
Lokale und transnationale Dimensionen sakralisierter Politik

Nationale Bewegung und Zivilgesellschaft im liberalen Italien

von Axel Körner

Religion spricht eine internationale Sprache, tritt aber auch in Form nationaler Idiome und lokaler Dialekte hervor. Als Nationen und Nationalstaaten im 19. Jahrhundert neue Symbolsprachen entwickelten, orientierten sie sich gleichfalls an national tradierten, aber auch an transnationalen Modellen. Dabei zeigte sich schnell, dass sich Religion und Politik kaum als voneinander abgeschiedene Sphären im Sinne der gängigen Säkularisierungstheorien beschreiben lassen.¹ Der jeweilige Gebrauch von Sprache war häufig lokal geprägt, weil die Sprache selbst von lokalen Akteuren implementiert, assimiliert und rezipiert wurde. Das gilt für die Sakralisierung des Politischen genauso wie für andere Phänomene der Ideengeschichte. Um den Sinngehalt symbolischer Äußerungen zu erfassen, hat der Historiker die Spannungen zwischen lokaler, nationaler und transnationaler Tradition und Praxis der Sprache zu berücksichtigen. Nicht nur die im jeweiligen Idiom festgeschriebenen Ideen selbst, sondern auch der Sprachgebrauch und die Rezeption sind daher Untersuchungsgegenstand; und in jedem dieser drei Forschungsfelder – lokal, national, transnational – ist der jeweilige politische, kulturelle und soziale Kontext zu berücksichtigen.

Der folgende Aufsatz versucht symbolische und etymologische Ursprünge politischer Religion im liberalen Italien aufzuschlüsseln. Untersuchungen zur republikanischen Bewegung und zur Arbeiterbewegung in Frankreich und Deutschland weisen darauf hin, dass sich die Priester politischer Religion im 19. Jahrhundert häufig eines klerikalen Repertoires bedienten – selbst dort, wo die Symbolsprache der Französischen Revolution Alternativen bot.² In der italienischen Nationalbewe-

¹ Siehe dazu vor allem *Eric Voegelin, The Political Religions* (1938), in: *The Collected Works of Eric Voegelin. Vol. 5: Modernity without Restraint*. Ed. by Manfred Henningsen. Columbia/London 2000, 19–73.

² Zum Verhältnis zwischen deutscher Sozialdemokratie und Religion vor allem *Sebastian Prüfer, Sozialismus statt Religion. Die deutsche Sozialdemokratie vor der religiösen Frage 1863–1890*. Göttingen 2002.

gung orientierte sich die Sakralisierung des Politischen zwar auch an der Religion, lehnte sich aber häufig nur indirekt an bestehende kirchliche Rituale an. Während die deutschen Arbeiter das lutherische „Ein feste Burg ist unser Gott“ zu sozialistischen Texten schmetterten, hat insbesondere Alberto Banti bemerkt, wie die Sprache des Nationalen im italienischen Risorgimento eigene semantische Felder des Sakralen entwickelte, die christliche Motive wie Opfertod und Erlösung in sich aufnahmen, diese jedoch symbolisch ohne direkte Anlehnung an den Ritus der Kirche auszufüllen wusste.³ Außerdem funktionierten der Austausch von Symbolen und deren sinnstiftende Deutung in beide Richtungen. So orientierte sich der transzendentalisierende Märtyrerkult der italienischen Nationalbewegung zwar eindeutig an christlichen Vorbildern, doch wo sich Kirche und Nationalbewegung auf dem politischen oder militärischen Schlachtfeld gegenüberstanden, nahm auch die katholische Kirche Motive des risorgimentalen Märtyrerkults in ihre Rituale und ihren Sprachgebrauch auf.⁴ Im Folgenden werden zunächst transnationale Dimensionen der Sakralisierung des Politischen im post-risorgimentalen Italien dargestellt. Dabei wird auch auf die Bedeutung des Lokalen als Bühne zur Inszenierung nationaler Identität hingewiesen. Im zweiten Teil dieser Studie werden dann Veränderungen bei der Inszenierung des Nationalen zwischen den 1860er Jahren und dem ausgehenden 19. Jahrhundert untersucht, wobei vor allem der munizipale und zivilbürgerliche Rahmen der Sakralisierung von Politik auffällt.

I. Transnationale und lokale Dimension sakralisierter Politik

Man sollte vermuten, dass das katholische Italien im 19. Jahrhundert und insbesondere der ehemalige Kirchenstaat über ein ausreichendes sakrales Repertoire verfügten, um das Politische religiös zu inszenieren. Trotzdem bediente man sich jedoch auch internationaler Vorbilder. Ein Beispiel: Antonio Gramsci hat darauf hingewiesen, wie Totenfeiern, aufgrund ihres öffentlichen und populären Charakters

Zur religiösen Orientierung des Politischen auch Axel Körner, *Das Lied von einer anderen Welt. Kulturelle Praxis im französischen und deutschen Arbeitermilieu 1840–1890*. Frankfurt am Main/New York 1997.

3 Alberto M. Banti, *La nazione del Risorgimento*. Parentela, santità e onore alle origini dell'Italia unita. Turin 2000.

4 Dies zeigt insbesondere Lucy Riall, *Martyr Cults in Nineteenth-Century Italy*, in: *JModH* 82, 2010, 255–287.

und wegen ihrer häufig melodramatischen Rhetorik, der Konformisierung von Gesellschaft dienen.⁵ Gleichzeitig bietet der Totenkult ein Beispiel für die Sakralisierung des Politischen.⁶ In seinem Buch „La Mummia della Repubblica“ hat Sergio Luzzatto die Sakralisierung und Ritualisierung des Erinnerungskults um Giuseppe Mazzini nachgezeichnet. Modell für diese Inszenierung waren die Exequien für Abraham Lincoln, der sieben Jahre zuvor, 1865, ermordet worden war.⁷ Während des Amerikanischen Bürgerkriegs war die Mumifizierung gefallener Helden in Mode gekommen, zum einen zur Förderung des republikanischen Heldenkults, zum anderen um nach langwierigen Überführungen den Hinterbliebenen die sterblichen Reste in noch akzeptabler Form präsentieren zu können. Lincolns Witwe wollte den Präsidenten nicht in Washington, sondern in Springfield beisetzen lassen; und um den Körper während der zweiwöchigen Überführung nach Illinois vor der Zersetzung zu bewahren, beschloss der Kongress auch in diesem Fall die Einbalsamierung. Auf allen Stationen der langen Reise von Baltimore über New York, Buffalo, Cleveland, Cincinnati und Indianapolis nach Chicago inszenierten Patrioten und Republikaner Feierlichkeiten, um dem Märtyrer der nordamerikanischen Union zu huldigen. Selbst in kleinen Städten, in denen der Zug nicht hielt, entboten die Siedler, mit Frauen und Kindern im Arm, dem toten Präsidenten einen letzten Salut.

Mazzini starb, nach langem Exil in die Heimat zurückgekehrt, 1872 in Pisa. Die Überführung in seine Geburtsstadt Genua, Hauptstadt der demokratisch-republikanischen Bewegung, musste hinausgezögert werden, um durch die Ehrung des Republikaners am Namenstag des Königs Vittorio Emanuele einen Affront zu vermeiden. In gewisser Hinsicht der Stifter eines religiös verstandenen Nationalismus, hatte sich Mazzini jedoch explizit gegen eine mit seiner Person verbundene Ritualisierung und gegen seine Einbalsamierung im Besonderen gewehrt. Der Generalstab der Republikaner entschied anders; und wie Luzzatto in seiner faszinierenden Studie nachgewiesen hat, bedienten sich die italienischen Republikaner bei der Inszenierung des amerikanischen Vorbilds der Bestattung von Abraham Lincoln. Entsprechend der katholischen Tradition machte die Immortalisierung des Körpers – die

5 *Antonio Gramsci*, *Letteratura popolare. Il gusto melodrammatico*, in: ders., *Quaderni del Carcere*. 4 Vols. Edizione critica dell'Istituto Gramsci. A cura di Valentino Gerratana. Turin 1975, Vol. 3, 1676f.

6 Wichtige Studien zum Thema finden sich in *Sabine Behrenbeck/Alexander Nützenadel* (Hrsg.), *Inszenierungen des Nationalstaats. Politische Feiern in Italien und Deutschland*. Köln 2000.

7 *Sergio Luzzatto*, *La mummia della repubblica. Storia di Mazzini imbalsamato 1872–1946*. Mailand 2001, 35f.

