

"Ohne Tod und Sterben kein Sieg": die gefallenen Soldaten des Ersten Weltkrieges in der Hamburger Erinnerungskultur der Weimarer Republik

Fuge, Janina

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:

GESIS - Leibniz-Institut für Sozialwissenschaften

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Fuge, J. (2009). "Ohne Tod und Sterben kein Sieg": die gefallenen Soldaten des Ersten Weltkrieges in der Hamburger Erinnerungskultur der Weimarer Republik. *Historical Social Research*, 34(4), 356-373. <https://doi.org/10.12759/hsr.34.2009.4.356-373>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY Licence (Attribution). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

„Ohne Tod und Sterben kein Sieg“: Die gefallenen Soldaten des Ersten Weltkrieges in der Hamburger Erinnerungskultur der Weimarer Republik

Janina Fuge*

Abstract: »*“No Victory without Death and Dying”. Fallen Soldiers of World War I and Cultures of Remembrance in Hamburg during the Weimar Republic*«. It might be Weimar Republic’s master-narrative: In the years 1918-1933, the remembrance of dead soldiers developed a suggestive inertia force which hasn’t had any serious rivalry in terms of creating sense for a suffering community: Neither the young “Republic” nor the lost “Reich” succeed in generating scenarios of remembrance which were absorbed comparably. Using the example of Hamburg as the second largest city in German Reich, this text deals with functions, players and options of creating sense within covering a Weimar cult of the dead, which primarily was established within memorial days of “Volkstrauertag” and “Totensonntag”. In this regard, the following main point is supposed to be designed: Implying a strong national-protestant sense, the Volkstrauertag was providing a basis for an upcoming “Heldenkult”, which contemporarily was used by the National Socialists to create a powerful, effective propaganda.

Keywords: Hamburg, culture of remembrance, politics of remembrance, Weimar Republic, commemoration, remembrance day, Remembrance/ Memorial Day, Sunday in commemoration of the dead, World War I, national protestantism, foundation myth, site of memory.

Einleitung

„[V]ergesst die teuren Toten nicht“, dazu rufe der „nationale Volkstrauertag heute die ganze Schicksals- und Leidensgemeinschaft unseres Volkes“ auf: So schwor der Hamburger Pastor Hugo Oskar Jänisch die Teilnehmer an der zentralen Gedächtnisfeier des Hamburger Landesverbandes Deutsche Kriegsgräberfürsorge auf den Volkstrauertag des Jahres 1926 ein. Die gefallenen Soldaten „haben ihr Leben verloren, um es zu finden. (...) Unsere Toten haben unter das Bibelwort von der Treue bis zum Tod ihr „es ist gewisslich wahr“ gesetzt. Darum ist ihnen die Krone des Lebens geworden.“¹ Es sind diese wenigen Zeilen, mit denen Jänisch der rund 40.000 im Weltkrieg gefallenen Hamburger Soldaten gedachte und in denen ein Argumentationsmuster zu Tage tritt, das

* Address all communications to: Janina Fuge, Maria-Louisen-Str. 55, 22301 Hamburg, Germany; e-mail: janina.fuge@uni-hamburg.de.

¹ „Volkstrauertag in Groß-Hamburg“. Hamburger Fremdenblatt, März 1, 1926.

für die Zeit der Weimarer Republik kennzeichnend war: Die gefallenen Soldaten wurden zum Sinnstifter einer als zerrissen empfundenen, krisengeschüttelten Gegenwart, ihr Gedenken geriet zum Ersatz eines ausgebliebenen Gründungsmythos. Und genau das ist die Verbindung zum vorliegenden Sammelband, der Sinnstiftung und Lebenslänge in einen Zusammenhang bringt: Für die Weimarer Gesellschaft war das vorzeitige Lebensende eines Großteils einer ganzen (jungen) Generation prägend für ein nationales Selbstverständnis. Der an sich „sinn-lose“ Kriegstod wurde aufgeladen mit überzeitlicher Sinnstiftung, das „Gefallen für das Vaterland“ geriet zur nationalen Verpflichtung, zum gemeinsamen Streben der Lebenden nach einem Ziel. Im Weimarer Deutschland gab es damit keinen „Erinnerungsort“, der in seiner Wirkmächtigkeit mit jenem des „gefallenen Soldaten“ konkurrieren konnte: Weder die durchaus für die Gegenwart nutzbar gemachte Erinnerung an das Deutsche Reich und seine Gründung von 1871 noch die neu gegründete Republik entfalteten eine derartig suggestive Massenkraft wie die alljährlich anlässlich unterschiedlicher Anlässe begangene Erinnerung an die toten Soldaten. Aufgrund dieser Dominanz und der Präsenz des Themas kann die Erinnerung an den „gefallenen Soldaten“ – trotz unterschiedlicher Deutungen – als Meistererzählung gelten (Jarusch/Sabrow 2002). Gleichsam ist diese Erinnerung weniger als ein Teil christlichen Trost-Gebarens zu sehen, stattdessen offenbart sie sich als genuiner Topos einer politischen, pseudo-religiösen Indienstnahme.

Im Folgenden werden die Funktionsweisen des politischen Totenkults der Weimarer Republik erläutert. Untersuchungsgegenstand ist die Hamburger Erinnerung, wie sie sich anlässlich von Volkstrauertag und Totensonntag präsentierte. Drei erkenntnisleitende Fragen liegen dieser Studie zugrunde:

- 1) Die Frage nach der Ereignisgeschichte: Welche Aktivitäten gab es in Hamburg anlässlich der Erinnerungen an die gefallenen Soldaten?
- 2) Die Frage nach dem Sinn: Welche Akteure verbanden mit der Erinnerung welche Zielvorstellungen?
- 3) Die Frage nach der Funktion: Welche Schlussfolgerungen lassen sich aus dem Gedenken für die Initiation einer „nationalen Einheit“ qua gemeinsam empfundener Trauer ziehen?

Die Erinnerung an die Kriegstoten im Hamburg der Weimarer Republik: Voraussetzungen und Quellen

Gemeinhin gilt es als menschlich-kulturelle Disposition von Gemeinschaften, sich ihrer Toten zu erinnern; das Gedenken der Gefallenen, „der gewaltsam Umgebrachten, derer, die im Kampf, im Bürgerkrieg oder Krieg umgekommen sind“ zählt jedoch zur politischen Kultur. An tödliche Auseinandersetzungen, vor allem an Siege zu erinnern, gehöre „zu den ersten Motiven, eine zurückliegende Geschichte aufzuschreiben oder bildlich auf Dauer zu stellen“, weshalb

der politische Totenkult auch eine „anthropologisch zu nennende Vorgabe [sei], ohne die Geschichte nicht denkbar ist“ (Koselleck 1994, 9).

Allerdings unterlag diese Konstante über Jahrhunderte hinweg einem umfassenden Wandel: Fokussierte der dynastische Totenkult noch in erster Linie den (nicht unbedingt gewaltvoll hervorgerufenen) Tod des Monarchen, änderte sich dies mit der Einführung allgemeiner Wehrpflichten (in Frankreich seit der *Levée en masse* 1793, in Preußen nach den Befreiungskriegen im Jahr 1813) grundlegend: Nunmehr wurde jeder einzelne Gefallene erinnerungswürdig, der Totenkult demokratisierte sich – und unabhängig von royalistischen, populistischen, nationalistischen oder imperialistischen Begründungen: immer forderte dieser Totenkult auch von den Lebenden ein, „todesbereit zu sein und für dieselbe Sache einzustehen, wofür bisher schon das Leben geopfert worden sei“ (Koselleck 1994, 12). In diesem Gedenken findet sich per se ein Element der Säkularisierung: „Die christliche Hoffnung auf die Rettung einer jeden Seele im sogenannten Jenseits wird der politischen Gemeinschaft anvertraut, die sich eines jeden Gefallenen erinnern soll“ (Koselleck 1994, 14).

