitalter siehe Mark A. Smith, Religion, in: Williams (Hrsg.), *A Companion to Nineteenth-Century Britain*, S. 337-352.

²¹ Vgl. William Brustein, *The Socialism of Fools?: Leftist Origins of Modern Anti-Semitism*, New York 2015, besonders S. 143 f.; für eine etwas spätere Zeit vgl. auch Satnam Virdee, *Socialist antisemitism and its discontents in England, 1884-98*, in: *Patterns of Prejudice* 51:3-4, 2017, S. 356-373.

²² Vgl. Geoffrey Cantor, *Quakers, Jews, and Science: Religious Responses to Modernity and the Sciences in Britain, 1650-1900*, Oxford 2005, S. 19-43.

cher Hürden für die Mitgliedschaft von Juden im britischen Parlament. Im selben Jahr konnte Lionel de Rothschild seine Arbeit als ‚Member of Parliament‘ aufnehmen.²³ Benjamin Disraeli, ein Christ mit jüdischen Wurzeln, war schon zuvor Abgeordneter und wurde später, 1868 und 1874–1880, auch britischer Premierminister. Disraeli wurde von Gegnern trotz seiner Konversion zum Christentum mehrfach als „nichtchristlich“ gebrandmarkt und war anti-semitischen Anfeindungen ausgesetzt.²⁴ Er selbst nutzte seinen jüdischen Hintergrund, um zu argumentieren, dass er von wohlhabenden sephardischen Adligen aus Spanien abstamme. 1884 folgte mit Nathan Mayer Rothschild das erste jüdische Mitglied im House of Lords. Die Errichtung der Synagoge und Begräbnisstätte für die jüdische Gemeinschaft in Wolverhampton fällt in diese Zeit der jüdischen Emanzipation. Weitere jüdische Bauprojekte wurden ebenfalls in diesen Jahren in Wolverhampton durchgeführt, so etwa eine Schule, die in den 1860er-Jahren vom englischen Oberrabbiner gelobt wurde.

Verglichen mit Städten wie Birmingham, Liverpool oder besonders London spielte die jüdische Gemeinschaft in Wolverhampton eine verhältnismäßig kleine Rolle. Dies erklärt auch, warum sie in allgemeinen Überblickswerken zur Stadtgeschichte oft gar nicht oder nur am Rande erwähnt wird. Gerade weil die Jüdinnen und Juden keine große Gruppe waren, ist es aber möglich, am Beispiel Wolverhampton weiterführende Überlegungen zur Sichtbarkeit religiöser Minderheiten im städtischen Gefüge anzustellen. Durch die Etablierung eines eigenen Begräbnisplatzes verfolgte die jüdische Gemeinde vermutlich auch das Ziel, in der der städtischen Öffentlichkeit und Verwaltung stärker zur Kenntnis genommen zu werden und so ihren Einfluss auszubauen. Besonders deutlich kristallisiert sich dies anhand der Argumentationsstrategien, die in einem Briefwechsel zur jüdischen Begräbnisstätte verwendet wurden.

2. Der jüdische Friedhof Wolverhamptons

Der „Jewish Burial Ground“ wurde 1851 angelegt und war der Fokus eines Briefaustausches zwischen der christlich geprägten Wolverhampton General Cemetery Company und der jüdischen Gemeinde in der Stadt. Cemetery Companies waren ab den 1830er-Jahren in Großbritannien existierende Vereinigungen, die Friedhöfe privat verwalteten und normalerweise als Aktiengesellschaften auf Gewinnmaximierung fokussiert waren. Die Briefe datieren auf das Jahr 1851, also der Hochphase der oben skizzierten Bestrebungen nach jüdischer Emanzipation in England und gleichzeitig der Bemühungen um sanitätspolitische Ver-

²³ Vgl. Richard Davis, *The English Rothschilds*, London 1983.

²⁴ Todd M. Endelman, *The Jews of Britain, 1656 to 2000*, Berkeley 2002, S. 6.

besserungen in englischen Städten.²⁵ Die Begräbnisstätte sollte auf einem kleinen Stück Land angelegt werden, welches kurz zuvor der jüdischen Gemeinde vermacht worden war. Weil die Cemetery Company sich zunächst weigerte, einen gesonderten Friedhof für die jüdische Gemeinde zu eröffnen, ging der Vorgang an das General Board of Health. Dies war die zentrale britische Verwaltungsbehörde, die von London aus die hygienischen Bedingungen in britischen Städten überwachte und regulierte. Sie war 1848 im Zuge der Bestrebungen für eine umfassende Hygienisierung britischer Städte unter der Leitung des bedeutenden Sanitärreformers Edwin Chadwick gegründet worden und fungierte auch als zentrale Anlaufstelle für Fragen zu Friedhofsverlegungen und Problemen auf neu eingerichteten Begräbnisstätten.²⁶

Auch um die Hygieneverhältnisse zu überwachen, sollte die Wolverhampton Cemetery Company alle städtischen Friedhöfe verwalten und die Begräbnisgebühren erhalten. Die Vorgaben des privaten Begräbnisvereins widersprachen den Wünschen der jüdischen Gemeinde allerdings und somit wurden auch die Stellung der jüdischen Gemeinde und die von dieser durchgeführten Begräbnisrituale allgemein verhandelt. Die genaue Platzierung des Friedhofes innerhalb der Stadt wurde deshalb genauso thematisiert wie die jüdischen Begräbnisrituale und deren Bedeutung für die Stadt. Implizit wurde damit auch erörtert, welche Rolle die erst seit Kurzem in der Stadt präsente jüdische Religion im urbanen Umfeld spielen sollte und inwieweit die Präsenz der jüdischen Gemeinschaft im Stadtbild von Wolverhampton verräumlicht werden konnte. Die Sichtbarmachung der jüdischen Gemeinde durch die Anlegung eines Friedhofes suggerierte dabei auch, dass eine zuvor marginalisierte Gruppe nun auf Augenhöhe mit anglikanischen Stadtbewohnerinnen und Stadtbewohnern agierte.

Der Briefwechsel beginnt mit einer Stellungnahme der städtischen Verwaltung von Wolverhampton vom 24. Februar 1851. Dies legt nahe, dass es, noch bevor der Sachverhalt nach London geschickt wurde, einen Austausch auf städtischer Ebene gab, in den auch der Stadtrat involviert war.²⁷ Der Magistrat Thomas Bolton berichtet dem General Board of Health, dass der Duke of Sutherland

²⁵ Vgl. Mary Elizabeth Hotz, *Down among the Dead: Edwin Chadwick's Burial Reform Discourse in Mid-Nineteenth-Century England*, in: *Victorian Literature and Culture* 29:1, 2001, S. 21-38; Christopher Hamlin, *Public Health and Social Justice in the Age of Chadwick, Britain, 1800-1854*, Cambridge 1998.

²⁶ Vgl. Peter Thorsheim, *The Corpse in the Garden: Burial, Health, and the Environment in Nineteenth-Century London*, in: *Environmental History* 16:1, 2011, S. 38-68; Julie Rugg, *Constructing the grave: competing burial ideals in nineteenth-century England*, *Social History* 38:3, August 2013, S. 328-345.

²⁷ Zur Stellung und Rolle von Stadträten, vgl. Barry Doyle, *The changing functions of urban government: councillors, officials and pressure groups*, in: Dauntton (Hrsg.), *The Cambridge Urban History*, S. 287-314.

der jüdischen Gemeinde in Wolverhampton ein kleines Stück Land an der Green Lane vermacht hatte, um dort einen Friedhof anzulegen. Bolton führt weiter aus, dass es in der Nähe der Stadt („near the town“) bereits einen Friedhof gäbe, die jüdische Gemeinschaft aber einen separaten Begräbnisort bevorzuge und dafür das vom Duke of Sutherland zur Verfügung gestellte Stück Land benutzen wolle. Bolton erbat vom Board of Health, diesen Antrag zu genehmigen, auch mit dem Verweis auf die geringe Anzahl der jährlich zu bestattenden Personen: „[I]n all probability the average deaths among their body will not exceed one a year“.²⁸ Für Bolton war diese geringe Anzahl ein Indiz dafür, dass es zu keinen Problemen mit den Bestattungen kommen würde. Somit wurde die überschaubare Größe der jüdischen Gemeinde in diesem Fall sogar als Vorteil für die Befürworter des Friedhofes angesehen. Die Ausführungen von Bolton sollten offenbar verdeutlichen, dass es aufgrund des neuen Friedhofes nicht zu Problemen kommen würde.

Das Board of Health holte in Reaktion auf dieses Schreiben in den folgenden Wochen Erkundigungen ein und erhielt im Zuge dieser Untersuchungen von der Wolverhampton General Cemetery Company eine zurückhaltende Einschätzung. Die Cemetery Company drückte ihr Missfallen über die Anfrage der jüdischen Gemeinschaft aus. Ähnlich hatte sie dies bereits früher dargestellt. In einem Leserbrief des Wolverhampton Chronicle vom 31. März 1847 drückte die Cemetery Company den Wunsch nach einem einzigen städtischen Friedhof dezidiert aus und begründete diesen auch damit, dass dies die städtische Hygiene verbessern würde.²⁹ Nur ein Jahr vor dem jüdischen Friedhof eröffnete mit dem Merridale Friedhof ein solcher städtischer Friedhof. Zuvor waren die Toten Wolverhamptons auf einem innerstädtischen Friedhof oder auf Kirchhöfen beigesetzt worden. Nachdem die Wolverhampton General Cemetery Company 1845 einen Gesetzentwurf beim Parlament eingebracht hatte, wurde dort 1847 der Wolverhampton General Cemetery Act verabschiedet, der die Einrichtung des Friedhofs in Merridale ermöglichte. Das Geschäft mit den Toten, wie es die Wolverhampton Cemetery Company betrieb, war bei Weitem kein Selbstläufer, wie etwa Beispiele aus London zeigen, wo solche Cemetery Companies manchmal bankrottgingen. Darüber hinaus existierten zu dieser Zeit hygienisch motivierte Bestrebungen, das gesamte Bestattungswesen zu vereinheitlichen und zu verstaatlichen, wogegen sich besonders religiöse Minderheiten wie die Quäker oder die Juden wehrten.³⁰ Das Modell der Cemetery Companies war deshalb

²⁸ Urban Districts: Wolverhampton, folios 199-200, in: The National Archives, Kew MH 13/211/75.

²⁹ Vgl. Wolverhampton Chronicle, 31 March 1847: Letter on general survey of need for cemetery & description of enquiry, in: Wolverhampton City Archives LS/L07CHR/188.

³⁰ Vgl. Abraham Gilam, The Burial Grounds Controversy between Anglo-Jewry and the Vic-

noch kaum erprobt. Auch in Wolverhampton stand die Company unter einem Erfolgsdruck, den Begräbnisse, die nicht von ihr beaufsichtigt wurden, nur noch verstärkten. Das Kräftefeld konfligierender Faktoren wie städtischer Expansion, hygienischer Verbesserungsbemühungen, religiöser Pluralisierung und Vorbehalten gegenüber innerstädtischen Bestattungen resultierte in einer höchst dynamischen Gesamtsituation, bei der verschiedene Gruppen um Privilegien konkurrierten.

Der Wunsch der Wolverhampton Cemetery Company, möglichst viele Begräbnisse durchzuführen, stand diametral entgegengesetzt zum Vorhaben der jüdischen Gemeinschaft, ihre Bestattungen eigenständig regeln zu können.³¹ Vordergründig argumentierte der Begräbnisverein mit den hygienischen Vorteilen, die ein zentraler städtischer Friedhof mit sich bringen würde. Die Company stellte in dem gesamten Briefwechsel nie ihre eigene finanzielle Motivation in den Vordergrund, sondern führte immer solche Argumente zum Gemeinwohl der gesamtstädtischen Gesellschaft an, die sich aus einem geordneten und in einer Hand zentralisierten Bestattungswesen ergeben würden.

Denkbar sind vier Gründe für die ablehnende Haltung der Cemetery Company: Einmal ist es möglich, dass es der Company darum ging, die – vergleichsweise geringen – Einkünfte aus den Gebühren für Bestattungen der jüdischen Stadtbewohnerinnen und Stadtbewohner zu erhalten. Doch wie Thomas Bolton bereits im ersten Brief darlegte, war die jüdische Gruppe in Wolverhampton so klein (im Durchschnitt ein Begräbnis pro Jahr), dass dieser Aspekt, rein wirtschaftlich betrachtet, nicht ausschlaggebend gewesen sein kann. Zu der Zeit des Briefwechsels war Wolverhampton noch immer fast ausschließlich christlich und der Verlust eines Begräbnisses pro Jahr hätte unmöglich so sehr ins Gewicht fallen können. Eine zweite Erklärung, nämlich die von der Cemetery Company angeführten hygienischen Bedenken, scheinen aufgrund der geringen Größe der jüdischen Gemeinschaft ebenfalls unwahrscheinlich. Die Anzahl der jüdischen Bestattungen war so gering, dass sich diese Begründung nur als Vorwand für die Ablehnung interpretieren lässt.

Zum dritten ging es deshalb auch um die Position der Cemetery Company in der Stadt und damit um eine Grundsatzentscheidung über ihren Einflussbereich. Die Company versuchte konsequent, ein Monopol für sämtliche Begräbnisse in der Stadt zu etablieren. Die Möglichkeit für jüdische Bestattungen an einem separaten Ort stellte dieses Monopol infrage und wahrscheinlich fürchtete die Cemetery Company, dass nach der jüdischen Gemeinschaft weitere reli-

torian Board of Health, 1850, in: *Jewish Social Studies* 45:2, 1983, S. 147-156.

³¹ Vgl. *Urban Districts: Wolverhampton*, folios 209-213, in: *The National Archives*, Kew MH 13/211/82.

giöse Gruppen separate Bestattungen einfordern würden.³² Seit 1828 existierte bereits um die Kirche von St. Peter und Paul ein katholischer Begräbnisort, der nicht unter die Verwaltung der Cemetery Company fiel. Die Cemetery Company argumentierte, dass im städtischen Friedhof („general cemetery“) bereits ein Platz für jüdische Bestattungen vorgesehen sei und es keinen Grund gäbe, einen separaten jüdischen Friedhof zu eröffnen. Natürlich hätte in diesem Szenario der Begräbnisverein die Gebühren für die Bestattungen eingestrichen. Will man der Cemetery Company nicht rein finanzielle und machstrategische Motive unterstellen, wäre es denkbar, dass sie durch die Verwässerung ihres Monopols fürchtete, die Kontrolle über die städtischen Bestattungen zu verlieren, was sich aus Sicht der Company möglicherweise negativ auf die hygienischen Verhältnisse in der Stadt ausgewirkt hätte.

Viertens ist es möglich, dass antisemitische Motive eine Rolle spielten.³³ Auch wenn diese nicht ausgeschlossen werden können, scheinen sie zumindest in dem Briefwechsel nicht durch. In den mir zu dem Fall bekannten Quellen lassen sich solche Motive nicht ausfindig machen. Damit scheint die dritte Möglichkeit, nämlich die Vermeidung eines Präzedenzfalles, am wahrscheinlichsten. In London und anderen größeren Städten existierten verschiedene Cemetery Companies, die miteinander konkurrierten und sich bei Bestattungen finanziell unterboten. Es ist denkbar, dass die Wolverhampton Cemetery Company solch einen Wettbewerb zu vermeiden suchte und das alleinige Begräbnisrecht in der Stadt unter allen Umständen behalten wollte.³⁴

Zur Interpretation dieser Quellen muss ergänzt werden, dass es sich bei der Anfrage nicht um einen Routinevorgang handelte, denn das General Board of Health erbat am 08. Mai 1851 bei Robert Rawlinson dessen Einschätzung zur Situation in Wolverhampton.³⁵ Rawlinson (1810–1898) war ein englischer Ingenieur und Hygienereformer, der sich um die Verbesserung des Gesundheitssystems während des Krimkrieges verdient gemacht hatte und unter anderem ‚Superintending Inspector‘ des General Board of Health war. Er wurde immer wie-

³² Zu jüdischen Friedhofen allgemein vgl. Avriel Bar-Levav, *We are where we are not: the Cemetery in Jewish Culture*, in: *Jewish Studies* 41, 2002, S. 15-46.

³³ Für einen Überblick zu Antisemitismus in England vgl. Anthony Julius, *Trials of the Diaspora: a History of Anti-Semitism in England*, Oxford 2012. Vgl. auch David Feldman, *Conceiving Difference: Religion, Race and the Jews in Britain, c. 1750-1900*, in: *History Workshop Journal* 76, 2013, S. 160-186.

³⁴ Zu diesem kapitalistischen Wettbewerb im 18. und 19. Jahrhundert vgl. Thomas Walter Laqueur, *Cemeteries, religion and the culture of capitalism*, in: Jane Garnett/Colin Matthew (Hrsg.), *Revival and Religion since 1700. Essays for John Walsh*, London 1993, S. 183-200.

³⁵ Vgl. *Urban Districts: Wolverhampton*, folio 215, in: *The National Archives*, Kew MH 13/211/84.

der vom Board of Health nach seiner Einschätzung zu Sonderfällen bei Friedhofsverlegungen gefragt. Rawlinson antwortete am 13. Mai 1851 und kommentierte, dass es keinen Grund gäbe, sich dem Vorhaben der jüdischen Gemeinschaft zu widersetzen. Für ihn waren freilich andere Aspekte ausschlaggebend als für die Wolverhampton Cemetery Company.

Offensichtlich wollte Rawlinson in diesem Fall nicht alleine aufgrund der zugesandten Informationen seine Einschätzung abgeben; er reiste selber in die Stadt in den Midlands, um sich ein Bild der Lage zu machen. Dies deutet ebenfalls darauf hin, dass es sich bei dem Vorhaben der jüdischen Gemeinschaft nicht um eine Routineentscheidung handelte, die häufig getroffen wurde und problemlos gefällt werden konnte, was einmal mehr die komplexe Konstellation zwischen Stadt, jüdischer Gemeinde und Cemetery Company verdeutlicht. Rawlinson berichtet nach seinem Ortstermin über die Positionierung und Beschaffenheit des Friedhofes: „[T]he land is situated at a considerable distance from the town, and is not near any houses and consequently is not in this respect objectionable”.³⁶ Eine signifikante Entfernung zu Wohnhäusern war für jüdische Friedhöfe normalerweise gewünscht.³⁷ Einmal mehr betonte Rawlinson, dass nur 20-30 jüdische Personen in der Stadt lebten. Auch für ihn war also die geringe Größe der jüdischen Gemeinschaft ein Indiz dafür, dass es zu keinen Problemen kommen würde.

Allerdings führte er ein Argument an, das in dieser Form noch nicht vorgebracht worden war.³⁸ Für ihn waren die Begräbnisrituale der jüdischen Gemeinschaft positiv zu bewerten: „[T]he Jews never open the same ground twice or bury more than one in each grave. A nuisance from overcrowding will therefore not arise“.³⁹ Er rekurrierte somit auf einen der zentralen Stränge des Hygienediskurses über städtische Friedhöfe, nämlich deren Überbelegung und die daraus resultierenden gesundheitlichen Probleme für die städtische Bevölkerung. In dicht bebauten und bevölkerungsreichen Städten, so argumentierten viele Hygienereformer des 19. Jahrhunderts, breiteten sich durch gesundheitsgefährdende Gerüche Krankheiten von den Friedhöfen aus, wenn Leichen nicht vollständig begraben waren oder wieder ausgegraben wurden.⁴⁰ Überbelegung

³⁶ Urban Districts: Wolverhampton, folios 218-220, in: The National Archives, Kew MH 13/211/87.

³⁷ Vgl. Bar-Levav, We are where we are not, S. 15-46; Cusack, The Marginal Dead, S. 274-276. Das Gegenteil war für Synagogen der Fall, die im Idealfall fußläufig erreichbar waren.

³⁸ Auch in anderen Fällen wurden jüdische Begräbnisrituale aus sanitätspolitischer Sicht gelobt, vgl. Gilam, The Burial Grounds Controversy, S. 152.

³⁹ Urban Districts: Wolverhampton, folios 218-220, in: The National Archives, Kew MH 13/211/87.

⁴⁰ Vgl. Gian Luca Amadei, Victorian Cemeteries and the Suburbs of London: Spatial Consequences to the Reordering of London's Burials in the Early 19th Century, London 2023;

gen sollten deshalb unterbunden und ausreichend Platz geschaffen werden, um die schnelle Wiederbenutzung von Gräbern zu vermeiden. Wie Rawlinson schrieb, war dies für jüdische Gräber irrelevant, weil gemäß des jüdischen Glaubens Gräber ohnehin nur einmal benutzt wurden. Auf eine interessante Weise waren so die jüdischen Bestattungsvorschriften besonders anschlussfähig an die Hygienesdiskurse des 19. Jahrhunderts. Rawlinson sah, so resümierte er, keinen Grund, die Anfrage der jüdischen Gemeinde abzulehnen und positionierte sich gegen die General Cemetery Company Wolverhamptons, die auf ihrem Monopol beharren wollte.

Er fügte zur Illustration seiner Ausführungen einen Plan bei (Abb. 1).⁴¹ Dieser diente dazu, einen anderen Punkt zu illustrieren, nämlich die Position des Friedhofes. Wie der Plan verdeutlicht, handelte es sich bei dem Stück Land um ein nicht sehr attraktives. Es war langgezogen und nicht groß, befand sich außerhalb der Stadt und war von offenen Feldern („open ground“) umgeben. Auch hier entstand also der Stadt keine Beeinträchtigung, weil es sich nicht um ein zentral gelegenes Stück Land handelte, das für andere Bauprojekte hätte benutzt werden können. Die Karte illustriert die zu der Zeit gängigen Vorgehensweisen bei der Planung neuer städtischer Gebäude, die zunehmend fein austariert waren. Die ‚Tithe Map‘ (Zehntkarte) von Wolverhampton aus dem Jahr 1845 vermittelt einen weiteren Eindruck des Geländes.⁴² Es handelt sich um einen langen, schmalen Streifen. Der Eigentümer war der Herzog von Sutherland, der Pächter John Underhill. Der ursprüngliche Streifen war etwa 280 m lang und 12 m breit, aber nur 90 m am östlichen Rand waren für die Friedhofsnutzung vorgesehen. Warum der Duke of Sutherland das Gebiet überhaupt der jüdischen Gemeinde als Land für einen Friedhof übergab, ließ sich bisher nicht klären. Verkompliziert wird dies dadurch, dass gelegentlich der ebenfalls auf dem Plan aufgeführte Duke of Cleveland als Spender angeführt wird.⁴³

als Beispiel für den zeitgenössischen Diskurs des 19. Jahrhunderts siehe etwa den anonymen Text, *The cemetery: a brief appeal to the feelings of society in behalf of extra-mural burial*, London 1848.

⁴¹ Vgl. *Urban Districts: Wolverhampton*, folios 218-220, in: *The National Archives*, Kew MH 13/211/87.

⁴² Vgl. *Wolverhampton Tithe Map and Award, 1840*, in: *Wolverhampton City Archives*, Map from 1840.

⁴³ Ich folge der gängigeren Interpretation, dass das Land vom Duke of Sutherland gegeben wurde. Vgl. etwa auch die Inschrift 'THIS BURIAL GROUND / WAS PRESENTED TO THE / WOLVERHAMPTON / HEBREW CONGREGATION / BY HIS GRACE THE DUKE OF / SUTHERLAND / IN THE YEAR 1851 / NEW WALLS AND BUILDINGS / ERECTED IN THE YEAR 1884' auf dem Friedhof selbst.

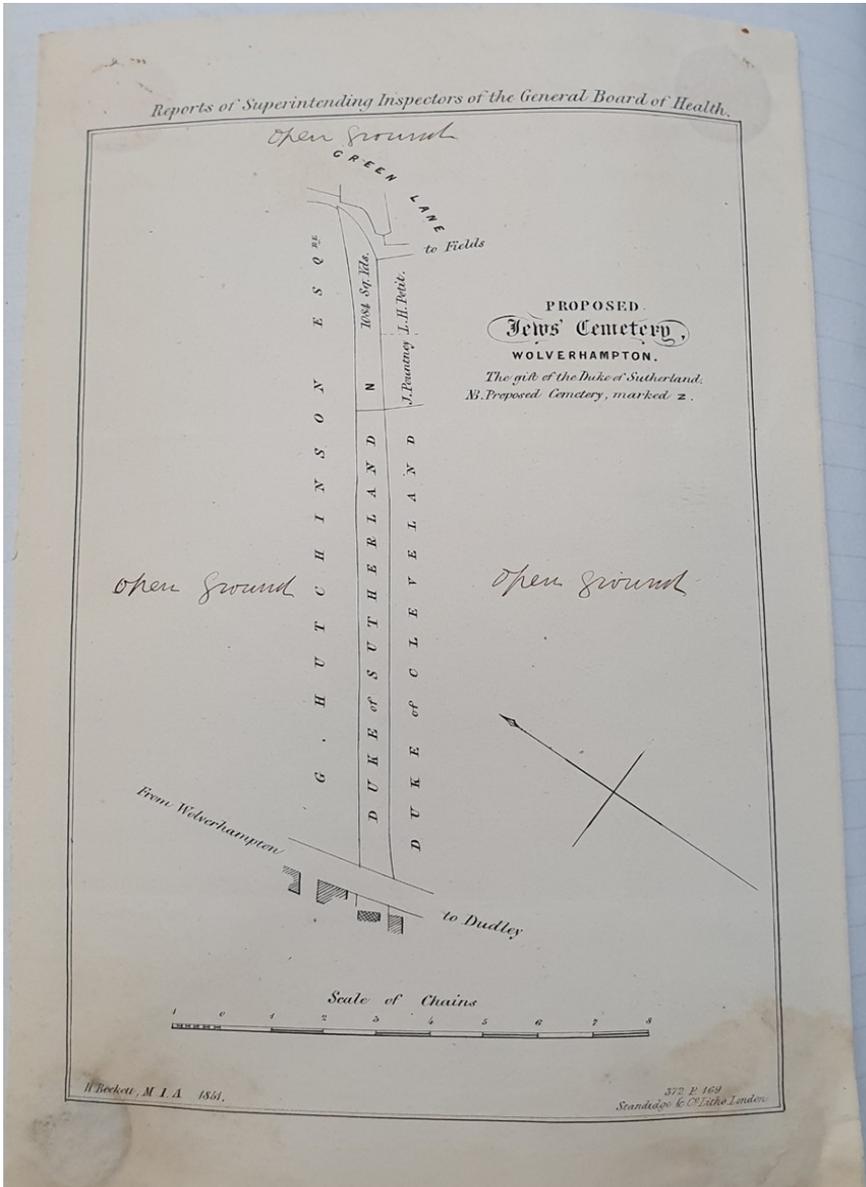


Abb. 1: Plan des jüdischen Friedhofes von Wolverhampton von 1851 (mit z markiertes Stück Land über dem Schriftzug „Duke of Sutherland“). The National Archives, Kew, Urban Districts: Wolverhampton, folios 218-220, MH 13/211/87.

Als Resultat dieser Konsultation schrieb das Board of Health an den town clerk von Wolverhampton, dass unter diesen Umständen dem Gesuch der jüdischen Gemeinschaft stattgegeben werden könne.⁴⁴ Der town clerk war nicht einfach ein Stadtschreiber im Sinne eines Sekretärs, sondern der mächtigste Mann in der Kommunalverwaltung, der langjährige Kontinuität und – im Unterschied zum meist eher repräsentativen Mayor – großes Organisationswissen verkörperte.⁴⁵ Allerdings wollte das Board of Health die Wolverhampton Cemetery Company nicht einfach übergehen und instruierte D. L. Davies, den Warden der jüdischen Gemeinschaft, dass dieser mit der General Cemetery Company abklären solle, ob nicht eine einvernehmliche Lösung gefunden werden könne.⁴⁶

Kurz nach dieser Aufforderung kam es zu einem Treffen zwischen der Wolverhampton General Cemetery Company und Davies. Beide berichteten dem General Board of Health von dem Treffen, um ihre Sicht der Dinge darzustellen. Alfred H. Browne, der Sekretär der Cemetery Company, begann seinen Brief mit der Versicherung, dass die Company den Jüdinnen und Juden jeglichen Respekt zukommen ließe. Er wollte damit vermutlich Anschuldigungen des Antisemitismus zuvorkommen und versicherte, dass es ihm nur um das Wohl der Stadt ginge. Er führte einmal mehr aus, dass es für die jüdische Gemeinde nicht nötig sei, einen eigenen Friedhof zu haben, weil auf dem Friedhof der Cemetery Company bereits ein Teil für die Jüdinnen und Juden vorgesehen sei. Dass die jüdische Gemeinschaft dies dezidiert nicht wollte und bereits zuvor abgelehnt hatte, erwähnte er freilich nicht.

Browne argumentierte, dass es zwei zentrale Prinzipien für Begräbnisstätten gäbe, nämlich, dass diese möglichst weit entfernt von Häusern sein sollten und dass es möglichst wenige davon geben sollte.⁴⁷ Während das erste Prinzip wohl ohne Probleme vom geplanten jüdischen Friedhof erfüllbar war, sprach das zweite natürlich gegen die Eröffnung eines weiteren Friedhofes. Browne fragte, ob die Erlaubnis für den neuen Friedhof so lange zurückgestellt werden könne, bis die jüdische Gemeinde über die Möglichkeit von Bestattungen auf dem Stadtfriedhof beraten habe. Es scheint, dass Browne hier erfolglos versuchte, eine endgültige Entscheidung zu verzögern. Denn die Benutzung eines Teiles des Stadtfriedhofes durch die jüdische Gemeinschaft war von letzterer bereits diskutiert und abgelehnt worden.

Wie aus dem auf denselben Tag datierten Brief von Seiten von D.L. Davies,

⁴⁴ Vgl. Urban Districts: Wolverhampton, folio 216, in: The National Archives, Kew MH 13/211/85.

⁴⁵ Zur städtischen Verwaltung zu dieser Zeit vgl. Doyle, urban government, S. 287-314.

⁴⁶ Vgl. Urban Districts: Wolverhampton, folio 217, in: The National Archives, Kew MH 13/211/86.

⁴⁷ Vgl. Urban Districts: Wolverhampton, folios 221-222, in: The National Archives, Kew MH 13/211/88.

Warden der jüdischen Kongregation, hervorgeht, hatte diese allerdings nicht vor, mehr Zeit zu verlieren und wollte die insgesamt günstige Lage nutzen.⁴⁸ Die Tatsache, dass die Briefe am selben Tag von Wolverhampton an das Board of Health verschickt wurden, zeigt, dass beide Seiten hofften, ihre Sicht der Dinge zuerst darzustellen und man der jeweils anderen Seite nicht zutraute, den Sachverhalt objektiv darzulegen. Davies argumentierte, dass es unmöglich sei, mit der General Cemetery Company zu einem Kompromiss zu kommen und deshalb der neue, jüdische Friedhof dringend benötigt werde. Er untermauerte die Dringlichkeit mit einem weiteren neuen Argument: das Abkommen mit der jüdischen Gemeinschaft Birminghams für Bestattungen auf deren Friedhof gelte nicht mehr; es gäbe deshalb nunmehr keinen Platz mehr, an dem die Rituale und Praktiken, die für jüdische Bestattungen benötigt wurden, durchgeführt werden könnten.⁴⁹ Der Begräbnisplatz in Birmingham war wahrscheinlich der inzwischen aufgelöste Friedhof an der Betholom Row. Ob das Abkommen mit Birmingham tatsächlich ausgelaufen war oder es sich hier lediglich um eine vorgeschobene Begründung handelte, lässt sich auf Grundlage der bisher bekannten Quellen nicht eindeutig klären. Das Argument, dass es keinen Ort für jüdische Begräbnisrituale gäbe, scheint hingegen nicht zuzutreffen, denn dieses Privileg hatte die General Cemetery Company der jüdischen Gemeinschaft auf einem Teil des städtischen Friedhofes zugestanden.⁵⁰

In einem gleichlautenden Brief an beide Parteien sprach das General Board of Health schließlich ein Machtwort: Der neue jüdische Friedhof wurde gestattet. Auf die Ergebnisse von Rawlinson rekurrierend schrieb das Board, dass die Rituale der Juden mit den hygienischen Standards übereinstimmten. Einmal mehr wurde das Spezifikum des jüdischen Glaubens ins Feld geführt. Es sei “peculiarly painful and difficult for them to inter their dead among those of other persuasions”.⁵¹ Dieses Argument war an die General Cemetery Company gerichtet, die die Durchmischung von jüdischen und christlichen Toten nicht vermeiden konnte. Damit war der Vorschlag eines separaten Teiles auf dem Stadtfriedhof irrelevant geworden.