Verhinderung der biologischen Zersetzung – Mazzini zum Heiligen. Anlässlich der Leichenüberführung wurde auf einen Direktzug verzichtet. Stattdessen wurde die Mumie auf Umwegen durch die Hochburgen der republikanischen Opposition in Italien geschickt, durch die Emilia, die ehemaligen päpstlichen Legationen der Romagna, über Pistoia, Bologna und Piacenza, bis an die ligurische Küste. Während die Regierung anlässlich der Überführung republikanische Aufstände befürchtete, waren die Gedenkfeiern für Mazzini eher von religiöser Pietät geprägt – die Rituale sakralisiert, aber nicht von politischem Fanatismus gezeichnet.⁸

Giuseppe Garibaldi wurde noch zu Lebzeiten zum Helden zweier Welten gemacht.⁹ Mazzini verfügte jedoch über eine ganz andere Art von Charisma. Statt auf den Schlachtfeldern Europas und Lateinamerikas verbrachte er auch nach der Eini-gung viele Jahre schreibend und agitierend im Exil. Der Kult um seine Person ent-wickelte sich vor allem nach seinem Tod. Sowohl für Garibaldi als auch für Mazzini wurden die Feierlichkeiten in erster Linie von der Zivilgesellschaft organisiert, von lokalen politischen Vereinigungen, Studenten, Arbeitervereinen, häufig von Ko-operativen. Während die offizielle Inszenierung des Nationalstaats im post-risorgi-mental Italien lange Zeit extrem reguliert, elitär und von einem kleinen Kreis lo-kaler Honoratioren geprägt war¹⁰, entsprachen die Feierlichkeiten für Garibaldi und Mazzini einem populären Bedürfnis nach öffentlichen Ritualen, die der Proximität zwischen Volk und Nation Ausdruck geben konnten. Sie kontrastierten dabei vor al-lem mit den Feierlichkeiten zum Verfassungstag, der dem Volk nur schwer nahezu-bringen war.

Der italienische Staat hatte sich ursprünglich darum bemüht, durch Einbezie-hung der Kirche den Verfassungstag auch religiös zu würdigen, doch da die Kirche dem Nationalstaat die Legitimität absprach, war es häufig schwierig, Priester zu fin-den, die bereit waren, bei der Gelegenheit die Messe zu lesen. Da die nationale Eini-gung dem Papst und den Kardinälen das Recht zur weltlichen Herrschaft auf der ita-

8 *Maurizio Ridolfi*, Feste civili e religione politiche nel ‚laboratorio‘ della nazione italiana (1860–1859), in: *Memoria e Ricerca* 3, 1995, 83–108, 89; *Dino Mengozzi*, Obseques laïques et mouvement ouvrier en Italie, in: Berthold Unfried (Hrsg.), *Riten, Mythen und Symbole. Die Arbeiterbewegung zwischen ‚Zivilreligion‘ und Volkskultur*. Wien 1999, 231–248.

9 Siehe dazu vor allem *Lucy Riall*, *Garibaldi: Invention of a Hero*. New Haven, Conn. 2007.

10 *Ilaria Porciani*, *La festa della nazione. Rappresentazione dello Stato e spazi sociali nell'Italia unita*. Bologna 1997; *Axel Körner*, *Politics of Culture in Liberal Italy. From Unification to Fascism*. New York 2009, Kapitel 7.

lienischen Halbinsel absprach, war es in Italien, im Gegensatz zum preußisch-protestantischen Deutschland, zu Spanien, wo der Katholizismus Staatsreligion war, oder zum anglikanischen England, nicht leicht, Religion und Nation in Einklang zu bringen. Die Identifizierung mit dem Nationalstaat kam in Italien der Exkommunizierung gleich, was einen fast unüberwindlichen Widerspruch zwischen Nationalstaat und Religion zur Folge hatte. Zudem war vor allem unter Vittorio Emanuele der Nationalstaat noch stark von Piemont und der Krone Sardiniens geprägt, so dass er selbst den Patrioten in anderen Teilen Italiens häufig fremd blieb. Das änderte sich erst mit dem Machtantritt Umbertos 1878, als auch die Popularität der Königin Margherita zu einer Aussöhnung zwischen Nation und Krone beitrug. Bis dahin wurde jedoch das Volk zu den offiziellen Feierlichkeiten zum Verfassungstag (*Festa dello Statuto*) kaum einbezogen. Carlo Albertos Proklamation der Verfassung von 1848, die Piemont-Sardinien in eine konstitutionelle Monarchie verwandelte, bedeutete vielen Italienern nur wenig. Gefeierte wurde hier ein kompliziertes Verfassungsdokument der Piemonteser, das zudem in Französisch, der offiziellen Sprache des Hofes, geschrieben war.

Als Reaktion darauf erfanden lokale Vereine ihre eigenen politischen und zivilen Rituale, die dann vom Charakter eher populär waren und auf lokale Traditionen Bezug nahmen. Sie waren lange Zeit revolutionär geprägt, wandten sich mitunter gegen die Regierung, aber nicht gegen die Nation als solche. Ein gutes Beispiel dafür sind die lokalen Feierlichkeiten in den ehemaligen päpstlichen Legationen, an denen der Aufstände gegen die österreichische Besatzung gedacht wurde. In dieser Perspektive beruhte der Nationalstaat auf den revolutionären Taten des Volkes und ließ sich nicht nur mit den militärischen Erfolgen Piemonts und der Verfassungsstiftung Carlo Albertos erklären, wie es bei den offiziell sanktionierten Feierlichkeiten häufig den Anschein hatte. Ein weiteres Beispiel für die populäre Dimension nationaler Erinnerungskultur ist der 19. März, der Sankt Josefstag, an dem Demokraten und Republikaner die beiden laizistischen „Giuseppes“ feierten, Mazzini und Garibaldi – inszeniert als Familienfest, mit republikanischen Banketten, häufig noch von den revolutionären Festen der französischen Republik geprägt. Als sich im ausgehenden 19. Jahrhundert die Sozialisten weigerten, einen religiösen Namenstag zu feiern, wurden stattdessen die jeweiligen Geburtstage festlich begangen.¹¹ Im Gegensatz zu

11 *Ridolfi*, *Feste civili* (wie Anm. 8), 88f.; *ders.*, *Il circolo virtuoso. Sociabilità democratica, associazionismo e rappresentanza politica nell'ottocento*. Florenz 1990, 122; *ders.*, Mazzini, in: Mario Isnenghi (Ed.), *I luoghi*

den bunten Festen der Geburts- und Namenstage waren die Feierlichkeiten zu Mazzinis Todestag am 10. März wiederum eher religiös geprägt.¹²

Häufig dient die Sakralisierung des Politischen der Legitimierung, der Bestätigung von Herrschaft. Sie wird ‚Opium fürs Volk‘ und dient damit auch der unkritischen Depolitisierung. Dies ist jedoch nicht unbedingt und immer der Fall. Die hier aufgezeigten Beispiele deuten eher auf eine demokratisch-emanzipierende Dimension politischer Religion hin, wohingegen die feierlichen Legitimierungsversuche der offiziellen Politik wenig Erfolg hatten. Darüber hinaus kann Sakralisierung der Kontrolle des Volks durch die Inhaber der Macht dienen, aber auch der sozialen und ideologischen Homogenisierung innerhalb einer politischen Bewegung oder Partei. Mazzini war Republikaner, und Garibaldi stand für die militarisierte Volkserhebung als Mittel der nationalen Einigung. Der Kult um Mazzini und Garibaldi im liberalen Italien hatte daher revolutionäre und häufig nur schwer kontrollierbare Ursprünge, und er unterlag strikten Kontrollen. Dazu ein weiteres Beispiel.

Beim Versuch, Rom 1867 gegen den Willen der italienischen Regierung in Florenz¹³ von der päpstlichen Herrschaft zu befreien und dem italienischen Königreich einzuverleiben, wurde Garibaldi bei Mentana durch französische Truppen besiegt und im Namen der italienischen Regierung festgenommen. Seine letztendlich erfolglose Kampagne widersprach den offiziellen Verträgen zwischen der italienischen Regierung und dem Französischen Kaiserreich, welches dem Papst als Schutzmacht diente – eine Konzession Napoleons III. an die französischen Katholiken. Garibaldis Kampagne galt der Regierung als Versuch, die Einigung durch Revolution und unter Ausschluss der offiziellen Regierung zu vollenden, was das moderate Regime der *destra storica* um den inzwischen verstorbenen ehemaligen Ministerpräsidenten Cavour als Bedrohung empfand. Die Weigerung, den Rothemden des Generals bei Mentana zu Hilfe zu eilen und die Gelegenheit zur Befreiung Roms beim Schopf zu ergreifen, kam einer Demütigung der Nationalbewegung gleich und stell-

della memoria. Personagie e date dell'Italia unita. Rom / Bari 1997, 3–23, 12 ff. Ebenso Gilles Pécout, Les sociétés de tir dans l'Italie unifiée de la seconde moitié du XIX siècle, in: Mélanges de l'Ecole Française de Rome. Italie et Méditerranée 102/2, 1990, 533–676, 551.