Eine nächste Zäsur in der Signatur der Erinnerungsmale brachte der Erste Weltkrieg: Vom Kriegstod blieb – anders als noch im vorherigen Jahrhundert – letztlich kein Lebensbereich unberührt. Koselleck bringt es auf die Formel: „Der Massenhaftigkeit des Sterbens in den Schützengräben entsprach die Omnipräsenz von Erinnerungsmalen“ (Koselleck 1994, 14). Ein sich als lohnend erweisender Vergleich deutscher und französischer Ausprägungen des Totenkultes bringt jedoch eine entscheidende Unterscheidung: Während die Kriegerdenkmäler in Frankreich eine Folge der nationalen Identität waren, zeichneten sie sich in Deutschland als ein Mittel dafür aus, selbige zu finden (Koselleck 1994, 15).

Die Phasenhaftigkeit des Totengedenkens zeigt sich auch in Untersuchungen Hamburger Denkmalssetzungen, die beispielsweise Volker Plagemann (Plagemann 1986 und Plagemann 1989) oder Kerstin Klingel (Klingel 2006) unternommen haben. Kriege und Soldatentod seien im 19. Jahrhundert von Hamburg aus kaum wahrgenommen worden und konnten so in den Denkmalssetzungen „auch leichter verklärt werden“, führt Plagemann aus und verweist auf die Vielzahl von Ehrenmälern, die im Zuge des Ersten Weltkrieges im Rahmen von Friedhofsgrabmälern oder der Anlage von Soldatenfriedhöfen entstanden: seit 1914 auf dem Ohlsdorfer Hauptfriedhof, seit 1917 im Stadtteil Harburg, 1922 in Bergedorf, 1923 in Altona, 1931 kam schließlich das Ehrenmal auf dem Rathausplatz hinzu (Plagemann 1989, 155). Qua ihrer Häufigkeit und Präsenz an zentralen Plätzen der Stadt verschafften die Denkmäler dem Kriegstod eine bis dato für das Bewusstsein der Stadt unbekanntes Relevanz.

Diese erste Hinführung zum Thema „Totenkult“ offenbart, dass die bisher wichtigsten und umfassenden Erkenntnisse über das soldatische Totengedenken zwischen den Weltkriegen zumeist im Rahmen primär kunsthistorisch orientierter, mitunter auch kulturgeschichtlich interdisziplinär ausgerichteter

Analysen gewonnen wurden. Denkmäler sind in diesem Fall in der Tat eine wesentliche Quelle (Speitkamp 1997) und liefern Erkenntnisse über Funktion und Folgen des politischen Totenkults der Zwischenkriegszeit, wie wegweisende Untersuchungen wie jüngst Christian Saehrendts „Stellungskrieg der Denkmäler“ (Saehrendt 2004) oder auch Christian Fuhrmeisters materialikonografische Arbeit „Beton, Klinker, Granit“ (Fuhrmeister 2001) zeigen. Von besonderer Bedeutung ist darüber hinaus das Quellenkorpus von Gedenktags-handlungen: An Tagen wie dem Volkstrauertag und dem Totensonntag wurde regelmäßig der Kriegstoten in großen Gedenkveranstaltungen, in Reden, Predigten oder Presseartikeln gedacht. Auch singuläres Erinnern wie anlässlich des zehnjährigen Kriegsausbruchs im Jahr 1924 hatte zum Ziel, den Kriegstoten einen Platz im kollektiven Gedächtnis der Stadt zu geben.

Die Erinnerung an die Kriegstoten ist gleichzeitig eine wesentliche Säule der Weimarer Erinnerungskultur, die eben gerade auch durch die Vergegenwärtigung am Beispiel von (politischen) Gedenktagen, die Ereignisse der Vergangenheit inszenieren und für die Gegenwart ausdeuten, plastisch wird. Die Vielzahl von (politischen) Gedenkveranstaltungen ist systematisch in drei „Blöcken“ anzuordnen: Eine Reihe von Veranstaltungen widmete sich der Erinnerung des untergegangenen „Reiches“ und deutete dies für die Gegenwart aus – beispielsweise anlässlich des Reichsgründungstages am 18. Januar oder der Unterzeichnung des Versailler Vertrages am 26. Juni. Daneben, in merklichem erinnerungskulturellen Kontrast hierzu, standen die Erinnerungsszenarien in Verbindung mit der „Republik“: Der Verfassungstag des 11. August, der der neuen Weimarer Verfassung zu einem „Mehr“ an Popularität zu verhelfen suchte oder auch der Revolutionstag des 9. November, der zwar gleichsam nicht in jeder Facette eine genuin republikanische Tradition etablierte (und mit dem Hitler-Putsch 1923 auch von Anhängern einer „rechten“ Revolution in Anspruch genommen werden konnte), jedoch überwiegend für einen demokratischen Neuanfang stand.

Diese beiden „Erinnerungsorte“ standen einander diametral gegenüber, eine Annäherung fand – abgesehen von kleineren Randepisoden – im Rahmen dieser Gedenkanlässe nicht statt. Der Historiker Edgar Wolfrum prägte für diese kontroverse Weimarer Erinnerungskultur – einen zeitgenössischen Ausspruch des sozialdemokratischen Journalisten Friedrich Stampfer aufnehmend – das Diktum des „Bürgerkriegs der Erinnerungen“ (Wolfrum 2002, 128), der Historiker Bernd Ulrich spricht mit Blick auf den diskursiven Dauerzustand um die Deutung der Vergangenheit in dieser Zeit sogar von einer „Fortsetzung des Krieges mit anderen Mitteln“ (Ulrich 1999, 367). Eine solche Diagnose reiht sich dabei ein in eine Konnotation der ersten deutschen Republik als „Paradigma für die Gefährdung und Selbstgefährdung der Demokratie“ (Wirsching 2002, 49). Für die Begehung politischer Gedenktage habe die gesellschaftliche Aufsplitterung dazu geführt, dass Teilkulturen und Milieus – vom nationalistischen bis zum kommunistischen – wiederum auch diversifizierte und miteinan-

der unvereinbare Erinnerungskulturen ausgeprägt hätten. Dadurch hätte es keinen allgemein akzeptierten, konsensfähigen „Nationalfeiertag“ gegeben. Von „Defiziten einer konsensualen politischen Kultur“ (Lehnert/Megerle 1989, 15) und einer „ergebnislosen Suche nach einem gemeinsamen deutschen Nationalfeiertag“ (Lehnert/Megerle 1989, 11) sprechen beispielsweise die Politologen Detlef Lehnert und Klaus Megerle, die die für diesen Zeitraum bislang grundlegendste erinnerungskulturelle Arbeit vorgelegt haben.

