

DE GRUYTER

*Moritz Buchner*

# WARUM WEINEN?

EINE GESCHICHTE DES TRAUERNS IM LIBERALEN  
ITALIEN (1850–1915)

BIBLIOTHEK DES DEUTSCHEN  
HISTORISCHEN INSTITUTS IN ROM

Moritz Buchner  
**Warum weinen?**

**Bibliothek des  
Deutschen Historischen  
Instituts in Rom**

—

**Band 135**



Moritz Buchner

# Warum weinen?

---

Eine Geschichte des Trauerns im liberalen Italien  
(1850–1915)

DE GRUYTER

Die elektronische Version dieser Publikation erscheint seit November 2021 open access.

ISBN 978-3-11-059565-9

e-ISBN [PDF] 978-3-11-059851-3

e-ISBN [EPUB] 978-3-11-059436-2

ISSN 0070-4156



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International Lizenz. Weitere Informationen finden Sie unter <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

**Library of Congress Control Number: 2018945343**

**Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**

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

© 2018 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston

Satz: Anton Thanner, Schwendi

Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

[www.degruyter.com](http://www.degruyter.com)

# Inhalt

Vorwort — VII

Einleitung — 1

## I Die Rationalisierung des Todes — 24

- 1.1 Der Tod der Anderen — 24
- 1.2 Körpertod und Lebensende — 29
- 1.3 Die Pathologisierung der Zweifler — 33
- 1.4 Der angstvolle Tod — 36
- 1.5 Die Ambivalenz des Leichnams — 40
- 1.6 Hygiene und Emotionen — 43
- 1.7 Die Marginalisierung des Leichnams — 46
- 1.8 Die sterblichen Überreste als Erinnerungsmarker — 55

## II Die Emotionalisierung des Verlusts — 63

- 2.1 Trauer: Ein soziales Gefühl — 63
- 2.2 Die Heimat des Herzens — 67
- 2.3 Der Preis der Liebe — 73
- 2.4 Trauer als Tugend — 80
- 2.5 Echte Gefühle? — 88
- 2.6 Trauer: Ein privates Gefühl — 93
- 2.7 Das affektive Erbe — 98
- 2.8 Trauer als emotionaler Burgfriede — 111
- 2.9 Trauer und Politik — 117

## III Die Normen der Trauer — 126

- 3.1 Fundamente des Affekts — 126
- 3.2 Vom strafenden zum liebenden Gott — 131
- 3.3 Die Hoffnung auf ein Wiedersehen — 135
- 3.4 Die Armen Seelen im Fegefeuer — 139
- 3.5 Maria, Vorbild der Leidenden — 148
- 3.6 Die Zivilreligion des Risorgimento — 156
- 3.7 Leben für die *Patria* — 159
- 3.8 *Self-Help* und Totengedenken — 164
- 3.9 Das Vermächtnis der Vergangenheit — 169
- 3.10 Neue Modelle ab der Jahrhundertwende — 174

**VI — Inhalt**

**IV Die Moralisierung der Gefühle — 180**

- 4.1 Trauerpraktiken als Epochenindikator — 180
- 4.2 Gefühle als Reizreaktion — 183
- 4.3 Zwischen Schwächung und Anspannung — 191
- 4.4 Körpergefühl und Seelengefühl — 194
- 4.5 Die Einhegung der inneren Natur — 199
- 4.6 Die Ökonomie der Trauer — 210
- 4.7 Passive und aktive Trauer — 214
- 4.8 Die Naturalisierung des Unterschieds — 221
- 4.9 Körper und Nation — 228

**V Topografien der Trauer — 235**

- 5.1 Die privaten Wohnräume — 235
- 5.2 Der letzte Rückzugsraum — 243
- 5.3 Massendynamik und Emotionen — 249
- 5.4 Die Ordnung der Menge — 254
- 5.5 Trauer im öffentlichen Raum — 266
- 5.6 Friedhofsstimmung — 274
- 5.7 Die Stadt der Toten — 281
- 5.8 Das Grabmal und die Formen des Gedenkens — 285
- 5.9 Die Friedhofsgesellschaft — 293
- 5.10 Beisetzung und Grabbesuch — 298

**Schlussbetrachtung — 305**

**Riassunto — 325**

**Abbildungsnachweise — 328**

**Quellen- und Literaturverzeichnis — 329**

- 1 Ungedruckte Quellen — 329
- 2 Gedruckte Quellen — 332
- 3 Zeitungen und Zeitschriften — 338
- 4 Literatur — 338

**Register — 353**

- 1 Personen — 353
- 2 Orte — 357

# Vorwort

Dieses Buch ist die überarbeitete Fassung meiner 2015 eingereichten Dissertationsschrift. Es handelt unter anderem von verwesenden Körpern, von untröstlichen Verlusten, von klagenden Frauen und verzweifelten Männern, von verdrängten Gefühlen und politischem Protest. Ebenso wie die üblichen Zweifelsmomente beim Schreiben waren diese eher dunklen Seiten des Lebens unabdingbarer Teil der wissenschaftlichen Bearbeitung eines Themas, das mich stets fasziniert hat und bis heute zum Nachdenken anregt. Gleichzeitig war die Promotionszeit mit vielen Erfahrungen verbunden, die ich nicht missen möchte: Dem Privileg, mehrere längere Forschungsaufenthalte in Italien verbringen zu dürfen, und dem Geschenk, von vielen Menschen unterstützt worden zu sein. Ohne sie wäre diese Arbeit nicht zustande gekommen.

Mein besonderer Dank gilt Ute Frevert für ihre aufmerksame Lektüre und die Gelegenheit, in einem anregenden wissenschaftlichen Umfeld wie dem Max-Planck-Institut für Bildungsforschung arbeiten zu dürfen. Danken möchte ich weiter Oliver Janz, der mein Vorhaben ab dem ersten Moment unterstützt und begleitet hat, indem er mir wichtige Hinweise gab, Quellen zur Verfügung stellte, Ansprechpartner nannte und Forschungsreisen ermöglichte. Von unschätzbarem Wert waren außerdem die Begegnungen und Gespräche mit Marco Meriggi, der mir mit vielen kenntnisreichen Ratschlägen und Ideen weitergeholfen hat. Eine ermutigende Begleitung und wichtige Inspirationsquellen waren mir außerdem die Mitglieder des Transmortale-Kreises, ganz besonders Norbert Fischer und Anna-Maria Götz.

Zu großem Dank bin ich meinen Kolleginnen und Kollegen des Forschungsbereichs Geschichte der Gefühle des Max-Planck-Instituts für Bildungsforschung für anregende wie kritische Diskussionen sowie die umfassende Unterstützung in inhaltlichen, organisatorischen und persönlichen Dingen verpflichtet: Christina Becher, Magdalena Beljan, Gaby Bendmann, Yaara Benger, Anja Berkes, Pascal Eitler, Monika Freier, Till Großmann, Philipp von Hugo, Anja Laukötter, Uffa Jensen, Margrit Pernau, Jan Plamper, Philipp Nielsen, Imke Rajamani, Karola Rockmann, Kerstin Singer, Anne Schmidt, Gian Marco Vidor und den Mitarbeiterinnen der Bibliothek des Max-Planck-Instituts für Bildungsforschung. Besonders dankbar bin ich Juliane Brauer, Benno Gammerl, Bettina Hitzer und Joseph Ben Prestel für die sorgfältige und kritische Lektüre erster Kapitelfassungen und ihre wertvollen Hinweise.

Für ihr sorgfältiges und kritisches Lektorat sowie zahlreiche wertvolle Hinweise gilt mein aufrichtiger Dank Julia Heunemann, Peter Krilles und Jens-Ole Rey, ebenso wie Nicola Camilleri für sprachliche, inhaltliche und bibliografische Unterstützung. Danken möchte ich außerdem Martin Baumeister für sein Interesse an meinem Thema und seine Unterstützung, Lutz Klinkhammer für wichtige inhaltliche Hinweise, Kordula Wolf für die angenehme Zusammenarbeit und ihre aufmerksame Textredaktion sowie Moritz Lampe für seine interessierte Lektüre und bereichernde Quellenhinweise.



Dafür, dass sie mich stets gefördert und Anteil an meinen Erfahrungen und Gedanken genommen haben, bedanke ich mich herzlich bei meinen Eltern. Ein unerwarteter und besonders erfreulicher Moment meiner Arbeit an dieser Dissertation war die Begegnung mit Mariama Diagne. Für ihre großzügige Unterstützung, die interessierte Begleitung und ihre Nachsicht bin ich ihr in tiefer Dankbarkeit verbunden. Ihr, Selma und meinen Eltern möchte ich dieses Buch widmen.

# Einleitung

1872 veröffentlichte die Zeitschrift „Nuova Antologia“ einen Aufsatz des liberalen Politikers und Historikers Pasquale Villari (1827–1917) mit dem Titel „La scuola e la quistione sociale in Italia“.<sup>1</sup> Ausgehend von den hohen Analphabetenraten, die im 1861 proklamierten Königreich Italien bei etwa 80 % gelegen hatten und bis in die 1870er-Jahre nur langsam gesunken waren,<sup>2</sup> währte der Autor sein Land, wie viele andere Angehörige der Trägerschichten des jungen Staats, in einer existenziellen Krise.<sup>3</sup> Dies, so viele Kritiker, manifestierte sich auch in der Lebensführung der Unterschichten, der Landbevölkerung und in den süditalienischen Regionen.<sup>4</sup> In einem zentralen Abschnitt des Textes berichtete er von einem Brief, in dem eine Dame aus Neapel „auf unbedarfte Weise“ ihre Eindrücke von einer Reise in die süditalienische Region Kalabrien geschildert hatte.<sup>5</sup> Grund der Fahrt war ihre im Sterben liegende 19-jährige Tochter, die sie zur Ausheilung eines unbekanntes Leidens in ein kalabrisches Dorf verschickt hatte – vergeblich, wie sich gezeigt hatte. Wenig später trat die Mutter selbst die Reise nach Kalabrien an, um Abschied von ihrer Tochter zu nehmen. Von der Bestattungsfeier berichtete sie Folgendes:

„Als man ... den Leichnam zu einer kleinen Kirche außerhalb des Wohngebiets überführte, begleitete ihn das gesamte Dorf unter Schreien und verzweifeltm Weinen. Ich befand mich ... mitten in einer großen Menschenmenge, die einem vereinsamten Schmerz anheimgefallen war. Ich sah Frauen, die sich das Haar ausrissen, Männer die sich zu Boden warfen wie berauschte Wilde, und ich war nicht sicher, ob ich lieber auf dieser Welt bleiben oder mit meiner Tochter ins Grab steigen wollte.“<sup>6</sup>

Die Bewohner des kalabrischen Dorfes erschienen hier als emotional isolierte und verzweifelte Wesen, die ihren Schmerz über den Tod einer ihnen kaum bekannten Person auf exzessive, selbstzerstörerische Weise kundtaten. Die Autorin beschrieb die Erinnerung an diese Szene mit Ablehnung und sah bestätigt, was sich ihr schon bei der Anreise aufgedrängt hatte: nämlich, dass sie sich in einem sozialen Umfeld befand, das „wenig menschlich“<sup>7</sup> war. Mit der hier lebenden Bevölkerung sah sie weder eine Verwandtschaft der Empfindungen noch eine gemeinsame kulturelle Grundlage,

---

1 Villari, Scuola. Zum Wirken Villaris vgl. Moretti, Villari.

2 Vgl. Pécout, Risorgimento, S. 220–224. Bis 1901 war die Alphabetisierungsquote auf ca. 50 % gestiegen.

3 Darauf hatte der Autor schon sechs Jahre zuvor in einem Aufsatz anlässlich zweier militärisch letztlich folgenloser Niederlagen gegen Österreich hingewiesen. Vgl. Villari, Colpa. Dazu auch Patriarca, Vices.

4 Vgl. Villari, Scuola, S. 491f., 496f. und 505.

5 Ebd., S. 498.

6 Ebd., S. 499.

7 Ebd., S. 498.

diese auf angemessene Weise auszudrücken. Begründet sah man diesen Zustand in den kulturellen, gesellschaftlichen und ökonomischen Lebensbedingungen im Süden: Große Teile der Landbevölkerung der südlichen Regionen lebten in Armut und waren nicht alphabetisiert, die ständische Sozialhierarchie der alten Staaten war weitgehend erhalten geblieben. Darüber hinaus wurde ein traditioneller, mit heidnischen Bräuchen amalgamierter Katholizismus praktiziert, den insbesondere die städtischen Eliten des Nordens als abergläubisch beurteilten.

Für Villari bezeugten die Beobachtungen der Autorin die fehlende „Willenskraft und Charakterstärke“<sup>8</sup> der Bevölkerung als entscheidende Aspekte nationaler Identität. Um dieses Manko zu beheben, bedurfte es für den Historiker und langjährigen Kultusminister Villari der Verbreitung einer „guten allgemeinen Kultur“.<sup>9</sup> Als Ziel gab er eine Regeneration von umfassendem moralischem, sozialem und intellektuellem Ausmaß vor.<sup>10</sup> Die hierfür erforderlichen Reformen sollten nicht nur institutioneller und abstrakter Natur sein,<sup>11</sup> sondern der Bevölkerung einen neuen Geist einhauchen und, wie das Beispiel der Trauerszene zeigt, sich ihren Weg bis ins Gefühlsleben der Menschen bahnen. Dies erachtete Villari mit Blick aufkommende Herausforderungen als nationale Überlebensfrage. Dabei galt es aber nicht nur, historischen Ballast abzuwerfen, sondern auch zukünftige Entwicklungen im Auge zu behalten, die dem Wunsch der sozialen Trägerschichten des liberalen Italien nach einer starken Nation entgegenstanden, etwa die Entstehung „einer neuen sozialen Frage“<sup>12</sup> und der hiermit verbundene Aufstieg der Arbeiterbewegung zu einer relevanten politischen Kraft, die „bei uns noch nicht existiert“, aber in Deutschland und England bereits die Gesellschaft gefährde.<sup>13</sup>

Dass Villari die Lage der Nation hier ausgerechnet über den emotionalen Umgang mit dem Tod thematisierte, überrascht mit Blick auf den historischen Kontext seines Artikels nur bedingt. Trauerriten waren im Italien des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts ein häufig gewähltes Untersuchungsobjekt ethnografischer und anthropologischer Studien, die sich dabei vor allem weiter zurückliegenden Epochen<sup>14</sup> und fremden Volksgruppen widmeten.<sup>15</sup> Ethnologen wie Arnold van Gennep interpretierten sie als gesellschaftlich verankerte, zur rituellen Bewältigung kritischer Übergangsphasen dienende Praktiken, die auf die Stabilisierung der Gemeinschaft der Hinterbliebenen hinwirkten.<sup>16</sup> Der Umgang mit dem Tod gab insofern einen be-

---

8 Ebd., S. 485.

9 Ebd., S. 483.

10 Ebd., S. 478.

11 Ebd., S. 480.

12 Ebd., S. 506.

13 Ebd.

14 So etwa De Gubernatis, *Storia*.

15 Zum Beispiel Pitrè, *Usi*.

16 Vgl. van Gennep, *Übergangsriten*.

sonders symbolträchtigen Einblick in Lebenswelten, die sich von der eigenen, als zivilisiert und fortschrittlich verstandenen Realität scheinbar bis ins tiefste Innere der Menschen unterschieden. Häufig verwendete dichotomische Begriffspaare wie wild/zivilisiert oder rückständig/zeitgemäß müssen dabei als kulturell und politisch aufgeladene Kampfrhetorik gelesen werden, mit denen die Angehörigen der ‚besseren Gesellschaft‘ als minderwertig empfundene Lebensweisen und Moralvorstellungen in ein hierarchisches Verhältnis zum Eigenen setzten. Die damit einhergehende Befremdung verweist auf eine tiefgreifende Fraktur zwischen der italienischen Elitenkultur und der *cultura popolare*.<sup>17</sup>

Die vorliegende Arbeit nimmt diese Überlegungen zum Ausgangspunkt einer historischen Untersuchung von Trauergefühlen im Milieu der Mittel- und Oberschichten in Italien von der um 1850 beginnenden finalen Phase der nationalen Einigung bis zum Eintritt des Landes in den Ersten Weltkrieg im Jahr 1915. Sie will aufzeigen, dass in diesem Zeitraum ein elitärer, von den Trägermilieus des Nationalstaats praktizierter Habitus im Umgang mit Tod und Trauer noch deutlicher als zuvor an Konturen gewann, der sich maßgeblich durch die Abgrenzung von den Praktiken anderer Gesellschaftsgruppen definierte. Darüber hinaus geht sie davon aus, dass dieses Verhaltensmodell schon bald durch neue gesellschaftliche Entwicklungen in Frage gestellt wurde.

## Die gesellschaftlichen Eliten Italiens seit 1850

Die Erinnerung der Autorin des oben zitierten Briefs an die kalabrische Trauerszene war erkennbar von emotionaler Abwehr begleitet. Der Rückbezug war ein Moment der Distinktion und damit der Vergewisserung über die eigene Zivilität und Integrität, wie sie für die Elitenkultur in Italien charakteristisch war. Doch was bedeutete das im Italien des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts genau? Und welche Gruppen waren den gesellschaftlichen Eliten zuzurechnen?

Von einer raschen Ablösung der alten Führungsschichten durch eine neue Formation konnte mit der Gründung des Nationalstaats in Italien keine Rede sein. Schon Arno J. Mayer hat die These formuliert, dass angesichts der weiterhin gewichtigen Rolle des Adels in den europäischen Nationalstaaten im 19. Jahrhundert und darüber hinaus von einer Kontinuität der sozialen und politischen Führungsgruppen gesprochen werden muss.<sup>18</sup>

Diese Entwicklung ging auf die entscheidende Phase des Risorgimento ab der Revolution von 1848/49 zurück. Mit der Niederschlagung der Republiken von Rom und Venedig im Jahr 1849 hatten die bis dahin starken demokratischen Kräfte, für

---

<sup>17</sup> Vgl. Verucci, *Due Italie*, S. 165.

<sup>18</sup> Vgl. Mayer, *Adelsmacht*.

die die Kooperation mit den Fürsten der alten Staaten keine Option war, ihre Rolle als treibende Kraft der Nationalbewegung verloren.<sup>19</sup> Die nationale Einigung erfolgte in einer monarchisch-liberal-konservativen Variante unter Führung Piemont-Sardiniens und basierte vor allem auf Kriegserfolgen und geschickter Diplomatie. Gestützt wurde sie von Vertretern des liberalen Adels und des moderaten (Groß-)Bürgertums, die 1852 einen Elitenkompromiss geschlossen hatten, mit dem Cavour die parlamentarischen Vertreter des moderaten Bürgertums in seine Politik einband und den konservativen Adel marginalisierte.<sup>20</sup> Diese vermögende Notabelnschicht, deren bürgerliche Köpfe ihren Status häufig den Militär- und Verwaltungskarrieren ihrer Väter im napoleonisch besetzten Italien verdankten und zu der auch etliche Neunobilitierte zählten, war in politischer und kultureller Hinsicht zunächst die dominante gesellschaftliche Kraft im geeinten Italien.<sup>21</sup>

Die Anpassung der Eliten an die neuen, postständischen Rahmenbedingungen ging jedoch nicht in allen Regionen einheitlich vonstatten. In Piemont, wo der traditionell savoyerfreundliche Adel aufgrund der zurückliegenden Reformpolitik bereits einen höheren Grad an Zentralisierung gewohnt war, wurde die Position der alten Eliten durch die Ausweitung des Herrschaftsraums der eigenen Dynastie kaum in Frage gestellt. Dagegen traf die Gründung des liberalen Nationalstaats in anderen Regionen Nord- und Mittelitaliens auf völlig andere Vorbedingungen.<sup>22</sup> In der Lombardei und der Toskana waren die Oberschichten schon lange ohne Herrschaftspraxis gewesen, da sie habsburgisch dominiert gewesen waren. Besonders in den Städten war hier meist ein städtisches Patriziat tonangebend, in dem adlige und bürgerliche Komponenten miteinander verschmolzen waren. Auf den ehemaligen Territorien des Königreichs beider Sizilien und des Kirchenstaats waren traditionellere ständisch-feudale Herrschaftsstrukturen dagegen weitgehend erhalten geblieben. Insbesondere ein relevanter Teil des Adels stand dem neuen Staat hier feindlich gegenüber.<sup>23</sup> Wie in den anderen Regionen galt aber auch hier für den Großteil der alten Führungsgruppen, was der Sizilianer Giuseppe Tomasi di Lampedusa in seinem Roman „Il gattopardo“

---

**19** Vgl. Pécout, Risorgimento, S. 122–158.

**20** Vgl. Cardoza, Aristocrats, S. 56–64.

**21** Vgl. Meriggi, Bürgertum, S. 163; ders., Soziale Klassen.

**22** Diese begründeten die verschiedenartigen Motivationen, sich dem Nationalstaat anzuschließen: In Piemont hatte sich eine kleine Gruppe gemäßigter Adliger und Großbürger als Architekten der Einheit betätigt, dennoch bekannten sich große Teile des Adels eher widerwillig zum neuen Staat, dessen Oberhaupt sie seit jeher die Treue gehalten hatten. In der Lombardei und in der Toskana hatte ein handeltreibendes Stadtpatriziat schon lange die Rolle der traditionellen Feudalordnung abgelöst und bekannte sich eher aus Notwendigkeit zur nationalen Monarchie, die man gegenüber der habsburgischen Herrschaft bevorzugte. In den südlich gelegenen ehemaligen Territorien des Kirchenstaats und des Königreichs beider Sizilien nahm ein relevanter Teil der alten Eliten sogar eine feindliche Position gegenüber dem neuen Staat ein, während die Mehrheit sich ebenfalls meist aus Notwendigkeit zu ihm bekannte. Vgl. Jockey, Adel, S. 51–65.

**23** Vgl. ebd., S. 59.

pointiert zum Ausdruck gebracht hat: „Wenn wir nicht auch dabei sind, bescheren die [volksrevolutionären Kräfte des Risorgimento] uns die Republik. Wenn alles so bleiben soll, wie es ist, muß sich alles ändern.“<sup>24</sup>

Dieses Ansinnen konnte im Prozess der Staatsgründung letztlich erfolgreich vertreten werden, denn dank eines rigiden Wahlzensus blieben Vermögen und Landbesitz zunächst die entscheidenden Kriterien für politische Partizipation und Gestaltungsmacht.<sup>25</sup> Ihre soziale Position konnte die aristokratisch-bourgeoise Elite aber vor allem durch die Persistenz einer kulturell dominierten Leitfunktion behaupten, die in weiten bürgerlichen Kreisen ebenso wie bei den unteren sozialen Milieus verankert und akzeptiert war.<sup>26</sup> Sie speiste sich aus aristokratischen Werten und Lebensmustern, die teilweise mit aufgeklärten Vorstellungen konfligierten, aber auch für viele national gesinnte und nach gesellschaftlichem Aufstieg strebende bürgerliche Akteure attraktiv waren: die Betonung ritterlicher Tugenden wie Frömmigkeit und Fürsorge als Schutz vor den Gefahren der Moderne, der Fokus auf Abstammung und Familientradition, Landbesitz und die mit ihm traditionell verbundenen patriarchalen Sozialbeziehungen, lokale und regionale Klientel- und Patronagenetzwerke, Mäzenatentum, ein martialisch definierter Ehrbegriff, die Pflege eines exklusiven und prestigeversprechenden Lebensstils usw.<sup>27</sup> Entscheidende Statusressourcen waren in diesem Rahmen Herkunft, Tradition und Besitz.

Wie bereits angedeutet wurde, standen diese Ideale jedoch nur scheinbar im Widerspruch zu den Werten großer Teile der bürgerlichen Mittelschichten, auch wenn ökonomische Kriterien hier weniger ins Gewicht fielen und Traditionsbezogenheit für die soziale Identität lange Zeit keine bedeutende Kategorie gewesen war. Zwar hat die Forschung immer wieder bestimmte Berufsgruppen als typisch bürgerlich definiert – insbesondere Unternehmer, Wissenschaftler, Künstler, Staatsbeamte, Militärs, aber auch Landbesitzer und die in Italien besonders zahlreichen Freiberufler (*professionisti*) wie Anwälte, Mediziner sowie gegen Ende des 19. Jahrhunderts vermehrt auch Architekten und Ingenieure. Doch zum einen wandelte sich diese Zusammensetzung im Laufe der Zeit; zum anderen war die Zugehörigkeit zu bestimmten sozialen Formationen im Gefolge der Auflösung ständestaatlicher Gesellschaftsstrukturen nicht mehr rechtlich definiert oder an Berufe geknüpft. Der Historiker Alberto Mario Banti hat zwar darauf verwiesen, dass ein bürgerlicher Lebensstil immer an gewisse ökonomische Voraussetzungen gebunden sei.<sup>28</sup> Doch ist zu berücksichtigen, dass die Lebensverhältnisse der italienischen Mittelschichten, abgesehen von wenigen reichen Familien, im 19. Jahrhundert in vergleichender Perspektive eher von bescheidenem

---

<sup>24</sup> Tomasi di Lampedusa, Gattopardo, S. 35.

<sup>25</sup> Vgl. Cardoza, Aristocrats, S. 55f.

<sup>26</sup> Vgl. Clemens/König/Meriggi, Einleitung, S. 6.

<sup>27</sup> Vgl. ebd., S. 2 und 10–14.

<sup>28</sup> Vgl. Banti, Storia della borghesia.

Wohlstand gekennzeichnet waren.<sup>29</sup> Die soziale und kulturelle Identität dieser Milieus beruhte vor allem auf Bildung und war auf unterschiedliche Kriterien bezogen: „vom Besitz bis zum Beruf, vom Geschmack bis zur Bildung, und letztlich durch die Umsetzung all dieser Eigenschaften“ in einen angemessenen Kultur- und Lebensstil.<sup>30</sup> Es war somit ein spezifischer Umgang mit Besitz *und* Bildung, der die Zugehörigkeit zur besseren Gesellschaft markierte.<sup>31</sup>

Wie diese Orientierungen zum Ausdruck kamen, variierte nach historischem und sozialem Kontext und definierte sich durch die gesellschaftliche Mittellage bürgerlicher Milieus und deren Abgrenzung nach oben bzw. nach unten.<sup>32</sup> Bis in die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts dienten besonders der Adel und die höfische Kultur als Kontrastfolien. Dabei kritisierte man unter anderem ritualisierte, als oberflächlich wahrgenommene Zeremonielle und die damit verbundene Etikette sowie den Müßiggang und die Lasterhaftigkeit der Aristokratie.<sup>33</sup> Eine besonders wichtige Stellung nahm dabei die Verwurzelung in der (Klein-)Familie als vermeintlich einzige ‚natürliche‘ Sozialisierungsform samt ihrer inneren Hierarchie ein, die man als Gegenbild zum traditionellen adligen Lebensstil auffasste.<sup>34</sup> Aus ihr heraus sollten Werte wie Natürlichkeit, Ausgewogenheit sowie die Bedeutung individueller Fähigkeiten, Leistung und Bildung kultiviert werden.<sup>35</sup> Wichtige Charakteristika des damit verbundenen Habitus waren Aspekte wie Kleidung, Körperlichkeit, Esskultur, Wohnstil, ein gewisses Bildungsniveau. Insgesamt setzte dieses Lebensmodell eher Barrieren als enge Grenzen. Die Gestaltung der Lebensführung sollte sich an abstrakten Prinzipien wie Arbeit, Bildung und Selbständigkeit orientieren, „die inhaltlich offen waren und innerhalb eines weit gesteckten Spektrums an Möglichkeiten individuell festgelegt und ausgestaltet werden mussten.“<sup>36</sup> Die Kenntnis dieser Überzeugungen und der damit verbundenen Handlungsweisen bildete ein symbolisches System, das es zu erkennen und einzuhalten galt. Dies war insofern politisch relevant, als die Lebensführung bestimmte gesellschaftlich-politische Überzeugungen darstellte<sup>37</sup> und damit auch ein Bekenntnis zur Nation als Ordnungsmuster war. In Italien wurde dabei die zentrale

---

**29** Vgl. Meriggi, *Borghesie*, S. 73f. Eine Art materielle Grundversorgung bestand laut Meriggi darin, sich Hauspersonal, Weissbrot, ein gutes Glas Wein und Rindfleisch zum Essen leisten zu können; ebd., S. 74.

**30** Kaschuba, *Bürgerlichkeit*, S. 93.

**31** Vgl. Meriggi, *Borghesie*, S. 69.

**32** Vgl. Meriggi, *Bürgertum*, S. 150.

**33** Vgl. Barta, *Disziplinierte Körper*; Kaschuba, *Bürgerlichkeit*; Linke, *Sprachkultur*; Reckwitz, *Subjekt*. Frevert, *Gefühle in der Geschichte*, hebt hervor, dass Emotionen hierbei eine wichtige Rolle spielten.

**34** Vgl. Porciani, *Famiglia*, S. 16f.

**35** Vgl. Kocka, *Das europäische Muster*.

**36** Hettling, *Selbständigkeit*, S. 58.

**37** Vgl. Kaschuba, *Bürgerlichkeit*, S. 100–102.

Rolle der Familie für das soziale Miteinander besonders betont, Politiker sahen in ihr das Abbild der Nation, eine *piccola patria*.<sup>38</sup>

Die Adelskritik, die sich neben der politischen und gesellschaftlichen Vorrangstellung der Aristokratie auch immer gegen deren Lebensmodell und Habitus gerichtet hatte,<sup>39</sup> verlor nach dem Elitenkompromiss im Vorfeld der nationalen Einigung ihre diskursive Bedeutung. Fortan richtete sie sich vehement nur noch gegen den savoyerfeindlichen und antinational eingestellten schwarzen Adel, der vor allem in den südlichen Regionen ansässig war.<sup>40</sup> Hinzu kam die ablehnende Haltung gegenüber dem papsttreuen Klerus als Vertreter des ultramontanen Katholizismus, der den Nationalstaat offen ablehnte und eng mit dem absolutistischen Herrschaftsmodell früherer Zeiten identifiziert wurde.<sup>41</sup>

Insgesamt wurde der italienische Nationalstaat von einem Elitenamalgam getragen, das große Teile von Adel und Bürgertum einschloss. Während adlige Akteure anfangs auch in der nationalen Politik noch eine prominente Rolle spielten, traten sie im Laufe der Jahre mehr und mehr zurück.<sup>42</sup> Auf lokaler und regionaler Ebene behielten sie jedoch als Politiker, Mäzene, Vereinsgründer usw. einen großen kulturellen Einfluss.<sup>43</sup>

Seit den 1860er-Jahren gewann die humanistische Fraktion des Bürgertums immer mehr an Einfluss; mit der Machtübernahme der parlamentarischen Linken von 1876 wurde sie auch politisch zum maßgeblichen Faktor in Italien. Bis zur Jahrhundertwende entmachtete sie die Aristokratie, „deren Welt und Werten sie sich jedoch nicht verschloss“.<sup>44</sup> Dies hing nicht zuletzt mit dem Nationalismus des späten 19. Jahrhunderts zusammen, für den Kategorien wie Kriegertum, Ehre und Männlichkeit zentral waren. Ein anderer Faktor hierfür war die Entstehung eines Wirtschaftsbürgertums, für das ökonomische Leistungsfähigkeit und paternalistische Organisationsstrukturen bedeutsam waren.

Die Distinktionsfähigkeit, die aus der Kenntnis des bürgerlich-elitären Zeichencodes erwuchs, markierte nun vor allem Grenzen und Distanzen gegenüber den unteren Gesellschaftsschichten, die nach 1860/61 bald als soziales und moralisches Problem für die ökonomische und militärische Leistungsfähigkeit der nationalen Gesellschaft wahrgenommen wurden. Obwohl er als Mittel sozialer Abgrenzung eigentlich eher ständisch-hierarchische Ordnungsvorstellungen bediente, war der kulturelle Habitus der italienischen Eliten in einem Punkt deutlich bürgerlich beeinflusst. Er war mit einem Anspruch auf Allgemeingültigkeit verbunden und sollte, anders als in der von

---

<sup>38</sup> Vgl. Porciani, *Famiglia*, S. 48.

<sup>39</sup> Vgl. Barta, *Disziplinierte Körper*; Linke, *Sprachkultur*.

<sup>40</sup> Vgl. Jocteau, *Adel*, S. 59.

<sup>41</sup> Vgl. Dittrich, *Antiklerikalismus*, S. 298.

<sup>42</sup> Vgl. Jocteau, *Adel*, S. 51–65.

<sup>43</sup> Vgl. Clemens/König/Meriggi, *Einleitung*, S. 6f. Siehe auch Clemens, *Sanctus*.

<sup>44</sup> Meriggi, *Bürgertum*, S. 163.



rechtlich fixierten Geboten und Verboten geprägten ständischen Ordnung, auch den übrigen gesellschaftlichen Gruppen als Leithorizont dienen.<sup>45</sup> Was diesem Lebensmodell nicht entsprach, stand mit vermeintlich universellen menschlichen Gepflogenheiten in Konflikt und war dem Vorwurf ausgesetzt, unzivilisiert, rückständig und unvernünftig zu sein.

Diese Überlegungen zeigen zunächst, dass die in dieser Arbeit in den Fokus genommene Elitenkultur über eine facettenreichere soziale Trägerschicht verfügte, als es zunächst erscheinen könnte. Es handelte sich um ein Elitenamalgam, das sich aus Adligen und Großbürgern, einem wachsenden bildungsbürgerlichen Milieu sowie dem ab der Jahrhundertwende entstehenden Wirtschaftsbürgertum zusammensetzte. Diese Gruppen bilden das soziale Spektrum, dessen Praktiken sich die vorliegende Untersuchung zuwendet. Die Aufzählung verweist darauf, dass es sich dabei nicht um eine statische Formation handelte: Angesichts der ökonomischen und sozialen Dynamiken, die die italienische wie andere Gesellschaften im 19. und 20. Jahrhunderts veränderten, befand sich auch die Elite in einem steten Wandel.

Wie bereits die unterschiedlichen Positionen im Risorgimento zeigten, kann diese Führungsschicht nicht als homogenes Gebilde verstanden werden: Sie umfasste neben Personenkreisen von unterschiedlicher sozialer und familiärer Herkunft eine große Spannweite an politischen und ethischen Überzeugungen, die von progressiven, demokratischen und säkularen bis hin zu konservativen, hierarchischen und religiösen Orientierungen reichten.<sup>46</sup> Der ideologische Konsens dieser Gruppen bestand darin, dass man trotz widersprüchlicher Anschauungen nicht hinter die Nation als Referenzrahmen des politischen und gesellschaftlichen Handelns zurückgehen wollte. Das bekannte Diktum „L'Italia è fatta, restano a fare gli Italiani“ weist darauf hin, dass es diese Überzeugung war, durch die sich die Trägerschichten des italienischen Nationalstaats auch in der Eigenwahrnehmung von anderen sozialen Formationen wie dem papsttreuen Klerus, dem papsttreuen ‚schwarzen‘ Adel und großen Teilen der unterbürgerlichen Schichten abgrenzten.

## Tod und Trauer im Zeitalter der Säkularisierung

Der Umgang mit Tod und Trauer, der im Mittelpunkt dieser Studie steht, war seit Jahrhunderten von kirchlich-religiösen Deutungsangeboten und Riten dominiert gewesen. Diese blieben zwar auch im 19. Jahrhundert und darüber hinaus einflussreich, ihre alleinige institutionelle Hoheit hatte die Kirche allerdings schon seit der Reformpolitik der Aufklärung in vielen Regionen Italiens nach und nach an die alten Staaten

<sup>45</sup> Vgl. Kaschuba, *Bürgerlichkeit*, S. 100.

<sup>46</sup> Die neuere italienische Forschung hat sich deshalb dafür ausgesprochen, den Begriff *borghesia* (Bürgertum) im Plural zu verwenden. Vgl. Meriggi, *Borghesie*, S. 67, und Socrate, *Borghesie*, S. 363.

abgeben müssen. Mit der Gründung des Nationalstaats und der 1870 erfolgten Annexion des Kirchenstaats durch die Savoyermonarchie gewann dieser Prozess an Fahrt. Die Kirche wurde dem Staat untergeordnet, und es fand eine nominelle Vereinheitlichung der früheren Regelungen statt, deren Umsetzung jedoch noch eine längere Zeit in Anspruch nehmen sollte.

Administrative Maßnahmen waren aber nur ein Faktor, der die Rolle der Religion in der Gesellschaft veränderte und als Teilaspekt von Säkularisierungsprozessen begriffen werden kann, die sich im 19. Jahrhundert in ganz Europa bemerkbar machten. Der Begriff Säkularisierung wird hier nicht als sukzessiver Rückgang religiöser Phänomene in der Gesellschaft aufgefasst, sondern als Entwicklung, welche sich in verschiedenen Dimensionen abspielte. Er wird nicht einfach als Verweltlichung der Gesellschaft oder als Auflösung einer vorgegebenen Werteordnung begriffen, sondern als kontextabhängiger Prozess, der mit einer Optionalisierung von Verhaltensweisen, Weltanschauungen und Glaubensformen einherging und dabei auch neue Formen von Religiosität hervorbrachte.<sup>47</sup> Durch die Säkularisierung bedingte gesellschaftliche und ideologische Konflikte wurden insbesondere in den Kulturkämpfen greifbar, in denen sich Antiklerikale und Freidenker für die Emanzipation von der Religion und gegen den gesellschaftlichen und kulturellen Einfluss der katholischen Kirche einsetzten.<sup>48</sup> Vertreten wurden diese Positionen allerdings lediglich von einer kleinen Minderheit, deren Anhänger im liberalen Italien nur sehr vereinzelt zu einer politisch relevanten Kraft aufsteigen konnten.

Trotzdem sollte die kulturelle Relevanz von Antiklerikalismus und Laizismus nicht allzu gering eingeschätzt werden, da sich viele ihrer Vertreter offensiv in den öffentlichen Diskurs einbrachten, sich gesellschaftspolitisch engagierten und mitunter wichtige Positionen im Bereich Kultur und Wissenschaft innehatten.<sup>49</sup> Ihr Ziel war eine Neujustierung des Religiösen in Staat und Gesellschaft, wobei verschiedene Teilaspekte betont und mit unterschiedlicher Konsequenz gefordert wurden. Neben der politischen Entflechtung und der Unterordnung der Kirche unter die Hoheit des Staates war die Säkularisierung von einem Rückgang kirchlicher Religiosität begleitet, der lange Zeit als Beleg für den gesellschaftlichen und kulturellen Bedeutungsverlust von Religion ins Feld geführt wurde.<sup>50</sup> Wenigstens ebenso gewichtig war jedoch der Wandel des Glaubens selbst, der im Laufe des 19. Jahrhunderts von Prozes-

---

<sup>47</sup> Vgl. hierzu Graf, *Wiederkehr*; Taylor, *Secular Age*; Norris/Inglehart, *Sacred and Secular*; Willems/Pollack/Basu/Gutmann/Spohn (Hg.), *Moderne*.

<sup>48</sup> Vgl. hierzu Dittrich, *Antiklerikalismus*. Für Italien insbes. Verucci, *Italia laica*; Borutta, *Antikatholizismus*.

<sup>49</sup> Vgl. Verucci, *Italia laica*, S. 361.

<sup>50</sup> Ziemann, *Säkularisierung*, S. 492, macht jedoch unter Verweis auf Brown, *Secularisation*, darauf aufmerksam, dass die diskursprägende Funktion des statistischen Befunds verringerter Kirchgängerschaft im Auge behalten sollte, nicht zuletzt um die These vom Niedergang des Religiösen zu historisieren, wie von Graf, *Wiederkehr*, angeregt.

sen der Spiritualisierung und Privatisierung, aber auch der Feminisierung bestimmt war. Aus gesellschaftspolitischer Sicht war die Ablösung von Kirche und Religion als maßgeblichen moralischen Instanzen ein wichtiger Aspekt der Säkularisierung, der eine Neudefinition des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft nach sich zog. Säkulare Positionen wurden nicht zuletzt mit dem aufklärerischen Konzept vom autonomen Individuum begründet, welches in engem Bezug zur Etablierung eines anthropozentrischen und diesseitsbezogenen Wertesystems stand. Mit seiner Verbreitung war mentalitätsgeschichtlich eine Hinwendung zum Wahrnehmbaren und Materiiellen verbunden, und Religion stellte – wenn überhaupt – nur noch eine von mehreren möglichen Orientierungsquellen dar. Einen Paradigmenwechsel stellte außerdem die Verdrängung der Religion aus der epistemischen Arena zugunsten wissenschaftlich gewonnener und empirisch nachvollziehbarer Erkenntnis dar.<sup>51</sup>

Doch nicht nur diese Entwicklungen mussten den Umgang mit Tod und Trauer beeinflussen. Bedeutsam war auch die ultramontane Neuausrichtung, die die katholische Kirche nach dem Verlust ihrer weltlichen Macht vorantrieb. Sie umfasste unter anderem eine dezidiert antimodernistische und antiaufklärerische Haltung, eine widerwillige Ausrichtung auf spirituelle und wohlthätige Aufgaben, die Verstärkung von Laienaktivitäten sowie eine Hierarchisierung und Transnationalisierung der Kirchenorganisation und des Glaubens. Hinzu kam eine Emotionalisierung der Frömmigkeitskultur, die sich sowohl in individuellen, als auch in kollektiven Glaubensmanifestationen niederschlug.<sup>52</sup>

Dass sich die eingangs von Villari geschilderte süditalienische Trauerszene im Umfeld einer Kirche abspielte, war vor diesem Hintergrund mit weitergehenden Implikationen verbunden. Sie stand nicht zuletzt dafür, dass im Laufe des 19. Jahrhunderts eine große Distanz zwischen den Lebensrealitäten der urbanen Mittel- und Oberschichten und der Landbevölkerung entstanden war, die viel mit der Rolle des Religiösen in der Gesellschaft zu tun hatte. Im Fokus stand dabei weniger die Religion selbst, die, abgesehen von radikalen Antiklerikalen, die allermeisten Angehörigen der Trägerschichten des liberalen Nationalstaats weiterhin als unverzichtbaren Bestandteil und moralische Ressource des Zusammenlebens erachteten.

Die Konfliktlinie zwischen den Trägerschichten des Nationalstaats und den Unterschichten bestand also weniger in der Unterscheidung religiös-nichtreligiös, vielmehr wurde sie von der gesellschaftlichen Rolle der Kirche und des Glaubens sowie deren Auswirkungen auf die Lebensführung der Menschen bestimmt. Dabei stand die Kirche des Südens für eine überkommene und abergläubische Form von Religiosität. Aus der Sicht antiklerikaler Apologeten hielt der dortige Klerus die Menschen zum eigenen Vorteil in Unwissenheit und Abhängigkeit. Kulturell war der Katholizismus des Südens bis weit ins 20. Jahrhundert noch stärker von lokaler Heiligenverehrung

---

<sup>51</sup> Vgl. Dittrich, Antiklerikalismus, S. 492; Stella, Prassi, S. 120.