12 Ridolfi, Feste civili (wie Anm. 8), 89.

13 Nach Turin wurde Florenz 1865 Hauptstadt des Königreichs Italien, bis es diese Rolle infolge des Deutsch-Französischen Krieges 1870 an Rom abtrat, was gleichzeitig das Ende der päpstlichen Herrschaft in Italien besiegelte.

te den Gegensatz zwischen nationaler Idee und realem Machtanspruch blutig unter Beweis.

Dieser Widerspruch in der Reaktion auf die Ereignisse in Mentana spiegelte sich überall auch auf lokaler Ebene wider.¹⁴ Der moderate Stadtrat von Bologna, ehemals Hauptstadt der päpstlichen Legationen im Kirchenstaat, hatte Garibaldis Mentana-Kampagne ursprünglich die beträchtliche Summe von 10000 Lira zur Verfügung gestellt.¹⁵ Doch nach der Niederlage und Verhaftung des Generals verteidigte der ehemalige Ministerpräsident und Innenminister Marco Minghetti im Bologneser Stadtrat nicht nur die Festnahme Garibaldis, sondern sogar die blutige Reaktion der französischen Truppen.¹⁶ Als die sterblichen Überreste von zwei lokalen, in Mentana gefallenen Märtyrern – Martinelli und Veronesi – per Eisenbahn nach Bologna überführt wurden, verbot der Präfekt eine öffentliche Prozession, was die örtlichen Garibaldini, die Veteranen der Befreiungskämpfe und die politische Linke als Beleidigung ihrer nationalen Ehre auffassten.¹⁷ Wie Alberto Banti in seinem Buch zum Konzept der Nation in der Einigungsbewegung dargestellt hat, verstand das Risorgimento seine Opfer als Märtyrer im Sinne der christlichen Tradition, wodurch deren Sakralität zu einem zentralen Bezugspunkt nationaler Symbolik wurde.¹⁸ Das Verbot der Prozession führte zu tagelangen Unruhen in der Stadt, unterstützt von Garibaldis Veteranen, von Demokraten und Republikanern, und Studenten und Professoren der berühmten Universität Bolognas, wie zum Beispiel dem späteren Nobelpreisträger und Literaturwissenschaftler Giosuè Carducci, dem Juristen Giuseppe Ceneri und dem ehemaligen Sekretär der Römischen Republik Quirico Filopanti,

14 Zum Folgenden siehe auch Axel Körner, *Local Government and the Meanings of Political Representation: A Case Study of Bologna between 1860 and 1915*, in: *Modern Italy* 10/2, 2005, 137–162.

15 Archivio Storico Comunale Bologna (ASCB), Atti del Consiglio Comunale (ACC), 7.1.1868.

16 Marco Minghetti, *Interpellanza sulla condotta del Governo negli ultimi avvenimenti politici. Arresto e detenzione del generale Garibaldi – Questione Romana*, 14.12.1867, in: ders., *Discorsi parlamentari, raccolti e pubblicati per deliberazione della camera dei deputati*. Vol. 4. Rom 1889, 415–435, 423. Minghetti bezog sich dabei auch auf Palmerstons Anerkennung der Verträge mit Frankreich. Minghetti galt als die rechte Hand des verstorbenen Camillo Cavour und war der einflussreichste Politiker der Historischen Rechten in Bologna.

17 Giuseppe Savini, *Filopanti nella vita politica bolognese*, in: Alberto Preti (Ed.), *Un democratico del Risorgimento*. Bologna 1997, 247–264, 253 f. Zur demokratischen Tradition der Romagna siehe auch Angelo Varni, *I caratteri originali della tradizione democratica*, in: Roberto Finzi (Ed.), *Storia d'Italia. Le regioni dall'Unità a oggi. L'Emilia-Romagna*. Turin 1997, 551–575.

18 Banti, *La nazione del Risorgimento* (wie Anm. 3), 170 ff.

der in Bologna Maschinenbau lehrte. Im Zuge der Unruhen wurden alle drei Professoren von der Lehre suspendiert.¹⁹ Auf lokaler Ebene verantwortlich für die Entscheidung zum Verbot öffentlicher Ehrerweisung war der Bürgermeister von Bologna, der Moderate Marquis Gioacchino Napoleone Pepoli, Sohn Laetitia Murats und Cousin des französischen Kaisers Napoleon III. – in den Worten des lokalen Oppositionsführers Camillo Casarini „un miserabile“, ein Verräter der nationalen Ideale.²⁰

Die Romagna, die Region um Bologna, galt als Hochburg der revolutionären Bewegung und ließ sich nur mit Mühe in den jungen Nationalstaat integrieren. Der lokale Konflikt, der sich an der nationalen Frage und der Außenpolitik entzündet hatte, fiel zusammen mit sozialen Spannungen und Hungerprotesten in der Region und führte zu einem Klima, welches die zeitgenössischen Stereotype einer blutrünstigen und unberechenbaren Romagna zu bestätigen schien, ganz im Gegensatz zur Ordnungsliebe Piemonts.²¹ Sich vom Hass der Lokalbevölkerung bedroht fühlend, benötigte Marco Minghetti, der berühmteste Politiker Bolognas, zum ersten Mal offiziellen Personenschutz und entschied sich zum Verlassen der Stadt.²² Doch nicht die Niederlage von Mentana an sich oder die Entscheidung der Regierung zur Verhaftung Garibaldis, sondern die Versagung der öffentlichen Inszenierung des Märtyrerkults gab den Anstoß zum Aufstand. Ein halbes Jahrzehnt nach der Einigung zeigte sich in diesem Konflikt die Spaltung der Nation entlang einer Demarkierung, welche den Mythos der nationalen Idee von der Realpolitik der Macht trennte.²³ Mentana führte zum Bruch des post-risorgimentalen Konsensus, der bis dahin das demokratisch-linke und das moderat-rechte Spektrum der liberalen Bewegung Italiens zusammengehalten hatte. Außerdem deutet dieses Beispiel wiederum auf eine demokratisch-emanzipatorische Dimension sakralisierter Politik hin.

Geht es bei den Opfern von Mentana um einen lokalen Garibaldikult, deutet das Beispiel von Mazzinis Leichenüberführung auf transnationale Dimensionen in der Sakralisierung des Politischen hin. Warum orientierte sich Italiens demokratische Linke an Lincoln? Traditionell standen die italienischen Demokraten eher der De-

19 Ernesto Masi, Camillo Casarini. Ricordi contemporanei. Bologna 1875, 176.

20 Casarini to Pinelli, 13.6.1861, in: *Lucetta Franzoni Gamberini*, La morte del conte di Cavour in una corrispondenza fra Camillo Casarini e Ferdinando Pinelli, in: *Strenna Storica Bolognese* 9, 1961, 225–241, 239.

21 Masi, Camillo Casarini (wie Anm. 19), 173. Siehe auch die Rede Casarinis im Parlament: ebd. 174 ff.

22 Giuseppe Savini, Filopanti nella vita politica bolognese, in: Preti (Ed.), *Un democratico del Risorgimento* (wie Anm. 17), 247–264, 255 f.

23 Siehe in diesem Zusammenhang den Redebeitrag von Consigliere Bertì: ACC, 7.1.1868.

mokratischen Partei in den USA nahe. Erst nach Lincolns *Emancipation Declaration* wandte sich die italienische Linke der neuen Republikanischen Partei zu.²⁴ Obwohl der amerikanische Föderalismus vielen demokratischen Patrioten Italiens als Vorbild galt, hasste Mazzini das amerikanische Modell, das seiner Ansicht nach nur auf „Egoismus, Materialismus und Widersprüchen“ basierte. Selbst der Name „Vereinigte Staaten“ widersprach seinem Sinn einer wahren republikanischen Volksgemeinschaft.²⁵ Obwohl das Amerikabild der demokratisch-republikanischen Linken also durchaus nicht frei von Kritik war, wurde Lincoln nach der *Emancipation Declaration* zum Helden des progressiven Italiens: Der Kampf um die Befreiung der Sklaven und die Einheit der amerikanischen Nation wurde von den Radikalen der italienischen Nationalbewegung als Bruderkampf verstanden.