Vor diesem Hintergrund eines diversifizierten erinnerungskulturellen Settings ist es jedoch von besonderer Bedeutung – und gerade dieser Schritt wurde in der noch sehr überschaubaren und lückenhaften erinnerungskulturellen Erforschung der Weimarer Republik nur am Rande unternommen –, Funktion und Bedeutung des soldatischen Totengedenkens zu betrachten und in diese Gesamtperspektive einzubinden: Denn den gefallenen Soldaten kam die Aufgabe zu, als „Erinnerungsbrücke“ zwischen den Antipoden von „Reich“ und „Republik“ zu vermitteln. Immer wieder schrieben die beteiligten Akteure den Erinnerungsaktivitäten zu, „Einheit“ qua des gemeinsam empfundenen Leidens zu schaffen. Wie brisant und auch wie unerfüllbar dieses zeitgenössisch vielfach artikulierte Ansinnen war, dem tausendfachen Tod einen Sinn zu geben, soll im Folgenden am Fallbeispiel Hamburg gezeigt werden.

„Ohne Tod und Sterben kein Sieg“: Der Volkstrauertag in Hamburg

Der Volkstrauertag war ein für Weimar eigens zum Gedenken der toten Kriegsoffer initiiertes Gedenktage. Im Jahr 1920 wurde er erstmals vom gerade gegründeten Volksbund Deutsche Kriegsgräberfürsorge vorgeschlagen, im Jahr 1922 gab es eine erste zentrale Feier. 1926 wurde er reichseinheitlich auf den fünften Sonntag vor Ostern, nach dem christlichen Heilskalender der Sonntag „Reminiscere“, gelegt – dies allerdings nicht als rechtlich verbindliche, reichsweite Regelung, sondern quasi als Richtschnur für das Agieren der einzelnen Landesverbände des Verbands Deutsche Kriegsgräberfürsorge.

Für Hamburg sind erstmals für das Jahr 1925 Volkstrauertagsfeierlichkeiten im größeren Umfang belegt. Die Entwicklung dieses Tages innerhalb von nur 7 Weimarer Jahren ist dabei durchaus erstaunlich. Denn schon im ersten Jahr gab es – im Gegensatz zu anderen Gedenkaktivitäten – eine Vielzahl von Veranstaltungen: Eine Gedenkfeier einschließlich Kranzniederlegungen am Ohlsdorfer Hauptfriedhof, eine weitere Abendgedächtnis-Veranstaltung inkl. Reden, Chorgesang und Orchestermusik, ferner gab es in den Hamburger Kirchen der drei Konfessionen Gedächtnisgottesdienste (die gesammelte Kollekte sollte dem Volksbund Deutsche Kriegsgräberfürsorge zukommen), und mittags läuteten für eine Viertelstunde die Glocken aller Hamburger Kirchen.

Mit fortschreitender Etablierung des Volkstrauer-Gedenkens hat sich am Regularium des Tages, an beteiligten Akteuren und Programmpunkten insge-

samt wenig geändert: Im Mittelpunkt standen stets große, kirchlich geprägte Trauerfeiern in den Hamburger Kirchen und auf dem Ohlsdorfer Hauptfriedhof, die wesentlichen beteiligten Akteure waren neben Vertretern der Kirchengemeinden der Volksbund Deutsche Kriegsgräberfürsorge sowie zahlreiche Bürgervereine, Kameradschaftsverbände und Vereinigungen ehemaliger Krieger. Ab 1932 beteiligten sich die beiden paramilitärischen Wehrverbände des „Stahlhelms, Bund der Frontsoldaten“ sowie der „Reichsbund jüdischer Frontsoldaten“ an den Feierlichkeiten, im Jahr 1932 ist zudem erstmals eine zumindest formale Beteiligung des Hamburger Senats in Form einer Kranzniederlegung am 1931 eingeweihten Ehrenmal am Rathausmarkt festzustellen.

Das Jahr 1933 stellte im Ablauf des Gedenkens dabei keine offensichtliche Zäsur dar: Mit der Dominanz schwarz-weiß-roter Farben und zunehmend militärisch geprägten Feierlichkeiten wurde lediglich der sich bereits in den Vorjahren abzeichnende Weg eingeschlagen: Beteiligte Organisationen und Sprachduktus der Reden blieben weitgehend unverändert und entstammten überwiegend dem rechtsnationalen Spektrum von Ehemaligen-, Krieger- und Bürgervereinen. Eine Änderung bestand allerdings darin, dass ab 1933 auch in stärkerem Maße als zuvor staatliche Vertreter dem Zeremoniell beiwohnten und mitunter auch Redebeiträge beisteuerten.

Dass die evangelische Kirche als Hauptakteur das Gedenken dieses Tages prägte, ist deshalb bemerkenswert, weil der Deutsche Evangelische Kirchenausschuss (DEKA), die Dachorganisation der evangelischen Kirchen in Deutschland, in der zu Beginn der Weimarer Republik intensiv geführten Debatte um einen rechtlich verankerten „nationalen Trauertag“ sich für den im kirchlichen Kalender (zumindest im protestantischen Raum) bereits existenten Totensonntag stark gemacht hatte. Diese Debatte um einen „nationalen Trauertag“ war als Frage spätestens in größerem Rahmen virulent, seitdem die Verfassungsgebende Nationalversammlung am 15. April 1919 über den Tagungsordnungspunkt „Beratung eines Gesetzes zur Festlegung des 1. Mai als Nationalfesttag“ diskutierte², in dessen Rahmen der DNVP-Abgeordnete Franz-Heinrich Költzsch schließlich anregte, „einen Trauertag zu bestimmen für die Millionen Gefallenen unseres Volkes, für unsere Kriegsgefallenen draußen, die noch immer im Feindesland schmachten“ (vgl. Kapust 2004, S. 61 ff.). Eine Mehrheit fand dieser Vorschlag nicht, was insbesondere an der Ablehnung durch das linke Lager, vor allem der Sozialdemokratie, lag, die sich in dieser Situation für eine Verabschiedung des 1. Mai als Tag der Völkerverständigung stark machten.

Auch wenn es nicht zu einer gesetzlichen Regelung kam, blieb der Volkstrauertag auf der Agenda – noch im selben Jahr (1919) schlug der in Bayern ansässige „Deutsche Kriegsgräberschutzbund“ die Schaffung eines National-

² Verhandlungen der verfassungsgebenden Nationalversammlung. Stenografische Berichte und Drucksachen, Bd. 327, Berlin 1919, 1049.

feiertages vor (Schneeberger 1979, 9). Im darauf folgenden Jahr, am 21. November 1920 (Totensonntag), beschloss die Vertreter der Landesverbände im Verband deutsche Kriegsgräberfürsorge den Antrag, „die Erhebung eines jährlichen Nationaltrauertages“ anzustreben³ und sich gleichsam für die Initiation einer „Bewegung“ stark zu machen, die diesem Ansinnen Nachdruck verleihen konnte.