<sup>52</sup> Vgl. Dittrich, Antiklerikalismus, S. 51–60.

und familiär-dörflichen Zusammenhängen geprägt, die aus Sicht der sozialen Trägerschichten des liberalen Staates den Verdacht von Irrationalität und Unaufgeklärtheit weckten. Im Kontrast dazu stand die die Glaubenskultur der urbanen Gebiete Mittel- und Norditaliens, wo sich das religiöse Leben eher im zivilgesellschaftlichen Rahmen von Kirchengemeinden und Wohlfahrtsorganisationen abspielte.<sup>53</sup>

Eine wichtige Rolle für die Etablierung von Religiosität als Differenzmerkmal spielte die „risorgimentale Aneignung eines europäischen Rombildes“,<sup>54</sup> wie Manuel Borutta herausgearbeitet hat. Italienische Nationalisten übernahmen im Laufe des 19. Jahrhunderts ein von aufklärerischen bürgerlich-liberalen Europäern gepflegtes Rombild, „um die Agency der Nation in der totesagten Stadt unter Beweis zu stellen“. <sup>55</sup> Die unter päpstlicher Herrschaft stehende Stadt wurde dabei wahlweise als rückständig kritisiert oder als ursprünglich idealisiert.<sup>56</sup> Dabei wurde die Orientalisierung von außen, die letztlich auf ganz Italien abzielte, auf den Kirchenstaat und den *Mezzogiorno* umgelenkt, die nun für die Nation zurückgewonnen werden mussten.<sup>57</sup>

Nach 1860 bewerteten progressive und moderate Liberale, aber selbst intransigente Katholiken die Verhältnisse im Süden als rückständig und unzivilisiert; verantwortlich machten sie das in ihren Augen fortschrittsfeindliche Papsttum.<sup>58</sup> Da sich der Heilige Stuhl zudem als Hindernis für die italienische Nationsbildung erwiesen hatte und der Savoyermonarchie seit der Annexion des Kirchenstaats offen feindlich gegenüberstand, blieb dieses Motiv nach der nationalen Einheit ein fester Bestandteil des öffentlichen Diskurses. Nun war der konstatierte Entwicklungsrückstand des Kirchenstaats und des Südens zu einem innenpolitischen Problem geworden, dessen Ursachen man dem Einfluss der katholischen Kirche und dem alten Feudaladel zuschrieb. Liberale Politiker referierten dabei immer wieder auf die Religion und unterschieden die wichtige Funktion ‚wahren‘ Glaubens von den schädlichen Einflüssen religiöser Tyrannei.<sup>59</sup>

Die Orientalisierung traditioneller Religiosität und das politisch brisante Verhältnis zur katholischen Kirche waren für die Trägerschichten des Nationalstaats aber auch eine Hypothek: Anders als in anderen Ländern konnte die Kirche in Italien keine zentrale Rolle als moralische und erzieherische Instanz einnehmen, ihre Funktion musste durch andere Institutionen übernommen werden.<sup>60</sup> In diskursiver Verbindung mit der Ablehnung des Heiligen Stuhls stand zudem die als rückständig und barba-

---

<sup>53</sup> Vgl. Pollard, *Catholicism*, S. 11–14. Vgl. auch Niccolini, *Vita religiosa*.

<sup>54</sup> Borutta, *Antikatholizismus*, S. 150.

<sup>55</sup> Ebd., S. 126.

<sup>56</sup> Vgl. ebd., S. 121–126.

<sup>57</sup> Vgl. ebd., S. 127. Zur Debatte über die Rolle des Südens im liberalen Italien vgl. auch Schneider, *Italy, and Moe*, View.

<sup>58</sup> Vgl. ebd., S. 130–134.

<sup>59</sup> Vgl. ebd., S. 142f.

<sup>60</sup> Vgl. Porciani, *Famiglia*, S. 50.

risch verurteilte Herrschaft der Bourbonen im 1859/60 von Garibaldi's *Mille* eroberten und schließlich an die Savoyermonarchie angeschlossenen Königreich beider Sizilien, das schon aufgrund der Größe seines Territoriums eine zentrale Rolle in der politischen Debatte im jungen Nationalstaat einnahm. Punkt des Anstoßes war hier das Fortleben feudalgemeinschaftlicher Strukturen, das neben einer schwachen Zentralgewalt und einer ständisch angelegten Gesellschaftsordnung auch die traditionelle Verbindung von weltlicher und geistlicher Herrschaft (und damit einen erheblichen Einfluss der Kirche) implizierte. Die Lebensverhältnisse in südlich des Kirchenstaates gelegenen Regionen galten großen Teilen der Eliten des liberalen Italien als Gegenbild von Zivilität und verunmöglichten nach ihrer Ansicht eine selbstverantwortliche Lebensführung. Sie schienen die kulturelle Überlegenheit des Nordens zu bestätigen und ließen Letzterem eine pädagogisch-zivilisatorische Mission zukommen,<sup>61</sup> die immer auch mit der Verbreitung einer säkularen Ordnung verbunden war. Als Teil der italienischen Nation kontaminierten die Realitäten im Süden (insbesondere in Neapel und auf dem Land) aber zugleich deren Zivilitätsgrad insgesamt, da die Lebensverhältnisse in diesen Regionen nicht mit außereuropäischer Fremdherrschaft erklärt werden konnten.<sup>62</sup> Süditalien verkörperte gewissermaßen die „aboriginal essence“ der Nation, die es zu überwinden galt, die neben Abscheu aber die Bewunderung für das Ursprüngliche auf sich zog.<sup>63</sup> Die vorliegende Untersuchung will zeigen, dass sich diese Debatten um Säkularität und Zivilität auch in den Trauerpraktiken abbildeten.

### Italien zwischen Nationsbildung und Erstem Weltkrieg

Der 1861 proklamierte liberale Nationalstaat war das Ergebnis einer von verschiedenen bürgerlichen und adligen Gruppen getragenen Nationalbewegung,<sup>64</sup> deren gemäßigte Anhänger letztlich einen Kompromiss mit den Eliten der alten Staaten geschlossen hatten.<sup>65</sup> Symbolisch hierfür stand die Krönung des Monarchen von Piemont-Sardinien, Vittorio Emanuele II., zum König von Italien. Die politisch dominierende Klasse bildete zunächst ein sozial exklusives Amalgam aus bürgerlichen Landbesitzern und den adligen Eliten der alten Staaten, deren gesellschaftliche Vorrangstellung damit erst einmal fortlebte.<sup>66</sup> Diese Konstellation konservierte die vorwiegend agrarische Struktur der italienischen Wirtschaft und verzögerte die Entwick-

<sup>61</sup> Vgl. Moe, View, S. 165–168.

<sup>62</sup> Vgl. ebd., S. 162.

<sup>63</sup> Vgl. Anderson, *Imagined Communities*, S. 194.

<sup>64</sup> Zur Geschichte Italiens im 19. und 20. Jahrhundert vgl. unter anderem Pécout, *Risorgimento*; Duggan, *Force*; Romanelli, *Comando*; sowie immer noch Candeloro, *Storia d'Italia*, insbes. Bde. 1–8.

<sup>65</sup> Vgl. Mazzonis, *Monarchia*, S. 622f.

<sup>66</sup> Vgl. Meriggi, *Bürgertum*, S. 156.

lung eines Industrie- und Handelskapitalismus. Unternehmerische Tätigkeiten und ökonomische Leistungsorientierung blieben zunächst Randphänomene. Gleichzeitig begünstigte diese Konstellation den Aufstieg des humanistischen Bürgertums,<sup>67</sup> das seinen sozialen Status aus Bildung und Kultur gewann. Dieser Status konnte beruflich vor allem im Staatsdienst und in freien Berufen (Anwälte, Mediziner usw.) zur Geltung gebracht werden. Um die Legitimationsbasis des Nationalstaats zu verbreitern, war die Ausübung des Wahlrechts ab 1861 neben der Erfüllung eines Zensus auch durch den Nachweis eines akademischen Abschlusses möglich. 1882 wurde es auf alle männlichen Personen ausgeweitet, die lesen und schreiben konnten, wobei die wahlfähige Bevölkerung auch danach nur etwa 6 bis 7% der Männer umfasste.<sup>68</sup>

Die politische Dominanz der alten Eliten wurde jedoch schon bald als statisch und erfolglos wahrgenommen. Kritik kam vor allem von Seiten der nachrückenden bürgerlichen Milieus, denen auch Pasquale Villari zuzurechnen war und deren kulturelle Monopolstellung seit den 1870er-Jahren immer deutlicher zu Tage trat. Diese basierte nicht zuletzt darauf, dass man die sozialen Probleme des Landes ins Blickfeld nahm und sich als Mittler zwischen dem verarmten Großteil der Bevölkerung und den politisch dominierenden Gruppen verstand.<sup>69</sup> Was sie von den alten Eliten übernahmen, waren ein von Klientelismus und Paternalismus geprägter Führungsstil, der nun jedoch vermehrt durch kulturelle Distinktion anstatt über materielle Privilegien praktiziert wurde. Sichtbare politische Auswirkung dieser Entwicklungen war der 1876 erfolgte Regierungswechsel von der bislang regierenden parlamentarischen Rechten zur Linken, die mit dem *trasformismo* eine klientelistisch geprägte Politik der wechselnden Mehrheiten verfolgte, die dem Ansehen der parlamentarischen Monarchie ab den 1890er-Jahren durch mehrere Korruptionsskandale schweren Schaden zufügte. Zugleich verschärfte sich die sozialen Spannungen infolge der im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts beginnenden Industrialisierung und des Entstehens der Arbeiterbewegung (die Gründung des Partito Socialista Italiano erfolgte 1892). Unter Premierminister Francesco Crispi (mit Unterbrechungen von 1887 bis 1896 im Amt) entwickelte sich die Politik der parlamentarischen Linken schließlich zu einer Quasi-Diktatur des Bildungsbürgertums.<sup>70</sup> Diese zeichnete sich durch eine aggressive Nationalisierungspolitik aus, die nach innen zentralistisch und autoritär (Niederschlagung von Arbeiteraufständen), nach außen aggressiv-imperialistisch (Wirtschaftsprotektionismus und Kolonialpolitik) auftrat.

Erst ab der Jahrhundertwende bezogen die politisch dominanten bürgerlich-aristokratischen Gruppen auch den bisher marginalisierten politischen Katholizismus und die Sozialisten in den politischen Prozess ein und versuchten, den Staat als Ver-

---

67 Ebd., S. 152.

68 Vgl. Meriggi, *Borghesie*, S. 71–73. Dies entsprach 2% der gesamten Bevölkerung.

69 Vgl. Meriggi, *Bürgertum*, S. 156.

70 Vgl. ebd., S. 164.

mittler sozialer Konflikte zu etablieren.<sup>71</sup> Zudem gewann seit 1896 die wirtschaftliche Entwicklung an Fahrt, was die Herausbildung eines Wirtschafts- und Unternehmerbürgertums begünstigte. Diesem begegneten große Teile des Bildungsbürgertums allerdings zunächst misstrauisch.<sup>72</sup> Diese Entwicklungslinien beeinflussten auch die Geschichte der Elitenmentalitäten in Italien von den 1850er-Jahren bis zum Ersten Weltkrieg maßgeblich.

Um den historischen Kontext der vorliegenden Untersuchung zu vervollständigen, müssen noch einige weitere Aspekte des sozialen Wandels erwähnt werden. Erstens veränderten sich die dominanten Berufsgruppen innerhalb des Elitenmilieus im Laufe des gewählten Zeitraums. Ein wichtiger Faktor war dabei der Zuwachs an Angestellten in staatlichen Institutionen und Unternehmen. Dies war gemeinsam mit der vor allem in Nord- und Mittelitalien zu verzeichnenden quantitativen Vermehrung technischer Berufe eine Ursache für die verstärkte Trennung von Wohn- und Arbeitswelt.<sup>73</sup> Zweitens handelte es sich um eine Periode ausgeprägter Urbanisierung:<sup>74</sup> Zwischen 1881 und 1911 stieg der Anteil der in Städten lebenden Bevölkerung von 20 auf über 60%; die Einwohnerschaft größerer Städte wie Mailand und Rom verdoppelte sich in diesen Jahren fast, dasselbe galt für viele kleinere und mittelgroße Städte.<sup>75</sup> Dies beeinflusste auch die Lebensrealitäten, denn in den Städten lebten immer mehr Menschen auf engem Raum miteinander. Die Folgen waren ambivalent: Die Urbanisierung bot zwar neue Repräsentationsräume, war aber auch mit dem Eindruck von Reizüberflutung und der Erfahrung von Nervosität verbunden.<sup>76</sup> Zudem führte sie soziale Konfliktpotenziale vor Augen, die neben der Sorge um die gesellschaftliche Ordnung auch die Vision weckten, die Unterschichten durch Hygiene- und andere Disziplinierungsmaßnahmen kontrollieren und zivilisieren zu können.<sup>77</sup>

Diese Aspekte gilt es für die vorliegende Untersuchung der Elitentrauerkultur im Auge zu behalten. Schließen wird sie mit dem Eintritt Italiens in den Ersten Weltkrieg, da der hier zu verzeichnende gewaltsame Massentod einen qualitativen und quantitativen Sprung bedeutete.<sup>78</sup> Dessen Auswirkungen auf die Trauerkultur zu untersuchen, würde den Rahmen der vorliegenden Arbeit überschreiten.

---

71 Vgl. Banti, *Storia della borghesia*, S. 268–270. Die politische Präsenz von Sozialisten und Katholiken erhöhte sich infolge von Wahlrechtsreformen seit den 1880er-Jahren vor allem in den Kommunen signifikant; vgl. ebd.

72 Vgl. ebd., S. 143–154. Zur Wirtschaftsgeschichte Italiens ab 1861 vgl. Fenolte, *Economia*.

73 Vgl. Socrate, *Borghesie*, S. 363–365.

74 Vgl. Osterhammel, *Verwandlung*, S. 355–464.

75 Vgl. Socrate, *Borghesie*, S. 398f.

76 Vgl. ebd., S. 421. Dazu insbes. Radkau, *Zeitalter*.

77 Vgl. Socrate, *Borghesie*, S. 400–405.

78 Vgl. Janz, 14, S. 352f.

## Methodik und Quellen

Trauer ist von der wissenschaftlichen Forschung lange Zeit auf ambivalente Weise interpretiert worden, wobei vor allem psychologische und ethnologische Erklärungsansätze dominierend waren. Eine bis heute auch im Alltagsverständnis sehr verbreitete Deutung geht auf die Psychoanalyse zurück, für deren Trauerkonzept Sigmund Freuds Aufsatz „Trauer und Melancholie“ von 1915 von zentraler Bedeutung war.<sup>79</sup> Danach stellt sich Trauer als individualpsychologisches Problem dar, bei dem betroffene Personen ‚negative‘ Gefühle wie Angst, Traurigkeit oder Wut erleben. Diese Empfindungen sind Teil eines zielgerichteten Prozesses, bei dem bestimmte Phasen durchschritten werden, welche die Trauernden nach Möglichkeit aktiv mitgestalten sollen.<sup>80</sup> Im Normalfall endet ein Trauerprozess mit der ‚Heilung‘ der Betroffenen. Nach dieser Auffassung wäre sie ein innerliches Problem isolierter Einzelpersonen<sup>81</sup> – ein Ansatz, der für sozialgeschichtliche Analysen unbrauchbar ist, da er die Bedeutung von Lebenskontexten marginalisiert.

In Kontrast dazu haben die empirische Psychologie, die Lebenswissenschaften und in jüngerer Zeit auch die Neurowissenschaften ein weiteres Narrativ entworfen, nach dem Emotionen auf universelle, objektivierbare, skriptartig ablaufende Prozesse zurückgehen, die weitgehend unabhängig von gesellschaftlichen und kulturellen Faktoren seien.<sup>82</sup> Auch dieses ahistorisch und kulturindifferent angelegte Modell erscheint für die Historisierung von Emotionen ungeeignet, wobei anzumerken ist, dass in jüngerer Zeit auch Psychologen vereinzelt vorgeschlagen haben, die soziale und kulturelle Bedingtheit von Trauer stärker zu berücksichtigen.<sup>83</sup>

Eine andere Betrachtungsweise machten schon seit Ende des 19. Jahrhunderts Gesellschaftsforscher wie Émile Durkheim stark: Die rituellen Aspekte und die soziale Funktion des Umgangs mit dem Tod.<sup>84</sup> Bei Durkheim wird allerdings erkennbar, dass strukturalistische Sichtweisen dazu tendieren können, trauernde Individuen ihrer Gefühle zu enteignen. So konstatierte er hinsichtlich der Trauerriten „vormoderner Gesellschaften“, deren Vollzug sei nicht in erster Linie als Gefühlsäußerung, sondern als Befolgen sozialer Konventionen zu bewerten.<sup>85</sup> Dem gegenüber haben ethnologische Forschungen die kulturelle Varianz von Emotionen betont.<sup>86</sup> Dieser Faden wurde dann auch von der neueren Emotionsgeschichte aufgegriffen. Dabei wurde unter

---

<sup>79</sup> Vgl. Freud, Trauer.

<sup>80</sup> Vgl. insbes. Kübler-Ross, Interviews; Kast, Trauern.

<sup>81</sup> Vgl. Jakob, Grief, S. 679.

<sup>82</sup> Vgl. Plamper, Geschichte, S. 177–296.

<sup>83</sup> Vgl. Bonanno/Kaltman, Integrative Perspective.

<sup>84</sup> Vgl. Durkheim, Arbeitsteilung, S. 151.

<sup>85</sup> Vgl. Durkheim, Formen, S. 520. Das bevorzugte Untersuchungsfeld von Durkheim und den frühen Strukturalisten waren die ‚vormodernen‘ Gesellschaften des asiatisch-pazifischen Raums.

<sup>86</sup> Vgl. Lutz/White, Anthropology.



anderem auf die Wandelbarkeit und Vergänglichkeit von Emotionen,<sup>87</sup> die Relevanz semantischer Zuschreibungen und Verschiebungen<sup>88</sup> sowie auf die Zusammenhänge von Emotionsstilen mit bestimmten räumlichen Kontexten hingewiesen.<sup>89</sup> Auch in der historischen Italienforschung sind diese methodischen Anregungen in den letzten Jahren vermehrt rezipiert worden.<sup>90</sup>

An diese Überlegungen möchte auch die vorliegende Arbeit anschließen und das von psychologischen und neurowissenschaftlichen Interpretationen begründete Spannungsfeld zwischen der Universalität und Subjektivität von Emotionen überwinden. Dabei versteht sie Trauer als Ensemble unterschiedlicher Emotionen, Gefühle und Affekte,<sup>91</sup> die mit dem Tod anderer Personen zusammenhängen.<sup>92</sup> Diese fasst sie auf als körperlich verankerte Erfahrungen, „die Kognitionen nicht entgegengesetzt sind, sondern auf komplexen, situationsbezogenen Interpretationsleistungen beruhen“<sup>93</sup> und durch Sprache sowie gesellschaftliche Normen und Praktiken moduliert sind.

Zentraler methodischer Bezugspunkt der vorliegenden Untersuchung ist das Verständnis von Emotionen als Praktiken.<sup>94</sup> Monique Scheer hat Gefühle im Sinne Pierre Bourdieus als habitualisiertes, eingeübtes Verhalten definiert, das nicht unmittelbar von mentalen Inhalten motiviert und gedeutet sein muss, sondern implizit in subjektives Handeln eingeschrieben ist.<sup>95</sup> Emotionen begreift sie als Praxis, die mentale Vorgänge, innerliche Empfindungen und das Agieren des Körpers umfasst und unabhängig von erlernten Deutungsmustern und Sinnstrukturen, Erinnerungen und kulturellen Formungen nicht denkbar ist.<sup>96</sup>

Vor diesem Hintergrund stellen gesellschaftliche Rituale nicht nur eine Folge oder einen nachgelagerten Ausdruck bestimmter Empfindungen dar, sondern müssen auch als Modus der Herstellung und Aushandlung von Gefühlen verstanden werden.<sup>97</sup> Ähnliches gilt für emotionale Normen, wie sie beispielsweise in Verhaltensratgebern formuliert werden. Sie werden nicht als oktroyierte Fühl- und Verhaltensregeln, sondern als inkorporierte Sinnstrukturen aufgefasst, die in Emotionen immer

---

**87** Frevert, *Emotions*.

**88** Frevert u.a. (Hg.), *Gefühlswissen*.

**89** Gammertl, *Emotional Styles*.

**90** Morris/Ricatti/Seymour (Hg.), *Politica ed emozioni; Patriarca, Patriotic Emotion; Seymour, Emotional Arenas; ders., Epistolary Emotions*. Aus methodologischer Perspektive vgl. Ferente, *Storici; Petri, Sentimenti*.

**91** Die Begriffe Emotion, Gefühl und Affekt werden in der vorliegenden Arbeit synonym benutzt.

**92** So auch Jakob, *Grief*, S. 682.

**93** Vgl. Saxer, *Gefühl*, S. 17.

**94** Vgl. Reckwitz, *Grundelemente; ders., Praktiken*.

**95** Vgl. Scheer, *Emotions*. Siehe auch Bourdieu, *Sozialer Sinn; ders., Entwurf einer Theorie der Praxis*.

**96** Vgl. Scheer, *Emotions*, S. 199–204.

**97** Vgl. ebd., S. 209–212.

schon enthalten sind. Von zentraler Bedeutung ist dabei ein bestimmtes Wissen, das sie begründet und legitimiert und das zugleich definiert, was in einem spezifischen Kontext als ‚richtig‘ oder ‚falsch‘ gilt.<sup>98</sup>

Die Relevanz von Wissensordnungen kommt besonders bei der kommunikativen Funktion von Emotionen zum Ausdruck, da das Gelingen eines Gefühlsausdrucks letztlich immer von dessen Erkennbarkeit innerhalb eines Zeichensystems abhängt. Das dabei relevante kontextspezifische Set umfasst sowohl Sprach- als auch Körperausdrücke und Rituale und kann eine soziale Gruppe im Sinne der Mediävistin Barbara Rosenwein als „emotionale Gemeinschaft“ konstituieren<sup>99</sup> – ein Konzept, das auch für das 19. und 20. Jahrhundert als Zeitalter der Nationalstaaten relevant ist.<sup>100</sup>

Weil Gefühle in dieser Perspektive immer sozial sind,<sup>101</sup> implizieren und reproduzieren sie stets auch soziale Machtverhältnisse. Der Historiker William Reddy hat den dabei impliziten Erwartungshorizont als Emotionsregime bezeichnet; folgt man ihm weiter, dann waren die gesellschaftlichen Normen im 19. Jahrhundert besonders rigide.<sup>102</sup> Zudem verweist Scheer in Anschluss an Reddy aber auch auf die performative Funktion von Gefühlsausdrücken. Dabei führt sie die Benennung von Emotionen als zentrales Moment ihrer Entstehung und Konkretisierung an, wobei auch hier nicht zwingend bewusste, sondern im „körperlichen Sinn“<sup>103</sup> verankerte Handlungen gemeint sein können.

Der vorliegenden Arbeit geht es nicht darum, Aussagen darüber zu treffen, was historische Akteure ‚tatsächlich‘ empfunden haben. Sie untersucht Emotionen als beobachtbare Praktiken und Teil eines sozialspezifischen Habitus. Wie eingangs bereits angedeutet wurde, geht sie dabei insbesondere von Quellen aus, in denen eine Abgrenzung von bestimmten Gruppen vorgenommen wird, die aus dem Normen- und Wertekanon elitärer Kultur herauszufallen scheinen.<sup>104</sup> Als Quellenmaterial kommen dafür zunächst ethnologische und historisch-anthropologische Studien in Betracht, die seit Mitte des 19. Jahrhunderts zahlreich erschienen sind und sich den Trauerpraktiken früherer Epochen, insbesondere aber der Bevölkerung der ländlichen und südlichen Regionen Italiens widmen. Dabei ist anzumerken, dass eine in der Italienhistoriografie äußerst intensiv behandelte Differenzmarkierung zwar einbezogen, aber weniger stark ins Gewicht fallen wird: der Kontrast zwischen laizistisch-antiklerikalen und religiös orientierten Gruppierungen, der sich vor allem innerhalb der bürgerlich-aristokratischen Trägerschicht des Nationalstaats abspiel-

---

**98** Vgl. ebd., S. 216.

**99** Vgl. Rosenwein, *Communities*.

**100** Vgl. François/Siegrist/Vogel (Hg.), *Nation und Emotion*.

**101** Vgl. Jakoby, *Grief*, S. 682.

**102** Vgl. Reddy, *Navigation*.

**103** Vgl. Scheer, *Emotions*, S. 212–214.

**104** Diese Vorgehensweise bewertet Scheer, *Emotions*, S. 228, als vielversprechend.

te.<sup>105</sup> Er macht oft vergessen, dass auch die italienische Elitengesellschaft insgesamt überwiegend katholisch geprägt blieb.<sup>106</sup> Stattdessen geht es in Bezug auf die genannten Differenzgruppen eher um die Unterscheidung zwischen ‚modernen‘ und volksreligiösen Glaubenspraktiken.<sup>107</sup>

Mit Blick auf die in den letzten Jahren des 19. Jahrhunderts an Zulauf gewinnende Arbeiterbewegung, deren Anhängerschaft sich vielfach in einem dezidierten Widerspruch zu den Sozialisierungsformen der Eliten wähnte, wird vor allem auf Zeitungsberichte von so genannten roten Bestattungsfeiern zurückgegriffen. Für beide Kontrastgruppen relevant sind darüber hinaus Quellen wie behördliche Verordnungen, aber auch solche aus Polizei- und Verwaltungsarchiven, die von Begegnungen und Konflikten zwischen den Angehörigen verschiedener sozialer Gruppen berichten. Die Trauer um bekannte Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens wird nur schlaglichtartig in die Analyse einbezogen.

Ein zentrales Feld der Untersuchung bildet das Wissen, das im Umgang mit Tod und Trauer relevant war. Hierfür ist die Analyse (populär)wissenschaftlicher und religiöser Publikationen bedeutsam, die diese Konzepte verhandeln und diskursiv prägen. Hinzu kommen Enzyklopädien und Wörterbücher, anhand derer die Semantik und ihr Wandel greifbar werden. Einen weiteren wichtigen Quellentyp bilden Romane und Kurzgeschichten.

Wie bestimmte Normen und Wissensformen in Emotions- und Verhaltensregeln zum Ausdruck kamen, können insbesondere die seit Mitte des 19. Jahrhunderts zahlreich erschienenen Verhaltensratgeber zeigen. Hinzu kommen auch hier Zeitungsberichte, insbesondere aber die im Bestand „Pubblicazioni minori“ der Nationalbibliothek in Florenz gesammelten Nekrologpublikationen, die Abdrucke von Grabreden, Nachrufen, Kondolenzen und Berichte von Trauerfeiern enthalten und die als Trauermedium selbst ein Charakteristikum des Bürgertums in Italien waren.<sup>108</sup> Um die Handlungsrelevanz des gewählten sozialen und historischen Kontexts an individuellen Beispielen aufzeigen zu können, wird zudem eine größere Zahl an Selbstzeugnissen und anderen unpublizierten Quellen wie Briefen und Tagebüchern herangezogen.

Zur Erhebung des verwendeten Quellenmaterials wurden umfangreiche Archivarbeiten in den Staatsarchiven von Florenz, Mailand, Rom und Neapel, im Vatikanischen Archiv, in den kommunalen Archiven von Florenz, Mailand und Rom, aber auch in einigen privaten Familienarchiven (Niccolini und Corsini in Florenz, Feltrinelli in Mailand) durchgeführt. Hinzu kommt ein Aufenthalt im nationalen Tagebucharchiv im toskanischen Pieve Santo Stefano. Italienische Originalquellen wurden, so weit nicht anders vermerkt, vom Verfasser übersetzt.

---

**105** Vgl. dazu insbes. Borutta, Antikatholizismus.

**106** Vgl. Mengozzi, Morte, S. 61.

**107** Vgl. Pollard, Catholicism, S. 11–13.

**108** Vgl. Dolci/Janz, Omnis.

## Forschungsstand

Wer sich mit Tod und Trauer aus historischer Perspektive befasst, kommt nach wie vor kaum an den um 1980 erschienenen monumentalen Studien der französischen Annales-Historiker Philippe Ariès und Michel Vovelle vorbei.<sup>109</sup> Beide Werke haben fraglos große Verdienste für die Historisierung des Umgangs mit dem Tod wie auch der Trauer und werden bis heute immer wieder als Referenzpunkt von Forschungsarbeiten herangezogen.<sup>110</sup> Aufgrund ihrer großen Untersuchungszeiträume (in beiden Fällen ca. 700 Jahre) neigen sie jedoch zu Vereinfachungen und handeln die Geschichte des Todes als lineare Erzählung ab. Ariès sieht die Geschichte des Todes von einer sukzessiven Individualisierung des Menschenbilds gezeichnet, die sich im 19. Jahrhundert als eine Art hysterische Obsession geäußert und letztlich zur viel beklagten Tabuisierung des Todes im 20. Jahrhundert geführt habe.<sup>111</sup> Vovelle erzählt seine Geschichte dagegen als einen Entfremdungsprozess von Leben und Tod vor dem Hintergrund des Bedeutungsverlusts kollektiv angelegter christlich-katholischer Überzeugungen.<sup>112</sup> Hinzu kommt, dass die beiden Autoren schon im jeweiligen Titel postulieren, eine „okzidentale“ oder gar eine „menschheitliche“<sup>113</sup> Geschichte des Todes zu schreiben. Damit gehen sie von fragwürdigen universalistischen Grundannahmen aus, die schon ihre Quellenbasis nicht rechtfertigen kann.

Generell ist anzumerken, dass historische Untersuchungen sich bislang kaum der Trauer als emotionalem Phänomen, sondern vor allem der Ideengeschichte des Todes gewidmet haben. Eine Ausnahme ist Carol Lansings Forschungsarbeit zu den Trauerpraktiken in den mittelalterlichen Stadtkommunen Italiens.<sup>114</sup> Sie zeigt unter Berücksichtigung eines breiten Quellenspektrums, dass die im frühen Mittelalter üblichen expressiven Trauerbekundungen von Männern nach und nach in Misskredit gerieten und aus der Öffentlichkeit verbannt wurden, weil sie dem politisch motivierten Konzept männlicher Ehre zuwiderliefen. Dabei verweist sie auch auf die Relevanz von Emotionskonzepten.

Der am häufigsten gewählte Zugang historischer Studien zur Trauer ist und war jedoch die Friedhofs- und Grabmalkultur, von deren Analyse Rückschlüsse auf die

---

**109** Ariès, *Geschichte*; Vovelle, *Mort*.

**110** So wird beispielsweise im Vorwort eines wissenschaftshistorischen Sammelband betont, Ariès habe gezeigt, dass „die europäische Kulturgeschichte höchst unterschiedliche Entwicklungen und Deutungsmuster im Umgang mit dem nahenden Tod verzeichnet“. Kaiser/Rosentreter/Groß, *Sterbeprozesse*, S. 7.

**111** Kritik an Ariès' Methodik, verbunden mit der Forderung nach einer differenzierten Betrachtung der Tabuisierungsthese, übt Feldmann, *Tod*, S. 83–86.

**112** Vgl. Kselman, *Death*, S. 168–176.

**113** Der französische Titel von Ariès' Studie lautet „L'homme devant la mort“. Eine früher publizierte, seiner Monografie zugrunde liegende Aufsatzsammlung spricht nicht weniger schwammig vom „Abendland“. Vgl. Ariès, *Studien*.

**114** Lansing, *Passion*.

Gefühlkultur des historischen Kontexts gezogen wurden.<sup>115</sup> Wie bei Ariès ist in diesen Arbeiten für die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts eine Emotionalisierung der Einstellung zum Tod<sup>116</sup> oder auch eine „gefühlbetonte Forderung nach ästhetischer Sublimierung des Todes“ konstatiert worden.<sup>117</sup> Über die dahinter verborgenen Emotionen oder die Erfahrungen von Hinterbliebenen wird jedoch kaum Konkretes ausgesagt. Schon der Begriff der Trauer wird meist nicht näher beleuchtet und stattdessen implizit mit der Verlusterfahrung gleichgesetzt.<sup>118</sup> Eine weiterführende Perspektive verfolgt dagegen ein Aufsatz über Grabinschriften als emotionale Praxis von Gian Marco Vidor.<sup>119</sup>

Für Italien liegen zudem mehrere Forschungsarbeiten zum laizistischen Tod im späten 19. Jahrhundert vor. Der Historiker Dino Mengozzi untersucht in diesem Rahmen die politische Dimension des Todes bedeutsamer Persönlichkeiten wie Giuseppe Garibaldi,<sup>120</sup> Sergio Luzzatto den Umgang mit dem Leichnam Giuseppe Mazzinis.<sup>121</sup> Dabei referieren beide Arbeiten auf die gesellschaftsgeschichtlichen Entwicklungen, betonen aber notgedrungen die ideologischen Gräben innerhalb der Mittel- und Oberschichten, da ihr Blick sich auf die Minderheit von Antiklerikalen und Freidenkern richtet. Ähnlich verhält es sich mit einem Sammelband zur Geschichte der Feuerbestattung.<sup>122</sup>

Eine Forschungsrichtung, die die Bedeutung von Tod und Trauer im 19. und 20. Jahrhundert häufig thematisiert hat, ist die Nationalismusforschung. Dies gilt insbesondere für die Arbeiten von Alberto Mario Banti, die sich vor allem der zivilreligiösen Dimension des Phänomens widmen und dabei die hohe Relevanz nationaler Ideologien sowie der Geschlechterrollen herausarbeiten.<sup>123</sup>

Untersuchungen, die sich der Trauer im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert in alltäglichen Kontexten und mit Blick auf die Gefühle von Hinterbliebenen zu nähern versuchen, liegen bislang kaum vor. Von den Wenigen ist insbesondere Ursula Machtemes' Studie zur Trauer bürgerlicher Witwen im Deutschen Kaiserreich zu erwähnen, die die Kontextabhängigkeit von Trauergefühlen explizit betont.<sup>124</sup> Ein anderes Beispiel ist Pat Jallands Untersuchung zur Trauer in Oberschichtenfamilien

---

**115** Vgl. beispielsweise Fischer, Gottesacker. Für Italien vgl. Vidor, Biografia, Canela, Paesaggi, sowie Vidor, Simbologia, S. 46f. und 222f.

**116** Vgl. z. B. Fischer/Herzog, Diskurse, S. 13–18.

**117** Fischer, Geschichte, S. 33.

**118** So etwa Fischer, Sarg, S. 358. Dies kritisiert auch Jakoby, Grief, S. 682.

**119** Vgl. Vidor, Mind. Vgl. außerdem Vidors Interview mit dem französischen Historiker bzw. den französischen Historikerinnen Régis Bertrand, Michel Vovelle und Anne Carol: ders., Emotions.

**120** Mengozzi, Morte.

**121** Luzzatto, Mummia.

**122** Conti/Isastia/Tarozzi, Morte.

**123** Vgl. Banti, Nazione, ders., Onore, sowie jüngst ders., Paura.

**124** Machtemes, Leben, insbes. S. 252.

des viktorianischen England, die vor allem mit nicht publizierten Quellen arbeitet.<sup>125</sup> Dabei kommt die Kontextualisierung emotionaler Praktiken jedoch häufig zu kurz. Die hohe Relevanz sozialer Mentalitäten für den Umgang mit dem Tod hat Julie-Marie Strange in ihrer Studie zur Arbeitertrauer im viktorianischen England aufgezeigt, in die sie auch die Wahrnehmung bürgerlicher Zeitgenossen einfließen lässt.<sup>126</sup> Kathrin Krogner-Kornalik richtet den Blick dagegen auf die Bedeutung von Trauerpraktiken für die Artikulation nationaler Ideen im Krakau des 19. Jahrhunderts.<sup>127</sup>

Daneben müssen vor allem drei neuere Forschungsarbeiten zur materiellen und visuellen Kultur des Todes und der Trauer im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert genannt werden: Anna-Maria Götz' nationenübergreifende Studie zu weiblichen Grabfiguren des späten 19. Jahrhunderts,<sup>128</sup> außerdem die umfangreiche, kulturgeschichtlich eingebettete Analyse von Totenfotografien der Kunsthistorikern Katharina Sykora,<sup>129</sup> und nicht zuletzt Isabel Richters Untersuchung zu Objekten, Fotografien und anderen Trauerpraktiken des 18. und 19. Jahrhunderts.<sup>130</sup>

Zahlreiche Forschungsarbeiten liegen zu Tod und Trauer im Ersten Weltkrieg vor.<sup>131</sup> Mit Blick auf Italien ist hier vor allem auf die Studie von Oliver Janz hinzuweisen, die sich ihrem Forschungsobjekt über die Analyse von Nekrologpublikationen nähert und versucht, diese mit psychologischen Trauerphasen-Modellen abzugleichen.<sup>132</sup> Janz macht darauf aufmerksam, dass die Trauer um im Krieg verstorbene Soldaten von einem Modell geprägt war, das in der Elitenkultur des liberalen Italien im 19. und frühen 20. Jahrhundert wurzelte und mit dem Massentod des Krieges vor neue Herausforderungen gestellt wurde.<sup>133</sup>

Anders als der größte Teil der bisherigen Forschung befasst sich die vorliegende Arbeit nicht ausschließlich mit der kulturellen Normierung und der historischen Variabilität des Umgangs mit dem Tod. Sie versteht sich zu allererst als eine die Trauerpraktiken in den Blick nehmende Geschichtsschreibung der Gefühle. Trauer betrachtet sie dabei nicht als isoliertes Phänomen, sondern bettet sie in einen breiteren gesellschaftlichen, ökonomischen, wissenschaftlichen und literarischen Kontext ein, als dies bisher der Fall war.

Die Studie will jedoch nicht nur herausarbeiten, welche sozialen, kulturellen und historischen Bedingungen in Trauerpraktiken zum Ausdruck kamen, sondern auch, wie diese sich wandelten, und dass Gefühlskulturen selbst eine gesellschaftsverän-

---

**125** Jalland, *Death*.

**126** Strange, *Death*.

**127** Krogner-Kornalik, *Grabesunruhen*.

**128** Götz, *Trauernde*.

**129** Sykora, *Tode*.

**130** Richter, *Tod*.

**131** Vgl. insbes. Winter, *Sites*; außerdem Damosi, *Labour*; Acton, *Grief*.

**132** Janz, *Kapital*.

**133** Vgl. ebd., S. 382.

dernde Kraft entfalten konnten. Aufgrund ihrer sozialen Bedeutung waren sie ein Feld, das für Differenzmarkierungen besonders geeignet war. Der Grund hierfür lag nicht zuletzt darin, dass man sich ‚richtiges‘ und ‚falsches‘ Empfinden und Verhalten hier schwieriger aneignen konnte als dies bei anderen, kurzfristig erlernbaren sozialen Praktiken der Fall war – und zwar, weil man sie in Verbindung mit dem Innersten des Individuums und seinem Körper zu setzen hatte. Es war und ist ein qualitativer Unterschied, ob man bei Tisch Messer und Gabel richtig benutzte oder im richtigen Moment Tränen vergießen konnte. Die Untersuchung will der Frage nachgehen, inwiefern Trauer für die Bildung und Stärkung eines Klassenbewusstseins relevant war. Andererseits will sie zeigen, dass dieses Distinktionsmodell letztlich instabil war und unvorhergesehene Dynamiken entwickelte – nicht nur, weil dem bürgerlichen Sozialisierungsmodell stets ein impliziter Allgemeingültigkeitsanspruch zugrunde lag; sondern auch, weil die mit der moralischen Aufwertung von Trauer verbundene Reglementierung emotionaler Praktiken gerade bei einem körperbetonten Gefühlsbereich wie Trauer problematisch war.<sup>134</sup>

### **Aufbau der Arbeit**

Um die Trauerkultur der gesellschaftlichen Eliten Italiens ab der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Ersten Weltkrieg zu erkunden, bedient sich die vorliegende Arbeit einer thematisch gegliederten Struktur.

Im ersten Kapitel wird nach der Bedeutung des Todes im gewählten Kontext gefragt. Dabei wird angenommen, dass sich unter den adlig-bürgerlichen Milieus des Risorgimento seit der Mitte des 19. Jahrhunderts ein rationalisiertes Bild vom Tod verbreitete, das einschneidende Konsequenzen für die Trauer- und Bestattungspraktiken hatte. Es wird untersucht, inwiefern sich diese Auffassung von anderen Vorstellungen unterschied, welche Auswirkungen sie auf den Umgang mit Tod und Leichnam hatte, mit welchen emotionalen Akzenten sie verbunden war und wie mit denjenigen umgegangen wurde, die sich der neuen rationalen Logik entzogen.

Das zweite Kapitel geht von der Frage aus, was Trauer in der Elitenkultur des liberalen Italien bedeutete und inwiefern sich dieses Verständnis mit der Zeit wandelte. Dabei wird der These nachgegangen, dass Trauerpraktiken von einer starken emotionalen Aufladung gekennzeichnet waren, die in einem engen Zusammenhang mit dem Sozialisierungsmodell der gesellschaftlichen Eliten stand. Es wird untersucht, auf welche emotionalen Konstellationen dies zurückging, welchen gesellschaftlichen Stellenwert Trauer einnahm und wie sie gezeigt werden sollte, welche Reaktionen sie

---

<sup>134</sup> Werden Personenbezeichnungen aus Gründen der besseren Lesbarkeit lediglich in der männlichen oder weiblichen Form verwendet, so schließt dies das jeweils andere Geschlecht mit ein.

nach sich zog, wie sie mit sozialen Interessenlagen verquickt sein konnte und, abschließend, wie dieses Trauermodell mit neueren Entwicklungen in Konflikt geriet.

Im dritten Kapitel werden die normativen Vorgaben beleuchtet, die für den Umgang mit Tod und Trauer relevant waren. Dabei wird die These vertreten, dass diese Normen vor allem entlang der Geschlechteridentitäten definiert waren. Ausgehend von einer Szene aus einem bekannten zeitgenössischen Roman werden Religion und Vaterland als zentrale Bezugspunkte für das Verhalten von Trauernden und die Verarbeitung von Trauer untersucht, die mit unterschiedlichen emotionalen Akzenten einhergingen. Ausgehend von dieser Vermutung werden die für Trauer bedeutsamen Gehalte des katholischen sowie des zivilreligiösen Diskurses analysiert und auf ihre Dynamiken hin untersucht.

Das vierte Kapitel widmet sich der Rolle des Körpers für die Konzeptualisierung von Gefühlen. Es geht von der Annahme aus, dass das in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhundert popularisierte evolutionsgeschichtliche und physiologische Wissen zu einer verstärkten Moralisierung körperlicher Gefühle beitrug. Das Kapitel fragt nach der individuellen Beschaffenheit von Trauergefühlen, untersucht exemplarisch die für den Umgang mit Emotionen relevanten wissenschaftlichen Motive und thematisiert verschiedene diskursive und praktische Konsequenzen, die sich aus diesem Wissen ergaben.