Der mit der Einigung Italiens zusammenfallende Ausbruch des Amerikanischen Bürgerkriegs spielte für das Amerikabild der italienischen Demokraten eine entscheidende Rolle, doch wegweisend war bereits die italienische Rezeption von Harriet Beecher Stowes Roman „Uncle Tom’s Cabin“. Eine erste Übersetzung erschien

24 Zur Beziehung zwischen italienischer Nationalbewegung und den USA siehe auch *Enrico Dal Lago*, *Radicalism and Nationalism: Northern, Liberators' and Southern Labourers in the USA and Italy*, 1830–60, in: Enrico Dal Lago/Rick Halpern (Eds.), *The American South and the Italian Mezzogiorno. Essays in Comparative History*. Basingstoke 2002, 197–214, 197; *Roland Sarti*, *La democrazia radicale: uno sguardo reciproco tra Stati Uniti e Italia*, in: Maurizio Ridolfi (Ed.), *La democrazia radicale nell'ottocento europeo*. (Annali Fondazione Giangiacomo Feltrinelli, 39.) Mailand 2005, 133–157, 145–148; *Leopoldo Ramanzini*, *Una lettera di Garibaldi ad Abramo Lincoln*. Vicenza 1970; ebenso *David A. J. Richards*, *Italian American. The Racializing of an Ethnic Identity*. New York 1999, 118.

25 Zitiert in *Joseph Rossi*, *The Image of America in Mazzini's Writings*. Madison 1954, 5, 14. Siehe auch *Dennis Mack Smith*, *Italy. A Modern History*. Ann Arbor 1969, 13f. Diesbezüglich unterschied sich die Position der radikalen Demokraten von den Ideen derjenigen Patrioten, die die Zukunft Italiens in einer Föderation sahen: Botta, Cattaneo, Vieusseux, aber auch Gioberti, Balbo und D'Azeglio; *Pierangelo Schiera*, *Centralismo e federalismo nell'unificazione statale nazionale italiana e tedesca*, in: Oliver Janz/Pierangelo Schiera/Hannes Siegrist (Eds.), *Centralismo e federalismo tra Otto e Novecento. Italia e Germania a confronto*. Bologna 1997, 21–46; *Marco Meriggi*, *Centralismo e federalismo in Italia. Le aspettative preunitarie*, in: ebd. 49–63; *Ernesto Ragionieri*, *Politica e amministrazione nella storia dell'Italia unita*. Rom 1979, 97; *Don H. Doyle*, *Nations Divided. America, Italy, and the Southern Question*. Athens 2002, 29; *Maurizio Isabella*, *Risorgimento in Exile. Italian Émigrés and the Liberal International in the Post-Napoleonic Era*. Oxford 2009, 60ff. Die italienische Rezeption de Tocquevilles spielte in diesen Diskussionen auch eine wichtige Rolle, obwohl er nach 1849 vor allem als französischer Außenminister bekannt war, verantwortlich für die Zerschlagung der Römischen Republik: *Maurizio Ridolfi*, *La Démocratie en Amérique di Tocqueville e la sua ricezione nell'Italia del Risorgimento*, in: Daniele Fiorentino/Matteo Sanfilippo (Eds.), *Gli Stati Uniti e l'unità d'Italia*. Rom 2004, 133–139.

bereits im Jahr der amerikanischen Erstauflage, 1852.²⁶ Innerhalb weniger Monate boten alle Hauptstädte der italienischen Halbinsel preisgünstige Ausgaben des Romans an, mit Ausnahme von Rom, wo sich die päpstliche Zensur an der positiven Darstellung der Quäker und Methodisten störte, zu einem Zeitpunkt, als die Autorin bereits weltweit als evangelische Heldin gefeiert wurde.²⁷ Weitere italienische Übersetzungen erschienen in der Schweiz, und verschiedene italienische Zeitungen brachten den Roman in Fortsetzung.²⁸ Dramatisierungen des Romans spielten bei der Auseinandersetzung mit dem Thema der Sklaverei in Italien ebenfalls eine wichtige Rolle. 1853 beauftragte das Teatro alla Scala in Mailand den Star des italienischen Balletts, Giuseppe Rota, das Werk zu choreographieren. Nach der Premiere in Mailand wurde das Ballett 72 mal in Genua aufgeführt, in der Heimatstadt von Columbus, die das italienische Amerikabild betreffend besonders symbolkräftig war.²⁹ 1858, kurz vor der italienischen Einigung, stand das Ballett in Rom, Turin und Bologna auf dem Programm. Das San Carlo in Neapel gab im Jahre 1862/63, auf dem Höhepunkt des Amerikanischen Bürgerkriegs, 37 Aufführungen, bevor es wiederum in Mailand und Turin gespielt wurde.³⁰ „La Capanna di Tom“, oder „Bianchi e Neri“, wie das Ballett auch genannt wurde, war einer der größten Erfolge in der Geschichte des italienischen Tanzes und erreichte Teile der italienischen Öffentlichkeit, die sich so zum ersten Mal mit dem Problem der Sklaverei beschäftigten, gleichzeitig aber auch die italienische Nationalbewegung in einem transnationalem Kontext zu

26 *Enrichetta Beecher Stowe*, *La capanna dello zio Tomaso o la schiavitù. Nuovissimo romanzo*. 4 Vols. Mailand 1852. Zur italienischen Rezeption des Romans: *Axel Körner*, *Uncle Tom on the Ballet Stage: Italy's Barbarous America, 1850–1900*, in: *JModH* 83/4, 2011, 721–752.

27 *Joseph Rossi*, *Uncle Tom's Cabin and Protestantism in Italy*, in: *American Quarterly* 11/3, 1959, 416–424, 418, 421 f.

28 *La capanna dello zio Tommaso ossia La vita dei negri in America*. Lugano 1853. *La Capanna dello zio Tom*. Raconto di *Enrichetta Beecher Stowe*. Nuova Versione. Mailand [1898]; *Forrest Wilson*, *Crusader in Crinoline. The Life of Harriet Beecher Stowe (1941)*. Westport 1972, 329.

29 *G. B. Valebona*, *Il Teatro Carlo Felice. Cronistoria di un secolo, 1828–1928*. Genua 1928, 348–357.

30 *Carlo Gatti*, *Il Teatro alla Scala nella Storia e nell'arte. Cronologia*. Mailand 1964, 195, 200; *Carlo Marinelli Roscioni* (Ed.), *Il Teatro di San Carlo*. Neapel 1988, Vol. 2, 361. Für kleinere Theater in der Provinz, von denen es in Italien seit dem ersten Drittel des 19. Jahrhunderts viele gab, war es schwierig, ein so aufwendiges Ballett mit über 500 Tänzern in den Spielplan aufzunehmen. Aus Kostengründen und wegen der Veränderungen im Opernrepertoire wurde es für italienische Theater in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts immer schwieriger, sowohl Ballet als auch Opern zu inszenieren. Selbst am San Carlo ging die Rolle des Balletts zurück, und Produktionen wurden überwiegend von der Scala übernommen. Vgl. *José Sasportes*, *La Danza, 1737–1900*, in: *Raffaele Ajello et al. (Eds.), Il Teatro di San Carlo*. Neapel 1988, Vol. 1, 365–396, 395.

sehen begannen.³¹ Lincoln wurde zum Idol des progressiven Italiens; und der Amerikanische Bürgerkrieg, für den er als Märtyrer fiel, war in Lincolns eigenen Worten der Krieg Beecher Stowes.

Ein weiterer Aspekt der Rezeption von „Uncle Tom“ in Italien ist die Veröffentlichung in italienischer Sprache des zweibändigen, von Beecher Stowe selbst verfassten „Schlüssels“ zum Roman, in dem die Autorin dem interessierten Leser Materialien, Dokumente, Zeitungsaufsätze und Interviews zum Thema der Sklaverei zur Verfügung stellte.³² Zwar lässt sich heute nur schwer feststellen, wie weit verbreitet diese Dokumentationsbände waren, doch fungierten sie in Italien, wo detaillierte Informationen zum Alltag in den Vereinigten Staaten nur schwer zugänglich waren, als eine wichtige literaturwissenschaftliche und auch anthropologische Studie. Bezugnahmen auf den Roman waren in italienischen Berichten zur amerikanischen Politik und Gesellschaft weit verbreitet, und selbst die Rezensionen des Balletts von Rota unterrichteten den Leser häufig detailliert über das menschenunwürdige Schicksal der Sklaven in Amerika und verwendeten dabei Beecher Stowes eigene Materialsammlung.³³ Die Bedeutung der italienischen „Uncle Tom“-Rezeption zeigt, dass die Orientierung der Totenfeier für Mazzini an den Feierlichkeiten für Abraham Lincoln durchaus nicht willkürlich war.