Auf Seiten der evangelischen Kirche musste indes nicht viel Überzeugungsarbeit geleistet werden: Im DEKA war die Idee bereits ohne das Engagement des VDK vorhanden: Bereits am 19. Juni 1916, mitten in der Kriegszeit, teilte das Oberkonsistorium der Badischen Landeskirche dem DEKA zustimmend den Beschluss der Diözesansynode Lörrach mit, auf die „Stiftung eines Totensonntages für ganz Deutschland hinzuwirken“, der zugleich ein bleibendes Erinnerungsmerkmal für die für ihr Vaterland gefallenen Krieger sein würde, am besten „ohne Unterschied der Konfession entsprechend dem nationalen Freiheitsbewusstsein dieser großen Zeit“.⁴ Ein in dieser Situation initiiertes Stimmungsbild ergab, dass die Kirchenregierungen in Deutschland als einen solchen Tag mehrheitlich den traditionell im kirchlichen Festkalender bereits existierenden Totensonntag favorisierten – mit Ausnahme des Bayerischen Protestantischen Oberkonsortiums, das sich nicht auf einen „preußisch-protestantisch“ geprägten Tag einigen wollte. Auch die Braunschweigisch-Lüneburgische und die Lippische Landeskirche zeigten sich diesbezüglich zunächst zurückhaltend (Kapust 2004, 74). Die Favorisierung des Totensonntags durch den DEKA blieb nach Kriegsende grundsätzlich bestehen, der DEKA vertrat diese Ansicht auch durchaus gegenüber der Reichsregierung. Dies geschah allerdings „in deutlich defensiver Haltung, da man sich zwei, womöglich noch unterschiedlich ausgerichtete Totengedächtnisfeiern, nicht vorstellen konnte.“ Hier zeichnete sich damit „bereits die künftige Auseinandersetzung mit dem VDK ab, der von seiner Würdigung der Gefallenen her gerade einen Feiertag favorisierte, der allein unter dem ‚Symbol‘ der Gefallenen stehen sollte“ (Kapust 2004, 74). Bereits in den Anfangsjahren zeigte sich an dieser Stelle damit eine Erinnerungskonkurrenz zwischen Volkstrauertag und Totensonntag, auf die in der Folge noch einzugehen sein wird.

An dieser Stelle relevant ist jedoch zunächst die bereits erwähnte kirchliche Prägung: Am Hamburger Beispiel zeigt sich qua Akteuren und Orten des Gedenkens ein stark kirchliches Gepräge, das schließlich auch Auswirkungen auf die Deutung des Kriegstodes hatte. Hierbei wurde ein starker Nationalprotestantismus offensichtlich, der stets ein nationales Schicksal in die Nähe des Religiösen rückte.

³ *Kriegsgräberfürsorge* 1 (1921), 5, zit. nach Kapust 2004, 63.

⁴ Oberkonsistorium der Badischen Landeskirche an DEKA; 19.6.1916. Evangelisches Zentralarchiv 1/A2/646, zit. nach Kapust 2004, 71.

Die Beispiele hierfür sind vielfältig. So plädierte anlässlich des Volkstrauertages im Jahr 1926 Pastor Wilhelm Kieckbusch in der St.-Michaelis-Kirche dafür, dass der „Geist von 1914“ wieder erstehen solle, der „das eigene Ich zurückstellte und vergaß und nur daran dachte, daß das große Ganze blieb“. Kieckbusch betonte, dass der Geist auch „Grundzug der christlichen Lebensauffassung“ sei und eben nur in seiner Befolgung würden „wir auch wieder zu innerer Einigkeit gelangen, getreu dem Beispiel, das uns die Gefallenen gaben.“⁵ Ebenfalls anlässlich des Volkstrauertages 1926 war es der für seine stark nationale Haltung bekannte Pastor Franz Tügel (Hering 1996 und Hering 1997), der in der Hamburger Gnadenkirche eine Verbindung zwischen religiösem und nationalem Leben herstellte:

Das deutsche Volk, von außen her und auch innerlich im Tiefsten zerrissen, durchlebt seine Passionszeit. Es hat fast nichts Gemeinsames mehr als die Sprache und die Millionen der im Weltkriege verlorenen Toten. (...) Aber wie im Kirchenjahr hinter der Passion das Osterfest sich einstellt, so werden auch im Leben der deutschen Nation Einigkeit und Einigung Einkehr halten, und dann wird die Nachwelt die tröstliche Erkenntnis haben, daß die ungeheuren Opfer des Krieges nicht umsonst gebracht sind; denn ohne Tod und Sterben kein Sieg.⁶

Dieser Argumentation schlossen sich durchaus auch Hamburger Zeitungen an.

Der „Hamburgische Correspondent“, eine wirtschaftsliberale Zeitung mit stark lokalwirtschaftlicher Themensetzung, schwor seine Leser auf unbedingte Treue ein, gekoppelt mit einer Hoffnung auf bessere Zeiten: „Und wir wollen uns anschließen ans Vaterland, ans teure, und es festhalten mit ganzem Herzen, weil in ihm die starken Wurzeln unserer Kraft sind. Dann wird auf die Passionszeit ein Ostern, dem Tod der Millionen die deutsche Auferstehung folgen.“⁷ Auch der liberale Hamburger Anzeiger berichtete im Jahre 1929 von einer Vielzahl von Trauerveranstaltungen in der Hansestadt und plädierte für eine durch die gemeinsame Todeserfahrung motivierte, religiös zusammengefügte neue Volksgemeinschaft: „Aus der Todessaat muss neues Werden in unserem Volke ersprießen, so wir nur wollen, so wir nur einig mit einander stehen in Pflicht und Verantwortlichkeit. Dann kommt auch uns wieder der Frühling der neuen Volksgemeinschaft.“⁸

⁵ Zit. nach „Der gestrige Volkstrauertag in Hamburg.“ *Hamburger Anzeiger*, März 1, 1926.

⁶ „Das deutsche Volk und seine Toten“. *Hamburgischer Correspondent*, März 1, 1926. In diesem Zusammenhang von Interesse ist es auch, dass Kieckbusch nur wenig später, seit 1930, der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche des Landesteils Lübeck im Freistaat Oldenburg (seit 1938 Evangelisch-Lutherische Landeskirche Eutin) als Landesbischof vorstand. Mehr als vier Jahrzehnte – bis 1976 – hatte er dieses Amt inne, obwohl er zur Zeit des Nationalsozialismus schon früh zu einer Öffnung der Landeskirche gegenüber nationalsozialistischer Ideologie beitrug.

⁷ „Gedenktag der Gefallenen“, *Hamburgischer Correspondent*, März 1, 1925.

⁸ „Der Volkstrauertag in Groß-Hamburg“, *Hamburger Anzeiger*, Februar 25, 1929.

Nicht nur durch die Predigten, sondern auch durch die mediale Berichterstattung war diese Deutung des Kriegstodes also durchaus präsent für weite Teile der Bevölkerung – und dies eben keinesfalls beschränkt auf rein national-konservative Milieus.

Nationalprotestantische Sinnstiftung und Mythos-Ersatz

Die Beispiele verdeutlichen, dass die Erinnerung an die gefallenen Soldaten in der Weimarer Republik eine wichtige Scharnierstelle war für eine Annäherung religiöser und nationaler Identifikationsmuster im Rahmen variantenreicher Ausprägungen des Nationalprotestantismus (Kurz 2007).

Die Weimarer Republik als einen „Staat ohne Gott“ zu kennzeichnen, war ein gängiges Argument evangelischer Kirchenvertreter, im Gegenzug erklärte man sich selbst zuständig für eine sittlich-religiöse wie nationale Volks-Erneuerung:

Ohne die sittlich-religiösen Kräfte der neuen staatsfreien evangelischen Volkskirchen, die nun einmal in erster Linie von Gott zu Hütern und Pflegern des Evangeliums von Jesu Christo, Gottes Sohn bestellt sind, wird eine Wiedergeburt des Staates und Volkes, eines großen, freien, starken deutschen Vaterlandes, meiner festen Überzeugung nach nicht möglich [sein].⁹

Diese Art der Argumentation war für die Trauerreden des Volkstrauertages durchaus typisch. Immer wieder wurden in den Reden der Geistlichen, aber auch in Zeitungskommentaren, die Opfer und Leiden des Krieges, der ja durchaus im Rahmen politischer Verantwortung lag, parallelisiert mit einer christlichen Passionsgeschichte. Eine religiöse Hoffnung auf Wiederauferstehung war damit eine Parallele zur politischen Wiederauferstehung des deutschen Volkes.