Die jüdische Gemeinde wusste geschickt für ihre Rechte zu argumentieren: Besonders im städtischen Raum wurde von den Obrigkeiten immer stärker darauf geachtet, in welcher Entfernung Begräbnisstätten von Häusern lagen, und

⁴⁸ Urban Districts: Wolverhampton, folios 224-225, in: The National Archives, Kew, MH 13/211/90.

⁴⁹ Urban Districts: Wolverhampton, folios 224-225, The National Archives, Kew, MH 13/211/90.

⁵⁰ Auch in anderen Fällen wurden solche separaten Bereiche von jüdischer Seite abgelehnt. Vgl. Gilam, *The Burial Grounds Controversy*, S. 154-155.

⁵¹ Urban Districts: Wolverhampton, folios 223 und 226, The National Archives, Kew, MH 13/211/89.

die Friedhöfe selber wurden strenger reguliert. In London führte dies ab den 1830er-Jahren zur Etablierung von sieben außerstädtischen Friedhöfen, die von privaten Gesellschaften verwaltet wurden. Doch anders als in Wolverhampton war hier die jüdische Gemeinschaft bereits seit dem 17. Jahrhundert etabliert und hatte sich das Recht erstritten, Friedhöfe einzurichten und dort ihre Rituale durchzuführen.⁵² Im 19. Jahrhundert lagen die jüdischen Friedhöfe in mittlerweile dicht bebauten Gebieten, doch wurden sie nicht geschlossen, weil die jüdischen Gemeinden auf ihrem Recht beharrten, diese weiterhin zu verwalten. In Wolverhampton war die Situation eine andere, weil die jüdische Gemeinde sich beim General Board of Health für die Eröffnung ihres Friedhofes einsetzten musste und dann in Verhandlungen mit der lokalen Cemetery Company trat.

Der neue jüdische Begräbnisort wurde schließlich am 25. Juni 1851 eröffnet. Das erste Begräbnis, von dem noch ein Grabstein vorhanden ist, war das von Benjamin Cohen, eines siebenjährigen Jungen (Abb. 2). Soweit noch vorhanden, sind die Grabinschriften aus dem 19. Jahrhundert in hebräischer und englischer Sprache und folgen bezüglich der Memorialkultur den zu dieser Zeit gängigen Konventionen.⁵³ Eine Inschrift von 1864 etwa führte aus: „In affectionate memory of Lydia Isaacs, Daughter of John Lewis and Hannah Isaacs, of Bilston. Who departed this life the 19th of November 1864. In the 15th year of her age“. Zwischen 1884 und 1885 wurde der Friedhof ummauert, ein Gebetsraum (Ohel) errichtet und das Areal erweitert.⁵⁴ Seitdem wurde der Friedhof, auf dem sich noch circa 140 Grabmonumente befinden, kaum verändert. Im 19. Jahrhundert war er vermutlich nur der jüdischen Gemeinde zugänglich. In den überlieferten Quellen finden sich keine weiteren Beschwerden über den Friedhof, was darauf hindeutet, dass die Wolverhamptoner Juden und Jüdinnen nach der Etablierung des Friedhofes dort ihre Bestattungen ohne Probleme durchführten.

⁵² Vgl. Cusack, *The Marginal Dead*, S. 274-294.

⁵³ Vgl. Sharman Kadish, *Jewish funerary architecture in Britain and Ireland since 1656*, in: *Jewish Historical Studies* 43, 2011, S. 59-88.

⁵⁴ Kadish, *Jewish funerary architecture*, S. 74.



Abb. 2: Grabstein von Benjamin Cohen auf dem Wolverhampton Jewish Cemetery. Bild: Andrew Sloane, 2022, *The Museum of Wolverhampton and Staffordshire*, <https://museumofwvandss.org/the-hidden-history-of-the-wolverhampton-synagogue/>.

3. Fazit und Ausblick

Die Korrespondenz der jüdischen Gemeinde von Wolverhampton über ihren Friedhof ermöglicht weiterführende Überlegungen über den Umgang mit jüdischen Toten in urbanen Räumen. Die Befürworter und Gegner des Friedhofes argumentierten auf verschiedenen, miteinander verschränkten Ebenen. Die Unterstützer führten explizit ins Feld, dass die jüdische Religion aufgrund ihres Glaubens keine Gefahr für die Stadt darstellte, weil die traditionelle Weise der jüdischen Gräberbelegung mit den Hygienevorstellungen des 19. Jahrhunderts korrespondierte. Wie im letzten Brief hervorgehoben, wurde es darüber hinaus für Jüdinnen und Juden als besonders problematisch empfunden, zusammen mit Angehörigen anderer Religionen bestattet zu werden.

Die relativ neu in Wolverhampton etablierte jüdische Gemeinschaft versuchte Mitte des 19. Jahrhunderts durch den Bau zunächst einer Synagoge und danach eines Begräbnisplatzes, sich eine längerfristige Präsenz in der Stadt zu verschaffen und so einen Raum für die Gemeinde in Beschlag zu nehmen oder, anders gesagt, die Religion zu verräumen. Dies führte in Wolverhampton zu einer paradoxen Situation: Denn einerseits wurde die geringe Größe der Gemeinschaft als Argument für den Friedhof (allerdings auch für eine Bestattung auf dem regulären, städtischen Friedhof) verwendet und andererseits führte genau dieses Argument zu einer permanent sichtbaren Präsenz der jüdischen Gemeinschaft.⁵⁵ Die Beteiligung der jüdischen Gemeinde, des Stadtrates, des General Board of Health und der Wolverhampton Cemetery Company an dem Schriftwechsel verdeutlicht, dass es sich bei dem neuen Friedhof nicht um eine Lappalie handelte, sondern verschiedene Interessen zusammengebracht werden mussten. Letztlich fiel die Entscheidung gegen den Widerstand des Friedhofsvereins.

Die jüdische Gemeinde hatte sich damit vollständig in der Stadt etabliert, was auch der insgesamt verbesserten Lage der jüdischen Gemeinschaft in England zu verdanken war. Die Autonomie, die der jüdischen Gemeinschaft zugestanden wurde, war ein Ausdruck davon, dass diese Religionsgruppe in englischen Städten inzwischen fest verankert war. Zumindest temporär, nämlich besonders wenn es zu Konflikten kam, war die zahlenmäßig kleine jüdische Gemeinde im städtischen Diskurs sehr präsent. Die Verräumlichung des jüdischen

⁵⁵ Zu Fragen der Sichtbarkeit vgl. Rebekka von Mallinckrodt, Unsichtbare Macht – Repräsentative Machtlosigkeit? Ein Vergleich politischer Einflußmöglichkeiten und architektonischer Repräsentation frühneuzeitlicher Bruderschaften in Venedig und Köln, in: Christian Hochmuth/Susanne Rau (Hrsg.), Machträume der frühneuzeitlichen Stadt, Konstanz 2006, S. 333–353; Martina Stercken, Reformed Space. The Visibility of the New Faith in 16th-Century Zurich, in Susanne Rau/Jörg Rüpke (Hrsg.), Religion and Urbanity Online, Berlin/Boston 2022, <https://doi.org/10.1515/urbrel.15247251> [08.04.2025].

Glaubens zeigt, dass die jüdische Gemeinde sich auch in der Stadt insgesamt ein Mitspracherecht erstreiten wollte und es verstand, auf hoher politischer Ebene erfolgreich zu argumentieren.

Der Wolverhampton Jewish Cemetery ist seit 2000 voll und wird, wie es der jüdische Glaube vorsieht, nicht mehr weiter belegt. 1965 wurde ein zweiter Friedhof angelegt, auf dem nun die wenigen jüdischen Begräbnisse in der Stadt stattfinden. Im britischen Zensus, der auch die Religion als Kategorie erfasst, wird der Anteil von Jüdinnen und Juden in Wolverhampton seit 2001 recht konstant mit 0,04 % angegeben, ein sehr geringer Anteil. Doch dass sich auch kleine Minderheiten Privilegien erstreiten können und im städtischen Kontext ihre Interessen effektiv durchsetzen konnten, hat dieser Aufsatz gezeigt.

Martin Christ, PD Dr. ist wissenschaftlicher Mitarbeiter in der an der Universität Erfurt angesiedelten Kollegforschungsgruppe „Religion und Urbanität: Wechselseitige Formierungen“. Er hat 2018 an der University of Oxford zur Reformation in der Oberlausitz promoviert. In seinem Habilitationsprojekt beschäftigte er sich mit urbanen Begräbnissen in München und London im Zeitraum ca. 1550-1870. Weitere Forschungsinteressen sind religiöse Koexistenz, südostasiatische Geschichte und Konversionsforschung.
martin.christ@uni-erfurt.de

Bethany M Wade

A Cemetery Fit for a Cultured and Christian City: Religious Freedom, Cultural Diversity, and the Urban Landscape in the Late-19th-Century Spanish Caribbean

The Cementerio de Cristóbal Colón (Colón Cemetery) in Havana, Cuba, is a renowned cultural and architectural landmark. Just a few blocks away lies the smaller Cementerio Chino (Chinese Cemetery). Both were built in the late 19th century, with the Catholic Colón Cemetery representing the legal and cultural identity of the Spanish colony, while the Chinese cemetery served a racially and religiously marginalized population. This article examines the management of non-Catholic bodies in Havana, focusing on the establishment of burial grounds for those outside the Catholic faith. Through a comparative analysis of Protestant groups and Chinese immigrants, it explores the struggle for separate burial spaces, shedding light on the negotiations, conflicts, and accommodations surrounding their creation. The findings contribute to our understanding of how immigrant groups navigated the changing socio-legal landscape, highlighting cemeteries as a site of cultural and religious negotiation.

1. Introduction

In 1879, the German sailor Jon VanDyck visited the Cuban port of San Juan de los Remedios and soon after entered the hospital suffering from vomito negro (yellow fever). He died on June 26th and was quickly buried in the city's cemetery. This was a common fate for visitors to Cuba who often succumbed to disease, with swift burials following. However, VanDyck's death grew into an international diplomatic incident when the German consul, alerted by a newspaper article, inquired about his burial location.

The situation escalated, and soon Germany's plenipotentiary minister in Madrid accused Cuban officials of neglecting procedures for German citizens, particularly as VanDyck, a Protestant, was believed to have been interred in a Catholic site. After a year-long investigation, it was determined that VanDyck had been buried in a section of land outside the cemetery designated for non-Catholics. His mortal remains, which were in an unmarked grave on unconse-

crated ground, proved impossible to locate.¹

Just a few years later, on May 19th, 1881, Wong Yu was buried in Havana's Colón Cemetery. His burial, as recorded in 'libro 29 de enterramientos de personas blancas', was unremarkable. His burial only gained significance seven years later when Lo Kay, a compatriot in Havana, petitioned for Wong Yu's body to be exhumed and returned to China for burial. Lo Kay engaged a solicitor to prepare the case, the Chinese Consul General in Havana signed as a witness, and the petition was submitted to the Governor. Because the burial was more than five years ago and therefore met the legal requirements for exhumations, the Governor approved the petition. Wong Yu's remains were exhumed and transported to Hong Kong.²

These two burials, though dissimilar, share common traits. Both VanDyck and Wong Yu were foreign-born, non-Spanish, and non-Catholic. In 19th-century Cuba, the legal and material framework for burial was Catholic. The state did not recognize non-Catholic groups, necessitating adaptation for those outside the dominant religious tradition. VanDyck's unmarked burial echoed the fate of many Protestants who died on the island. On the other hand, Wong Yu's repatriation represents an unusual option, available only to the affluent. Taken together, these cases illustrate the multiplicity of experiences of non-Catholics navigating Cuba's burial practices during this era.

This article argues that burial spaces in 19th-century Havana were a site for the politics of exclusion and inclusion in colonial society. By comparing the experiences of Protestant and Chinese immigrant communities, it reveals how colonial authorities and the Catholic Church used burial policies to marginalize non-Catholic groups while reinforcing racial and social hierarchies. At the same time, it demonstrates how these communities resisted exclusion by establishing their own burial spaces, asserting their cultural and religious identities in the face of colonial domination. The divergent outcomes for Protestants and Chinese immigrants underscore the uneven ways colonial power operated and was contested.

¹ The German representative's complaint did not refer only to the question of whether the Protestant sailor was buried inside the Catholic cemetery, but also to the fact that when a German subject is buried, the grave should be marked so that it can be located if necessary. Cf. *Sobre la sepultura que ha de darse en remedios a los extranjeros en Cuba*, 1880, in: *Archivo Histórico Nacional de España (AHN), Ultramar (U) 4760, expediente (exp.) 44.*

² Cf. *Trasladar desde Colón a Hong Kong*, 1888, in: *Archivo Nacional de la República de Cuba (ANC), Gobierno General (GG) 119, exp. 5409.*

2. *Sugar and Slavery: Shifting Demographics in 19th-Century Havana*

In the early 1800s, Havana was already a large port, although it had yet to reach its later heights. After Haiti's independence in 1804, slaveholding nations refused to trade with the new state, leading to the collapse of the Haitian sugar industry. Cuban planters filled this gap, boosting the island's economy. This economic boom was accompanied by demographic shifts, as the demand for labor led to the importation of enslaved Africans and, later, Chinese indentured laborers.³ In 1825, John Howison described Havana harbor as filled with "a forest of masts" and humming with activity.⁴ New arrivals wended their way through piles of boxes, bales, and casks. The port was crowded with vessels, shipmasters, seamen, Spanish merchants, and black laborers.

The city's streets were similarly chaotic, bustling with carriages and pedestrians. The elite traveled in volantes and quitrines, Cuban open-air carriages, promenading along the Alameda in the afternoons and attending dances, theater, and opera in the evenings. Havana's upper class was divided between peninsular elites (Spaniards enforcing colonial rule) and Creole elites (descendants of Europeans who prospered in Cuba). Creole-owned plantations powered the island's economy, and despite their differences, both groups aimed to keep the sugar money flowing.⁵

The prosperity of Cuba's sugar industry relied on the exploitation of enslaved labor. By 1827, enslaved and free people of color made up 56 % of the Cuban population.⁶ However, only a fraction of the enslaved population resided in Havana; the majority were sent to work on the plantations. Between the white elite and the enslaved Africans were large middle- and lower-class populations, including many free people of color. Progressive manumission policies and immigration increased their numbers; they worked as artisans, skilled tradesmen, and small business owners. This demographic reality and the shadow of Haiti would shape colonial policies.⁷

Even as the revolution in Haiti created Cuba's sugar industry, it left the island's white population concerned about racial unrest.⁸ Both Peninsular and

³ Cf. Rebecca J. Scott, *Slave Emancipation in Cuba. The Transition to Free Labor, 1860–1899*, Pittsburgh 1985, pp. 6–15.

⁴ John Howison, *Foreign Scenes and Travelling Recreations*, London 1834, p. 108.

⁵ Cf. Franklin W. Knight, *Slave Society in Cuba During the Nineteenth Century*, Madison 1970, pp. 92 f.

⁶ Cf. Ramón de la Sagra, *Historia Económico-Política y Estadística de la Isla de Cuba*, Havana 1831, p. 6.

⁷ Cf. Ada Ferrer, *Freedom's Mirror. Cuba and Haiti in the Age of Revolution*, New York 2014, pp. 15 f.

⁸ Cf. Michele Reid-Vazquez, *The Year of the Lash. Free People of Color in Cuba and the Ni-*

Creole elites viewed these changing demographics with suspicion, if not fear. José Antonio Saco, a Cuban intellectual, promoted abolition in order to decrease the number of blacks in Cuba. He argued that colonization of white labor was “necessary and urgent to give the white population a moral and numerical preponderance over the excessive population of color” in order “to neutralize to a certain degree the terrible influence of the three million blacks that surround us.”⁹ Embracing this policy of blanqueamiento, authorities sought to increase the white population through changes in immigration policies.¹⁰

Immigration to Spain’s colonies had been restricted to Catholics of Spanish origin. However, as plantation economies expanded, the demand for labor led to policy changes. In 1815, the newly arrived Superintendente de Real Hacienda Alejandro Ramírez established the Junta de Población Blanca to promote white immigration. In his previous post in Puerto Rico, Ramírez had secured the Cédula de Gracias of August 10, 1815, offering land grants and tax exemptions to Catholic immigrants.¹¹ Similar policies were enacted in Cuba through the ‘Cédula’ of October 21, 1817, which aimed to increase Cuba’s white population. It mirrored the Puerto Rican document, offering incentives to Catholic immigrants willing to pledge allegiance to Spain. The allocation of land grants was left to the discretion of the captain general by emphasizing the need to attract “honorable white colonists”.¹² Though focused on Catholics, the urgency to increase the white population indirectly facilitated Protestant immigration, as many evaded the religious oath by maintaining a low religious profile. By 1878, about 9,000 Protestants lived in Cuba, most of whom settled in Havana and engaged in urban employment rather than plantation work.¹³

When attempts to recruit white workers for the plantations failed, the Cuban planters turned to Chinese indentured laborers. In 1844, the ‘Junta de Fomento’ sent agents to China, resulting in an agreement to import Chinese coolies. The Chinese were legally classified as white and free. However, they were required to work for the contract-holder, making them an ideal labor pool to

nineteenth-Century Atlantic, Athens 2011, pp. 26 f.

⁹ José Antonio Saco, Carta de un cubano a un amigo suyo, Seville 1847, p. 31.

¹⁰ Matt D. Childs, The 1812 Aponte Rebellion in Cuba and the Struggle Against Atlantic Slavery, Chapel Hill 2009, pp. 69-71.

¹¹ Cf. Duvon C. Corbitt, Immigration in Cuba, in: The Hispanic American Historical Review 22:2, 1942, pp. 280-308, here pp. 288-290.

¹² Real cédula de 21 de octubre de 1817, sobre aumentar la población blanca de la Isla de Cuba, Havana, 1818, in: Latin American Pamphlet Digital Collection at Harvard University.

¹³ Cf. Luis Martínez-Fernández, Don't Die Here. The Death and Burial of Protestants in the Hispanic Caribbean, 1840-1885, in: The Americas 49:1, 1992, pp. 23-47, here p. 26; id., Protestantism and Political Conflict in the Nineteenth-Century Hispanic Caribbean. New Brunswick 2002, pp. 48-71.

Cuban plantation owners.¹⁴ The first ship arrived in Havana in 1847, marking the beginning of the coolie trade. By the time it ended in 1874, over 120,000 Chinese laborers had been brought to Cuba to bolster the labor force as the African slave trade was ending.¹⁵ This influx not only sustained sugar production but also aligned with colonial strategies promoting a whiter population. Chinese workers came with promises of independence after fixed years of employment, guaranteed by contract. However, employers often ignored the contracts, and laborers faced harsh penalties, including death or imprisonment, if they refused to extend their service periods.¹⁶

This socio-economic and demographic backdrop sets the stage for understanding the experience of Protestants and Chinese coolies in 19th century Havana and highlights their struggles for dignity and recognition in both life and death.

3. Urban Reform: Havana's Transformation in the 19th Century

Late-18th-century officials began reforming the colonial city to reflect its wealth. In 1818, Richard Henry Bonnycastle described Havana's infrastructure, noting its harbor and fortifications, eleven churches, two hospitals, and public buildings, including an aqueduct that supplied water and turned the sawmills in the dockyard. He further commented upon the sophistication of its inhabitants, remarking that they were "more polished than in most American cities".¹⁷ Havana's commercial and professional class agreed with him. They considered themselves cosmopolitans and saw Havana as a hub; appearance and presentation became tools for the display of Cuban affluence.¹⁸ Public urban reform projects were another.

Colonial and municipal authorities worked together to transform Havana into a modern metropolis. The most tangible changes affected the physical city, where buildings with noteworthy architectural designs replaced colonial struc-

¹⁴ Cf. Evelyn Hu-Dehart, *Chinese Coolie Labor in Cuba in the Nineteenth Century. Free Labor or Neoslavery*, in: *Contributions in Black Studies* 12, 1994, pp. 38-54, here p. 40; Kathleen López, *Chinese Cubans. A Transnational History*, Chapel Hill 2013, p. 21.

¹⁵ Cf. Hu-Dehart, *Chinese Coolie Labor*, p. 41; Lisa Yun/Ricardo Rene Laremont, *Chinese Coolies and African Slaves in Cuba, 1847-74*, in: *Journal of Asian American Studies* 4:2, 2001, pp. 99-122, here p. 111.

¹⁶ Cf. Hu-DeHart, *Chinese Coolie Labor*, pp. 44 f.; López, *Chinese Cubans*, pp. 28 f. and pp. 36 f.; Lisa Yun, *The Coolie Speaks. Chinese Indentured Laborers and African Slaves in Cuba*, Philadelphia 2008, pp. 30-32.

¹⁷ R. H. Bonnycastle, *Spanish America*, London 1818, pp. 189 f.

¹⁸ Cf. Louis A. Pérez Jr., *Intimations of Modernity. Civil Culture in Nineteenth-Century Cuba*, Chapel Hill 2017.

tures. Miguel Tacón y Rosique, governor from 1834 to 1838, oversaw extensive modernization efforts. His reforms included enhancing the port, developing public amenities, improving the city's infrastructure, constructing the Tacón Theatre, and strengthening public security through police reforms. In their attempt to transform Havana from a colonial backwater into a regional capital, the authorities deemed it necessary to modernize both the space of the city and the behavior of its inhabitants.¹⁹ Havana emerged as a model of urban modernization in the region.

Even as the old city underwent modernization projects, limitations of space inside the city walls led to the expansion of the urban footprint. The population grew from 76,000 in 1774 to 160,000 in 1841. New inhabitants meant new neighborhoods, such as the extramuros barrios like Regla, Horcón, and Cerro. These were composed largely of the poor and people of color. The 1841 census was the first in which officials counted these areas as a continuation of the capital. When included, these residents swelled the population of Gran Habana to over 184,000. By mid-century, three quarters of Havana's residents lived outside the walls.²⁰ The city continued to grow, developing a dense urban core that housed the elite and a sprawling suburban area that accommodated marginalized communities.

4. Reforming Death: Catholic Burial Practices in Havana

Advocates of modernization also aimed to reform the city's burial grounds. Across the Atlantic world, proponents of enlightened theories of disease condemned the churchyard burial system as a source of epidemics.²¹ States began to prohibit burials in churches and mandated the construction of general cemeteries. In the Spanish Empire, cemeteries incorporated these enlightened principles into a Catholic framework.²² In Havana, a leader in urban reforms, this resulted in an evolving infrastructure that started with the ideals of hygienic, egalitarian cemeteries, but in practice evolved into a tiered system with a

¹⁹ Cf. Dorleta Apaolaza-Llorente, *La Habana ilustrada del siglo XVIII. Sus transformaciones urbanas a través de la mirada de los bandos de buen gobierno, 'Cambiando la imagen de poder,'* in: *Iberoamérica Social* 2, 2018, pp. 63-80.

²⁰ Cf. Guadalupe García, *Beyond the Walled City. Colonial Exclusion in Havana*, Oakland 2016, pp. 78-89; Louis A. Pérez, *Winds of Change. Hurricanes & the Transformation of Nineteenth-Century Cuba*, Chapel Hill 2001 pp. 50-52.

²¹ Cf. Andrews Lees/Lynn Lees, *Cities and the Making of Modern Europe, 1750-1914*, Cambridge 2007, pp. 61 f.

²² Cf. Informe dado al consejo por la Real Academia de la historia en 10 de junio de 1783 sobre la disciplina eclesiástica antigua y moderna relativa al lugar de las sepulturas, Madrid 1786.

hierarchy of burial spaces divided by race and class. As this section will show, Havana's burial reforms, while ostensibly aimed at creating a universal system, ultimately reinforced existing social and racial hierarchies.

Burial reform was a reality of European states and their colonies since the 18th century. It gained prominence at the court of the Spanish Bourbon King Charles III (reigned 1759–1788), who, along with progressive advisors, sought to dismantle the institutions of the Ancien Régime, including Baroque Catholic burial practices. Following a 1781 epidemic in the Basque town of Pasajes, which was blamed on the miasma of church burials, the Council of Castile prohibited interments inside churches.²³ Enlightened reformers advocated general cemeteries to promote public health and religious respect, despite conservative opposition. While imperial authorities sought to abandon the churchyard burial and move to sanitary general cemeteries, most cities across the empire postponed or avoided making any changes.

The city of Havana was an exception in that it made this transition early. A coalition of civil, religious, and medical authorities spearheaded the construction of a cemetery where all of Havana's inhabitants would be buried without distinction.²⁴ The change faced resistance, especially from the Franciscan order, which sought to preserve its privileges, and wealthy families unwilling to forgo their prestigious burial sites. Reformers proposed constructing a "partial cemetery" funded by the Cathedral; this scaled-down plan addressed land limitations and financial challenges while also helping the faithful gradually adapt to using a cemetery.²⁵ This undersized space would be expanded at a later date, once the population's attachment to the traditional churchyard system had been overcome. In 1806, Havana's first general cemetery—known as the Espada General Cemetery—opened to widespread acclaim.²⁶

The luster of Havana's new cemetery quickly wore off. By 1811, liberals in the city were criticizing decisions made to appease the urban elite. These critics saw the spatial divisions and staggered burial fees as antithetical to the re-

²³ Cf. Carlos III, Real cedula de S.M. que trata de los que podrán enterrarse en las iglesias, con las adiciones y declaraciones que se expresan, Madrid 1787.

²⁴ Cf. José Díaz Espada y Landa, Exhortación a los fieles de la ciudad de la Habana, Havana 1805.

²⁵ Cf. Antecedentes sobre el cementerio parcial, January-June 1804, in: Archivo General de Indias (AGI), Cuba 1717, Cuentas de fábrica de la Iglesia Catedral, cementerios, cofradías y hospitales (F).

²⁶ Cf. Julián Joséph del Barrio, Discurso que en la solemne bendición del Cementerio General de La Habana, Havana 1806, p. 11; Tomás Romay y Chacón, Descripción del cementerio general de La Habana, Havana 1806, p. 6. Correspondence between Bishop Espada and Governor Someruelos, October 1805-February 1806, in: AGI, Santo Domingo (SD) 2258; AGI, Cuba 1717, F.

form legislation.²⁷ The hierarchy they so loathed was exacerbated by a shortage of space. Even as they built the cemetery, reformers knew it was roughly a quarter of the size required for Havana's population. When it opened, 2,500 people were buried in the city annually.²⁸ By 1819, over 3,000 were buried in a six-month period.²⁹ Accommodating the burial requirements of Havana's Catholic population would require a second cemetery.

The Cerro Cemetery—also known as la Ciénega (the swamp)—opened in 1817. It served the parishes of Cerro, Pilar, and Mordazo on the margins of the city. Its location on undesirable land serving the poor and people of color stigmatized the burial ground from the start. Initially, it was no more than a fenced plot of land behind the Depósitos de Cimarrones. In the late 1830s, public health officials attributed the high mortality rate among the negros cimarrones, esclavos, y emancipados (maroon, enslaved, and emancipated blacks) in the surrounding area to the pestilence emanating from the decrepit cemetery.³⁰ To contain the risk, Havana's town council relocated it to a less populated area, equidistant from the three parishes. While the new burial ground featured a sturdy wall and a small chapel, it lacked pantheons and niches; all burials were in-ground.³¹ The Cerro Cemetery became Havana's second permanent Catholic burial ground, subordinate to Espada in status and catering to less affluent neighborhoods.

In addition to the two permanent Catholic cemeteries, burial grounds emerged to serve those ineligible for Catholic interment. An informal cemetery on the edge of the city was used to bury unbaptized negros esclavos bozales (enslaved persons newly arrived from Africa). It was first used in 1832, when Don Antonio de Frías set aside land on his farm for that purpose.³² In 1858, his descendants complained to the city that people continued to bury negros bozales and,

²⁷ Cf. Ampliación del discurso, in: Aditamento a la tertulia de la Habana, 5 September 1811, in: AGI, SD 2258; Antonio Bachiller y Morales, *Apuntes para la historia de las letras y de la instrucción de la isla de Cuba*, vol.1, Havana 1859, p. 108.

²⁸ Cf. Romay, *Descripción*, p. 9; Romay, *Discurso*, pp. 23 f.

²⁹ Cf. Cementerio General, in: *Diario de la Habana*, July 1819–December 1819, in: Biblioteca Nacional de España, Hemeroteca Digital.

³⁰ Sobre trasladar el cementerio situado al fondo del depósito de cimarrones en la calzada del Horcón a los terrenos de la Ciénega, August 1837–July 1838, in: ANC, Gobierno Superior Civil (GSC) 744, exp. 25544.

³¹ Cf. Construcción de un cementerio en los terrenos de la Ciénega que reemplace al que se halla al fondo del depósito de cimarrones, November 1841–May 1842, in: ANC, GSC 61, exp. 3677.

³² Cf. Pedro Marqués de Armas, *Exclusiones post mortem. Esclavitud, suicidio y derecho de sepultura*, in: *Dirāsāt Hispānicas. Revista Tunecina de Estudios Hispánicos* 2, 2015, pp. 49–63, here pp. 56 f.; Emilio Roig de Leuchsenring, *La Habana. Apuntes históricos*, Havana 1939, pp. 59 f.

after 1847, asiáticos, without the de Frías family's knowledge or permission. This lack of supervision posed a public health threat. The burial ground became regulated by the city, and a fee of three pesos was introduced for each burial.³³ As the city grew, authorities were forced to grapple with the ongoing issue of where and how to bury the unbaptized, suicides, and non-Catholics.

While the unbaptized people were excluded from the Catholic burial grounds for theological reasons, other bodies were barred for public health reasons. The victims of contagious diseases were deemed a threat to the living, and during outbreaks, authorities opened provisional cemeteries to bury the epidemic dead. The provisional Cementerio de los Molinos opened during the cholera outbreak in 1833. Active for less than five years, it received 1,451 burials before closing.³⁴ The provisional Cementerio de Atares, opened when cholera returned in the 1850s, was located close to the city's poorest neighborhoods and intended for the epidemic dead of the parishes of Jesús María, Guadalupe, Pilar, and San Nicolás. After the epidemic, it became an overflow site for the central parishes.³⁵ Atares was not considered a respectable final resting place; city officials described it as only for la clase desacomodada de ciertos barrios (the destitute/disenfranchised classes of certain neighborhoods).³⁶ Intended for the poor, Atares lacked any frills; all interments were in the ground, with the majority in communal graves.

At the center of these satellite burial grounds lay the Espada Cemetery, whose conditions continued to deteriorate. Dr. John Wurdemann, an American who toured Cuba in the 1840s, documented his visit to the general cemetery. He described a fenced site with an ossuary in each corner. These ossuaries “were all more than filled, the pile of bleached skulls and other bones being heaped up above the top of the walls of each.” Workers digging new graves were observed “throwing out with each spadeful of earth numerous bones, some of which were still connected by their ligaments, and were intermingled with portions of clothes and shoes”.³⁷ Quicklime was liberally used to speed decomposition, and the bones in the ossuaries were regularly burnt as they became filled. Despite being the preeminent burial ground in Havana, only the wealthy were buried in coffins in Espada. The majority were buried without them. Bodies, crossing lines of class, race, and gender, were typically stacked on top of each other in

³³ Cf. José de Frías to Governor José Gutiérrez de la Concha, September 1858, in: ANC, GG 316, exp. 15329.

³⁴ Cf. Roig de Leuchsenring, *La Habana*, pp. 60 f.

³⁵ Cf. Expediente sobre queja de los curas de San Juan de los Remedios y del Cano y de Guadalupe por las certificaciones que expide la policía para enterrar cadáveres de pobres, August-September 1860, in: ANC, GSC 748, exp. 25669.

³⁶ Policía Terrestre, 1834-1858, in: ANC, Junta Superior de Sanidad (Sanidad) 6, exp. 1.

³⁷ John Wurdemann, *Notes on Cuba*, Boston 1844, pp. 29-31.

common graves. These sites were covered with soil no more than two feet above the remains.

The conditions in Espada were a concern to officials and the city's population. By 1854, there was a growing movement to build a new cemetery, one that could serve the city's needs and stand as a testament to Havana's cultural sophistication. In 1869, the ecclesiastical and civil authorities formed the Junta de Cementerio to manage the project.³⁸ A competition invited architects to submit design proposals, and in 1870, the winning design, by Spanish architect Calixto de Loira y Cardoso, was announced. His project opens with the following quote: "Pale death with impartial step knocks at the hovels of the poor and the towers of kings alike", recognizing the reform impulse towards an egalitarian model in a city deeply riven with racial and class divides.³⁹ The reformers' dream of a universal cemetery where all the city's dead would be interred without distinction had failed. The city now had two permanent Catholic cemeteries, both of which, while universal in name, were increasingly catering to Havana's wealthy population. On the periphery of the city, further cemeteries emerged to serve poor parishes, communities of color, and non-Catholics.