„Uncle Tom“ bereitete den Boden für die italienische Auseinandersetzung mit dem Amerikanischen Bürgerkrieg, der wiederum im Zusammenhang mit der eigenen Nationalbewegung und der Begründung eines italienischen Nationalstaats gesehen wurde: Beecher Stowe wohnte der Sitzung des Toskanischen Nationalkonvents, in der der Anschluss an Piemont beschlossen wurde, persönlich bei.³⁴ Die Gründe für den Erfolg des Romans und seiner Dramatisierungen in Italien sind vielfältig. Im Folgenden soll nur auf den religiösen Hintergrund der Rezeption hingewiesen werden. Beecher Stowe wies in ihrem Roman auf die christlichen Beweg-

31 Zeitgenössische Rezensionen des Balletts weisen eindeutig auf den politischen Kontext hin, inklusive detaillierter Diskussionen zur amerikanischen Verfassung und den Ursachen des Bürgerkriegs. Siehe z. B. *La Fama del 1853*, *Rassegna di Scienze, Lettere, Arti, Industria e Teatri*, 14.11.1853, und *La Fama del 1863*, 29.09.1863; *L'Italia Musicale*, 12.11.1853; *Gazzetta Musicale di Napoli*, 7.12.1862.

32 *La chiave della capanna dello zio Tomaso contenente I fatti e I documenti originali sopra cui è fondato il romanzo colle note giustificative*. Mailand 1853.

33 Siehe beispielsweise *La Fama del 1853*. *Rassegna di scienze, lettere, arti, industria e teatri* (Mailand), 29.9.1863.

34 *Nathalia Wright, American Novelists in Italy. The Discoverers: Allston to James*. Philadelphia 1965, 88f.

gründe ihrer Tätigkeit als Schriftstellerin und „public speaker“ hin. Auch deswegen zeigte sich die katholische Kirche skeptisch gegenüber dem Roman, der ihr als protestantische Propaganda galt. Religionsfreiheit, wie sie in den USA praktiziert wurde, erscheint bei Beecher Stowe als die Wurzel politischer Befreiung. Das konnte in Italien nicht unbemerkt bleiben, wo nationale Befreiung auch die Befreiung vom angeblichen Joch päpstlicher Herrschaft bedeutete.³⁵ Polemisch überspitzt formuliert, sah der republikanische Almanach „L'amico di casa“ im Jahr 1863 kaum einen Unterschied „zwischen den Juden im Kirchenstaat und der Situation der Neger in Amerika“.³⁶ Obwohl ihr die Spiritualität des katholischen Ritus durchaus zusprach, teilte Beecher Stowe die Verdammung kirchlicher Tyrannis durch die italienischen Patrioten und beschrieb den Despotismus päpstlicher Herrschaft in ihrem weniger bekannten Roman „Agnes of Sorrento“.³⁷

Während Italien im Amerikanischen Bürgerkrieg überwiegend den *Unionists* nahestand, war die Position des Heiligen Stuhls eher ambivalent, und der amerikanische Süden versuchte gar, sein politisches Programm durch Hinweise auf die fortwauernde Beziehung zwischen dem Papst und dem „Confederate President“ Jefferson Davis zu legitimieren.³⁸ Zu einer Zeit, in der jeder aktive Anhänger der italienischen Nationalbewegung die Exkommunikation zu befürchten hatte, zweifelte die katholische Kirche die Legitimität der Vereinigten Staaten und die des Königreichs Italiens auf gleicher Grundlage an. Wie das Zentralorgan „Civiltà Cattolica“ 1861 ironisch kommentierte: „Während Italien – im totalen Widerspruch zu seiner eigenen Geschichte – zur Einigung schreitet, lösen die Vereinigten Staaten ihre Union gerade auf, weil vielen die Einheit so unerträglich ist, dass sogar ein Krieg gerechtfertigt scheint.“³⁹

35 Dies gilt vor allem für das Gebiet der ehemaligen päpstlichen Legationen: Körner, *Politics of Culture* (wie Anm. 10), Kapitel 5.

36 *L'Amico di Casa*. Almanacco Popolare Illustrato 1863. Turin 1862.

37 Der Roman entstand während der zweiten Italienreise im Winter 1859/60, als Beecher-Stowe Florenz, Rom und Neapel sowie Como, Mailand, Verona und Venedig besuchte; *William L. Vance*, *America's Rome*. New Haven 1989, Vol. 2, 22; *Wright*, *American Novelists in Italy* (wie Anm. 34), 88, 90–103.

38 Bezüglich der Position des Heiligen Stuhls siehe: *Il concetto morale della schiavitù*, in: *Civiltà Cattolica*, Februar 1865, 427–445; *Donaldson Jordan/Edwin J. Pratt*, *Europe and the American Civil War*. Boston/New York 1931, 194. Zum Katholizismus in den USA siehe *Matteo Sanfilippo*, *L'affermazione del cattolicesimo nel Nord America. Elite, emigranti e chiesa cattolica negli Stati Uniti e in Canada, 1750–1920*. Viterbo 2003, 97ff.

39 *La Disunione negli Stati Uniti*, in: *Civiltà Cattolica*, Februar 1861, 312–324, 312.

Vor diesem Hintergrund erscheint es verständlich, dass sich die italienische Nationalbewegung mit dem amerikanischen Norden assoziierte. Die antiklerikale Dimension der Rezeption von „Uncle Tom“ in Italien sollte jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Passion des von seinem Herren zu Tode geschlagenen, frommen Onkel Tom auch traditionell religiöse Gefühle der Italiener ansprach, was die Rezeption seiner Geschichte erleichterte. Wenn für amerikanische Leser die gegenseitige Anerkennung von Tugend über Rassengrenzen hinweg im Vordergrund stand⁴⁰, war es für italienische Leser, die selbst mit ethnischer Diversität zu diesem Zeitpunkt kaum vertraut waren, der religiöse Subtext, der die Rezeption bestimmte. Die Tatsache, dass „Uncle Tom’s Cabin“ in der italienischen Rezeption antiklerikal konnotiert war, ändert nichts an der Tatsache, dass es auch religiöse Gefühle waren, die gegen die Institution der Kirche instrumentalisiert wurden. Obwohl die Rezeption von „Uncle Tom“ weitgehend zur Verbreitung eines negativen Amerikabildes in Italien beitrug, ist die Orientierung von Mazzinis Totenfeier am Beispiel Lincolns auch vor dem Hintergrund der enormen Resonanz des Romans in Italien zu verstehen, welche die Beschäftigung mit dem Problem der Sklaverei und dem Leid des Bürgerkriegs vorbereitet hatte. Die italienischen Freiheitskämpfer erkannten in den Unionisten ihre Schicksalsgenossen, die für ähnliche Werte kämpften. Gleichzeitig gab die Verbindung zu Amerika dem italienischen Freiheitskampf eine neue, globale Bedeutung.

II. Zivilbürgerliche Stadtkultur

Während die oben zitierten Beispiele aus den ersten Jahrzehnten nach der italienischen Einigung Spannungen zwischen nationaler Idee und der Realpolitik des liberalen Italiens aufzeigen, kam es nach der parlamentarischen Revolution von 1876 (wie der Regierungsantritt der liberalen Linken häufig genannt wird) und der Thronbesteigung Umbertos im Jahr 1878 zu einer Annäherung und Aussöhnung zwischen Staat und Nationalbewegung, zwischen Nation und Krone.⁴¹ Im Gegensatz zu den *Moderati* um Cavour und Minghetti verstand die demokratisch-liberale Linke um

40 Linda Williams, *Playing the Race Card. Melodramas of Black and White from Uncle Tom to O. J. Simpson*. Princeton 2001, 47f.

41 Catherine Brice, *Monarchie et identité nationale en Italie (1860–1900)*. Paris 2010.

Depretis und Crispi, dass der Nationalstaat dem Volk nähergebracht werden musste, um so die Einigung zu vollenden. Politische Religion spielte auch dabei eine wichtige Rolle, angefangen von der Inszenierung des Totenkults um den Nationsgründer Vittorio Emanuele II. Die Kirche stellte sich weiterhin gegen eine Sakralisierung der Politik; und wie erfolgreich die Stiftung einer neuen Nationalidentität letztendlich war, steht weiterhin zur Debatte. Wenn Historiker diesen Prozess in jüngerer Zeit im Detail untersucht haben, lag die Betonung dabei meist auf den Intentionen der offiziellen Politik im nationalen Rahmen. Wichtig wäre es jedoch auch, den Zusammenhang zwischen Nationalbewusstsein, Loyalität gegenüber den früheren Teilstaaten und städtisch-zivilbürgerlichen Traditionen Italiens zu betrachten und aufzuzeigen, inwieweit das *age of nationalism* in Italien auch ein Zeitalter des Munizipalismus war.⁴² Ansatzpunkt sollte dabei vor allem die Untersuchung der Rolle städtischer Akteure bei der Inszenierung des Nationalstaats sein. Auf munizipaler Ebene stand die Zivilgesellschaft der Nation häufig näher als im Rahmen der imaginären Nationalgemeinschaft. „Wir wollten das Dritte Rom und bekamen Byzanz“, so gab der bereits zitierte Nationaldichter Giosuè Carducci der Enttäuschung über den so mühsam erkämpften Nationalstaat Ausdruck. In Reaktion darauf, und um der Nation einen neuen Weg zu bahnen, fand die italienische Zivilgesellschaft ihr Aktionsfeld vor allem auf lokaler Ebene und inszenierte dort ihre nationale Identität.