Die Zusammenschau religiöser und politischer Sinngebungsmuster wurde bereits für völkisch-nationale Kreise, insbesondere aus dem Umfeld des Alldeutschen Verbandes, beschrieben (Hering 1994). In diesem Milieu zeigte sich, inwiefern die religiöse Überhöhung politischer Pläne dazu diente, radikalen Zukunfts-Szenarien von „Deutschlands Erneuerung“¹⁰, die geprägt waren von Antisemitismus, Revanchismus und für deren Umsetzung durchaus auch Gewalt im Bereich des Tolerierbaren lag, den Weg zu ebnen. Die Wiedergeburt-Rhetorik, die anlässlich der Volkstrauertage mit erheblicher Massenwirksamkeit verbreitet wurden, zeigte sich als veritabler Nährboden für radikalpolitische Interessen. In jedem Fall ist dem Volkstrauertag im Rahmen des Weima-

⁹ Koch, Friedrich (Konsistorialrat). Auf dem Weg zur neuen Volkskirche in Preußen. *Kirchliches Jahrbuch* 1921, 1-24, hier: 2; zit. nach Kurz 2007, 139.

¹⁰ So der programmatische Titel einer seit 1917 von Heinrich Claß, Georg von Below, Houston Stewart Chamberlain und Wolfgang Kapp im für alldutsche und „rassenkundliche“ Tendenzen bekannten Münchener J.F. Lehmanns Verlag herausgegebene Zeitschrift; auch hierzu Hering 1994, 1081.

rer Totengedenken durchaus eine erinnerungskulturelle Schlüsselfunktion zu attestieren, die in der Forschung allerdings bisweilen nicht mit der hinreichenden Beachtung gewürdigt wird.



Bildunterschrift: „Ja, ewig Ja!“ – Die Sonderseite des Hamburger Fremdenblattes zum Volkstrauertag 1932 illustriert die Verbindung von politischen und religiösen Inhalten.

So benennt auch Sabine Behrenbeck in ihrer umfangreichen und wegweisenden Arbeit über den „Kult um die toten Helden“ zwar die „traditionsreiche Grundlage“, auf die sich die NS-Propagandisten in der Entwicklung ihres Heldenkultes berufen konnten. Selbigen charakterisiert die Historikerin treffend als „ein religiöses Phänomen“, entsprungen aus der Ideologie der „politischen Religion“ (Behrenbeck 1996, 18). Eine gesonderte Stellung weist sie dem Volkstrauertag, der von ihr nur sehr cursorisch behandelt wird, allerdings nicht zu. Fritz Schellack befasst sich in einer grundlegenden Studie über Nationalfeiertage in Deutschland zwar mit dem Volkstrauertag im Rahmen einer Aufzählung von Gedenktagshandlungen unterschiedlicher Anlässe (Schellack 1989, 189ff.), thematisiert jedoch nicht dessen Nachwirkung. Und auch Mosse fokus-

siert sich in seiner wirkmächtigen Studie über die „Fallen Soldiers“ eher auf Denkmalssetzungen denn auf Gedenktagshandlungen (Mosse, 1996).

Eine dezidiertere Analyse des Volkstrauertages erscheint indes notwendig. Denn gerade der Volkstrauertag, an dem jährlich reichsweit zehntausende von Menschen partizipierten, offenbart sich als entscheidende Schnittstelle für die Transformation individueller Erfahrungen in eine mythisch überhöhte, politisch-religiöse Helden-Ideologie: Das Gedenken anlässlich der gefallenen Soldaten war in dieser Form keine Trauerarbeit, sondern Teil einer umfassenden politischen Religiosität, die später auch integrativer Kernbestandteil des nationalsozialistischen Heldenmythos war. Spätestens seit Mitte der 1920er Jahre traten hier kultische Mechanismen zu Tage, die den Grundstein legten für eine massenwirksame Kombination mythischer, politischer, religiöser und ideologischer Inhalte. Der Volkstrauertag generierte über traditionelle Milieugrenzen hinaus Akzeptanz für nationalreligiöse Deutungen eines letztlich in politischer Verantwortung liegenden Todes Hunderttausender junger Menschen und etablierte damit Mechanismen, ohne die ein nationaler Heldenkult vermutlich nicht nachhaltig hätte wirken können.

Den Tod „vergeistigt“: Mythisierung des Soldatentodes

Charakteristisch für die Begehung des Volkstrauertages ist das Bild, das vom Kriegstod gezeichnet wird: Dieser Kriegstod kam in den meisten Deutungen unvermittelt in ein junges Leben – gewaltvolle Kriegserlebnisse, stahlgewitternd mystifizierende Schlacht-Erinnerungen als Kennzeichen einer allgemeinen Brutalisierung (Mosse 1990, 159-181) finden sich nicht in der Volkstrauertagsrhetorik. In einem Brief einer Mutter an ihren „verzagt gewordenen Sohn im Felde“, den der „Hamburgische Correspondent“ anlässlich des Volkstrauertages 1925 veröffentlichte, wird eine aufopfernde Hingabe des Einzelnen an die Gemeinschaft propagiert: „Wenn Gott dich rufen sollte, so weiß ich“, schreibt die vermeintliche Mutter an ihren Sohn im Feld, „du wirst wie dein Bruder zu sterben wissen mit Dank auf den Lippen für all das viele unverdiente Gute, was dir im Leben geworden ist.“ Der namentlich nicht genannte Autor lobt: „Die Größe solchen Denkens (...) vergeistigt den Tod, sie nimmt ihm den Stachel der Sinnlosigkeit. Ein dankbares Opfer zu bringen, sich hinzugeben dem Land, das uns zeugte, das lehren uns die Gräber unserer Gefallenen.“ Und im gleichen Zuge wird die überzeitliche Gemeinschaft des Todes als Ideal der Gegenwart inszeniert:

Die Souveränität des Todes hat alle Unterschiede des Glaubens und der Herkunft verwischt: Deutsche liegen in den Kriegergräbern: Seite an Seite. Kamerad bei Kamerad, schlummern sie dem jüngsten Tag entgegen. Was wussten sie von Klassenhaß, der heute unser Volk zerfleischt? Nicht rechts, nicht links gerichtet waren sie, sondern alle nur deutsche Brüder. Das sollen unsere Jun-

gen von den gefallenen Helden lernen, die Todestreue dem Kamerad zu halten und den Kampf anzusagen allem, was des Vaterlandes Bestand bedroht.¹¹

Es ist an dieser Stelle nicht jene „kämpfende Jugend“ eines Langemarck-Mythos (Hüppauf 1995, 53-103; Rusinek 2002, 171-198) oder die Beförderung der „Im Felde unbesiegt“-These (umfassend: Sammet 2003 und Keil 2002), der Vorschub geleistet wird. Kennzeichnend für diese Art der Indienstnahme des Soldatentodes ist vielmehr jenes Kameradschaftsmoment, das Thomas Kühne treffend beschrieben hat: „Kameradschaft war ein mythisch dimensioniertes Leitbild, das die militärische Sozial- und Deutungskultur, also die Erfahrung des Soldaten, und darüber hinaus auch der übrigen Gesellschaft zu steuern beanspruchte“ (Kühne 2006, 19). Was Kühne hier wiederum für die Zeit des Nationalsozialismus charakterisiert, hat sich bereits in den Jahrzehnten zuvor ausgebildet.