Im fünften und letzten Kapitel werden die vorausgegangenen Befunde zusammengeführt und in konkreten räumlichen Zusammenhängen dargestellt. Im Mittelpunkt steht die Annahme, dass die Inszenierung von Trauer auf einen Emotionsstil abzielte, für den die Vorstellung einer öffentlichen und einer privaten Lebenssphäre zentral war. Um dies aufzuzeigen, werden Trauerpraktiken im Sterbehaus, in der städtischen Öffentlichkeit und auf dem Friedhof untersucht. Dabei werden auch Konfliktfälle aufgezeigt, regionale und soziale Unterschiede veranschaulicht und nach ersten Anzeichen für die Auflösung des bürgerlich-elitären Trauerregimes gefragt.



# 1 Die Rationalisierung des Todes

## 1.1 Der Tod der Anderen

Ein erstes Differenzierungsfeld zwischen einem als zivilisiert und als rückständig beurteilten Umgang mit dem Tod, das bei der Lektüre volkskundlicher Studien ins Auge sticht, war die Herausstellung von abergläubischen Praktiken, die die Anthropologen detailliert beschrieben und immer wieder mit tendenziösen Bewertungen versahen. Dabei wurde in vielen rituellen Handlungen, die nach dem Tod vollzogen wurden, ‚Aberglaube‘ erkannt.

Ein erstes Beispiel war die im Sterbehaus vollzogene Totenwache (*veglia funebre*). Folgt man den einschlägigen ethnografisch-anthropologischen Studien Giuseppe Pitrè oder Angelo De Gubernatis, aber auch des weniger bekannten Francesco Poggi, dann sticht hier zunächst der Auftritt von Klageweibern hervor, die je nach Region als *prefiche*, *reputatrici* (Sizilien und Kalabrien) oder *attitadoras* (Sardinien) bezeichnet wurden. Die Volkskundler beurteilten deren Auftritte als „heidnischen Brauch“,<sup>1</sup> der mit „befremdlichen Szenen“<sup>2</sup> einhergehe und ordneten sie damit dem Bereich des abergläubischen Anderen zu. Für diese Bewertung spielte es eine bedeutsame Rolle, dass die Klagenden dem Verstorbenen körperlich zugewandt waren und die Seele des Toten anflehten, die Lebenden „nicht zu vergessen und sie bald abholen zu kommen“.<sup>3</sup>

Die Berichte schildern Praktiken, die vom Glauben an die Möglichkeit einer fortgesetzten Kommunikation zwischen Lebenden und Toten zeugen. Dies kam auch in anderen Zusammenhängen zum Ausdruck. So berichtet Poggi, auf Sardinien schließe man dem Verstorbenen sofort nach Todeseintritt den Mund, um sie am unerwünschten Ausplaudern von Familiengeheimnissen zu hindern.<sup>4</sup> Ähnliches galt für den Brauch des während der Wache abgehaltenen Totenmahls (*banchetto funebre*). Das Essen und Trinken im Angesicht des Todes einer nahestehenden Person erachteten die Autoren als unangebrachten Genuss mit Neigung zum Exzess, was Angelo De Gubernatis als skandalös beurteilte.<sup>5</sup> Gerade hier wird die rituelle Einbeziehung der Toten als handelnde Subjekte deutlich: „Um nicht mit leerem Magen ins Jenseits“<sup>6</sup> gehen zu müssen, stellte man ihnen einen Teller mit Essen als Wegzehrung ans Sterbebett, wie es auch im katholischen Viatikum praktiziert wurde. Dass dieser Glaube sich halten konnte, war für Poggi nur durch Täuschung möglich. Während die mei-

---

1 Poggi, Usi, S. 107.

2 Pitrè, Usi, S. 155.

3 Ebd., S. 151–153.

4 Vgl. Poggi, Usi, S. 95

5 Vgl. De Gubernatis, Storia, S. 112. Weniger drastische, aber ebenfalls negative Bewertungen nehmen Pitrè, Usi, S. 162, sowie Poggi, Usi, S. 110, vor.

6 Poggi, Usi, S. 111.

sten Trauernden schliefen, leerten einige Wachende den Teller, was schließlich den Verstorbenen zugeschrieben würde: „In den Augen jener Getäuschten hat sich der Umfang des Essens verringert.“<sup>7</sup> Tatsächlich schien diese Wahrnehmung aber weniger durch Naivität oder bewusste Täuschung bedingt zu sein, sondern durch den Glauben an die fortwährende Anwesenheit der Toten. Darauf verweist die folgende Schilderung Francesco Poggis: „Das Abendessen wird stets nahe bei der Kochstelle eingenommen. Die Küchentür wird offen stehen gelassen und es werden Lichter aufgestellt, die die ganze Nacht erleuchtet bleiben, damit die eintretenden Seelen sich nicht wehtun.“<sup>8</sup>

Die Möglichkeit einer fortwährenden Interaktion zwischen Lebenden und Toten begründete sich in der Vorstellung, der tote Körper biete weiterhin die Möglichkeit, mit den Verstorbenen in wahrnehmbaren Kontakt zu treten. So berichtete Poggi davon, der Leichnam sei beim Transport zur Kirche immer wieder mit Gebeten angerufen worden, „um die Seele des Toten zu retten“.<sup>9</sup> Folgt man Salvatore Salomone-Marino, dann kam der Glaube an die Möglichkeit einer fortwährenden Interaktion mit den Verstorbenen über deren Körper auch während der Bestattungszeremonie zum Ausdruck, etwa durch Grabbeigaben oder Schwüre, aber auch durch den Umgang mit Reliquien:

„Es ist von abergläubischen Praktiken die Rede, die von Verwandten oder anderen Personen am Sarg oder über dem ausgehobenen Grab vollzogen werden. Sie überdauern bereits sehr viele Jahre und sind noch heute nicht völlig ausgestorben. In die Hände des Leichnams gab man Amulette ... und Orangenblätter, die gegen Flüche und Hexereien wirksam seien, die von Feinden des Verstorbenen geschickt werden können. Während der Beerdigung stieg man ins Grab hinab; ehe der Sarg hineingelassen wurde, wurden hier mit Fackeln in der Hand Schwüre ausgesprochen und Weihwasser verspritzt. Als der Leichnam hineingelegt wurde, nahm man etwas von der ihn umgebenden Erde oder vom Haar des Toten ab, oder Teile der Kleidung oder der am Körper getragenen Gegenstände, um sie als Reliquien für schwere Zeiten aufzuheben. Sie sollten Mut und Hilfe in der Gefahr sein, Flüche unwirksam machen, vor Krankheit und Unglück schützen.“<sup>10</sup>

Immer wieder referierten die anthropologischen Schilderungen also Praktiken, die scheinbar von einer Einwirkungsmöglichkeit der Lebenden und der Toten auf den jeweils anderen Bereich ausgingen. Symptomatisch für diese Vermischung der Sphären von Leben und Tod war der Umgang mit dem Leichnam, in dem die süditalienische Landbevölkerung offenbar mehr sah als einen leblosen Körper: „Der Anblick eines Leichnams (oder einer Bahre oder eines Sarges, in dem dieser transportiert wird) galt immer als böser Fluch für die Lebenden. Um die Verwünschung abzuwenden, sagen viele einen Schwur auf.“<sup>11</sup> Diese Praktiken drückten die in vormodernen Gesellschaft-

---

7 Ebd., S. 113.

8 Ebd., S. 112.

9 Ebd., S. 114.

10 Salomone-Marino, *Reputatrici*, S. 21 f.

11 Pittrè, *Usi*, S. 158.

ten verbreitete Ambivalenz gegenüber dem Leichnam aus: Er trug gleichermaßen Zeichen des Lebens und des Todes, seine Wirkung auf die Hinterbliebenen konnte gut oder böse sein, und ebenso wie man sich vor ihm schützen musste, sollte man ihn vor Dämonen schützen.<sup>12</sup> Wie an anderer Stelle näher ausgeführt wird, stand die empirisch nicht belegbare Einwirkungsmöglichkeit auf die Welt der Lebenden in einem widersprüchlichen Verhältnis mit den Vorstellungen (akademisch) gebildeter Beobachter.

Da man den Tod in den Dorfgemeinschaften des Südens nicht als Gegensatz zum Leben deutete, währte man sich dort auch weiterhin in räumlicher und physischer Nähe zu den Körpern der Toten. Dies verdeutlicht ein Bericht Poggis über Sardinien: „Im Inneren der Insel, wo alte Bräuche noch immer präsent sind, wird in der Küche geboren, und traditionell auch gestorben. Heute verstehen aber sogar die Sarden aus den abgelegenen Dörfern, dass dieser Brauch ihrer Ahnen nicht würdig ist und auch nicht sehr praktisch; außerdem wollen viele nicht mehr krepieren wie Hunde und geräuchert wie eine Salami.“<sup>13</sup>

Die Wortwahl gibt zu erkennen, wie fern dem Anthropologen Poggi die Positionierung des Sterbebetts in der Küche als zentralem Ort des Familienlebens lag: Hier wurde krepiert, nicht gestorben, und die Behandlung des Leichnams erfolgte so, als wäre er ein alltägliches Gebrauchsobjekt. Darüber hinaus kommt in der zitierten Passage ein Motiv ins Spiel, das sich durch die ethnografischen Schriften des 19. Jahrhunderts wie ein roter Faden zog, nämlich die indirekte Klassifizierung dieser Praktiken als historisch überkommen. Mit dieser zeitlichen Einordnung griffen die Autoren eine typische Denkfigur kolonialer Diskurse auf: Sie setzten die Rituale der süditalienischen Landbevölkerung in ein hierarchisches Verhältnis zu ihrer Vorstellung von Angemessenheit und Zivilität.<sup>14</sup>

Für die Autoren stellten die skizzierten Rituale ein Beispiel für das Ineinanderfallen von Vorgestelltem und sinnlich Wahrgenommenem dar; sie standen für eine geringe Distanz zwischen Subjekt und Objekt, die aus aufgeklärter Sicht aus der mangelnden Rationalität der Hinterbliebenen resultierte.<sup>15</sup> Nach Marcel Mauss' Begriff des Magischen handelt es sich dabei um „eine reine Produktion *ex nihilo*“, die eine Einheit von Handlung und Vorstellung suggeriere und so die Realität durch Bilder ersetze.<sup>16</sup> Folgt man diesen Überlegungen, dann behandelte man den (toten) Körper lediglich wie ein Bild, aus dem sich keine direkten Schlüsse über Verbleib und Status von Verstorbenen ableiten ließen. Dies schien auch die Beobachter süditalienischen Brauchtums umzutreiben: Die dortigen Praktiken signalisierten ihnen, dass der Sitz

<sup>12</sup> Vgl. Schmitz-Esser, Leichnam, S. 441.

<sup>13</sup> Vgl. Poggi, Usi, 93.

<sup>14</sup> Vgl. Pernau, Zivilität.

<sup>15</sup> Vgl. Hahn, Tod, S. 81.

<sup>16</sup> Vgl. Mauss, Entwurf, S. 124 und 173; Taussig, Mimesis, S. 52f.

des Lebens nicht im Körper bzw. in der Sphäre des Stofflichen verortet wurde, sondern außerhalb des Bereichs empirisch fassbarer Fakten.

Wenn die Autoren dies als *superstizioso* (abergläubisch) beurteilten, griffen sie ein verbreitetes Motiv des zeitgenössischen Elitendiskurses um Zivilität und Kultur auf. Aberglaube galt seit der Aufklärung als Hindernis bei der Schaffung einer auf rationalen Kriterien basierenden Welt, nach denen man von der normativen Kraft des Faktischen ausgehen musste. Dies nicht anzuerkennen, war ein Anzeichen unterentwickelter Sozialisierung und Kultur, die es im Namen des Fortschritts zu überwinden galt. Die pejorativen Urteile stellten die Praktiken der ‚Rückständigen‘ in einen Gegensatz zu den Vorstellungen und Bräuchen der Trägerschichten des liberalen Nationalstaats, deren Angehörige sich selbst als zivilisiert, fortschrittlich und weltgewandt begriffen.

Der Vorwurf des Aberglaubens traf von ihrer Seite aber nicht nur als heidnisch klassifizierte Bräuche, sondern häufig auch traditionelle christlich-katholische Praktiken. Dafür plädierte unter anderem Gaetano Amalfi, der in seiner rechtshistorischen Abhandlung „*Delitti di superstizione*“ (1914) argumentierte:

„*Aberglaube* wird in Wörterbüchern definiert als: ‚Neugierige und eitle Beobachtung von Wünschen, Zauberei oder ähnlichen Dingen, die von der *echten* Religion verboten sind.‘ Diese Erklärung ist etwas einseitig ... und führt zu keinem angemessenen Verständnis. Oft ist [Aberglaube] der Religion nicht entgegengesetzt und auch nicht [in eigentlichem Sinne] verboten, sondern entspringt aus ihr. Er basiert auf dem Glauben an übernatürliche Elemente, an eine unbekannte Macht. Eine bessere Definition wäre: ‚Falscher oder übertriebener Glaube an Dinge, die übernatürlichen Instanzen zugesprochen werden.‘“<sup>17</sup>

Diese Klarstellung erklärte das ambivalente Erscheinungsbild des Religiösen in den volkskundlichen Untersuchungen. Diese hoben zwar einerseits die Opposition der Kirche gegenüber abergläubischen Bräuchen wie dem Totenmahl<sup>18</sup> oder den Totenklagen<sup>19</sup> hervor. Gleichzeitig verwiesen sie aber auch auf die Ähnlichkeit von heidnischen Bräuchen mit religiösen Traditionen. So wurden die Totenklagen beschrieben als „Szenen, die des Alten Testaments würdig sind“.<sup>20</sup> Sie galten damit neben anderen Traditionen des religiösen Totenkults wie laute Gebete während des Leichenzugs und der häufig in Gemeinschaftsgräbern durchgeführten Bestattung auf dem Kirchhof,

<sup>17</sup> Amalfi, *Delitti*, S. 3f.

<sup>18</sup> Vgl. De Gubernatis, *Storia*, S. 112, erwähnt das Verbot des Totenmahls im Bereich der Kirche und der Gräber: „Die Führer der christlichen Kirche erschrecken und begannen, Geistlichen und jungen Frauen zu verbieten, für solche Bankette die Kirche zur Verfügung zu stellen.“

<sup>19</sup> So Lumini, *Studi*, S. 122: „Die Kirche bekämpfte die Klageweiber als heidnisches Überbleibsel, nach dem man glaubte, dass die Seele des Toten keine Ruhe finden und der Tote nicht bestattet werden könne ohne ihren Gesang.“ Vgl. auch Poggi, *Usi*, S. 107: „Die Kirche wollte sich dem alten heidnischen Brauch des Wehklagens entgegenstellen und bestrafte sie seit frühester Zeit mit der Exkommunikation.“

<sup>20</sup> Poggi, *Usi*, S. 95.

der Huldigung von Reliquien, aber auch dem Glauben an die leibliche Wiederauferstehung und eine unsterbliche Seele ebenfalls als unzivilisiert, weil sie enge Berührungspunkte mit vorchristlichen Glaubensinhalten aufwiesen.<sup>21</sup> Antiklerikale Autoren denunzierten solche Motive gar als Betrugsversuch der Kirche an den Gläubigen.<sup>22</sup>

Religionskritik ist in diesem Fall aber nicht mit einer grundsätzlichen Ablehnung von Religiosität zu verwechseln.<sup>23</sup> Vielmehr waren religiöse Werte grundsätzlich kompatibel mit den Moralvorstellungen der Autoren, allerdings nur im Sinne eines modernisierten Katholizismus – einer „vera religione“, wie es Amalfi formulierte, der sich vom archaischen, korrupten Erbe der alten Kirche emanzipiert hatte.<sup>24</sup> Diese Hinterlassenschaft zeichnete sich auch durch den Glauben an übernatürliche, empirisch nicht verifizierbare Phänomene aus, wie sie in Süditalien in Gestalt lokaler Heiligenkulte ein wichtiger Bestandteil der Glaubenspraxis waren.<sup>25</sup> Personell wurden diese in anthropologischen Studien durch geistliche Würdenträger repräsentiert, die ihre Dienste wie etwa die Erteilung der letzten Sakramente an die Sterbenden oder die Gewährung religiöser Begräbnisse an monetäre oder materielle Gegenleistungen knüpften und bestrebt waren, die Menschen in Abhängigkeit und Unwissenheit zu halten. So nutzten sie die vermeintliche Leichtgläubigkeit der Landbevölkerung aus und befeuerten deren abergläubisch-naive Hoffnungen auf Wunder und Vergebung.<sup>26</sup> Zwar war dieses Vorgehen von Kirchenseite bereits im 16. Jahrhundert verboten worden, in den Schilderungen des ausgehenden 19. Jahrhunderts wurde dieses „missbräuchliche Recht der alten Geistlichkeit“<sup>27</sup> aber immer noch als übliche Praxis dargestellt.<sup>28</sup>

Dieses Bild einer vom historischen Ballast heidnischer Bräuche bestimmten und einer korrupten Geistlichkeit unterworfenen südlich-ländlichen Gesellschaft war in der Mentalität der Eliten des liberalen Italien tief verankert. Während man die eigene, zivilisierte Gesellschaft samt ihrem Brauchtum, ihren Werten und Moralvorstellungen an der Spitze eines progressiv angelegten Entwicklungsprozesses wähnte, fiel das überkommene, aber von der Landbevölkerung des Südens noch immer praktizierte, als irrational, rückständig und barbarisch bewertete Brauchtum ab. Als „Relikt aus

<sup>21</sup> Vgl. Lang, Himmel, S. 45 f.

<sup>22</sup> Vgl. Romano d’Azzì, Vasto inganno.

<sup>23</sup> Das wird z. B. deutlich, wenn Poggi, Usi, S. 94, die „cristiana rassegnazione“ (christliche Ergebenheit) von Trauernden nach dem Todeseintritt dem anschließenden, mit Befremden geschilderten Geheul der Klageweiber entgegensetzt, das Pitrè, Usi, S. 83, in Übereinstimmung mit ihm als „strane scene“ (seltsame Szenen) bewertet.

<sup>24</sup> Zum kulturellen Konflikt zwischen liberalem Staat und katholischer Kirche in Italien vgl. Borutta, Antikatholizismus.

<sup>25</sup> Vgl. Pollard, Catholicism, S. 13.

<sup>26</sup> Amalfi, Delitti, S. 75.

<sup>27</sup> Pitrè, Usi, S. 160.

<sup>28</sup> Ebd., S. 159: „Die Religion hat die Gebeine der Verstorbenen und ihre Bestattung geheiligt, aber manche Geistlichen haben dies genutzt, um Macht und Geld zu gewinnen.“

anderen Zeiten, in denen unsere Zivilisation noch in den Kinderschuhen steckte“,<sup>29</sup> wurde es mit Unreife und Kindlichkeit gleichgesetzt und galt als Ausdruck eines überwunden geglaubten entwicklungsgeschichtlichen Zeitalters. Für die Ethnografen waren die Trauer- und Bestattungsrituale Ausdruck einer grundlegenden kulturellen Differenz. Kraft ihres als rational und stichfest eingeschätzten Wissens war die soziale Funktion dieser Praktiken für sie nur schemenhaft nachvollziehbar. Die Ähnlichkeit der verschiedenen Berichte deutet darauf hin, dass hier über weite Strecken nur bestätigt wurde, was ohnehin bekannt war. Die distanzierte Außenperspektive der Texte lässt erkennen, dass die unterschiedlichen Lebensumstände der Landbevölkerung des Südens und der Ethnografen einem tieferen Verständnis für die Handlungsmotivationen der jeweils anderen Gruppe im Weg standen.<sup>30</sup> Diese Unfähigkeit zur empathischen Betrachtung trat wenige Jahre nach der nationalen Einigung Italiens offen zutage und hing eng mit der diskursiven politischen Gemengelage zusammen, denn die Gebiete des ehemaligen Königreichs beider Sizilien waren bereits kurz nach 1860 als Problem für das nationale Wohl in den Fokus geraten. Die Ursachen suchte man dabei nicht nur in infrastrukturellen oder ökonomischen Bedingungen, sondern führte sie auch auf das kulturelle und gesellschaftliche Leben in den südlichen Regionen zurück.

## 1.2 Körpertod und Lebensende

Ein wichtiger Grund für die „empathy wall“<sup>31</sup> zwischen Ethnografen als Vertreter des Elitenmilieus und der süditalienischen Landbevölkerung war die Vereinbarkeit kultureller und sozialer Praktiken mit rationalem, empirisch belegbarem und nachvollziehbarem Wissen. Produziert wurde dieses nach Auffassung der aufgeklärten Eliten von der akademischen (Natur-)Wissenschaft.<sup>32</sup> Im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts setzte sich ein Verständnis von Wissenschaftlichkeit durch, nach dem belastbare Erkenntnisse nur durch eine faktenbasierte, methodisch kontrollierte Arbeitsweise zu gewinnen seien. Auf diese Weise sollte es möglich sein, einen unmittelbaren, von persönlichen Interessen und Gefühlen unabhängigen Blick auf ein Forschungsobjekt zu bekommen. Interessengeleitete und auf Tradition oder Glaube referierende Kenntnisse und Handlungsbegründungen galten als irrationales Gegenstück wissenschaftlicher Objektivität und Beispiel fehlender Distanz zwischen Subjekt und Objekt.<sup>33</sup>

---

<sup>29</sup> Amalfi, Delitti, S. 92.

<sup>30</sup> Vgl. Russell Hochschild, Strangers, S. 5. Hochschild verwendet hier den Begriff „empathy wall“.

<sup>31</sup> Ebd.

<sup>32</sup> Vgl. hierzu auch Jensen/Morat (Hg.), Rationalisierungen.

<sup>33</sup> Vgl. Williams, Modernity, S. 140.

Mit Blick auf Sterben und Tod standen die auf empirisch nicht verifizierbaren Vorstellungen fußenden Praktiken des Südens in klarem Widerspruch zu dem wissenschaftlich angeleiteten Fokus auf physische und biologische Prozesse, der sich im Laufe des 19. Jahrhunderts im Alltagsverständnis weiter Teile der mittleren und oberen Gesellschaftsmilieus etabliert hatte.<sup>34</sup> Für deren Überzeugung spielte die naturwissenschaftliche Erforschung des menschlichen Körpers eine zentrale Rolle, wie sie die medizinische Anatomie seit der Aufklärung vorangetrieben hatte. Mit der Sektion von Leichen hatten sich die Anatomen im ausgehenden 18. Jahrhundert erstmals einen Blick ins Körperinnere verschafft. Dabei wurde der Körper zunächst als Ensemble von Organen konzeptualisiert, während im Laufe des 19. Jahrhunderts verstärkt auch physiologische und chemische Prozesse als ausschlaggebend für die Funktionalität des Körpers untersucht wurden. Durch die Beschreibung seiner Einzelteile mit wissenschaftlichen Begriffen wurde der Körper dabei objektiviert und in Distanz zur alltäglichen Erfahrung gebracht.<sup>35</sup>

Die Forschung an Organen, Muskeln und anderen Körperteilen war vor allem von dem Bestreben gelenkt, Läsionen und Fehlfunktionen als mögliche Ursachen von Krankheit und Tod zu bestimmen.<sup>36</sup> Die Lebensfähigkeit des gesunden Körpers war dabei gleichbedeutend mit der normalen Funktion seiner Einzelteile. Exemplarisch konstatierte der Physiologe Angelo Monteverdi in einer 1892 erschienenen Studie: „Der Faden des Lebens ... hängt an der Materie bzw. den verschiedenen Geweben der Organe, deren Funktion sie reguliert.“<sup>37</sup> Hier erschien der Tod als Endpunkt des sukzessiven Versagens von Körperfunktionen, und man rationalisierte ihn zum Ergebnis prozesshaft ablaufender, kausaler Körpervorgänge. Da die Nervenphysiologie auch die Psyche des Menschen auf der Basis körperlicher Funktionen konzeptualisierte und damit das Leben als etwas Stoffliches, im Körper begründetes definierte, war nach dieser Auffassung mit Eintritt des Körpertods keinerlei fassbare Weiterexistenz mehr denkbar.<sup>38</sup>

Dieser materialistische Ansatz stand im Gegensatz zum christlichen Konzept des Leib-Seele-Dualismus, das von einer Trennung des sterblichen Körpers und einer unsterblichen Seele bei Todeseintritt ausging. Er widersprach außerdem der in der Heilswirtschaft postulierten Deutung, wonach der Tod ein gottgewolltes Ereignis darstellte und verschob ihn in den Bereich der Natur. Anstatt ihn als Durchgangsstadium in eine andere Existenz zu denken, mit dem zwar die Angst vor der Hölle, aber auch die Hoffnung spendende Vision einer Erlösung von den Sünden des weltlichen Lebens durch die Wiedervereinigung mit Gott verbunden war, fragte man nun nach dessen materiellen, diesseitigen Ursachen. Im Rahmen dieses biologisch-medizinisch inspi-

<sup>34</sup> Vgl. Rüge, Scheintod, S. 256; Sykora, Tode, S. 35.

<sup>35</sup> Vgl. Faure, Regard, S. 15.

<sup>36</sup> Vgl. Porter, Kunst, S. 309f.

<sup>37</sup> Monteverdi, Vita, S. 23. Vgl. dazu *Armocida/Zanobio*, Storia, S. 225–232.

<sup>38</sup> Vgl. Sozzi, Medico, S. 80.

rierten Blicks konnte ein Sterbefall nur noch Erkenntnisse über das Schicksal des einzelnen Subjekts liefern. Allein für dessen Leben konnte er sinnstiftend sein, wobei der Fokus sich auf Faktoren wie Lebensweise, Ernährung und Natureinflüsse zu richten begann. Damit wurde der Tod zu einem individuellen Ereignis und als solcher zu einer Herausforderung des einzelnen Menschen.<sup>39</sup> Foucault hat die Erfahrung des Todes über den medizinisch geprägten Blick auf den Leichnam deshalb als Beginn der Wissenschaft vom Individuum bezeichnet,<sup>40</sup> der sich von kollektiv angelegten christlich-religiösen Deutungsmustern unterschied. Ein weiterer Aspekt dieser Auffassung war die Entstehung von Zeitlichkeit als Ordnungspraxis, die damit verbunden war, dass der Tod als Lebensende nun zum Fluchtpunkt verrinnender Lebenszeit wurde.<sup>41</sup>

Infolge der Verbreitung des biologisch-materialistischen Todesbild war auch das Sterbe geschehen immer stärker von medizinischen Deutungsweisen und Praktiken beeinflusst. Indem man nach seinen lebensweltlichen Ursachen fragte, machte man den Tod zum Problem des Diesseits. Die Einreihung des Todes in die „medizinische Erfahrung“<sup>42</sup> suggerierte, ihn als Folge körperlicher Defekte bekämpfen zu können. Dabei übernahmen Wissenschaftler und Ärzte die Rolle von Hoffnungsträgern, deren Aufgabe in der Sicherung des Lebens vor Tod und Krankheit bestand.<sup>43</sup> Auch wenn viele Erkrankungen bis Ende des 19. Jahrhunderts mangels effektiver Behandlungsmethoden und fehlender Medikamente noch immer ein sicheres Todesurteil bedeuteten,<sup>44</sup> weckte die ätiologische Medizin die Hoffnung ihrer wenigstens zeitweiligen Beherrschbarkeit. Hierfür spielte das medizinische Vokabular eine wichtige Rolle. Indem es Dysfunktionen einzelner Körperteile bezeichnete, verschleierte es deren möglicherweise tödliche Konsequenzen und weckte die Hoffnung, sie mit fortschreitenden wissenschaftlichen Erkenntnissen eines Tages beherrschen zu können.<sup>45</sup> Als säkulare Hoffnungsträger wurden Ärzte im Laufe des 19. Jahrhunderts neben Geistlichen als Sterbebegleiter immer wichtiger, auch wenn der Todeseintritt letztlich das Scheitern ihrer Handlungsbemühungen bedeutete.<sup>46</sup>

Die Akzeptanz der Erwartbarkeit des Todes, die eng mit der Vorstellung eines natürlichen Alterungsprozesses des Menschen verknüpft war,<sup>47</sup> wurde vor diesem

---

**39** Vgl. Dollimore, *Death*, S. 255; Sykora, *Tode*, S. 37.

**40** Vgl. Foucault, *Geburt*, S. 207.

**41** Vgl. Brieler, *Unerbittlichkeit*.

**42** Vgl. Foucault, *Geburt*, S. 208.

**43** Vgl. Carol, *Médécins*, S. 13.

**44** Ebd., S. 18.

**45** Vgl. Schmorrtte, *Alter*, S. 20; Ariès, *Geschichte*, S. 724.

**46** Vgl. Vovelle, *Mort*, S. 531.

**47** Dieses Verständnis bringt der Hygieneratgeber Bizzarri, *Guida*, S. 314f., zum Ausdruck, wobei schon hier die Tendenz zur Marginalisierung des Konzepts eines als ‚natürlich‘ akzeptierten Todes erkennbar ist: „Der Tod ist das unvermeidliche, von der Natur festgelegte Ende der Existenz. Glücklicherweise ist derjenige, der es nur infolge von Erschöpfung der eigenen Kräfte oder der schwindenden Organfunktionen erreicht – dem so genannten natürlichen oder altersbedingten Tod.“



Hintergrund immer geringer. Seit Ende des 19. Jahrhunderts zeichnete sich auch eine Pathologisierung des Alters ab. Aufgrund der seit dieser Zeit in Italien sinkenden Mortalitätsraten verschwand das Sterben langsam aus dem Alltag und konzentrierte sich auf das hohe Alter;<sup>48</sup> beides galt schwerpunktmäßig für die Mittel- und Oberschichten, deren Angehörige eine deutlich höhere Lebenserwartung hatten als diejenigen der unteren Gesellschaftsmilieus. Weil gerade im Alter häufig physischer und geistiger Verfall herrschten, assoziierte man Senilität verstärkt mit Krankheiten.<sup>49</sup> Wenn nun davon die Rede war, das Altern sei „in gewissen Grenzen veränderbar oder verschiebbar“,<sup>50</sup> galt dies implizit auch für den Tod.

Die Pathologisierung des Alters, die Anfang des 20. Jahrhunderts zur Gründung der Geriatrie als medizinischer Fachdisziplin führte, stellte auch die Akzeptanz eines hohen Lebensalters als natürliche Todesursache infrage.<sup>51</sup> So wurde das Reservat des Natürlichen und Unausweichlichen im Zuge des wissenschaftlichen Fortschritts immer weiter eingegrenzt. Angesichts der immer verbreiteteren Überzeugung, physische Defekte prinzipiell beheben zu können, rückten die meisten Sterbefälle in den Bereich des seit jeher als ungerecht und besonders schockierend empfundenen plötzlichen Todes durch Unglücke oder Unfälle.<sup>52</sup>

Ähnliches galt auch für Schmerzen, die als krankhafter physiologischer Prozess mit dem Tod assoziiert wurden. Während das Ertragen von Schmerz und Leid im christlich-katholischen Kontext als Beleg spiritueller Selbstaufopferung und einen Glaubensbeweis darstellte, der in religiösen Praktiken bewusst kultiviert wurde,<sup>53</sup> setzte sich im Laufe des 19. Jahrhunderts die Anschauung durch, dass Schmerzen kein unumgängliches Schicksal waren. Sie begannen, ihre kollektive sinnstiftende Funktion zu verlieren und wurden zu einer negativen Erfahrung umcodiert. Leid zu ertragen, galt spätestens seit der Anwendung der ersten Betäubungsmittel um 1850 nicht mehr als unabwendbar.<sup>54</sup>

Im Sinne der aufklärerischen Philanthropie hatte sich bereits im 18. Jahrhundert der Wunsch verbreitet, Kranken, Sterbenden und deren Hinterbliebenen Leid, Melancholie und Angst zu ersparen.<sup>55</sup> Dieses Motiv verlor in romantischen Vorstellungen der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zunächst an Bedeutung, als Schmerz und Leid vielfach zu einem Medium der Selbstfindung des Einzelnen und der Gesellschaft stilisiert worden waren.<sup>56</sup> Etwa ab der Jahrhundertmitte empfanden jedoch immer

---

48 Vgl. Stoff, *Jugend*, S. 180.

49 Vgl. Schmorrtte, *Alter*, S. 20.

50 Bertarelli, *Vecchiaia*, S. XI.

51 Vgl. Sozzi, *Medico*, S. 85.

52 Vgl. Cosmacini, *Morti*, S. 23–32.

53 Vgl. Stogdon, *Expressions*.

54 Vgl. Cosmacini, *Religiosità*, S. 119f. Carol, *Médécins*, S. 48–81, verweist jedoch darauf, dass viele Mediziner Schmerzen noch lange Zeit auch als Ausdruck von Lebenskraft beurteilten.

55 Vgl. Sozzi, *Medico*, S. 100f.

56 Vgl. Lewis, *Medicine*, S. 163.

mehr Menschen den Anblick von Krankheit und Leid als unerträglich.<sup>57</sup> Populäre Autoren wie der Arzt und Physiologe Paolo Mantegazza erklärten diese zu Feinden des menschlichen Wohlergehens und des Fortschritts, die es als wissenschaftliches und moralisches Problem zu ergründen und zu bekämpfen galt.<sup>58</sup>

Vor diesem Hintergrund wird verständlich, wie befremdlich volkskundliche Berichte wirken mussten, nach denen man „das Seelenheil über die Gesundheit des Körpers“<sup>59</sup> setzte und damit auch gegen die Annahme verstieß, das Leben sei im Körper begründet. Im Sinne positivistischer Deutungsweisen wie der Dreistadientheorie von Auguste Comte gehörten solche Vorstellungen einer überkommenen zivilisatorischen Entwicklungsstufe an, da sie die menschliche Einbildungskraft über die ‚objektive‘ Beobachtung von Tatsachen stellten.<sup>60</sup> Die Präsenz des Leichnams schloss eine Weiterexistenz der Verstorbenen aus sich heraus kategorisch aus. Er war vielmehr ein Symbol für deren Abwesenheit, von dem man sich abgestoßen fühlte.

### 1.3 Die Pathologisierung der Zweifler

Aus gesellschaftlicher Perspektive war die Etablierung des materialistisch geprägten Todesbilds im Laufe des 19. Jahrhunderts jedoch von Ambivalenzen und Diskontinuitäten geprägt. Ein Hinweis darauf war die seit der Aufklärung grassierende Angst vor Lebendbestattungen, die eine Art Kollateralschaden der scharfen Trennung von Leben und Tod darstellte. Sie ist zugleich ein gutes Beispiel dafür, wie zu dieser Zeit eine rationale Organisation der Lebenswelt vorangetrieben und auch emotional verankert werden sollte.

Da das Sterben aus wissenschaftlicher Sicht als physiologischer Prozess konzipiert war, stellte sich die Frage nach einem sicheren Anhaltspunkt für den erfolgten Todeseintritt. Als Kriterien galten bis ins 20. Jahrhundert der Stillstand von Herz- und Atemtätigkeit, die Trübung der Augen, ausbleibende Durchblutung der Extremitäten und Leichenblässe.<sup>61</sup> In welcher Reihenfolge diese Symptome einzutreten hatten, war jedoch umstritten. Tatsächlich war daher nach wie vor die beginnende Verwesung das einzige verlässliche Todesmerkmal.

Da die Suche nach möglichst frühzeitig erkennbaren Indikatoren für den Todeseintritt maßgeblich dadurch motiviert war, die als hygienisches Risiko bewertete Körperverwesung im Sterbebett zu verhindern, fehlte es in der Praxis an einer unzweifelhaften und befriedigenden Definition. Seit Ende des 18. Jahrhunderts machten immer wieder Geschichten von Aufsehen erregenden Fällen die Runde, in denen zu

---

<sup>57</sup> Vgl. Ariès, *Geschichte*, S. 728.

<sup>58</sup> Vgl. Mantegazza, *Fisiologia*, S. 9f. Dazu auch Frevert, *Emotions*, S. 191f.

<sup>59</sup> Amalfi, *Culla*, S. 57.

<sup>60</sup> Vgl. Kruse, *Geschichte*, S. 29–40.

<sup>61</sup> Vgl. Rüge, *Scheintod*, S. 251–253.

Unrecht für tot erklärte Personen plötzlich vom Totenbett aufgestanden oder sogar lebendig begraben worden und daraufhin qualvoll erstickt seien. Infolgedessen verbreiteten sich Wünsche nach der Anbringung von Sargklingeln und Belüftungsschächten in Gräbern, aber auch nach der Durchführung eines Herzstichs vor Einleitung der Bestattungsprozeduren. Die spürbarste Konsequenz der Scheintod-Angst war jedoch die behördliche Vorgabe einer Beobachtungsfrist vor der Bestattung, der eine finale Untersuchung folgen sollte, um die Todesdiagnose abzusichern. Frühe Versuche, die Observation in Leichenhäuser zu verlegen, waren zunächst gescheitert und stellten auch Ende des 19. Jahrhunderts keine Praxis dar, die angesichts des in bürgerlich-aristokratischen Milieus gepflegten Familienkults akzeptabel war.<sup>62</sup>

Die historische Forschung bewertet die Scheintod-Angst überwiegend als Phänomen des ausgehenden 18. und frühen 19. Jahrhunderts, das danach seine Relevanz verloren habe.<sup>63</sup> Dieser Hypothese ist für Italien im ausgehenden 19. und frühen 20. Jahrhundert jedoch nicht zuzustimmen. Noch im letzten Jahrhundertdrittel abgefasste Testamente enthielten oft den expliziten Wunsch von Verfasserinnen und Verfassern, den Todeseintritt mit allen medizinischen Mitteln abzusichern und Wartezeiten einzuhalten, die die gesetzlichen Vorschriften teilweise überschritten; so geschehen im 1875 angefertigten Testament der Florentinerin Teresa Guadagni: „Ich verfüge, dass mein Tod von den Medizinern, die mich bis dorthin begleitet haben, unzweifelhaft festgestellt und verifiziert wird. Es soll keine Ausstellung des Leichnams geben. Nachdem mein Tod unzweifelhaft festgestellt wurde, soll eine Wartezeit von 48 Stunden eingehalten werden, ehe mein Leichnam in den Sarg gelegt und verschlossen wird.“<sup>64</sup> Vittoria Giorgini, Tochter des Schriftstellers Alessandro Manzoni, brachte ihre Angst vor einem Lebendbegräbnis in einem Abschiedsbrief von 1891 noch expliziter zum Ausdruck: „Ich gehe davon aus, dass mein Leichnam nicht angefasst oder im Sarg eingeschlossen wird, ehe mein Tod mehr als abgesichert ist! Bitte, halte Dich daran! Sonst geht ein Albtraum in Erfüllung, unter dem ich schon lange leide! ...“<sup>65</sup>

Solche Äußerungen machen deutlich, dass von einem Verschwinden der Scheintodangst auch im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts nicht die Rede sein konnte. Auch fach- und populärwissenschaftliche Publikationen setzten sich mit der Thematik auseinander, unter anderem in der bekannten und auflagenstarken Ratgeberreihe des Mailänder Verlags Hoepli.<sup>66</sup> Felice Dell’Acqua, Mailänder Sanitätsoffizier und Verfasser des Hoepli-Bands zur *morte apparente*, formulierte es als sein Anliegen, „diejenigen zu beruhigen, die Angst davor haben, lebend begraben zu werden,

<sup>62</sup> Vgl. Fischer, Geschichte, S. 28.

<sup>63</sup> Vgl. Rüge, Scheintod, S. 253; Fischer, Geschichte, S. 30.

<sup>64</sup> Testamento Teresa Guadagni ved. Mozzi, 12.3.1875. ASF, Notarile Moderno, Testamenti segreti pubblicati 1570–1888, filza 53, fasc. 1.

<sup>65</sup> Appunti riservati a Bista. Appendice al Testamento olografo di Vittoria Giorgini nata Manzoni del 15.7.1891. ASF, Fondo Schiff Giorgini, Serie I, ins. 132, fasc. 2.

<sup>66</sup> Zur Geschichte der Hoepli-Ratgeberreihe vgl. Assirelli, Secolo.

und sie davon zu überzeugen, dass die Medizin und die Sepulkralgesetzgebung Mittel bereitstellten, um verfrühte Bestattungen zu verhindern.<sup>67</sup>

Diese Programmatik zeigt, dass die Angst vor dem Scheintod um 1900 in einem zwiespältigen Licht gesehen wurde. Hier ging es vor allem darum, Gerüchte und Mythen über Scheintod-Fälle zu entzaubern und die Sicherheit der vorgesehenen Verifizierungsprozedur sowie vorhandener Präventionsmethoden wie Wartefristen und Leichenhallen zu betonen. Aus medizinischer Sicht nannte der Autor dagegen allein Krankheiten wie Epilepsie und Hysterie, aber auch Stromschläge und Alkoholismus als Ursachen möglicher Zweifel bei der Todesfeststellung.<sup>68</sup> Der Scheintod wurde so zu einem medizinischen Restrisiko erklärt – mit Ursachen, die in die Aufgabenbereiche von Psychologie und Pädagogik oder des Arbeits- und Katastrophenschutzes fielen. Letztlich stellte Dell'Acqua die Angst vor dem Scheintod damit als überkommenes Gefühl dar.

Im Kontext der 1890er-Jahre war das Anliegen, die Furcht vor dem Lebendbegräbnis als unbegründet herauszustellen, allerdings ein vergleichsweise moderater Standpunkt. 1891 veröffentlichte der Turiner Neurologe Enrico Morselli einen Aufsatz mit dem Titel „Sulla dismorfofobia e sulla tafefobia“.<sup>69</sup> In dieser Studie interpretierte er die ausgeprägte Angst vor Lebendbegräbnissen als eine bisher unbekannte psychische Störung. Als pathologisch galt ihm dieses Phänomen, wenn der Gedanke daran

„occupies someone's attention repeatedly on the same day, and aggressively and persistently returns to monopolize his attention, refusing to remit by any conscious effort; and when in particular the emotion accompanying it becomes one of fear, distress and anguish, compelling the individual to modify his behaviour and to act in a pre-determined and fixed way ... The taphephobic ... has heard or read terrible stories of people being buried in a state of apparent death, and he fears that the same might happen to him ... As long as this state of anxiety persists, he will be unable to think or do anything else. Incidentally, I once had a typical case of this singular phobia in a young woman whose brother happened to be suffering from a very remarkable form of ‚metaphysical insanity‘.“<sup>70</sup>

Für Morselli war die Scheintod-Angst eine irrationale Phobie, die mit negativen, obsessiven und unkontrollierbaren Gedanken und Emotionen verbunden war. Die rationalisierte Sichtweise des Mediziners Dell'Acqua, die die äußerst geringe Wahrscheinlichkeit von Scheintodbegräbnissen betonte, erschien im Sinne Morsellis als rationale Auflösung eines Problems, das keine Existenzberechtigung hatte: „There have been cases, and that examples exist, of apparent death and premature burial is a common

<sup>67</sup> Dell'Acqua, *Morte*, S. VII f.