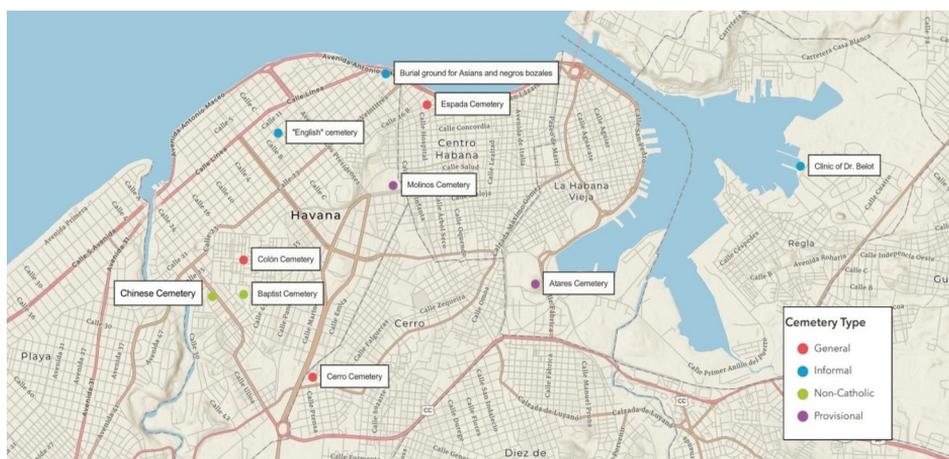


Fig. 1: This rendering shows the distribution of the burial grounds discussed in this article. The locations are geocoded using descriptions in archival documents as well as contemporary maps to reconstruct the spatial organization of the cemeteries by type. Created by the author using ArcGIS online.

³⁸ Cf. Antonio de Gordon y Acosta, *Datos históricos acerca de los cementerios de la ciudad de La Habana*, Havana 1901, p. 28.

³⁹ Cf. *Memoria, descriptiva del proyecto del Cementerio de Colón*, 12 November 1870, in: ANC, GG 102, exp. 4839.

5. Protestants in Havana: The Struggle for Burial Rights

For Protestants in 19th-century Havana, burial practices were a stark reflection of their exclusion from a Catholic-dominated system. Denied access to regulated burial spaces, they were often relegated to potter's fields or privately managed sites, highlighting the colonial and religious hierarchies that marginalized non-Catholic groups. Yet, as their population grew, so did their efforts for dignity in death. This section explores the precarious position of Protestants in Havana and the establishment of autonomous Protestant cemeteries in the face of resistance from Catholic authorities.

Newly arrived foreigners were susceptible to tropical diseases in Cuba. Many Protestants were treated and died in private medical clinics, known as *casas de salud*.⁴⁰ As Havana had no regulated burial space for its Protestant population, many were consigned to burial in potter's fields.⁴¹ In the 1820s, a British hotel keeper named Francis Nichols managed one such site, known as the English Cemetery. After Nichols' death, James Thompson took over its management. However, following Thompson's death, no one stepped in to manage the site, leading to its deterioration. British consul Trumbull wrote scathingly about the site, noting: "[D]ead bodies are left exposed in the face of day, and where the vulture contends with the worm for his share of the human spoil".⁴²

The owners of private medical clinics catering to foreigners in Havana expanded their businesses to include burial grounds. Dr. Charles Belot, the owner of a 300-bed clinic in Regla, was accused of profiting from the death of his patients as he supposedly made more money burying them than he did curing them.⁴³ This practice highlights the precarious position of Protestants in Havana, who were often forced to rely on private, profit-driven arrangements for burial due to their exclusion from Catholic cemeteries. Facing such unsavory options, some Protestants feigned Catholicism to be buried in Catholic cemeteries.⁴⁴ It is impossible to know the extent of any of these forms of burial. Protestants were not recorded in the parish records, the sole death registry of the period.

To address the lack of records, the Governor asked parish priests across the island to report the number of non-Catholic deaths—and the manner of their burial—over a five-year period. The priest of San Antonio exemplified the rep-

⁴⁰ H. Leon Greene, *The Confederate Yellow Fever Conspiracy, 1864-1865*, Jefferson 2019, p. 106.

⁴¹ Cf. Martínez-Fernández, *Don't Die Here*, pp. 38 f.

⁴² *Id.*, *Protestantism*, p. 68.

⁴³ Cf. Luis Martínez-Fernández, *Fighting Slavery in the Caribbean*, New York 1998, p. 123.

⁴⁴ Cf. Yoana Hernández Suárez, *Iglesias cristianas en Cuba. Entre la independencia y la intervención*, Havana 2010, p. 29.

lies: his parish had no information about Protestants as only Catholics were subject to ecclesiastical authority.⁴⁵ Where records did exist, they indicated that non-Catholics were buried unceremoniously on the farms where they died or in land outside the general cemetery walls, often the same spaces used for unbaptized babies and suicides.⁴⁶ These reports coincided with a period of upheaval in the Spanish Empire, as longstanding religious restrictions came under scrutiny.

The legal monopoly of the Catholic Church on religious practice in the Spanish Empire was challenged in the 19th century. Revolutionary changes in Spain introduced varying degrees of religious freedom, beginning with the 1869 Constitution, which allowed for the private practice of non-Catholic religions. However, the restoration of Bourbon rule in 1874 saw many of these freedoms rolled back. In Cuba, these legal shifts were complicated by the island's political turmoil, including the Ten Years' War (1868–1878) and subsequent independence movements. The Catholic Church aligned itself with colonial authorities, while insurgents claimed religious freedom as a rallying cry, linking it to their broader struggle for autonomy.⁴⁷ This tension between colonial control and revolutionary aspirations shaped the limited adoption of religious freedom in Cuba, where the Church's influence remained a bulwark against change.

Laws governing non-Catholic burials similarly evolved in 19th-century Spain, driven by complaints from foreign diplomats about unregulated conditions. Reforms began with Ferdinand VII's 1831 royal decree allowing non-Catholics to establish burial grounds in towns with consulates, followed by legislation in 1855 and 1866 emphasizing respectful, secular burial practices.⁴⁸ When the 1869 Constitution established freedom of religious practice, officials had to address the haphazard nature of non-Catholic burial. In 1871, they mandated designated spaces for non-Catholics within Madrid's cemeteries, but clergy protests led to a compromise: non-Catholic burial grounds were placed just outside general cemeteries, separated by fences and gated entrances. This formalized existing practices while allowing non-Catholic associations to petition for separate burial grounds.⁴⁹

⁴⁵ Cf. Expediente con las respuestas sobre el entierro de los no católicos, 21 May 1860, in: ANC, GSC 748, exp. 25709.

⁴⁶ Cf. *ibid.*, May–July 1860.

⁴⁷ Cf. Antoni Kapcia, *The Exception Proves the Rule. Lessons from the Cuban Case*, in: Stephen G.H. Roberts/Adam Sharman (eds.), *1812 Echoes. The Cadiz Constitution in Hispanic History, Culture and Politics*, Newcastle upon Tyne 2013, pp. 298–313, here pp. 301–306.

⁴⁸ Cf. Jordi Moreras/Ariadna Solé Arraràs/Sol Tarrés, *The Other Dead. An Ethnohistorical Approach to Religious Diversity in the Spanish Cemeteries*, in: *Diversité urbaine* 18, 2018, pp. 11–29, here pp. 13–15.

⁴⁹ Cf. RO 16 julio 1871, in: Marcelo Martínez Alcubilla, *Diccionario de la administración es-*

In Cuba, however, these laws faced serious challenges. Colonial officials never implemented religious freedom and did not recognize non-Catholic associations, leaving them unable to request their own burial grounds. Authorities deemed the land outside cemetery walls, already used for the unbaptized and suicides, sufficient for non-Catholics. The island's political instability, particularly during the independence wars, further hindered the enforcement of these laws.⁵⁰ As a result, burial space for Protestants remained tied to general cemeteries until the issue gained renewed attention in the 1880s.

At that point, a new legislation was passed that reiterated and expanded the rights of non-Catholic associations to build and manage their own cemeteries.⁵¹ The new laws required the submission of design plans, budgets, and regulations for proposed burial grounds. Since the 1870s, Protestant missionaries from the United States had been establishing congregations in Cuba—Episcopal in 1871, Methodist in 1879, and Baptist in the early 1880s.⁵² It was the Baptists who first successfully built a cemetery in the city. Utilizing this regulatory framework, Baptist missionary Alberto J. Díaz purchased land near the Colón Cemetery. The burial ground, known as the Baptist Cemetery, was inaugurated in 1887. This marked the first regulated Protestant burial ground in the city.⁵³

The newly established Baptist cemetery proved a success, attracting not only Protestants but other non-Catholics as well. Within three years, the cemetery expanded and generated a steady income for the Baptists.⁵⁴ As its popularity grew, even Catholics purchased tombs there, leading to conflicts over the control of the dead. Parish priests lodged protests with civil and ecclesiastical authorities about these cases. The priest of Jesús María y José wrote about “the abuses committed daily [...] by the representative of the Protestant sect called Baptist [Díaz], who is burying the bodies of my parishioners in his cemetery”. Further, Díaz, having become an American citizen, was “a heretic, apostate, and renegade” from the Catholic faith and Spanish nationality, who committed these acts with “blatant disrespect for the laws of our country”.⁵⁵ The battle over burial would continue, with Catholic priests and bishops striving to curb the challenges to their pastoral, legal, and financial stake surrounding burial in the face of a growing number of Protestant burial grounds.

pañola, Madrid 1892, p. 434.

⁵⁰ Cf. Communications between the bishop, governor general, and Ministerio de Ultramar, March-September 1872, in: ANC, GG 117, exp. 5252.

⁵¹ Cf. RO 2 abril 1883, Martínez Alcubilla, p. 437.

⁵² Cf. Martínez-Fernández, Protestantism, p. 117, 140, 148.

⁵³ Cf. *ibid.*, pp. 155 f.

⁵⁴ Cf. *ibid.*

⁵⁵ Cuaderno de notas del expediente sobre enterramientos de católicos, en cementerios protestante, 3 September 1890, in: ANC, GG 108, exp. 5019.

Other towns and cities across the island submitted their own petitions. In 1891, Cienfuegos received approval from the Superior Health Board for its Protestant cemetery as “it appears that all requirements stipulated by the relevant law have been fulfilled [...]. The undersigned speaker believes it is fitting to grant the requested authorization”.⁵⁶ Similarly, Santa Clara's application was found “fully compliant with current provisions on the matter; the undersigned speaker believes that said regulations can be approved”.⁵⁷ These developments marked significant progress in providing dignified burial options for Protestants in Cuba, acknowledging their religious practices and ensuring proper final rites.

6. Chinese Coolies: Marginalization in Life and Death

The burial experience for Chinese immigrants in 19th-century Havana followed a different trajectory from that of Protestant immigrants. Chinese immigration under the coolie labor system occurred later and over a shorter period than Protestant immigration. Records of their burial experiences are sparse, providing only brief insights. What these records reveal is that, despite being nominally free and white, Chinese immigrants in 19th-century Havana faced marginalization in death as well as in life. This section explores how the Chinese community negotiated its place within the Catholic-dominated system, navigating a long and contested process to establish their own burial ground, asserting their cultural and religious identities in the face of colonial domination.

The Cuba Commission Report of 1876, the outcome of a Chinese imperial mission sent to investigate reports of abuse in the coolie system, provides a grim insight into the burial of Chinese laborers.⁵⁸ The report, based on hundreds of depositions from the laborers, details the lack of proper burial for Chinese workers, with bodies often left unburied or in shallow graves, exposed to the elements. Chou Jun-ch'ing deposed that unbaptized individuals were not admitted into cemeteries. Lo A-chi testified that bodies were placed in shallow holes, with bones eventually unearthed by spades and left to dissolve. Almost 100 depositions reported that Chinese laborers received neither coffins nor graves, and their bodies were cast out indiscriminately.⁵⁹ These testimonies reveal the brutal realities of the coolie system, which treated the Chinese as disposable labor and denied them even the most basic dignity in death. The 1860s survey soliciting details about the burial of non-Catholics across Cuba corrob-

⁵⁶ Construcción de un cementerio bautista, 11 May 1891, in: ANC, Sanidad 33, exp. 81.

⁵⁷ Construcción de un cementerio protestante, 4 July 1893, in: ANC, Sanidad 33, exp. 93.

⁵⁸ Cf. The Cuba Commission. Report of the Commission sent by China to Ascertain the Condition of Chinese Coolies in Cuba, Shanghai 1877.

⁵⁹ Cf. *ibid.*, pp. 79 f.

rates this testimony. The replies from parishes across the island include records for both Protestants and Chinese. When recorded, both groups were treated similarly: buried in unconsecrated ground with no markers.⁶⁰

In Havana, documents indicate that unbaptized Chinese were buried in the same informal burial ground as unbaptized slaves. Unrecorded and unmarked, this form of burial was the lowest in the city.⁶¹ The conflation of Chinese laborers with enslaved Africans in death underscores the racialized hierarchies of colonial Cuba, where both groups were relegated to the margins of society. Parish records also show some Chinese deaths in the ledgers for whites, with burials in the general cemetery. Depending on their conversion status, they could be buried in the Catholic section or in the area designated for those outside the Catholic faith.⁶² A few petitions exist for the bodies of deceased Chinese to be transported back to China for burial. In Havana, the varied forms of burial show the diverse experiences within the Chinese population.⁶³ However, individuals were negotiating their place within the dominant Catholic system.

The efforts to establish a dedicated Chinese cemetery in Havana reflect the community's struggle for dignity and respect in death, amidst a broader context of discrimination. In 1883, Chinese Consul Lin Liang Yan formally petitioned the Captain General of Cuba. He requested permission to build the Chinese Cemetery of Havana, arguing that the community required a distinct space to conduct burials according to their customs. Citing the inadequacy of existing burial options, the Chinese population in Havana sought to create a burial ground that would "conform with the laws and practices followed by other foreign communities residing on the island, to whom equal concessions have been made".⁶⁴

The Bishop responded curtly, stating that the general cemetery had adequate space to accommodate the burial of non-Catholics, including the Chinese. The Colón Cemetery had a designated section for non-Catholics with twelve spaces available: eight for common graves and four for monumental graves. According to the Bishop, this arrangement provided sufficient options to meet the needs of the Chinese community, regardless of their social class, thus nega-

⁶⁰ Cf. Expediente con las respuestas sobre el entierro de los no católicos, 21 May 1860, in: ANC, GSC 748, exp. 25709.

⁶¹ Cf. José de Frías to Governor José Gutiérrez de la Concha, September 1858, in: ANC, GG 316, exp. 15329.

⁶² Based on 2,601 burial records from three parishes in Havana, Santo Ángel, Espíritu Santo, and Cristo de Buen Viaje for the years 1868 to 1873.

⁶³ Based on 191 petitions to exhume and transfer bodies to or from Havana between 1853 and 1897 held in the AGI, AHN, and the ANC.

⁶⁴ Expediente promovido por el Cónsul Imperial de China pidiendo autorización para erigir un cementerio especial para sus públicos, 11 December 1882, in: ANC, GG 369, exp. 17651.

ting the necessity for a separate burial ground.⁶⁵ The Captain General concurred and denied the petition.⁶⁶ This decision was a setback for the Chinese community, who continued to face limited options for burial. Despite the official stance that the existing system was sufficient, the desire for a separate Chinese burial ground would reemerge a decade later.

In 1893, the Chinese community in Havana once again petitioned to build a separate cemetery. While the clergy continued to resist the expansion of non-Catholic burial grounds, civil authorities were now enforcing the rights of non-Catholics. In 1888, the Governor ordered the Bishop to comply with laws. The Bishop responded that his intent “was to keep the rights of the Catholic Church intact”, citing the precedent of Catholics buried in the Baptist cemetery to illustrate the threat to the Church.⁶⁷ Despite the diocese’s reticence, in 1893 civil authorities granted authorization to establish the Chinese Cemetery of Havana.⁶⁸ This decision marked a victory for the Chinese community, allowing them to begin the project and create an independent space for their dead. Although delayed, the establishment of the cemetery was a crucial development in acknowledging and respecting the cultural and religious needs of the Chinese immigrants in Havana.

7. Legacy of Exclusion: Immigrants and Havana’s Burial Landscape

The transformation of 19th-century Havana, from its elegant stone houses to its sprawling extramuros barrios, mirrored the city’s growing economic prominence. Yet, beneath this veneer of progress lay enduring inequalities, reflected in the spatial and social divisions within its cemeteries. The unregulated burial of Protestants and Chinese coolie laborers highlighted broader issues of exclusion. As Havana evolved, so too did its cemeteries, becoming sites where colonial authority, religious control, and urban reform intersected. Protestants, long relegated to potter’s fields, navigated legal and social barriers to establish their own burial grounds, while Chinese laborers, enduring deplorable conditions, struggled to secure a cemetery for dignity in death.

Today, the Cementerio de Cristóbal Colón, the Baptist Cemetery, and the Chinese Cemetery stand within a few blocks of one another. While Colón was conceived as a statement of Havana’s sophistication, the Baptist and Chinese

⁶⁵ Cf. Expediente promovido por el Cónsul Imperial de China, 27 August 1883.

⁶⁶ Cf. *ibid.*, 4 October 1883.

⁶⁷ Comunicación sobre la RO de 22 de abril de 1866, 2 February 1888, in: ANC, GG 107, exp. 5011.

⁶⁸ Cf. Gordon y de Acosta, *Datos históricos*, pp. 37-39; Teresita Labarca, *El Cementerio Chino de la Habana*, Havana 2017, pp. 14 f.

burial grounds emerged from struggles for cultural and religious autonomy. As migration continues to diversify urban populations globally, the experiences of Havana's Protestant and Chinese communities offer insights into cultural identity, religious pluralism, and urban development. Burial spaces as sites of memory and identity reveal the negotiation of established norms and emerging practices, emphasizing the importance of all voices in shaping urban landscapes.

Bethany M Wade is a historian specializing in Latin America and the Caribbean, with a research focus on pandemics, public health, and burial practices. She received her Ph.D. from the University of Pittsburgh and held postdoctoral fellowships at Rutgers University and Emory University. Dr. Wade's current position is at Sacred Heart University, where she contributes to the field through her research and scholarly pursuits. Her work has been published in the journal *Mortality*, the edited volumes *Pandemics and Epidemics in Cultural Representation* and the forthcoming *Latin American Visual Histories: Paradigms/Aporias/Methods*.
wadeb2@sacredheart.edu

Dieter Schott

Leitrezension: Neue Perspektiven auf städtische ‚Todesräume‘ in der sozialwissenschaftlichen Forschung

Danielle House/Mariske Westendorp/Avril Madrell (Hrsg.), *New Perspectives on Urban Deathscapes. Continuity, Change and Contestation*, Cheltenham 2023, 216 S., ISBN 978-1-80220-238-0.

Der von Danielle House (Bristol, UK), Mariske Westendorp (Utrecht, NL) und Avril Maddrell (Reading, UK) herausgegebene Sammelband fußt auf Ergebnissen zweier virtueller Konferenzen und bringt die neuere Forschung in ‚urban anthropology‘ und ‚urban geography‘ zu ‚deathscapes‘ in Städten zusammen. Das für deutsche Stadthistoriker*innen wohl zunächst unvertraute Konzept der ‚deathscapes‘ wurde um 2000 geprägt, in Umsetzung von Arjun Appadurais Vorstellung von „scapes“ as global dimensions of cultural flows“.¹ Mit dem 2010 publizierten Sammelband von Avril Maddrell und James Sidaway *Deathscapes: Spaces for Death, Dying, Mourning and Remembrance*² setzte dann eine systematischere Forschung ein, die diesem Ansatz folgte. Maddrell und Sidaway definierten 2010 „[...] deathscapes as varied and interrelated ‚places associated with dead and for the dead““.³ Deathscapes können materielle Orte sein, verbunden mit Tod, Leichenbestattung und Erinnerung, also verkörperte Räume, die mit der Erfahrung von Sterben, Verlust eines nahen Menschen und Erinnerung zusammenhängen, oder auch nicht-materielle virtuelle Räume wie etwa digitale Trauerorte. Aufbauend auf diesem Ansatz nutzen die Herausgeberinnen ‚Deathscapes‘ zur Charakterisierung von Orten, die mit Bedeutung im Zusammenhang mit Tod und Totengedenken aufgeladen sind. Sie betonen, dass Deathscapes genauso viel mit den Lebenden wie mit den Toten zu tun haben und dass die Räume, die vorzugsweise als Deathscapes thematisiert werden, wie Friedhöfe und Krematorien, stark von politisch-gesellschaftlichen Tendenzen ihrer sozialen Umwelten beeinflusst werden.

¹ Mariske Westendorp/Danielle House, Introduction: continuity, change and contestation in urban deathscapes, in: Danielle House/Mariske Westendorp/Avril Maddrell (Hrsg.), *New Perspectives on Urban Deathscapes*, Cheltenham 2023, S. 1-19, hier S. 5.

² Avril Maddrell/ J. Sidaway (Hrsg.), *Deathscapes: Spaces for Death, Dying, Mourning and Remembrance*, Farnham 2010.

³ Westendorp u. a., wie Anm. 1, S. 5.

Die Herausgeberinnen heben drei wesentliche Erkenntnisse des Sammelbands hervor: Einmal zeigen die Beiträge, dass die ‚urban deathscape‘ jeweils von einer Vielzahl von Akteur*innen produziert und konstruiert wurde und wird, wobei noch zwischen ‚Stakeholdern‘ und ‚Nutzern‘ unterschieden wird. Wichtig sei dabei auch, dass sie alle, neben ihrer jeweiligen Funktion innerhalb der Deathscape, noch durch ihre intersektionale Identität im Hinblick auf Alter, Geschlecht, Religion, Sexualität, Ethnizität et cetera geprägt seien, was auch Folgen für ihre Rolle in Bezug auf die Deathscape habe. Zweitens reflektiere jeder städtische Raum veränderliche soziale, kulturelle, räumliche und zeitliche Faktoren, wobei etwa Prozesse wie Landknappheit, Migration und Gentrifizierung genannt werden. Städtische Deathscapes zeigten sich daher als Knoten in globalen Netzwerken, ihre Fluidität müsse als zentrale Eigenschaft wahrgenommen werden. Drittens würden die Räume beeinflusst durch spezifische städtische ‚Todesmentalitäten‘, also Normen und kulturelle Werte, die das Verhalten von Stadtbewohnenden zu Tod, Trauer und Bestattungsritualen prägen. Handlungsbestimmend sei der Imperativ, das ‚Richtige‘ für die Toten zu machen, aber auch diese Vorstellungen des Richtigen und Angemessenen seien nicht fix oder langfristig stabil, sondern Gegenstand von Aushandlungsprozessen, wie die Beiträge sie beschreiben.

Der Sammelband zeigt eine große geografische Breite, von Lateinamerika über das südliche Afrika, Singapur, Japan bis ins nordwestliche Europa, dem vier der neun Beiträge gewidmet sind. Er ist in drei inhaltliche Teile gegliedert. Teil 1 setzt sich mit ‚Socio-Political Deathscapes‘ auseinander. Teil 2 thematisiert ‚Familial Deathscapes‘, während Teil 3 dann ‚Technologised Deathscapes‘ analysiert. Ein kurzes Nachwort von Avril Maddrell beschließt den Band.

In Kapitel 2 setzt sich die Humangeografin Christien Klaufus von der Universität Amsterdam mit einem informellen Friedhof am Rande der Metropole Lima in Peru auseinander. Sie plädiert dafür, „informal deathscapes in metropolitan Lima as cultural knowledge system“ zu verstehen und zeigt in ihrer auf Interviews und Zeitungsanalysen beruhenden Untersuchung, wie ein zunächst improvisiertes Gräberfeld als Bestandteil der umfangreichen informellen Siedlungen am Rand der Metropole Lima funktioniert: als einerseits selbstorganisiertes System, das andererseits immer wieder den Versuchen seitens städtischer und staatlicher Stellen unterliegt, den Friedhof aus gesundheits- und sicherheitspolitischen Gründen zu regulieren. Allerdings bleiben diese Regulierungsversuche der von der Verfasserin als korrupt und teilweise kriminell skizzierten Behörden halbherzig und inkonsequent. Klaufus zeigt den „Virgen de Lourdes“ Friedhof als lebendiges Areal, wo die Trauerriten vieler indigener Familien mit Essen, Singen und Musizieren auf und bei den Gräbern in scharfem Kontrast zu den strengen Trauervorschriften der zunehmenden evangelikalen Sekten ste-

hen. Der Friedhof ist zugleich Ruhestätte für zahlreiche Tote von der fast eine halbe Million Einwohner*innen umfassenden Vorstadt Villa Maria del Triunfo, aber auch Arbeitsplatz für zahlreiche auf ihm tätige Händler und Handwerker. Als Deathscape im Sinne von Maddrell erscheint der Friedhof vor allem im Hinblick auf vier Aspekte: Einmal bezüglich seiner räumlichen Fluidität und dem Mangel einer trennscharfen räumlichen Abgrenzung; zweitens durch dort wirksame kulturelle Codes für Trauer und Totengedenken, die sich sehr deutlich abheben vom europäischem Verständnis eines für Friedhöfe angemessenen Verhaltens. Drittens sei die Beerdigung der Toten genauso wichtig zur Definition des Ortes wie die Befähigung dort – und von den Toten und dem Trauergeschäft – zu leben. Klafus beobachtet eine „co-dependence of mourners, petitioners, devotees, informal workers and illegal trafficker“ (36). Schließlich verweist die Autorin darauf, dass die Beziehungen zwischen Gründern, Anwohner und Nutzern des Friedhofs und den offiziellen Behörden meist durch Antagonismus geprägt seien. Das Funktionieren solcher Deathscapes basiere letztlich nicht auf geschriebenen, fixierten Ordnungen und klaren visuellen Zeichen, sondern auf Alltagspraktiken, Routinen und Ritualen.

Kapitel 3, von der Sozialanthropologin See Mieng Tan (University of Edinburgh) und dem Geografen Benedict Yeo (Singapur) verfasst, zeichnet Diskurse und Konflikte über den aufgelassenen Bukit Brown Cemetery am Rand von Singapur nach. Der chinesische Friedhof von etwa 86 ha, von 1922 bis 1973 mit rund 100.000 Gräbern belegt, wurde Anfang der 1970er Jahre geschlossen; nach Kündigung der Pflege-Verträge ist seitdem dort ein sekundärer Wald entstanden. Der Friedhof grenzt auch an das größte Naturschutzgebiet Singapurs. Die Autor*innen stützen sich konzeptionell auf Nigel Thrifts „non-representational theory“ (NRT) und fragen nach Praktiken in der Auseinandersetzung der Menschen mit der früheren und aktuellen Bedeutung des Friedhofs. Die auf wirtschaftliches Wachstum und Modernisierung orientierende Regierung Singapurs hatte schon mehrmals Teile des ehemaligen Friedhofs geräumt, die Gräber exhumiert und dort Platz für Straßenbau geschaffen. Allerdings hatte die jüngste Räumung 2013, wo 5 % der Gesamtzahl der Gräber geräumt wurden, erheblichen Widerstand provoziert. Eine NGO „all things Bukit Brown“ hatte sich konstituiert, die sich mit einer Vielzahl verschiedener Maßnahmen für eine Erhaltung des Friedhofs einsetzte. Die Regierung zielte ihrerseits auf eine vollständige Beseitigung des Friedhofs durch Wohnungsbau für rund 50.000 Einwohner*innen. Um den großen Raumbedarf des Stadtstaats zu befriedigen, setzt sie seit vielen Jahren konsequent auf eine Ersetzung von Erdbestattungen durch Kremation und die Aufbewahrung der Asche in hochverdichteten Kolumbarien.

Die Autoren zeigen auf der Grundlage von Interviews mit Nachkommen von Menschen, deren Gräber in Bukit Brown liegen, dass die frühere Begräbniskultur eine andere Form des familialen Verstorbenenedenkens im Vergleich zur aktuellen Beschränkung auf Nischen in Kolumbarien ermöglichte, was zunehmend als massiver Verlust wahrgenommen wird. Zugleich reflektiert die Bürgerinitiative ökologische Forderungen nach einem „Rewilding“ des Areals kritisch und betont stattdessen die Bedeutung der Auseinandersetzung von Menschen und Natur, die Wahrnehmung natürlicher Prozesse seitens der dort Gräber suchenden Menschen. Gezeigt wird auch, wie durch Führungen seitens der NGO zu spezifischen Gräbern Aspekte der Geschichte Singapurs auf neue Weise angeeignet werden. Dabei soll nicht ein Standardnarrativ entwickelt, sondern vielmehr die Vielfältigkeit der auf dem Friedhof ruhenden Toten aufgezeigt werden. Insgesamt postulieren die Autoren, dass die Heterogenität in der Interpretation von Bukit Brown auch zu gewissen Veränderungen in den Entwicklungsvorstellungen des Staates Singapur geführt hätten.

Kapitel 4, das von einer größeren britisch-niederländischen Forscher*innen-gruppe⁴ verfasst wurde, setzt sich vorrangig mit der Vorstellung von ‚Heimat‘ (‚home‘) im Hinblick auf Mehrheits-Minderheits-Diskurse zum Verbleib von Toten und der Raumbindung auseinander. Die lokale Bestattung von Toten wird als Erscheinungsform von ‚home-making‘, von Integration und Ausdruck von Zugehörigkeit zum neuen Wohnort interpretiert. Auf der Grundlage von Interviews mit Angehörigen von Minderheiten in den Städten Huddersfield, Newport, Northampton und Swindon mit je 150.000–220.000 Einwohner*innen und einem Anteil von 7–15 % religiöser oder ethnischer Minderheiten untersucht der Beitrag, wie ‚home‘ gefasst wird mit Blick auf die Frage nach dem Bestattungsort verstorbener Angehöriger. Thematisiert wird dabei, wie ‚Heimat‘ durch alltägliche Deathscape-Praktiken ermöglicht oder verweigert wird, wie alltägliche Deathscapes als Orte der Gemeinschaft und der Zugehörigkeit funktionieren und schließlich wie Heritage und Geschichte in Friedhöfen und Krematorien Narrative von Heimat und Zugehörigkeit formieren. Deutlich wird dabei, dass ‚home‘ sehr unterschiedliche Bedeutungsebenen haben kann. Man könne sich an einem Ort zu Hause fühlen, aber dennoch die eigene Community als marginalisiert und ausgeschlossen von allgemeinen Narrativen wahrnehmen.

Es wird konstatiert, dass die Städte und die für die Deathscapes verantwortlichen Akteure mittlerweile die Infrastruktur und Dienstleistungen der Friedhöfe ein gutes Stück an die spezifischen Erwartungen der unterschiedlichen

⁴ Katie McClymont (UWE Bristol), Yasminah Beebeejaun (UC London), Avril Maddrell (University of Reading), Brenda Mathijssen (University of Groningen), Danny McNally (Teesside University), Sufyan Dogra (Bradford Institute for Health Research).

Minderheitsgruppen angepasst hätten. Allerdings gebe es noch erhebliche Defizite im Hinblick auf die Infrastruktur, um die einer Bestattung vorausgehenden Riten angemessen absolvieren zu können. Und auch die mangelnde Sichtbarkeit von zum Beispiel Hindu-Tempeln wird als Widerstand der Mehrheitsgesellschaft gegen die religiöse Minderheit wahrgenommen.

Die Autoren sehen in Deathscapes Orte des Zuhauses und der Zugehörigkeit durch vielschichtige Erinnerungsproduktion, wobei noch deutliche Unterschiede zwischen den Generationen beobachtet werden. Erschien Älteren und Erstmigranten, etwa aus Indien, häufiger noch eine Repatriierung der Leiche nach Indien als ‚Home‘ angemessen, so findet sich diese Vorstellung unter Jüngeren und Angehörigen der zweiten und dritten Generation kaum mehr in gleicher Weise. Für diejenigen, die sich für eine Bestattung – in welcher Form auch immer – an ihrem aktuellen Wohnort entscheiden, wird der Friedhof damit auch zu einer Begegnungszone, einem Raum, in dem Zugehörigkeit gelebt wird.