„Den inneren Hader ruhen lassen“: Akteure und ihre Zielvorstellungen für den Volkstrauertag

Elementar war der im Rahmen des Volkstrauertagsgedenkens artikulierte Wunsch nach einem einigenden Moment in einer Situation von Parteienstreit und Krise. Immer wieder wurde von unterschiedlichen Akteuren die Notwendigkeit der Überwindung einer politischen Fragmentierung gewünscht und betont. Der Volkstrauertag geriet damit zu einem Kontrapunkt einer „zerrissenen“ Nation und lieferte mit einer mythisch überhöhten Heldenerzählung eine Art alternativen Gründungsmythos: Deutschland hat seine Heldenhaftigkeit in Kameradschaft und Kampfgeist bewiesen, und, obwohl geschlagen, konnte es nicht bezwungen werden und kann aufbauend auf diese Kraft in neuer Stärke wieder auferstehen.

Die entsprechenden Belege sind wiederum zahlreich, das Argumentationsmuster kehrt vom Beginn der Weimarer Republik bis zu ihrem Ende wieder: „Und was täte uns (...) mehr not als echte Kameradschaftlichkeit, die dem Freunde die Treue hält in Not und Tod! Aus solchem Geiste heraus gilt es Aufbauarbeit zu leisten, alle Parteigegensätze zu überbrücken und endlich jene wahre Volksgemeinschaft zu schaffen, ohne die kein Aufstieg denkbar ist“ – auf diese einschlägige Formel brachte der Hamburger Bürgermeister Carl Petersen im Jahr 1924 die Notwendigkeit des Totengedenkens.¹²

Einen Daseinskampf um ein einiges Deutschland, für den die toten Soldaten letztlich ihr Leben gegeben hätten, sah auch der Hamburgische Correspondent im Jahr 1925:

¹¹ „Gedenktag der Gefallenen“, *Hamburgischer Correspondent*, März 1, 1925.

¹² Rede Carl Petersen beim Kameradentreffen des Hamburger Kriegerverbandes, Mai 30, 1924, StaHH, Staatliche Pressestelle I-IV, 4179, Bd. 1.

Der Opfertod von Millionen der besten Deutschen ist nicht vergeblich gewesen, wenn die kommende Generation die Fähigkeit behält, für das Vaterland Opfer zu bringen. Kein lässiges Sichgehenlassen mit Berufung auf die große Zwecklosigkeit des Daseins, kein bequemes Abweisen der Verantwortung darf bei der Jugend um sich greifen, Schaffen und arbeiten muß sie lernen, schwerer noch als es die Väter taten, um das Verlorene wiederzugewinnen und ein einiges Deutschland zunächst von innen heraus neu aufzubauen. Im harten Kampf um das Dasein werden die Männer wachsen, die der toten Helden würdig sind.¹³

Und einen Volkstrauertag „im wahrsten und edelsten Sinne“ hatte das Hamburger Fremdenblatt im Jahr 1931 vor Augen, „an dem alle unserer teuren Toten gedenken und wenigstens einmal den inneren Hader ruhen lassen“.¹⁴

Selbst die Organe des linken Hamburger Presse-Spektrums wie das sozialdemokratische Hamburger Echo, das tendenziell durchaus auch Kritik übte an Zielen und Rhetorik des Volksbundes Deutsche Kriegsgräberfürsorge, schwor seine Leserschaft darauf ein, anlässlich des Totengedenkens Geschlossenheit ob zukünftiger Ziele zu demonstrieren: „Die Kriegsgefahr ist nicht gebannt“, schloss es seine harsche Kritik am grundsätzlichen Volkstrauertags-Datum und der Ausrichtung des Tages durch den Volksbund Deutsche Kriegsgräberfürsorge, „wenn Ihr, Männer und Frauen, wenn Ihr, Jugend, nicht stark seid und den Weckruf beherzigt, der uns einzig und allein mit diesem Tag verbindet: ‚Remiscere! – Erinneret Euch!‘“¹⁵

Der Volkstrauertag war de facto jedoch nur sehr begrenzt geeignet, eine „Einigkeit der Erinnerung“ im Sinne eines geschichtsdeutenden Grundkonsenses herzustellen. Vielmehr verbarg sich hinter den propagierten Begriffen der „nationalen Einheit“ und „Volksgemeinschaft“ ein von „konservativen“ Gruppierungen artikulierter Anspruch auf geschichtliche Sinngebung. Bezeichnender Weise lag die Organisation des Tages eben auch nicht in den Händen des Reichskunstwartes Edwin Redslob, der in den Jahren 1920 bis 1933 mit der kultur- und symbolpolitischen „Formgebung des Reiches“ beauftragt war und sich für republikanisch-identitätsstiftende Inhalte stark machte (Welzbacher 2009; Stuhmann 2002). Das gedachte Ziel der „Einheit“ wurde zudem nicht als Ergebnis eines diskursiven Aushandlungsprozesses verstanden – „Einigkeit“ war in einer Zeit, als Meinungsbildungsprozesse vor einem pluralistischen Hintergrund noch nicht auf ein etabliertes Inventar von Modi der Konsensfindung zurückgreifen konnten, schlichtweg ein Postulat.

Wie brüchig die gewünschte, aber tatsächlich nicht entstandene Gedächtnis-Einheit war, offenbaren die benannten Trauer-Gedenktage selbst. Ein prägnantes Beispiel ist die Erinnerung an den zehnten Jahrestag des Kriegsausbruchs,

¹³ „Gedenktag der Gefallenen“, *Hamburgischer Correspondent*, März 1, 1925.

¹⁴ Flaggen auf Halbmast. Gesetzliche Regelung durch das Reich. *Hamburger Fremdenblatt*, März 1, 1931.

¹⁵ „Volkstrauertag“, *Hamburger Echo*, März 16, 1930.

der bereits in diesem Jahr 1924 als „Heldengedenktag“ – die spätere nationalsozialistische Bezeichnung für den Volkstrauertag – apostrophiert war. Um diesen Tag zu bewerben, forderte Reichsinnenminister Karl Jarres in einem Schreiben an die Landesregierung dazu auf, „ohne Rücksicht auf politische und wirtschaftliche Gegensätze an der Feier teil[zu]nehmen“ und argumentierte knapp: „Mit Politik hat die Feier nichts zu tun.“¹⁶ Dass sie aber eben genau doch mit politischen, nationalkonservativen Interessen zu tun hatte, zeigte sich daran, dass einem Feldrabbiner die Teilnahme an der zentralen Feierlichkeit untersagt wurde.¹⁷

Außerhalb der avisierten „Volksgemeinschaft“ standen tendenziell auch dem sozialdemokratischen Spektrum zuzuordnende Gruppierungen. So versagte beispielsweise das Hamburger Reichsbanner Schwarz-Rot-Gold, ein sozialdemokratisch geprägtes Bündnis zum Schutz der Republik gegen ihre politischen Feinde, dem Volkstrauertag 1929 seine Teilnahme. Das Reichsbanner kritisierte, dass es sich beim Volkstrauertag um eine „Feier für bestimmte Kreise“ handele, jedoch „das Volk [...] fehlen“ werde.

In den folgenden Jahren wird diese Kritik wiederholt und verstärkt. So kritisiert das „Hamburger Echo“ zum Volkstrauertag 1931, dass der Volkstrauertag eben nicht von einer pazifistischen „Nie-wieder“-Intention getragen war.

Als treibende Kraft haben doch hinter dem Verband für Kriegsgräberfürsorge die nationalen und nationalistischen Organisationen gestanden, die statt vom Friedensgeist von Rachedurst erfüllt sind! Wenn sie erreichen, dass die Kirche den Opfertod des Krieges angleicht an Christi Opfer, dann gereicht das nationalsozialistischem Denken und Empfinden zur Stärkung.¹⁸

Insgesamt waren solche kritischen Äußerungen anlässlich des Volkstrauertages im Hamburg der Weimarer Republik jedoch in der Minderheit.