<sup>68</sup> Vgl. ebd., S. 85–90.

<sup>69</sup> Eine englische Übersetzung des Artikels erschien mit Verweis auf den Grundlagencharakter des Artikels für das Krankheitsbild der Dymorphophobie (Körperschemastörung) erst 2001; hier interessiert jedoch nur die zweite der von Morselli angesprochenen Krankheiten: Die Taphephobie. Vgl. Morselli/Jerome, *Dymorphophobia*.

<sup>70</sup> Ebd., S. 108 f.

idea, and it is only right that both the authorities on their part, and individual citizens on theirs, feel concerned about the matter and try their best to stop or prevent any repetition of it.“<sup>71</sup>

Die Furcht vor dem Lebendbegräbnis wurde so zum Problem labiler Individuen erklärt, die dem Wert der Errungenschaften von Wissenschaft, Technik und präventiver Gesetzgebung misstrauten. Darin kann man eine für das ausgehende 19. Jahrhundert typische Entwicklung lesen: Menschen, die sich mit wissenschaftlichen und technischen Neuentdeckungen nicht zufriedenzugeben vermochten, wurden zu Problemfällen erklärt, deren Ängste mit therapeutischen Mitteln behandelt werden sollten.<sup>72</sup> Maßgabe war dabei das Ziel, Angstzustände zu heilen, um den Betroffenen ein ‚normales‘ Leben zu ermöglichen.

## 1.4 Der angstvolle Tod

Mit Norbert Elias ließe sich ein rationalistisches Verständnis vom Tod als unpersönliche Form der Erklärung von Naturereignissen beschreiben:<sup>73</sup> Das von der Wissenschaft produzierte sachgerechte Wissen stellte eine objektivierte – und in diesem Sinne distanzierte – Erklärungsweise für das Lebensende bereit. Am Beispiel des Scheintod-Problems wurde aber bereits deutlich, dass damit auch der Versuch unternommen wurde, emotionale Verunsicherung durch rationale Argumente und wissenschaftlich begründete Präventionsmaßnahmen zu beseitigen. Dieses Vorgehen entspräche den Folgerungen, die Elias aus seinen Überlegungen zu wissenschaftlicher Distanzierung zieht: Nämlich, dass mit einer rationalisierten und phantasiekontrollierten Weltsicht emotions- und leidenschaftslosere Einstellungs- und Verhaltensdispositionen einhergingen, die er in einem kontinuierlichen Gegensatz zu engagierterem, das heißt impulsivem, leidenschaftlichem und unkontrolliertem Handeln sah. Das Phänomen der Scheintod-Angst widerlegt diese Annahme. Ihre Existenz wies darauf hin, dass die Verbreitung wissenschaftlich-rationalistischer Erklärungen für den Tod nicht nur beruhigende Gewissheiten schuf, sondern auch zur Entstehung neuer Unsicherheiten und Ängste beitrug. Im Rahmen der vorliegenden Untersuchung drängt sich die Frage auf, welche Implikationen das materialistisch-distanzierte Todesbild für die Gefühle von Hinterbliebenen hatte. Bedeutete die positivistisch begründete Gleichsetzung von Tod und Körpertod, dass Trauer rationalisiert und weniger emotional erlebt wurde?

Der Fokus auf den Körper als Sitz des Lebens hatte zur Folge, dass der Mensch aus theologisch-heilsgeschichtlichen Zusammenhängen herausgelöst wurde. Das Leben war nun auf die Funktionalitätsspanne des einzelnen Körpers begrenzt. In engem Zu-

<sup>71</sup> Ebd., S. 110.

<sup>72</sup> Vgl. R ü v e, Scheintod, S. 273.

<sup>73</sup> Vgl. E l i a s, Engagement.

sammenhang mit der daraus resultierenden Endgültigkeit des Lebensendes stand die Frage nach dem Verbleib der Toten. Die wissenschaftliche Deutungsweise implizierte die Negierung jeglicher Form von materiell begründetem Nachleben außerhalb empirisch erfassbarer Fakten, während traditionelle Anschauungen die Hoffnung einer transzendenten Weiterexistenz der Toten aus sich heraus bereitgehalten hatten. Auch wenn sich das rationalistische Deutungsschema in seiner Reinform nicht in breiteren gesellschaftlichen Kreisen etablieren konnte,<sup>74</sup> haftete dem Tod nun die Erfahrung von Kontingenz und Sinnlosigkeit an, die oft als bedrohlich empfunden wurde. Dies schürte Gefühle der Ohnmacht, die in der häufigen Betonung eines „unausweichlichen Verlusts“<sup>75</sup> zum Ausdruck kamen. Hinzu kam das in Trauertexten ebenfalls häufig wiederkehrende Motiv unerbittlicher Naturgesetze, denen der Mensch als sterbliches Wesen unweigerlich unterworfen sei, so in einem Nekrolog von 1880: „Ein hartes Naturgesetz verurteilt uns dazu, zu weinen oder für den Tod beweint zu werden.“<sup>76</sup> Oft war dies mit Kontingenzgefühlen verbunden, so in einer Grabrede für den Venezianer Girolamo Brandolini-Rota von 1876: „Ein unausweichliches Gesetz hat ... die schrecklichen Worte geschrieben: Du wurdest geboren, um zu sterben.“<sup>77</sup>

Als unausweichliches Naturgeschehen wurde der Tod zu einem ungeheuerlichen Ereignis, das den Hinterbliebenen angstvoll die Vergänglichkeit ihrer eigenen Existenz und die Abhängigkeit des Lebens von unkontrollierbaren Faktoren vor Augen führte. Auch die Metaphorik vom natürlichen Tod, der auf das Motiv eines sich aus ewigem Kommen und Gehen ergebenden Naturzyklus zurückgriff und dem Körper-tod einen abstrakten Sinn verleihen konnte, taugte offenbar nicht als Beruhigung.<sup>78</sup> Dies manifestierte sich in der starken Präsenz von Angstgefühlen, die als „angoscia“ (Angst) zum Standardrepertoire von Trauertexten der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts gehörten. Wie dramatisch diese empfunden wurden, lässt sich am Beispiel des Nachrufs eines Ehemanns zeigen, der innerhalb weniger Stunden seine kranke Mutter und seine offenbar an einem Hirnschlag verschiedene Ehefrau verloren hatte: „Der Tod ist in mein Blut eingedrungen ... und ich fürchte ihn ... Mein Leben hat sich in Bitterkeit und Unruhe verkehrt, in Angst und Schrecken. Das Gespenst des Todes begleitet mein Schicksal.“<sup>79</sup>

Das Leben stand für den Trauernden offensichtlich unter dem Schatten des Verlusts und der Vergänglichkeit, in dem er all seine Hoffnungen begraben musste. Diese tief sitzende Furcht, die auf die Gewissheit der Unausweichlichkeit und Endgültigkeit des Lebensendes verwies, barg die Tendenz zu einer resignativen Lebenseinstellung, die auch die junge Römerin Rosina D'Amico in ihrem Tagebuch äußerte: „Erst jetzt

---

<sup>74</sup> Vgl. Raicich, *Morte*, S. 114.

<sup>75</sup> Vgl. beispielsweise Colabich (1897), S. 35.

<sup>76</sup> Valle Cengia (1880), S. 3.

<sup>77</sup> Brandolini-Rota (1876), S. 12.

<sup>78</sup> Vgl. Bourke, *Fear*, S. 17.

<sup>79</sup> Badiali-Grilli (1914), S. XXIII f.

verstehe ich, wie schrecklich der Tod ist ... Wir Armen! Verschwinden von einem Moment auf den anderen! ... Warum etwas für diese Welt tun, wenn wir sie so bald verlassen müssen? Wir sind Reisende, die zwischen tausend schweren Seilen hängen.“<sup>80</sup>

Damit eng verbunden war die Erfahrung einer irreversiblen Leerstelle, die der Tod im Leben der Hinterbliebenen zurückließ. Formulierungen wie irreparabler Verlust, letzte Ehre oder letzter Gruß betonten immer wieder die Endgültigkeit des Geschehenen.<sup>81</sup> In diesem Sinne notierte D'Amico unter dem Eindruck des Todes ihres Vaters: „Wenn ich mir vorstelle, dass ich ihn auf dieser Erde niemals, niemals wiedersehe! Herr, welch Schmerz!“<sup>82</sup> Der Tod erschien hier als Moment, in dem die geliebte Person nur noch Vergangenheit war und „in keiner Weise mehr Zukunft.“<sup>83</sup> Die emotionale Erfahrung des Verlusts war also eng mit der Realisierung der Zeitlichkeit menschlicher Existenz verbunden.

Wie im Rahmen dieser Arbeit noch näher zu erörtern sein wird, erschien dabei vor allem der Abbruch der reziproken kommunikativen und emotionalen Bezüge zu den Verstorbenen als problematisch, mit denen keine weltliche Beziehung mehr verwirklicht werden konnte.<sup>84</sup> Rosina D'Amico formulierte diese Wahrnehmungsweise vier Monate nach dem Tod ihres Vaters in ihrem Tagebuch prägnant: „Ich fühle mich meiner Liebe entrissen.“<sup>85</sup> Statt der Erwidierung von Liebe erlebte sie „die Leere, die Traurigkeit, das schreckliche Schweigen einer sehr teuren Person!“<sup>86</sup>

Ganz anders las sich die Erfahrung von Personen, denen es gelang, den Tod in einen religiösen Sinnzusammenhang zu stellen. Die aus Prato in der Toskana stammende Dichterin Ada Benini schrieb über einen familiären Todesfall in den 1850er-Jahren: „Eben habe ich nach und nach das Licht eines ausgezehrten Sterbenden erlöschen sehen. Als es vorbei war, wich meine Beklemmung einer Ahnung von Todesnähe, und das erfreute mich.“<sup>87</sup> Dieses Modell einer beglückenden Begegnung mit dem Sterben, das oft mit einem selbstverständlichen und distanzlosen Umgang mit dem Leichnam einherging,<sup>88</sup> war in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhundert jedoch immer seltener anzutreffen und verschwand aus öffentlichen Trauerpraktiken.

Stattdessen wähten sich Hinterbliebene und Betrauerte vom Tod getroffen (*colpiti*), während die Toten dem Leben entrissen (*rapiti*) wurden. Besonders bei Kindern, Jugendlichen und jüngeren Erwachsenen klagten Trauernde über den „unerwarteten

<sup>80</sup> Tagebuch Rosina D'Amico, 9.12.1905. ADN, Coll. DP/89, Rosina D'Amico, Un anno di mia vita.

<sup>81</sup> Vgl. Musumeci, Musa.

<sup>82</sup> Tagebuch Rosina D'Amico, 9.12.1905. ADN, Coll. DP/89, Rosina D'Amico, Un anno di mia vita.

<sup>83</sup> Vgl. Theunissen, Gegenwart, S. 118.

<sup>84</sup> Dies entspricht der Interpretation Freuds als Verlust eines Liebesobjekts. Vgl. Freud, Trauer.

<sup>85</sup> Tagebuch Rosina D'Amico, 9.12.1905. ADN, Coll. DP/89, Rosina D'Amico, Un anno di mia vita.

<sup>86</sup> Ebd., 11.9.1904, über den Tod ihrer Mutter.

<sup>87</sup> Bernocchi (Hg.), Lettere, S. 7.

<sup>88</sup> Vgl. Raich, Morte, S. 130–132.

und sehr schmerzlichen Verlust<sup>89</sup> oder den „zu früh [eingetretenen] Tod“.<sup>90</sup> Solche Fälle verdeutlichen besonders gut, inwiefern ein wissenschaftlich geprägter Erwartungshorizont die Emotionen von Trauernden beeinflusste: Als gravierendste Ungerechtigkeit galt der Tod junger Erwachsener, denen die größte physische, familiäre und berufliche Perspektive und damit das größte Maß an Vitalität zugesprochen wurde. Da man den Tod hier am wenigsten erwartete, glichen die Reaktionen der Hinterbliebenen oft wie ein völliger Zusammenbruch, so etwa im Fall der Jugendlichen Giuseppina Bertetti: „Der Tod ... riss dich nach und nach fort und ließ alle Hoffnungen, alle Verlockungen, alle Bemühung und viel Liebe vergeblich zurück.“<sup>91</sup> Vereinzelt wurde er sogar dem eigenen Tod gleichgesetzt: „Wir Lebenden waren in Wirklichkeit verstorben.“<sup>92</sup> Gerade wenn so viel verloren ging, wurde der Tod zum untröstlichen Ereignis: „Die Familie braucht keine Gebete und keine Worte des Trostes. Manches Unglück kennt keinen Trost.“<sup>93</sup>

Häufig war auch der Glaube an die zufällige Veranlassung des Geschehenen. Als Folge von Alter, Krankheit oder Unfall erschien der Tod als ein mehr oder weniger einkalkulierter, in jedem Fall aber ursächlich begründeter Störfall, dem zumindest theoretisch hätte vorgebeugt werden können. Der Gedanke an das Sterben als notwendiger Teil des Lebens stand dagegen mehr und mehr in Frage. Die Hoffnungen im Sterbegeschehen richteten sich vielfach auf Mediziner als Gegner von Krankheit und Tod. Quer durch alle Altersstufen fanden sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts im Zusammenhang mit krankheitsbedingten Todesfällen Referenzen an die Rolle von Ärzten als (gescheiterten) Heilsbringern: Die Krankheit des Verstorbenen habe „die Medizin entwaffnet und ihre Wissensressourcen überstiegen“,<sup>94</sup> eine Behandlung habe sich als „unwirksam“ erwiesen,<sup>95</sup> oder die „medizinische Wissenschaft“ habe dem Verstorbenen sein Schicksal und seine Schmerzen „nicht erleichtern“ können.<sup>96</sup> Tödliche Krankheiten nahm man häufig als Feind und Vernichter des Lebens war, wie eine 1879 gehaltene Grabrede zu erkennen gab: „Die Tuberkulose, diese schreckliche Krankheit ... hat seinen Körper ausgelöscht und seine Existenz vernichtet.“<sup>97</sup> Sogar der nach langer Krankheit eingetretene Tod wurde als verfrühtes und gewaltsames Ereignis beschrieben: „Clemente Candotti wurde von der Gewalt einer Krankheit befallen, die ihn seit langer Zeit gepeinigt hatte [und verstarb] im Alter von nur 66 Jahren.“<sup>98</sup>

---

**89** Bologna (1880), o. S. Bologna starb im Alter von 24 Jahren.

**90** Capone (1888), S. 1. Er verstarb im „quinto lustro“ seines Lebens, also mit ca. 30–35 Jahren.

**91** Bertetti (1880), S. 28.

**92** Badiali-Grilli (1914), S. XIX.

**93** Brisighella (1886), S. 5.

**94** Costa (1891), S. 22.

**95** Gasparotto-Vecellio (1907), S. 15.

**96** Chiotti (1896), S. 16.

**97** Lovino (1879), S. 7.

**98** Candotti (1914), S. 21.



Vor diesem Hintergrund erscheint die These, eine rationalisierte Sichtweise auf den Tod als Naturphänomen korrespondiere mit einer analog verlaufenden Ent-Emotionalisierung des Umgangs mit dem Tod, als fragwürdig. Vielmehr hatten gerade die materialistischen Erklärungsweisen der säkularen Wissenschaft starke Emotionen zur Folge, in deren Rahmen Hoffnung spendende Motive wie die Rückkehr in Gottes Schoß als Trostressource zwar nicht wegfielen, aber in ihrer Bedeutung relativiert wurden. Sie bewirkten ein ambivalentes Verhältnis zum Tod, das von optimistischer Relativierung im Alltag und totaler Konsternation im Trauerfall geprägt war. Sigmund Freud hat diesen Umgang in seinen Überlegungen über „Unser Verhältnis zum Tode“ 1915 rückblickend wie folgt charakterisiert:

„Dieses Verhältnis war kein aufrichtiges. Wenn man uns anhörte, so waren wir natürlich bereit zu vertreten, daß der Tod der notwendige Ausgang alles Lebens sei, daß jeder von uns der Natur einen Tod schulde und vorbereitet sein müsse, die Schuld zu bezahlen, kurz, daß der Tod natürlich sei, unabweisbar und unvermeidlich. In Wirklichkeit pflegten wir uns aber zu benehmen, als ob es anders wäre. Wir haben die unverkennbare Tendenz gezeigt, den Tod beiseite zu schieben, ihn aus dem Leben zu eliminieren ... Wir betonten regelmäßig die zufällige Veranlassung des Todes, den Unfall, die Erkrankung, die Infektion, das hohe Alter, und verraten so unser Bestreben, den Tod von einer Notwendigkeit zu einer Zufälligkeit herabzudrücken ... Diese ... Einstellung gegen den Tod ergänzt sich nun durch unseren völligen Zusammenbruch, wenn das Sterben eine der uns nahestehenden Personen ... getroffen hat. Wir begraben mit ihm alle unsere Hoffnungen, Ansprüche, Genüsse, lassen uns nicht trösten und weigern uns, den Verlorenen zu ersetzen. Wir benehmen uns dann wie eine Art von Asra, welche mitsterben, wenn die sterben, die sie lieben.“<sup>99</sup>

## 1.5 Die Ambivalenz des Leichnams

Mit der Infragestellung des religiös begründeten Motivs vom gottgewollten Sterben und der Transzendenz des Lebens veränderte sich auch die Wahrnehmung des Leichnams. Er verlor die Sakralität, die ihm die christliche Mythologie zugesprochen hatte und die vor allem aus seiner Funktion als Mahnung an die Hinterbliebenen vor der Eitelkeit materieller Interessen und als Erinnerung an die Gottgewolltheit allen Lebens abgeleitet war. Nun symbolisierte er nicht mehr die Befreiung der Verstorbenen von den Lasten des diesseitigen Lebens, in dem die Seele als überdauernder Teil menschlicher Existenz nur temporär ihren Sitz gehabt hatte, sondern wurde zur „absoluten Metapher“<sup>100</sup> des Todes.

Als Zeugnis der Auslöschung des Menschen wurde der tote Körper im Laufe des 19. Jahrhunderts zu einem irritierenden Objekt. Dies zeigen etwa die Befürchtungen eines Hausmädchens im Roman „I misteri delle soffitte“ von Carolina Invernizio: „Ich fürchte, dass der Anblick des Leichnams sie [die engsten Angehörigen] durcheinan-

<sup>99</sup> Vgl. Freud, Zeitgemäßes, S. 342f.

<sup>100</sup> Vgl. Macho, Todesmetaphern.

der bringt und dass sie ihn nicht ertragen können.“<sup>101</sup> Wie befremdlich der tote Körper auf Zeitgenossen wirkte, zeigt auch das Beispiel eines Jungen um 1900, der die Berührung seiner aufgebahrten Tante als traumatisch erlebte: Sein Fingerabdruck auf ihrem Körper verschwand nicht mehr, da kein Blut mehr in die Druckstelle floss.<sup>102</sup>

Ein Blick auf den Umgang mit erst kürzlich verstorbenen Leichen zeigt, dass eine klare Trennung von Leben und Tod in diesem Moment nur schwer durchführbar war. Vieles weist darauf hin, dass die Phase zwischen Todeseintritt und dem Auftreten sichtbarer Verwesungsanzeichen eine Zeit war, in der Unklarheit über den Zustand des Toten herrschte:<sup>103</sup> Obwohl die Leiche keine Lebenszeichen mehr zu erkennen gab, hatte sie äußerlich noch viel mit der verstorbenen Person gemein. Metaphorisch fand dieser unklare Zustand auch im häufig verwendeten Bild vom Tod als Schlaf Ausdruck. Auch Nekrologe schrieben den Leichen oft noch einen „Anschein von Leben“<sup>104</sup> zu oder sprachen davon, dass „dieser Leichnam noch immer zu euch spricht“.<sup>105</sup> Die Abweichung vom lebendigen Zustand wurde häufig lediglich am Temperaturverlust des Körpers infolge des Todeseintritts erkannt. Beispielhaft hierfür sind Äußerungen wie „Der Abend fand dich erkaltet vor, als Leichnam“;<sup>106</sup> in einem anderen Kontext weckte der Gedanke an den „kalten Körper“<sup>107</sup> die verzweifelte Frage: „War sie tatsächlich tot? Sie war tot! Tot!“<sup>108</sup>

Diese Wahrnehmungen verdeutlichen, dass das von medizinischen und biologischen Deutungsmustern bestimmte Bild vom Tod beim Blick auf den Leichnam nicht in aller Konsequenz durchgehalten wurde. Vor dem Hintergrund des biologisch abgeleiteten Wissens um die Abwesenheit verstorbener Personen war also auch die Erfahrung von Angehörigen aus der guten Gesellschaft von Wahrnehmungsweisen geprägt, die in der Ethnografie über Süditalien als Magie oder Aberglaube bewertet wurden.<sup>109</sup> Dies stand aber nur scheinbar im Widerspruch mit ‚zivilisierten‘ Interpretationen, wie der Jurist Mario Ricca-Barberis in einer Studie zu den rechtlichen Aspekten von Bestattungspraktiken hervorhob:

„Es gehört zu den unausweichlichen Folgen des natürlichen Schicksals, dem das Gefühl sich widersetzt, dass der kalte Leichnam keineswegs nur als bloßes Objekt betrachtet werden kann. Die Ehrfurcht vor dem toten Körper geht in die früheste Epoche der Menschheitsgeschichte zurück und ist seit jeher mit dem Gedanken verbunden, dass der Mensch sich von anderen Lebewesen unterscheidet. Nachdem ein Mensch in der materiellen Ordnung dem geheimnisvollen

---

**101** Invernizio, *Misteri*, S. 243.

**102** Vgl. Bourke, *Fear*, S. 26.

**103** Vgl. Stefanelli, *Körper*, S. 25–31.

**104** Gar (1873), S. 12.

**105** Camilli (1892), S. 10.

**106** Chiotti (1896), S. 10.

**107** Badiali-Grilli (1914), S. XVII.

**108** Ebd., S. XIX.

**109** Vgl. Rozin/Millman/Nemeroff, *Operations*, S. 703.

Prinzip der Verwesung anheimgefallen ist, bleibt er als moralische und rechtliche Einheit weiter bestehen ... Es handelt sich hier um ein Privileg des Menschen, der, von den Gesetzen der Natur besiegt, dennoch nicht gebändigt ist, weil er nach dem Erlöschen der physischen Kräfte umso lebendiger in der Erinnerung weiterlebt.<sup>110</sup>

Im Unterschied zu den Praktiken in Süditalien hatte der Leichnam nach dieser Auffassung keine *agency* mehr. Ob und wie die Toten weiterexistierten, oblag dem Willen der Nachwelt, sie zu erinnern. Dieses säkulare Transzendenzversprechen war eng mit dem aufklärerischen Konzept vom autonomen Individuum verbunden, das sein Schicksal selbst in die Hand nehmen musste, um ein freies und selbstbestimmtes Leben zu führen. Indem Ricca-Barberis die Fähigkeit hierzu als Beleg für die Sonderstellung des Menschen unter den Lebewesen anführte, erklärte er die Memorialisierung zur moralischen Pflicht der Hinterbliebenen. Abweichungen von dieser Logik wurden so zum Indikator einer niederen kulturellen Entwicklungsstufe.

Diese Aufgabe hatte für die Hinterbliebenen ambivalente Folgen, denn die Verwandlung einer lebenden in eine tote Person war zunächst kaum an äußerlichen Merkmalen zu erkennen. Anders als in vormodernen Vorstellungen, nach denen der Prozess des Sterbens über den Verlust von Körperfunktionen hinausging und man den Leichnam in einem halbtoten Zustand wähte, indem man ihm weiterhin die Fähigkeit zum Handeln zusprach,<sup>111</sup> verneinten naturwissenschaftliche Deutungen aber die Möglichkeit eines Interimszustands zwischen Leben und Tod. Damit kam den Hinterbliebenen ab dem Eintritt des Körpertods die Aufgabe zu, die Verstorbenen zu memorialisieren, um für ihre spirituelle Weiterexistenz zu bürgen. Diese Logik stand allerdings im Widerspruch mit dem emotionalen Widerstand, den endgültigen Verlust der Toten als (körperlich) handlungsfähige Subjekte anzuerkennen, als die man sie zu Lebzeiten erfahren hatte – und genau dies setzte das säkulare Transzendenzversprechen voraus.

Ein Weg aus diesem Dilemma war es, den Körper der Verstorbenen in der Zeit nach dem Todeseintritt so zu inszenieren, dass er nicht eindeutig als tot oder lebendig identifizierbar war. Da der unversehrte Zustand des Leichnams den emotional erwünschten Eindruck fortwährender Lebendigkeit vermittelte, lag es nahe, das Auftreten sichtbarer Verwesungssymptome zu verhindern oder hinauszuschieben. Dass gerade italienische Chemiker wie Paolo Gorini und Alfredo Salafia besonders effiziente Techniken der Leichenkonservierung entwickelten,<sup>112</sup> lässt vermuten, dass

**110** Ricca-Barberis, *Funerali*, S. 1.

**111** Vgl. Schmitz-Esser, S. 431f. Die Zuschreibung bleibender Handlungsfähigkeit machte die Toten im Rahmen vormoderner Deutungen dennoch nicht mit den Lebenden vergleichbar. So wurde zum Beispiel die Ansicht vertreten, die Toten handelten „bewegungslos“. Die Übergangszeit zwischen Leben und Tod, in der Anzeichen von Leben und Tod sich vermischten, konnte mehrere Tage oder Wochen dauern (ebd., S. 464).

**112** Zu Paolo Gorini (1813–1881) vgl. Luzzatto, *Mummia*. Gorini, der auch Leichenverbrennungsöfen für die Feuerbestattung entwarf, hatte das Verfahren der Petrifizierung von Leichen mittels

in Italien ein besonders großes Bedürfnis bestand, die Körper der Toten zu erhalten. Der Versuch, sie von Spuren des Verfalls freizuhalten, musste jedoch mittelfristig vergeblich sein. Nichtsdestotrotz verschaffte der uneindeutige Status des hergerichteten und aufgebahrten Leichnams den Hinterbliebenen Raum, den irreversiblen Verlust der Verstorbenen zu realisieren und ihre Überführung in die Erinnerung vorzubereiten. Dabei war die Vermeidung von Verwesungsspuren bedeutsam, um emotionales Aufbegehren gegen die Rationalität des Naturgeschehens zu lindern und zugleich eine ungetrübte Überführung der Toten in die Erinnerung ermöglichen.

## 1.6 Hygiene und Emotionen

Für die Trauerpraktiken spielte der Umgang mit der Verwesung und ihren vermeintlichen und tatsächlichen Auswirkungen auf die Umwelt eine prägende Rolle. Wichtige Impulse dazu lieferte das Hygienedenken, dessen Wurzeln bis in die Aufklärung zurückreichen. Im Mittelpunkt des Interesses der Hygieniker stand seit jeher die Wechselwirkung des menschlichen Körpers mit seinen Umweltbedingungen. Dabei begriff man ihn als „reizbare Maschine“, die vielfältigen äußeren Einflüssen ausgesetzt war.<sup>113</sup> Relevant war dabei die Unterscheidung zwischen verschiedenen Konstitutionstypen und Einflussfaktoren, die es miteinander in Einklang zu bringen galt. Eine wichtige Komponente des Hygienedenkens war die Miasmentheorie aus dem frühen 19. Jahrhundert, die von der Verbreitung von Krankheiten durch giftige Ausdünstungen in der Umwelt ausging. Unter Miasmen verstand man krankheitsauslösende Stoffe, die sich in der Luft oder in der Erde befinden konnten und mit üblen Gerüchen verbunden waren.<sup>114</sup> Hierbei spielte auch der Umgang mit Leichen eine wichtige Rolle: Als schädlichste Gase galten ihnen nämlich die Fäulnis- und Verwesungsdünste toter Körper. In ihrer Gegenwart schwebte der Tod buchstäblich in der Luft.<sup>115</sup> Die soziale Verbreitung solcher Überlegungen korrespondierte mit einem Einstellungs- und Wahrnehmungswandel, den der französische Historiker Alain Corbin als olfaktorische Revolution beschrieben hat. Deren Effekte wurden im Laufe des 19. Jahrhunderts durch wissenschaftliche Erkenntnisse über Fäulnis und die Gefahr von Miasmen und Gasen verstärkt: Die Sensibilität für schädliche Gase wurde größer, zugleich waren diese vermehrt mit Ekelgefühlen verbunden.<sup>116</sup> Die Miasmentheorie konnte sich auch deshalb zu einem anerkannten Krankheitsübertragungskonzept etablieren, weil sie

---

Einbalsamierung und chemischen Injektionen entwickelt. Wie Luzzatto zeigt, scheiterte dieses Vorhaben jedoch beim Leichnam von Giuseppe Mazzini. Zu Alfredo Salafia (1869–1933) vgl. P i o m b i n o - M a s c a l i, Maestro. Das Meisterstück seiner Bemühungen war die in den 1920er-Jahren durchgeführte Einbalsamierung des bis heute in Palermo ausgestellten Leichnams des Mädchens Rosalia Lombardo.

113 Vgl. S a r a s i n, Maschinen.

114 Vgl. L e G u é r e r, Macht, S. 54. Vgl. auch R a a b, Soziologie.

115 Vgl. C o r b i n, Pesthauch, S. 37.

116 Ebd., S. 68.

mit rationalistisch-aufgeklärten Vorstellungen vereinbar war: Im Unterschied zu älteren Vorstellungen konzipierte sie Epidemien nicht als von unsichtbaren höheren Kräften verursachte Ereignisse, sondern als Ergebnis lokaler Umweltbedingungen, die analysierbar, modifizierbar und dem Einzelnen zugänglich waren.<sup>117</sup>

Wie eng die Wahrnehmung und Bewertung von Sinneseindrücken mit den Deutungsmustern der Hygieniker verflochten war, wird mit einem Blick auf ältere religiöse Konzepte deutlich. Ein typisches Narrativ war hier etwa die Darstellung der wohlriechenden sterblichen Überreste von Märtyrern und Heiligen gewesen.<sup>118</sup> Darauf, dass dieses Motiv auch im späten 19. Jahrhundert noch Bestandteil christlich-katholischer Anschauungen war, verweist eine Äußerung des Geistlichen Alessio De Besi in einem Beitrag zur Kremationsdebatte, in dem er den Umgang mit dem Leichnam als poetisch, feierlich und anziehend charakterisierte.<sup>119</sup> Im Kontext des zeitgenössischen Hygiene- und Reinlichkeitsdenkens, in dem es darum ging, kontaminierte Körper zu isolieren, um die Verbreitung von Krankheiten einzudämmen, mussten derartige Einschätzungen zunehmend als unvernünftig und anachronistisch erscheinen.<sup>120</sup>

Eine qualitative Veränderung erfuhr die ablehnende Haltung gegenüber der Verwesung als schädlichem Prozess infolge der Entdeckung von Bakterien als Krankheitserreger in den 1860er- und 1870er-Jahren. Die Bakterientheorie postulierte Infektionskrankheiten als von außen in den Körper eindringend. Gefahren waren nun jedoch nicht mehr visuell oder olfaktorisch, sondern nur noch im Labor verifizierbar. Da man sie beinahe überall wittern konnte, verbreiteten sich immer höhere hygienische Anforderungen.<sup>121</sup> Das Bedürfnis nach Abstand zu möglichen Infektionsherden verschärfte sich so noch; das galt auch für die soziale Distanz zu den unteren Bevölkerungsschichten, deren hygienisch oft desolate Lebensumstände vielen als Ursprung tödlicher Seuchen galten.<sup>122</sup> Im Sinne Foucaults war damit die biopolitische Modernitätsschwelle passiert: Die Sicherung des Lebens wurde zur einer Maxime moderner

---

**117** Vgl. Sarasin/Berger/Häusler/Spörri, *Bakteriologie*, S. 16.

**118** Vgl. Ohloff, *Düfte*, S. 108f. Komplementär zu dieser positiven Deutung wurden dieselben Zeichen bei gewöhnlichen Toten nach vormodernen Vorstellungen aber als „sehr schlecht“ bewertet. Vgl. Schmitz-Esser, *Leichnam*, S. 441.

**119** Besi, *Beerdigung*, S. 117.

**120** Freschi, *Dizionario*, Bd. 1, S. 287. Wie verbreitet der Glaube an die Übertragung von Krankheiten durch Miasmen auch nach 1900 war, zeigten die Reaktionen auf ein verheerendes Erdbeben in Süditalien im Jahr 1908, dem bis zu 110.000 Menschen zum Opfer gefallen waren. Zeitungen schilderten den Fall eines Soldaten, der sich über Verwesungsgerüche mit einer Krankheit infiziert habe. Das in vielen Berichten aufgegriffene Szenario einer zerstörten, von Leichenduft überzogenen Stadt erhielt dabei die Aura des Apokalyptischen und wurde zum Symbol für die Gefährdung der kulturellen und sozialen Ordnung des bürgerlichen Italien. Vgl. Dickie, *Smell*, S. 237–255.

**121** Vgl. Vigarello, *Wasser*, S. 240f.

**122** Vgl. Fabbian, *Naso*, S. 51f.

Politik, die unter anderem durch hygienische und sanitäre Vorgaben gewährleistet werden sollte.<sup>123</sup>

Von zentraler Bedeutung war dabei auch die angedeutete emotionale Grundierung des Reinlichkeitsdiskurses, durch den der tote Körper zum Bezugspunkt von Ekelgefühlen wurde. Ekel (italienisch *ribrezzo*, *schifo*) galt seit der Aufklärung als Emotion, deren Hauptleistung in der Abwehr der physischen, moralischen und sozialen Kontamination durch Giftstoffe lag. Im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts traten dabei körperliche Schutzfunktionen in den Vordergrund: Physiologen dachten Ekel als Instinkt gewordenen Affekt der Selbsterhaltung, mit dem der Körper schädliche und giftige Substanzen fernhielt, im Zweifelsfall gewaltsam distanzierte, um sich gesund zu halten.<sup>124</sup> Die Phänomenologie des Ekels war durch einen starken Körperbezug gekennzeichnet: Zum einen verstand man ihn als instinktive, physisch ausgelöste Abwehrreaktion gegen schädliche Einflüsse, zum anderen lagen seine Bezugsobjekte ausschließlich im Bereich des Organischen, und hier insbesondere bei Körperausscheidungen und Leichenverwesung.<sup>125</sup> Versteht man die mit der Wahrnehmung toter Körper assoziierten Angst- und Ekelgefühle als sozial erlernte Mechanismen, mit denen die eigene Identität vor schwierigen Erfahrungen geschützt wird,<sup>126</sup> können diese Affekte auch als körperlich habitualisierte Abwehrmaßnahme vor einem fremden Anderen verstanden werden, die insbesondere dem Leichnam als symbolische Negation des Lebens galt.

Auch aus emotionaler Perspektive wurde dem toten Körper also ein kontaminierendes Potenzial zugesprochen, das Ekel als Abwehrreaktion hervorrief und möglichst auf Distanz zu halten war. Nicht zufällig wurde die Einhaltung von Hygieneregeln auch mit der Vermeidung von Ekelgefühlen begründet. Ein Handbuch zur öffentlichen Hygiene wies unter dem Eintrag „Trasporto dei cadaveri al cimitero“ (Transport der Leichen zum Friedhof) gleich zu Beginn darauf hin: „Besonders in den Städten wäre der dauerhafte Anblick von Leichentransporten auf den Straßen zu jeder beliebigen Tageszeit Auslöser für Ekelgefühle, die lokale Behörden niemals zulassen könnten.“<sup>127</sup>

Die Vermeidung von Ekelgefühlen, die beim Transport von Leichen in der Öffentlichkeit ausgelöst werden konnten, wurde hier als öffentliches Interesse formuliert, das die behördliche Regulierung von Trauerpraktiken erforderlich machte. Dabei schien das Wissen um die Präsenz eines Leichnams auszureichen, um unangenehme Empfindungen hervorzurufen. Ekelgefühle funktionierten hier als emotionales Spiegelbild der hygienischen Sorge vor Fäulnis und Zersetzung.

---

**123** Vgl. Foucault, Wille, S. 159–190.

**124** Vgl. Menninghaus, Ekel.

**125** Vgl. Kolnai, Ekel, S. 545.

**126** Vgl. Pernlochner-Kügler, Körperscham, S. 26.

**127** Freschi, Dizionario, Bd. 1, S. 644.

Die Furcht vor einer ansteckenden Wirkung erinnert dabei an die Zuschreibung einer Unglück verheißenden Ausstrahlung des Leichnams auf die Lebenden, von der Anthropologen aus Süditalien berichteten. Auch hier wurde nämlich erwähnt, dass schon der Anblick eines Sarges genüge, um der negativen Aura oder dem Fluch der Toten ausgesetzt zu sein – mit dem Unterschied, dass man sich vor ihm nicht mit naturwissenschaftlich-medizinisch begründeter Distanznahme oder Isolation schützte, sondern mit Schwüren, Amuletten oder Eisennägeln.<sup>128</sup> Diese strukturelle Ähnlichkeit wissenschaftlicher und magischer Vorstellungen im Zusammenhang mit Ekelgefühlen haben in der Vergangenheit auch sozialpsychologische Forschungen angedeutet.<sup>129</sup>

## 1.7 Die Marginalisierung des Leichnams

Die emotional und hygienisch begründete Abwehrhaltung gegenüber Schmutz und Verwesung hatte bereits seit Mitte des 18. Jahrhunderts das Engagement der Behörden befördert, Maßnahmen zum Schutz der Bevölkerung vor hygienischen Risiken zu implementieren.<sup>130</sup> Da der Leichnam als besonders gefährliches Objekt eingeschätzt wurde, war der Umgang mit den Toten ein Schwerpunkt staatlicher Gesundheitspolitik. Trauer- und Bestattungspraktiken wurden daher mit der Begründung einer notwendigen Verminderung hygienischer Risiken modifiziert, die auf eine Distanzierung und Verdrängung des Leichnams hinauslief.

Mit der Gründung des liberalen Staates von 1861 wurde die seit der Aufklärung verfolgte Regulierung der Trauer- und Bestattungsbräuche Teil der nationalen Gesundheits- und Hygienepolitik in Italien. Dass hier jedoch nicht von einer grundsätzlichen legislativen Neuorientierung gesprochen werden kann, zeigt neben der inhaltlichen Kohärenz mit den gesetzlichen Vorgaben aus früherer Zeit auch die fast identische Übernahme älterer Piemonteser Gesetze in der 1865 verabschiedeten „Legge sulla tutela dell’igiene e della sanità pubblica“ (Gesetz zum Schutz der öffentlichen Hygiene und Gesundheit). Diese enthielt Verhaltensvorgaben für sämtliche Phasen nach dem Todeseintritt, vom Sterbebett über den Transport zur Bestattung bis hin zur Beisetzung selbst. Auch mit der ersten separaten Verordnung zur Trauer- und Bestattungskultur, dem „Regolamento speciale di polizia mortuaria“ von 1892, wurden die zuvor festgelegten Grundlinien nicht in Frage gestellt, sondern vor allem detaillierter ausformuliert.

Neu war, dass die gesetzlichen Regelungen nun für das gesamte Territorium Italiens galten und auf eine nationale Homogenisierung hinwirkten. Dabei ist allerdings einschränkend anzumerken, dass die Hygienegesetze letztlich erst durch die Ausar-

<sup>128</sup> Vgl. Pitri, Usi, S. 158; siehe Anm. 11.

<sup>129</sup> Vgl. auch Rozin/Millman/Nemeroff, Operations.

<sup>130</sup> Vgl. Buccini, Sentimento.

beitung entsprechender Verordnungen durch die Kommunalverwaltungen in die Praxis umgesetzt wurden. Lokale Unterschiede blieben somit weiterhin bestehen, auch wenn sie insbesondere seit den 1880er-Jahren mehr und mehr nivelliert wurden.<sup>131</sup> Besonders im Süden gestaltete sich die Durchsetzung jedoch kompliziert, da die Kirche sowie klerikale Lokalpolitiker die Einführung neuer Regeln – und damit das Ende des kirchlichen Monopols im Umgang mit dem Tod – zu verhindern suchten und damit insbesondere auf den Friedhöfen mitunter über sehr lange Zeit erfolgreich waren. So trat in Rom erst 1911 ein kommunales Friedhofs- und Bestattungsreglement in Kraft.

Während sich die Gesundheitspolitik in den ersten Jahren nach der Gründung des Königreichs Italien durch eine starke Betonung individueller Freiheiten auszeichnete, setzte sich auch aufgrund fortschreitender wissenschaftlicher Erkenntnisse nach und nach die Anschauung durch, die Gesundheit der Staatsbürger sei eine zentrale Aufgabe nationaler Politik. Dies hatte vor allem den Aufbau von Verwaltungsstrukturen mit entsprechendem medizinischem und sanitärem Fachwissen zur Folge, durch die der Staat einerseits effizientere Maßnahmen zur Vorbeugung gesundheitlicher Risiken ergreifen konnte, andererseits aber auch mehr Kontrolle über die Bevölkerung ausübte.<sup>132</sup> Für die Trauerkultur hatte dies entscheidende Auswirkungen, denn nun verlor die Kirche ihr Jahrhunderte altes rituelles Monopol über Sterben, Tod und den Umgang mit dem Leichnam.<sup>133</sup>

Im Folgenden wird am Beispiel der kommunalen *regolamenti* aus Mailand, Turin und Rom gezeigt, wie das in den behördlichen und rechtlichen Vorgaben zum Ausdruck kommende Werte- und Verhaltensregime der gesellschaftlichen Trägerschichten des italienischen Nationalstaats im Einzelnen auf eine distanzierte Haltung gegenüber den Toten hinwirkte. Vor dem Hintergrund der Regelkataloge wird auch deutlich, wie stark sich die Praktiken in der süditalienischen Provinz vom nationalen Standard unterschieden.

Die ersten Abschnitte der kommunalen Verordnungen zum Vorgehen bei Trauerfällen thematisierten den Umgang mit dem Leichnam im Sterbehaus. Sterbefälle mussten zwingend bei den lokalen Behörden gemeldet werden. Dabei war die Feststellung des Todes nicht Aufgabe der Angehörigen, sondern Aufgabe eines Arztes, der sie „mit allen Mitteln, die die Wissenschaft verlangt“,<sup>134</sup> durchzuführen hatte. Ehe er den Totenschein ausstellte, musste jedoch eine Wartezeit von mindestens 24 Stunden (oder 48 Stunden bei unvermittelt eingetretenen oder bestimmten krankheitsverursachten Todesfällen) eingehalten werden, in der der Leichnam auf eventuelle Lebenszeichen überwacht werden sollte, um Lebendbegräbnisse zu vermeiden.<sup>135</sup> Damit trugen die Regelkataloge auch der Sorge vor Scheintod-Begräbnissen Rechnung,

---

<sup>131</sup> Dies kann in der folgenden Analyse kommunaler Hygieneverordnungen belegt werden.