Sektion 2 zu familiären Deathscapes wird eröffnet durch einen Beitrag der Luxemburger Kulturanthropologin Elisabeth Boesen zur Trauerästhetik in Luxemburg. Im Fokus steht der Kontrast zwischen den ausgeprägt nüchternen und säkularisierten Bestattungsformen und -ritualen der Luxemburger Mehrheitsbevölkerung und denen der kapverdischen Minderheit. Durch die religiös basierte Einwanderungspolitik Luxemburgs entstand seit den 1970er Jahren eine substantielle portugiesische Einwanderung, zu der auch Menschen von den Kapverdischen Inseln, bis 1975 Teil des portugiesischen Kolonialreichs, gehörten. Als erste nicht-europäische (nicht-weiße) Bevölkerungsgruppe Luxemburgs waren die Kapverdier*innen zunächst massiver Diskriminierung ausgesetzt.

Boesen zeigt nun, dass die Traueritten der Kapverdier*innen, ungeachtet ihrer Zugehörigkeit zur katholischen Religion, von über den Tod hinaus fortgesetzten Bindungen ausgehen, und charakterisiert diese als ‚vormodern‘. Im Unterschied zum ‚modernen‘ Tod, wo Spiritualität/Religion und Gesellschaft als getrennte Sphären gesehen werden, sind diese bei den kapverdischen Begräbnisriten eng miteinander verknüpft. Dies komme etwa in der Grabgestaltung, aber auch in den Traueritten zum Ausdruck. Boesen beansprucht, mit ihrem Ansatz einen umfassenderen Begriff von ‚deathscape‘ zu entwickeln. Kapverdische Gräber unterscheiden sich in der Überfülle von Pflanzen und Kerzen sowie dem Anbringen von Fotos auf den Grabsteinen von Gräbern der angestammten Bevölkerung. Der umfangreiche Pflanzenschmuck hat zugleich die Funktion, dass man durch das Wässern der Blumen den Begrabenen ‚zu trinken‘ gibt. Andererseits übernahmen Kapverdier*innen die Luxemburger Sitte, das Grab insgesamt mit dunklen Granitsteinen zu bedecken; die Ordentlichkeit und Sauberkeit der Friedhöfe wird wertgeschätzt. Im Hinblick auf den Vorgang der Beerdi-

gung selbst, der sich bei Luxemburger*innen meist ohne Präsenz der Trauernden vollziehe, wird dies bei Kapverdier*innen mit einer großen Trauergemeinde direkt am Grab begangen, wobei die Anwesenden ihrer Trauer lautstark und kollektiv Ausdruck verleihen. Die Trauerrituale setzen sich – nach einem gemeinsamen ‚Leichenschmaus‘ – im Haus der Familie fort, für eine Periode von acht Tagen, und das Haus wird dabei, so Boesen, zu einem „public sacred realm“, zum Teil der Deathscape. Trauer wird nach kapverdischer Sitte öffentlich ausgelebt: „death transforms private space into public space“ (96). Die umfangreichen Trauerfeiern lösen häufig auch Konflikte mit der Nachbarschaft aus, die sich über die Trauergesänge beschwert. Es finden daher immer Aushandlungsprozesse darüber statt, inwieweit die traditionelle kapverdische Begräbniskultur in Luxemburg zum Austrag kommen kann. Bemerkenswert am Beitrag von Boesen ist das breite, auch die Wohnung und das Haus umfassende Verständnis von ‚urban deathscapes‘, wie sie es an den Trauerpraktiken der Kapverdier*innen demonstrieren kann.

Kapitel 6 von Jack Boulton, einem Anthropologen an der Universität Leuven, setzt sich mit einem besonderen Ort als Deathscape auseinander, dem Swakopmund Pier in Namibia. Dieser Pier, erbaut unter der deutschen Kolonialverwaltung an einem besonders gefährlichen Küstenabschnitt Namibias, sollte das Be- und Entladen von Schiffen erleichtern und die hohen Zollgebühren sparen, die deutsche Schiffe im britischen Walfisch-Bay entrichten mussten. Aktuell dient der rund 260 Meter lange Pier einerseits als Touristenattraktion mit hochklassigen Restaurants an beiden Enden, wird von lokalen Fischern genutzt, hat aber andererseits zugleich eine finstere Bedeutung als Hotspot für Selbstmorde. Boulton beansprucht sogar, dass der Pier regelrecht zu einem Migrationsziel für junge Männer wurde, die ihren Selbstmord planten. Boulton geht neben der gewaltförmigen Kolonialgeschichte auf Dämonen und Geister ein, die gemäß der Erzählungen seiner Interviewpartner*innen die Selbstmörder beeinflussten und zum Selbstmord drängten. Zugleich wird der Pier als ein mystischer Ort skizziert, denn über 110 Tage im Jahr herrscht dichter Nebel an dieser Küste, hervorgerufen von besonderen mikroklimatischen Bedingungen, aber von den Befragten interpretiert als Zeichen des Todes. Eher befremdlich wirkt für den Rezensenten, wenn Boulton ohne erkennbare Distanz die Präsenz von Geistern konstatiert: „[...] its centrality [des Piers] in suicide practice shows that it is still haunted by the ghosts of the past, the present and the future“ (117). Der Pier als ‚deathscape‘ habe neben der materiellen auch eine spirituelle Dimension, „which also includes bodies and supernatural beings“ (118).

Kapitel 7 „Adapting to ‚one-size-fits-all‘: constructing appropriate Islamic burial spaces in Northwestern Europe“, verfasst von einer Gruppe britischer,

niederländischer und schwedischer Autorinnen,⁵ setzt sich mit der Anpassung von Friedhofsverwaltungen an die Bedürfnisse von Angehörigen des muslimischen Glaubens auseinander. Die Fallstudien wurden in acht mittleren bis großen Städten Nordwesteuropas durchgeführt: Cork (Irland), Dundee (Schottland), Maastricht und Leeuwarden (NL), Luxemburg-Stadt, Drammen (Norwegen), Eksilstuna und Umeå (Schweden). Allen Beispielstädten gemein sei eine christliche Prägung verbunden mit aktuell wachsenden säkularen Praktiken, einem deutlich steigenden Anteil an Kremationen, Individualisierung der Begräbnis- und Erinnerungspraktiken und religiöser und ethnischer Diversität. Geforscht wurde mit Vor-Ort-Besuchen, semistrukturierten Interviews mit Anbietern von Begräbnis-Leistungen sowie 20 Interviews in Fokusgruppen mit Muslimen und Musliminnen. Die Autorinnen gehen davon aus, dass Vorstellungen von ‚Angemessenheit‘ ständig ausgehandelt werden zwischen den religiösen Gemeinschaften, dem Bestattungsgewerbe und den für die Regelungen zuständigen Verwaltungskörperschaften. Als typisch für frühe Versuche der Anpassung von Bestattung an die Erwartungen von Menschen muslimischen Glaubens zeigt sich demnach eine Generalisierung dessen, was über verschiedene Nationalitäten und Kulturen hinweg als ‚muslimisch‘ verstanden wird. Die Autorinnen identifizieren eine Reihe von gemeinsamen Vorstellungen bezüglich einer angemessenen Bestattung, etwa die Bestattung innerhalb von 24 Stunden, die Leichen in weiße Tücher eingewickelt, auf der rechten Seite liegend und mit dem Gesicht in Richtung Mekka. Außerdem soll die Grabruhe unbegrenzt sein. Tatsächlich gebe es aber zahlreiche Unterschiede und Abweichungen von diesen idealtypischen Vorstellungen, insbesondere bedingt durch die verschiedenen Herkunftsländer.

Konkrete Forschungsfragen waren nun, ob die Menschen in ihrem Herkunftsland begraben werden möchten oder an ihrem aktuellen Aufenthaltsort, außerdem, wie die physische Segregation islamischer Friedhofssektionen wahrgenommen wird und schließlich, wie islamische Gedenkkultur und Grab schmuck aussehen. Auch wenn die Erwartungen an ein den muslimischen Vorstellungen entsprechendes Begräbnis in den Beispielstädten nicht generell erfüllt werden können, zeige sich doch das Bestreben der Friedhofsverwaltungen, diesen entgegen zu kommen. So wird etwa in Eskilstuna, ständig, auch bei winterlichem Frost, ein ausgehobenes Grab in Bereitschaft gehalten, um den Wunsch nach einem raschem Begräbnis erfüllen zu können. Ähnlich wie bereits in Kapitel 4 festgestellt, nimmt offenbar in länger etablierten muslimischen Communities wie in Cork und Dundee der Wunsch nach Repatriierung der Lei-

⁵ Danielle House (University of Bristol), Mariske Westendorp (Utrecht University), Vevia Dornelles (University of Reading), Helena Nordh (Swedish University of Agricultural Sciences, Uppsala), Farjana Islam (Heriott-Watt University, Edinburgh).

chen deutlich ab, während in den Niederlanden der Wunsch nach Repatriierung deutlich ausgeprägter sei. Da dort die Liegedauer begrenzt ist, gewinnt offenbar der Wunsch nach einer Dauergrabstätte die Dominanz gegenüber dem Willen zu einem raschen Begräbnis. Zugleich etablieren sich in den Niederlanden private islamische Friedhöfe, die eine unbegrenzte Liegedauer anbieten. Im Hinblick auf die Frage, ob eine separate islamische Sektion auf den Friedhöfen gewünscht wird, ergaben sich in den Interviews sehr unterschiedliche Meinungsbilder, angefangen von der Forderung nach komplett separierten islamischen Friedhöfen bis hin zu dem Wunsch, gemischt zwischen Angehörigen anderer Religionen bestattet zu werden. Im Hinblick auf die Grabgestaltung konstatieren die Autorinnen eine große Varianz trotz der allgemeinen Vorgabe, dass Gräber nüchtern und einfach gestaltet werden sollten. Auch hier wieder reflektiere sich die unterschiedliche Herkunft der Bestatteten, ihre Zugehörigkeit zur ersten, zweiten oder dritten Generation von Migranten, aber auch die Wirkkraft lokaler Normen und Gebräuche der Mehrheitsgesellschaft. In ihrem Fazit kommen die Verfasserinnen zum Schluss, dass es „no singular ‚proper‘ Islamic burial“ gebe (139). Bestattungspraktiken werden ständig neu ausgehandelt, verändern sich und werden neu interpretiert. Wichtig sei, dass die Anbieter von Bestattungsleistungen nicht nur generell die Bedürfnisse muslimischer Gemeinschaften befriedigen wollen, sondern auch die Diversität innerhalb dieser Gemeinschaften berücksichtigen.

Teil 3 über ‚Technologised deathscapes‘ wird eröffnet von einem Beitrag der amerikanischen Anthropologin Anne Allison (Duke University) mit dem Titel „Mechanical grievability: urban graves for the solo dead in Japan“. Allison skizziert zunächst das klassische Begräbnis- und Trauersystem Japans, das von der Bestattung in einem Familiengrab ausgeht und den Nachkommen die Pflicht auferlegt, zu bestimmten Zeiten dieses Grab zu besuchen, zu pflegen und dort zu beten, um zu verhindern, dass die Toten zu ‚losgelösten [dis-connected] Seelen‘ werden. Diese Grabpflege und Trauerarbeit muss für mindestens 33 Jahre erfolgen, danach werden die Toten zu ‚Ahnen‘. Die Ansprüche dieses Begräbnis- und Trauersystems können von immer mehr Menschen aktuell nicht mehr erfüllt werden. Zugleich weist Japan als rasch alternde Gesellschaft einen immer größeren Anteil an Singles auf, für die es eine belastende Perspektive ist, alleine zu sterben und niemand zur Verfügung zu haben, um die traditionellen Pflichten der Nachkommen zu erfüllen. Aus dieser Problemlage hat sich in den letzten Jahrzehnten eine inzwischen recht umfangreiche automatisierte Begräbnis-Industrie gebildet. Allison beschreibt in ihrem Beitrag zwei solcher ‚automatisierter Urnenhallen‘. Gekoppelt an einen buddhistischen Tempel besteht eine solche Einrichtung aus einem architektonisch anspruchsvollen Empfangsgebäude. Die Menschen, die dort bestattete Angehörige besuchen möchten,

weisen sich mit einer Karte an einer automatisierten Rezeption aus. Daraufhin wird von einem – für die Besuchenden nicht sichtbaren – Lagerhallensystem, das aus den Erfahrungen der von Toyota entwickelten ‚Just-in-time‘-Produktion entwickelt wurde, die einschlägige Urne aus dem Lager geholt und in ein edel ausgestattetes, mit Blumen und elektronischem Weihrauch versehenes Schaugrab platziert. Die Angehörigen sehen in einem Fenster des Grabsteins die mit dem Namen des Verstorbenen versehene Urne. Nach Ende des Besuches drücken die Angehörigen einen Knopf, worauf die Urne wieder aus dem Schaugrab entfernt und im Lager untergebracht wird. Das System scheint, so der Eindruck Allison, insgesamt gut zu funktionieren und sich rasch auszubreiten. Zum Zeitpunkt der Abfassung des Beitrags (2020) gab es über 30 solcher mit einem Tempel verbundener automatischer Urnenhallen, wobei die größte die Reste von über 12.000 Toten aufbewahrt. Die Kosten für eine solche Bestattung liegen deutlich unter den Grabgebühren auf einem klassischen Friedhof in Tokyo oder einer anderen Großstadt. Zugleich sind die Angehörigen durch die Anbindung an einen Tempel von der Notwendigkeit der rituellen Besuche und Gebete entbunden, denn diese werden als Bestandteil der Leistung von dem Tempel beziehungsweise teilweise von Gebetsrobotern übernommen. Das System ermöglicht auch eine faktische Umkehr: Mussten bisher Städter*innen regelmäßig aufs Land zurückkehren, um dort die Familiengräber zu besuchen und ihren Ritualpflichten als Nachkommen zu entsprechen, werden nunmehr die sterblichen Überreste vom ländlichen Familiengrab in die automatisierte Urnenhalle in der Stadt überführt, um sie vor dem Schicksal zu bewahren, wegen Vernachlässigung des Grabs zu ‚losgelösten Seelen‘ zu werden. Allison zieht ein insgesamt positives Fazit: „[...] automated graves offer a technological solution to this imperative: a way of mass-housing the dead in a manner that maintains the symbolism of the traditional grave by using a just-in-time mechanism that thousands share, if only prosthetically” (159).

Kapitel 9 „Being existed by another through the sensory: the ungrievable deaths of industrial pigs in slaughterhouse tours” von der Anthropologin Eimear McLoughlin (Aarhus University) setzt sich mit der Wahrnehmung nicht-menschlichen Todes in Schlachthäusern auseinander. Am Beispiel des größten dänischen Schlachthauses für Schweine, das seit 2005 Besucherführungen anbietet, setzt sich die Verfasserin damit auseinander, wie diese vermeintliche ‚Transparenz‘ aktuelle Auseinandersetzungen mit dem ‚Tod‘ reflektiert. Aufgrund von teilnehmender Beobachtung und auch selbst durchgeführten Führungen skizziert die Verfasserin zum einen den Ablauf des Schlachtprozesses, zum anderen die Perspektive, Wahrnehmung und Reaktion seitens der Besuchergruppen. Sie beobachtet, dass die Führer*innen der Besuchergruppen in der Regel ein Narrativ des raschen und schmerzlosen Todes der Schweine ver-

breiten. Wenn Fragen von Besuchenden im Hinblick auf das als beunruhigt und panikartig wahrgenommene Verhalten der Schweine gestellt werden, werden diese meist mit verharmlosenden Erklärungen beantwortet. Diese Steuerung der Wahrnehmung, die darauf abzielt, den vorrangig visuell wahrgenommenen Schlachtprozess als rationalen industriellen Vorgang zu präsentieren und das Leiden der Tiere als minimal zu interpretieren, stoße jedoch an Grenzen hinsichtlich der sinnlichen Allgegenwart von Tönen, Schreien und Gerüchen. Auf diesem sensorischen Weg mache sich die vitale Existenz der Tiere doch wieder bemerkbar. „Whilst the spectacle distances as it generalises, the sensory brings us uncomfortably close to the grievability of porcine life“ (176). McLoughlin argumentiert, dass die Schlachtindustrie und die Rahmung durch die Führungen darauf abziele, den Tod der Schweine als etwas „Unbetrauerbares“ („ungrievable“) im Sinne der Begriffsbildung von Judith Butler zu präsentieren, was allerdings nur teilweise Erfolg habe.

Kapitel 10 thematisiert im Beitrag der Anthropologin Arely Cruz-Santiago (University of Exeter) „Mexico City’s exceptional deathscapes: the disappeared, (digital) bodies, molecular speculations“ den Umgang mit ‚nicht-normalem‘ Tod. Sie untersucht den Versuch von Wissenschaftler*innen und Bürger*innen an einem forensischen Institut von Mexiko City, Leichenteile, die aus Gewaltverbrechen resultieren, wieder Individuen zuzuordnen und so für die Angehörigen die so dringend notwendige Orientierung auf einen Leichnam, den man begraben und betrauern kann, zu erfüllen. Cruz-Santiago skizziert zunächst die Situation, dass der brutale Kampf der Drogen-Kartelle sehr viele Opfer produziert, deren Leichenteile häufig in völlig zerstückelter und veränderter Form irgendwo wieder auftauchen oder auf heimlichen Friedhöfen verscharrt werden. Die in einem nationalen Institut konzentrierte forensische Infrastruktur bemüht sich – mit meist unzureichenden technischen Mitteln –, die gefundenen Leichenteile wieder zu zusammengehörigen Leichen zusammenzubringen und diese mit realen Personen zu identifizieren. Dabei werden die nationalen Forschenden auch von internationalen forensischen Spezialistenteams unterstützt. Zugleich sind die Angehörigen von Verschwundenen ständig bemüht, das forensische Institut mit Informationen über ihre verschwundenen Angehörigen und mit DNA-Material zu versorgen, um Identifikationen zu erleichtern. Cruz-Santiago zeigt, dass die Lösung der ‚forensischen Krise‘ (181) – rund 50.000 Stücke nicht-identifizierter menschlicher Leichenteile werden in Leichenhallen Mexikos aufbewahrt – nicht nur eine Sache der Technologie ist; der Versuch, eine elektronische Datenbank zur Zusammenführung der Leichenteile zu implementieren, scheiterte letztlich. Teil der Deathscape um die verschwundenen Personen und ihre Leichenteile ist jedoch auch der intensive Kampf der Mütter, die den jährlichen Muttertag zu einer Demonstration umfunktionieren,

auf der öffentlich an die Verschwundenen erinnert wird. Die Körper der Mütter konstituieren dadurch selbst eine Deathscape. Die Verschwundenen existieren so in einem liminalen Raum zwischen Leben und Tod, solange ihr Tod nicht durch die Identifizierung von Körperteilen bestätigt ist. Weil dies für rund 70 % der Verschwundenen nie erfolgt, schlägt Cruz-Santiago, ausgehend von dieser ‚Liminalität‘, nun vor, in Anlehnung an das von Donna Haraway entwickelte Konzept der „speculative fabulations“ eine Vertonung der forensischen DNA zu entwickeln, um den Verschwundenen eine neue Präsenz, eine Art ‚poetische Re-Imaginierung, zu geben. „DNA sonification can bridge the gap between absence, forensic identification, and everyday forms of memorialisation” (192).

In einem eher knappen Nachwort (Kapitel 11) arbeitet Avril Maddrell, auf deren Konzept der Deathscapes sich die Beiträge dieses Bands alle beziehen, einige zentrale Gemeinsamkeiten und Aspekte der Beiträge heraus. Sie betont die breite Reichweite des Konzepts, das nicht nur physische, sondern auch virtuelle, nicht nur menschliche, sondern auch nichtmenschliche ‚Todesräume‘ wie etwa totgefahrenere Tiere auf der Straße oder Kadaver von Vogelgrippe umfasse. Letztlich seien Körper „the ultimate experiential site of dying, death and mourning” und das Fehlen von Körpern beziehungsweise Leichen – wie der Beitrag zu Mexiko gezeigt habe – bedeute besonderen langfristigen Stress für die Angehörigen. Deathscapes seien Stätten gelebter Praxis und von Diskursen, was sie zu „dynamic, lively, and often highly politicised spaces“ mache (198). ‚Urban deathscapes‘ zeichneten sich durch Dichte, Ungleichheit und Diversität aus. Die zunehmende Bevölkerungsverdichtung in den Städten, vor allem des globalen Südens, habe einen Wandel von traditioneller Erdbestattung und Grabpflege hin zu Kremation und Aufbewahrung der Überreste in kompakteren oder verstreuteren Formen bewirkt, woraus neue Rituale, zum Teil in virtueller Form wie in Japan, entstanden seien. Maddrell unterstreicht die fortwährende Bedeutung von Religion für Todes- und Begräbnisrituale, zugleich aber auch den Synkretismus, der etwa im Zusammenkommen von Katholizismus und Elementen der Andenkultur in Lima sichtbar wurde. Auch die Rolle von Geistern wird unterstrichen, die in den Begräbnisriten und Vorstellungen von einer angemessenen Grabkultur eine Rolle spielten. ‚Governance‘ habe je nach Untersuchungsraum eine sehr unterschiedliche Bedeutung: Während in Nordwesteuropa der Staat (auf zentralstaatlicher oder kommunaler Ebene) ganz wesentlich den Rahmen der Deathscape definiere, spiele er etwa in Lima eine deutlich geringere, teilweise vor allem destruktive Rolle. Maddrell verweist auch auf den Austausch zwischen Stadt und Land, der andere Wertvorstellungen in die Stadt bringe. Im ‚Trauern‘ als zentralem Moment der Deathscape ginge es auch um Tiere; hier verweist Maddrell auf den Begriff ‚grievability‘ von Judith Butler. Letztlich ermögliche die Untersuchung der sich überschneidenden und ko-pro-

duzierenden Deathscapes ein größeres Verständnis der Gemeinschaften und Umwelten, auf die sich diese beziehen.

Die Beiträge des Bandes nutzen das Konzept Deathscape auf durchaus unterschiedliche Weise: Kapitel 2, 3, 4 und 7 verwenden es im Kern eher konventionell als eine Art Sammelbegriff für alle Einrichtungen, die mit Tod und Bestattung befasst sind und entwickeln dabei ihr Erkenntnisinteresse aus dem Spannungsverhältnis zwischen dem herkömmlichen Modus, wie Mehrheitsgesellschaften dies organisieren, und den davon abweichenden Bedürfnissen migrantischer oder ethnischer Minderheiten. Die sich verändernde Form von Bestattungen und Trauerritualen erscheint letztlich als ausgehandelte Praxis. Andere Beiträge erweitern Deathscape im Sinne von anderen mit Tod und dessen Produktion oder Verwaltung befassten Orten und Institutionen wie dem forensischen Institut in Mexiko City oder dem Schlachthaus in Dänemark. Im Beitrag zu Luxemburg und den Kapverdier*innen spielen das Trauerhaus und die dort stattfindenden Trauerriten eine zentrale Rolle, im Artikel zum Pier bei Swakopmund ist dies ein prominenter Ort für Selbstmorde. Aus historischer Perspektive kommen der gesellschaftliche Wandel und seine überindividuellen Faktoren gelegentlich etwas zu kurz, auch wenn knappe historische Kontextualisierungen meist mitgeliefert werden. Am überzeugendsten und interessantesten fand der Rezensent hier den Beitrag zu Japan, wo der demografische und kulturelle Wandel sehr schlüssig mit neuer Technologie und der Formierung neuer Deathscapes in den automatisierten Kolumbarien verknüpft wurde. Wenig erhellend und eher mystifizierend wirkt dagegen der Beitrag zu dem Pier. Letztlich wird wohl zukünftige Forschung noch nachhaltiger unter Beweis stellen müssen, inwieweit sich durch das Deathscape-Konzept tatsächlich neue Fragehorizonte und Erkenntnisse zum Themenfeld von Tod, Trauer und Trauerpraktiken erschließen lassen.

Dieter Schott, Prof. Dr., studierte Geschichte, Anglistik und Politikwissenschaft an der Universität Konstanz und der FU Berlin. Promotion 1987 an der Universität Konstanz, von 1985-2000 wiss. Mitarbeiter und Hochschulassistent am Institut für Geschichte der TU Darmstadt, dort 1996 Habilitation im Fach Neuere Geschichte. 2000-2004 Professor an der University of Leicester, GB, 2004-2020 Professor für Neuere Geschichte mit Schwerpunkt Stadt- und Umweltgeschichte am Institut für Geschichte der TU Darmstadt. Zahlreiche Publikationen zur deutschen und internationalen Stadt- und Umweltgeschichte, darunter: Dieter Schott, Europäische Urbanisierung (1000-2000). Eine umweltgeschichtliche Einführung, Köln 2014. Von 2008-2016 erster Vorsitzender der Gesellschaft für Stadtgeschichte und Urbanisierungsforschung e. V., im Herausgeber-Gremium der Zeitschrift Moderne Stadtgeschichte.
dieter.schott@posteo.de

Moritz Föllmer

Die Regierbarkeit der Großstädte. Problemlagen, Handlungsspielräume und Erwartungshaltungen in Westdeutschland 1970–2000*

Zum Andenken an Thomas Großbölting

Were West German cities still governable? This article explores how this question was discussed from the 1970s to the 1990s and which solutions were developed in response. It shows how the municipal leaders of the 1970s and 1980s struggled with the impact of de-industrialization and suburbanization and with local protests and critical media attention, all the while feeling constrained by the Federal Republic's institutional set-up. However, they soon came to adapt their understanding of governing to their limited room for maneuver. This held advantages for Christian Democratic and Social Democratic mayors, who could project a caring image via the local media, but was difficult for Green activists, as they increasingly entered municipal councils and governments with transformative ambitions. In the aftermath of German reunification and the heyday of globalization, cities' financial situation worsened. Municipal leaders now sought to regain their ability to govern by implementing budget cuts, modernizing the bureaucracy, and attracting investment. Their diagnoses and solutions have become historical, but debates about the governability of West German cities continue to this day.

* Ein Fellowship der Forschungsstelle für Zeitgeschichte in Hamburg und des Hamburg Institute for Advanced Study ermöglichte es mir, die Quellengrundlage für diesen Artikel zu erarbeiten und akademische Gastfreundschaft zu genießen. An der FZH konnte ich zudem ein erstes Papier zum Thema diskutieren und, insbesondere mit Christoph Strupp, zahlreiche stadthistorische Gespräche führen. Rüdiger Graf, Sebastian Haumann, Martin Kohlrausch und zwei Gutachtende haben frühere Fassungen kritisch gelesen. Diesen Institutionen und Personen sei herzlich gedankt. Der Haupttitel spielt an auf Hans-Ulrich Klose, *Die Unregierbarkeit der Städte*, in: Helmut Köser (Hrsg.), *Der Bürger in der Gemeinde. Kommunalpolitik und politische Bildung*, Bonn 1979, S. 48-63.

1. Einleitung

Der Wandel der westdeutschen Gesellschaft in den 1970er und 1980er Jahren stellte auch Großstädte vor ernste Herausforderungen.¹ Die Hochkonjunktur der langen 1960er Jahre war vorbei; stattdessen wurden gravierende strukturelle Probleme sichtbar. Deindustrialisierung und Suburbanisierung sorgten vielerorts für eine ärmere Bevölkerung und sinkende Steuereinnahmen. Von der Schwer- oder Hafenindustrie abhängige und von Autoindustrie, Hochtechnologie und Finanzwirtschaft profitierende urbane Regionen entwickelten sich auseinander – ein Trend, der zwar durch Subventionen und Ausgleichszahlungen gemildert werden konnte, aber die Realisierung des grundgesetzlichen Prinzips einheitlicher Lebensverhältnisse erheblich erschwerte. Auch innerstädtisch wurden sozioökonomische Verhältnisse, ethnische Hintergründe und Lebensformen vielfältiger. Das schlug sich in veränderten politischen Kulturen nieder, insbesondere im Spannungsverhältnis zwischen linkem Aktivismus und bürgerlichem oder auch gewerkschaftlichem Konservatismus. Dieses Spannungsverhältnis milderte sich zwar in den 1980er Jahren und wurde zunehmend von konsumfreudiger Liberalität überlagert. Doch die inter- wie intraurbanen Differenzierungsprozesse liefen weiter – auch im Zeichen von Einigungsprozess und Globalisierung, die sich in unterschiedlicher Weise auf die westdeutschen Großstädte auswirkten, aber allenthalben mit finanziellen Einschnitten einhergingen.

Diese schwierigen strukturellen Bedingungen machten das großstädtische Regieren komplizierter, als es zwischen Wiederaufbaujahren und Ölkrise der Fall gewesen war. Hinzu kamen Verschiebungen in der föderalen „Politikverflechtung“,² insbesondere die Neigung von Bund und Ländern, einerseits die Regelungsdichte zu erhöhen und wichtige Entscheidungen an sich zu ziehen, andererseits Aufgaben an die Kommunen zu delegieren. Schließlich wirkten sich die kulturellen Veränderungen der 1970er und 1980er Jahre auf die Lokalpolitik aus: Die Mitglieder großstädtischer Exekutiven sahen sich mit verstärktem zivilgesellschaftlichem Engagement, Protesten gegen in den Rathäusern getroffene Beschlüsse und kritischerer medialer Beobachtung konfrontiert. In

¹ Zum Folgenden vgl. Paul Nolte, *Jenseits der Urbanisierung? Überlegungen zur deutschen Stadtgeschichte seit 1945*, in: Friedrich Lenger/Klaus Tenfelde (Hrsg.), *Die europäische Stadt im 20. Jahrhundert. Wahrnehmung-Entwicklung-Erosion*, Köln 2006, S. 477-492, hier S. 482-485.

² Den Begriff prägte die zeitgenössische Politikwissenschaft, vgl. Fritz W. Scharpf/Bernd Reissert/Fritz Schnabel, *Politikverflechtung. Theorie und Empirie des kooperativen Föderalismus in der Bundesrepublik*, Kronberg/Ts. 1976; Dies. (Hrsg.), *Politikverflechtung II. Kritik und Berichte aus der Praxis*, ebd. 1977. Vgl. Siegfried Weichlein, *Föderalismus und Demokratie in der Bundesrepublik*, Stuttgart 2019, S. 154-183.

diesem veränderten Kontext dachten sie darüber nach, was Regieren noch bewirken konnte und eigentlich ausmachte, ob es sich im Verwalten erschöpfen musste oder ob gar das Szenario der Unregierbarkeit drohte. Sie diskutierten die Problemlagen, denen sie ausgesetzt waren, die Handlungsspielräume, über die sie verfügten, und die Erwartungshaltungen, die sich an sie richteten. Der Tenor war dabei ähnlich, trotz aller Unterschiede zwischen der jeweiligen sozioökonomischen Lage, institutionellen Verfasstheit und politischen Kultur: Die westdeutschen Großstädte blieben regierbar, aber das Regieren musste nun bescheidener verstanden werden als noch in den 1960er Jahren. Diese Verschiebung hatte strukturelle Ursachen, war aber gleichzeitig eine Frage der Wahrnehmung und Kommunikation. Sie herauszuarbeiten und zu interpretieren, ist Ziel des vorliegenden Artikels.

Die konkrete Regierungstätigkeit fand im lokalen Kontext statt, wo sie bereits ansatzweise erforscht worden ist.³ Gleichzeitig formulierten der Deutsche Städtetag, die Parteien sowie die programmatisch ambitionierteren Oberbürgermeister*innen kommunalpolitische Positionen mit bundesweitem Geltungsanspruch. Diese westdeutsche Ebene steht hier im Mittelpunkt. Der flächendeckende Ansatz ermöglicht es nur punktuell, Praxis und Auffassung des Regierens vor Ort einzubeziehen. Er hat jedoch den Vorzug, zum einen weitere Lokalstudien anregen und zum anderen die Brücke zu allgemeineren historischen Fragestellungen schlagen zu können.⁴ In diesem Fall geht es um die zeitgeschichtliche Forschung zur Bundesrepublik, die sich mit der Thematik der (Un-)Regierbarkeit moderner Gesellschaften intensiv beschäftigt, sich dabei aber vor allem auf die Debattenbeiträge konservativer oder neulinker Intellektueller sowie auf sozialwissenschaftliche Expertisen gestützt hat.⁵ Was bislang

³ Am ehesten für die Stadtstaaten, vgl. David E. Barclay, A „Complicated Contrivance“. West Berlin behind the Wall, 1971–1989, in: Marc Silberman/Karen E. Till/Janet Ward (Hrsg.), *Walls, Borders, Boundaries. Spatial and Cultural Practices in Europe*, New York 2012, S. 113–130; Christoph Strupp, *Das Herz Hamburgs? Der Rathausmarkt im Widerstreit von lokaler Politik und medialer Öffentlichkeit in den 1970er und 1980er Jahren*, in: *MSG H. 1/2019*, S. 63–76; Moritz Föllmer, *Das Problem der Regierbarkeit Hamburgs von den 1970er zu den 1990er Jahren*, in: *Zeitgeschichte in Hamburg 2021*, S. 35–57.