Erinnerungswettstreit um die Toten: Volkstrauertag und Totensonntag

Bereits angesprochen und an dieser Stelle eingehender zu betrachten ist das mit fortschreitender Zeit immer deutlichere Konkurrenzverhältnis zwischen Volkstrauertag und Totensonntag, der ursprüngliche Erinnerungstag für die Toten eines Kirchenjahres. Der Totensonntag bezeichnete dabei in der evangelischen Kirche in Deutschland einen Gedenktag für die in den letzten 12 Monaten Verstorbenen. Er wurde im Jahr 1816 von König Friedrich Wilhelm III. von Preußen zum „allgemeinen Kirchenfest zur Erinnerung an die Verstorbenen“

¹⁶ Schreiben des Reichsministers des Inneren, 9. Juli 1924. StaHH, Staatliche Pressestelle I-IV, 4370.

¹⁷ Vgl. zu diesen Zusammenhängen z.B. „Im Zeichen des Hakenkreuzes. Jarres gegen das Judentum“, *Vorwärts*, Juli 31, 1924.

¹⁸ „Volkstrauertag“, *Hamburger Echo*, März 1, 1931.

erhoben. Er wurde in Hamburg auch traditionell von kirchlicher Seite begangen – das allerdings in einem deutlich kleineren Umfang als der Volkstrauertag; ab 1930 jedoch engagierte sich der Hamburger Senat, was den Kontrast beider Tage deutlich zuspitzte.

Am offensichtlichsten wurde die Erinnerungskonkurrenz beider Tage in Hamburg im Jahr 1931. Während der Volkstrauertag im März des Jahres auf seine etablierten Gedenkformen zurückgreift und zum Hort nationalreligiös-konservativer Heldenerzählungen wurde und sich zunehmend auch Stimmen artikulierten, die für eine reichseinheitliche Regelung plädierten, kamen neue geschichtspolitische Deutungen ins Spiel – und der Totensonntag wurde zum Gegenpol des Volkstrauertages. So wurde am 22. November 1931 auf dem Hamburger Rathausmarkt im Beisein vieler tausender Hamburger ein vom Senat initiiertes und von Ernst Barlach gestaltetes Kriegerdenkmal eingeweiht. Im Gegensatz zum Volkstrauertag waren als Akteur dieses Tages im besonderen Maße politische Vertreter beteiligt:

Man sah neben den Bürgermeistern den gesamten Senat, Präsidium und Mitglieder der Bürgerschaft, den Dogen des Konsularkorps, die Spitzen sämtlicher Landes- und Reichsbehörden, Vertreter der Wissenschaft, Kunst, der Kaufmannschaft und aller großen Verbände.¹⁹

Unter den Teilnehmenden waren ebenfalls größere Abordnungen der Sozialdemokraten und auch des Reichsbanners. Bei diesem Gedenken ging es – ebenso wie auch beim Volkstrauertag – um politische Aussagen, um eine politische Trauerbewältigung. Während der Volkstrauertag jedoch eher einen nationalen, politreligiösen Charakter trug, offenbarte sich der Totensonntag hier erstmals in deutlicher Form als die republikanischere Variante: Ebenso als „Mahnung“ als auch als „Forderung“. „Mahnend und fordernd steht das schlichte Ehrenmal mitten im pulsierenden Leben der Stadt“, sagte Hamburgs Erster Bürgermeister Rudolf Roß anlässlich der Einweihung, „[i]mmer wieder führt es vor Augen, wie unheilvoll jeder Krieg ist und dass alle Völker an der Verantwortung für den Frieden der Welt zu wirken verpflichtet sind.“²⁰

Eine solche Aussage wäre anlässlich eines Volkstrauertages mutmaßlich nicht gefallen. Und auch das sehr versöhnliche Attribut des Tages – eine Kranzniederlegung auf dem englischen Kriegerfriedhof – war dem Totensonntag vorbehalten. Die Toten des Krieges wurden für die Sinnstiftung in der Gegenwart wichtiger, je länger der Krieg zurück lag – wobei die Deutung des Tages zunehmend variantenreicher ausfiel.

¹⁹ „Den Gefallenen des Weltkrieges. Gedenkfeier am Ehrenmal“, *Hamburger Anzeiger*, November 23, 1931.

²⁰ Zit. nach: Den Gefallenen des Weltkrieges. Gedenkfeier am Ehrenmal. *Hamburger Anzeiger*, November 23, 1931; so auch: Der Tag der Toten. Hamburgs Gedenkfeiern am Totensonntag, *Hamburger Fremdenblatt*, November 23, 1931.

Bilanz: Sinnstiftung für ein kurzes Leben

Der zehntausendfache Tod junger Männer im Ersten Weltkrieg bedeutete nicht nur unzählige Einzelfalltragödien – sondern auch ein Trauma für eine bis dato aufstrebende und zur Einheit findende Nation. An dieser Stelle „Sinn“ zu stiften für all die vielen und viel zu früh beendeten Leben sollte sich daher zur erinnerungskulturellen Schlüsselaufgabe der Weimarer Jahre entwickeln, was Gegenstand dieses Aufsatzes ist. Das Hamburger Beispiel illustriert dabei: Der Soldatentod diente in der Weimarer Republik dazu, einen alternativen Gründungsmythos zu entwickeln, der massenwirksam Hoffnung und Stolz ob eines neuen nationalen Zusammengehörigkeitsgefühls vermitteln wollte.

Eine Bilanz fällt ob der eingangs gestellten Fragen mehrdimensional aus. Blickt man auf den ereignisgeschichtlichen Umfang des Gedenkens, lässt sich sagen: Die toten Soldaten fanden im Hamburg der Weimarer Republik gegenüber anderen Gedenkanklässen – beispielsweise dem Verfassungstag, der ebenfalls jährlich begangen wurde – eine starke Resonanz mit einer Vielzahl von beteiligten Akteuren. In einer Hinsicht ist das natürlich nahe liegend: Vom Soldatentod war eine Vielzahl von Familien – Müttern, Töchtern, Ehefrauen, Schwestern – unmittelbar betroffen. Sie suchten nach Trost, auch in der Gemeinschaft. Auf der anderen Seite ging es in der erinnerungskulturellen Vergewärtigung des Todes von Anfang an stark um eine politische Indienstnahme. Je kontroverser und angespannter die allgemeine politische Lage war, desto größere Hoffnungen steckten die Gedenkakteure in die vermeintlichen Chancen des Totengedenkens, um auf Ziele von Einigkeit und Zusammenhalt einzuschwören. Insbesondere die protestantische Kirche war in diesem Kontext der entscheidende Akteur, dem insbesondere die starke Breitenwirkung der Erinnerung zuzuschreiben ist.

Hamburg ist dabei eben auch ein signifikantes Beispiel dafür, dass innerhalb des Volkstrauertages schon früh mit nationalprotestantischen Modi des Erinnerns gearbeitet, Religiöses und Politisches eng verzahnt wurde und damit dem nationalsozialistischen Heldenkult der Weg geebnet wurde. Die für das Vaterland und die Volksgemeinschaft gefallenen „Helden“ waren das für Weimar nachhaltigste Instrument der überzeitlichen Sinnstiftung; die herausragende Bedeutung des Volkstrauertages als entscheidende Scharnierstelle für dieses Bewusstsein kann wohl zurecht als „unterschätzt“ bezeichnet werden: Das Hamburger Beispiel zeigt, wie sich über die Jahre etablierte Gedenkformen stabilisierten: Kirchen, Bürgervereine und Hinterbliebenen- sowie Ehemaligenverbände waren die entscheidenden Akteure, die an den immer gleichen Orten ein nationalkonservatives Gedenken für die betroffenen Massen zelebrierten – und somit eine Deutungshegemonie konstruierten.