<sup>132</sup> Vgl. Soresina, *Medici*, S. 146–155.

<sup>133</sup> Vgl. Mengozzi, *Morte*, S. 47.

<sup>134</sup> Comune di Milano, *Norme* (1876), S. 6.

<sup>135</sup> Comune di Torino, *Regolamento* (1888), S. 5.



erklärten die Aufbahrung der Toten aber nur in einem sehr kurzen Zeitraum für legitim. Im Falle fortgeschrittener Verwesung konnte die Aufbahrungsfrist aber auch verkürzt werden, insofern die Behörden diese als „schädlich für die öffentliche Hygiene“ einschätzten.<sup>136</sup> Wollte eine Familie den Leichnam länger im Haus aufbahren, als die Wartefrist es vorsah, musste ein Arzt bestätigen, dass dadurch keine „Unannehmlichkeiten“ entstünden.<sup>137</sup> Die Beobachtung des Leichnams konnte im Sterbehaus von den Angehörigen übernommen werden, allerdings durften sie den stets mit einem Tuch bedeckt zu haltenden Körper nicht berühren oder bewegen. Andernfalls konnte die Observation auch durch Angestellte des Bestattungsdienstes erledigt werden.<sup>138</sup>

Waren die Bedingungen für eine Aufbahrung im Sterbehaus nach Ansicht des Arztes nicht gegeben, konnte dieser die Überführung in eine Leichenhalle verfügen, die sich auf dem Gelände der städtischen Friedhöfe befanden.<sup>139</sup> Welche Bedingungen dabei erfüllt sein sollten, machte das Mailänder Regelwerk deutlich: Bett und Zimmer sollten „wenn möglich unter denselben Bedingungen“ gehalten werden, „als läge dort ein Erkrankter“.<sup>140</sup> Im Sinne der Hygiene war damit die Einhaltung moderater Temperaturen und ausreichender Luftzirkulation gemeint. Fenster sollten dennoch geschlossen bleiben, besonders zur kühlen Jahreszeit. Die Behandlung der Toten nach dem Vorbild von Kranken implizierte außerdem, einen gewissen Abstand zu einzuhalten. Zudem war vorgegeben, die Anzahl der im Sterbezimmer anwesenden Personen möglichst gering zu halten und „Personen, die aus bloßer Neugier angezogen werden“,<sup>141</sup> auszuschließen.

Besonders restriktive Regeln galten, wenn der Tod auf Infektionskrankheiten zurückging. Sobald eine entsprechende Diagnose gestellt war, mussten im Sinne der Seuchenprävention Isolations- und Desinfektionsmaßnahmen durchgeführt werden.<sup>142</sup> Auch wenn dies nicht erforderlich war, sollten der Leichnam, das Bettzeug und das Zimmer desinfiziert<sup>143</sup> sowie Belüftungsapparaturen installiert werden,<sup>144</sup> um spürbarem Leichengeruch vorzubeugen.<sup>145</sup> Erst nach Ausstellung des Totenscheins durch den Arzt durfte der Leichnam gewaschen und eingekleidet werden. Im Anschluss erfolgte die Sarglegung, die entweder direkt oder unter Aufsicht von Angestellten der kommunalen Bestattungsdienste vorgenommen wurde. Die Schließung

---

**136** Comune di Roma, Regolamento (1874), S. 5; Comune di Milano, Norme (1876), S. 7.

**137** Comune di Torino, Istruzioni (1888), S. 5.

**138** Comune di Milano, Norme (1876), S. 8; Comune di Roma, Regolamento (1874), S. 7; Comune di Torino, Regolamento (1888), S. 5.

**139** Comune di Torino, Regolamento (1888), S. 5.

**140** Comune di Milano, Norme (1876), S. 8.

**141** Ebd. ebenso Comune di Torino, Regolamento (1888), S. 5.

**142** Comune di Roma, Regolamento (1874), S. 5.

**143** Vgl. ebd.

**144** Vgl. Comune di Milano, Norme (1876), S. 10.

**145** Comune di Torino, Regolamento (1888), S. 8.

des Sarges war in allen herangezogenen Verordnungen den *necrofori* bzw. *sepellitori* (Bestatter) vorbehalten.<sup>146</sup>

Die Vorgaben für den Umgang mit Verstorbenen im Sterbehaus waren damit von hygienischen Anliegen bestimmt, die der emotionalen Distanz gegenüber dem toten Körper Vorschub leisteten. Die obligatorische Verifizierung des Todes durch einen Arzt entzog den Angehörigen letztlich die Deutungshoheit über das Geschehen: Solange der Totenschein nicht ausgestellt war, gab es offiziell keinen Toten. Die vorgegebene Wartefrist, in der der Leichnam zur Gewährleistung einer Diagnose nach wissenschaftlichen Kriterien und zur Vermeidung von Krankheitsübertragung nicht berührt werden sollte, war gleichbedeutend mit dem haptischen Entzug der Toten und den mit dem Leichnam assoziierten Affekten.

Insgesamt galt das Berührungsverbot fast im gesamten Zeitraum, in dem der Leichnam sich im Sterbehaus aufhielt. Dass diese Maßnahme nicht im Konflikt mit den Bedürfnissen der Bevölkerung zu stehen schien, zeigte der Umgang mit den einzigen Tätigkeiten am Sterbebett, die in den Verordnungen nicht mit näheren Bestimmungen versehen waren: dem Waschen und Einkleiden des Leichnams. Sie konnten auch von den Angehörigen verrichtet werden, wurden in Familien mit entsprechenden Mitteln jedoch meist dem Hauspersonal oder externen Personen angetragen. Dies belegen die in vielen Familienarchiven zu findenden Abrechnungen, die Zahlungen für Leichenwaschung und Einkleidung, aber auch für die Totenwache an Dienstpersonal oder andere externe Personen nachweisen.<sup>147</sup>

Auch Verhaltensratgeber deuten darauf hin, dass der körperliche Kontakt zu den Toten abnahm. Während Anna Vertua Gentile 1897 noch zur Einkleidung des Leichnams anleitete, die „mit Pietät und Zärtlichkeit eines Weinenden“<sup>148</sup> erledigt werden solle, sprach Emilia Nevers 1916 nur noch davon, dass man den Leichnam bis auf den Kopf mit einem Tuch bedecke.<sup>149</sup> Die Scheu, mit dem toten Körper verbundene Tä-

---

**146** Comune di Roma, Regolamento (1874), S. 8; Comune di Milano, Norme (1876), S. 8; Comune di Torino, Regolamento (1888), S. 9.

**147** Spese funerali di Anna Gerosa Bázzero, morta 12.6.1891. ASM, Archivio Bazzero, b. 45, fasc. 3 i: Posten „custodia e lavatura del cadavere“ (Beaufsichtigung und Waschung des Leichnams); Spese sostenute per la defunta zia Felicita Biumi. ASM, Archivio Biumi, b. 15, fasc. 1: Posten „custodia cadavere 2 giorni“ (Beaufsichtigung des Leichnams an 2 Tagen); Contanti pagati e aversi per conto dei Nob. Signori Niccolini, Eredi della fu Nob. Signora Margerita Pryce, morta 2.11.1891. AN, Serie Documenti, filza 48, fasc. 51: Posten „4 notti e giorni 3 ½ di assistenza avanti e dopo la morte“ (4 Nächte und 3 ½ Tage Unterstützung vor und nach dem Tod); Morte di Lorenzo Niccolini, 1866 luglio 19. AN, Serie Documenti, filza 44, fasc. 32, Ricordi per cose da farsi dimani 13 marzo 1868: Eintrag „A ore 9 di mattina, verrà i porti a vestire e lavare il Sig. M.se“ (Um 9 Uhr morgens kommen die Bestatter, um den Herrn M.se einzukleiden und zu waschen); Carte riguardanti Emilia di Guglielmo di Lino Nobili nei Manna Roncadelli e lettere a Niccolò Nobili. ASF, Archivio Niccolò Nobili, b. 19, fasc. 4: Posten „per veglia del cadavere“ (für Totenwache) beim Tod von Tenente Alfonso Manna.

**148** Vertua Gentile, Come devo comportarmi, S. 236.

**149** Nevers, Galateo, S. 112.

tigkeiten zu verrichten, begünstigte auch die Kommerzialisierung von Trauerpraktiken. Ablesen lässt sich diese Entwicklung etwa daran, dass in der Stadt Bologna 1911 erstmals ein Gewerbe angemeldet wurde, das nicht nur Leichentransporte, sondern „die Reinigung und Einkleidung von Verstorbenen“ anbot – eine Dienstleistung, von der sich der Antragsteller versprach, „mit der Gunst der Öffentlichkeit“ rechnen zu können.<sup>150</sup>

Der Körperkontakt zu den Verstorbenen wurde damit größtenteils an Ärzte, Bestatter oder andere Dienstleister delegiert und lag nun fast ausschließlich in den Händen von Fachleuten und Vertretern staatlicher Institutionen.<sup>151</sup> Durch ihr Wissen und ihre Erfahrung sollten sie auf möglichst reibungslose Art und Weise absichern, dass weder Lebendbegräbnisse noch gesundheitliche Gefahren für die Hinterbliebenen befürchtet werden mussten. Damit distanzierte man den Leichnam von den Hinterbliebenen, die auf diese Weise innehalten und einen entsprechenden emotionalen Stil kultivieren konnten, der nicht von äußerlichen Irritationen gestört wurde. Diese Entwicklung stand offensichtlich im Einklang mit den emotionalen Bedürfnissen der Mittel- und Oberschichten, deren Handschrift die Verordnungen zum Umgang mit Sterben, Tod und Leichnam trugen.<sup>152</sup>

Ein Blick auf die Hygieneverordnungen wirft aber auch die Frage auf, warum der Anspruch an ein distanziertes Verhalten überhaupt in derart detaillierten Regelkatalogen ausformuliert wurde. Hier schließt sich der Kreis zu den Praktiken der Südtaliener, die Anthropologen teilweise mit großem Befremden beschrieben. Das Verhaltensregime, das in den kommunalen und nationalen Verordnungen zum Ausdruck kam, stand nämlich im Widerspruch zu einer ganzen Reihe älterer religiöser und volkscultureller Praktiken. Ein eindrückliches Beispiel dafür war neben den oben beschriebenen Ritualen auch die Leichensynode, die im Jahr 897 in Rom als Schauprozess in Anwesenheit der eigens zu diesen Zweck exhumierten Leiche eines verstorbenen Papstes inszeniert worden war, um ihn wegen angeblicher Missbräuche während seines Pontifikats anzuklagen.<sup>153</sup> Anders als nach moderner Vorstellung trat der Leichnam hier als Rechtssubjekt auf. Diese Episode, die im 19. Jahrhundert als künstlerisches Motiv wiederentdeckt worden war, verweist darauf, dass die imperialistische Sichtweise auf die vermeintlich rückständigen Praktiken der Landbevölkerung Südtaliens insbesondere der katholischen Kirche, aber letztlich auch der ‚eigenen‘ Vergangenheit galt. Denn der Umgang mit den Toten war bis weit ins 18. Jahrhundert unter anderem davon gekennzeichnet gewesen, dass man ihnen in manchen Fällen den Status eigener Rechtspersönlichkeit und Rechtsfähigkeit zugesprochen hatte.<sup>154</sup>

---

**150** Impresa Sister 1912. ASCB, Documentazione 1797–1970, Carteggio amministrativo e atti degli organi comunali, Tit. VIII, fasc. 8.

**151** Vgl. Nonnis *Vigilante*, *Intolérables*, S. 144.

**152** Vgl. ebd., S. 138–140.

**153** Vgl. Oexle, *Gegenwart*.

**154** Vgl. Schmitz-Esser, *Leichnam*, S. 429.

Die Regelung des Umgangs mit Tod und Trauer in den Hygiene- und Bestattungsverordnungen markierte einen eminenten Bedeutungsgewinn für die Ärzte als Vertreter des wissenschaftlichen Umgangs mit den Toten, die neben der religiösen Begleitung eine immer wichtigere Rolle im Sterbegeschehen und im Umgang mit dem toten Körper einnahmen – auch wenn der Erhalt der Sterbesakramente (Beichte, Salbung und Kommunion) und die Vorbereitung auf den Gang ins Jenseits in katholischen Familien noch bis heute üblich ist.

Auf eine Distanzierung des Leichnams wirkte auch die Vorgabe hin, tote Körper für einen Großteil der Aufenthaltszeit im Sterbehaus nicht zu berühren, den hygienisch gebotenen Abstand zu ihm einzuhalten und den Zugang ins Sterbezimmer auf den engsten Familienkreis zu beschränken. Derartige Regelungen modifizierten oder verdrängten ältere, meist kollektiv vollzogene Praktiken wie Wehklagen, Totenmahl sowie die Öffentlichkeit des Sterbezimmers im Rahmen der traditionellen Totenwache. Diese körpernah vollzogenen Handlungen wurden in der römischen Verordnung von 1874 explizit verboten: „Es ist nicht zulässig ... am Körper [des Toten] eine der üblichen Handlungen zu vollziehen.“<sup>155</sup> Daneben weist die Erwähnung ungewollter Praktiken in den Verordnungen darauf hin, dass es sich hier nicht um Phänomene handelte, die allein in südlichen oder ländlichen Kontexten Anwendung fanden, sondern auch in einer Stadt wie Rom präsent waren – nur eben nicht im Kontext des sozialen Milieus, das sich als kultiviert und aufgeklärt verstand. Allerdings ließ sich die Abgrenzung ‚richtiger‘ und ‚falscher‘ Bräuche nicht immer eindeutig durch die Kategorisierung als rückständig und zivilisiert vornehmen. Denn manche verbreiteten Praktiken wie das Abnehmen von Haarlocken als Erinnerungsmedium<sup>156</sup> (siehe Abb. 1) bewegten sich im strengen Sinne bereits im Bereich dessen, was man im Kontext Süditaliens als abergläubisch bewertete.

Mit noch strengeren Vorschriften war der Transport von Leichen im öffentlichen Raum versehen. Nachdem der Sarg unter behördlicher Aufsicht verschlossen worden und der Totenschein ausgestellt war, wurde er zur Totenmesse in die Kirche und dann zum Friedhof transportiert. Gerade dieser öffentliche Teil des Trauerrituals war Gegenstand zahlreicher Regulierungen, die einen im hygienischen und emotionalen Sinne reibungslosen Ablauf des Transports gewährleisten sollten.

Voraussetzung für den Transport von Toten in der Öffentlichkeit war eine behördliche Genehmigung, die erst nach Vorlage des Totenscheins und der Zahlung einer Steuer erteilt wurde. Der Sarg, für den bestimmte Größen- und Materialvorgaben einzuhalten waren, hatte dabei verschlossen zu sein.<sup>157</sup> Bezüglich des Transportmittels gab es einige lokale Unterschiede, die den politischen und kulturellen Eigenheiten der einzelnen Städte geschuldet waren. Während die Toten in Mailand bereits 1876

---

**155** Comune di Roma, Regolamento (1874), S. 7.

**156** Vgl. Richter, Tod, S. 150–158.

**157** Comune di Milano, Norme (1876), S. 10 f.; Comune di Torino, Istruzioni (1888), S. 8.



**Abb. 1:** Haarbündel eines 1901 verstorbenen Mädchens im Archiv einer Mailänder Familie.

nur in städtischen Leichenwagen transportiert werden durften,<sup>158</sup> war im stärker religiös geprägten Rom der Transport zur Kirche noch mit einer von Hand getragenen Bahre erlaubt.<sup>159</sup> Das Geleit zum Friedhof durfte hingegen auch hier nur in den von der Stadt zur Verfügung gestellten Wagen erfolgen.<sup>160</sup> Auch in Turin war lediglich für den Transport zum Friedhof die Benutzung kommunaler Transportmittel obligatorisch; darüber hinaus war es nach der Verordnung von 1888 gestattet, verstorbene Kinder *a braccia* (auf dem Arm) zur Kirche zu tragen.<sup>161</sup>

Neben der Wahl des Transportmittels war auch die Durchführung des Trauerzuges Objekt zahlreicher Vorgaben. Die Wegstrecke des Transports wurde entweder von der Kommunalverwaltung vorgegeben, andernfalls musste sie genehmigt werden. Leichenzüge sollten sich stets auf einem direkten Weg zum Friedhof bewegen, wobei belebte Hauptstraßen, Plätze und öffentliche Festlichkeiten zu meiden waren. Unterbrechungen der Konvois waren nicht erlaubt, Störungen standen unter Strafe.

**158** Comune di Milano, Norme (1876), S. 11.

**159** Comune di Roma, Regolamento (1874), S. 9; Comune di Roma, Regolamento (1898), S. 128.

**160** Comune di Roma, Regolamento (1874), S. 9 f.

**161** Comune di Torino, Istruzioni (1888), S. 8.

In Turin wurde 1888 sogar die Fahrt durch die Innenstadt zur Ausnahme erklärt und die möglichst baldige Umleitung auf eine Ringstraße verlangt. Als Zeitraum waren durchweg die Nachtstunden vorgesehen, d. h. die Trauerzüge fanden bei Dunkelheit statt.<sup>162</sup> Um den regelkonformen Ablauf zu gewährleisten, wurden die Transporte von kommunalen Sanitätsbeamten oder Bestattern angeführt.<sup>163</sup>

Wenn die Angehörigen eine Totenmesse abhalten wollten, durfte der Sarg in Mailand und Rom zwar in der Kirche verweilen, aber „nur für den unbedingt für die religiöse Zeremonie erforderlichen Zeitraum“.<sup>164</sup> War die Leichenverwesung schon zu weit fortgeschritten, musste der Sarg vor der Kirche abgestellt werden.<sup>165</sup> Handelte es sich um einen infektiösbedingten Todesfall, war der Umweg über die Kirche generell ausgeschlossen, und die Leiche musste direkt zum Friedhof gebracht werden.<sup>166</sup>

Eine interessante Spezifizierung zur Totenmesse enthielt die Hygieneverordnung der sizilianischen Stadt Palermo: Hier wurde 1886 die Ausstellung des Leichnams während der Messe explizit unter der Bedingung erlaubt, dass diese auf dem Friedhof abgehalten wurde und der Sarg danach wieder verschlossen wurde<sup>167</sup> – ein Brauch, der auf Sizilien offenbar noch verbreiteter war als in den Städten Nord- und Mittelitaliens. In deren Verordnungen war von einer Öffnung des Sarges außerhalb des Sterbehauses nicht mehr die Rede, auch wenn die Vorgaben hier oft unklar waren. Während die römische Verordnung von 1898 die Ausstellung des Leichnams im Sterbehause nur im Sarg für möglich erklärte,<sup>168</sup> musste dieser in Turin nach der *incassatura* (Sarglegung) mit Schrauben verschlossen und versiegelt werden.<sup>169</sup> Die Möglichkeit einer späteren Ausstellung bzw. Öffnung wurde in keinem Fall mehr explizit erwähnt. War der Sarg auf dem Friedhof angekommen, sollte die Grablassung „so schnell wie möglich“ durch die kommunalen Bestatter durchgeführt werden.<sup>170</sup>

Noch strikter waren die Auflagen für Tote, die an Infektionskrankheiten verstorben waren. In diesen Fällen sahen die Regularien verkürzte Aufbahrungszeiten im Sterbehause, das Einwickeln des Leichnams in ein desinfektionsmittelgetränktes Tuch sowie den direkten Transport zum Friedhof ohne Umweg über die Kirche vor.<sup>171</sup> Da ein großer Teil der Todesfälle im ausgehenden 19. Jahrhundert durch Infektionskrankhei-

---

**162** Comune di Milano, Norme (1876), S. 11 f.; Comune di Roma, Regolamento (1874), S. 9 f.; Comune di Torino, Istruzioni (1888), S. 9–11.

**163** Comune di Roma, Regolamento (1874), S. 11; Comune di Torino, Istruzioni (1888), S. 11.

**164** Comune di Milano, Norme (1876), S. 10.

**165** Ebd., S. 10 f.; Comune di Roma, Regolamento (1874), S. 9; Comune di Roma, Regolamento (1898), S. 130.

**166** Comune di Milano, Norme (1876), S. 11; Comune di Roma, Regolamento (1874), S. 11; Comune di Roma, Regolamento (1898), S. 130; Comune di Torino, Regolamento (1888), S. 8.

**167** Comune di Palermo, Regolamento (1886), S. 5.

**168** Comune di Roma, Regolamento (1898), S. 127 f.

**169** Comune di Torino, Istruzioni (1888), S. 8.

**170** Comune di Milano, Norme (1876), S. 10–12; Comune di Roma, Regolamento (1874), S. 9–11.

**171** Regolamento speciale (1892), S. 3666.

ten bedingt war, kann die Alltagsrelevanz solcher Vorgaben nicht unterschätzt werden, insbesondere für die unterbürgerlichen Schichten.<sup>172</sup>

Wie stark dadurch die Trauerpraktiken beeinflusst werden konnte, zeigt das Beispiel der 1897 verstorbenen 12-jährigen Anna Ricasoli, einer Großnichte des ersten italienischen Premierministers Bettino Ricasoli: Da sie an Hirnhautentzündung verstorben war, durfte sie nicht zur Beisetzung in die auf einem in der Provinz Siena gelegenen Landsitz der Familie befindliche Familienkapelle gebracht werden. Grund war die Gesetzeslage, nach der der Transport von Leichen außerhalb der Provinz des Sterbeortes – hier Florenz – von einer Genehmigung des Präfekten abhing,<sup>173</sup> die im Falle von Infektionstoten aber nicht gegeben wurde. Stattdessen bestattete die Familie das Mädchen zunächst provisorisch auf dem Klosterfriedhof Certosa bei Florenz, ehe der Leichnam einige Jahre später exhumiert wurde und im Familiengrab seine letzte Ruhe fand.<sup>174</sup>

Ob ein Sterbefall durch Bakterieninfektion bedingt war oder nicht, im städtischen Raum galt der Leichnam als Gefahr „nicht nur für die öffentliche Hygiene, sondern auch für Moral und Anstand“.<sup>175</sup> Der Ekel der Beobachter galt dabei als legitime Abwehrreaktion auf die Gefahr der Verwesung, war aber zugleich eine ungewollte Emotion, die im Interesse der öffentlichen Ordnung vermieden werden sollte, indem man den Leichnam unsichtbar machte.<sup>176</sup> Die Vorkehrungen hierzu wurden damit auf eine Stufe mit hygienischen Anliegen gestellt. Ähnliches galt für die Angehörigen im Sterbehaus, deren Trauer bei Einhaltung der amtlichen Vorgaben nicht durch Ekelgefühle gestört wurde.

Die einzigen Orte, wo ein Leichnam nach dem Verschluss des Sarges noch zu sehen sein sollte, waren die Sektionssäle der medizinischen Institute, wie die Turiner Verordnung von 1888 festhielt: „Wer Teile von Leichen außerhalb wissenschaftlicher Einrichtungen den Blicken von Laien zugänglich macht, wird gemäß den geltenden Gesetzen bestraft.“<sup>177</sup> Nur im Kontext des professionellen und wissenschaftlichen Umgangs, wie er in medizinischen Forschungs- und Lehranstalten gegeben war, war die Präsenz von Leichen offenbar von den unangenehmen Empfindungen (oder ihrer Gefährlichkeit) enthoben, die die Konfrontation mit ihnen sonst hervorrief.

Abschließend ist jedoch darauf hinzuweisen, dass die Verdrängung des Leichnams aus der Öffentlichkeit faktisch nur bei den Bevölkerungsgruppen konsequent durchgeführt wurde, die auch selbst vielfach mit hygienischen Risiken in Verbindung gebracht wurden: Die Bevölkerungsmehrheit, die in Armut lebte und sich Bestat-

172 Vgl. Sarasin/Berger/Häusler/Spörri, *Bakteriologie*, S. 25.

173 Vgl. *Regolamento speciale* (1892), S. 3667.

174 Giovanni Ricasoli Firidolfi an Giuseppe Corsi, 23.7.1897. ASF, Archivio Ricasoli, Cass. XIII.

175 Freschi, *Dizionario*, Bd. 1, S. 643.

176 Vgl. ebd., S. 644.

177 Comune di Torino, *Regolamento* (1888), S. 9.

tungen nicht leisten konnte.<sup>178</sup> Diese wurden den kommunalen Bestattungsdiensten anvertraut, die Transport und Beisetzung ohne formelle Mitspracherechte der Hinterbliebenen durchführten, während die Angehörigen der Mittel- und Oberschichten umfassende Sonderregelungen in Anspruch nahmen.<sup>179</sup> Die Folge war, dass nicht nur die Toten, sondern auch die Trauerpraktiken der Unterschichten marginalisiert wurden, da sie nur in den Nachtstunden und möglichst außerhalb belebter Gegenden stattfinden konnten.

## 1.8 Die sterblichen Überreste als Erinnerungsmarker

Wie bei der Regulierung des Umgangs mit dem Leichnam im Sterbehaus richteten sich die behördlichen Verordnungen im öffentlichen Bereich gegen traditionelle religiöse und volkskulturelle Trauerriten. Während die zeitliche Begrenzung auf die Nachtstunden mit der Praxis von Morgen- und Abendgebet in Einklang stand, wurden Abläufe wie das wiederholte Anhalten des Leichenzugs für Gebete und die öffentliche Ausstellung der Toten verhindert, von denen auch anthropologische Studien über Süditalien berichteten<sup>180</sup> und die in Städten wie Mailand bereits im 18. Jahrhundert verboten worden waren.<sup>181</sup>

Zudem wurde die rituelle Führungsrolle der Geistlichen in Frage gestellt, die sich nun in die von Sanitätsoffizieren angeführten Trauerzüge einzuordnen hatten. In diesem Zusammenhang ist auch auf die für die Trauerpraktiken gravierende und bereits seit der Aufklärung im Rahmen hygienepolitischer Reformen betriebene Kommunalisierung und Verlegung der Friedhöfe außerhalb besiedelter Gebiete hinzuweisen. Die Auslagerung stand für die räumliche Auflösung der traditionellen Einheit von Kirche, Grabstätte und Trauer und beendete die polyfunktionale Rolle der Begräbnisorte.<sup>182</sup> Diese waren seit dem Mittelalter ein Schauplatz des Alltagslebens gewesen, auf dem sogar Märkte und öffentliche Versammlungen stattfanden.<sup>183</sup> Nun mussten die Gräber auf den ausgelagerten Friedhöfen gezielt aufgesucht werden. Diese entwickelten sich zu außeralltäglichen Räumen der kontemplativen Ruhe und des Erinnerns und waren aus dem Alltag der Lebenden ausgegrenzt.<sup>184</sup>

Zugleich machte die Bestattung die Ambivalenz des bürgerlich-elitären Habitus im Umgang mit dem Tod erkennbar. Deutlich wurde dies in der Debatte um die Feuerbestattung, die in den 1860er-Jahren von Antiklerikalem und Freimaurern angesto-

**178** Vgl. Meriggi, *Bürgertum*, S. 156.

**179** Vgl. Vidor, *Biografia*, S. 131–139.

**180** Vgl. z. B. Salomone-Marino, *Reputatrici*, S. 47.

**181** Vgl. Signorotto, *Eccesso di devozione*.

**182** Fischer, *Geschichte*, S. 19.

**183** Vgl. ebd., S. 11.

**184** Vgl. Mengozzi, *Morte*, S. 71. Siehe auch Kap. 5 dieser Arbeit.



ßen worden war, die damit auf die Abschaffung des kirchlichen Einflusses auf die Bestattungspraktiken drängten.<sup>185</sup> Die Befürworter der Kremation begründeten ihre Position insbesondere mit hygienischen Argumenten: Sie sollte die unkontrollierte Aussonderung von Verwesungsflüssigkeiten und -gasen bei der Erdbestattung verhindern; hinzu kam die Platz- und Kostenersparnis, die sich bei umfassender Anwendung der Kremation ergeben würde.<sup>186</sup>

Für die Freimaurer, die die Kremationsdebatte im späten 19. Jahrhundert entscheidend mitprägten und voranbrachten, waren jedoch nicht nur solche rationalistischen Argumente entscheidend. Für sie bedeutete der Tod den Übergang in eine spirituelle Weiterexistenz, die an die materielle Verwandlung des Körpers geknüpft war. Die Metamorphose in die Unsterblichkeit sollte jedoch nicht der profanen Materie überlassen werden, sondern bedingte eine Reinigung des Körpers durch Flammen. Obwohl sie stark an das Fegefeuer als Ort der Läuterung erinnert, stellte diese säkulare Motive christlich-katholische Vorstellungen gewissermaßen auf den Kopf: Transzendenz wurde hier durch die materielle Einwirkung auf den Körper hergestellt.<sup>187</sup>

Kremationsgegner wie der zum *cattolicesimo intransigente* zählende konservative Alessio De Besi kritisierten aber schon die hygienischen Bedenken gegen die Erdbestattung als wissenschaftlich nicht haltbar.<sup>188</sup> Trotz der Opposition des Heiligen Stuhls, der die Leichenverbrennung 1886 offiziell verbot und mit Exkommunikation belegte, wurde sie 1888 von der Regierung Crispi legalisiert. Auch wenn sie bis weit ins 20. Jahrhundert ein Minderheitenphänomen blieb,<sup>189</sup> bedeutete die Legalisierung der Feuerbestattung einen Paradigmenwechsel, denn von nun an bestand zumindest in

---

**185** Vgl. Conti/Isastia/Tarozzi (Hg.), *Morte*.

**186** Vgl. Dell'Acqua, *Cremazione*.

**187** Vgl. Isastia, *Laicizzazione*, S. 87.

**188** Besi, *Beerdigung*, S. 60–91.

**189** Vgl. Della Peruta, *Prefazione*, S. IX–XIV. Conti, *Aspetti*, S. 91–96, kommt ebenfalls zu dem Schluss, dass die Feuerbestattung nur von einer kleinen urbanen Elite akzeptiert wurde. Als fundamentaler Bruch mit den bisherigen Bestattungspraktiken fand sie insbesondere bei der Landbevölkerung keinen Anklang, was einige Kremationisten als Beleg für deren Rückständigkeit bewerteten. Interessant wäre in diesem Zusammenhang, welche Rolle die Praxis der Tumulierung spielte, die auch in der Kremationsdebatte vereinzelt als Alternative zum katholischen Bestattungsritual ins Feld geführt wurde (ebd., S. 12). Hierbei wird zunächst eine Erdbestattung durchgeführt. Nach drei Jahren wird der Leichnam exhumiert, um die Knochen zu säubern und sie ein zweites Mal in einem dafür vorgesehenen Fach beizusetzen (vgl. Tartari, *Metamorfosi*, S. 24 f.). Eine eingehende wissenschaftliche Untersuchung darüber, welche Rolle diese Praxis im 19. Jahrhundert spielte, steht bisher aus. Goebel, *Tumulierung*, weist darauf hin, dass die Mehrfachbestattung durch das napoleonische Dekret von St. Cloud (1804) begünstigt wurde, da hier eine vergleichsweise kurze Belegungszeit von Gräbern verfügt wurde, die in Italien bis heute beibehalten wurde. Da allerdings bei entsprechenden ökonomischen Möglichkeiten längere Belegungszeiten erworben werden konnten und Grabkapellen ohnehin mit langfristigen Nutzungsrechten versehen sein mussten, ist davon auszugehen, dass die Tumulierung vor allem von den weniger zahlungskräftigen bürgerlichen Milieus und den Unterschichten in Anspruch genommen wurde.

der Theorie eine Alternative zur traditionellen, christlich-katholisch besetzten Praxis der Erdbestattung.<sup>190</sup> Faktisch war die Inanspruchnahme dieser Option jedoch stark vom regionalen Kontext beeinflusst: Während in Mailand mittels einer Sondergenehmigung bereits 1876 die erste Kremation durchgeführt worden war und der erste Kremationsofen in Rom 1883 nach intensiver Debatte seinen Betrieb aufnahm, konnten die vielerorts mit dem Friedhofsbetrieb betrauten katholischen Bruderschaften, aber auch konservative Fraktionen in den kommunalen Verwaltungen die Etablierung alternativer Bestattungsformen oft lange Zeit verhindern.<sup>191</sup>

Dass die katholische Kirche sich gegen die Leichenverbrennung wandte, kann vor diesem Hintergrund nicht verwundern. Aus ihrer Perspektive war der menschliche Leib ein „lebender Tempel des göttlichen Ebenbilds“.<sup>192</sup> Trotz seiner sündenbehafteten Rolle im Leben des Menschen sei dem Christen „sein Leib ein Mitarbeiter an dem großen Werke des Seelenheils“. Es gehöre sich daher, „dass man den Leib auch nach dem Tode achte und ehre, wie man dies den Überresten jedes Dinges schuldet“. Die Achtung der und Ehrfurcht vor den Toten und ihren Körpern stand im Einklang mit „dem Dogma der Auferstehung“; die sterblichen Überreste seien deshalb eine „Verheißung unsterblichen, unverwelklichen Lebens“<sup>193</sup> nach dem Vorbild Christi. „Wegen des Glaubens, mit ihm aufzuerstehen“, sei die Ehrung der Toten über ihren Leichnam, wie sie für „Märtyrer und Bekenner als Wiege der Welterneuerung“<sup>194</sup> kollektiv praktiziert wurde, ein Akt der Demut und somit eine zentrale religiöse Tugend. Die Legalisierung der Leichenverbrennung stand aus Sicht klerikaler Apologetiker dagegen für ein nihilistisches Todesbild, in dessen Rahmen die Körper der Toten wie Abfall behandelt würden und das Trauer und Gedenken wertlos mache: „Für die Ungläubigen bleibt der Tod der Tod; keine Idee, keine Hoffnung bewegt jenen Staub, den die Grube umschließt, kein göttlicher Hauch macht jene fleischlosen Gebeine aus Liebe erzittern; für ihn ist das Grab nichts!“<sup>195</sup>

Die Marginalisierung des Leichnams in den Trauerpraktiken könnte vermuten lassen, dass solche Deutungen seit der Verbreitung des aufklärerisch inspirierten Menschen- und Körperbilds tatsächlich um sich griffen. Denn wenn der tote Körper wirklich „nur noch Staub“<sup>196</sup> sei, konnte man theoretisch auch die Bestattung als Rückkehr chemischer Substanzen in den natürlichen Kreislauf der Elemente begreifen. Einige Quellen aus dem 18. Jahrhundert suggerieren, dass dies tatsächlich der Fall war. Aufklärerische Publizisten aus dem Umkreis der Mailänder Zeitschrift „Il Caffè“ hatten damals den Sinn einer „pietätvollen Beziehung zum kalten Leichnam“

---

**190** Vgl. *Isastia, Laicizzazione*, S. 62.

**191** Vgl. *ebd.*, S. 83.

**192** *Besi, Beerdigung*, S. 3.

**193** Alle Zitate *ebd.*

**194** *Ebd.*, S. 4–7.

**195** *Ebd.*, S. 19.

**196** *Ariès, Geschichte*, S. 412, 417, 502.

verneint.<sup>197</sup> Trauerpraktiken wie Bestattungsriten, aber auch das Vergießen von Tränen für die Toten hatten sie für überflüssig erklärt, da diese nur zur Rechtfertigung der sozialen Hierarchie der Ständegesellschaft und der Vormacht der katholischen Kirche dienten.<sup>198</sup>

Schon gegen Ende des 18. Jahrhunderts war mit Pietro Verri ein Herausgeber des „Caffè“ auf Abstand zu dieser radikalen rationalistischen Position gegangen. Er hatte betont, man könne die Ehrung der Toten am Grab nicht abschaffen, weil in dieser Geste einerseits „Gefühle des Wohlwollens, Antrieb zu teurem und nützlichem Handeln der Menschen“ zum Tragen kämen und sie andererseits eine „segensreiche Quelle [der] Liebenswürdigkeit“ in jeder kulturellen Gemeinschaft sei.<sup>199</sup> Im Italien des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts war die Sichtweise Verris nach wie vor sehr einflussreich, wobei vor allem die Rezeption des Gedichts „Dei sepolcri“ von Ugo Foscolo (1806) bedeutsam war, in dem der Autor eine gedankliche Abwendung vom aufklärerischen Rationalismus vollzogen hatte.<sup>200</sup> Während er zu Beginn den Nutzen von Grabstätten in Frage stellte, betonte Foscolo im weiteren Verlauf des Textes nachdrücklich deren emotionalen Wert für die Hinterbliebenen. Zwar sah er als Materialist keine intellektuelle Grundlage für eine transzendente Existenz nach dem Tod. Das Sichtbare und Objektive war für ihn aber nur ein Teil der Wahrheit. Zu ihr, meinte Foscolo, gehöre auch der Glauben an eine affektive Verbindung zu den Verstorbenen. Diese setzte er in Korrelation mit der Hinterlassenschaft eines affektiven Erbes, durch das die Menschen auch nach dem Tod in der Erinnerung – und im Gefühl – weiterexistierten. Dabei propagierte er einen säkularen Kult des Verdienstes, in dem sich Liebenswürdigkeit vor allem aus der Aneignung von romantischen Idealen wie Schönheit, Heldentum, Kunst, Tod und Dichtung ergab. Der Ort für dieses Gedenken war das Grab: Hier sollte die Verbindung zu den Toten in liebevoller Zwiesprache erhalten und damit Leben und Tod, Schmerz und Trost sowie Endlichkeit und Transzendenz miteinander verschmolzen werden.<sup>201</sup>

Nach den Worten des Literaturkritikers und Politikers Francesco De Sanctis markierten Foscolos Überlegungen die Geburtsstunde einer säkularen „Religion der Gräber“, deren Anhänger an die spirituelle Weiterexistenz der Toten „in [ihren] Schriften, Ideen, Taten [und in] der Erinnerung“ glaubten, aus denen die Überlebenden „Inspiration und Trost“ ziehen konnten, auch wenn sie der „Idee des [christlichen Glaubens] entbehrte, die den Tod verschönert“.<sup>202</sup> Zieht man die sarkastische Aussage des Anthropologen Angelo De Gubernatis hinzu, nach der „der indo-europäische

**197** Canella, Paesaggi, S. 24f. Canella bezieht sich dabei auf einen 1765 publizierten Aufsatz von Luigi Lambertenghi mit dem Titel „Sull’origine, e sul luogo delle sepolture“.

**198** Ebd., S. 25.

**199** Ebd., S. 24.

**200** Vgl. *Storia della letteratura*, hg. von Malato, Bd. 7, S. 425–437.

**201** Vgl. Canella, Paesaggi, S. 21.

**202** De Sanctis, *Storia*, S. 453. Diese Konzeption des ewigen Lebens ging zurück auf die franzö-

Mensch“ früherer Zeiten sogar „die ewige Verdammnis in ... den Flammen der Hölle seiner endgültigen Auslöschung als Individuum vorzieht“,<sup>203</sup> dann wird erkennbar, dass auch ältere religiöse Vorstellungen diesem tröstlichen Prinzip entsprachen, indem sie den Tod nicht als endgültig deuteten.

Zugleich erscheinen das liebevolle Gedenken und die Totenehrung bei Foscolo von der Einhegung angstvoller Aspekte des Umgangs mit dem Tod angetrieben, die sich auch in einer Pazifizierung religiöser Jenseitsvorstellungen ausdrückte.<sup>204</sup> Das zentrale Motiv in seinem Gedicht „Dei sepolcri“ war das Grab als Medium des Weiterlebens der Toten in der Erinnerung sowie als Trost und Vermächtnis für die Hinterbliebenen, die sich deren Werte zur eigenen Handlungsvorgabe machen sollten.<sup>205</sup> Religiöse Transzendenzvorstellungen schloss diese Deutung nach De Sanctis offensichtlich nicht aus. Vielmehr konnten sie als zusätzliche Sinnstiftungsressource hinzutreten und Trost spenden – allerdings in Bezug auf individuelle Tote und deren Grabstätten, die erst seit dem frühen 19. Jahrhundert üblich wurden und sich darin vom kollektiv angelegten christlich-katholischen Gedenken absetzten.<sup>206</sup> Zudem ermöglichten religiöse Bezüge den Rückgriff auf ein großes Repertoire an tradierten Bestattungspraktiken, die von Festlichkeit und Demut gekennzeichnet waren und so ein Gegengewicht zu Angst- und Ohnmachtsgefühlen vor dem Tod bilden konnten, wenn auch nicht als Verehrung Gottes und Hoffnungen für das Jenseits, sondern im Bezug zur Lebensleistung im Diesseits und den damit verbundenen sozialen Werten.

Dass solche Überlegungen in dezidiertem Bezug zum Grab als Bestattungsort vorgebracht wurden, zeigt, dass die Nähe zu den Überresten der Verstorbenen von Beginn an eine wichtige Bedeutung für das bürgerlich-elitäre Totengedenken einnahm. Ob man an die fleischliche Wiederauferstehung glaubte oder nicht, war dabei zunächst nur von sekundärer Bedeutung, denn schließlich hatte auch Foscolo das Grab als letzte Ruhestätte zum Ort des Gedenkens und der intimen Zwiesprache auserkoren. Das Gedenken an die Verstorbenen und die mit ihm verbundenen Emotionen wurde dabei vorzugsweise im Bewusstsein der Präsenz ihrer sterblichen Überreste generiert. Dem schien eine schnelle Zerstörung des Leichnams wie bei der Feuerbestattung entgegenzustehen. Der französische Anthropologe Robert Hertz hat dieses Temporalitätsproblem bereits in einem Aufsatz von 1907 beschrieben und stellte die Hypothese auf, dass die Prozesse der Verwesung und der Bewältigung des Verlusts analog zueinander verliefen.<sup>207</sup>

---

sische Aufklärung, die sich dabei auf Motive der römischen Antike bezog. Vgl. Kselman, *Death*, S. 125–162.