⁴ Beispiele für einen solchen flächendeckenden Ansatz sind Wolfgang Hardtwig, *Großstadt und Bürgerlichkeit in der politischen Ordnung des Kaiserreichs*, in: Lothar Gall (Hrsg.), *Stadt und Bürgertum im 19. Jahrhundert*, München 1990, S. 19–64; Axel Schildt, *Amerikanische Einflüsse auf den Wiederaufbau westeuropäischer Städte nach dem Zweiten Weltkrieg*, in: *IMS H.1/2007*, S. 48–62; Moritz Föllmer, *Cities of Choice. Elective Affinities and the Transformation of Western European Urbanity from the mid-1950s to the early 1980s*, in: *Contemporary European History* 24, 2015, S. 577–596.

⁵ Vgl. Jens Hacke, *Der Staat in Gefahr. Die Bundesrepublik der 1970er Jahre zwischen Legitimationskrise und Unregierbarkeit*, in: Dominik Geppert/Ders. (Hrsg.), *Streit um den Staat. Intellektuelle Debatten in der Bundesrepublik 1960–1980*, Göttingen 2008, S. 188–

zu kurz kommt, ist der Bezug zur konkreten Regierungspraxis, der dem kommunalpolitischen Diskurs inhärent war.

In stadtgeschichtlicher Perspektive trägt der Aufsatz dazu bei, eine Lücke zwischen der Literatur zur Kommunalpolitik in Kaiserreich, Weimarer Republik, Nationalsozialismus und Wiederaufbau und gegenwartsorientierten politikwissenschaftlichen Analysen zu schließen.⁶ Jüngst erschienene Monografien zu Wohnungsraumknappheit und armen Stadtvierteln, zu Hausmüllproblematik und Krise der Industrie enthalten zwar aufschlussreiche Informationen darüber, wie die westdeutschen Großstädte mit der gesellschaftlichen Komplexität der 1970er und 1980er Jahre umgingen, behandeln jedoch das Verständnis des Regierens nur am Rande.⁷ Hier dagegen steht dieses Thema im Zentrum und wird anhand der kommunalpolitischen Publizistik des Deutschen Städtetags, der Unionsparteien, der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands und der Grünen beziehungsweise Alternativen untersucht. Hinzu kommen Reden und Memoiren der öffentlichkeitswirksameren Oberbürgermeister*innen sowie, wenn auch eher exemplarisch, einige Stadtmagazine aus dem linken Spektrum und die Hamburger Ausgabe einer Boulevardzeitung.

Diese zeitgenössischen Texte verweisen darauf, dass Problemlagen und Handlungsspielräume nicht bloß objektiv bestanden, sondern erfahren, wahrgenommen und definiert wurden. Vor allem waren sie mit Erwartungshaltungen verknüpft.⁸ Denn es stellte einen erheblichen Unterschied dar, ob die städtische Öffentlichkeit den Verweis auf Handlungsspielräume beschränkende

206; Gabriele Metzler, Staatsversagen und Unregierbarkeit in den siebziger Jahren?, in: Konrad H. Jarausch (Hrsg.), Das Ende der Zuversicht? Die siebziger Jahre als Geschichte, Göttingen 2008, S. 243-260; Rüdiger Graf, Vorhersagen und Kontrollieren. Verhaltenswissen und Verhaltenspolitik in der Zeitgeschichte, Göttingen 2024, S. 269-340.

⁶ Die historische Forschung zur deutschen Kommunalpolitik hat Adelheid von Saldern maßgeblich betrieben und pointiert zusammengefasst: vgl. Dies., Geschichte der kommunalen Selbstverwaltung in Deutschland, in: Roland Roth/Hellmut Wollmann (Hrsg.), Kommunalpolitik. Politisches Handeln in Gemeinden, Opladen 1994, S. 2-19. Von politologischer Seite vgl. z. B. Everhard Holtmann/Christian Rademacher/Marion Reiser, Kommunalpolitik. Eine Einführung, Wiesbaden 2017.

⁷ Vgl. Karl-Christian Führer, Die Stadt, das Geld und der Markt. Immobilienspekulation in der Bundesrepublik 1960-1985, Berlin 2016; Christiane Reinecke, Die Ungleichheit der Städte. Urbane Problemzonen im postkolonialen Frankreich und der Bundesrepublik, Göttingen 2021; Roman Köster, Hausmüll. Abfall und Gesellschaft in Westdeutschland 1945-1990, Göttingen 2019; Jörn Eiben, Industriestädte und ihre Krisen. Wilhelmshaven und Wolfsburg in den 1970er und 1980er Jahren, Göttingen 2019.

⁸ Vgl. Willibald Steinmetz, Anbetung und Dämonisierung des „Sachzwangs“. Zur Archäologie einer deutschen Redefigur, in: Michael Jeismann (Hrsg.), Obsessionen. Beherrschende Gedanken im wissenschaftlichen Zeitalter, Frankfurt am Main 1995, S. 293-333, bes. S. 301 f. zum „Leitbild des unparteiischen, sachkundig und dynamisch agierenden Oberbürgermeisters“.

Problemlagen akzeptierte oder nicht – und ob das kommunalpolitische Führungspersonal ihn in sein Selbstbild aufnahm oder nach alternativen Handlungsoptionen suchte. Regierbarkeit hatte neben den institutionellen, finanziellen und wirtschaftspolitischen auch symbolische sowie emotionale Aspekte und war nicht zuletzt eine Frage der persönlichen Inszenierung und medialen Perzeption. Deshalb muss sie mit einem Ansatz analysiert werden, der Politik- und Kulturgeschichte verbindet.⁹

Die ersten beiden Abschnitte des Artikels widmen sich diesen Spannungsverhältnissen in den 1970er und 1980er Jahren. Dabei stehen zunächst die damaligen strukturellen Problemlagen und medial vermittelten Erwartungshaltungen im Mittelpunkt (2.). Sodann wird gezeigt, wie das großstädtische Führungspersonal sein Verständnis des Regierens an die Enge seiner Handlungsspielräume anpasste – was schon bald auch für grün-alternative Kommunalpolitiker*innen galt (3.). Der folgende Abschnitt behandelt den verstärkten Veränderungsdruck, der in den 1990er Jahren aus der deutschen Einheit und dem parallelen Europäisierungs- und Globalisierungsschub resultierte und neoliberalen Politikrezepten Schubkraft verlieh (4.). Am Ende werden die Befunde unter der Perspektive diskutiert, was die Regierbarkeit der Großstädte eigentlich bedeutete und ausmachte (5.).

2. Strukturelle Problemlagen und gesellschaftliche Erwartungshaltungen

In den 1970er und 1980er Jahren kreiste der westdeutsche Diskurs über Kommunalpolitik in erster Linie um die Grenzen, die dem Regieren gesetzt waren. In der vorangegangenen Phase von Hochkonjunktur und Planungseuphorie hatten Modernisierung und Stadtentwicklung in weitgehendem Einklang gestanden. Doch nun war der Grundton skeptischer, schienen die Handlungsspielräume eingeschränkt und die Zukunftsaussichten getrübt. Ob dies mit einer krisenhaften gesellschaftlichen Entwicklungsphase oder mit veränderten und auch wieder veränderbaren politischen Rahmenbedingungen zusammenhing, blieb dabei undeutlich. Letzteres anzuführen, lag in der Logik städtischer Interessenvertretung, doch zugleich kamen Zweifel auf, ob sich neue Problemlagen wirklich auflösen und alte Handlungsspielräume wiederherstellen ließen.

Um welche Probleme ging es konkret? Unternehmensschließungen und -ab-

⁹ Vgl. dazu immer noch Thomas Mergel, Überlegungen zu einer Kulturgeschichte der Politik, in: GG 28, 2002, S. 574-606. Mergels eigene Arbeiten befassen sich allerdings mit Parlamenten und Wahlkämpfen, weniger mit exekutivem Handeln, vgl. Ders., Parlamentarische Kultur in der Weimarer Republik. Politische Kommunikation, symbolische Politik und Öffentlichkeit im Reichstag, Düsseldorf 2002; Ders., Propaganda nach Hitler. Eine Kulturgeschichte des Wahlkampfes in der Bundesrepublik 1949-1990, Göttingen 2010.

wanderungen, aber auch plötzliche Konjunkturreinbrüche führten zu einer Verringerung der Gewerbesteuererinnahmen.¹⁰ Dass Teile der Mittelschicht in die Vorstädte zogen, ließ in den meisten Großstädten eine geschrumpfte und ärmere Bevölkerung zurück, was den kommunalen Anteil am Einkommenssteueraufkommen senkte. Gleichzeitig schlug sich die wachsende Arbeitslosigkeit in dauerhaft höheren, von den Gemeinden zu tragenden Kosten für die Sozialhilfe nieder. Hinzu kam ein Trend zu stets dichteren gesetzlichen Regelwerken sowie, damit einhergehend, zur gerichtlichen Überprüfung kommunalpolitischer Entscheidungen. Schließlich flossen die dringend benötigten Bundes- und Landesgelder immer öfter in Form von Finanzaufweisungen mit eng definierten Auflagen. Durch all dies werde, beklagte der Deutsche Städtetag im Januar 1980, „der für die kommunale Selbstverwaltung lebenswichtige Entscheidungsfreiraum mehr und mehr zur Theorie“ und die Frage stelle sich, „wo überhaupt noch die Möglichkeit des Gestaltens, des Einflußnehmens auf Entscheidungen auf kommunaler Ebene“ bestehe.¹¹

Zu diesen gewissermaßen externen Problemen kamen interne, die aus der gestiegenen Komplexität städtischer Gesellschaften resultierten und deren Regierungen und Verwaltungen zu überfordern drohten. Dazu gehörten Ansprüche von Bürger*innen, die dezidiert vorgebracht wurden als noch in den 1960er Jahren und sich, durch die Medien stimuliert, als „negative Erwartungshaltung“ an die Kommunen richteten.¹² Zudem ließen sie sich angesichts knapper öffentlicher Mittel nur unzureichend erfüllen und durch ihre Vielfalt, ja sogar Widersprüchlichkeit kaum noch zu halbwegs kohärenten Bedürfnislagen aggregieren. Die Menschen seien prinzipiell für Kinderspielplätze, aber nicht in ihrer unmittelbaren Nachbarschaft, konstatierte der Stuttgarter Oberbürgermeister, der Christdemokrat Manfred Rommel. Sie hätten sich frei und millionenfach für Automobilität entschieden, bemerkte sein Frankfurter Kollege und Parteifreund Walter Wallmann, verlangten dann aber, der Staat „möge sie vor den damit verbundenen Belastungen verschonen“.¹³ Bürgerinitiativen mit ihren wohlhabenden und prozessierfreudigen Mitgliedern waren aus Sicht

¹⁰ Letzteres sorgte selbst im seinerzeit boomenden München zwischenzeitlich für ernste finanzielle Probleme, vgl. Georg Kronawitter, *Mein eigener Weg. Erinnerungen und Anliegen*, München 2014, S. 74.

¹¹ Jahrespressekonferenz des Deutschen Städtetages, in: *Mitteilungen des Deutschen Städtetages* 35, Folge 1/2 vom 22.01.1980, S. 1-3, hier S. 1; siehe auch *Ursachen der Bürokratisierung*, in: ebd., Folge 13 vom 10.07.1980, S. 295-299.

¹² Ebd., S. 296.

¹³ Manfred Rommel, *Die Demokratie auf dem Prüfstand* (1980), in: Ders., *Abschied vom Schlaraffenland. Gedanken über Politik und Kultur*, Stuttgart 41981, S. 38-52, hier S. 48; Walter Wallmann, *Die Herausforderung Großstadt bewältigen* (1979), in: Ders., *Der Preis des Fortschritts. Beiträge zur politischen Kultur*, Stuttgart 1983, S. 87-104, hier S. 91.

christdemokratischer ebenso wie sozialdemokratischer Kommunalpolitik zunächst wenig mehr als die politische Repräsentanz solcher Egoisten.¹⁴

Auch wenn die Rathaus-, Verbands- und Parteienperspektive im Mittelpunkt dieses Artikels steht, lohnt es sich, etwas breiter auf die Erwartungen an das städtische Regieren einzugehen. Das Spektrum war diffus und soll hier vergrößernd über eine konservativ-populistische und eine linksalternative Perspektive erschlossen werden. Den einen Pol markiert die Hamburger Ausgabe der BILD-Zeitung. Aus einer Vielzahl einschlägiger Artikel ergibt sich zunächst einmal das Bild einer urbanen Gesellschaft, die auch in Krisenzeiten zu marktwirtschaftlicher Selbstorganisation in der Lage war, wie an fusionsbereiten Reedereien, expansionsfreudigen Kinoketten und großzügigen Vermietern exemplifiziert wurde.¹⁵ An Senat und Verwaltung der Hansestadt richtete sich die Forderung, diese gesellschaftliche Dynamik zum einen nicht zu behindern und zum anderen die nötigen infrastrukturellen Bedingungen zu garantieren. Mobilität war dafür neuralgisch, weshalb BILD Hamburg gleichermaßen durch behördliche Eingriffe produziertes „Verkehrschaos“ anprangerte und für bessere Nahverkehrsverbindungen eintrat.¹⁶

Dies lief auf die Erwartungshaltung hinaus, den in den 1960er Jahren erreichten Standard städtischen Lebens zu erhalten und weiter auszubauen – wobei sich das Verständnis für neue Zielvorstellungen und veränderte Rahmenbedingungen in engen Grenzen hielt. Als aus ökologischen Erwägungen weniger Salz gestreut wurde und deshalb auf Straßen und Gehwegen Unfälle vorkamen, wurde die Regierung des Stadtstaats mit Fragen wie „Sind Bäume wichtiger?“ und „Können Sie das verantworten?“ konfrontiert.¹⁷ Erhöhungen von Hundesteuer und Parkgebühren boten ebenfalls Anlass zu regelrechten Kampagnen.¹⁸ Weniger kontrovers waren dagegen Maßnahmen, die nicht gegen breit

¹⁴ Manfred Rommel, Die unregierbare Stadt (1980), in: Ders., Abschied vom Schlaraffenland, S. 190-199, hier S. 195; Heinz Höller, Die Verdrossenheit nicht unterschätzen!, in: Die demokratische Gemeinde 29/8, August 1977, S. 681 f., hier S. 682.

¹⁵ Vgl. Doch eine Groß-Werft in Hamburg? Blohm + Voss und HDW wollen sich wieder an einen Tisch setzen, in: BILD Hamburg vom 24.11.1972; Prima! Wieder acht neue Kinos in Hamburg, in: ebd. vom 29.07.1976; Vielen Dank, Opa Framm! Hausbesitzer wurde 90 – und schenkte 30 Familien eine Miete, in: ebd. vom 01.07.1980.

¹⁶ Vgl. Nun macht endlich Schluß mit diesem Blödsinn! Immer noch Verkehrschaos in Altona, BILD Hamburg vom 24.6.1972; Prima! Die S-Bahn fährt auch abends weiter. Auch die Nachtfahrten der Busse bleiben. Die Proteste der BILD-Leser hatten Erfolg, in: ebd. vom 19.03.1976.

¹⁷ Vgl. Weniger Streusalz, mehr Unfälle – sind Bäume wichtiger?, in: BILD Hamburg vom 05.12.1980; BILD fragt Hamburgs Politiker: Können Sie das verantworten?, in: ebd. vom 09.12.1980.

¹⁸ Vgl. Sogar Finanzpräsident kämpft gegen Hundesteuer, in: BILD Hamburg vom 05.02.1984; Auch das noch: Parken in der City 500 Prozent teurer, in: ebd. vom 07.02.1984.

verankerte Interessen verstießen, etwa zum Bau neuer Stadtviertel oder zur Reinhaltung von Elbe und Alster.¹⁹

Das hinter alledem stehende Ideal politischer Führung war zwiespältig: einerseits zurückgenommen und konsensorientiert, andererseits entscheidungsfreudig und autoritär. Gerade in Hamburg blieb das Handeln des früheren Innensenators Helmut Schmidt, der sich während der Flut im Februar 1962 bekanntlich „nicht um Dienstwege und Vorschriften gekümmert“ hatte, präsent. Vor dieser Folie musste das sozialdemokratische Regierungspersonal der 1970er und 1980er Jahre, das sich allenfalls mühsam gegen den linken Flügel der eigenen Partei durchsetzen konnte, enttäuschen. „Wer Hamburg regiert? Keiner!“, schrieb BILD, als in der örtlichen SPD einmal mehr Opposition zum Kurs des Senats aufkam, und die Zeitung gab gerne der Kritik der CDU-Opposition Raum, der Stadtstaat leide unter „Führungsschwäche“.²⁰

Den offensichtlichen Gegenpol zur konservativen Boulevardzeitung bildeten die alternativen Publikationen, die in den 1970er und 1980er Jahren florierten. Das dort artikulierte Verständnis städtischer Gesellschaften basierte auf dem Engagement in Bürgerinitiativen und der eigenen emotionalen Betroffenheit – und stand damit in einem offensichtlichen Spannungsverhältnis zur Logik des Regierens und Verwaltens mit seiner ubiquitären Sachzwangrhetorik.²¹ Doch schon bald wurde deutlich, dass Ideen, etwa zur Verkehrsberuhigung und Begrünung öffentlicher Räume, einer institutionellen Adresse bedurften, sollten sie umgesetzt werden. Auch das Vorhaben, „einen offenen Brief an den Oberbürgermeister der Stadt zu schreiben“, damit die Stadt Nürnberg „endlich eine feste Anlaufstelle für eine umfassende Jugendarbeit“ und damit „sinnvolle Alternativen zu Rumhängen, Vandalismus und Schwulenticken“ schaffe, setzte eine handlungsfähige politische Führung sowie einen funktionierenden administrativen Apparat voraus.²² Dass die lokalen sozialen Bewegungen von der jeweiligen Regierung und Verwaltung abhängig blieben, führte bald zu einem wechselseitigen Anpassungsprozess, den Linksradikale deutlich erkannten,

¹⁹ Vgl. Hamburg baut neuen Stadtteil – mit viel Grün, in: BILD Hamburg vom 18.02.1984; Dohnanyis grüne Welle: Elbe und Alster sauberer, weniger Müll, bessere Luft, in: ebd. vom 15.11.1984.

²⁰ Wenn die Soldaten nicht gewesen wären. Verteidigungsminister Schmidt, damals Innensenator, antwortet BILD auf vier Fragen, in: BILD Hamburg vom 17.02.1972; Finanzsenator bleibt hart. Sparen! Trotz Krach in Hamburgs SPD, in: ebd. vom 17.12.1980; Dohnanyi verspricht: Ich bleibe in Hamburg, in: ebd. vom 25.2.1984.

²¹ Vgl. Joachim C. Häberlen, Feeling at Home in Lonely Cities. An Emotional History of the West German Urban Commune Movement in the Long 1970s, in: Urban History 48, 2021, S. 143-161.

²² Vgl. Leben ins Viertel, in: Kölner Volksblatt Nr. 9/September 1978, S. 3; Nürnberger Schwulenpost H. 35/Mai 1988, S. 5.

aber nicht zu verhindern vermochten. So wettete etwa das Hamburger Autonomienorgan Große Freiheit gegen die staatliche Korrumpierung der Opposition durch „Dialogbereitschaft“ und „partielle Anerkennung“, die durch die Naivität der grün-alternativen „Integrationsheinis“ erst ermöglicht werde.²³ Die Regierenden sahen sich also mit Erwartungshaltungen konfrontiert, die im Hinblick auf Automobilität, Energieversorgung und den Umgang mit Minderheiten gegensätzlich waren. Doch bestanden durchaus Gemeinsamkeiten zwischen konservativer und linksalternativer Kritik an anonymen administrativen Apparaten und einer von Alltagsorgen abgekoppelten politischen Klasse. Dass die Behörden es nicht verstünden, „mit Bürgerinitiativen klarzukommen“, dass Planungsprozesse allzu oft „am Bürger vorbei“ liefen, stand sinngemäß in zahlreichen Publikationen aus den neuen sozialen Bewegungen – doch entstammen beide Zitate der Springerpresse.²⁴ Konservativ-populistischen und links-staatskritischen Stimmen war ferner gemeinsam, dass sie gesellschaftliche Selbstorganisation befürworteten, wenn auch in jeweils unterschiedlicher Weise. Daraus folgte allerdings noch nicht die Bereitschaft, den rathastypischen Verweis auf gravierende Problemlagen und eingeschränkte Handlungsspielräume zu akzeptieren. Vielmehr wurden in beiden Strömungen Ansprüche erhoben, die ohne aktive Regierungen und funktionierende Verwaltungsapparate ins Leere gelaufen wären. Damit waren sie sowohl Folge als auch Motor von „erhöhten Anforderungen an öffentliche Einrichtungen und Leistungen, die der Bürger heute an seine Stadt stellt“, wie sie der Deutsche Städtetag 1976 konstatieren musste.²⁵

Aus Sicht der Regierenden standen hohe, in sich widersprüchliche und tendenziell personalisierte Erwartungen in einem Spannungsverhältnis zu den institutionellen und politischen Grenzen, die ihrer Tätigkeit gezogen waren. „Der Bürger betrachtet den Oberbürgermeister als den politisch allein Verantwortlichen in der Kommune“, stellte das Dortmunder Stadtoberhaupt Günter Samtlebe fest, der es daher für verlorene Liebesmüh hielt, auf die parallele Existenz eines verbeamteten Oberstadtdirektors – ein Erbe der britischen Besatzungszeit in Nordrhein-Westfalen und Niedersachsen – hinzuweisen.²⁶ Im Gegensatz

²³ Vgl. Wenn die Bewegung sich nicht mehr bewegt, in: Große Freiheit Nr. 50/Mai 1982; Wohin treibt die große Freiheit?, in: ebd. Nr. 48/Juli 1981. Zur allmählichen Integration neuer Partizipationsansprüche in die institutionalisierte Stadtpolitik vgl. Sebastian Haumann, „Schade, daß Beton nicht brennt...“. Planung, Partizipation und Protest in Philadelphia und Köln 1940-1990, Stuttgart 2011, S. 228, 277-299.

²⁴ Versteckspiel der Behörden, in: B. Z. vom 22.04.1972; Leserbriefe: Stadtplanung, in: am Bürger vorbei, in: Berliner Morgenpost vom 25.09.1984.

²⁵ Die Städte in der 8. Legislaturperiode, in: Mitteilungen des Deutschen Städtetages 31, Folge 21 vom 02.11.1976, S. 351-353, hier S. 351.

²⁶ Zweigleisig – nicht mehr tragbar, in: Die demokratische Gemeinde 25:5, 1973, S. 463 f.

zu Samtlebe und den meisten seiner Kollegen waren die Ersten Bürgermeister Hamburgs ranggleich mit den Ministerpräsidenten der anderen Bundesländer. Dennoch oder gerade deshalb betonten verschiedene Amtsinhaber, wie sehr sie sich durch die Gleichzeitigkeit von personalisierten Erwartungen und komplexer stadtstaatlicher Struktur eingeschränkt und überlastet fühlten. So fiel etwa Klaus von Dohnanyi Vergleich mit seinen beiden Pendants in Baden-Württemberg wenig vorteilhaft aus: „Oberbürgermeister Rommel zum Beispiel muss sich nicht um die Universitäten, um die Polizei, um die Lehrer für die Gymnasien und so weiter in Stuttgart kümmern; mein Kollege Späth wiederum wird nicht schlaflos über Müllabfuhr und Streusalz“.²⁷

Weder die von Samtlebe angeregte Vereinigung von Oberstadtdirektor und ehrenamtlichem Stadtoberhaupt zu einem hauptamtlichen Oberbürgermeister noch die von Dohnanyi verfolgte Stärkung seines Amtes im Wege einer Verfassungsreform kamen zu bundesrepublikanischen Zeiten einer Verwirklichung näher. Als ebenso veränderungsresistent erwies sich das Verhältnis zu Bund und Ländern, was die Dauerforderung nach einer verbesserten Finanzausstattung zunehmend unrealistisch erscheinen ließ. Die Gemeindefinanzreform von 1969 hatte die Kommunen weniger abhängig von der Gewerbesteuer mit ihren Ungleichheiten und Wechselfällen gemacht und sie stattdessen am Einkommenssteueraufkommen beteiligt – damit jedoch die Verflechtung mit Bund und Ländern erhöht, die sich zudem in zweckgebundenen Mittelzuweisungen niederschlug.²⁸ Diese Konstellation erschien trotz aller Klagen nicht mehr reversibel. Senkungen der Gewerbe- und Einkommenssteuer im Zuge der immer prominenteren Forderung nach Entlastung von Unternehmen und Bevölkerung liefen sogar auf weitere Verschlechterungen hinaus, ohne dass deshalb die Neigung abgenommen hätte, „durch gesetzliche Regelungen eine Erwartungshaltung des Bürgers gegenüber den Gemeinden zu wecken, die von den Gemeinden zwangsläufig nicht befriedigt werden kann“.²⁹

²⁷ Unternehmen Hamburg (20.11.1983), in: Vorträge vor dem Übersee-Club von Dr. Klaus von Dohnanyi, Sonderdruck aus Der Übersee-Club Hamburg. Mitteilungen, S. 1-28, hier S. 18. Hamburg. Stadtstaat und Verfassung: Eine Existenzfrage (11.02.1988), in: Vorträge vor dem Übersee-Club von Dr. Klaus von Dohnanyi, S. 57-87, hier S. 67. Zur Problematik eingeschränkter Handlungsspielräume bei Dohnanyi, seinem Vorgänger Hans-Ulrich Klose und seinem Nachfolger Henning Voscherau vgl. Föllmer, Regierbarkeit Hamburgs, S. 42-53.

²⁸ Vgl. Saldern, Geschichte der kommunalen Selbstverwaltung, S. 14 f.

²⁹ Zur Finanzsituation der Städte, in: Mitteilungen des Deutschen Städtetages 35, Folge 19 vom 09.10.1980, S. 480 f.; Die Städte in der 9. Legislaturperiode. Kundgebung des Hauptausschusses des Deutschen Städtetages vom 27.11.1980 an Bundestag und Bundesregierung, in: ebd., Folge 24 vom 22.12.1980, S. 582 f., hier S. 583.

Neugliederungen von Bundesländern und Regionen hätten die finanzielle Situation und planerische Ausgangslage der Großstädte verbessern können. Die entsprechenden Ideen kamen jedoch nicht über begrenzte Kooperationen und unverbindliche Kommissionen hinaus, was vor allem an den verfestigten Identitäten und konkurrierenden Belangen der jeweiligen Kommunen und Länder lag. Dass der Mainzer Oberbürgermeister Jockel Fuchs mit Hinweis auf die enge Verflechtung mit Wiesbaden einen „Zwang zur Länderneugliederung“ beschwor, änderte daran ebenso wenig wie die Sachverständigenvorstellung, Hamburg, Bremen, Schleswig-Holstein und Niedersachsen müsse so sehr an einer engeren Zusammenarbeit gelegen sein, dass sie bereitwillig in den Bundesländern „Nordost“ und „Nordwest“ aufgehen würden.³⁰ Auch regionale Körperschaften zur Bewältigung überlokaler Probleme verblieben im Stadium vager Überlegungen, weil die Umlandgemeinden wenig geneigt waren, Infrastruktur und Kulturangebot in den Städten mitzufinanzieren.³¹ Zudem erschienen solche Initiativen politisch kaum mehr durchsetzbar, hatten doch die rationalistischen Gebietsreformen der 1970er Jahre zu zahlreichen Bürgerprotesten geführt.³²

Den großstädtischen Regierungen eröffnete sich also keine realistische Aussicht, ihre strukturellen Problemlagen zu mildern und ihre Handlungsspielräume zu erhöhen. Das zeigt sich auch an ihrer Haltung zu migrantischen Bevölkerungsgruppen. Diese changierte zwischen Forderungen nach Zuzugssperren in vermeintlich von „Ghettoisierung“ bedrohte Stadtviertel, dem pragmatisch motivierten Einsatz für Verbesserungen beim Aufenthaltsstatus und dem Ruf nach mehr Unterstützung durch Bund und Länder – und spiegelte doch vor allem den begrenzten Einfluss großstädtischer Regierungen auf gesellschaftliche Dynamiken und Verschiebungen des politischen Klimas wider.³³

³⁰ Jockel Fuchs, Keine Lebensqualität der Städte ohne Planung. Kommunale Zukunftskonzeptionen verhindern Zersiedlung und Mangel an Gemeinschaftseinrichtungen, in: Die demokratische Gemeinde 25:5 vom 08.05.1973, S. 545-548, hier S. 548. Zu Norddeutschland vgl. Christoph Strupp, Bundesdeutsche Zeitgeschichte regional. Kooperation und Konkurrenz im Norden, in: Frank Bajohr u. a. (Hrsg.), Mehr als eine Erzählung. Zeitgeschichtliche Perspektiven auf die Bundesrepublik, Göttingen 2016, S. 189-202, hier S. 194 f.

³¹ Siehe etwa die retrospektiven Betrachtungen von Manfred Rommel, Trotz allem heiter. Erinnerungen, Stuttgart 1998, S. 354-356.

³² Vgl. Sabine Mecking, „Gegen den Imperialismus der Großstädte“. Protest und Bürgerengagement gegen die kommunale Gebietsreform in Nordrhein-Westfalen, in: Geschichte im Westen 22, 2007, S. 201-221; Dies./Janbernd Oebecke (Hrsg.), Zwischen Effizienz und Legitimität. Kommunale Gebiets- und Funktionalreformen in der Bundesrepublik Deutschland in historischer und aktueller Perspektive, Paderborn 2009.

³³ Vgl. Mark E. Spicka, West German Cities and the End of Guest Worker Recruitment, 1973-1978, in: German Politics, History & Society 137, Frühjahr 2023, S. 64-85.

Die Feststellung eines prominenten Politologen, „daß die Gemengelage der etablierten institutionellen Interessen sich offensichtlich inzwischen dermaßen verfestigt hat, daß nur noch inkrementale Veränderungen möglich sind“,³⁴ entsprach also den Erfahrungen des kommunalpolitischen Führungspersonals. Ebenso wenig war damit zu rechnen, dass Bürger*innen und Medien ihre Erwartungen den eingeschränkten Möglichkeiten anpassen und sich damit die in den zeitgenössischen Sozialwissenschaften vielfach konstatierten Legitimationsprobleme mildern würden.³⁵ Bei alledem mussten Oberbürgermeister und Ratsmehrheiten bei Strafe der Abwahl einigermaßen überzeugend agieren, konnten die Parteien schwerlich auf kommunalpolitische Profilierung verzichten. Wie aber sollten sie dies unter den gegebenen Bedingungen anstellen?

3. Engere Handlungsspielräume und zurückgenommene Gestaltungsansprüche

Ließ sich mit den allenthalben konstatierten engeren Handlungsspielräumen konstruktiv umgehen? Inwieweit gab es dennoch neue kommunalpolitische Ansätze? Es brauchte einige Zeit, bis die Sozialdemokraten, in den Rathäusern der westdeutschen Großstädte weitaus am stärksten vertreten, vom Machbarkeitsdenken der 1960er Jahre Abstand nahmen. Noch Anfang 1973 zeigte sich der Kaiserslauterner Oberbürgermeister Hans Jung optimistisch, dass „Planung, Entwicklung, Gestaltung machbar und regulierbar“ seien, selbst wenn sich die Prioritäten in Richtung Umweltschutz und Lebensqualität verschoben hätten, und plädierte für eine wissenschaftlich untermauerte Stadtentwicklung: „Nicht reagieren, sondern regieren, nicht kleistern, sondern gestalten: das ist unsere Aufgabe in den Rathäusern“.³⁶

Von solchen Ambitionen war jedoch angesichts einer strukturell verschlechterten wirtschaftlichen Situation immer weniger die Rede. Stattdessen wurde unter Sozialdemokraten gelegentlich Frustration über die eingeschränkten Möglichkeiten großstädtischer Exekutiven laut, die sich der Abwanderung wichtiger Unternehmen bestenfalls durch kostspielige Subventionierung entgegenstemmen konnten. So klagte Hamburgs Erster Bürgermeister Hans-Ulrich Klose Ende der 1970er Jahre so medienwirksam wie ergebnislos, die öffentliche Hand müsse regelmäßig als „Reparaturbetrieb des Kapitalismus“ agieren, und

³⁴ Gerhard Lehbruch, Verfassungspolitische Alternativen der Politikverflechtung, in: Scharpf/Reissert/Schnabel, Politikverflechtung II, S. 87-93, hier S. 87.