Große Teile der italienischen Halbinsel waren historisch stark von städtischen Formen sozialer und politischer Organisation geprägt, auf die Antike und das Mittelalter zurückgehend, gekennzeichnet durch ausgeprägte munizipale Identität, staatliche Partikularismen und lokale Traditionen, *l'Italia delle cento città*.⁴³ Diese Tatsache bestimmte das Bewusstsein großer Teile der Bevölkerung seit dem Zeitalter

42 *Carlotta Sorba*, Amministrazione periferica e locale, in: Storia Amministrazione Costituzione. Istituto per la scienza dell'amministrazione pubblica 5, 1997, 153–185, 154. Wichtig zur Untersuchung der Beziehung zwischen Nation und lokaler Identität sind auch die Geschichtsvereine: *Gabriele B. Clemens*, Sanctus amor patria. Eine vergleichende Studie zu deutschen und italienischen Geschichtsvereinen im 19. Jahrhundert. Tübingen, 2004.

43 *Ernesto Galli della Loggia*, L'identità italiana. Bologna 1998, 37; *Simonetta Soldani*, Il Medioevo del Risorgimento nello specchio della nazione, in: Enrico Castelnuovo/Giuseppe Sergi (Eds.), *Arti e Storia nel Medioevo*. Vol. 4: Il Medioevo al passato e al presente. Turin 2004, 149–186, 168ff.; *Franco Della Peruta*, Il mito del Risorgimento e l'estrema sinistra, in: *Il Risorgimento* 47, 1–2, 1995, 32–70, 34. Dazu auch *Carlo Ghisalberti*, Stato unitario e federalismo in Italia, in: Janz/Schiera/Siegrist (Eds.), *Centralismo e Federalismo* (wie Anm. 25), 93–105, 103; *Luisa Avellini*, Cultura e società in Emilia-Romagna, in: Finzi (Ed.), *Storia d'Italia* (wie Anm. 17), 649–699, 652.

Napoleons, auch in den Jahren wachsender nationaler Identität. Der Adel residierte traditionell als Patriziat in den Städten und formte dort, so widersprüchlich das klingen mag, ein aristokratisches Stadtbürgertum. Das Land war immer vor allem Umland bestimmter Städte. Der Prozess der modernen Nationsbildung hatte diese Traditionen zu berücksichtigen.

Eine wichtige Dimension symbolisch-nationaler Identitätsstiftung auf lokaler Ebene war der Erinnerungskult in Form von Monumenten und mithilfe der Toponomie. Urbaner Raum wurde so zivilbürgerlich gestaltet. Italiens *statuomanie*, wie Maurice Agulhon das Phänomen mit Bezug auf den französischen Nachbarn nannte, galt der lokalen Artikulation von Nationalgefühl und wurde so zur Schule zivilbürgerlicher Identität.⁴⁴ Häufig ging das auf Kosten der katholischen Tradition, wenn zum Beispiel nach Heiligen benannte Plätze oder Stadtviertel laiziert wurden. Durch zivilbürgerliches Engagement – bei der Subskription, im Stadtrat, durch Teilnahme an Festlichkeiten – wurde nicht nur der Bürger generell, sondern in Italien vor allem der Stadtbürger zum Bürger der Nation. Der Mailänder Konservator und Stadtrat Camillo Boito, Bruder des berühmten Dichters und Komponisten Arrigo Boito, definierte Monumente als „historische Synthesen – durch idealisierte Repräsentation zu Stein gewordene Geschichtsphilosophie“.⁴⁵

Für den engagierten Bürger wurde diese Geschichtsphilosophie zu einer Philosophie der Praxis. Die Einweihung öffentlicher Monumente erreichte ihren Höhepunkt in den 1880er Jahren, eine Folge des unerwarteten Todes des Nationsstifters Vittorio Emanuele im Jahr 1878.⁴⁶ Während der Totenfeierlichkeiten im römischen Pantheon spielten die italienischen Städte eine zentrale Rolle und dominierten mit Bannern und Stadtwappen die Ikonographie des Ereignisses.⁴⁷ Um legitimistischen

44 Maurice Agulhon, 'La statuomanie' et l'histoire, in: *Ethnologie française* 8/1, 1978, 143–172.

45 Camillo Boito, zitiert in: *Ilaria Porciani*, Stato, Statue, Simboli: I Monumenti Nazionali a Garibaldi e a Minghetti del 1895, in: *Storia Amministrazione Costituzione. Annali Istituto per la scienza dell'amministrazione pubblica* 1993/1, 211–242, 230. Zu Camillo Boito siehe auch *Elisabetta Colombo*, Come si governava Milano. Politiche pubbliche nel secondo Ottocento. Mailand 2005, 96f.

46 Brice, Monarchie et identité (wie Anm. 41); Umberto Levra, Vittorio Emanuele II, in: Isnenghi (Ed.), *I luoghi della memoria* (wie Anm. 11), 47–64, 61 ff.; Francesco Luciani, La 'Monarchia popolare'. Immagine del re e nazionalizzazione delle masse negli anni della sinistra a potere (1876–91), in: *Cheiron* 19, 1997, 141–188, 150.

47 Zur Reaktion auf den Tod von Vittorio Emanuele siehe Umberto Levra, *Fare gli Italiani. Memoria e celebrazione del Risorgimento*. Turin 1992. Zu den Totenfeiern siehe Bruno Tobia, *Die Toten der Nation. Gedenkfeiern, Staatsbegräbnisse und Gefallenenkult im liberalen Italien (1870–1921)*, in: Behrenbeck/Nützen-

Vorbehalten zuvorzukommen, vermied die Zeremonie hingegen jede symbolische Bezugnahme auf die alten Teilstaaten Italiens, obwohl die Plebiszite für den Anschluss an Piemont innerhalb der Grenzen der alten Staaten abgehalten worden waren und somit den formalen Gründungsakt der Nation konstituierten. Auch galten bei weitem nicht alle Monumente dem ersten König des vereinten Italiens. Gerade lokale Helden des Vaterlands prägten in Italien die Monumentalisierung der nationalen Erinnerungskultur. Diese stand immer im Gegensatz zur religiösen Prägung des öffentlichen Raums, weshalb die Kirche dieser Erinnerungskultur kritisch begegnete. Da jedoch viele Kirchen in kommunalem Besitz waren, konnte die Zivilgesellschaft sakralen Raum für die Erinnerungskultur auch gegen den Willen der Kirche nutzen.

Neuere Forschungen haben gezeigt, dass die Sakralisierung der Opfer während des Risorgimento auch der symbolischen Umwertung militärischer Niederlagen diente: Die Stilisierung als Märtyrer rechtfertigte den Blutzoll und galt damit der Bestätigung der mit ihrem Leid verbundenen höheren Ideale.⁴⁸ Nach der Einigung stellten die Monumente für solche Helden – als Heiligtümer – die symbolische Verbindung zwischen den Generationen her. Dem Martyrium der Toten schuldeten die gegenwärtigen Generationen ihr Leben; und den Priestern dieser Zivilreligion ihre spirituelle Lebenswelt. Das Leben des Märtyrers war der Preis, den die Gemeinschaft für ihr Überleben oder ihren Sieg gezahlt hatte.⁴⁹ Entsprechend einer funktionalistischen Lektüre der dem Märtyrerkult zugrunde liegenden Mythen erhöht das Selbstopfer, wie auch der entsprechende Opferkult, den Status des Einzelnen in der nationalen Gemeinschaft. In den Worten Emilio Gentiles befriedigte die Sakralisierung der *Patria* somit fundamentale Gefühle menschlicher Existenz.⁵⁰ Außerdem bot die Vermittlung des nationalen Ursprungsmythos auch eine Antwort auf die Le-

adel (Hrsg.), *Insenzierungen des Nationalstaats* (wie Anm. 6), 67–86, 77. Auch *Christopher Duggan*, *Francesco Crispi: From Nation to Nationalism*. Oxford 2002, 379 ff.