**203** De Gubernatis, *Storia*, S. 10 f.

**204** Vgl. Kselman, *Death*, S. 82. Siehe auch Kap. 3 dieser Arbeit.

**205** Vgl. Canella, *Paesaggi*, S. 21.

**206** Vgl. Mengozzi, *Morte*, S. 60.

**207** Vgl. Hertz, *Beitrag*.

Wie wichtig dies auch die Angehörigen der mittleren und oberen Gesellschaftsmilieus erachteten, machen zum einen die teils mit erheblichem finanziellem und logistischem Aufwand verbundenen Überführungen von Verstorbenen in die Heimatorte ihrer Familien deutlich. So schickte man den Leichnam des im Januar 1913 in Hermannstadt (damals Österreich-Ungarn) verstorbenen Unternehmers Pietro Feltrinelli auf eine viertägige Zugreise, um ihn in der Familienkapelle auf dem Mailänder *Cimitero Monumentale* bestatten zu können.<sup>208</sup> Ein anderes Beispiel war Francesco Crispi, eine der prägenden Figuren der parlamentarischen Linken im Königreich Italien, der 1901 per Schiff vom Sterbeort Neapel in seine Heimatstadt Palermo überführt und dort beigesetzt wurde.<sup>209</sup> Zum anderen verweisen darauf auch die Vorgaben in Friedhofs- und Bestattungsverordnungen. Demnach durften Grabsteine, die nicht in Bezug zu an Ort und Stelle bestatteten Personen standen, nur mit Sondergenehmigung aufgestellt werden<sup>210</sup> und mussten als solche kenntlich gemacht werden.<sup>211</sup> Diese Regelung zeigt, dass die Marginalisierung des toten Körpers in der Wahrnehmung der Hinterbliebenen neue Unsicherheiten produzierte. Denn wer konnte, abseits von zuvor gemachten Beobachtungen und amtlichen Verifizierungen, schon wissen, ob sich in einem Grab tatsächlich der Leichnam befand, den sie oder er dort wählte? Wie bedeutsam die reale, aber abstrakte Präsenz des Leichnams tatsächlich war lässt sich diskutieren, denn letztlich fungierte das Grab zwar als individueller Erinnerungsmarker, im Kern spielten sich das Gedenken und die intime Zwiesprache mit den Verstorbenen schon bei Foscolo im Innenleben der Trauernden ab.

Weil die sterblichen Überreste weder im Erd-, noch im Urnengrab sichtbar waren und auf modernen Friedhofsanlagen auch die Wahrscheinlichkeit spürbarer Verwesungsgerüche minimal war, war die Präsenz der Toten hier von unangenehmen Begleiterscheinungen befreit. Dennoch wirkte das von Hygienikern, Medizinern und Biologen gewonnene Wissen über den Körper hier auf abstrakte Weise weiter, denn aus rationaler Sicht war klar, dass dieser trotz seines Entzugs aus der Wahrnehmung der Hinterbliebenen einem unwiderruflichen biologischen Zersetzungsprozess unterworfen war. Wenn man über dieses Wissen verfügte, bestand die Möglichkeit, dass die Verwesung in das Bewusstsein zurückkehrte.

Vor diesem Hintergrund erscheint es konsequent, dass die Kremationsdebatte auch ein emotionales Motiv verhandelte, das bereits im Mittelpunkt der Regulierung von Leichentransporten eine zentrale Rolle gespielt hatte: der Gedanke an den Verfall und der Ekel vor den damit verbundenen Prozessen, der auch für die Hygienepolitik eine wichtige Rolle spielte. Wie der Mediziner Ferdinando Colletti argumentierte, befreie die Kremation den Tod von „allem Ekelhaften, [von] jeglichen Gedanken an Ver-

<sup>208</sup> Documenti relativi alla morte di Pietro Feltrinelli. FGF, Fondo Amministrazione, Titolo I.1.4, b. 9, fasc. 35/1. Zur Geschichte der Familie Feltrinelli vgl. S e g r e t o, Feltrinelli.

<sup>209</sup> I funerali di Crispi a Napoli e a Palermo, in: Corriere della Sera, 15./16./17.8.1901, S. 1.

<sup>210</sup> Comune di Milano, Norme (1876), S. 30.

<sup>211</sup> Comune di Torino, Istruzioni (1888), S. 28.

wesung und Zersetzung durch Würmer“ und nehme ihm so seinen Schrecken; übrig bleibe „nicht mehr als geliebte und mit Tränen begossene Erinnerung“. <sup>212</sup> Der unaufhaltsame, aber langsam ablaufende natürliche Verfall des Körpers erschien dabei vor allem deshalb als Problem, weil er das Gedenken an die verstorbenen Personen kompromittierte, das unabhängig von Ekel erregenden Eindrücken praktiziert werden sollte. Ästhetische Empfindungen wurden hier als das ausschlaggebende Moment im Umgang mit den Toten vorgebracht. Diese Argumentationsweise zeigt, dass die Marginalisierung des Leichnams vor allem auf das Bestreben zurückging, das Gedenken an die Toten zu spiritualisieren und von starken Negativaffekten wie Ekel und Angst zu befreien.

Obwohl die katholische Kirche unter Berufung auf die Sakralität des menschlichen Leibes und die Wiederauferstehung nach dem Vorbild Christi die mächtigste Gegnerin der Kremationsbewegung war, kamen deren Kritiker nicht nur aus dem klerikalen Milieu. Ein prominentes Beispiel war der Physiologe Paolo Mantegazza, der die Kremation zunächst befürwortet hatte, diese Position dann aber überdachte und sich in späteren Jahren gegen sie aussprach. In einem Aufsatz von 1874 fasste er seine Erkenntnisse folgendermaßen zusammen:

„Auch ich habe gerufen: Die Würmer und die widerliche Fäulnis, die langsame und stinkende Zersetzung des Fleisches soll durch die reinigende Flamme ersetzt werden. Die christlichen Totengräber sollen Krematoren werden, weil sie Menschen sind ... All dies entsprach meinen Überzeugungen, aber angesichts der Fakten erlosch der Enthusiasmus für die Leichenverbrennung nach und nach. Ich musste mich davon überzeugen, dass die langsame Verwesung zwar eine Schande für den Leichnam ist[,] doch das Verkohlen und Rösten sowie das Brutzeln der Fleischfette ist ein infernalischer Anblick, der trotz seiner kurzen Dauer von unaussprechlichem Schrecken ist.“ <sup>213</sup>

Im Unterschied zu ihren antiken Ursprüngen sei die moderne Kremation zynisch, da man für sie die Toten „für kleines Geld“ gekrümmt in einen Ofen schiebe, sie „rösten, verkohlen und zu amorphem Pulver machen“ wolle – eine Vorgehensweise, die laut Mantegazza „auf viele abstoßend“ wirkte. <sup>214</sup> Auch temporale Aspekte dürften dabei eine wichtige Rolle gespielt haben: Während der Leichnam bei der Kremation schon kurze Zeit nach Todeseintritt zu Asche wurde, war der im Sarg bestattete Körper als Identifikationsmerkmal einer geliebten Person länger existent. Der Gedanke eines langsamen Dahinschwindens und, parallel dazu, der Gewöhnung an die Abwesenheit der Verstorbenen ließ sich bei der traditionellen Bestattungsweise länger aufrechterhalten; die Toten konnten so analog zur körperlichen Zersetzung in der Erinnerung verbleichen.

---

<sup>212</sup> Zitiert nach Conti, Aspetti, S. 5.

<sup>213</sup> Mantegazza, *Cremazione*, S. 31.

<sup>214</sup> Ebd., S. 31f.

Neben der Glorifizierung antiker Traditionen im Kontext eines sich andeutenden Dekadenznarrativs, nach dem der wissenschaftliche und technische Fortschritt zu einer entindividualisierenden Ökonomisierung und damit zu einer Entzauberung traditioneller Lebenszusammenhänge führe, trat bei Mantegazza vor allem ein Motiv hervor: Der Bezug auf ästhetische Erwägungen verwies darauf, dass der Umgang mit dem Tod und den Toten nun auch zu einer Geschmacksfrage wurde.

Abgesehen von der Bestattung war der Leichnam aber auch für die Inszenierung von Trauer außerhalb des Friedhofs wichtig – und auch hierfür hatte die seit der Aufklärung vorangetriebene Trennung von Kirche und Friedhof große Bedeutung, weil sie die Entstehung einer zeremoniellen Leerstelle zwischen Sterbehaus und Grabstätte zur Folge hatte.<sup>215</sup> Für diesen Teil der Traueritten galt jedoch auch die strenge Reglementierung von Leichentransporten nicht, die laut kommunalen Verordnungen nur bei Dunkelheit und unter Vermeidung öffentlichen Aufsehens ablaufen sollten. Genutzt wurde sie vor allem von den Angehörigen der Mittel- und Oberschichten, die auf den repräsentativen Aspekt von Trauerzügen Wert legten und sie sich leisten konnten. Anders als es das biologisch-materialistische Todeskonzept vermuten lassen könnte, erschöpfte sich die Bedeutung des Leichnams also auch hier keineswegs in seiner Eigenschaft als biologischer Überrest. Vielmehr schien das Wissen um die unsichtbare Anwesenheit des toten Körpers einen Ankerpunkt für die Erinnerung an das verstorbene Individuum zu bilden. Vermieden wurde lediglich die mit Ekelgefühlen verbundene Wahrnehmung von Verwesungsspuren – ein Anspruch, den die behördlichen Hygieneverordnungen gesetzlich untermauerten. Sie begründeten also keine völlige Verdrängung, sondern eine kontrollierte Präsenz des Leichnams in den Trauerpraktiken. Realisierbar war dies jedoch vorwiegend für diejenigen, die sich individuelle Bestattungen mit entsprechender Ausstattung leisten konnten.

---

215 Vgl. Mengozzi, *Morte*, S. 72.

## 2 Die Emotionalisierung des Verlusts

### 2.1 Trauer: Ein soziales Gefühl

Am 27. September 1874 erschien in der italienischen Wochenzeitschrift „Illustrazione Universale“ eine Lithografie (siehe Abb. 2), die eine Szene von einer Trauerfeier aus einem Dorf bei Neapel zeigte. Im Bildkommentar heißt es:

„In den Dörfern im Umland von Neapel sind Trauerfeiern weniger opulent [als in der Stadt], aber dafür fröhlicher. Die Bestattungen von Kindern sind besonders heiter: Der Leichnam, in weiß gekleidet und auf Rosen gebettet, wird unbedeckt vom Sterbehaus zur Kirche getragen. An der Wegstrecke des Leichenzugs werden Blumen geworfen; die Menschen folgen dem Körper und tragen mit lauter Stimme Gebete vor. Die Bestattung eines kleinen Mädchens ist ein Fest ... Der Tod bedeutet nicht mehr, als dass sich ihr der Himmel öffnet, um sie in die Heimat zurückzuführen. Warum weinen?“<sup>1</sup>

Noch heute wirkt die Vorstellung unpassend, dass eine Bestattungszeremonie ein fröhliches Ereignis gewesen sein soll – ganz besonders, wenn ein Kind zu Grabe getragen wird. Ähnliches muss man für die Leserschaft der in Mailand publizierten Illustrierten annehmen. Das Motiv der Fremdheit des Südens war aus dem öffentlichen Diskurs bekannt; der sarkastisch-abwertende Unterton des Bildtextes blieb den Zeitgenossen kaum verborgen. In der abgebildeten Trauerszene manifestierte sich die Andersartigkeit des *Mezzogiorno*, die scheinbar tief in Brauchtum und Moral seiner Bewohner verankert war. Dieses Narrativ wirft mehrere Fragen auf. Auf welche positive Moral des Trauerns wird hier angespielt? Was bedeutete es aus Perspektive der sozialen Trägersichten des liberalen Italien überhaupt, richtig zu trauern? Welche Emotionen rechnete man der Trauer zu und wie manifestierten sich diese? Einen Anhaltspunkt hierfür bieten die Einträge in Enzyklopädien, von denen hier die ab den späten 1840er-Jahren erschienene „Nuova Enciclopedia Popolare“, die darauf aufbauende und zwischen 1875 und 1888 herausgegebene „Nuova Enciclopedia Italiana“ sowie die „Grande Enciclopedia Popolare Sonzogno“ von 1914 herangezogen werden.

Zunächst enthielten die Artikel zum Thema *lutto* (Trauer) eine kurze Definition des Begriffs. Einig waren sich die Autoren insofern, dass sie Trauer auf den Verlust anderer Personen zurückführten. Der 1847 erschienene Band der „Nuova Enciclopedia Popolare“ umschrieb sie als „Traurigkeit beim Verlust von Angehörigen; Schmerz, Weinen“.<sup>2</sup> Die „Nuova Enciclopedia Italiana“ von 1881 erklärte Trauer als „das Nachweinen, die Pein, insbesondere beim Verlust einer oder mehrerer geliebter Personen“.<sup>3</sup> Ähnlich äußerte sich die „Grande Enciclopedia Popolare Sonzogno“ von 1914: „Schmerz beim Verlust von Familienangehörigen oder anderen geliebten

---

1 Funerale di una fanciulla nei dintorni di Napoli, in: L'Illustrazione Universale, 27.9.1874, S. 162.

2 Art. Lutto, in: Nuova Enciclopedia Popolare 8 (1847), S. 916.

3 Art. Lutto, in: Nuova Enciclopedia Italiana 12 (1881), S. 1302.





**Abb. 2:** Lithografie „Begräbnis eines Mädchens im Umland von Neapel“ aus der Zeitschrift „Nuova Illustrazione Universale“, 27.9.1874.

Personen“<sup>4</sup>. Daraus ergeben sich zunächst zwei Schlussfolgerungen: Da man sich den Tod als endgültiges Lebensende vorstellte, stellte er aufgrund seiner Unwiderruflichkeit eine maximale Form des Verlusts dar. Zum anderen wird Trauer damit als soziales Phänomen charakterisiert. Sie setzte ein Selbstkonzept und eine mentale Repräsentation der Verstorbenen voraus.<sup>5</sup> Indem man Trauer von der Präexistenz sozialer Beziehungen abhängig machte, definierte man sie als Folge des todesbedingten Verlusts von Interaktionspartnern.

Ein genauerer Blick in die Lexikoneinträge verrät jedoch eine Verschiebung des Beziehungstyps, den man Trauergefühlen zugrunde legte: Während die Enzyklopädie von 1847 den Verlust von Verwandten (*congiunti*) als Ursache nennt, spricht der Eintrag von 1881 von geliebten Personen (*persona cara*). Hinter dieser Veränderung stand eine längere historische Entwicklung, die für das 19. Jahrhundert charakteristisch ist. Sie bildet die fortschreitende Verbreitung einer bestimmten Vorstellung zwischenmenschlicher Beziehungen ab, die bereits mit der aufklärerischen Philosophie des

<sup>4</sup> Art. Lutto, in: Grande Enciclopedia Popolare Sonzogno 10 (1914), S. 625.

<sup>5</sup> Jakob, Grief, S. 682.

18. Jahrhunderts aufgekomen war: Weg von der Emphase genealogischer Verbindungen, die die kodifizierte Hierarchie der Ständegesellschaft begründet hatte, hin zur freien Wahl von Bezugspersonen auf der Basis individueller affektiver Neigung.

Am Beispiel von Trauer wird so erkennbar, dass sich das aufklärerische Menschenbild im Laufe des 19. Jahrhunderts immer weiter verbreitet und bei den Lesern und Leserinnen der Enzyklopädien als Konsens etabliert hatte. Ausschlaggebend waren dabei die persönlichen Neigungen des Individuums, die man im Gegensatz zu den hoch formalisierten Sozialstrukturen früherer Zeiten währte. Es zeigt aber auch, dass es in Italien bis in die zweite Jahrhunderthälfte dauerte, bis diese Denkweise in Lexika und Wörterbücher Eingang gefunden hatte.

Die „affektive Neigung, die eine Person zu einer anderen hat“, entsprach einem Verhältnis von reziprok angelegter Sympathie, das die Artikel als „ersten Grad von Liebe“ beschrieben, der „oft ebenso unwiderstehlich“ sei wie diese. Als verbindendes Gefühl entstehe sie „spontan, und der Mensch wird von ihr durchdrungen, ohne dass er sich dessen bewusst wird“. Die Enzyklopädien stellten in Rechnung, dass „man keine ausreichende Erklärung in Intellekt und Willen“ finden könne und beschrieben sie als „natürliche und einfache Empfindung“, die der Reaktion zwischen zwei „chemischen Substanzen“ ähnele.<sup>6</sup> Sympathie galt also als Eigenschaft, die man in der Natur des Menschen verankert sah.

Auf emotionaler Zuneigung basierende Bindungen bildeten ein unmittelbar erfahrungsrelevantes Merkmal bürgerlich-aufgeklärter Kultur: Sie konstituierten die Intimsphäre des Individuums, die sich „in Dispositionen der Selbst- und Fremdpsychologisierung, der Konversation über allgemeinrelevante Themen“ und der erneuten „Bildung sympathetischer Gefühle“ konkretisierte.<sup>7</sup> Hier wurden im gegenseitigen Austausch Charaktereigenschaften und Emotionen eingebracht, reproduziert und weiter ausgebildet. Wie der Literat Alessandro Manzoni in seinem Roman „I promessi sposi“ darlegte, trug dieser Austausch zur Glückseligkeit der Beziehungspartner bei: „Eine der größten Glückseligkeiten im Leben ... besteht darin, jemanden zu haben, dem man ein Geheimnis anvertrauen kann ... Wenn jemand einem Freund das Labsal beschert, ein Geheimnis in seinen Schoss zu legen, so weckt er damit das Bedürfnis, ihm umgekehrt dieselbe Wohltat zu erweisen.“<sup>8</sup>

Zentral war hier die Konversion von Gefühlen und Gedanken des Gegenübers in eigene Empfindungen. Eine wichtige Rolle spielte hier das Mitleid als „Spielart der Sympathie“ – laut „Nuova Enciclopedia“ „jene Empfindung von Ehrfurcht, die uns ergreift, wenn wir vom Leid anderer hören oder [es anderweitig] wahrnehmen“.<sup>9</sup> In

---

<sup>6</sup> Alle Zitate: Art. *Simpatia*, in: *Nuova Enciclopedia Popolare* 11 (1849), S. 920. Identisch: Art. *Simpatia*, in: *Nuova Enciclopedia Italiana* 20 (1886), S. 919 f.

<sup>7</sup> Reckwitz, *Subjekt*, S. 135–138.

<sup>8</sup> Manzoni, *Promessi sposi*, S. 152.

<sup>9</sup> Art. *Compassione*, in: *Nuova Enciclopedia Popolare* 4 (1844), S. 200. Identisch: Art. *Compassione*, in: *Nuova Enciclopedia Italiana* 6 (1878), S. 181.

Anlehnung an den christlichen Gedanken der Nächstenliebe war damit gemeint, dass man am Leid des geliebten Gegenübers Anteil nahm, indem man es emphatisch nachempfand. Eine Funktion des Mitleids war es, das Unglück auf mehrere Schultern zu verteilen und im Sinne des Sprichworts „mal comune, mezzo gaudio“ (gemeinsames Leid ist halbe Freude) zu lindern. Ein Ratgeber zum Verfassen von Briefen bezeichnete es als „die Pflicht jedes edlen Gemüts, den Liebsten seine Zuneigung zu zeigen und [zu versuchen,] sie zu trösten, wenn sie vom Unglück getroffen sind“. <sup>10</sup> Dies ermöglichte es trauernden Personen, „neue Energie zu schöpfen“ und „die Schicksalsschläge und Härten des Lebens mit Demut zu ertragen“. <sup>11</sup>

Sympathetische Beziehungen bildeten somit eine Quelle des Wohlgefühls und der Linderung leidvoller Erfahrungen durch die gegenseitige Bekundung von Anteilnahme und Solidarität. Für die Autoren der Lexika rührte die Bereitschaft zum Mitfühlen daher, dass „Seelen sich verstehen, sich zueinander bekennen und [ein Stück des] Lebenswegs gemeinsam gehen“. <sup>12</sup> Vor allem das Kriterium gemeinsam verbrachter Lebenszeit verweist auf eine enge Assoziation von räumlicher und sozialer Nähe mit der Entstehung affektiver Neigungen: Man begriff sie als Regungen, die im näheren Lebensumfeld entstanden und sich in der regelmäßigen Interaktion festigten. <sup>13</sup> Je länger diese andauerte, desto größer wurde das Reservoir an Vertraulichkeiten. Dadurch stieg sowohl der Wert der Beziehung als auch die Angewiesenheit der Partner aufeinander. Auf diese Weise forderten emotionalisierte Beziehungen ein hohes Maß an Stabilität und Loyalität ein und brachten sie zugleich selbst hervor. Sie wurden zu einem nicht wegzudenkenden Teil personaler Identitäten, wie Freud konstatierte: „Diese Lieben sind uns ... ein innerer Besitz, Bestandteile unseres eigenen Ichs.“ <sup>14</sup> Auch der Physiologe Paolo Mantegazza war dieser Ansicht und sprach davon, emotionale Interaktionspartner seien „für unsere Existenz notwendig“. <sup>15</sup>

Diese Zuschreibungen verdeutlichen die wichtige soziale Funktion sympathetischer Beziehungen, auf die die historische Forschung insbesondere für die romantisch geprägte Epoche des Risorgimento aufmerksam gemacht hat. <sup>16</sup> Sie bildeten zum einen ein ordnungsstiftendes Modell, das man in Kontrast zu den kodifizierten Bindungen der Ständegesellschaft sah. Zum anderen waren sie aber auch ein Gegengewicht zur zweckrationalen Logik der liberalen Wirtschaftsordnung, indem sie die Verbindung von Individuum und Gesellschaft festigten und der vielfach monierten Entfremdung und Vereinzelung entgegenwirkten. Hintergrund war eine ablehnende

<sup>10</sup> Gelli, *Come devo scrivere*, S. 134.

<sup>11</sup> Ebd.

<sup>12</sup> Art. *Simpatia*, in: *Nuova Enciclopedia Italiana* 20 (1886), S. 919.

<sup>13</sup> Dabei waren sie immer auch mit der Möglichkeit sinnlicher Wahrnehmung des Gegenübers verknüpft. Vgl. Gamm erl, *Entfernungen*, S. 179.

<sup>14</sup> Freud, *Zeitgemäßes*, S. 353.

<sup>15</sup> Mantegazza, *Fisiologia*, S. 207.

<sup>16</sup> Vgl. Ginsborg, *Romanticismo*; Galante Garrone, *Aspetti*.

Haltung gegenüber dem Kapitalismus, den die Romantiker mit der Furcht verbanden, menschliche Bindungen durch ökonomische Beziehungen zu ersetzen und den Menschen zu Sklaven des Systems zu machen. Die Sozialisierung über Gefühlsbindungen bildete einen Gegenpart zu den Anforderungen der öffentlichen Lebenssphäre, in dem das Konkurrenzprinzip auf Basis gemeinsamer Kultur, Tradition und Religion durch Kooperation eingehegt und die Entfremdung des Einzelnen vom Ganzen verhindert werden sollte.<sup>17</sup> Auf diese Weise konnte das Prinzip emotionaler Verbundenheit dann wiederum öffentlich wirksam werden – etwa als Gefühl nationaler Zusammengehörigkeit.<sup>18</sup> Der Verlust solcher Beziehungen durch Todesfälle war ein prekäres psychisches und soziales Ereignis für die Hinterbliebenen. Das galt aus quantitativer Sicht besonders, wenn bekannte Menschen des öffentlichen Lebens starben.

## 2.2 Die Heimat des Herzens

Sympathetische Beziehungen waren allerdings kein universelles Erfahrungsmerkmal, sondern eines, das aus der Kultur der Aufklärung rührte, sich vor allem die bürgerliche Sozialisierungsformen bezog und sich in Italien im Laufe des 19. Jahrhundert auch in adligen Familien verbreitet hatte.<sup>19</sup> Als Ressource waren affektive Neigung und Anteilnahme nicht überall gleichermaßen verfügbar. Zwar sprachen Lexikonartikel davon, ihre Existenz sei „natürlich“ und „grundlegend“.<sup>20</sup> An anderer Stelle räumten die Autoren der Lexikonartikel jedoch ein, dass man „die Ursache der Afizierung“ nicht kenne.<sup>21</sup> Die essentialistische Interpretation diene somit vor allem der Legitimation der Kultur und des sozialen Status der Trägerschichten dieses Beziehungsmodells.<sup>22</sup> Es überrascht daher nicht, dass die vermeintliche Universalität sympathetischer Empfindungen von Faktoren eingeschränkt wurde, die nicht jedem Individuum gleichermaßen verfügbar waren. Schon die Philosophie der Aufklärung hatte darauf verwiesen, dass Gemeinsamkeiten wie Benehmen, Charakter, Herkunft oder Sprache es vereinfachten, Zuneigung zu anderen Personen zu spüren.<sup>23</sup> Besonders eine ähnliche soziale und geografische Herkunft galten als wichtige Voraussetzungen für verbindende Affekte. Über den Kreis der engsten Angehörigen hinaus war es vor allem bei vergleichbarer Klassen- und Nationszugehörigkeit wahrscheinlich, eine andere Person als sympathisch zu erleben und die eigenen Gefühle mit ihr zu teilen.

---

<sup>17</sup> Vgl. Ginsborg, *Romanticismo*, S. 43f.

<sup>18</sup> Vgl. Porciani, *Famiglia*, S. 18.

<sup>19</sup> Vgl. Barbagli, *Tetto*.

<sup>20</sup> Art. *Simpatia*, in: *Nuova Enciclopedia Italiana* 20 (1886), S. 920.

<sup>21</sup> Ebd.

<sup>22</sup> Vgl. Angiulli, *Pedagogia*.

<sup>23</sup> Vgl. Frevert, *Emotions*, S. 155f.

Vor allem zwei Verbindungstypen sprach man gute Voraussetzungen für affektive Neigungen zu: Freundschafts- und Familienbeziehungen. Wie die historische Forschung gezeigt hat, hatten sich mit der Aufklärung vor allem Freundschaften zu einer hoch geschätzten Beziehungsform entwickelt.<sup>24</sup> Auch romantisch inspirierte Autoren wie Manzoni idealisierten sie als frei gewählt und somit ganz von individuellen Neigungen abhängig. In Abgrenzung zur Feudalgesellschaft markierten sie eine Abkehr von der Zwangsbindung an das Geburtsumfeld hin zur eigenständigen Wahl des sozialen Umfelds nach dem Prinzip der Seelenverwandtschaft.

Diese Aufwertung emotionaler Verbindungen beschränkte sich jedoch nicht auf Freundschaften. Sie galt auch und insbesondere für die Familie, die im Laufe des 19. Jahrhunderts immer mehr in den Mittelpunkt des Gefühlslebens der Mittel- und Oberschichten rückte. Dies deutet auch die um 1914 erschienene „Grande Enciclopedia Popolare Sonzogno“ an, die Trauer als Verlust von „Familienangehörigen oder anderen geliebten Personen“<sup>25</sup> definierte und Familienbeziehungen damit in den Vordergrund stellte: die Kleinfamilie und deren nächster familiärer Umkreis wie Großeltern, Cousins und Cousins, Onkel und Tanten.<sup>26</sup> Andere Verbindungen wie außereheliche Liebesbeziehungen, aber auch zwischen Personen mit einem geringen Grad an soziokulturellen oder ethnischen Gemeinsamkeiten waren aus diesem Konzept ausgeschlossen, da der Austausch von Gefühlen und Gedanken hier hindernisreich erschien.<sup>27</sup>

Angesichts der Assoziation von räumlicher Nähe und Gefühlsneigung konnten sympathetische Beziehungen im Kreis der Familie ebenso gut, vielleicht sogar besser als in Freundschaften realisiert werden. Das galt auch deshalb, weil sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Abgrenzung zum romantischen Liebesideal, das die Generation Alessandro Manzoni bis um die Jahrhundertmitte vertreten hatte, die Sichtweise durchsetzte, dass die geschlechtliche Anziehung zwischen Mann und Frau nach einer gewissen Zeit abklinge. Nach dieser Vorstellung umfasste die Ehe als Kern der Familie sowohl romantische Liebe als auch tiefe Freundschaft. Sie wurde idealerweise zu einer „Freundschaft in der Ehe“<sup>28</sup> und als solche die Verbindung, die in der Hierarchie des Emotionalen an der Spitze stand. Als Krönung dieser Lebensgemeinschaft galt es, Nachwuchs in die Welt zu setzen und großzuziehen. Dabei hatte man Kinder schon seit der Aufklärung als unschuldige Wesen idealisiert, die besonderer erzieherischer und affektiver Zuwendung bedurften – eine Vorstellung, die meist auch in der fotografischen Inszenierung verstorbener Kinder zum Ausdruck kam (siehe Abb. 3).

<sup>24</sup> Vgl. Frevert, Gefühle um 1800; Herm and, Freundschaft; van Dülmen, Freundschaftskult; Vincent-Buffault, Exercice.

<sup>25</sup> Art. Lutto, in: Grande Enciclopedia Sonzogno 10 (1914), S. 625.

<sup>26</sup> Vgl. Perrot, Figures.

<sup>27</sup> Vgl. dazu auch Jakoby, Grief.

<sup>28</sup> Arni, Gefühl.



**Abb. 3:** Postmorten-Portrait der verstorbenen Luigia Vallardi, 1901.

Unter diesen Vorzeichen fungierte die (Klein-)Familie als emotional begründeter Schutz- und Schonraum des Individuums.<sup>29</sup> Gleichzeitig war sie konstitutiv für das gesellschaftliche Leben, da ihr die Aufgabe zukam, über die Erziehung die Grundlagen des Sozialverhaltens zu erlernen. Wie historische Forschungen gezeigt haben, war es charakteristisch für das Familienleben, dass die hier verorteten Affekte etwa seit der Mitte des 19. Jahrhunderts weniger im Rahmen körperlicher Umgangsformen praktiziert wurden, sondern vor allem von Innerlichkeit, Selbstkontrolle und Zurückhaltung geprägt waren. Insbesondere unter den Angehörigen der Mittel- und Oberschichten erwies sich dieses Verhaltensmodell als persistent.<sup>30</sup> Dabei bildete lediglich der Umgang mit Kindern eine Ausnahme – so lange diese nicht älter als zwei bis drei Jahre waren, wenn sie schliefen, oder wenn Affektbezeugungen wie Küsse nicht das Gesicht einbezogen.<sup>31</sup> In anderen Fällen wurde dieses distanzierte Verhaltensdispositiv erst in Extremsituationen durchbrochen: So berichtete ein Zeitgenosse davon, sein Vater habe körperliche Zuneigung erst zugelassen, als er im Sterben lag; in einem anderen Fall erinnerte sich eine Tochter, sie habe ihre Mutter erst dann zum ersten Mal geküsst, als sie tot war.<sup>32</sup> Vor diesem Hintergrund waren die Momente des Abschieds von geliebten Personen oft besonders emotionsgeladen, und gerade die irreversible körperliche Abwesenheit durch den Tod konnte gravierend erscheinen.

Im politischen Diskurs der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts sprachen die Repräsentanten der Nationalbewegung der Familie eine zentrale gesellschaftliche Rolle zu. Giuseppe Mazzini hatte sie als „Heimat des Herzens“ bezeichnet, in der das Glück von selbst käme.<sup>33</sup> Wie viele andere imaginierte er sie als Raum, der frei war von zweckrationalen Erwägungen. Dieser Logik folgten auch positivistische Pädagogen wie Andrea Angiulli, für den die Familie ein „Heiligtum“ darstellte, das den kompetitiven Gesetzen der öffentlichen Lebenssphäre entzogen war und ihrer eigenen inhärenten, „naturgegebenen“ Logik überlassen werden sollte.<sup>34</sup> Auch die empirisch ausgerichtete Wissenschaft deutete das Familienleben also als Garanten von Anstand und Moral; eine Zuschreibung, die sich aus ihrer Funktion als Zentrum der individuellen Gefühlsbindungen und Empfindsamkeit ergab. Sie stellten die Substanz zur Verfügung, mit der die Ordnung des profanen öffentlichen Raums überhaupt erst denkbar wurde.<sup>35</sup> Solche Denkweisen liefen auf eine Monopolisierung liebevoller Affekte in der bürgerlichen (Klein-)Familie und ihre Sakralisierung hinaus. Das aus der Fami-

---

<sup>29</sup> Vgl. Cavallera, *Storia*, S. 96. In der Pädagogik taucht diese Akzentverschiebung mit dem Aufkommen des wissenschaftlichen Positivismus auf, der in Italien maßgeblich von dem Erziehungswissenschaftler Andrea Angiulli rezipiert wurde. Vgl. ebd., S. 99 f.

<sup>30</sup> Vgl. Barbagli, *Tetto*, S. 427–433.

<sup>31</sup> Ebd., S. 428.

<sup>32</sup> Ebd., S. 432.

<sup>33</sup> Mazzini, *Doveri*, S. 65. Dazu auch Banti, *Onore*, S. 229.

<sup>34</sup> Vgl. Angiulli, *Pedagogia*, S. 67.

<sup>35</sup> Vgl. Cavallera, *Storia*, S. 95. Aus diesem Motiv heraus erklärte sich auch die immer stärker akzentuierte Bedeutung der frühen Kindheit als Lebensphase.

lienzugehörigkeit entspringende Wir-Gefühl war somit eng mit dem zeitgenössischen Nationsdiskurs verquickt: Mit ihm waren Inklusions- und Exklusionsmechanismen verbunden, die besonders in Krisenzeiten Orientierung boten. Diejenigen Individuen oder Gruppen, die den Bestand von Familie und Nation zu gefährden schienen, bildeten eine Kontrastfolie, anhand der sich klare Grenzen nach außen ziehen ließen und die so den inneren Zusammenhalt festigte.<sup>36</sup> Wie sich zeigen wird, war dies auch für Trauerfälle von eminenter Bedeutung.

Die gesellschaftliche Relevanz des Konzepts sympathetischer Beziehungen resultierte auch daraus, dass ihre Wirkkraft über das nähere Lebensumfeld hinausreichte. Nach Manzoni bildeten sie eine „Kette, deren Anfang niemand finden könnte.“<sup>37</sup> Affektive Neigung war damit ein zentrales Moment der sozialen Ordnung; ohne sie fehle ein zentraler Bestandteil der „universelle[n] Ökonomie, nach der alle Dinge eine Einheit“ formten, wie die Autoren der Enzyklopädien hervorhoben. Andernfalls drohte die Gesellschaft auseinanderzufallen.<sup>38</sup> Wenn man die Summe der individuellen Gefühlsbindungen als unverzichtbare Grundierung des gesellschaftlichen Lebens auffasste, dann wurde eine bestimmte Art des Fühlens und Interagierens zu einer Frage sozialer Moral. Gewährleistet werden sollte sie vor allem über die Familie als Schnittstelle zwischen Individuum und Gesellschaft. Dabei produzierte sie reziproke Abhängigkeiten, die die Familienmitglieder über die Generationen hinweg langfristig miteinander verbanden.<sup>39</sup>

Wenn sie diese Funktion erfüllen sollte, war die Familie idealerweise ein sozialer Raum, der möglichst eindeutig durch verbindende und harmonische Gefühle definiert war. Diese Vorstellung wurzelte nicht zuletzt im romantischen Liebesnarrativ, das in Italien seit dem Risorgimento von einem ausgeprägten Gegensatz bestimmt war: Auf der einen Seite eine idealisierende „Verklärung von Liebespassion zum Lebenssinn“,<sup>40</sup> wodurch schon kleinste Zweifel alles ins Wanken bringen konnten; auf der anderen Seite die oft schwierigen Realitäten gelebter Liebesbeziehungen, die im Risorgimento dank Exil, Gefangenschaft und Söldnertum regelmäßig von langen Trennungsphasen bestimmt waren. Aus dieser Konstellation von Überhöhung und praktischen Hindernissen ergab sich ein Schwarz-Weiß-Schema, in dem distanzierende Emotionen als negativ erschienen, da sie in einem konträren Verhältnis zu Liebesbeziehungen zu stehen schienen.<sup>41</sup> Negative und traumatische Ereignisse wurden daher aus dem Familienleben ausgeblendet, auch im Rückblick auf frühere Genera-

---

<sup>36</sup> Vgl. Porciani, *Famiglia*, S. 15–17.

<sup>37</sup> Manzoni, *Promessi sposi*, S. 152.

<sup>38</sup> Art. *Simpatia*, in: *Nuova Enciclopedia Popolare* 11 (1849), S. 921; Art. *Simpatia*, in: *Nuova Enciclopedia Italiana* 20 (1886), S. 920.

<sup>39</sup> Vgl. Porciani, *Famiglia*, S. 20.

<sup>40</sup> Vgl. Ginsborg, *Romanticismo*, S. 19–23.

<sup>41</sup> Ebd.



tionen.<sup>42</sup> Diese harmoniefixierte Beziehungs- und Gefühlskultur hatte auch Freud im Blick, wenn er äußerte, dass die Menschen gegenüber Distanz schaffenden Emotionen und Verhaltensweisen „ein außerordentliches Grauen“ empfänden.<sup>43</sup> Als Ursache hierfür diagnostizierte er eine Neigung zur Umwandlung „böser“ eigensüchtiger in „gute“ soziale Triebe, die laut Freud im Interesse der gesellschaftlichen und kulturellen Ordnung der bürgerlichen Welt lag.<sup>44</sup> Um Konflikte und Verdachtsmomente zu vermeiden, habe man die potenziell konflikthaftern Triebe im engsten sozialen Umfeld möglichst nicht geäußert oder habe sie in anderen Umgebungen ausgelebt. Aus individueller Perspektive sei es attraktiv gewesen, sich an diese Spielregeln zu halten, denn nur wer sich selbst von seiner guten Seite zeigte, konnte dafür Zuneigung und Anerkennung erwarten. Wer sie nicht einhielt, musste mit Ablehnung rechnen.<sup>45</sup>

Blickt man auf die Wahrnehmung anderer sozialer Formationen, dann erweist sich dieses bürgerlich-aufgeklärt inspirierte Modell von Familien- und Freundschaftsbeziehungen, das mit der Einübung eines möglichst eindeutigen, auf langfristige Bindung und Harmonie ausgerichteten emotionalen Stils verbunden war, als zutiefst klassenspezifisch. Dies zeigte sich beispielsweise dort, wo Menschen zwar täglichen Umgang miteinander hatten, ihr Miteinander aber als emotional unterkühlt eingeschätzt wurde. In seiner 1908 erschienenen Studie „Anthropologie der nichtbesitzenden Klassen“ monierte der Kriminologe Alfredo Niceforo mit Blick auf das städtische Arbeitermilieu:

„Der allgemeine Eindruck, den man bei einem auch nur sehr oberflächlichen Blick auf das Leben der ... Familien gewinnt, ist der Mangel an festem Zusammenhang zwischen den Mitgliedern desselben Haushaltes. Es scheint, dass die Familie – die doch im psychologischen Sinne aus einer Reihe von Individuen gebildet wird, die sich durch dauerhafte Gefühle eng aneinander geknüpft wissen – in dem ganz niederen Volke überhaupt nicht existiert, oder doch wenigstens, dass die auf einer unsicheren Basis, ohne rechte innere Verbindung der einzelnen Teile, ruht.“<sup>46</sup>

Die Historikerin Julie-Marie Strange hat in einer Untersuchung zur Arbeitertrauer in Großbritannien gezeigt, dass derartige Beobachtungen die Angehörigen der bessergestellten sozialen Milieus zu der Annahme verleiteten, hier würde eine als existenziell menschlich verstandene Gefühlsregung wie Trauer nicht empfunden.<sup>47</sup> Wie sich zeigen wird, führte auch die eingangs gezeigte Lithografie solche Stereotypen vor. Niceforo argumentierte ähnlich, indem er neben den bereits genannten Punkten von einer

<sup>42</sup> Vgl. Porciani, *Famiglia*, S. 21.

<sup>43</sup> Freud, *Zeitgemäßes*, S. 353.

<sup>44</sup> Vgl. ebd. Unter Trieben verstand Freud körperlich verankerte Regungen mit seelischem Niederschlag, die entweder der Selbsterhaltung oder der Verbindung mit anderen Objekten (Sexualität) dienen. Im Sozialverhalten funktionierten sie analog zu distanzierenden und verbindenden Gefühlen.

<sup>45</sup> Alle Zitate ebd., S. 332–334.

<sup>46</sup> Niceforo, *Anthropologie*, S. 297.

<sup>47</sup> Vgl. Strange, *Death*.

hohen Zahl illegitimer Partnerschaften und vernachlässigter Kinder sowie von heftigen Streitigkeiten, Eifersucht und Zank berichtete, die im Leben von Arbeiterfamilien alltäglich seien. Diese Konflikte standen für verrohte Umgangsweisen und mangelnde Empfindsamkeit.<sup>48</sup> Zwar stellte Niceforo keinen direkten Bezug zu Trauerfällen her, allerdings sprach er den Angehörigen der Unterschichten die zentrale Voraussetzung für das hier untersuchte Trauermodell ab, nämlich eine positive emotionale Verbindung zu den Mitmenschen im näheren Lebensumfeld.<sup>49</sup>

## 2.3 Der Preis der Liebe

Das primär im Familienleben verortete persönliche Glück war für die Trauer um geliebte Personen von paradigmatischer Bedeutung. Im Moment des Todes konvertierten Liebe und Sympathie direkt in Schmerz und Pein um den Verlust. Dieser Vorgang ging auf eine komplementäre Gegenüberstellung von Liebe als angenehme und Leid als unangenehme Empfindung zurück – ein Motiv, das eng mit dem aufklärerischen Konzept des Individuums verknüpft war, nach dem alle Menschen Zugang zu einer gemeinsamen Natur hatten. Dazu gehörte auch, dass sie dieselbe Empfänglichkeit für bestimmte Reize mitbrachten, die in ihnen Gefühle der Zu- und Abneigung weckten. Schmerz und Lust waren dabei als Extreme eines Kontinuums angelegt; man sah sie also in einer direkten Relation zueinander:<sup>50</sup> „Der Schmerz ist das größte aller Übel; wenn diese Aussage wahr ist, muss das Vergnügen das höchste Gut sein“,<sup>51</sup> schrieben die Autoren des 1881 herausgegebenen Bandes der „Nuova Enciclopedia Italiana“. Liebe und Leid seien „die zwei Pole des Fühlens“, bemerkte die „Grande Enciclopedia Popolare Sonzogno“ prägnant.<sup>52</sup>

Die Gegenüberstellung von Leid und Wohlgefühl war die Grundlage dessen, was die Erfahrung beim Tod einer geliebten Person ausmachte. Ein Grabredner im süditalienischen Matera beschrieb sie als Verbindungsabbruch, mit dem angenehme Gefühle in unangenehme umschlugen: „Oh, wie viel zarte Liebe, wie viele süße Verbindungen hat der Tod zerbrochen; wie viele süße Erinnerungen verwandelte er in Tränen, wie viel Freude in Trauer! ... Alles ist zerbrochen. Es bleiben nur Tränen und große unstillbare und entmutigende Trauer.“<sup>53</sup>

Überall hob man die Unmöglichkeit der weiteren Realisierung einer auf gegenseitigem Austausch beruhenden emotionalen Beziehung als Ursache des Trauer-

---

**48** Niceforo, *Anthropologie*, S. 297 f.

**49** Vgl. Cavallera, *Storia*, S. 128–130.

**50** Vgl. Art. *Sensibilità*, in: *Nuova Enciclopedia Popolare* 11 (1849), S. 815; vgl. auch Art. *Emozione*, in: *Grande Enciclopedia Popolare Sonzogno* 6 (1914), S. 383. Hierzu Bailey, *Zusammenfühlen*, S. 204 f.