³⁵ Vgl. u. a. Peter Graf Kielmannsegg (Hrsg.), Legitimationsprobleme politischer Systeme. Tagung der Deutschen Vereinigung für Politische Wissenschaft in Duisburg, Herbst 1975, Opladen 1976.

³⁶ Dr. Hans Jung, Stadt von Morgen – Aufgaben für heute (I), in: Die demokratische Gemeinde 25:2, Februar 1973, S. 109-111, hier S. 110; Ders., Stadt von Morgen – Aufgaben für heute (II), in: ebd. 25:3, März 1973, S. 208-210, hier S. 209 f.

beharrte geradezu trotzig auf dem eigenen Gestaltungsanspruch: „Ich will aber nicht ‚Krisenmanager‘ sein“.³⁷

Die Unionsparteien waren programmatisch weniger stark mit dem Planungsdenken verbunden gewesen und setzten stattdessen auf das Prinzip der Subsidiarität. Zudem konnten sie ihre Standpunkte zunächst aus der bundes- und (überwiegend) kommunalpolitischen Opposition heraus entwickeln und somit auch auf der Ebene der Großstädte den Kampf um die kulturelle Hegemonie aufnehmen. Dabei half den Unionsparteien ein zweifacher Unterschied zur sozialdemokratischen Konkurrenz: Zum einen konzentrierten sie sich von vornherein auf vergleichsweise wohlhabende Städte und Stadtviertel, was ihnen erlaubte, offener um die Zustimmung der urbanen Mittelschichten zu werben. Zum anderen hatten sie weit seltener für die kommunalpolitischen Weichenstellungen der 1960er Jahre verantwortlich gezeichnet und wurden nun, als diese zunehmend kritisch bewertet wurden, auch weniger mit ihnen identifiziert. Die Bürger*innen suchten wieder „eine Heimat der Geborgenheit“, hieß es selbstbewusst, sie strebten nach „Sicherheit und Bewahrung bestehender Verhältnisse und Strukturen“.³⁸ Deshalb öffneten sie sich den liberaler und moderner gewordenen Unionsparteien, die anstrebten, „die urbanen Qualitäten der Städte herauszutreiben, zu intensivieren, zu optimieren, um die Menschen in die Städte zurückzuholen“, wo ihnen bei allen Nachteilen eine große Auswahl „an Kinos, an Lokalen, an Kultur“ offenstehe.³⁹

Die alternative Protestkultur sowie der Dauerkonflikt zwischen linkem und rechtem Flügel in vielen sozialdemokratischen Unterbezirken boten dabei eine ideale Negativfolie, vor der sich die Kommunalpolitiker der Unionsparteien als Anwälte der Vernunft und des Ausgleichs präsentieren konnten. „Ich möchte mich um den Abbau von Spannungen und Auseinandersetzungen bemühen“, äußerte Walter Wallmann nach seinem Amtsantritt als Oberbürgermeister im Sommer 1977, „weil ich nicht glaube, daß unser Leben vor allem durch Interessengegensätze und Konflikttheorien reicher werde“. Von Frankfurt am Main, so der frisch gewählte Christdemokrat, müsse „der entschlossene politische Wille zur liberalen Erneuerung ausgehen“.⁴⁰ Wallmanns Wahlerfolg wurde als Durchbruch der Union im zuvor ungünstigen Umfeld der bundesrepublikani-

³⁷ Zit. nach Föllmer, *Regierbarkeit Hamburgs*, S. 45 f.

³⁸ Dr. Walther Schumann, *Betonpaläste oder Eigenheim*, in: *Kommunalpolitische Blätter. Organ der Kommunalpolitischen Vereinigung der CDU und der CSU Deutschlands* vom 05.01.1977, S. 33; München als Lehrbeispiel, in: ebd. vom 05.02.1977, S. 207 f., hier S. 207.

³⁹ Dr. Heinz Willms, *Progressive Urbanisierung*, in: *Kommunalpolitische Blätter* vom 05.08.1977, S. 707 f., hier S. 708; *Leben in der Stadt ist kein Unheil...*, in: ebd., S. 709 f., hier S. 709.

⁴⁰ *Liberalität und Toleranz*, in: *Kommunalpolitische Blätter* vom 05.08.1977, S. 718 f., hier S. 719.

schen Großstädte verstanden – was eine Zeit lang durchaus plausibel erschien, weil Erich Kiesl 1978 in München und Richard von Weizsäcker 1981 in West-Berlin weitere sozialdemokratische Bastionen erobern konnten.

Zum Denken der Unionsparteien passte ein bescheidener Gestaltungsanspruch, dessen Vorzug darin lag, dass er selbst bei eingeschränkten Handlungsspielräumen kommunalpolitische Handlungsmöglichkeiten eröffnete. „Kleinräumige Lösungen“ etwa zur Verbesserung der Infrastruktur sollten an die Stelle überambitionierter planerischer Konzepte und politischer Leitbilder treten. Im Mittelpunkt der anvisierten Sozialpolitik stand die Zusammenarbeit mit Verbänden und freien Trägern und überhaupt die „Initiierung und Aktivierung der privaten persönlichen, individuellen Initiative“.⁴¹ Dazu passte es, wenn christdemokratische Oberbürgermeister die eigene Rolle betont bescheiden verstanden. „Ich würde mir niemals erlauben, im Gemeinderat zu sagen: Ich führe oder regiere diese Stadt“, erläuterte Manfred Rommel seine Stuttgarter Amtsführung: „Der Apparat steuert bei uns den Bürgermeister mindestens genauso stark wie der Bürgermeister den Apparat“.⁴² Sein Frankfurter Kollege Wallmann visitierte keine großen Veränderungen an, sondern bemühte sich, den „Nachholbedarf bei den Bürgern unserer Stadt an Identifikation und Heimatgefühl“⁴³ zu befriedigen, den verschiedene Protestbewegungen gegen lokale Modernisierungsprojekte schon länger artikuliert hatten. Konkrete Prioritäten seiner Amtszeit lagen auf der Verkehrsberuhigung von Einkaufsstraßen, der Anlage des Museumsufers am Main sowie dem Wiederaufbau der im Krieg zerstörten Alten Oper.⁴⁴

Dass das Frankfurter Stadtoberhaupt die integrative Bedeutung von Kulturpolitik so sehr hervorhob und dabei den sozialdemokratischen Kulturstadtrat Hilmar Hoffmann im Amt beließ, unterstrich wirkungsvoll das Image eines konsensorientierten, toleranten Stadtoberhauptes. Hinzu kamen demonstrative Bürgernähe und Traditionsverhaftung. Wallmann erinnerte sich später, wie er während des Festzugs des Sachsenhäuser Brunnenfestes von der Kutsche aus den Menschen zugewinkt und dabei versucht hatte, jedem „in die Augen zu schauen und ihm das Gefühl zu geben, daß man ihn meint“.⁴⁵ Rommel berichtete von seinen zahlreichen Volksfestbesuchen in den Stuttgarter Stadtvierteln:

⁴¹ Krise der Stadt?, in: Kommunalpolitische Blätter vom 05.08.1977, S. 715 f., hier S. 716; Willms, Progressive Urbanisierung, S. 708.

⁴² Manfred Rommel, Regieren heißt führen (1983), in: Ders., Wir verwirrten Deutschen. Betrachtungen am Rande der großen Politik, Stuttgart 1986, S. 26-44, hier S. 26 f.

⁴³ Wallmann, Herausforderung Großstadt, S. 94.

⁴⁴ Vgl. ebd. Zum Frankfurter Kontext vgl. Andrew Demshuk, Three Cities After Hitler. Redemptive Reconstruction Across Cold War Borders, Pittsburgh 2021, S. 263-294, 352-368.

⁴⁵ Walter Wallmann, Im Licht der Paulskirche. Memoiren eines Politischen, Potsdam 2002, S. 99 f., 104, 118, 121 (Zitat).

„Überall trank ich als Zeichen der Bürgernähe mehrere Biere und Viertele und verschlang Zwiebelkuchen, Rote Würste und Laugenbrezeln“.⁴⁶

Kleinräumige Lösungen an die Stelle weitreichender Gestaltungsambitionen zu setzen und sich dabei konsensorientiert und bürgernah zu geben, erschien noch am ehesten als vielversprechender Umgang mit den begrenzten kommunalpolitischen Handlungsmöglichkeiten. Deshalb blieb dieser Umgang nicht auf die Unionsparteien beschränkt, sondern wurde auch von der planungsaffinen Sozialdemokratie zunehmend übernommen. Hans-Ulrich Klose hielt 1975 einen vielbeachteten Vortrag zur „Unregierbarkeit der Städte“, in dem er jedoch argumentierte, diese seien „durchaus regierbar“. Klose plädierte dafür, vermehrt „Stadtteilentwicklungspolitik“ zu betreiben, sich um Kindergärten, Parks und „Ermunterungssysteme“ für gemeinschaftliches Engagement (in Gestalt von Nachbarschaftszentren und -festen) zu bemühen, um dem breiten Bedürfnis nach Lebensqualität entgegenzukommen.⁴⁷ Ähnlich sah es sein Münchener Kollege Georg Kronawitter als „kommunale Hauptaufgabe“ an, die „Lebensqualität für alle Bürger zu verbessern“. Daher richtete er statt der früher üblichen „großen Versprechungen und Langzeitprojekte“ seine Energie auf „Aktionen, deren Ergebnis sich sogleich sehen ließ“ – worunter er unter anderem das Pflanzen zahlreicher Bäume verstand.⁴⁸ „Die spektakulären Aufgaben sind selten geworden“, konstatierte Ulrich Pfeiffer, früherer Spitzenbeamter und wohnungspolitischer Vordenker der SPD, Ende der 1980er Jahre: „Eine andere Stimmung ist eingeleitet, reparieren, umbauen, umnutzen, erneuern, verwalten, beraten, ausbilden, pflegen statt baggern und bauen“.⁴⁹

Führende sozialdemokratische Kommunalpolitiker bemühten sich zudem, nicht anders als ihre christdemokratischen Kollegen, um „ständigen Kontakt mit allen Gruppen der Bevölkerung“.⁵⁰ Da sich dieser Kontakt allein durch Begegnungen auf Wochenmärkten und Stadtteilfesten kaum aufrechterhalten ließ, musste er über die Medien erfolgen. So standen etwa die lokalen Boulevardzeitungen der Hamburger Sozialdemokratie oft kritisch gegenüber, aber sie eröffneten auch Chancen, sich als volksnahe Kümmerer zu profilieren. Die auszugsweise Veröffentlichung telefonischer Sprechstunden vermittelte den Eindruck, das jeweilige Anliegen werde zumindest ernstgenommen. Erster Bürgermeister oder Senator*innen mussten sich zwar meist für unzuständig erklären, versprachen aber, bei Bezirken oder Ortsämtern, gewerkschaftlichen oder

⁴⁶ Rommel, *Trotz allem heiter*, S. 237.

⁴⁷ Klose, *Unregierbarkeit der Städte*, S. 58, 60, 63.

⁴⁸ Kronawitter, *Mein eigener Weg*, S. 74 f., 81.

⁴⁹ Ulrich Pfeiffer, *Reform der Kommunalpolitik als Teil der Modernisierung des Staates*, in: *Die demokratische Gemeinde* 39:4, April 1987, S. 58-71, hier S. 59.

⁵⁰ So der Dortmunder Oberbürgermeister Günter Samtlebe: *Zweigleisig – nicht mehr tragbar*, S. 463.

kommunalen Wohnungsbauunternehmen nachzufragen. Fiel das Anliegen außerhalb des öffentlichen Kompetenzbereichs, mussten die Erwartungen gedämpft werden – denn „wenn einer Zuschüsse bekommt, wollen alle anderen sie auch haben“. Doch gelang es besonders Kloßes Nachfolger Klaus von Dohnanyi manches Mal, solche Gespräche ins Launige zu wenden: Die Schließung eines bei Senior*innen beliebten Cafés sei „Sache des Privatbesitzers“, erwiderte er auf eine entsprechende Klage. „Aber sie müssten mal mit mir losgehen, da würde ich ihnen genügend schöne Restaurants in Hamburg zeigen können“.⁵¹

Diese Beispiele mögen anekdotisch anmuten, aber sie verweisen auf parteiübergreifende Charakteristika von Kommunalpolitik in den 1970er und 1980er Jahren. Die westdeutschen Großstädte zu regieren, war mindestens ebenso sehr eine Frage der Inszenierung wie der Implementierung. Die so hohen wie diffusen Erwartungen der Bürger*innen, die wiederum durch Medien verstärkt oder sogar konstruiert wurden, richteten sich dabei nach wie vor an die öffentliche Person des Oberbürgermeisters. Und diese Person blieb, zu einer Zeit, in der es keine großstädtischen Oberbürgermeisterinnen und nur wenige Dezernentinnen oder Senatorinnen gab,⁵² eminent männlich konnotiert. Diese Männlichkeit war einerseits enttäuschungsanfällig, weil die immer noch weithin geschätzte Durchsetzungsstärke mit den kommunalpolitischen Realitäten schwer zu vereinbaren war. Andererseits hatte sie auch eine unverbindlich-konsensorientierte Dimension, wenn Rommel auf Stadtteilfesten mit schwäbischem Wein anstieß oder Dohnanyi sich im Kavaliersgestus als Restaurantführer für Seniorinnen anbot. Stärke konnte man bei alledem immer noch zeigen, nämlich indem man sich unbeirrbar gegenüber den Vertreter*innen der Neuen oder alternativen Linken gab. So erinnerte sich Wallmann später stolz daran, er und seine christdemokratischen Parteifreunde hätten sich „von den Torheiten und Taktlosigkeiten der Grünen gar nicht beeindruckt lassen“, während Kronawitter eine von Linksradikalen dominierte Bürgerversammlung „mit erhobenem Haupt unter starken Buh-Rufen, die an mir abprallten“ geschlossen haben wollte.⁵³

Solch männliche Selbstbehauptung war nur begrenzt überparteilich, insofern als sie Christdemokraten eher offenstand als Sozialdemokraten, denen es aufgrund der Stärke des eigenen linken Flügels am nötigen Rückhalt gebrach.

⁵¹ Von Alster bis Steindamm: Wie wird Hamburg attraktiver? Wirtschaftsminister Volker Lange am BILD-Telefon, in: BILD Hamburg vom 19.11.1984; „Keine Lokale? Sie müssten mal mit mir mitgehen“. Bürgermeister Klaus von Dohnanyi eine Stunde am Morgenpost-Telefon, in: Hamburger Morgenpost vom 24.05.1985, Exemplar im Staatsarchiv Hamburg, 135-1 VI, Nr. 533; vgl. Föllmer, Regierbarkeit Hamburgs, S. 39 f.

⁵² Vgl. Sabine Mecking, „Chefin oder Mauerblümchen?“ Frauen in der öffentlichen Verwaltung der Bundesrepublik, in: GG 31, 2005, S. 465-497, hier S. 474, 477 f.

⁵³ Wallmann, Paulskirche, S. 135; Kronawitter, Mein eigener Weg, S. 80.

Doch sorgte sich auch etwa Wallmann, dass „die Grünen in den Städten eine intellektuell beherrschende Stellung einnehmen“⁵⁴ könnten. In der Tat formierte sich um 1980 eine grün-alternative Kommunalpolitik, die den neuen sozialen Bewegungen verbunden blieb und gleichzeitig in die Gemeinderäte und Stadtverordnetenversammlungen einzog. Damit erhielten ihre Vertreter*innen Zugang zu wichtigen Informationen, konnten die jeweilige lokale Öffentlichkeit besser erreichen und sie durch lebensweltnahe Vorschläge für sich gewinnen. Doch erwies es sich als schwierig, einen eigenen Weg „jenseits politikunfähiger Fundamentalopposition und parlamentsfixierter Realpolitik“ zu finden. An der Verabschiedung kommunaler Haushalte oder der Wahl sozialdemokratischer Oberbürgermeister mitzuwirken, brachte einerseits Teilerfolge ein, erforderte aber andererseits schmerzhaftes Zugeständnisse, sodass „mann/frau sich doch manchmal nach den angeblich so harten Oppositionsbänken“ zurücksehnte.⁵⁵

Parlamentarische Kompromisspolitik drohte auf eine Übernahme der Regierungs- und Verwaltungslogik hinauszulaufen. „In der Exekutive – bzw. deren Handlungsperspektive, die mensch sich als Ratsmitglied schnell zu eigen macht –, wird der/die Grüne leicht zum Verwalter vorgegebener Sachzwänge bzw. Notstände“, konstatierte ein kritischer Beobachter. Das Problem verschärfe sich mit dem Einzug in die Umweltbehörden, weil die Ökologiebewegung sich damit das Dilemma zwischen bedrohlicher Müllverbrennung und nicht weniger problematischer Mülldeponierung zu eigen machen müsse. Damit drohe „angesichts der Allgegenwart der Umweltschäden politische Handlungslosigkeit“ – aus der man nur herauskomme, wenn man durch Abschalten von Verbrennungsanlagen eine „politische Dynamik“ in Richtung von Vermeidung und Wiederverwertung in Gang setze.⁵⁶ Uwe Lahl, erster grüner Umweltdezernent in Bielefeld, äußerte sich skeptisch über seine Exekutiverfahrenungen. Er müsse zwischen der Trägheit der etablierten Verwaltungskultur und der Schwierigkeit, sich „intern bei seinen Mitarbeitern als Antreiber bemerkbar“ zu machen, lavieren, auch wenn es ihm dabei gelinge, bestehende Vorschriften effektiver durchzusetzen, Initiativen zum Naturschutz zu ergreifen und einen offeneren Kommunikationsstil einzuführen.⁵⁷

⁵⁴ Forderung nach totaler Umorientierung. Tagung des Arbeitskreises „Große Städte“ der Bundes-KPF, in: Kommunalpolitische Blätter 37:1, 05.01.1988, S. 38 f.

⁵⁵ Detlev Holloh/Rainer Schiller-Dickhut, 3x Haushalt mit der SPD. Erfahrungen der Bunten Liste Bielefeld, in: Alternative Kommunalpolitik. Fachblatt für Grüne und Alternative Politik 4:2, März/April 1984, S. 8 f., hier S. 9; Bernhard Kölbl, Rot-Grüne Zusammenarbeit in Nürnberg. Sie liebt uns, sie liebt uns nicht..., in: ebd. 4:4, Juli/August 1984, S. 14 f., hier S. 15.

⁵⁶ Rainer Schiller-Dickhut, Im Eiertanz um den Giftmüll. Die GRÜNEN auf allen Seiten, in: Alternative Kommunalpolitik 6:3, Mai/Juni 1986, S. 5.

⁵⁷ „Viel weniger Spielraum als ein Minister“. Interview mit Uwe Lahl, Grüner Umweltdezer-

In den grün-alternativen Diskussionen blieb unklar, inwiefern sich die der Kommunalpolitik gesetzten institutionellen und finanziellen Grenzen überhaupt überwinden ließen, und kontrovers, ob man angesichts beschränkter Steuerungsmöglichkeiten die eigenen ökologischen Ziele modifizieren sollte.⁵⁸ Im Frühjahr 1989 ließ eine „Debatte über 10 Jahre alternative Kommunalpolitik“ die kommunalpolitische Alternative zu Tage treten, sich der herrschenden Logik der Regierung und Verwaltung entweder pragmatisch anzupassen oder sich ihr resigniert zu verweigern. Ralf Fücks, Bremer Bürgerschaftsmitglied auf dem Weg in die Exekutive (ab 1991 Senator für Stadtentwicklung und Umweltschutz) wollte sich zwar „nicht mit den Resten von politischen Gestaltungsmöglichkeiten“ abfinden, „die den Kommunen heute gelassen worden sind“, und an einem „Moment von Dissens und Distanz“ festhalten. Er berichtete aber vom „Praxischock“, der in der Konfrontation mit den „vielfältigen Abhängigkeiten“ gelegen habe, denen politisches Handeln unterworfen sei. „Die Vorstellung von einheitlichen Würfeln und radikalen Veränderungen“ sei ihm darüber abhandengekommen. Christine Kukielka, Bürgerschaftsabgeordnete in Hamburg, teilte die Meinung, die Grün-Alternativen hätten „relativ wenige sogenannte machbare Erfolge“ vorzuweisen. Zudem würden deren eigenen Standpunkte von den etablierten Parteien zunehmend übernommen und sodann verwässert. Doch zog sie daraus systemkritischere Konsequenzen als Fücks. Gerade in solchen Aneignungen durch die Etablierten liege „das Integrationsmuster eines Kapitalismus in der Krise“, der Bewegung und Konflikt dämpfe und ein trügerisches Erscheinungsbild präsentiere: „Schöner leben in der Katastrophe“.⁵⁹

Bis Ende der 1980er Jahre hatte sich also ein Prozess der Adaptation an die eingeschränkten Handlungsspielräume vollzogen, wie sie das Regieren westdeutscher Großstädte bestimmten. Dieser Prozess war den Unionsparteien mit ihrem Subsidiaritätsdenken relativ leicht gefallen, ja sie konnten sogar mit einigem Recht hoffen, vom Negativimage unüberschaubarer Verwaltungsapparate und sozialdemokratischer Konfliktfreudigkeit zu profitieren. Doch auch die

ment in Bielefeld, in: *Alternative Kommunalpolitik* 7:1, Januar/Februar 1987, S. 44 f., hier S. 45. Die Aktivposten in Lahls Bilanz betonte Rainer Schiller-Dickhut, *Umweltdezernate. Eine Falle für die Grünen? Eine Zwischenbilanz*, in: ebd. 8:3, Mai/Juni 1988, S. 25-27.

⁵⁸ Eckart Reidegeld/Christian Wend, *Neue Formen kommunaler Demokratie. Eine Zwischenbilanz zur Öffnung des politischen Systems der BRD gegenüber Basisbewegungen*, in: *Alternative Kommunalpolitik* 4:4, Juli/August 1984, S. 42-44; Wolfgang Helm, *Die Müllverbrennung kann kein Tabu GRÜNER Politik bleiben. Ein Diskussionsanstoß*, in: ebd. 9:4, Juli/August 1988, S. 36 f.; Jörg Viole, *MVAs blockieren ökologische Abfallkonzepte. Eine Replik*, in: ebd., S. 38 f.

⁵⁹ *Strategische Bilanz. Debatte über 10 Jahre alternative Kommunalpolitik mit R. Fücks, Chr. Kukielka und T. Koenigs*, in: *Alternative Kommunalpolitik* 10:3, Mai/Juni 1989, S. 24-30, hier S. 25, 26, 28, 29.

planungsaffine SPD und, gewissermaßen im Zeitraffer, die idealistischen Grün-Alternativen passten sich an die eingeschränkten kommunalen Handlungsspielräume an. Am Ende stand die Einsicht, bestenfalls kleine und konkrete Erfolge erzielen zu können und von großen Projekten mit ihren systemischen Unwägbarkeiten und politischen Risiken lieber Abstand zu nehmen. Das betraf nicht bloß ambitionierte städtebauliche Vorhaben, sondern auch etwa die Idee, durch Schließung kommunaler Müllverbrennungsanlagen die Vermeidung und Wiederverwertung von Abfällen zu erzwingen. Stattdessen richtete sich viel Energie auf die inszenierte Nähe zu den Bürger*innen sowie auf das, was man später Erwartungsmanagement nennen sollte. Die Regierbarkeit der westdeutschen Großstädte erschien nicht länger zweifelhaft, weil das Regieren bescheidener verstanden wurde als noch zu Beginn der 1970er Jahre. Doch wie veränderte sich diese Konstellation nach 1990, in der Zeit von Einigungsprozess und Globalisierung?

4. Die 1990er Jahre – Verschärfte Finanzprobleme und neoliberale Auswege

Auch wenn die westdeutsche Kommunalpolitik seit der deutschen Einheit zahlreiche Kontinuitäten aufwies, war sie in mehrfacher Hinsicht von der Situation in den Städten der ehemaligen DDR betroffen. Einerseits fühlte man sich in der eigenen Kompetenz bestätigt, weil die unerfahrenen Stadtregierungen in den neuen Bundesländern auf „Aufbauhilfe“ und „Verwaltungshilfe“ aus der alten Bundesrepublik angewiesen waren.⁶⁰ Andererseits nährten die Berichte über ostdeutsche Kommunalverwaltungen, welche sich noch ohne einschlägige Rechtskenntnisse mit einer „Flut von Anträgen“ herumschlagen mussten, die Zweifel am hochkomplizierten Ordnungsrahmen der eigenen Tätigkeit. Vor allem wurde in der Wirtschaftskrise der frühen 1990er Jahre bald deutlich, dass die westdeutschen Gemeinden nolens volens an der Konsolidierung der öffentlichen Finanzen beteiligt sein würden, selbst wenn dies „zu drastischen Einschränkungen von kommunalen Ausgaben, auch von sehr dringlichen“ führen musste.⁶¹

Die deutsche Einheit trug also nach anfänglichem Optimismus dazu bei, die fragile Balance des großstädtischen Regierens erneut in Frage zu stellen. Dies geschah jedoch nicht isoliert, sondern in Verbindung mit anderen Trends. Der

⁶⁰ Vgl. etwa Die Städte in den neuen Bundesländern – eine Zwischenbilanz, in: Mitteilungen des Deutschen Städtetags 47:3, 07.02.1992, S. 41-43; Rommel, Trotz allem heiter, S. 391-396.

⁶¹ Probleberge erdrücken ostdeutsche Kommunen, in: Demokratische Gemeinde 43:3, März 1991, S. 14 f., hier S. 15; Manfred Rommel, Kommunalpolitik im Zeichen der Wiedervereinigung, Heidelberg 1993, S. 12.

ökonomische Globalisierungsschub gefährdete auch in prosperierenden urbanen Räumen, was lange selbstverständlich gewesen war, wie etwa der Wegzug des Chemieunternehmens Hoechst aus dem Frankfurter Westen zeigte.⁶² Die Konkurrenz um Unternehmensansiedlungen innerhalb des europäischen Binnenmarkts übte ebenso zusätzlichen Außendruck aus wie die im Vertrag von Maastricht festgelegten Kriterien für die öffentliche Verschuldung.⁶³ Dass nach Jahrzehnten der Suburbanisierung viele westdeutsche Städte einen Bevölkerungszuwachs verzeichnen konnten, war zwar insofern willkommen, als es den kommunalen Anteil an der Einkommenssteuer erhöhte. Es vergrößerte jedoch die Herausforderungen, vor denen die städtische Wohnungspolitik bei steigenden Wohnraumbedürfnissen, eingeschränkten Handlungsspielräumen und Widerständen gegen Neubauprojekte stand: „Wollte die Politik sich auf Maßnahmen beschränken, die nur Vorteile haben, könnte sie gar nichts tun. Nichts zu tun hätte aber die schädlichsten Folgen“.⁶⁴

Das 1994 unter dem Titel „Rettet unsere Städte jetzt!“ erschienene „Manifest der Oberbürgermeister“ bilanzierte diese Problemwahrnehmungen und spitzte sie zu einer umfassenden Krisendiagnose zu. Kulturkritische Jeremiaden über „den rigorosen Individualismus und das überzogene Anspruchsdenken“ standen neben dem schon rituell gewordenen Ruf nach mehr bundes- und landespolitischer Unterstützung – allerdings im impliziten Bewusstsein, weder das eine noch das andere direkt beeinflussen zu können. Gefordert wurde vor allem, „die Aufgabenfülle der Metropolen“ nicht noch mehr auszuweiten, als es durch umweltpolitische Auflagen, die Abschiebung von Langzeitarbeitslosen in die kommunale Sozialhilfe und den neu eingeführten Rechtsanspruch auf einen Kindergartenplatz ohnehin schon der Fall sei. Doch jedwede Unterstützung setze voraus, dass die Kommunen zunächst die „eigenen Hausaufgaben“ erledigten; denn zu Sanierungs- und Rationalisierungsanstrengungen „auf allen Ebenen“ bestehe keine Alternative.⁶⁵

An diesem Denken war wenig neu. Schon in den Jahren um 1980 hatten sich zunächst die Unionsparteien und dann die SPD die „Stärkung der Eigeninitiative, der Selbsthilfe und Selbstorganisation“ auf die Fahnen geschrieben, hatte Klaus von Dohnanyi öffentlichkeitswirksam vom „Unternehmen Hamburg“ ge-

⁶² Vgl. Petra Roth, *Aufstand der Städte. Metropolen entscheiden über unser Überleben*, Frankfurt am Main 2011, S. 42.

⁶³ Vgl. Editorial. In eigener Sache, in: *Kommunalpolitische Blätter* 45:1, Januar 1993, S. 1; *Dramatische Zuspitzung der städtischen Finanznot*, in: *Mitteilungen des Deutschen Städtetags* 51:13 vom 10.07.1996, S. 311 f.

⁶⁴ *Die Städte zur Wohnungspolitik*, in: *Mitteilungen des Deutschen Städtetags* 47:18 vom 23.09.1992, S. 474-487, hier S. 484.

⁶⁵ *Das Manifest*, in: Georg Kronawitter (Hrsg.), *Rettet unsere Städte jetzt! Das Manifest der Oberbürgermeister*, Düsseldorf 1994, S. 7-15, hier S. 9, 10, 12.

sprochen.⁶⁶ Doch nun wurde die ökonomische Orientierung verbreiteter und dringlicher – ja, sie erschien als einziger Weg zur Wiedergewinnung von Handlungsspielräumen, weil sich an den nur allzu vertrauten Problemlagen ohnehin nichts ändern würde. Auf die Frage, ob München unter den gegebenen Bedingungen „überhaupt noch regierbar“ sei oder „nur noch verwaltet“ werden könne, antwortete der neue Oberbürgermeister Christian Ude, diese Unterscheidung hänge nicht an Zuwächsen oder Einschnitten: „Ich finde, die Situation ist wesentlich anspruchsvoller, wenn man mit Verstand sparen muß, als wenn man ohne viel Verstand Wohltaten verteilen kann“. Und der Hamburger Finanzsenator Ortwin Runde äußerte sogar, seine Aufgabe mache ihm „Riesen Spaß“, weil „die Probleme riesengroß“ seien.⁶⁷

Konsequent Sparmaßnahmen zu ergreifen und sich so von den Vorgängerregierungen abzusetzen, rückte zunehmend in das Zentrum kommunalpolitischer Profilierungsbemühungen. Andreas von Schoeler, sozialdemokratischer Oberbürgermeister von Frankfurt am Main, wollte zwar die kulturpolitischen Projekte unter dem Christdemokraten Wallmann nicht als Fehlinvestitionen hinstellen, kritisierte aber, dass sie auf der „überoptimistischen Hoffnung auf wachsende Einnahmen“ beruht und somit die „langfristige Stabilität und Handlungsfähigkeit der Stadt“ gefährdet hätten. Weil gleichzeitig ungebremst andere öffentliche Einrichtungen geschaffen oder ausgebaut worden seien, käme man nun nicht mehr um die lange vermiedenen harten Entscheidungen herum: „Es gilt, entweder eines der vor gerade zehn Jahren mit einem zweistelligen Millionenaufwand errichteten Spaßbäder zu schließen, die sich natürlich heute des größten Publikumsinteresses erfreuen, oder schweren Herzens auf langjährig etablierte Schwimmbäder der alten Art mit einem kleinen, aber regelmäßig aktiven Besucherstamm zu verzichten“.⁶⁸ Auf großzügige Kultur- und Freizeitangebote wurde topisch verwiesen, um den Vorwurf verschwenderischen Finanzgebarens zu untermauern. Schoelers christdemokratische Kontrahentin und spätere Nachfolgerin prangerte wiederum die angebliche rot-grüne Miss-

⁶⁶ Leitlinien für Sozialdemokraten. Die achtziger Jahre – Herausforderung für die Kommunalpolitik, in: Die demokratische Gemeinde 35:3, März 1983, S. 158 f.; Dohnanyi, Unternehmen Hamburg. Für die Unionsparteien etwa Willms, Progressive Urbanisierung, S. 708.

⁶⁷ „Lied vom Niedergang Münchens verstummt“. Interview mit Christian Ude, in: Die demokratische Gemeinde 46:1, Januar 1994, S. 22-24, hier S. 22; Hamburg verschuldet – die Bürger müssen drunter leiden. BILD-Interview mit Finanzsenator Ortwin Runde, in: BILD Hamburg vom 29.03.1996.