48 *Oliver Janz/Lutz Klinkhammer*, *La morte per la patria in Italia: Un percorso secolare*, in: dies. (Eds.), *La morte per la patria: La celebrazione dei caduti dal Risorgimento alla Repubblica*. Rom 2008, XVI–XVII; auch *Riall*, *Martyr Cults* (wie Anm. 4), 256; *Jonathan Marwil*, *Visiting Modern War in Risorgimento Italy*. New York 2010.

49 Siehe hierzu *Michael Jeismann/Reinhart Koselleck* (Hrsg.), *Der politische Totenkult. Kriegerdenkmäler in der Moderne*. München 1994.

50 *Emilio Gentile*, *Politics as Religion*. Princeton/Oxford 2006, XIV f. Bezüglich der *religion of politics* unterscheidet Gentile zwischen *secular*, *civil* und *political religion*.

gitimationskrise des italienischen Staates, die über die Jahrzehnte zu einem sozial-psychologischen Trauma wurde.⁵¹

Diese Monumentalisierung von Legitimität fand jedoch in erster Linie auf kommunaler Ebene statt. Gerade die Städte spielten in der Überwindung der nationalstaatlichen Legitimationskrise eine entscheidende Rolle und bildeten auf lokaler Ebene Brücken zwischen Nation und Bürgergesellschaft. Das Konzept der kollektiven Erinnerung problematisierend, unterscheidet Paul Connerton zwischen kleinen „face-to-face“-Gemeinschaften und „territorially extensive societies“, welche lediglich in der Imagination als Gemeinschaft existieren, ohne dass sich ihre Glieder untereinander persönlich kennen.⁵² Diese Unterscheidung ist auch für die Untersuchung historischer Erinnerungskultur bedeutend. Während die Nation im Sinne Benedict Andersons lediglich eine imaginäre Gemeinschaft bildet, ist die Gemeinschaft auf kommunaler Ebene viel stärker konkret, sind politische und kulturelle Akteure, wie auch die Rezipienten, durch soziale Netzwerke mehr oder weniger eng miteinander verbunden. George Mosse hat auf die Rolle nationaler Monumente bezüglich der „Nationalisierung der Massen“ hingewiesen.⁵³ Im Fall der Erinnerungskultur der italienischen Städte scheint es eher angebracht, von der politisch-nationalen Bildungserfahrung kleinerer Bürgergesellschaften zu sprechen. Nation und Partizipation wurden auf diesem Wege regional und lokal konkretisiert, häufig unter direkter Teilnahme oder durch direkte Initiative der Zivilgesellschaft, die sich im Stadtrat engagierte, durch Vereine Einfluss nahm oder Petitionen und Subskriptionen organisierte.⁵⁴

Zahlreiche Beispiele erlauben diese Entwicklung zu belegen. Pierre-Yves Saunier hat gezeigt, wie die florentiner Liberalen die Schlüsselfunktion ihrer Stadt bei der Einigung Italiens in der Monumentalisierung der historischen Ereignisse widerspiegeln.⁵⁵ Eine lokaltypische Distanz zur Gesamtnation zum Ausdruck zu bringen,

51 *Bruno Tobia*, *Una patria per gli Italiani. Spazi, itinerari, monumenti nell'Italia unita (1870–1900)*. Rom/Bari 1998, V; *Levra*, *Fare gli Italiani* (wie Anm. 47), 299 ff.; auch *Massimo Baioni*, *La ‚Religione della Patria‘. Musei e istituti del culto risorgimentale (1884–1918)*. Treviso 1994; *Duggan*, *Francesco Crispi* (wie Anm. 47), 432 ff.

52 *Paul Connerton*, *How Societies Remember* (1989). Cambridge 1995, 1.

53 *George L. Mosse*, *The Nationalization of the Masses. Political Symbolism and Mass Movements in Germany from the Napoleonic Wars through the Third Reich*. New York 1975, 47 ff.

54 Siehe zu diesem Thema auch die Pionierstudie von *Charlotte Tacke*, *Denkmal im sozialen Raum. Nationale Symbole in Deutschland und Frankreich im 19. Jahrhundert*. Göttingen 1995.

55 *Pierre-Yves Saunier*, *La ville comme antidote? Ou à la rencontre du troisième type (d'identité régionale)*,

war dabei nach dem Verschwinden der Toskana von der politischen Landkarte für Florenz identitätsstiftend. Mailand startete seit den 1860er Jahren ein Programm zur Ehrung lokaler Helden der Nation.⁵⁶ Für Bologna und den ehemaligen Kirchenstaat lassen sich ähnliche Vorgänge aufzeigen. Wie der aus dem Londoner Exil zurückgekehrte Bürgermeister von Bologna (und Librettist von Bellinis Oper „I Puritani“) Carlo Pepoli bemerkte: „man kann nur stolz auf die eigene Stadt sein, wenn diese zum Stolz der ganzen Nation beiträgt“.⁵⁷ Es galt also, traditionellen Lokalpatriotismus in den neuen Sinnzusammenhang der Nation zu stellen.

Ein zentraler *lieu de mémoire* für Bolognas Risorgimento ist der Montagnola-Hügel, der an die lokalen Schlachten von 1848 und 1859 sowie deren Opfer erinnert. Doch das wohl bemerkenswerteste Beispiel für Bolognas *statuomanie* ist zweifellos das Pantheon auf dem städtischen Friedhof der Certosa mit hunderten Büsten lokaler Helden, Berühmtheiten der Stadt und der wichtigsten Professoren der ältesten Universität Europas. Gleichzeitig war diese Gräberstadt keine kirchliche, sondern eine kommunale Einrichtung. Für mehrere Generationen von Bildhauern bildete diese Walhalla den Broterwerb und half, in sakraler Formsprache Verbindungen zwischen Lokal- und Nationalstolz herzustellen. Die Akten der kommunalen Verwaltung und des Stadtrats sind voll von Debatten, wem diese Ehre zuteil werden soll. Zusätzlich konnte die Verewigung im Pantheon durch Berücksichtigung bei der Benennung neuer Straßen und Plätze oder gar durch ein Monument noch überhöht werden. Ein wichtiger Faktor war in diesen Debatten die Frage, ob, auf welche Weise und in welchem finanziellen Umfang man entsprechende Initiativen anderer Städte unterstützen sollte – Gemeinden, die einerseits „Schwesterstädte“, andererseits Konkurrenten bei der Ausgestaltung des nationalen Raums waren. Für Bologna, seine Bürgerschaft und die städtische Verwaltung war es eine Frage nationaler Ehre, große Patrioten symbolisch zu verewigen, doch zählten dabei einige Städte mehr als andere. Teilnahme an der Subskription für ein Denkmal in Mailand oder Neapel sorgte für nationale Resonanz, welche bei der Unterstützung für die Initiative einer Kleinstadt der Romagna weitgehend ausblieb.

in: Heinz-Gerhard Haupt et al. (Eds.), *Regional and National Identities in Europe in the Nineteenth and Twentieth Centuries*. Den Haag 1998, 125–161, 149; siehe auch *Laura Cerasi, Gli Ateniesi d'Italia. Associazioni di cultura a Firenze nel primo Novecento*. Mailand 2000, 15 ff.

56 *Porciani*, La festa della nazione (wie Anm. 10), 41.

57 *Carlo Pepoli*, Allocuzione a Giovani Alunni del Ginnasio Premiati, in: *Ricordanze Municipali. Discorsi di Carlo Pepoli*. Bologna 1880, Vol. 1, 5.

Außerdem gab es Konflikte, welche Stadt für welche Berühmtheiten Vaterschaft beanspruchen durfte. Dante, verehrt als Schöpfer der italienischen Sprache, war gebürtiger Florentiner, fand in Ravenna Exil, doch Bologna wies darauf hin, dass seine „Divina Commedia“ zuerst in Bologna veröffentlicht worden war.⁵⁸ Der Konflikt um diese Vaterschaft hatte alte Wurzeln. Seit dem 16. Jahrhundert hielten die Mönche von Ravenna des Dichters Asche versteckt, damit Florenz diese nicht heimlich stellen könne. Nach der Einigung, als Florenz 1865 sein Nationaldenkmal für Dante einweihte, lebten diese Streitigkeiten wieder auf. Dass Dante selbst ein Anhänger des Heiligen Römischen Reiches gewesen war, widersprach zwar der Logik der nationalen Geschichtsschreibung, geriet über diese Konflikte jedoch beinahe in Vergessenheit. Rossini – eigentlich kein Patriot, aber trotzdem Stolz der Nation – wurde in Pesaro geboren. Lugo bestand darauf, Vaterstadt zu sein, da der Vater des Komponisten dort offiziell als Bürger registriert war und sich der „cigno [Schwan] di Pesaro“ selbst gelegentlich als „cignale [Wildschwein] di Lugo“ bezeichnete.⁵⁹ Doch Bologna widerum erhob Anspruch, des Komponisten „patria musicale“ zu sein, die Stadt in der er studiert hatte und wo er es zu erstem Ruhm brachte. Selbst Giuseppe Verdi unterstützte Bologna in seiner Initiative für Rossini.⁶⁰ Trotzdem wurde seine Asche 1886 per Dekret nach Florenz überführt. Bologna schickte daraufhin demonstrativ eine Girlande mit den Worten „Bologna, seinem angenommenen Sohn“. Der nationale Totenkult diente weiterhin der Artikulation lokaler Identität.