**51** Art. *Dolore*, in: *Nuova Enciclopedia Italiana* 7 (1879), S. 900.

**52** Art. *Emozione*, in: *Grande Enciclopedia Popolare Sonzogno* 6 (1914), S. 383.

**53** Lizzadri (1879), S. 4.

schmerzes hervor. Nachdem im September 1904 ihre Tante verstorben war, beklagte die junge Römerin Rosina D'Amico in ihrem Tagebuch „die Leere, die Traurigkeit, das schreckliche Schweigen einer sehr teuren Person!“<sup>54</sup> Nur etwas mehr als ein Jahr später, vier Monate nachdem nun auch ihr Vater verstorben war, griff sie auf das gleiche Motiv zurück: „Ich fühle mich meiner Liebe entrissen.“<sup>55</sup> Der Tod geliebter Personen war zugleich ein Verlust von identitätsbildenden, mit Wohlgefühlen verbundenen Beziehungen. Ebenso wie sie hatte er eine sakrale Dimension. Er war gleichbedeutend mit dem Verlust eines Teils des Selbst und konnte die Hinterbliebenen in eine Identitätskrise stürzen – als würden sie „mitsterben, wenn die sterben, die sie lieben.“<sup>56</sup> In diesem Sinne beschrieben auch die Enzyklopädien den Tod als gravierendste aller leidvollen Erfahrungen: „Man kann mit gutem Grund behaupten, dass das größte Leid für eine Person der Verlust ihres höchsten Gutes ist.“<sup>57</sup>

Der Physiologe Paolo Mantegazza spekulierte, dass die Intensität des Trauerleids in direkter Relation zu den emotionalen Bindungen stand, die die Hinterbliebenen mit den Verstorbenen verbunden hatten. Dabei wird deutlich, dass diese Empfindungen untrennbar mit der Sozialisierung der betreffenden Personen verbunden waren:

„Alle, die unter dieser Sonne geboren sind, haben einen mehr oder weniger großen Vorrat an Schmerz, der aus den Gefühlen für Andere entspringt, für diejenigen, die sie auf der Reise des Lebens begleiten. Dieses Leid ist intensiver, je stärker das verletzte Gefühl ist, und deshalb sind Liebe und Muttergefühle die fruchtbarsten Quellen für unbeschreibliche Qualen. Es folgt das Vatergefühl, die Liebe der Kinder für die Eltern, der Geschwister, Freundschaftsgefühle und schließlich die Sympathie, die uns mit allen Menschen unter der Sonne verbindet.“<sup>58</sup>

Die Intensität des Schmerzes bildete danach exakt die Ordnung sozialer Nahbeziehungen ab, die auch unter den Lebenden galt. Im Mittelpunkt stand die Familie samt der mit ihr verbundenen Beziehungshierarchie. Hinzu kam, dass diese Beziehungen stets unvergleichlich und speziell sein mussten. Da sie als intimer Austausch zwischen zwei Individuen angelegt waren, bildeten sie eine jeweils einzigartige Kombination aus Charaktereigenschaften, Erfahrungen und Umgangsweisen, die sich über Beziehungsnähe und -dauer immer weiter ausprägte. Ihre emotionale Bedeutung speiste sich, wie Manzoni betont hatte, vor allem aus dem Austausch von Geheimnissen und konnte in voller Tiefe nur zwischen jeweils zwei Interaktionspartnern bestehen.<sup>59</sup> Die hier geäußerten Gedanken und Gefühle waren für Dritte nicht bestimmt und nicht einsehbar, und deshalb war auch ihre individuelle Bedeutung für Außenstehende nicht nachvollziehbar. Auch der Verlust einer solchen Beziehung war des-

<sup>54</sup> Tagebuch Rosina D'Amico, 11.9.1904. ADN, Coll. DP/89, Rosina D'Amico, Un anno di mia vita.

<sup>55</sup> Ebd., 9.12.1905.

<sup>56</sup> Freud, Zeitgemäßes, S. 343.

<sup>57</sup> Art. Dolore, in: Nuova Enciclopedia Italiana 7 (1879), S. 900.

<sup>58</sup> Mantegazza, Fisiologia, S. 231.

<sup>59</sup> Vgl. Manzoni, Promessi sposi, S. 152.

halb eine zutiefst subjektive Erfahrung. Daraus erwuchs eines der häufigsten Motive von Trauertexten der Jahrhundertwende, das auch die junge Silvia Ferro in einem Tagebucheintrag von 1904 in Gedanken an ihre Mutter festhielt: „Warum bist du nicht bei uns? Wie sollen wir Weihnachten verbringen, wenn nicht in Tränen? Schon jetzt kann ich mir das ausmalen und bin so traurig, dass mir die Worte fehlen.“<sup>60</sup>

Dieses immer wieder aufgegriffene Motiv war letztlich ein Hinweis auf die nicht vermittelbare subjektive Bedeutung der verlorenen Beziehung und den mit ihr verbundenen Emotionen. Ein Blick in zeitgenössische Kondolenzbriefe lässt vermuten, dass über diese Unvermittelbarkeit ein sozialer Konsens herrschte. So erhielt die Florentinerin Giuliana Ricasoli nach dem Tod ihres Sohnes einen Brief, dessen Verfasserin in Anspielung auf die emotionale Dimension des Verlusts gleich zu Beginn klarstellte, ihre Intention sei nicht, „das auszudrücken, zu dem ich nicht fähig bin und was ich nicht weiß.“<sup>61</sup>

Hier erschien die Sprache als kodifiziertes Instrument der Übermittlung von Informationen und innerer Einstellungen als ungenügend, um Gefühle als subjektive und individuelle Erlebenszustände treffend mitteilbar zu machen.<sup>62</sup> Indem man diesen Eindruck bei Todesfällen immer wieder in Worte fasste, wurde die diagnostizierte Unsagbarkeit aber gleichzeitig ein Topos, der der Sprache der Trauer im späten 19. Jahrhundert seinen Stempel aufdrückte. Das Motiv war letztlich ein Beleg für die sakrale Bedeutung des Trauerleids als Wiederhall von Liebe. Zugleich kann es als Ausdruck einer Krise des Zeichensystems interpretiert werden, die sich aus der Spannung zwischen subjektiven Bedeutungsgehalten und einem auf intersubjektive Verständigung ausgerichteten Zeichensystem ergab. Die Scheu, persönliche Empfindungen zu verbalisieren, zu fixieren und damit vergleichbar und beurteilbar zu machen, wirkte als Hemmschuh, die als einzigartig definierten Gefühle der persönlichen Verbundenheit und der Trauer öffentlich zu machen und damit der Gefahr von Profanisierung und Banalisierung auszusetzen.<sup>63</sup> Im Rückblick erscheint diese Befürchtung nicht unberechtigt, denn tatsächlich waren Tod und Trauer Bereiche, über die im späten 19. Jahrhundert geradezu obsessiv geschrieben und gesprochen wurde: In Nachrufen, Grabreden und Nekrologen, auf Gedenkveranstaltungen und Erinnerungstafeln ebenso wie in privaten Quellen wie Tagebüchern und Briefwechseln. Wie der Literaturwissenschaftler Antonino Musumeci anmerkt, ging die intendierte persönliche und individuelle Botschaft dabei oft in einem redundanten Wortschwall unter.<sup>64</sup> Zum anderen signalisierte das Motiv der Unaussprechbarkeit, dass Trauernde letztlich mit ihren persönlichen Gefühlen allein waren. Denn die Subjektivität der Trauererfah-

<sup>60</sup> Tagebuch Silvia Ferro, 8.12.1904. ADN, Coll. DP/Adn2, Silvia Ferro, Un secolo sta per morire.

<sup>61</sup> Brief an Giuliana Ricasoli, 1.7.1909. ASF, Archivio Ricasoli, cass. 128, fasc. Lettere di condoglianza. Parentela, amicizie.

<sup>62</sup> Vgl. Schwarz-Friesel, Sprache, S.234.

<sup>63</sup> Ebd., S.234–242. Vgl. auch Horn, Trauer.

<sup>64</sup> Vgl. Musumeci, Musa, S.107.

rung anzuerkennen, bedeutete auch, dass andere Personen letztlich nichts zu ihrem Trost beitragen konnten. In diesem Sinne kam die Absenderin eines anderen Kondolenzbriefs zu dem Schluss: „Für derartige Schicksalsschläge gibt es keine tröstenden Worte.“<sup>65</sup>

Die Identifikation von Trauer mit Beziehungsverlusten machte diese aber nicht nur zu einer familiären Angelegenheit. Denn analog zur emotionalen Einbindung in die Familie betonte das bürgerliche Modell familiärer Interaktion auch die Individualität dieser Bindungen, die zwischen zwei Personen bestanden. Vor allem die häufige Erwähnung von Schuldgefühlen im Anschluss an Todesfälle zeigt, dass Trauer deshalb auch zu einem individuellen psychologischen Problem für die Hinterbliebenen wurde. Ein Grabredner äußerte 1897 in Padua die „Reue, ihm [dem Verstorbenen] nicht genug Liebe zurückgegeben zu haben“.<sup>66</sup> In Rosina D’Amicos Tagebuch tauchte dieses Motiv nach fast jedem Todesfall auf, mit dem sie konfrontiert war. Als sie 1911 um einen Onkel trauerte, schrieb sie: „Ich habe ein schlechtes Gewissen. Unser Onkel bedeutete uns sehr viel, aber ich habe ihm nicht das zurückgegeben, was er verdiente.“<sup>67</sup>

Im Rückblick erschien Rosina D’Amico ihr Verhalten als Mangel oder gar Verweigerung von Liebe. Mit Blick auf die reziproke Funktionsweise emotionaler Beziehungen, aber auch auf das Konzept vom familiären Idyll handelte es sich dabei um einen Fehler, den sie nun nicht mehr gutmachen konnte. Noch stärker kam das in einem Tagebucheintrag zum Ausdruck, den D’Amico kurz nach dem Tod ihres Vaters verfasst hatte:

„Mein geliebter Papa, wie sehr ich dich liebe! Als wir zusammen waren, benahm ich mich nicht, wie du es gewollt hättest; ich habe dir viel Leid und Ärger bereitet ... Du warst immer gut zu mir, von einer engelhaften Güte ...; ich habe das missbraucht, und du hast viel für mich gelitten. Ich glaube, jetzt wärest du zufrieden mit mir; jeden Morgen gehe ich für dich in die Messe und widme dir jede Gnade, die ich erwerbe.“<sup>68</sup>

Die Verunsicherung über die Integrität des eigenen Verhaltens rührte offensichtlich daher, dass die Kette des emotionalen Austauschs mit dem Vater unterbrochen war. Die Autorin war auf sich selbst zurückgeworfen, konnte keinen potenziellen Fehler mehr gutmachen oder Entlastung erfahren und verlor die Orientierung. Derartige Zweifel am eigenen Verhalten waren letztlich zutiefst subjektiv. Schon das Scheitern daran, den Tod eines geliebten Menschen etwa durch Beistand und Pflege zu verhindern, konnte zu Selbstvorwürfen über verweigerter Sorgfalt und Anerkennung für geliebte Menschen führen. Zu Lebzeiten hätte sich dieser Fehler noch durch ein ver-

<sup>65</sup> Brief G. Fabbroni an Giuliana Ricasoli, 30.9.1901. ASF, Archivio Ricasoli, cass. 128, fasc. Lettere di condoglianza. Parentela, amicizie.

<sup>66</sup> Colabich (1897), S. 19.

<sup>67</sup> Tagebuch Rosina D’Amico, 2.11.1911. ADN, Coll. DP/89, Rosina D’Amico, Un anno di mia vita.

<sup>68</sup> Ebd., 4.10.1905.

bales Eingeständnis oder das Bemühen um Wiedergutmachung revidieren lassen. Mit dem Tod war der „Täter“ jedoch letztlich in seiner Schuld isoliert, eine Referenz für das eigene Verhalten fiel weg.<sup>69</sup> Selbst über die Frage, ob etwas überhaupt als Unrecht empfunden worden war, konnte nach dem Verlust einer binären sympathischen Beziehung keine Klarheit mehr gewonnen werden, da diese von außen nicht einsehbar war. Die Vergebung ihrer Verfehlungen in Gebet und Beichte erscheint in den Quellen zwar als eine Möglichkeit, Reue zu üben. Gerade Rosina D'Amico war jedoch ein Beispiel dafür, dass dies nicht immer gelang. Ihre Trauer weckte immer wieder starke Glaubenszweifel in ihr, und sie vermochte es nicht, den Verlust und ihre Empfindungen in einen sinnstiftenden göttlichen Schöpfungsplan zu integrieren.<sup>70</sup>

Die Empfindung schuldhafter Schmerzen griffen auch die Enzyklopädien auf, und zwar unter dem Begriff ‚Sühneschmerz‘. Dabei handelte es sich um eine quälende Erfahrung, so die „Nuova Enciclopedia Italiana“, denn: „Er fühlt sich verdient an und wird nicht notwendigerweise von Wohlgefühl gefolgt. Zwar kann er mit tugendhafter Demut zu einem freiwilligen Opfer werden, dennoch ist er ein verdienter Akt.“<sup>71</sup> Diese Definition erinnert an christlich-religiöse Motive, nach denen Schmerz und Leid stets eine Form von Schuld darstellten, mit denen die Gläubigen Buße übten. Sie zu ertragen und zu kultivieren, war ein Liebesbeweis zu Gott, der nicht nur beim Verlust einer geliebten Person erbracht wurde, sondern bei jeder Art von Leid. Der Verlust repräsentierte die in der Erbsünde begründete Unvollkommenheit und Fehlerhaftigkeit des Menschen. Zu leiden war demnach eine verdiente Strafe, die die Gläubigen anzunehmen hatten, wenn sie ihre Frömmigkeit beweisen wollten. Sein Bezugspunkt waren nicht individuelle Schicksalsschläge, sondern das religiöse Heilsversprechen, am Ende des diesseitigen Lebens wieder zurück in Gottes Schoß und damit in den Genuss der Wonnen des ewigen Lebens zu kommen. Schmerz zu akzeptieren und bewusst zu durchleben, war ein Weg, trotz Verfehlungen wieder zu Gott zu finden und sich seiner Liebe verdient zu machen. Vor diesem Hintergrund war Trauerschmerz nur eine Episode im Rahmen einer größeren Aufgabe der Lebenden, an der diese lebenslang arbeiten mussten, um sich selbst Hoffnung auf eine glückselige transzendente Existenz zu verdienen. Je länger und intensiver man sich dieser Aufgabe widmete, desto besser. Diese in der katholischen Kultur tief verankerte Anschauung stand jedoch in einem spannungsvollen Verhältnis mit positivistischen und philanthropischen Anschauungen, wie sie im aufgeklärten Weltbild eines Teils der gesellschaftlichen Eliten verankert waren. Denn hier war Trauer immer auch mit dem Anspruch verbunden, sie zu überwinden.

---

<sup>69</sup> Vgl. Majer, Scham, S. 100f.

<sup>70</sup> So etwa Tagebuch Rosina D'Amico, 29.10.1911 (ADN, Coll. DP/89, Rosina D'Amico, Un anno di mia vita), nach einem Gespräch mit einem Geistlichen: „Bin ich so ungläubig, dass ich an Gott zweifle?“ Vgl. dazu auch Richter, Tod, S. 97.

<sup>71</sup> Art. Dolore, in: Nuova Enciclopedia Italiana 7 (1879), S. 901.

Letztlich bestätigt die Existenz von Schuldgefühlen Sigmund Freuds Diagnose, dass „völlig unbegründete Selbstvorwürfe nach dem Tode einer geliebten Person“ nichts Ungewöhnliches seien.<sup>72</sup> Er sah dieses Phänomen in der Struktur emotionalisierter Beziehungen bürgerlicher Prägung begründet. Genauer verortete er es im „Gesetz der Gefühlsambivalenz, das ... unsere Gefühlsbeziehungen zu den von uns geliebtesten Personen beherrscht“. Diese Regel besage, dass ein Mensch „selten im Ganzen gut und böse“ sei und zwischenmenschliche Beziehungen deshalb mit widersprüchlichen Gefühlen verbunden sein mussten. Gerade starkes Lieben ging nach Freuds Überzeugung häufig mit starker Ablehnung einher. Im Umkehrschluss nahm er an, dass auch die Trauer um die „geliebten Verstorbenen“ häufig mit „einer gewissen Erleichterung“ verbunden gewesen sei.<sup>73</sup> Freud las hier kritisch gegen, was sich aus der Sakralisierung eines harmonischen Familienlebens ergab: ein Emotionsregime, das distanzierende Gefühle möglichst ausschloss, um die Familie als Grundstein sozialer Ordnung nicht zu gefährden. Gefühle, die den familiären Zusammenhalt in Frage stellten, hatten deshalb in den konventionalisierten bürgerlich-elitären Trauerpraktiken keinen Platz und wurden nicht öffentlich ausgesprochen.

Der Ambivalenzkonflikt, der sich aus dem Verlust reziprok angelegter Beziehungen ergab, musste daher individuell austragen werden. Im Rückblick auf die gemeinsam verbrachte Zeit äußerte sich das nicht Erlaubte, aber dennoch Existente dann als Schuldgefühl gegen die Trauernden selbst.<sup>74</sup> Denn in diesem Moment war das eigene Fehlverhalten nicht mehr gutzumachen, und auch die Hoffnung auf Vergebung war für immer dahin. Auf diese Weise konnte Trauer zu einem Zustand uferloser Selbstzweifel werden, der die Menschen davon abhielt, wieder ein normales Leben zu führen. Dagegen setzte die Psychoanalyse letztlich ein neues Menschenbild: Eines, das emotionale Beziehungen auf lediglich zwei Referenzpunkte reduzierte, das Ich und seinen jeweiligen Bezugspartner. Dabei wurde das individuelle psychische Wohlbefinden zum leitenden Prinzip erklärt. Die reziproke Struktur der Familienbeziehungen erschien aus dieser Sicht vor allem als möglicher Generator von Schuldgefühlen und damit als Hemmnis für die individuelle Persönlichkeitsentfaltung.

Unter diesen Voraussetzungen lassen sich zwei verschiedene Verläufe von Trauer rekonstruieren, die Freuds 1917 vorgenommener Typisierung von „Trauer und Melancholie“ entsprachen. Im ersten Fall handelte es sich um die normale Trauer, bei der die Betroffenen es vermochten, ihre Liebe vom verlorenen Bezugspunkt zu lösen und auf diese Weise ihren Schmerz zu bewältigen. Die zweite Möglichkeit war die pathologische Variante, die Freud wie folgt definierte: „Die Melancholie ist ausgezeichnet durch eine tiefe schmerzliche Verstimmung, eine Aufhebung des Interesses für die Außenwelt, durch den Verlust der Liebesfähigkeit, durch die Hemmung jeder Leistung

---

72 Freud, *Zeitgemäßes*, S. 346 f.

73 Ebd., S. 332–334. Freud nennt dies einem „unbewußten Todeswunsch“.

74 Vgl. auch Majer, *Scham*, S. 101.

und die Herabsetzung des Selbstgefühls, die sich in Selbstvorwürfen und Selbstbeschimpfungen äußert und bis zur wahnhaften Erwartung der Strafe steigert.“<sup>75</sup> Die Rückkehr ins aktive Leben, die Wiedereingliederung in den Alltag und die Erfüllung der sozialen Rolle waren also das Ziel des Trauerns. Freuds Modell schloss damit an Motive an, deren gesellschaftliche Verbreitung im späten 19. Jahrhundert gerade begonnen hatte.

Die Auffassung von Trauer als individuelle Herausforderung sollte sich bis heute als äußerst wirkmächtig erweisen. An die Stelle der religiösen Sorge um das Seelenheil traten die Auseinandersetzung der Hinterbliebenen mit sich selbst und die Frage nach der Überwindung des Verlusts als Ziel von Trauer.<sup>76</sup> Erfolgreiche Trauerarbeit definierte sich durch die emotionale Ablösung von den geliebten Verstorbenen als Grundlage für die Überwindung des Verlustleids, und letztlich durch die Fähigkeit und Bereitschaft zum Aufbau neuer Gefühlsbindungen.<sup>77</sup> Die Rolle der sozialen und kulturellen Rahmenbedingungen von Trauer, und damit etwa die Frage danach, worin sich Schuld überhaupt begründete, geriet dabei zunehmend aus dem Blickfeld.<sup>78</sup>

Ausgehend von Freud blieb die Identifikation von Trauer als individueller Verlust bis weit ins 20. Jahrhundert Dreh- und Angelpunkt psychoanalytischer Überlegungen. Psychologen wie der britische Bindungstheoretiker John Bowlby, dessen Forschungen in der analytischen Psychologie für den Umgang mit Trauer bis heute als maßgeblich gelten, übertrugen dabei ihre Erkenntnisse über zwischenmenschliche Bindungen auf den Umgang mit Todesfällen – eine Operation, die erst vor dem Hintergrund der Aufwertung des Emotionalen im Kontext zwischenmenschlicher Beziehungen folgerichtig erscheinen konnte.<sup>79</sup> Freud und Bowlby assoziierten Trauer mit der Trennung von einer Bindungsperson. Ob sie einem Todesfall folgte, war dabei nur von sekundärer Bedeutung, denn der Verlust konnte auch durch andere Formen der Trennung entstehen. Der Gedanke einer notwendigen Überwindung von Trauer basierte zudem selbst auf gesellschaftlichen Prioritäten im Umgang mit dem Tod und artikulierte ein Charakteristikum des bestimmenden Emotionsregimes im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert: Die Vorstellung, dass Trauer idealerweise ein maßvoller emotionaler Zustand von begrenzter zeitlicher Dauer zu sein habe. Dabei wurde einerseits die Bestimmung eines gesunden Maßes und der Dauer im Laufe der Jahrzehnte immer enger gefasst, andererseits kam es zu einer Pathologisierung vieler Aspekte dessen, was viele Menschen beim Tod einer nahestehenden Person empfanden.<sup>80</sup>

---

**75** Freud, *ZeitgemäÙes*, S. 353.

**76** Vgl. Richter, *Tod*, S. 97.

**77** Vgl. Freud, *Trauer*.

**78** Vgl. Haas, *Rituale*, sowie Sch nel z er, *Lehrbuch*.

**79** Vgl. Bowlby, *Attachment*.

**80** Vgl. Gr an e k, *Grief*. Hierzu auch Sch a u b, *Trauer*.



## 2.4 Trauer als Tugend

Ein wichtiger Aspekt des elitären Emotionsregimes war es, Gefühle auf eine angemessene Weise nach außen zu tragen. Besonders angesichts der moralischen Aufwertung von Trauergefühlen reichte es nicht aus, sich allein auf innere Empfindungen zu berufen. Nur wer seine Gefühle für das soziale Umfeld nachvollziehbar zeigte, konnte einerseits die Früchte sozialer Anerkennung ernten und so einen Weg aus der emotionalen Krise des Verlusts finden – und es andererseits vermeiden, als unmoralisch und gefühllos beurteilt zu werden. Deshalb war das Zeigen von Emotionen von hoher Bedeutung, und es stellte sich die Frage nach dem Zusammenspiel zwischen einer inneren Empfindung und deren äußerlicher Darstellung. Die Antwort darauf war komplex. Für die Autoren der Enzyklopädien war Schmerz als „Grundbedingung des Lebens, die leider alle [Menschen] schon in unterschiedlichem Maße ... erleben mussten“<sup>81</sup> zwar eine Erfahrung, die intersubjektive Züge aufwies. Wenn aber schon die Intensität der Schmerzempfindung im Laufe des Lebens einer einzelnen Person divergieren konnte, welche Fühlregeln konnten dann für eine größere Gruppe oder eine ganze Gesellschaft gelten? Auch die Autoren der Lexikonartikel griffen diese Problematik auf. Dabei verwiesen sie auf die Relativität individueller Erfahrung: Was der Eine „als großes Übel“ erlebe, sei für den Anderen lediglich eine „Unannehmlichkeit“.<sup>82</sup> Die Konsequenz daraus war eindeutig: Letztlich sei es „zwecklos, eine Definition für die unangenehme Empfindung zu versuchen, die wir Schmerz nennen“.<sup>83</sup> Diese Feststellung implizierte, dass innere Empfindung und sichtbares Gefühl getrennte Phänomene waren. Das äußerlich Wahrnehmbare war lediglich ein Signifikant von etwas, was sich unter der Körperoberfläche abspielte. Einblicke in das Innenleben waren also nur über die Kommunikation mittels sprachlicher, körperlicher und symbolischer Zeichen zu erlangen. Die daraus gewonnenen Erkenntnisse waren jedoch niemals gesichert: Man musste ihnen Glauben schenken, und damit waren sie letztlich eine Frage des sozialen Vertrauens. Bei Trauerfällen vertraute man zuerst jenen, die in einer direkten Beziehung mit dem Verstorbenen gestanden hatten. Die Forderung „wahre Gefühle“ zu zeigen, die „aufrichtig und nicht künstlich“ waren,<sup>84</sup> richtete sich deshalb vor allem an diejenigen, bei denen das nicht der Fall war.

Um „ein möglichst natürliches und echtes Fließen der Gefühle von innen nach außen“ zu bewerkstelligen, bedurfte es einer „erlernten und fein austarierten Emotionspraxis“.<sup>85</sup> Zeitgenössische Quellen deuten darauf hin, dass die individuelle Erfahrung von Trauernden sich in vielen Fällen mit dem Credo schmerzhaften Trauerns deckte. Der Mailänder Choreograf Carlo Blasis ordnete sie in seinem 1857

<sup>81</sup> Art. Dolore, in: Nuova Enciclopedia Italiana 7 (1879), S. 901.

<sup>82</sup> Ebd.

<sup>83</sup> Ebd.

<sup>84</sup> Gelli, Come devo scrivere, S. 134.

<sup>85</sup> Scheer, Topografien, S. 63.

erschienenen Spätwerk „L'uomo fisico, intellettuale e morale“ Gemütsbewegungen wie Niedergeschlagenheit, Weltabgewandtheit und Melancholie, aber auch Praktiken wie Klage und Gebet zu.<sup>86</sup> Er assoziierte sie mit einer Entspannung der Muskeln, die mit einer gebeugten Körperhaltung, einem gesenkten Kopf, langsamen Bewegungen, einem in sich gekehrten, zurückhaltenden Habitus sowie einem Bedürfnis nach sozialem Rückzug verbunden sein konnte.<sup>87</sup> Die Beschreibung einer Trauernden in der Frauenzeitschrift „Margherita“ aus dem Jahr 1890 entspricht diesem Auftreten in weiten Teilen:

„Sie ist schwarz gekleidet; ihr silbergraues Haar ist in zwei einfache Zöpfe gebunden, die spiralförmig am Kopf liegen; ihr Umgang ist etwas traurig und kraftlos; zwischen den Augenbrauen zeichnet sich eine leichte Hautfalte ab, darunter ein durchdringender, strahlender Blick; ... von Zeit zu Zeit erhebt ein Seufzer die Spitzen ihres Kleides. Sie ist ungeschminkt und trägt keinen Schmuck. Ihre Haltung, ihr Blick, die Kleidung, alles ist tadellos. Sie ist die perfekte trauernde Tante.“<sup>88</sup>

Eine zentrale Bedeutung für den Gefühlsausdruck sprach man seit der Aufklärung dem Gesicht zu, das man in einem besonders engen Verhältnis zu inneren Empfindungen währte.<sup>89</sup> Als Zeichen einer labilen Konstitution galten ein melancholischer Blick, hängende Mundwinkel, aber auch leises und langsames Sprechen. Inbegriff sichtbaren Leids war das Vergießen von Tränen, nach Niccolò Tommaseos Wörterbuch ein „Gemütszustand, der aus den Augen sickert“.<sup>90</sup> Schon seit der Aufklärung standen Tränen für echte Sensibilität und waren eine gängige und erwartete Gefühlsreaktion auf Todesfälle.<sup>91</sup> Wenn der Forliveser Chronist Filippo Guarini von der Beisetzung eines verstorbenen Garibaldiners aus seiner Stadt berichtet, er habe „wie ein Junge geweint, und mit mir haben auch andere Tränen vergossen, die ihn mochten und schätzten“,<sup>92</sup> zeigt dies, dass dies auf Trauerfeiern auch für Männer galt.

Bei diesen körperlichen Praktiken schienen sich individuelle Erfahrung und soziale Norm weitgehend zu entsprechen. Als Erkennungszeichen für den inneren Erlebenszustand einer Person gewannen sie jedoch zunehmend an Bedeutung, als das Verständnis von Trauer als leidvoller Zustand naturalisiert wurde. Schon Paolo Mantegazza hatte den Verlustschmerz in den 1880er-Jahren als Teil der „natürlichen Ordnung“<sup>93</sup> beschrieben, wonach seine Intensität von der Nähe der verlorenen Be-

<sup>86</sup> Vgl. Blasis, Uomo, S. 218. Zu Blasis als Choreograf vgl. Weickmann, Leib, S. 119–130. Die von Blasis vorgestellten Körperhaltungen, mit einem Fokus auf die Darstellung von Leichte und Schwere, analysiert erstmals Diagne, Schweben.

<sup>87</sup> Vgl. Blasis, Uomo, S. 218.

<sup>88</sup> Aidea, Funerale, in: Margherita. Giornale delle signorine italiane, 16.11.1890, S. 367.

<sup>89</sup> Zur Bedeutung des Gesichts für den Gefühlsausdruck vgl. Schmidt, Gefühle.

<sup>90</sup> Art. Lagrima, in: Dizionario della lingua italiana 2,2 (1869), S. 1732.

<sup>91</sup> Vgl. Vincent-Buffault, Histoire, S. 178–180.

<sup>92</sup> BCF, Filippo Guarini, Diario forlivese, Bd. 2, 18.12.1867.

<sup>93</sup> Mantegazza, Fisiologia, S. 231.

ziehung mit den Verstorbenen abhing. Auch ein juristisches Wörterbuch von 1904 verdeutlichte dies: „Die Empfindsamkeit des menschlichen Wesens wird mehr oder weniger von allen Trauerfällen bewegt. Dies ist leider unumgänglich, je nachdem wie nahe man davon betroffen ist. Es handelt sich natürlicherweise um eine der tiefsten Schmerzerfahrungen des Intimlebens, die empfunden wird, wenn eine Familie einen Angehörigen verliert.“<sup>94</sup>

Damit war ein Normaltyp von Trauer als tiefe schmerzliche Erfahrung beschrieben. Emotionale Regungen, die dem zu widersprechen schienen, wurden aus dem Bereich der Trauer ausgegrenzt oder zumindest marginalisiert. Der Anspruch, Trauer auf eine bestimmte Art zu empfinden und als solche erkennbar zu machen, war im Alltag ein wirkmächtiges Verhaltensregulativ. Das zeigt eine Passage aus Ida Bossaglias Tagebuch, in der sie ihr Fühlen und Auftreten als Trauernde reflektierte: „Es gibt Momente, in denen ich mich gutgelaunt zeige, und dann wird womöglich jemand glauben, dass ich den Schmerz überwunden habe, aber oh! Es sind dies die schlimmsten Momente für mich, denn wenn sie vorbei sind, ergreift mich eine unbeschreibliche Trostlosigkeit, und ich kann nicht nachvollziehen, wie ich meine Gedanken auch nur für einen Moment etwas anderem widmen konnte.“<sup>95</sup> Die soziale Norm leidvollen Trauerns konnte dazu führen, dass Betroffene ihr Verhalten immer wieder mit den sozialen Erwartungen abglichen. Das Zitat spielt dabei auch auf die von Freud aufgeworfene Problematik der Gefühlsambivalenz an: Über die Kontrolle der eigenen Gefühle wollte man vermeiden, auch nur den leisesten Verdacht zu wecken, gegen die Norm familiärer Liebe und Geborgenheit verstoßen zu haben.

Wer das entsprechende Zeicheninventar zur richtigen Darstellung eines Gefühls kannte, verfügte zumindest theoretisch über die Möglichkeit, sein Verhalten an die Konvention anzupassen. War dies aufgrund divergierender kultureller und sozialer Lebensumstände nicht gegeben, schien der Blick in das Innenleben eines Menschen versperrt zu sein. Die in den 1880er-Jahren erschienene „Nuova Enciclopedia Italiana“ verwies daher auf die daran anknüpfende Schwierigkeit, den Emotionsgehalt der Trauerrituale anderer Gesellschaften zu deuten: „Bedenkt man die Eigenwilligkeit der Bräuche und Sitten, ist es ziemlich schwierig, die Ursache einer Trauerbezeugung zu bestimmen; die einen sind ernsthaft, traurig und leidvoll, die anderen komisch und zuweilen lächerlich.“<sup>96</sup> Ob man es im Einzelfall mit einem misslungenen Ausdruck oder einer unpassenden inneren Empfindung zu tun hatte, oblag dabei letztlich dem Empfinden des Betrachters.

Die zu Beginn des zweiten Hauptkapitels vorgestellte Lithografie griff ein typisches Motiv auf, das gegen die Logik schmerzhafter Trauer verstieß: die vermeintliche Freude über den Tod eines Kindes. Darin spiegelte sich ein religiöses Motiv, auf

<sup>94</sup> Art. Lutto, in: Enciclopedia Giuridica Italiana 4,5 (1912), S. 383.

<sup>95</sup> Tagebuch Ida Bossaglia, 14. 6. 1877. ADN, Coll. DP/Adn2, Ida Bossaglia, La perdita di una moglie.

<sup>96</sup> Art. Lutto, in: Nuova Enciclopedia Italiana 12 (1881), S. 1306.

das sich ethnografische Studien häufiger bezogen. Demnach sah man den Tod eines Kindes als Grund zur Freude, da Gott ihm seine besondere Wertschätzung erwie, indem er es sündenfrei zu sich zurückholte. Das galt umso mehr für Mädchen, die jungfräulich aus dem Leben schieden. Dass dies auch ein Motiv sein konnte, von dem sich Hinterbliebene in schwerer Stunde Trost versprochen, zogen Beobachterinnen und Beobachter aus dem Elitenmilieu offenbar nicht in Betracht. Die angeblich dahinterstehende Freude über den Tod von Kindern kam auf der Abbildung in einigen Motiven zum Ausdruck und wurde auch in der Bildbeschreibung angesprochen: Das Werfen von Blumen, die herumtollenden Kinder oder die große Zahl von Personen, die gedankenverloren miteinander sprechen. Jemandem aus Liebe zu Gott den Tod zu wünschen und darüber Freude empfinden zu können, ging aus Sicht der sich selbst als zivilisiert und empfindsam verstehenden Elitenangehörigen zu weit. Es verstieß gegen die Logik emotionalisierter Familienbeziehungen, nach der gerade Kinder als unschuldige und hilfsbedürftige Wesen quasi bedingungslose Zuneigung verdienten. Und auch die katholische Verehrung der Frau als lebenslange unbefleckte Dienerin des Herrn, wie sie insbesondere Nonnen verkörperten, widersprach der säkularen Überzeugung, die Bestimmung der Frau liege in der Rolle der Ehefrau und Mutter.<sup>97</sup>

Die Abbildung führte dem Leser somit eine Praxis vor, die als emotionale Kälte und Lieblosigkeit gedeutet wurde. In Verbindung gebracht wurde sie insbesondere mit den Geistlichen, die dem Trauerzug mit strengem Auftritt voranschreiten, ohne dabei Anzeichen von Betroffenheit erkennen zu lassen. Sie erschienen als Repräsentanten einer macht- und traditionsbesessenen Kirche, die sich nicht einmal bei Todesfällen um die Gefühle der Gläubigen scherte, sondern stets nur Machtinteressen und religiöse Dogmen im Blick hatte.<sup>98</sup> Sie repräsentierten ein Weltbild, in dem die Beziehung der Menschen zu Gott mehr wert war als interpersonale Bindungen. Letztere zu relativieren, stellte den sozialen Kitt der Nation in Frage. Als moralische Institution fiel der Klerus als Vertreter des traditionellen Katholizismus somit aus.

Blickt man in Briefe von Trauernden aus den mittleren und oberen sozialen Schichten, dann hatten religiöse Überzeugungen aber keineswegs zur Folge, dass Hinterbliebene sich über den Tod eines Kindes freuten. Zwar beriefen sich Trauernde auch hier auf das Motiv einer Rückkehr in den Schoß Gottes, zogen es aber als Trostressource heran, die das Verlustleid lindern konnte. Zu beobachten ist dies in einem Brief, in dem sich die Neapolitanerin Ludovica De Simone Piccirilli bei ihrer römischen Freundin Matilde Fiorilli Ruggiero für einen Kondolenzbrief anlässlich des Todes ihres kleinen Sohnes bedankte:

„Wie tröstlich mir diese schönen Reflexionen über die Tugend der Geduld sind! Sie sind Balsam für mein armes Herz, das dem Willen Gottes wahrlich ergeben ist; trotzdem blutet es noch immer wegen der gewaltigen Verletzung, die nun bereits zwei Monate zurückliegt. *Deus dedit, Deus ab-*

<sup>97</sup> Vgl. De Giorgio, Modell, S.187–220.

<sup>98</sup> Vgl. dazu auch Borutta, Antikatholizismus.

*stulit. Sit nomen benedictum.* Das habe ich in einem goldenen Buch von Scotton mit dem Titel ‚Die Engel und die Familie‘ gelesen, aus dem ich nicht wenig Trost ziehen konnte. Es ist, als wären diese Worte für meinen Giuseppe geschrieben: ‚Er war eine Lilie, die für immer in das Beet des Paradieses verpflanzt wurde. Er scherzt mit den Engeln, weil er einer von ihnen geworden ist.‘ ... Ich habe das Glück, die tröstlichen Wahrheiten unserer Religion immer präsent zu haben; sie allein können die tiefsten Verletzungen unseres fleischlichen Herzens lindern.“<sup>99</sup>

Hier zeigt sich, dass sich aus der Vorstellung von Trauer als konvertierter Liebe zwar eine handhabbare Definition dafür ableiten ließ, welche emotionale Erfahrung mit ihr verbunden sein konnte. Deutlich wird aber auch, dass diese Konzeptualisierung zu holzschnittartig war, keinen Raum für Ambivalenzen ließ und damit den Realitäten alltäglicher Trauererfahrungen häufig nicht gerecht werden konnten.

Als leidvolle Gefühlslage wurde Trauer bis Ende des 19. Jahrhunderts zu einem hohen gesellschaftlichen Wert erhoben. Deutlich wurde das insbesondere durch die Abwertung von Fühlweisen, die diesem Ideal nicht entsprachen. Zum Ausdruck kam diese Moralisierung des Leids bei Autoren wie Paolo Mantegazza, der in seinem Buch „Fisiologia del dolore“ konstatierte: „Wir alle schämen uns, wenn wir unfähig zu moralischem Leid sind: Eben weil es verächtlich und abstoßend ist, es nicht zu fühlen. Es ist feige, über körperliche Schmerzen zu klagen; aber es ist schlimmster Zynismus, die moralische Pein zu fürchten und sie mit allen Mitteln des Egoismus und heuchlerischer Schlaueit abzuwehren.“<sup>100</sup>

Fehlender Schmerz wurde hier zum Inbegriff von Amoral und Zynismus erklärt. Wer kein Leid empfand, schien einseitig persönliche und materielle Interesse zu verfolgen und war zu Mitgefühl nicht fähig. Der daraus resultierende Umgang war für Mantegazza zynisch und kalt:

„– *Die Mutter ist gestorben. Die Arme!* Sie war alt, und das Schicksal ruft nun einmal zuerst die unter die Erde, die schon den längsten Weg gegangen sind. – *Ein Kind ist gestorben!* Herrje, nun wird es ihm besser gehen! Es ist unschuldig gestorben, noch bevor es die Härten des Lebens kennenlernen musste. – *Ein Freund ist gestorben!* Das ist ein Unglück, aber man wusste schon länger, dass es dazu bald kommen würde. Es ging ihm so schlecht, dass er froh sein kann, dass er gestorben ist.“<sup>101</sup>

Der Physiologe stigmatisierte diese Vorgehensweise als schweren Fehler gegenüber den Toten und den Gefühlen ihrer Liebsten und als charakterlichen Defekt einer gesellschaftlichen Minderheit, die sich als gefühlkalt und rationalistisch auszeichnete:

„Einige, glücklicherweise wenige, empfinden ein so schwaches Bedürfnis danach zu lieben und geliebt zu werden, dass sie fast nie das Leid erfahren, das in uns aus den Gefühlen für andere Menschen entspringt ... Für sie ist der moralische Schmerz ein unglückliches Vorkommnis, ein

<sup>99</sup> Brief Ludovica De Simone Piccirilli an Matilde Fiorilli Ruggiero, 12.3.1895. ACS, Carte Fiorilli, sc. 1, fasc. 4, sf. 8.

<sup>100</sup> Mantegazza, *Fisiologia*, S. 208.

<sup>101</sup> Ebd., S. 229 f.

Unfall, der das Glück nicht beeinträchtigt und etwa dem Zerschneiden einer Porzellantasse oder einem Flecken auf der Kleidung entspricht ... Die Selbstsucht ist einfallreich darin, jeden Schmerz sofort abzumildern, der am Horizont erscheint; sie versucht, ihn mit ihren dunklen Wolken einzuneheln; jede Ausflucht, jede Überlegung dient ihr dazu, Risse zu kitten, das leckgeschlagene Schiff wieder zu flicken.<sup>102</sup>

Hinter dieser Schilderung steckte nicht zuletzt die Kritik an der Aufwertung ökonomischer Handlungslogiken, die der Soziologe Georg Simmel als Ursache und Sinnbild für Vergleichsgültigkeit und Veräußerlichung kritisiert hat.<sup>103</sup> Damit ging für Simmel eine Aushöhlung des Unvergleichlichen zugunsten von Geldwerten einher, die hier als Zynismus gegenüber den sakralisierten Gefühlsbindungen anschaulich wird. Idealerweise fanden Trauernde in ihrem Schmerz ein Gleichgewicht zwischen Eigen- und Fremdinteresse. Ohne das offenbar als naturgegeben betrachtete persönliche Glückstreben weiter zu thematisieren, stilisierte Mantegazza es zum Zeichen eines edlen Charakters, sich dem Schmerz innerlich hinzugeben: „Der Mensch kann an einen Punkt kommen, an dem er den eigenen Schmerz verehrt, indem er jedes Heilmittel, jeden Trost, jede Erleichterung meidet. Dabei handelt es sich fast immer um Schmerzen über wohlmeinende Affekte, die aus dem Verlust von geliebten Personen geboren werden, die für unsere Existenz notwendig waren.“<sup>104</sup>

Die Idealisierung des Verlustleids beim Tod anderer Personen resultierte somit direkt aus der Wertschätzung reziproker interpersonaler Beziehungen. Auch in der „Enciclopedia Popolare Sonzogno“ wurde betont, Trauer sei die „erhabenste Form des Leids“, da sie „aus menschlicher Sympathie“ entspringe.<sup>105</sup> Trauertexte sprachen häufig von einem affektiven Tribut an die Toten, denen man einen dauerhaften pietätvollen Akt der Sympathie schulde. Da der Schmerz letztlich die Bereitschaft und Fähigkeit bekundete, mit anderen Menschen zu sympathisieren, war er letztlich ein Beleg für die charakterliche Integrität des Trauernden, die auch gegenüber den Lebenden galt.