⁶⁸ Andreas von Schoeler, Die Großstadt als Sanierungsfall – am Beispiel Frankfurt am Main, in: Kronawitter, Rettet unsere Städte, S. 207-228, hier S. 212 f., 213, 214. Vgl. Wallmanns Rechtfertigung seiner kulturpolitischen Projekte in Wallmann, Licht der Paulskirche, S. 118: „Natürlich strapazierten wir damit die städtischen Finanzen, aber das Steueraufkommen Frankfurts war auch überdurchschnittlich hoch“.

wirtschaft an – und ließ dabei den Beitrag ihres Parteifreundes Wallmann zu den von ihr benannten Strukturproblemen unerwähnt: „Die fetten Jahre der Kommunalpolitik, die sich mit Stadthallen, Schwimmbädern und Museen ihre Symbole gesetzt haben, gehören für Petra Roth der Vergangenheit an“.⁶⁹ Um die eigenen Handlungsspielräume auch und gerade in einer Zeit der finanziellen Konsolidierung zu erweitern, verschrieben sich die großstädtischen Regierungen einem „effektiveren Verwaltungsmanagement“ und dem „Wettkampf um den Bürger als Kunden“.⁷⁰ Diese Zitate entstammen zwar dem kommunalpolitischen Organ der Unionsparteien, doch die Neuorientierung wurde von der Sozialdemokratie ebenso betrieben. Schoeler erklärte, eine „leistungsfähige, moderne und hochmotivierte Dienstleistungsverwaltung“ anzustreben, während sich sein Kollege Kronawitter später erinnerte, wie die Mitarbeiter*innen seiner Stadtverwaltung selbst „fast durchgehend ‚mehr Eigenverantwortlichkeit‘ und eine schlankere Hierarchie“ wünschten und sich daher bereitwillig am Reformprozess beteiligten.⁷¹ Strukturschwache Städte wandten die Prinzipien des New Public Management noch weitgehender an als Frankfurt am Main oder München. Ihnen war daran gelegen, sich auf diese Weise überregional zu profilieren, auch um zu zeigen, dass alle Einsparungspotentiale ausgeschöpft und noch schärfere Einschnitte unmöglich seien.⁷² So schrieb Die demokratische Gemeinde bewundernd über das „Offenbacher Modell“ Gerhard Grandkes, der vom Dozent in der gewerkschaftlichen Bildungsarbeit zum Unternehmensberater avanciert war und nun als Oberbürgermeister der krisengeschüttelten Stadt das Freibad schloss, Wohnungen verkaufte, Teile des Gärtnereibetriebs privatisierte und das Stadion der Offenbacher Kickers verpachtete.⁷³

Der reformerische Elan der Regierenden versprach Klarheit und mobilisierte Energien, musste aber in einem Kontext widersprüchlicher Erwartungshaltungen umgesetzt werden. Die Ansiedlung neuer Unternehmen und Institutionen hatte positive Auswirkungen auf Arbeitsplatzangebot und Steuereinnahmen,

⁶⁹ „Es gibt keine Besitzstandswahrung“. Petra Roth – Kandidatin für das höchste Amt im Frankfurter Römer, in: Kommunalpolitische Blätter 45:2, Februar 1993, S. 146 f., hier S. 147. Dass „neoliberales Regieren“ zur Zeit der rot-grünen Koalition Anfang der 1990er Jahre hegemonial wurde, argumentiert Sebastian Schipper, Genealogie der „unternehmerischen Stadt“. Neoliberales Regieren in Frankfurt am Main 1960-2010, Münster 2013, S. 191-212.

⁷⁰ Editorial. In eigener Sache.

⁷¹ Schoeler, Großstadt als Sanierungsfall, S. 221; Kronawitter, Mein eigener Weg, S. 152.

⁷² So, am Beispiel von Duisburg, Alina Marktanner, The Only Game in Town? New Steering Models as Spaces of Contestation in 1990s Public Administration, in: Administration 6, 2021, S. 172-186, hier S. 180.

⁷³ Vgl. Hartmut Blinten, Offenbacher Modell. Harter Sanierungskurs führte zum Erfolg, in: Die demokratische Gemeinde 46:12, Dezember 1994, S. 22 f.

sorgte jedoch regelmäßig für Proteste in den betroffenen Stadtteilen. Rationalisierungsmaßnahmen zeitigten zunächst vor allem verwaltungsinterne Effekte, deren Nutzen sich den Bürger*innen nicht unmittelbar erschloss. Konsequente Sparpolitik wurde zwar prinzipiell weithin befürwortet und wohlwollend kommentiert.⁷⁴ Sie rief aber häufig Protest hervor, sobald konkrete Einschnitte den gewohnten Leistungsstandard bedrohten, und wurde zudem durch populäre Forderungen nach kostspieligen Problemlösungen konterkariert.⁷⁵ Ebenso diffus waren die Erwartungen, die sich an das kommunale Führungspersonal richteten. Die Männlichkeit des Stadtoberhaupts verlor nun ihren selbstverständlichen Charakter, weil Christa Meier, Marlies Smeets und Petra Roth in die Regensburger, Düsseldorfer beziehungsweise Frankfurter Rathäuser einzogen, wo sie zur „Ansprechpartnerin für einfach alles“ wurden und trotz aller Widerstände die Art des politischen Handelns und Kommunizierens zu verändern begannen.⁷⁶ Doch gleichzeitig mündete die Berichterstattung über Drogenkriminalität etwa in Hamburg in die Forderung nach maskulin-entschlossenem Eingreifen.⁷⁷ Einerseits wurde die multikulturelle Prägung der westdeutschen urbanen Gesellschaften zunehmend akzeptiert, wenn etwa Integration für Manfred Rommel nicht „Zwangsassimilierung“ bedeutete, sondern, „daß auch die ausländischen Mitbürger als gleiche unter gleichen in einer Stadt leben können“, und er sich für die doppelte Staatsangehörigkeit aussprach.⁷⁸ Andererseits setzte die Flüchtlingswelle der frühen 1990er Jahre die großstädtischen Regierungen unter Druck, zumal die Medien sie als „Flut“ metaphorisierten und Notlösungen zur Unterbringung anprangerten.⁷⁹

Ähnliche Ambivalenzen prägten die Diskussionen zur grün-alternativen Kommunalpolitik. Deren Vertreter*innen hatten bereits zuvor immer wieder kritisiert, dass das System der Gemeindeeinnahmen wirtschaftsfreundliches

⁷⁴ Vgl. etwa die Forderung nach „Regieren mit weniger und nicht ständig mehr Geld“: Politik auf Pump, in: Der Spiegel 39 vom 25.09.1994; Mirow tritt in die Ausgaben-Bremse, in: BILD Hamburg vom 02.07.1996.

⁷⁵ Vgl. Jede 3. Hamburger Straße kaputt. Aber die Stadt hat kein Geld für die Reparatur, in: BILD Hamburg vom 29.03.1996; Hamburg: Wehe du wirst krank!, in: ebd. vom 13.11.1996; Senat verschleppt den Wohnungsbau, in: ebd. vom 13.03.1992.

⁷⁶ Christa Meier, Vorausgehen, Bonn 2023, S. 154; vgl. auch Roth, Aufstand der Städte, S. 157 f.

⁷⁷ Bild-Leser zur Hamburger Innenpolitik, in: BILD Hamburg vom 11.07.1996; Die Polizei-Krise. Senator und Polizeipräsident unter schwerem Beschuß, in: ebd. vom 23.07.1996.

⁷⁸ Multikulturelle Vielfalt in den Städten. Ein Cappenberger Gespräch, Köln 1990, S. 12.

⁷⁹ Fast jede Minute ein neuer Asylant. Die Flut steigt – wann sinkt das Boot?, in: BILD Hamburg vom 02.04.1992; Irrsinn! Eine Schule wird eingezäunt. Über Nacht 60 Asylanten einquartiert, in: ebd. vom 03.04.1992; Asylantendorf in Fuhlsbüttel. Anwohner fühlen sich gestört, in: ebd. vom 17.07.1992. Aber auch: Danke, liebe Hamburger! Flüchtlinge aus Bosnien in Poppenbüttel. Die erste Nacht ohne Angst, in: ebd. 29.07.1992.

Verhalten prämiere. Im Zeichen der ökonomischen Krise wurde nach einer neuen Strategie gerufen: „mit knapper werdenden Finanzressourcen ‚Kahlschlagspolitik‘ vermeiden und sozial-ökologische Handlungsspielräume schaffen“.⁸⁰ In der Exekutive musste man sich zudem der Tatsache stellen, dass Müllverbrennungsanlagen, Kindertagesstätten und Asylunterkünfte regelmäßig auf lokalen Widerstand stießen, womit eine Grenze der Konsensfindung durch Diskussion markiert war. In Essen erhob sich sogar „ziviler Ungehorsam von rechts“, als christdemokratische Ortsvereine Bürgerinitiativen gegen die Unterbringung von Flüchtlingen gründeten. Uwe Lahl argumentierte deshalb vor dem Hintergrund seiner Bielefelder Erfahrungen, „daß die Übernahme von Regierungsverantwortung (selbst als Amtsleiter, Umweltdezernent oder Ausschußvorsitzender einer kleinen Gemeinde) zu Standortdurchsetzungen zwingen wird“.⁸¹

Die Folgen der Einheit, aber auch des Globalisierungs- und Europäisierungsschubs waren in den westdeutschen Großstädten also sehr spürbar. Sie verschärften deren finanziellen Probleme – ohne dass die seit langem erhobene Forderung nach einer Reform des Verhältnisses zwischen Bund, Ländern und Gemeinden einer Verwirklichung näher gekommen wäre. Aus dem Aufruf „Rettet unsere Städte jetzt!“ schien zu folgen, dass sie sich vor allem selbst würden retten müssen. Das motivierte Bemühungen, die eigenen Handlungsspielräume auch und gerade unter Konsolidierungszwang zu erweitern und somit die Regierbarkeit der Großstädte zu sichern – ja sich sogar mit Sparmaßnahmen, Verwaltungsreformen und Privatisierungen politisch zu profilieren und beruflich zu verwirklichen. Diese Entwicklung vollzog sich jedoch im Kontext widersprüchlicher Erwartungshaltungen, was die Regierenden bis hin zu grün-alternativen Dezernent*innen vor die Frage stellte, wie sie Konsensorientierung und Entscheidungsfreudigkeit balancieren sollten.

5. Schlussbetrachtung: Was hieß Regierbarkeit?

Wie lässt sich der westdeutsche Diskurs über die Regierbarkeit der Großstädte im ausgehenden 20. Jahrhunderts bilanzieren? Zunächst einmal blieb offen, ob der Begriff des Regierens die Tätigkeit des kommunalen Führungspersonals überhaupt adäquat beschrieb oder nur mehr eine Wunschvorstellung wieder-

⁸⁰ Jörg Frank, Umdenken. Grüne Haushaltspolitik unter Krisenbedingungen, in: Alternative Kommunalpolitik 13:3, Mai/Juni 1992, S. 54 f., hier S. 54. Siehe auch Raimund Nowak, Rot-grün spart in Hannover, in: ebd., S. 56 f.

⁸¹ Walter Wandtke, lange währt... CDU-Asylpolitik am Beispiel Essen, in: Alternative Kommunalpolitik 13:1, Januar/Februar 1992, S. 21 f., hier S. 22; Uwe Lahl, Mediation. Einflulende Sozialtechnik oder Methode demokratischen Verwaltungshandelns?, in: ebd. 13:6, November/Dezember 1992, S. 45-47, hier S. 47.

gab. Kritische Medien und auch ein vergleichsweise selbstreflexiver Akteur wie Hans-Ulrich Klose diskutierten, ob die komplexeren und stärker politisierten urbanen Gesellschaften der 1970er und 1980er Jahre noch regierbar waren. Und angesichts budgetärer Problemlagen und bundes- ebenso wie landespolitischer Auflagen drohte die Kommunalpolitik, auf Verwaltung reduziert zu werden, statt selbst gestalten zu können. Vor diesem Hintergrund mussten sogar Grün-Alternative ihre Erneuerungsansprüche relativieren und konnten schwerlich vermeiden, durch ihre Aktivitäten in Gemeinderäten oder Umweltdezernaten in bürokratische Logiken hineingezogen zu werden. Am anderen Ende des politischen Spektrums beklagten etwa die Hamburger BILD-Zeitung und die christdemokratische Opposition Führungsschwäche und fragten provozierend, wer die Hansestadt eigentlich regiere.

Die Regierenden in den westdeutschen Großstädten mussten also nach Wegen suchen, von Anderen – und letztlich auch sich selbst – noch als solche ernst genommen zu werden. Sie versuchten auf verschiedene Weise, die eigenen Handlungsspielräume zu erweitern. Sich individuell und kollektiv für strukturelle Veränderungen einzusetzen, war so naheliegend wie frustrierend. Angesichts institutionell festgefahrener Verhältnisse erschien es vielversprechender, das Regierungsverständnis hin zu kleinen und konkreten Verbesserungen, zur Performanz von Bürgernähe und zur Koordination zwischen verschiedenen öffentlichen Instanzen und gesellschaftlichen Gruppen zu verschieben.⁸² Die christdemokratischen Oberbürgermeister Manfred Rommel und Walter Wallmann leisteten in dieser Hinsicht Pionierarbeit, und auch ihre sozialdemokratischen Kolleg*innen schlugen bald ähnliche Wege ein – bis hin zum Hamburger Ersten Bürgermeister Ortwin Runde, der seine Aufgabe darin sah, „arbeitsteilige Verwaltung zusammenzuführen“, statt sich als „Zampano“ in alle möglichen Einzelfragen einzumischen. Gerade Runde musste jedoch im Zusammenhang mit der Drogenkriminalität erfahren, dass die medial geschürte Erwartung männlich-dezidiertes Führung auch um die Jahrtausendwende fortbestand und die Amtsinhaber*innen unter massiven Druck setzen konnte.⁸³

In den 1990er Jahren wurde es angesichts finanzieller Einschnitte und verstärkter ökonomischer Ungleichgewichte zu einer noch größeren Herausforderung, die Regierbarkeit der Großstädte zu sichern. Gleichzeitig wuchs der Drang, endlich wieder zu gestalten, statt bloß den Mangel zu verwalten und mit

⁸² Vgl. die Feststellung bei Metzler, Staatsversagen, S. 253, dass „seit der zweiten Hälfte der siebziger Jahre [...] umfassende Planungen nicht mehr unternommen bzw. in leichter überschaubare sektorale Planungen heruntergebrochen wurden“.

⁸³ Ortwin Runde: Ich bin doch nicht der Zampano. Bürgermeister zu Gast bei der WELT – ein Gespräch über die Lage der Koalition, seine Rolle als Stadtoberhaupt und den Sparkurs, in: WELT vom 15.07.1998. Vgl. Föllmer, Regierbarkeit Hamburgs, S. 55-57.

weiter schwindenden Erfolgsaussichten das „Wehklagen über die engen Kompetenzen, die knappen Finanzen und die anschwellenden Pflichtausgaben“ fortzusetzen.⁸⁴ Das ließ eine Programmatik attraktiv erscheinen, die aus dem Zwang zur Konsolidierung neue Handlungsspielräume zu gewinnen, aus der haushälterischen Not eine kommunalpolitische Tugend zu machen versprach. Die Adaptation neoliberaler Denkweisen und Politikrezepte in der Stadtpolitik des ausgehenden 20. Jahrhunderts ist plausibel mit Erschöpfung erklärt worden – nämlich der Hoffnung, dass sich gesellschaftliche Großprobleme durch staatliche Interventionen lösen ließen.⁸⁵ Dem lassen sich Erschöpfungserscheinungen hinzufügen, die aus den vielfältigen Herausforderungen, beschränkten Möglichkeiten und so hohen wie widersprüchlichen Erwartungen resultierten, mit denen sich das großstädtische Führungspersonal herumzuschlagen hatte. Dass die Krisenerscheinungen weniger dramatisch, die Barrieren für einen grundlegenden Kurswechsel höher und die Kontinuitätsinteressen fester verankert waren als in Großbritannien oder den Vereinigten Staaten, verweist wiederum auf die Grenzen, die der Durchsetzung neoliberaler Politikrezepte in Westdeutschland gesetzt waren.⁸⁶

Seit den 1990er Jahren haben sich viele Aspekte des großstädtischen Regierens verändert. Umweltschutz hat an Bedeutung gewonnen und Diversität ist in die stadtpolitischen Leitbilder eingegangen. Die Ambition, Städte könnten und sollten bei der Lösung zentraler Probleme der Gegenwart voranschreiten, die in den 1980er Jahren geradezu vermessen erschien, ist erneut gängig geworden. Die Unionsparteien sind in den Rathäusern seltener vertreten, stattdessen gibt es seit einiger Zeit mehr grüne Oberbürgermeister. Weitere Oberbürgermeisterinnen und der offen schwule Klaus Wowereit in Berlin haben die männlichen Konnotationen des Amtes verflüssigt, während Belit Onay in Hannover und Mike Josef in Frankfurt am Main die multiethnische Zusammensetzung der städtischen Bevölkerungen auf eine Weise reflektieren, die noch vor wenigen Jahrzehnten kaum vorstellbar gewesen wäre. Ebenso wenig vorstellbar waren jedoch seinerzeit die persönlichen Bedrohungen, denen Kommunalpolitiker*innen ausgesetzt sind und die im rechtsextrem motivierten Attentat auf die Kölner Oberbürgermeisterin Henriette Reker im Oktober 2015 einen traurigen Höhepunkt fanden.

⁸⁴ So die pointierte Formulierung bei Pfeiffer, Reform der Kommunalpolitik, S. 58.

⁸⁵ So Ariane Leendertz, Der erschöpfte Staat. Eine andere Geschichte des Neoliberalismus, Hamburg 2022.

⁸⁶ Vgl. Frank Bösch/Thomas Hertfelder/Gabriele Metzler (Hrsg.), Grenzen des Neoliberalismus. Der Wandel des Liberalismus im 20. Jahrhundert, Stuttgart 2018 mit der meines Erachtens zu glatten Erzählung bei Arndt Neumann, Unternehmen Hamburg. Eine Geschichte der neoliberalen Stadt, Göttingen 2018.

Auf der anderen Seite sind die Kontinuitäten nicht zu übersehen. Klagen über institutionelle Blockaden und budgetäre Zwänge, eingeschränkte Handlungsspielräume und so überhöhte wie diffuse Erwartungen haben sich durch den Reformeifer der 1990er Jahre mitnichten erledigt. Zielkonflikte zwischen Umweltschutz und Automobilität sind keineswegs entschieden worden, sondern flackern immer wieder auf und haben im Februar 2023 maßgeblich zum Wahlerfolg der CDU in Berlin beigetragen. Bürgernähe zu pflegen, zu inszenieren und über Medien zu kommunizieren, gehört nach wie vor zum Anforderungsprofil besonders der Oberbürgermeister*innen, noch mehr, seit sie überall außer in den Stadtstaaten direkt gewählt werden. Ob großstädtisches Regieren überhaupt möglich ist, wie es verstanden und praktiziert werden kann – diese Fragen tragen mehr als historischen Charakter und werden kommunalpolitisches Führungspersonal und interessierte Öffentlichkeit aller Voraussicht nach weiter beschäftigen.

Moritz Föllmer ist Associate Professor of Modern History an der Universität van Amsterdam. Seine Forschungen konzentrieren sich auf Weimarer Republik und Nationalsozialismus, Stadtgeschichte und die Geschichte der Individualität. Publikationen unter anderem: Moritz Föllmer, *Individuality in Berlin. Self and Society between Weimar and the Wall*, Cambridge 2013; Moritz Föllmer/Mark B. Smith (Hrsg.), *Urban Societies in Europe since 1945*. Themenheft, in: *Contemporary European History* 24:4, 2015; Moritz Föllmer, „Ein Leben wie im Traum“. *Kultur im Dritten Reich*, München 2016; Moritz Föllmer, *The Quest for Individual Freedom. A Twentieth-Century European History*, Cambridge 2025.
m.foellmer@uva.nl

Alexander Leyde

Tagungsbericht: „Stadt – beziehungsweise – Land“. Deutsch-französisches Atelier für Promovierende in der Stadtgeschichte bzw. zur Geschichte der Stadt-Land-Beziehungen in Weimar, 1. November 2024

Das jährlich stattfindende „Weimarer Rendez-vous mit der Geschichte“ lädt seit 2009 in die Thüringer Kulturstadt ein, um sowohl ein Fachpublikum als auch die interessierte Öffentlichkeit zum Austausch zu ermuntern. Das diesjährige Thema „Stadt – beziehungsweise – Land“ machte auf historische und aktuelle, imaginierte und tatsächliche Gegensätze und Gemeinsamkeiten der Räume aufmerksam, wobei auch die mitunter zweifelhafte Dichotomie des Begriffspaares Stadt-Land problematisiert wurde.

Im Rahmen dieses Geschichtsfestivals organisierten die Universität Erfurt und die Pariser Universität Sorbonne Nouvelle (Paris 3) am 1. November 2024 ein deutsch-französisches Doktoranden-Atelier unter der Leitung von Astrid Ackermann, Elisa Goudin-Steinmann, Armin Owzar und Susanne Rau. Fünf Doktorandinnen und Doktoranden wurde die Möglichkeit gegeben, jüngste Forschungsergebnisse mit Bezug zum Thema der Stadt- und Landgeschichte vorzustellen.

Marcel Lewerentz (Osnabrück) analysierte in seinem Beitrag die zeitgenössische Darstellung der Zerstörungen im Heidelberger Raum zur Zeit des Neunjährigen Krieges (1688–1697). Den Fokus legte er auf die in Hamburg erschienene Zeitung Nordischer Mercurius, die, wie Zeitungen im Allgemeinen und anders als die in der historischen Forschung stark beachteten Flugblätter, diesbezüglich bislang wenig Aufmerksamkeit erhalten hat. Während in den anlassbezogen verbreiteten und eindeutig wertenden Flugblättern Heidelberg und seine Zerstörung pars pro toto für die Verwüstungen in der Kurpfalz stünden, habe der Nordische Mercurius die Zerstörung Heidelbergs in den Kontext des Neunjährigen Krieges eingeordnet und auch über andere Städte wie Mannheim und

Frankenthal und, wenngleich nur allgemein, über das sie umgebende Land berichtet. Durch die komplexe Berichterstattung der Zeitung seien den Leserinnen und Lesern nicht nur punktuelle Ereignisse, sondern auch eine Erklärung des gesamten Konfliktes präsentiert worden. Insofern ermögliche die historische Auseinandersetzung mit Zeitungen eine gänzlich andere Perspektive auf Konflikte als die auf bildliche Darstellungen fixierte Flugpublizistik.

In ihrem Beitrag zur städtischen Brandbekämpfung in Löbau, Görlitz und Bautzen im 17. und 18. Jahrhundert verglich Cornelia Müller (Zittau/Görlitz) mehrere, in diesen drei Städten geltende Feuerordnungen miteinander, wobei sie sich sowohl auf die alltagsgeschichtliche Bedeutung von Feuer in Städten als auch auf die Beziehungen zum Land konzentrierte. Müller hob hervor, dass erst die Feuerordnungen im beginnenden 18. Jahrhundert die Dorfbevölkerung ausdrücklich zur Brandbekämpfung in der Stadt verpflichtet hätten. Begründet worden sei dies mit der Herrschaft der Stadt über die Dörfer. Mit dem Ende der Erbuntertänigkeit seien die Dörfer von dieser Pflicht befreit worden.

Simon Franzen (Tromsø) referierte zu Stadt-Land-Kontinua am Beispiel der von 1572 bis 1617 von Frans Hogenberg und Georg Braun herausgegebenen *Civitates Orbis Terrarum*, eines Bildatlanten zeitgenössischer Städte. Franzen zufolge lasse sich mit Hilfe dieses von Louis Wirth und Richard Dewey verwandten Konzepts der unzutreffende, starre Gegensatz von Stadt und Land überwinden, eine Mikrogeschichte der Stadt schreiben und eine Verbindung zwischen Geschichtswissenschaft und gegenwartsbezogenen Disziplinen wie Raumplanung und Stadtsoziologie schaffen. Franzen betonte, dass die Visualisierungen in den *Civitates Orbis Terrarum* häufig Idealbilder der abgebildeten Räume zeigten und sich anhand historischer Stadtansichten – etwa von Köln, Groningen oder Weimar – herausarbeiten lasse, wie vielfältig Stadt- und außerstädtische Räume gewesen seien: Weder sei eine Stadt stets dicht und restlos bebaut, noch der Raum vor den Stadtmauern unbedingt nahezu leer gewesen. Damit eröffne sich auch ein neuer Blick auf die Frage nach dem Wesen der „Vorstadt“ in der Frühen Neuzeit.

Dorothea M. Hutterer (München) problematisierte die Anfertigung von Karten, Plänen und Ansichten zu administrativen und repräsentativen Zwecken, die die Herrschafts- und Machtverhältnisse in der Frühen Neuzeit mitgestalteten. Insbesondere bei zentralistisch geprägten Orten böten bildliche Darstellungen eine hervorragende Möglichkeit, Stadt-Land-Beziehungen zu erörtern. An zwei Fallbeispielen – Mühldorf am Inn als Exklave der Erzdiözese Salzburg und den Territorien des Hochstifts Freising – zeigte Hutterer auf, dass Raumvisualisierungen stets Informationen über den Raum zur Abgrenzung und zur Beanspruchung von Rechten enthielten. Nicht erst das fertige Produkt, sondern bereits sein Herstellungsprozess, notwendigerweise verbunden mit organisa-

rischem und finanziellem Aufwand sowie technischen Kenntnissen zur Raumerfassung, sollte Macht und damit Herrschaft schaffen und sichern.

In seinem Vortrag über die „Kolonialstadt“ in deutschen und französischen Schulbüchern zeigte Gildas Riant (Paris), dass zwar die Geschichtsschreibung der Stadt im kolonialen Kontext eine große Bedeutung zumesse, sich dies allerdings nicht über Schulbücher aus beiden Ländern sagen lasse. Mittels eines Vergleichs mehrerer Ausgaben verschiedener Verlage der 2010er Jahre arbeitete Riant darüber hinaus signifikante Unterschiede zwischen beiden Ländern in der Auseinandersetzung mit diesem Thema heraus. Während der Gegenstand in Frankreich herangezogen werde, um gesellschaftliche Fragen zu erörtern – mit einem Schwerpunkt auf Algerien und Algier –, behandelten ihn deutsche Schulbücher eher indirekt. Dabei konzentrierten sie sich auf Schulaufgaben zum Gegenwartsbezug und zur Urteilskompetenz, etwa durch die Aufforderung an die Schüler, über die Umbenennung von Straßen zu diskutieren.

Die Vorträge zeigten auf vielfältige Weise auf, wie sich Historikerinnen und Historiker den Themen Stadt und Land nähern können. Neben quantitativen und qualitativen Untersuchungen konnten insbesondere bildgeschichtliche Darstellungen überzeugen. Dass dabei den Stadt-Land-Beziehungen, in der Frühen Neuzeit wie in der Neuesten Geschichte, besondere Aufmerksamkeit zukommen sollte, zeigte sich auch in den lebhaften Diskussionen im Anschluss an jeden Vortrag.

Alexander Leyde studierte Geschichte, Soziologie und Politikwissenschaften in Würzburg, Heidelberg und Paris (Ecole normale supérieure sowie Ecole des Hautes Etudes en sciences sociales). Im Fachbereich der Neuesten Geschichte (Würzburg) promoviert er zum Kosovokrieg. Er setzt sich mit den medialen Debatten in Deutschland und Frankreich über den Konflikt im ehemaligen Jugoslawien auseinander und fragt nach nationalen Identitäten, Narrativen sowie dem außen- und sicherheitspolitischen Denken.
alexander.leyde@gmail.com

Michel Günther

Tagungsbericht – Karl-Marx-Stadt. Architektur und Städtebau im internationalen und historischen Kontext, Chemnitz 06.– 08.11.2024

Am 6. November 2024 begann in der Universitätsbibliothek Chemnitz eine dreitägige öffentliche wissenschaftliche Tagung unter dem Titel „Karl-Marx-Stadt. Architektur und Städtebau im internationalen und historischen Kontext“. Sie war nicht nur der Auftakt für eine geplante Ausstellung des Schloßbergmuseums Chemnitz zur Stadtgeschichte nach 1945, sondern auch für das Kulturhauptstadtjahr 2025. Unter den circa 100 Teilnehmenden fand sich ein weites Profil an Referent*innen von Historiker*innen bis Denkmalschützer*innen und Architekt*innen. Die Organisation der Tagung wurde maßgeblich von Stefan Thiele, Leiter des Schloßbergmuseums, Peer Ehmke, wissenschaftlicher Mitarbeiter im Schloßbergmuseum, und Diana Kopka, Referentin und Kuratorin bei den Kunstsammlungen Chemnitz, getragen.

Am ersten Tag blickte die Konferenz auf das 19. Jahrhundert bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges, wobei vorwiegend westeuropäische Perspektiven beleuchtet wurden. Der zweite Tag informierte anschließend über den Zeitraum nach 1945 und nahm besonders das durch den Realsozialismus geprägte Osteuropa in den Fokus. Zum Teil fand auch die alte Bundesrepublik Repräsentation, wodurch vergleichende Erklärungsansätze stets präsent waren. Am letzten Tag wurde abschließend der Denkmalschutz, seine Geschichte und seine Herausforderungen thematisiert.

WERNER MÖLLER führte die Tagung mit einer kurzen Entstehungsgeschichte des Bauhauses ein. So sei der Erste Weltkrieg als eine Zäsur zu betrachten, in dessen Folge eine „Vielfalt des Seriellen“ als Kernidee prominent wurde. Später habe der Nationalsozialismus das Bauhaus als bauliche Idee für den neuen „Lebensraum“ im Osten genutzt. Aber auch sozialistische Architekt*innen und Stadtplaner*innen hätten den Stil aufgegriffen, wie beispielsweise Reinhold Rossig in einem Stadtentwurf aus dem Jahr 1931: Knotensystem, Fußläufigkeit, das Konzept der „Stadtkrone“. Das 2001 zerstörte World-Trade-Center könne letztlich auch als „Stadtkrone“ bezeichnet werden.

Anschließend stellte CHRISTIAN FREIGANG das Fallbeispiel Le Havre und

den Architekten August Perret vor, der nach der umfassenden Zerstörung der Stadt maßgeblichen Einfluss auf den Wiederaufbau hatte. Dabei geriet dessen städtebauliche Planung immer wieder in Konflikt mit der Stadtgesellschaft. Wie Freigang festhielt, kam es aufgrund des hohen Zerstörungsgrades und einem Missverhältnis zwischen Wohnen und Konsum zu Enteignungs- und Umlungswellen, um die von Perret ersonnenen Prachtboulevards zu bauen.

Einen Einblick in die Architektur des faschistischen Italiens gab wiederum HARALD BODENSCHATZ. Er formulierte, es gäbe nicht die eine „Architektur von Diktaturen“, sondern vielmehr einen starken Willen zur Umgestaltung des öffentlichen Raumes im Rahmen einer Ideologie. Außerdem wehrt er sich, 1945 als „Stunde Null“ anzusehen, die einen klaren architektonischen Schnitt zwischen Vor- und Nachkriegsphase suggeriert. Bodenschatz begründet seine These damit, dass es selbst im faschistischen Italien einen Gestaltungspluralismus gegeben habe, der nach 1945 nicht abrupt abgebrochen sei.

Den ersten Tag abschließend referierte MARTINA WUTZLER über die städtebauliche und architektonische Entwicklung Chemnitz' im Kaiserreich und der Weimarer Republik. Durch den rasanten Bevölkerungszuwachs und die Industrialisierung um die Jahrhundertwende sind neue Herausforderungen entstanden, die von Architekten wie Max Feistel oder Alfred Otto bewältigt worden seien. Die Wohnanlage „Wartburghof“, die Schönherrfabrik, das heutige Museum Gunzenhauser und das Stadtbad seien Ausdruck dieser Entwicklung.

Der zweite Tag des Kolloquiums wurde von THOMAS FLIERL mit einem Beitrag zum bau- und architekturpolitischen Paradigmenwechsel nach Stalins Tod eingeleitet. Es habe sich im Rahmen der von Chruschtschow forcierten Entstalinisierung ein Stilwandel vollzogen. Der sozialistische Realismus und Monumentalismus seien einer standardisierten, industriellen und vor allem billigen Bauweise gewichen. „Ausschweifungen“ und Dekorativismus, wie zum Beispiel durch Fassadenornamente, sollten vermieden werden. Architektonisch sei auf die Zwischenkriegsmoderne zurückgegriffen worden, was sich in der Umstrukturierung der Künstlerverbände in den 1950ern äußere. Beim Blick auf diese Entwicklung dürfe aber nicht die noch immer große Wohnungsnot in den Staaten des Ostblocks vergessen werden. Flierl betont, dass die sozialen und ästhetischen Potenziale der Moderne nicht ausgeschöpft wurden, da die Entstalinisierung nur halbherzig durchgeführt worden sei. Es stelle sich ein „Überdruß des Seriellen ein“. Darüber hinaus gab Flierl den Ausblick, dass eine kommende Moderne sozial und ökologisch sein müsse. Andernfalls sei sie ohne Perspektive.