Doch die Hamburger Erinnerung, für die eine starke kirchliche wie bürgerliche Beteiligung und eine sich dabei stark zurückhaltende politische Klasse prägend war, zeigt auch, dass es bei dieser Diagnose auf eine differenzierte

Wahrnehmung ankommt. Denn allmählich und mit fortschreitender Zeit wurde offensichtlich, dass unter der Oberfläche der durch Tod geeinten Gemeinschaft eben Unvereinbarkeiten schwelten, die nicht im Rahmen einer offenen Diskussion über einen für alle geltenden Konsens ausgetragen wurden: Die Erinnerung – das offenbart die Erinnerungskonkurrenz von Volkstrauertag und Totensonntag – rechtfertigte eine Zukunft des Friedens und der Republik, aber auch eine revanchistisch gesinnte, nationalkonservativ erstarkte Nation. Doch in jedem Fall war der Kriegstod weiter Teile der jungen Generation die entscheidende Schnittstelle für die Umdeutung des verlorenen Krieges in die Hoffnung einer besseren Zukunft.

References

- Behrenbeck, Sabine. 1996. *Der Kult um die toten Helden. Nationalsozialistische Mythen, Riten und Symbole 1923 bis 1945*. Vierow: SH-Verlag.
- Fuhrmeister, Christian. 2001. *Beton, Klinker, Granit. Material, Macht, Politik. Eine Materialikonographie*. Berlin: Verlag Bauwesen.
- Hattenhauer, Hans. 2006. *Deutsche Nationalsymbole*. 4., vollst. überarb. Aufl. München: Olzog.
- Hering, Rainer. 1994. „Des Deutschen Volkes Wiedergeburt“ – Völkischer Nationalismus und politische Erneuerungspläne. *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 42, 1079-1085.
- Hering, Rainer. 1995. *Die Bischöfe Simon Schöffel, Franz Tügel*. Hamburg: Verlag Verein für Hamburgische Geschichte.
- Hering, Rainer. 1996. Tügel, Franz Eduard Alexander. In *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Bd. 11, 687-711. Herzberg: Verlag Traugott Bautz.
- Hüppauf, Bernd. 1995. Schlachtenmythen und die Konstruktion des „Neuen Menschen“. In *„Keiner fühlt sich hier mehr als Mensch...“*, ed. Gerhard Hirschfeld, Gerd Krumeich und Wolfgang J. Mommsen, 53-103. Frankfurt: Fischer.
- Jaraus, Konrad und Martin Sabrow (Eds.). 2002. *Die historische Meistererzählung: Deutungslinien der deutschen Nationalgeschichte nach 1945*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kapust, Axel. 2004. *Der Beitrag der evangelischen Kirche in Deutschland zum Volkstrauertag*. Frankfurt: Lang.
- Keil, Lars-Broder. 2002. *Deutsche Legenden: vom "Dolchstoß" und anderen Mythen der Geschichte*. Berlin: Links.
- Koselleck, Reinhart. 1994. Einleitung. In *Der politische Totenkult. Kriegerdenkmäler in der Moderne*, ed. Reinhart Koselleck und Michael Jeismann, 9-20. München: Fink.
- Klingel, Kerstin. 2006. *Eichenkranz und Dornenkrone. Kriegerdenkmäler in Hamburg*. Hamburg: Landeszentrale für politische Bildung.
- Kurz, Roland. 2007. *Nationalprotestantisches Denken in der Weimarer Republik. Voraussetzungen und Ausprägungen des Protestantismus in seiner Begegnung mit Volk und Nation*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

- Kühne, Thomas. 2006. *Kameradschaft. Die Soldaten des nationalsozialistischen Krieges und das 20. Jahrhundert*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Lehnert, Detlef und Klaus Megerle (Eds.). 1989. *Politische Identität und nationale Gedenktage. Zur politischen Kultur in der Weimarer Republik*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Lurz, Meinholf. 1985. *Kriegerdenkmäler in Deutschland*. Bd. 4. Heidelberg: Esprint-Verlag.
- Mosse, George L. 1990. *Fallen soldiers. Reshaping the memory of the World Wars*, New York: Oxford University Press.
- Petersen, Thomas Peter. 1998. *Die Geschichte des Volkstrauertages. Eine wissenschaftliche Betrachtung*. Bad Kleinen: Selbstverlag.
- Plagemann, Volker. 1989. Hamburger Denkmäler als Medium der Geschichtsvermittlung. *Zeitschrift des Vereins für Hamburgische Geschichte* 74/75, 131-160.
- Plagemann, Volker. 1986. „Vaterstadt, Vaterland, schütz Dich Gott mit starker Hand“. Denkmäler in Hamburg. Hamburg: Hans Christians Verlag.
- Rusineck, Bernd-A. 2002. Die Kultur der Jugend und des Krieges. Militärischer Stil als Phänomen der Jugendkultur in der Weimarer Zeit. In *Der verlorene Frieden: Politik und Kriegskultur nach 1918*, ed. Jost Dülffer und Gerd Krumeich, 171-198. Essen: Klartext.
- Sachrendt, Christian. 2004. *Der Stellungskrieg der Denkmäler. Kriegerdenkmäler im Berlin der Zwischenkriegszeit (1919-1939)*. Bonn: Dietz.
- Sammet, Rainer. 2003. „Dolchstoß“. *Deutschland und die Auseinandersetzung mit der Niederlage im Ersten Weltkrieg (1918-1933)*. Berlin: Trafo-Verlag.
- Schellack, Fritz. 1989. *Nationalfeiertage in Deutschland von 1871 bis 1945*. Frankfurt u.a.: Lang.
- Schneeberger, Josef. 1979. *Der Volkstrauertag in der gesellschaftlichen und kirchlichen Wirklichkeit unserer Tage*. Loccum: Evangelische Akademie.
- Speitkamp, Winfried (Ed.). 1997. *Denkmalsturz. Zur Konfliktgeschichte politischer Symbolik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Stuhrmann, Sonja. 2002. Edwin Redslob. Blasser Ästhet und Revolutionspflanze? Person und Amt des Reichskunstwarts zwischen Anspruch und Möglichkeit. In *Verwaltete Kultur oder künstlerische Freiheit. Momentaufnahmen aus der Weimarer Republik 1918-1933*, ed. Klaus-Dieter Weber. Kassel: University Press.
- Ulrich, Bernd. 1999. Die unkämpfte Erinnerung. Überlegungen zur Wahrnehmung des Ersten Weltkrieges in der Weimarer Republik. In *Kriegsende 1918. Ereignis, Wirkung, Nachwirkung*, ed. Jörg Duppler und Gerhard P. Groß, 367-398. München: Oldenbourg.
- Welzbacher, Christian. 2009. *Edwin Redslob. Biografie eines unverbesserlichen Idealisten*. Berlin: Matthes & Seitz.
- Wirsching, Andreas. 2000. *Die Weimarer Republik. Politik und Gesellschaft*. München: Oldenbourg.
- Wolfrum, Edgar. 2002. *Geschichte als Waffe. Vom Kaiserreich bis zur Wiedervereinigung*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.