Immer wieder gab es dabei auch parteipolitische Streitigkeiten bei der lokalen Inszenierung des Patriotismus: Ein moderater Stadtrat wollte nicht unbedingt einen demokratischen oder republikanischen Helden öffentlich ehren. Doch wenn sich einflussreiche Professoren der Universität für das Projekt engagierten, war es nicht immer leicht und politisch opportun, deren Stimmen zu ignorieren. So wurde der Irredentist Guglielmo Oberdan nach einem gescheiterten Attentat auf den österreichischen Kaiser 1882 hingerichtet und in Italien weithin als patriotischer Märtyrer gefeiert. Für die konservative Mehrheit im Stadtrat von Bologna war das Thema einer Subskription eigentlich politisch zu delikat, doch konnte man sich einem Komitee, das den Nationaldichter Giosuè Carducci, Helden des Risorgimento wie

58 ACC, 12.5.1865; 26.4.1890, consigliere Carducci.

59 *Monitore di Bologna*, 16.12.1868.

60 *Monitore di Bologna*, 20.11.1868; ACC, 22.12.1886 und 12.4.1887.

Aurelio Saffi und berühmte Professoren wie Giuseppe Ceneri zu seinen Mitgliedern zählte, nur schlecht widersetzen.⁶¹

In der Gestaltung urbanen Raums verstanden die politischen und kulturellen Eliten der Städte ihre Rolle als Vermittler zwischen lokal-munizipaler und nationaler Identität. Während Frankreich in zahllosen Varianten immer dieselbe Marianne verehrte, waren es in Italien die lokalen Patrioten, Märtyrer, Musiker, Dichter und Denker, die durch ihr Werk zur kulturellen Nationsbildung beigetragen.⁶² Diese Form der Monumentalisierung stärkte die Entwicklung zivilbürgerlichen Bewusstseins und schuf so die lokalen Referenzpunkte einer nationalen Zivilreligion. Standen in Italien über Jahrhunderte lokale Märtyrer im Mittelpunkt des christlichen Heiligenkults, was nicht selten zu Konflikten mit Rom führte, so waren es nun die lokalen Märtyrer des Vaterlands, die geehrt wurden. Darüber hinaus versetzte der Kult um die Helden des Risorgimento die aufsteigende Mittelklasse in die Lage, sich gegenüber den politischen Eliten auf nationaler Ebene selbst zu zelebrieren und ihre Rolle bei der Einigung der Nation hervorzuheben. Die Nation war nicht nur durch das Genie der offiziellen Staatsgründer Camillo Cavour und Vittorio Emanuele geschaffen worden. So war die städtisch-zivilbürgerliche Inszenierung des Nationalstaats auf munizipaler Ebene häufig auch emanzipatorisch-demokratisch geprägt.

III. Wieviel Gemeinschaft?

Transnationale Erfahrungen und lokal inszeniertes zivilbürgerliches Engagement haben die Sakralisierung des Politischen im liberalen Italien geprägt. Lincolns Exequien, die Auseinandersetzung mit „Uncle Tom“, wie auch lokaler Märtyrerkult trugen zur Sakralisierung der Nation bei. Hans Robert Jauss hat gezeigt, wie die Entzauberung der Welt durch die Aufklärung von der Entstehung neuer Mythen um den Ursprung der Menschheit begleitet war, was ihr Interesse an frühen Formen der Religion, dem Ursprung der Sprache und an sozialer Organisation

61 *Giosuè Carducci*, Rogito della consegna, in: *Il Resto del Carlino*, 28.6.1886. Zum lokalen Erinnerungskult für Oberdan siehe *La Lapide a Guglielmo Oberdan*, in: *Vita Cittadina* II, 9/10, 1916, 25.

62 *Porciani*, Stato, Statue, Simboli (wie Anm. 45), 215; *Roberto Balzani*, ‚Filopanti all’ospedale lasciò Costa successor’. Mito del Risorgimento e politicizzazione della memoria: La ‚fortuna‘ postuma di Quirico Filopanti, in: Preti (Ed.), *Un democratico del Risorgimento* (wie Anm. 17), 299–322, 302.

begründete.⁶³ Obwohl solche Formen der Sinnstiftung vermutlich einer anthropologischen Bedingung unserer psychischen Existenz entsprechen, gilt Sakralität häufig als Widerspruch zur Moderne und Zivilreligion als ein Lapsus in vormoderne Denkweisen. Solche Interpretationsmuster gilt es jedoch zu hinterfragen. Dabei kann die transnationale und komparative Ausdehnung des Forschungshorizonts, aber auch die diachronische Erweiterung dienlich sein. Die italienische Rezeption „Onkel Toms“ war religiös, gleichzeitig aber auch durch emanzipatorische Elemente geprägt und erklärt die spätere Auseinandersetzung mit dem Amerikanischen Bürgerkrieg. David D’Avrays vergleichende Studien mittelalterlicher Totenpredigten haben gezeigt, dass die hierbei übliche Rhetorik nicht nur dem Lamento des toten Prinzen galt. Die Predigten dienten gleichfalls der Ausformulierung bestimmter Ansprüche an das Amt, der Beschreibung eines abstrakten, idealen Amtsinhabers.⁶⁴ Die Totenpredigt diente somit nicht nur der Stiftung eines religiösen Mythos, sondern hatte eine zivilbürgerliche, politisch moderne Dimension, selbst in „vormoderne“ Zeit. Ähnlich war der lokale Märtyrerkult im liberalen Italien auch eine kritische Auseinandersetzung mit der real existierenden Nation, eine Antwort auf die Krise der Nation nach der Einigung.

So unangenehm dem kritischen Intellektuellen der entzauberten Welt der Mythos und das Sakrale auch sein mögen, so sollte uns das nicht daran hindern, an angemessenem Ort auch die damit verbundenen zivilbürgerlichen, emanzipatorischen und modernen Elemente zu erkennen. Das Sakrale schafft Gemeinschaft. Bei der Bewertung dieser Gemeinschaft kommt es vor allem auf deren liberale Qualitäten an, und auf den jeweiligen Platz für das Individuum innerhalb der Gemeinschaft.

Zusammenfassung

Wie entwickeln Politik und Zivilgesellschaft im 19. Jahrhundert eine der Erfahrung von Moderne und gesellschaftlichem Wandel angemessene Symbolik? Am Beispiel des post-risorgimentalen Italiens untersucht der Aufsatz lokale und transnationale Idiome sakralisierter Politik und stößt dabei auf symbolische Formen, die

63 Hans Robert Jauss, *Mythen des Anfangs: Eine geheime Sehnsucht der Aufklärung*, in: ders., *Studien zum Epochenwandel der ästhetischen Moderne*. Frankfurt am Main 1989, 23–66.

64 David D’Avray, *Death and the Prince. Memorial Preaching before 1350*. Oxford 1994.

Bezug auf lokale Traditionen religiöser Praxis nehmen, aber auch internationale Modelle politischen Rituals integrieren. Politische Totenfeiern und die Inszenierung lokaler Identität im neuen, doch noch immer fremd anmutenden Nationalstaat bieten Historikern diesbezüglich ein reiches Forschungsfeld. Interessant ist dabei auch die kritische Auseinandersetzung italienischer Demokraten und Republikaner mit politischen Entwicklungen in den Vereinigten Staaten. Spannungen zwischen lokaler, nationaler und transnationaler Symbolsprache berücksichtigend, zeigt der Aufsatz, wie Inszenierungskontext, Gebrauch und Rezeption symbolischer Formsprache Aufschlüsse auch zu politischen Inhalten geben. Seit den 1860er Jahren fällt in Italien zudem vor allem der munizipale und zivilbürgerliche Rahmen der Sakralisierung von Politik auf, der so zu einer veränderten Inszenierung des Nationalen beiträgt und damit Spannungen zwischen Staat und Nation zunehmend erfolgreich auszugleichen vermag.

Prof. Dr. *Axel Körner*, University College London (UCL), Department of History, Gower Street, WC1E 6BT London