SEBASTIAN LIEBOLD referierte über den Prozess des Wiederaufbaus Chemnitz' nach dem Zweiten Weltkrieg. Da die Stadt 1945 einem Trümmerfeld glich, wurde sie von der SED-Führung 1950 als „Aufbaustadt“ eingestuft. Dadurch

konnte ein gänzlich neues Stadtzentrum entstehen, das sich aber streng an den „16 Grundsätzen des Städtebaus“ orientiert haben soll. In den Planungen seien schnell zwei Fronten entstanden: einerseits die „Kreuzritter“, so die Metapher Liebolds, um Georg Funk und Werner Öhme, welche ein kreuzartiges Straßensystem in der Innenstadt anzulegen suchten, und andererseits die „Ringkämpfer“ um Karl-Joachim Beuchel, der einen Stadtring bevorzugte. Nachdem die „Kreuzritter“ siegreich von dannen gezogen seien, habe sich das inzwischen umbenannte Karl-Marx-Stadt durch verschiedene Bauprojekte, wie das Karl-Marx-Monument und die dahinter thronende Parteizentrale, als sozialistische Musterstadt etabliert. Liebold betonte schlussendlich, dass, auch wenn es zu Räumungen und der Vernichtung von Kleinbetrieben gekommen sei, der am 9. Oktober 1971 eingeweihte „Nischel“ inzwischen von der ideologischen Klammer losgelöst sei und heute wesentlich zur Chemnitzer Stadtidentität beitrage. Ferner warf er die Frage auf, ob der Zweite Weltkrieg als Chance für die Moderne verstanden werden müsse.

Einen Gegenentwurf zur Stalinallee stelle die INTERBAU 1957 in Westberlin dar, über die THILO GEISLER informierte. Es wurde demnach versucht, eine bewusst versöhnende Geste nach außen zu kommunizieren, indem dem Projekt eine internationale Ausschreibung zugrunde gelegt wurde. Auch zahlreiche Architekten aus der DDR besichtigten bis zum Mauerbau 1961 die Siedlung. Zu einer sozialen Durchmischung der Bewohner*innen komme es aber erst heute, da nach Fertigstellung hauptsächlich überdurchschnittlich Verdienende einzogen und ein Generationenwandel sich nur müßig vollzog.

MARTIN KOHLRAUSCH lenkte den Blick wieder auf den Ostblock und konkret auf die polnische Hauptstadt Warschau. Dort sei es zu einer „Rekonstruktion im engeren Sinne“, sprich einem „Wiederaufbau der Altstadt mit historischer Orientierung“, gekommen. Trotz etablierter Strukturen der Architekturwissenschaft in Warschau hielt der sozialistische Realismus Einzug und zahlreiche Kontakte zu westlichen Architekt*innen brachen aufgrund des ideologischen Drucks ab. Im Zuge dessen machte Kohlrausch deutlich, dass die Abhängigkeit von Auftraggeber*innen, nicht selten Politiker*innen, berufsimmanent sei.

SUSANNE ANNA führte im Anschluss in den Düsseldorfer „Architekturstreit“ ein. Der „Architektenring“ formulierte, dass es eine Differenzierung zwischen Nationalsozialistischer Architektur und Kunst gebe und es auch infolgedessen zu einem Elitenwechsel kommen müsse. Als treibende Kraft hinter dem Streit gelte Friedrich Tamms, der zwar nie der NSDAP angehört, im Nationalsozialismus aber dennoch Karriere gemacht habe. Hitler hätte ihn letztlich sogar zum Hochschulprofessor ernannt und er soll an der „Organisation Todt“ beteiligt gewesen sein. Tamms konnte allerdings weiterwirken und war an maßgebli-

chen Projekten beteiligt, wie zum Beispiel dem Umbau des Rheinstadions 1974.

Wieder in den Osten und den Realsozialismus wechselnd referierte MARTIN MYŠIČKA über das Schicksal der tschechischen Stadt Most, deren Altstadt nahezu komplett abgerissen und der Fluss zugunsten des Kohletagebaus verschoben wurde. Es sollte nun eine Planstadt für bis zu 65.000 Menschen errichtet werden, in der die Arbeitskräfte des für die Tschechoslowakische sozialistische Republik so wichtigen Kohletagebaus leben sollten. Prestigebauten haben sich oft Wohn- und Versorgungskomplexen unterordnen müssen – mit Ausnahme der Parteizentrale. Der Baufortschritt habe den Planungen jedoch stets hinterhergehinkt.

HILDE STROBL klärte über die „Neue Heimat“ auf. Die Gesellschaft habe von einem „Heilsversprechen“ des gesunden, ruhigen und familiären Lebens gesprochen. Als 1950 das Wohnungsbaugesetz in Folge der seit dem Ersten Weltkrieg schon andauernden Wohnungsnot verabschiedet wurde, habe die „Neue Heimat“ ihre Chance erkannt und mit der Errichtung großer Wohnkomplexe mit viel Grünflächen und standardisierter Bauweise begonnen, zum Beispiel in Neuperlach in München. In den Komplexen habe sich aber schnell eine homogene Sozialstruktur entwickelt, soziale Wohnungsbaupolitik sei immer stärker gefordert worden und letztlich hätten sich die Wohnkomplexe zu sozialen Brennpunkten entwickelt.

NORBERT ENGST führte anschließend die Geschichte des Heckert-Gebietes in Chemnitz aus. Es handelt sich dabei um eine Wohnsiedlung im Süden der Stadt, die zwischen 1974 und 1990 gebaut und nach dem Mitbegründer der Kommunistischen Partei Deutschlands – Fritz Heckert – benannt wurde. In den Planungen hätten architektonische Aspekte hinter den ökonomischen stehen müssen, wodurch eine Verdichtung und eine lineare Bauweise dominierten. Seinerzeit wies „das Heckert“, so Engst, mit 33.000 Menschen pro Quadratkilometer eine größere Bevölkerungsdichte als Manhattan auf. Seit den 1980ern ist allerdings ein Bevölkerungsrückgang zu verzeichnen, der sich durch die politische Wende 1989 und der damit einhergehenden Transformation forciert habe. Weitere Faktoren wie die hohe Arbeitslosigkeit und die Deindustrialisierung nach 1990 in Ostdeutschland hätten „das Heckert“ zu einem sozialen Brennpunkt werden lassen. Infolgedessen betont Engst, dass ein solcher Transformationsprozess stets dreier Ebenen bedürfe: des Städtebaus, der Architektur und des Sozialwesens.

Den letzten Sinnabschnitt der Tagung, den Denkmalschutz, leitete STEFAN THIELE ein. Er führte zunächst aus, wie einerseits durch die Zerstörungen des Zweiten Weltkrieges und andererseits durch die Räumungen und Abrissarbeiten zahlreiche historische Bauten verschwunden seien. Der Europarat habe darauf mit der Denkmalschutz-Charta und der Deklaration von Amsterdam

1975 reagiert. 1976 wären auch die realsozialistischen Staaten aktiv geworden. Thiele fasst die Entwicklung als „Jahr des Denkmalschutzes“ zusammen, in welchem ein Bewusstsein für langjährig tradierte Konzepte entstand, aber auch die Moderne abgewertet worden sei.

Den finalen Abschluss der Tagung setzte THOMAS MORGENSTERN, ein lokaler Denkmalschützer, der aus einer Zeitzeugenperspektive die Schwierigkeiten des Denkmalschutzes nach 1989 aufzeigte. Zwar seien einige Bauten, wie zum Beispiel der Rote Turm, schon in der DDR unter Denkmalschutz gesetzt worden, doch habe das Denkmalschutzgesetz aus dem Jahr 1993 neue Maßstäbe gesetzt. Demzufolge habe der Denkmalschutz die Sanierung der Straße der Nationen, die als Aufmarschstraße mit etlichen Prachtbauten und Kunstinstallationen in der DDR konzipiert wurde, beschnitten. Ein weiteres Beispiel sei der Omnibusbahnhof, der von seinem Standort vor der Aktienspinnerei, der heutigen Universitätsbibliothek, an den Hauptbahnhof verlegt werden soll. Darüber werde bis heute heftig diskutiert, besonders über einen Transport des denkmalgeschützten Pylonen-Hängedaches.

Einerseits verlief das Programm der Tagung chronologisch, andererseits versuchte es sich an einem räumlichen Spagat zwischen Ost und West. Besonders am zweiten Tag wurde dies durch die ständigen Wechsel zwischen westlichen und östlichen Perspektiven deutlich. Diese Aufteilung bewährte sich, konnte sie im Rahmen der Möglichkeiten doch zeitlich, räumlich und künstlerisch ein vielseitiges Bild vermitteln. Was bleibt, ist eine gelungene Veranstaltung, die einen akademischen Anspruch mit einer nicht-akademischen Zielgruppe beziehungsweise einem nicht-akademischem Besucher*innenfeld vereinte.

Die Architektur im Spannungsfeld der Politik wurde mehrmals beachtenswert aufgegriffen. Das Diktum Harald Bodenschatz', es gäbe nicht die eine „Architektur der Diktaturen“, veranschaulichte, wie Architektur und Städtebau nur selten ideologische und staatliche Grenzen kennen. Letztlich befand sich das geteilte Europa in einem Zustand der Zerstörung und folglich des Wiederaufbaus. Das ermöglichte zwar künstlerisches Schaffen, setzte die Planungen aber auch unter den Druck der Wohnungsnot. Martin Kohlrauschs Einordnung, die Abhängigkeit von politischen Auftraggeber*innen stelle eine Berufsimmanenz der Architektur dar, hinterließ bleibenden Eindruck. Diese Erkenntnisse verschaffen einen neuen Blick auf die Stadtgeschichte und das Stadtbild von Chemnitz. Es bleibt zu hoffen, dass derlei Veranstaltungen nicht nur vermehrt 2025 in der Kulturhauptstadt Chemnitz stattfinden, sondern sowohl die Chemnitzer*innen als auch Tourist*innen die architektonische und stadtplanerische Besonderheit der Stadt erkennen.

Michel Günther ist Student der Europäischen Geschichte B.A. an der Technischen Universität Chemnitz. Hier ist er seit dem Wintersemester 22/23 als SHK an diversen Forschungsprojekten an der Professur für die Geschichte der Antike und der Antikerezeption in der Moderne tätig. Seine Forschungsschwerpunkte liegen auf der Geschichte des 20. Jahrhunderts mit Fokus auf den Spanischen Bürgerkrieg und die DDR. Dabei berücksichtigt er insbesondere Antikerezeption, Geschlechtergeschichte und Migration.
michel.guenther@s2022.tu-chemnitz.de

Lina Güntner/Elias Knapp

Tagungsbericht: „Forum Stadtgeschichte 2024 – Nachwuchstagung der GSU“ in Salzburg, 15.–16. November 2024

Harte Grenzen oder fließende Übergänge? Städte grenzten und grenzen sich von ihrem Umland ab. Diese Abgrenzungen können zum Beispiel durch Stadtmauern oder die Bebauungsdichte und den Stil der Gebäude räumlich beziehungsweise physisch sichtbar sein. Sie können sich aber auch in der politisch-administrativen, wirtschaftlichen, sozialen oder kulturellen Struktur und Lebenswelt ihrer Bewohner*innen manifestieren, die sich zwischen Stadt und Land teils erheblich unterscheiden. Denken wir zum Beispiel nur an das breite Angebot an öffentlicher Transportinfrastruktur in Städten im Vergleich zu ländlichen Räumen. Städte definieren sich also häufig über die Abgrenzung zu ihrem Umland. Gleichzeitig sind die Übergänge fließend beziehungsweise die Grenzen weich. Beide Räume sind voneinander abhängig. Wechselseitige Migrations- und Mobilitätsprozesse, Handelsbeziehungen sowie Waren- und Stoffströme sind dafür nur einige Beispiele.¹ Grenzen werden allerdings nicht nur konstruiert und gehalten, sie müssen auch (an-)erkannt werden, werden überschritten und zum Teil verwischt und sind zeitabhängig. Die Nachwuchstagung der Gesellschaft für Stadtgeschichte und Urbanisierungsforschung (GSU) legte den Fokus genau darauf und stellte die Frage, welche städtischen Grenzen wie konstruiert und gegebenenfalls überschritten wurden und werden.

ANNA GONCHAR (München) diskutierte die städtebauliche Entwicklung und Ausweitung der Stadt Köln über den Rhein in den heutigen Stadtteil Deutz in der Zwischenkriegszeit. Dabei betonte sie die Bedeutung der Presseausstellung – der sogenannten „Pressa“ – im Jahr 1928 als Treiber der Entwicklung, die mit dem Versuch verbunden war, Köln durch städtebauliche Maßnahmen als Ausstellungs- und Messestadt zu etablieren. Als Kern des Projekts unter Oberbürgermeister Konrad Adenauer wurde demnach ein großes, modernes Messeareal mit Pressehaus errichtet. Das bedeutete eine Verschiebung der funktional-baulichen Stadtgrenze über den Rhein. Gonchar betonte dabei auch die gezielte

¹ Call der Tagung: Forum Stadtgeschichte 2024 „Grenzüberschreitungen“, in: H-Soz-Kult, 08.04.2024, <https://www.hsozkult.de/event/id/event-143300> [10.04.2025]. Für einen allgemeinen Überblick zur begrifflichen Vielfalt von „Grenzen“ vgl. Andrea Komlosy, Grenzen. Räumliche und soziale Trennlinien im Zeitenlauf, Wien 2018.

Präsentation der städtebaulichen Veränderung in Druckerzeugnissen der Zeit. Die offizielle Darstellung der Ausstellung, durchgeführt durch die Ehmke Werkstatt, setzte zum Beispiel auf eine Gegenüberstellung des modernen Ausstellungsgeländes mit der Altstadt beziehungsweise illustrierte den Kontrast dazwischen, indem eine Gegenüberstellung des neuen Messeturms mit dem Kölner Dom als Hauptmotiv der Darstellungen diente.

FRANK ROCHOW (Cottbus) diskutierte Befestigungsbauregionen als Grenzen und Kontaktzonen am Beispiel von Krakau und Lemberg nach 1848. Die Anlegung solcher Rayons stand im Kontext des Ausbauprozesses staatlicher Herrschaft im 19. Jahrhundert. Sie bildeten das militärische Vorgelände der Festung, also das potenzielle Kampfgelände, das gezielt ein offenes bleiben sollte. Bauten waren dort daher explizit unerwünscht („Bauverbotsgelände“). Dadurch zogen die Rayons eine räumlich sichtbare Grenze zwischen Stadt und Festung und wirkten sowohl separierend als auch verbindend. Rochow interpretierte sie insofern als Kontaktzone zwischen militärischen und städtischen Akteur*innen, weil über sie Grenzüberschreitungen vorgenommen beziehungsweise Konflikte ausgetragen wurden. So sei aus Sicht der Magistrate bereits die Planung und Anlegung der Rayons eine Grenzüberschreitung gewesen, weil dadurch gegebenenfalls städtischer Besitz enteignet wurde. Als eine andere Form der Grenzüberschreitung nannte Rochow die Nutzung des unbebauten Geländes, zum Beispiel als Viehweide. Die Rayons übernahmen somit auch immer die Funktion einer Kontaktzone.

DOROTHEA HUTTERER (München) diskutierte Grenzüberschreitung mit Blick auf räumliche Konflikte und deren Repräsentation in Kartenmaterial. Karten bilden ihr zufolge drei Formen von Grenzen ab: naturräumliche Grenzen (zum Beispiel Flüsse), menschengemachte Grenzen (zum Beispiel Gräben) und Grenzlinien, die als strukturierende Kennzeichen lediglich in den Karten aufscheinen. Am Beispiel der Stadt Mühldorf am Inn – einer zum Erzstift Salzburg gehörigen Exklave im Kurfürstentum Bayern – zeigte sie, dass sich Landnutzungskonflikte um das städtische Umland in Karten insbesondere aufgrund dieser speziellen territorial-herrschaftlichen Situation gut beobachten lassen. Eine Schwierigkeit, die sich, wie in der Diskussion betont wurde, auch für Reichsstädte stellte. Dadurch zeigten sich in Karten nicht nur politisch-administrative Grenzen, sondern insbesondere auch die Konflikte rund um die Nutzung von Holz- und Jagdrechten sowie landwirtschaftlichen Flächen. Das Entstehen einer Karte interpretierte Hutterer daher als sozialen Prozess, über den diese wechselseitigen Interessen ausgehandelt wurden. Denn entsprechende Karten wurden in Anwesenheit von Vertretern aller Prozessparteien erstellt und mussten von diesen akzeptiert werden.

CORNELIA MÜLLER (Zittau/Görlitz) beschäftigte sich mit der städtischen Feuer- und Brandbekämpfung im 18. und 19. Jahrhundert und skizzierte deren Entwicklung am Beispiel von Bautzen, Görlitz und Löbau, die Teil des Oberlausitzer Sechsstädtebundes waren. Sie fragte danach, wie sich der Stadtraum im Fall eines Brandes veränderte. Dabei legte Müller den Fokus nicht primär auf Veränderungen des geografischen und baulichen, sondern des sozialen Stadtraumes und des Alltags der Stadtbewohner*innen im Brandfall. Als zentrale Grundlage dienten ihr vor allem Feuerordnungen, also normative Quellen. Die Grenzüberschreitung verortete Müller in der Überwindung der Stadtmauer beziehungsweise Stadttore. Diese nahmen während eines Brandes eine zentrale Rolle in der Wehrhaftigkeit nach außen ein und waren nur für die Hilfstruppen aus den umliegenden Dörfern, die der Patrimonialgewalt der Städte unterstanden, passierbar. Die Gefahr von Plünderungen und Diebstählen während dieser Ausnahmesituation sollte dadurch minimiert werden.

HENRIK ESSLER (Hamburg) betonte, dass Umwelt- und Stadtwahrnehmungen stark von Sinneswahrnehmungen geprägt sind. Darauf aufbauend ging er der Frage nach, wie man „Sensory Studies“ in die Stadtgeschichtsforschung integrieren könnte und welche Herausforderungen und Potenziale sie für die Geschichtswissenschaft bieten. Die sinnliche Grenzüberschreitung zwischen St. Pauli, bereits damals Stadtteil von Hamburg, und der an der Wende zum 20. Jahrhundert noch selbständigen preußischen Stadt Altona stand dabei im Mittelpunkt. Über literarische Quellen, Zeitungsberichte und Erinnerungen versuchte Eßler, akustische, visuelle, haptische und olfaktorische Grenzwahrnehmungen nachzuzeichnen. Er kam zu dem Schluss, dass ein direktes Nachempfinden vergangener Wahrnehmungen nicht möglich sei, da diese einerseits sehr individuell und andererseits zeitlich begrenzt seien. Darüber hinaus gäben die Quellen vorrangig Auskunft über die bürgerlichen Sinneswahrnehmungen. Ein Mangel an Quellen zur Perspektive der Stadtteilbewohner*innen, insbesondere von St. Pauli, verhindere somit eine „Innenansicht“. Generell kam Eßler zu dem Schluss, dass die Überlieferung von Sinneswahrnehmungen über Schriftquellen unzureichend sei. Gleichzeitig sah er in der Verwendung materieller und audiovisueller Quellen jedoch ein erhebliches und noch nicht ausreichend genutztes Forschungspotenzial.

LISA HELLRIEGEL (London) analysierte sexuelle Gewalt als Grenzüberschreitung im Hamburg der Zwischenkriegszeit, vor allem in Bezug auf den Körper (beziehungsweise gegen die sexuelle Selbstbestimmung) und ging unter anderem der Frage nach, was man unter „sexueller Gewalt“ im historischen Längsschnitt verstehen soll. Darüber hinaus untersuchte sie, welche Auswirkungen die Urbanisierung auf sexuelle Gewalt hatte: Denn mit der Entstehung von Freizeitorten Anfang des 20. Jahrhunderts entwickelte sich ein neuer Begegnungs-

ort für beide Geschlechter. Hellriegel zeigte anhand von Gerichtsakten und in den 1980er Jahren geführten Oral History-Interviews die enorme Bandbreite an sexuellen Grenzüberschreitungen auf. So geht zum Beispiel aus den Gerichtsverhandlungen hervor, wie diese juristisch behandelt und welche städtischen Räume als gefährlich eingestuft wurden. Sie arbeitete zudem heraus, wie mit Blick auf sexuelle Gewalt die Grenzen zwischen öffentlichen und privaten Räumen verschwammen.

Die Vorträge eröffneten ein großes Spektrum an inhaltlichen Zugängen zum Thema „Grenzüberschreitungen“ im urbanen Raum. Ein Hauptaugenmerk lag dabei auf städtebaulichen Veränderungen im Sinne von Stadterweiterungen oder stadtinternen räumlichen Grenzziehungen, beispielsweise durch Befestigungsbaurayons oder Stadtmauern und ihrer situationsabhängigen Funktion als weiche beziehungsweise harte Grenze. Ein weiterer Fokus lag auf der Darstellung von Grenzen und ihren Veränderungen in Publizistik und Karten sowie auf der Aufarbeitung damit verbundener Grenzveränderungen und -konflikte. Darüber hinaus wurde die Sinneswahrnehmung von Grenzen und ihrer Überschreitung diskutiert, zum Beispiel zwischen Städten beziehungsweise Stadtteilen, und Grenzüberschreitungen mit juristischer Komponente, wie beispielsweise sexueller Gewalt im städtischen Raum. Die Heterogenität der Beiträge zeigt dadurch deutlich die historische Komplexität und Vielschichtigkeit von Grenzen.

Lina Güntner, BEd MA, ist Historikerin und Universitätsassistentin (Dissertantin) im Arbeitsbereich Wirtschaft-, Sozial- und Umweltgeschichte am Fachbereich Geschichte der Universität Salzburg. Ihre aktuellen Forschungsbereiche sind Stadtgeschichte und Kindheitsgeschichte. In ihrer laufenden Dissertation beschäftigt sie sich mit städtischen (Aktions-)Räumen von Kindern in Wien zwischen Demokratie und Diktatur (ca. 1918–1938).
lina.guentner@plus.ac.at

Elias Knapp, BA MA, ist Historiker und Universitätsassistent (Dissertant) im Arbeitsbereich Wirtschafts-, Sozial- und Umweltgeschichte am Fachbereich Geschichte der Universität Salzburg. Seine aktuellen Forschungsbereiche sind historische Teuerungs- und Hungerkrisen, Preis- und Lohngeschichte beziehungsweise historische Lebensstandardforschung, Historische Demografie und die Salzburger Handels- und Konsumgeschichte vom 17. bis zum beginnenden 19. Jahrhundert. In seiner laufenden Dissertation beschäftigt er sich mit Teuerungs-/Versorgungskrisen in der Stadt Salzburg zwischen 1770 und 1850 sowie der Frage nach den Ursachen des Verschwindens „klassischer“ Hungersnöte vor Ort.
elias.knapp@plus.ac.at

Tom Pinsker

Doing City. Der Stadt-Raum als soziale Konstruktion in der Moderne (Siegen), 28.–29. November 2024

In der Stadtgeschichtsforschung finden zunehmend soziale Prozesse innerhalb dieser speziellen Raumformation Berücksichtigung. In diesem Zusammenhang steht die Tagung „Doing City. Der Stadt-Raum als soziale Konstruktion in der Moderne“, die Ende November 2024 am Lehrstuhl für Neuere und Neueste Geschichte der Universität Siegen stattfand. In der Einleitung machten die Veranstalterinnen Daniela Mysliwicz-Fleiß und Angela Schwarz ihren Ansatz deutlich, die moderne Stadt – verstanden als baulich und kulturell verdichteter Raum – als ein Brennglas zu begreifen, in dem gesellschaftliche Entwicklungen und Strukturen sichtbar werden. Bei dieser kultur- und sozialgeschichtlichen Stadtforschung als Gesellschaftsforschung gehe es um die Analyse materieller Baupraxis, der damit verbundenen Diskurse und der performativen Praxis in diesen Räumen. Dazu legte die Tagung einen Schwerpunkt auf die modernen städtischen Räume in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg.

In der ersten Sektion stellten Susanne Rau (Erfurt) und Sebastian Haumann (Salzburg) in zwei Impulsvorträgen Überlegungen zu einem kultur- und sozialgeschichtlichen Ansatz vor. Susanne Rau hob hervor, dass die historische Stadtforschung bisher wenig theoretisch untermauert sei, obwohl Reflexionen zu Begriffen wie „Stadt“, „Raum“ oder „Urbanität“ von höchster Relevanz wären. In der Stadtgeschichte würden drei Ebenen untersucht: makrogeschichtliche (nie gleichförmige) Prozesse der Urbanisierung; die mikrogeschichtliche Entwicklung einer Stadt; die Betrachtung von Individuen und Gruppen sowie deren konstruierender und appropriierender Umgang mit dem Stadtraum. Rau plädierte dafür, Stadt als sich wandelnde räumliche und soziale Konfiguration zu verstehen, die sich durch Urbanität auszeichnet. Urbanität sei wiederum eine Ermöglichungsbedingung einer bestimmten Lebensform, welche durch Zuschreibung, Vergleich, diskursives Aushandeln und raumzeitliche Praktiken realisiert werde.

Sebastian Haumann stellte die Rolle von Geschichte bei der (Re-)Konstruktion von städtischen Räumen in den Vordergrund. Denn stadthistorisches Wissen diene als Ressource verschiedener Akteure für Raumkonstruktionen. Deutlich werde dies anhand des Kontrasts zwischen der Salzburger Altstadt als

eines durch Geschichtswissen hochgradig konstruierten Raumes und dem Stadtteil der Elisabeth-Vorstadt, den der stadtbürgerliche Diskurs nur als „sozialer Brennpunkt“ ohne historische Dimension wahrnehme. Der Vortrag hob den Beitrag der Geschichtsforschung – etwa im Rahmen von Citizen Science – zu diesen Prozessen hervor. Der Referent sprach sich für eine Reflexion von Akademiker*innen über ihre eigene Rolle hierbei aus, um sich an (Re-)Konstruktionen beteiligen zu können.

Die zweite Sektion widmete sich drei verschiedenen räumlichen Situierungen sozialer Phänomene – der Nachbarschaft, der religiösen Räume und dem Phänomen des Flohmarkts. Ronny Grundig (Greifswald) untersuchte „Nachbarschaft“ als soziales System. Nachbarschaft bezeichne eine Sinneinheit der Rauman eignung durch Akteure, um das eigene Umfeld und die darin befindlichen sozialen Beziehungen begreifbar zu machen. Grundig zeichnete Konstruktionsprozesse von Nachbarschaften anhand emotionaler Praktiken und sinnlicher Wahrnehmung nach. Die empirische Grundlage bildeten hierbei 235 soziologische Umfragebögen in der Dortmunder Innenstadt der 1950er Jahre. Mittels einer Sekundäranalyse des Materials zeigte er auf, wie die Befragten den städtischen Raum, und genauer Nachbarschaft über sinnliche Wahrnehmung konstruierten – beispielsweise durch die gemeinsame (Leidens-)Erfahrung von Lärm.

Beate Löffler (Dortmund) folgte hierauf mit einem Vortrag zur Teilhabe am Stadtraum im Kontext von religiös konnotierten Orten. Sie thematisierte den Wandel der Landschaft von Gottesdiensträumen, die seit den 1990er Jahren umgebaut, umgenutzt, aufgegeben oder abgerissen worden sind. Durch den Vergleich der stadträumlichen Entwicklung und performativen Praktiken jüdischer, muslimischer und christlicher Gottesdiensträume machte Löffler deutlich, dass jede Religion vor eigenen Herausforderungen etwa bezüglich der ökonomischen Möglichkeiten oder Sicherheitsanforderungen stehe.

Die Sektion wurde geschlossen von Stefan Zeppenfeld (Bochum), der die Flohmarktkultur in der BRD ab 1966/67 im Fahrwasser von Gegenkultur und Studierendenprotesten nachzeichnete. Insbesondere in Hannover, Hamburg, München und Frankfurt am Main seien Flohmärkte in den 1960er Jahren von Privatpersonen – im Gegensatz zu berufsmäßigen Händlern – nicht aus ökonomischen Gründen organisiert worden, sondern zur Belebung der als trist empfundenen Innenstädte. Zeppenfeld thematisierte damit, wie die Nutzungs- und Deutungshoheit über den Stadtraum ausgehandelt wurde.

Die folgenden zwei Sektionen beschäftigten sich mit den Städten Gütersloh und Siegen. Die Ausführungen zu Gütersloh eröffnete Joana Gelhart (Hamburg), die die Rolle von Städterankings in Zuschreibungs- und Konstruktionspraktiken darlegte. Bemerkenswert sei, wie Städterankings ein Mittel für vielfältige

Akteure – beispielsweise Bürger*innen, Stadtverwaltungen oder Zeitschriften – bei den Aushandlungsprozessen um die persönlichen und öffentlichen Wahrnehmungen einer Stadt bildeten. Tim Zumloh (Münster) beschäftigte sich mit dem Phänomen der Jugendzentren in den 1970er Jahren, ebenfalls anhand von Gütersloh. Er charakterisierte Jugendzentren als Teil einer „Gegenurbanität“, in der Sanierung und Kommerzialisierung abgelehnt, dafür eine öffentlich-sichtbare Raumeignung in der Stadt durch Jugendliche angestrebt werde.

Die letzte Sektion behandelte Fallbeispiele zur Tagungsstadt Siegen. Den Anfang machte Katrin Minner (Siegen) mit der Untersuchung narrativer Konstruktionen um das zwischen 1937 und 1941 als NS-Vorzeigeprojekt geschaffene Stadtviertel Winchenbach. Nach dem Zweiten Weltkrieg habe es Versuche gegeben, den politischen Charakter und das soziale Gefüge der Siedlung für Parteisoldaten und Industriearbeiter durch Straßenumbenennungen oder demografische Umgestaltungen zu brechen.

Daniela Mysliwietz-Fleiß (Siegen) schloss die Sektion mit ihrem Vortrag zum Stadtraum als diskursiv gestalteter Lebenswelt, wobei die Siegplatte – eine als Parkplatz genutzte, mittlerweile abgerissene Überbauung der Sieg – als anschaulicher Kristallisationspunkt diene. In den 1960er Jahren sei der Fluss noch mehrheitlich als störende Freifläche der wachsenden Stadt verstanden worden, was zu einer Überbauung zur Schaffung von Parkplätzen geführt habe. Zu einem veränderten Blick auf die Siegplatte sei es in den Jahren nach dem Wirtschaftsboom gekommen. Denn hier habe sich die Bedeutung von Fußgängerzonen weg von reinen, mit dem Auto anzufahrenden Kommerz-Zonen und hin zu Räumen der Aufenthaltsqualität verändert, was schließlich zum Abriss der Siegplatte im neuen Jahrtausend und zur Gestaltung einer innerstädtischen Flusslandschaft geführt habe.

Die Abschlussdiskussion stellte die materielle Baupraxis, die immateriellen Diskurse um Stadtraum und die performative Aneignung von Raum als grundlegenden Dreiklang der Tagung heraus. Zusätzlich wurde die Rolle von Wissenschaftler*innen reflektiert, die nicht einfach neutral Konstruktionen von Stadtraum erfassen, sondern immer auch an deren Schaffung beteiligt sind. Die Fallbeispiele zeigten eindrucksvoll, was „Doing City“ bedeuten kann und welche Ebenen dabei ineinander übergehen: bauliche Gestalt von Räumen, Perspektiven der Sozialwissenschaft, Ansprüche von Anwohner*innen, politische Zielsetzungen oder Begehungen von Räumen. Weiterführende Fragen ergaben sich bezüglich der Unterschiede und Gemeinsamkeiten von ephemeren und dauerhaften Strukturen sowie in Hinblick auf die Auswirkungen der Größe einer Stadt auf ihre Konstruktion. Die Tagung gab bedeutende Impulse, wichtige Trends der Kultur- und Sozialgeschichte in der stadthistorischen Forschung aufzugreifen.

Tom Pinsker promoviert an der Universität Siegen. Sein Forschungsvorhaben ist die Erfassung der individuellen Rezeption von Geschichte in digitalen Spielen auf Basis von fokussierten Interviews. Inhaltliche Schwerpunkte der Befragungen bilden die Aufnahme, Integration und der Transfer des in digitalen Spielen inszenierten historischen Wissens.

tom.pinsker@sfb1472.uni-siegen.de