Da der Austausch von Emotionen mit dem Tod eines Interaktionspartners unterbrochen wurde, bestand für die Hinterbliebenen eigentlich keine konkrete Verpflichtung mehr, die Interessen und Bedürfnisse der Verstorbenen in ihr Handeln einzubeziehen und ihnen etwas zurückzugeben. Insofern war das Verlustleid eine Gelegenheit, vielleicht mehr noch als mit der Sympathie zu Lebzeiten ein freiwilliges emotionales Opfer, eine „Hommage an den Toten“.<sup>106</sup> Ihm diese zu erweisen, signalisierte die Bereitschaft, die Regeln reziproken Sympathisierens auch dann einzuhalten, wenn sie vom Gegenüber nicht mehr eingefordert werden konnte und keine konkrete Verpflichtung mehr gegeben war. Als willentlich angenommenes unangenehmes

<sup>102</sup> Ebd., S. 230.

<sup>103</sup> Vgl. Simmel, Philosophie.

<sup>104</sup> Ebd., S. 207.

<sup>105</sup> Art. Dolore, in: Grande Enciclopedia Popolare Sonzogno 5 (1914), S. 778.

<sup>106</sup> Vertua Gentile, Come devo comportarmi, S. 324.

Gefühl begründete der Verlustschmerz die „individuelle Würde“<sup>107</sup> eines Menschen, wie die Enzyklopädien betonten. Zu leiden stand für die Fähigkeit und Bereitschaft, auch gegen kurzfristig orientiertes Eigeninteresse weiterhin für die Grundprinzipien bürgerlich-elitärer Sozialisierung einzutreten. Als Akt selbstlos erbrachter Liebe, der die emotionale Hinterlassenschaft der Toten bewahrte, war aufrichtig empfundene Trauer somit immer auch ein Bekenntnis zu sozialer Stabilität.

Dieses emotionale Loyalitätsversprechen hielt für die Trauernden einen Gegenwert bereit. Laut Mantegazza zeitigte die Akzeptanz des Leids „Befriedigung darüber, das Eigeninteresse für die Pflicht geopfert zu haben“.<sup>108</sup> Auch die „Nuova Enciclopedia Italiana“ gab an, Leid absichtsvoll zu durchleben sei für die Betroffenen mit dem Wohlgefühl verbunden, „etwas Gutes getan zu haben“ und „jedes frühere Leid vergessen“ zu machen.<sup>109</sup> Dieses Versprechen konnte aber nur von Wert sein, wenn auch das soziale Umfeld es honorierte, und hier lag der eigentliche Gewinn der zum Selbstverzicht stilisierten Trauer. Mit ihrem emotionalen Opfer erklärten die Trauernden, dass sie ihre soziale Umgebung schätzten und auf dieses angewiesen waren, um mit ihrer Verlusterfahrung zurechtzukommen. Mit ihrer fortgesetzten Liebesbereitschaft gegenüber den Toten bewiesen sie zugleich ihre eigene Liebenswürdigkeit. Dasselbe galt für diejenigen, die den engsten Angehörigen ihre Anteilnahme bekundeten. Da sympathetische Beziehungen emotionale Anteilnahme implizierten, waren dafür Anerkennung und Zuspruch der Mitmenschen zu erwarten. So initiierten Trauerfälle einen sozialen Kreislauf des Sympathisierens, von dem sowohl Betroffene als auch Außenstehende profitierten. Vor diesem Hintergrund war Trauer mehr als eine einmalige affektive Reaktion auf den Tod einer nahestehenden Person. Sie war ein wichtiges Moment für den emotionalen Austausch zwischen den Lebenden und vermochte es, bestehende Gefühlsbindungen zu stabilisieren und neue zu schaffen – und zwar über den engsten familiären Kreis hinaus. Da man Sympathie vor allem mit geteilten Werten und ähnlichen Lebensumständen verband, waren Trauerfälle aus dieser Perspektive konstitutive Momente einer *sentimental collaboration* der Mittel- und Oberschichten, bei der sich die eigenen Reihen schlossen.<sup>110</sup> Indem man die eigene Sensibilität bekundete, grenzte man sich zugleich von anderen, als gefühllos und unzivilisiert beurteilten sozialen Milieus ab. Ein gutes Beispiel ist der Kondolenzbrief, den die Florentinerin Giuliana Ricasoli 1901 nach dem Tod ihres Ehemanns Giovanni von einer Freundin erhielt:

„Liebe Giuliana. Auch wenn wir uns in den letzten Jahren selten gesehen haben, sollst du wissen, dass ich dich und deine Liebsten immer sehr gern hatte. Mit aufrichtigem Schmerz habe ich daher von dem schrecklichen Unglück erfahren, das dich getroffen hat. Weil du mir lieb bist,

**107** Art. Dolore, in: Nuova Enciclopedia Italiana 7 (1879), S. 901.

**108** Mantegazza, Fisiologia, S. 229.

**109** Art. Dolore, in: Nuova Enciclopedia Italiana 7 (1879), S. 901.

**110** Vgl. Kete, Collaborations, S. 52–58.

nehme ich Anteil an deinem tiefen Schmerz und bin dir im Herzen und in Gedanken nahe ... Aber du, Giuliana, wirst den Trost nicht nur in der Religion finden, sondern auch von deinen geliebten Kindern, die dich umgeben und mit ihrer Zuneigung beruhigen ... Mit diesen Zeilen schicke ich dir eine liebevolle Umarmung. Deine Giulia.“<sup>111</sup>

Dieses auf säkularen Normen basierende Modell von Trauer ging in großen Teilen auf religiöse Motive zurück. Wie ein Blick in eine 1867 erschienene geistliche Schrift mit dem Titel „Amore e dolore cristiano“ zeigt, spielte auch hier die Akzeptanz des Schmerzes als Selbstverzicht eine wichtige Rolle:

„Christlicher Schmerz ist in gewisser Weise gewollt, und zwar insofern der Mensch, ohne ihn selbst zu entfachen, ihn annimmt und sich liebevoll für ihn entscheidet. Die Formel vom Opfer und Leid Christi – *er litt, weil er es wollte* – gilt daher in gewisser Weise für jeden Christen. Akzeptanz und Wille zum Schmerz verändern vollständig und substanziell dessen Natur. Er ist zugleich Liebe und Leid, denn wo freier Wille ist, da ist auch Liebe. Wenn jemand den Schmerz annimmt, tut er das aus Liebe; und liebevolles Leiden wird notwendigerweise auch Trost und Vergnügen, auch wenn es weiterhin Schmerz bleibt. Auf diese Weise empfindet ein Christ im Leid eine geheimnisvolle Mischung von Wille und Unwille, von Leid und Lust. Der Schmerz ist ein großes Mysterium und lehrt uns mehr als alles andere. Manchmal überwiegt im Christen der Gedanke des Schmerzes, manchmal der Liebe; oft stehen sie in einem sanften Kampf miteinander. Stets ist der Schmerz aber nobel, groß und erhaben, und zwar allein weil er christlicher Schmerz ist, das heißt aus freiem und liebevollem Willen akzeptiert.“<sup>112</sup>

Das bei Autoren wie Mantegazza entworfene Modell erhabenen Leidens knüpfte eng an diese religiöse Deutung an. Für die christliche Moral war es ausschlaggebend, Leid willentlich anzunehmen, ohne vor den damit verbundenen Qualen zurückzuschrecken – als Beweis für die bedingungslose Liebe zu Gott. Darauf bezog sich auch eines der verbreitetsten Andachtsbücher des 19. Jahrhunderts, das „Manuale di filotea“ des Mailänder Geistlichen Giuseppe Riva. Danach war der Schmerz lebendiges Zeichen dafür, vor Gott gesündigt zu haben.<sup>113</sup> Wer ihn akzeptierte und bereit war, wie gefordert „geduldig alle Unannehmlichkeiten zu ertragen“,<sup>114</sup> demonstrierte Einsicht in das eigene Fehlverhalten, das auf die Ursünde zurückging. Auch deshalb musste dieser Schmerz im Inneren des Menschen verortet sein, wie Riva betonte.<sup>115</sup> Die Einsicht in die Güte des Gottes, für den man litt, versprach dabei gleichzeitig Trost, denn im Vergleich zur ewigen Glückseligkeit im Jenseits war das Leiden im Diesseits ein geringes

**111** Brief Giulia C. an Giuliana Ricasoli, 4.10.1901. ASF, Archivio Ricasoli, cass. 128, fasc. Lettere di condoglianza. Parentela, amicizie.

**112** Capecelatrigo, *Amore*, S. 8f. Dieser Text war offensichtlich ein beliebter Bezugspunkt für Trauerreden von Geistlichen. Noch 44 Jahre nach ihrem Erscheinen wurde die Textpassage des Geistlichen Capecelatrigo in einer Nekrolog-Publikation ohne Quellenangabe fast identisch rezipiert. Vgl. Abbate (1911), S. 13.

**113** Vgl. Riva, *Manuale*, S. VII.

**114** Ebd.

**115** Vgl. ebd., S. 14.



Opfer: „Kurz ist das Leid, aber der Genuss ist ewig“, wie es das von Riva rezitierte „Alphabet für die schmerzgefüllte Seele“ zusammenfasste.<sup>116</sup> Auf den moralischen Wert des demütigen Leidens referierte es wenige Zeilen später: „Nur den Geschundenen steht das Paradies offen.“<sup>117</sup> Wer dem Ideal des katholischen Leidensethos nicht entsprach, setzte sich dem Verdacht von Hochmut, Geiz, Neid, Wut oder Trägheit aus und beging somit eine Todsünde, die unter allen Umständen zu vermeiden war. Insgesamt zeigt sich hier, dass die bei den Angehörigen der Mittel- und Oberschichten verbreitete säkulare Ethik große strukturelle Ähnlichkeiten mit religiösen Deutungsmustern aufwies. Der sakrale Bezug war dabei jedoch nicht auf ein höheres Wesen, sondern auf die sympathetischen Gefühlsbeziehungen ausgerichtet, die vor allem innerhalb der Kleinfamilie verortet waren. Im Unterschied zur gottgegebenen Ordnung der ständischen Gesellschaft war es diese vermeintlich auf individuelle Neigungen zurückgehende emotional begründete Struktur, die von Trauernden als Grundfeste zivilisierter Vergesellschaftung bestätigt werden sollte.

## 2.5 Echte Gefühle?

Obwohl die Enzyklopädien die Unmöglichkeit einräumten, individuelles Leid für andere Menschen nachvollziehbar zu machen, spielte die Frage nach der Wahrhaftigkeit gezeigter Gefühle in der bürgerlich-elitären Kultur eine wichtige Rolle. Denn theoretisch konnte man sie mit der bloßen Verwendung entsprechender Worte, Körpergesten und Rituale darstellen, ohne sie innerlich zu empfinden. Wer dies tat, verhielt sich wie ein Wolf im Schafspelz: Er oder sie weckte das Mitgefühl seines Umfelds, stürzte es damit in unbegründetes Leid und warb ohne Anlass Anerkennung ein.

Hier lohnt sich der Rekurs auf das zu Beginn des zweiten Hauptkapitels erwähnte Bestattungsritual in der süditalienischen Provinz und auf die Trauernden, die in aller Öffentlichkeit laute Gebete vortrugen.<sup>118</sup> Dies referierte auf die Tradition ritualisierter Totenklagen, die von Klageweibern ausgeführt wurden. Sie äußerten ihre Gefühle stellvertretend für die Gemeinschaft der Lebenden und erhielten dafür einen materiellen Gegenwert. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts geriet diese Praktik in den Fokus historisch-anthropologischer Studien. In diesen Untersuchungen wird deutlich, dass die Präexistenz emotionalisierter Beziehungen familiären Ursprungs eine unverzichtbare Voraussetzung für glaubhaftes Trauern war; eine Prämisse, die es zugleich undenkbar machte, Gefühle stellvertretend für eine andere Person zu artikulieren<sup>119</sup> und die zur Folge hatte, dass das Klagen auf traditionellen katholischen Leichenzügen mehr und mehr als störendes unpersönliches Gejammer empfunden

<sup>116</sup> Ebd., S. 985.

<sup>117</sup> Ebd.

<sup>118</sup> *Funerale di una fanciulla nei dintorni di Napoli*, in: *L'Illustrazione Universale*, 27.9.1874, S. 162.

<sup>119</sup> Vgl. Wilce, *Shame*, S. 39. Vgl. auch Amelang, *Mourning*, S. 3–31.

wurde.<sup>120</sup> Exemplarisch dafür sind die Ausführungen in der 1886 erschienenen Studie „Le reputatrici in Sicilia nell'età di mezzo e moderna“ des sizilianischen Ethnografen Salvatore Salomone-Marino:

„Die menschliche Eitelkeit, die auch nach Sterbefällen immer wieder zum Vorschein kommt, will, dass die *Ehrung* der Toten nicht nur von den Angehörigen gespendet wird; sie will die Menschen täuschen, indem völlig fremde Personen für den Toten heiße Tränen weinen, Loblieder singen und seinen Namen ehren. Stellt Euch nur vor! Der Tote könnte der berüchtigtste Gauner sein, den man sich vorstellen kann: ... [Man vergießt] Tränen für ihn, unwichtig, ob sie echt sind oder nicht.“<sup>121</sup>

Der Gedanke, Trauer ohne individuelle emotionale Verbindung zum Toten zu zeigen, machte diese schon im Vorhinein unglaubwürdig. Die Dienste fremder Personen waren lediglich eine theatrale Darstellung, die mit dem bürgerlich-elitären Trauerkonzept nicht vereinbar war. In diesem Fall, so der implizite Vorwurf, stand der Gefühlsausdruck in keinem Verhältnis zu den inneren Empfindungen. Da sie unabhängig von einer emotionalen Verbindung mit dem Toten war, galt die posthume Liebesbeziehung als beliebig und sinnentleert, als bloße Äußerlichkeit. Im Zweifelsfall konnten hier falsche Pietät geübt und moralische Werte vorgetäuscht werden. Implizit kann man darin auch die Kritik an der Gesellschaft der Jahrhundertwende lesen, denn ökonomische und materielle Interessen führten zu einer Entwertung zentraler gesellschaftlicher Werte und sozialer Bindungen.<sup>122</sup> In der ethnografischen Schilderung einer zeitgenössischen Szene aus der westsizilianischen Stadt Tràpani wird deutlich, dass diese Form der Trauer für Salomone-Marino im Kontrast zu familiären Gefühlen stand:

„Während die Familie sich traurig in einem Winkel des halbdunklen Zimmers zusammenfand, um dem Schmerz Luft zu machen, näherte sich das Klageweib mit seinem schwarzen Überhang. Sie wendete sich zunächst an die Hausälteste und diejenige Frau, die dem Toten am nächsten gestanden hatte, warf sich vor ihnen zu Boden. Ohne jegliche Anteilnahme am Schicksal der Trauernden begründete sie ihr Kommen damit, dass ein entfernter Verwandter ihr vom Todesfall berichtet habe und sie gebeten habe, ihm die letzte Ehre zu erweisen ... Anders als man denken sollte, hörte sie hier nicht auf, sondern erzählte von ihrem aufrichtig empfundenen Leid über die Todesnachricht und den Trauerzeichen, die ihr überall auf ihrem Weg begegnet seien. Außerdem sei ihr von den Tugenden des Toten berichtet worden – Tugenden, die sie nur bestätigen könne. Mit erzwungenen Tränen versuchte sie, ihre Ausführungen ehrlich erscheinen zu lassen.“<sup>123</sup>

Das Klageweib erscheint hier als unmögliche Trauernde, die als Fremde in den Kreis der engsten Angehörigen eindringt. Tränen waren ihr Beruf, und als solche waren sie zu einem eingeübten Körpermechanismus reduziert worden. Dem entsprechend ur-

<sup>120</sup> Vgl. Mengozzi, *Morte*, S. 70.

<sup>121</sup> Salomone-Marino, *Reputatrici*, S. 8.

<sup>122</sup> Vgl. Simmel, *Philosophie*.

<sup>123</sup> Salomone-Marino, *Reputatrici*, S. 38.

teilte Salomone-Marino: „[Sie sind] Tränenverkäuferinnen, die ihre Tätigkeit wahrlich meisterhaft ausüben. Sie können damit ihren Lebensunterhalt bestreiten, stimmen dabei jedoch immer nur dieselben Gesänge an.“<sup>124</sup>

Nur intime Nahbeziehungen konnten demnach die Entstehung authentischer Affekte begründen, nicht jedoch ökonomische Interessen oder Abhängigkeiten. Dass sie keine echte Trauer empfanden, kompensierten die Klageweiber durch Theatralität und die professionelle Routine ihres Auftretens, die hier mit dem Attribut des Gleichförmigen versehen und damit als unauthentisch entlarvt wird. Zugleich wird hier ein Emotionskonzept angeführt, das im Zuge der Erforschung des menschlichen Körpers durch die Humanwissenschaften auch im wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Diskurs des liberalen Italien eine wichtige Rolle spielte.<sup>125</sup>

Als still in der Ecke des Raumes Trauernde standen die Angehörigen dezidiert im Kontrast zum theatralen Auftritt des Klageweibs. Vor allem ein Übermaß an Gefühlsausdruck war hier Indikator dafür, dass die Trauer der Klagenden nur gespielt war. Ob das Verhalten der Klageweiber als echt gedeutet werden konnte, wenn man den Hintergrund ihrer Tätigkeit nicht kannte, bleibt hier zwar offen. Dennoch verweist die Kontrastierung von echter und gespielter Trauer darauf, wie prekär diese Unterscheidung letztlich war. Deutlich wird hier vor allem, dass nur sympathetisch angelegte persönliche oder familiäre Bindungen für echte Trauer bürgen konnten.

Die Frage nach der Authentizität von Gefühlen war schon in der Aufklärung intensiv diskutiert worden, damals vor allem in Abgrenzung zur alten Adelskultur. Literarische Werke wie der Roman „I vicerè“ (1894) des veristischen Autors Federico De Roberto zeigen, dass diese Kritik auch im liberalen Italien noch präsent war – vor allem in Hinblick auf den Süden des Landes, wo traditionelle Gesellschaftsstrukturen persistenter waren als in anderen Regionen. Exemplarisch sind in De Robertos Roman die Geschehnisse anlässlich des Todes der ungeliebten, despotischen Adligen Teresa Uzeda di Francalanza. Die nach außen gezeigte Trauer fungierte hier lediglich als Kulisse für die Intrigen und Machtspiele ihrer Angehörigen, die von den Tränen und der prunkvoll inszenierten Festlichkeit nur kaschiert wurden. Nicht ohne Grund verwies ein anonymer Teilnehmer der Bestattungsfeier auf den Reichtum der Familie, die sich eine solche Inszenierung der Trauer leisten konnte: „Was für ein Luxus! ... So etwas war noch nie da! ... Da sieht man, was Reichtum ist ... Gleich zwölf Klageweiber ... Nicht einmal beim Begräbnis des Papstes! ...“<sup>126</sup>

Im Sinne ‚zivilisierter‘ Moralvorstellungen musste dieses opulente Zeremoniell als verfehlt gelten. De Roberto referiert in seinem Text letztlich auf die alte Kritik an den formelhaften Umgangsformen, aber auch an der Körperbeherrschung und Galan-

<sup>124</sup> Ebd., S. 8.

<sup>125</sup> Siehe Kap. 4 dieser Arbeit.

<sup>126</sup> De Roberto, *Vizekönige*, S. 25. Im Originaltext wird das Wort „piangenti“ (Weinende) statt Klageweib verwendet. Die Kursivierung im Originaltext signalisiert die ironische Verwendung des Wortes.

terie des Adels, die darauf abzielen sollten, Status zu verkörpern.<sup>127</sup> Die im Roman gezeigte Trauer hielt einer Überprüfung von Ursache und Wirkung (von innerem Gefühl und Emotionsausdruck) nicht stand und galt als unaufrichtig. Dem gegenüber sollte das Ethos von Einfachheit und Bescheidenheit absichern, dass der gewählte Gefühlsausdruck mit der zugrundeliegenden Empfindung korrespondierte: „frei von Absicht, ohne Übertreibungen, das heißt still und natürlich“,<sup>128</sup> wie ein Ratgeber betonte.

Wie die ethnografischen Studien von Pitriè, Poggi oder Salomone-Marino anschaulich machen, war das alte Ritual der Trauerklage aber noch aus einem anderen Grund eine prekäre Angelegenheit: Es konnte Gefühle wecken, die sich nicht in die Logik der Konversion von Liebe in Schmerz fügten. Für Pitriè barg es die latente Gefahr von Gewaltausbrüchen, weil die Trauerweiber „in ihren Klagen alte Streitigkeiten ins Gedächtnis riefen und damit zuweilen den Hass zwischen den Familien am Leben hielten“.<sup>129</sup> Laut Poggi konnte dies gravierende Folgen haben:

„Wenn ... eine Person gewaltsam zu Tode gekommen ist, beinhaltet die Totenklage zornige Worte gegen den Mörder ... und fordert die Rache des Verstorbenen ... Und leider geschieht es oft, dass die Angehörigen des Ermordeten die Waffen zücken und in aller Eile das Haus verlassen, um den Mörder zu suchen. Sie kommen nicht zurück, ohne kurzen Prozess mit ihm gemacht zu haben.“<sup>130</sup>

Die Totenklage schürte hier gezielt Aggressionen und ließ die Situation in Anarchie und Gewalt abgleiten. Für Salvatore Salomone-Marino widersprachen solche Geschehnisse einem zivilisierten Trauergestus, nach dem Konflikte und negative Erinnerungen vergessen werden sollten: „Jeder weiß es: Im Sarg verlieren jeglicher Zorn, jeder Groll und alle Feindseligkeit ihr Ziel.“<sup>131</sup> Unter dem Eindruck dieses Credo schien die Eindeutigkeit und Erkennbarkeit des Trauerns gewahrt zu bleiben. Um dies abzusichern, sollten Gedanken und Empfindungen auf den Verlust persönlicher Beziehungen gelenkt werden. Andernfalls drohte sogar die Gefahr eines Angriffs auf das Gewaltmonopol des Staates. Um derartige Exzesse zu verhindern, sollte der Tod eines Angehörigen als starke emotionale Erfahrung möglichst im Bereich des Privaten und Intimen ausgehandelt werden. In der sympathisierenden, von der Öffentlichkeit entrückten Kleinfamilie schienen Trauergefühle präventiv gezähmt und auf Schmerz und Liebe ausgerichtet zu sein. Falls dennoch konflikthafte und intensive Gefühlslagen ins Spiel kamen, waren sie im Rahmen der Familie wie in einem Container isoliert.

Die Forderung nach einer bescheidenen Ausdrucksweise war für die Gefühlskultur der Trägerschichten des liberalen Italien von großer Bedeutung. Gerade über die

---

<sup>127</sup> Vgl. Schmidt, *Gefühle*, S. 73.

<sup>128</sup> Gelli, *Come devo scrivere*, S. 134.

<sup>129</sup> Pitriè, *Usi*, S. 118 f.

<sup>130</sup> Poggi, *Usi*, S. 105–107.

<sup>131</sup> Salomone-Marino, *Reputatrici*, S. 8.

Äußerung von Leid war schon seit dem 18. Jahrhundert vielfach diskutiert worden, beispielsweise von dem Mailänder Rechtsphilosophen Cesare Beccaria. Der hatte sich in seiner 1764 erschienenen Abhandlung „Über Verbrechen und Strafen“ mit der Wirkung öffentlicher Bestrafungen befasst, die von den absolutistischen Herrschern häufig als publikumswirksames Schauspiel inszeniert worden waren, um Exempel zu statuieren und damit die eigene Macht zu demonstrieren. Beccaria hatte gefordert, das Ausmaß zugefügten Leids müsse dabei stets in Relation zu den Empfindungen der Beobachter stehen. Für die Strafzumessung erachtete er dies gegenüber der Schwere des zugrundeliegenden Vergehens sogar als ausschlaggebend, da nur maßvolle Bestrafungen zur Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung beitragen könnten. Zu viel Grausamkeit mache die Menschen dagegen unglücklich, was nicht im Interesse aufgeklärter Herrschaft und Zivilität liegen könne.<sup>132</sup>

Der Hintergrund solcher Erwägungen lag in der Eigenschaft des Menschen als sympathisierendes Wesen, dessen natürliche Fähigkeit zum Mitfühlen den Schmerz auf andere Menschen übertragen konnte. Dies ermöglichte es einerseits, das Leid einer Person zu lindern, indem man es auf mehrere Schultern verteilte. Andererseits konnte diese Ansteckung auch zwischen Individuen passieren, die keinen persönlichen Bezug zueinander hatten. Da das individuelle und soziale Wohlergehen aber dadurch definiert war, seinen Mitmenschen Leid zu ersparen, sollte der Schmerzausdruck möglichst dosiert erfolgen. Beccarias Zeitgenosse Adam Smith hatte in seiner „Theorie der ethischen Gefühle“ (1759) bereits kurz zuvor erläutert, dass die Frage eines kontrollierten Emotionsausdrucks gerade für Trauernde eine Frage von Moral und Ästhetik war:

„Wir werden angewidert durch jenen lärmenden Schmerz, der ohne jedes Taktgefühl mit Seufzern, Tränen und lästigen Klagen unser Mitleid anruft. Aber wir verehren jene zurückhaltende, jene stille und hoheitsvolle Trauer, welche sich nur in dem Anschwellen der Augen, in dem Zittern der Lippen und Wangen verrät und in der zurückhaltenden, aber ergreifenden Kälte des ganzen Betragens. Sie legt auch uns das gleiche Schweigen auf. Wir betrachten sie mit achtungsvoller Aufmerksamkeit und wachen mit ängstlichem Eifer über unser ganzes Betragen, damit wir nicht durch eine Unschicklichkeit diese Fassung und Ruhe stören, die aufrecht zu erhalten eine so große Anstrengung erfordert.“<sup>133</sup>

Die hier eingeforderte Regulierung des Gefühlsausdrucks war auch im liberalen Italien hoch aktuell, und zwar gerade im Umgang mit schmerzhaften Gefühlen. Besonders ethnografische Studien über Süditalien berichteten mit Erschrecken über lautes Geschrei und intensive Körpergestik.<sup>134</sup> Ähnliche Affektäußerungen wie die, die im Rahmen von Trauer als natürlich galten, waren also bei zu auffälliger Darstellung verwerflich und wurden als unangenehm empfunden. Ideal war stattdessen ein wohl-

<sup>132</sup> Vgl. Beccaria, Verbrechen. Vgl. auch Moscoso, Pain, S. 59–72.

<sup>133</sup> Smith, Theorie, S. 33.

<sup>134</sup> So etwa Amalfi, Culla, S. 74 f.

temperiertes Mittelmaß: Trauer sollte gezeigt werden, dabei aber niemals das Umfeld zwingen, sie ebenfalls als schmerzhaft wahrnehmen zu müssen. Andernfalls war mit der Ablehnung der sozialen Umgebung zu rechnen.<sup>135</sup> Problematisch galten expressive, körperbetonte Emotionen insbesondere gegenüber Menschen, die sich bereits selbst in einer leidvollen Lebenssituation befanden. Ratgeberautoren forderten daher nicht nur von den Trauernden einen kontrollierten Gefühlsausdruck, sondern auch von denen, die ihnen ihr Beileid bekundeten. So meinte Jacopo Gelli, Kondolenzbriefe sollten nur „kurz, mit wenigen korrekten und maßvollen Worten“ versehen sein, „um den Schmerz des Trauernden nicht zu verschlimmern“.<sup>136</sup> Diese Überlegungen verdeutlichen, dass die Kontrolle des Gefühlsausdrucks besonders für Trauernde eine Frage individueller und sozialer Verantwortung darstellte, an die auch die zeitgenössische Ratgeberliteratur immer wieder erinnerte.

## 2.6 Trauer: Ein privates Gefühl

Da der Tod eines geliebten Menschen als gravierender Einschnitt und als tiefste aller Schmerzerfahrungen galt, war er mit der Gefahr besonders heftiger Gefühlsregungen verbunden. Die Minimierung dieses Risikos war im liberalen Italien auch ein politisches Anliegen. Greifbar wurde dies im Anschluss an die 1861 erfolgte nationale Einigung Italiens, in den Jahren also, als man die Ordnung der alten Staaten durch moderne rechtliche und institutionelle Strukturen ersetzen wollte. Das illustriert ein Vorfall, der sich 1864 in Neapel ereignete. Dort hatte man einen nicht identifizierbaren Leichnam in den Gassen der Innenstadt aufgefunden und, wie bislang üblich, an der Colonna della Vicaria ausgestellt, einer Marmorsäule, an der seit Jahrhunderten Todesurteile vollstreckt und Tote unbekannter Identität öffentlich aufgebahrt worden waren. Sie befand sich vor einem Gerichtsgebäude am östlichen Ende einer der Hauptstraßen der Altstadt Neapels, in direkter Nachbarschaft zu einem Stadttor. In dieser Lage wurden die Toten von relativ vielen Menschen gesehen, was die Wahrscheinlichkeit der Identifizierung erhöhte. Wie der Polizeipräsident in einem Brief an die Staatsanwaltschaft klarstellte, erachtete er dies keineswegs als vorteilhaft: „Ich glaube nicht, dass es den Regeln unseres zivilisierten Brauchtums entspricht, dass der Leichnam eines Mannes, der binnen kurzer Zeit als Angehöriger einer geachteten Familie erkannt werden und angesehene verwandte Personen in Tränen ausbrechen lassen könnte, einfach vor einer Säule abgelegt wird. Hier besteht die Gefahr von Beleidigungen durch flegelhafte Straßensjungen, die diesen Ort aus Neugier aufsuchen und dort herumtollen.“<sup>137</sup>

<sup>135</sup> Vgl. Reckwitz, *Subjekt*, S. 251.

<sup>136</sup> Gelli, *Come devo scrivere*, S. 134.

<sup>137</sup> Brief Questore di Napoli an Procura del Re, 20.1.1864. ASN, Questura di Napoli, Archivio Generale, serie I, b. 859, fasc. 418.

Als Teil der zu schützenden Trauerszene spielten hier ebenso wie der pietätvolle Umgang mit dem Toten und hygienische Präventionsmaßnahmen auch die Gefühle der Hinterbliebenen eine Rolle. Anlass zur Sorge war aber nicht, dass Straßenjungen unfreiwillig mit dem Leid der Trauernden affiziert werden konnten. Vielmehr trat hier die sozialdifferenzierende Funktion von Emotionen zu Tage. Ganz offenbar war es für Personen aus gutem Hause eine Frage der Ehre, im öffentlichen Raum keine Einblicke in ihre Gefühlswelt zu gewähren – vor allem nicht im Beisein der einfachen Bevölkerung, die besonders in Neapel als moralisch und emotional verwahrlost galt.<sup>138</sup> Wer gerade hier seine Schwäche ausstellte, stellte sich auf eine Stufe mit dem moralisch minderwertigen Straßenpöbel und riskierte die Kompromittierung der sozialen Ehre. Besonders akut war dieses Problem bei der öffentlichen Ausstellung eines Leichnams, durch die Angehörige unvorbereitet vom Tod ihrer Lieben erfahren und so völlig unerwartet mit einem starken Emotionsauslöser konfrontiert werden konnten. Der Polizeibeamte forderte daher die Einrichtung eines geschlossenen Raums zur Ausstellung von Toten, wie es die nationale Gesetzgebung eigentlich vorgab. In solchen klar definierten Räumen wussten die Betroffenen, was sie zu erwarten hatten: Man musste sie gezielt ansteuern und war vorbereitet auf das, was folgte, und die Zahl anwesender Personen war begrenzt und regulierbar. Erst in dieser geschützten Umgebung erschien es als akzeptabel, sich dem Schmerz des Verlusts auszusetzen – einem Gefühl, das nach Jacopo Gelli „seine schändliche Seite hat“, aber „ebenso wie die Liebe, schamhaft sein soll“.<sup>139</sup>

Um allen Eventualitäten vorzubeugen, sollte sich intensives Trauerleid möglichst nur in nicht öffentlich einsehbaren Räumen abspielen – sowohl, um Mitbürgern die ungewollte Affizierung mit Leid zu ersparen, aber auch im Interesse der sozialen Ehre. Die Äußerung von Gefühlen erschien hier als differenzierendes Verhaltensdispositiv: Sie war Ausdruck von Charakter und begründete soziale Respektabilität.<sup>140</sup> Entscheidend war es dabei, Empfindungen im richtigen Moment auf bestimmte Art und Weise zu zeigen und zu modulieren. Je geschützter und sozial exklusiver ein Raum war, als desto geeigneter erschien er für die Erfahrung und Äußerung starker, leidvoller Gefühle. Wer sich nicht exponieren wollte, bekannte sich idealerweise nur im Umfeld der engsten Angehörigen und Freunde zu seinen Trauergefühlen, das einen Schutz- und Schonraum gegenüber der zweckrationalen und von Repräsentationspflichten geprägten Öffentlichkeit verkörperte. Das delikate Wissen um die Befindlichkeiten und Schwächen einer Person machte diesen Kreis zu einer verschworenen Gemeinschaft, die ein hohes Maß an Loyalität einforderte und nach außen möglichst abgeschottet sein sollte.

**138** Vgl. etwa die Polemiken des aus der Toskana stammenden Autors Renato Fucini: Fucini, Napoli. Aus kritisch-empathischer Perspektive vgl. Sero, Ventre.

**139** Gelli, Come devo scrivere, S. 134.

**140** Vgl. auch Halttunen, Men, S. 134 f.

Die vorangehenden Beispiele zeigen, dass Trauergefühle privat codiert waren und in der Öffentlichkeit nur dosiert gezeigt werden sollten. Da Trauer primär an familiäre Verbindungen geknüpft war, sollten Sterbefälle idealerweise im Kreis der engsten Angehörigen im Haus der Familie stattfinden. Die Etablierung eines von medizinischen Erwägungen geprägten Bilds vom Tod hatte jedoch ambivalente Folgen für dieses Modell und sollte es schließlich sogar grundsätzlich infrage stellen. Wie im ersten Kapitel dargelegt wurde, entsprach die mit hygienischen Anforderungen begründete Regulierung der Praktiken im Umgang mit Sterbenden und Toten in vielerlei Hinsicht den emotionalen Bedürfnissen von Trauernden, von denen hier nur die Angst vor Scheintod-Begräbnissen, Ekelgefühle gegenüber Verwesungsmerkmalen und die Sorge vor Krankheiten genannt werden sollen. Die voranschreitende Medikalisierung des Sterbens konterkarierte jedoch ab einem bestimmten Punkt den Wunsch, den Kontakt zu den geliebten Angehörigen möglichst lange und intim weiterzuführen. Erreicht schien dieser Moment mit dem Beginn der Hospitalisierung des Sterbens, die um die Wende zum 20. Jahrhundert begann und mit der das Krankenhaus zum primären Ort von Krankheit, Sterben und Tod werden sollte. Im Gefolge der sukzessiven Verstaatlichung der Krankenhäuser seit 1897, die bis dahin meist religiös geführt und als Armenhäuser angelegt waren,<sup>141</sup> wurden diese auch in Italien zu einem Raum, der für Sterben und Tod immer wichtiger wurde. Durch fortschreitende medizinische Erkenntnisse verschob sich die Funktion des Krankenhauses von einem Ort der Verwaltung von Krankheit und Elend hin zu einer auf wissenschaftlichen Kriterien basierenden Behandlung und Heilung. Hier erschienen die Einhaltung medizinischer Vorgaben und ärztlicher Überwachung und der Erhalt des Lebens am besten möglich.<sup>142</sup>

Diese Auslagerung von Krankheit, Sterben und Tod in eine professionelle und anonyme gesellschaftliche Institution war vor dem Hintergrund der Marginalisierung des Sterbens aus dem Bereich der Lebenden zwar konsequent. Zugleich bedeutete das Sterben im Krankenhaus aber auch eine räumliche Verlagerung weg vom Haus der Familie und dem engsten Kreis der Angehörigen, in dem das Sterben in den Elitenmilieus bisher nach Möglichkeit stattfand.<sup>143</sup> Stattdessen kamen nun vermehrt auch Angehörige der Mittel- und Oberschichten mit dem anonymisierten und einsamen Tod in Berührung, der bisher ein zweifelhaftes Privileg der Armen gewesen war.<sup>144</sup>

Veranschaulichen können dies die Aufzeichnungen, die der Mailänder Francesco Bianchi vom Tod seiner Frau festhielt, die 1913 mit 45 Jahren im Mailänder Krankenhaus Ospedale Maggiore infolge eines Nierentumors verstarb. Bianchi betonte, dass die Verlegung seiner Frau ins Krankenhaus sowohl gegen ihren als auch gegen seinen

---

**141** Vgl. Cosmacini, *Storia*, S. 416.

**142** Vgl. Feldmann, *Sterben*, S. 67.

**143** Vgl. Vovelle, *Mort*, S. 553–557.

**144** Vgl. ebd., S. 607–610.



Willen geschehen sei.<sup>145</sup> In seinen Aufzeichnungen gab Bianchi auch die Gründe für diese ablehnende Haltung zu erkennen. Bereits der Gang ins Krankenhaus war für ihn ein sicheres Anzeichen für den bevorstehenden Tod seiner Frau. Schon bei der Ankunft äußerte er mutlos, dass „kaum jemand ... die Hoffnung hatte, sie diese Stufen wieder herabsteigen zu sehen“.<sup>146</sup> Jeder seiner regelmäßigen Besuche am Krankenbett weckte in ihm die Ahnung, seine Ehefrau das letzte Mal lebend zu sehen. Die befürchtete Endgültigkeit der als Trennung<sup>147</sup> wahrgenommenen Einlieferung bewirkte, dass die Trauer um die Kranke bereits hier einsetzte: „Ich kann den Schmerz nicht beschreiben, den ich und sicherlich auch die Arme [Ehefrau] darüber empfand, sie in jenem Krankenhaus zurücklassen zu müssen, von dem keiner dachte, dass sie dort wieder zu Kräften kommen könnte.“<sup>148</sup>

Nicht zufällig fand auch die letzte Verabschiedung von seiner Ehefrau nicht im Moment des Sterbens, sondern am Ende seines letzten Besuchs statt – in einem Moment, in dem die Hoffnung auf das Überleben Giuseppina Bianchis schon verflogen war. Als Institution, die für Krankheit und Tod zuständig war, bewirkte das Krankenhaus so eine Neuordnung des Sterbens: Hier war der Eintritt des Körpertods zwar stets absehbar, wurde aber zugleich seltener von den Angehörigen miterlebt, weil diese sich hier nur temporär aufhielten. Das Hospital war ein Ort, der mit dem Tod assoziiert wurde und Hoffnungslosigkeit vermittelte. Für Bianchi konkretisierte sich dieser Eindruck dadurch, dass die Diagnosen der routiniert arbeitenden Ärzte die Schwere der Krankheit und den sich verschlechternden Gesundheitszustand Giuseppina Bianchis stets offen aussprachen und ihm jede Hoffnung nahmen:

„Als er gerade eine andere Frau operiert hatte, klärte [Professor Calvini] mich mit freundlichen Worten über die Schwere des Zustands auf, in dem er die Erkrankte am Morgen vorgefunden hatte; so schwer, dass er noch nicht einmal eine Radioskopie vornehmen könne. So überzeugte er mich von der Unmöglichkeit der Heilung. Diese Prognosen ... überzeugten mich davon, dass es schon keine Hoffnung mehr gab und dass die Arme [Giuseppina] tatsächlich der Krankheit erliegen würde.“<sup>149</sup>

Ins Auge fällt dabei auch, dass die medizinische Beschreibung des Arztes nur die Erfolglosigkeit der Behandlungsmöglichkeiten prognostizierte, den sicheren Tod Giuseppinas aber nicht explizit erwähnte. Letztlich musste der Autor deshalb selbst die entscheidenden Schlüsse aus den Diagnosen der Ärzte ziehen. Für einfühlsame Gespräche bot der anonyme Krankenhausbetrieb offensichtlich keinen Raum.

---

**145** ADN, Coll. A/Adn, Francesco Bianchi, Riposa, S. [15].

**146** Ebd., S. [14].

**147** Ebd.

**148** Ebd.

**149** Ebd., S. [16]. Vgl. bei einem späteren Besuch ebd., S. [17]: „Nachdem ich ihm die jüngsten Ereignisse geschildert hatte, ließ mich [Dr. Puricelli] mit wenig Hoffnung zurück.“

Eine weitere, für Bianchi offensichtlich schwer zu ertragende Beobachtung war die Entindividualisierung der Behandelten im Hospital, die im öffentlichen Gesundheitswesen primär über ihre Eigenschaft als Krankheitsfall betrachtet wurden.<sup>150</sup> Seine Frau in diesem Umfeld zurückzulassen, war für Bianchi äußerst schmerzhaft, da sie hier nicht von der liebevollen Pflege durch Angehörige und Freunde profitieren könne: „Sie in diesem Krankensaal zurückzulassen, zwischen 40 anderen Kranken, die sie nicht kannte, assistiert von berufsmäßigen Krankenpflegerinnen, die – so gut sie ihre Arbeit machen – ihr ganz sicher nicht die liebevolle Pflege zukommen lassen können, wie es bei Verwandten und Freunden der Fall ist. Oh! Wenn ich gezwungen war, sie zurückzulassen, dann nur aufgrund höherer Gewalt.“<sup>151</sup>

Im Gegensatz zu dieser anonymisierten Atmosphäre hob Bianchi in seiner Erinnerungsschrift immer wieder den großen Wert des Hauses der Familie und des dortigen Krankenbetts hervor. Den Gang ins Hospital beschrieb er bereits zu Beginn unter diesem Vorzeichen: „Dann kam der für sie und für uns schicksalhafte Tag, an dem sie aus dem eigenen Bett, aus dem eigenen Haus, die sie so liebte, ins Krankenhaus kam.“<sup>152</sup> Seine Frau habe ihn gebeten: „Mach, dass sie mich in meinem Bett lassen. Es geht mir so gut hier!“<sup>153</sup> Nun sah er sie, in Abhängigkeit von Ärzten und Pflegern und in einer anonymen Umgebung „ihrer Freiheit beraubt“.<sup>154</sup>

Die Selbstbestimmung der Patienten war aber nicht nur durch die Abhängigkeit vom medizinischen Personal beschnitten, sondern auch durch die zeitliche Begrenzung der Besuchszeiten, die von den Pflegerinnen überwacht wurde. Nach Bianchis Aussagen führte dies dazu, dass an einem Tag gleich 24 Freunde und Verwandte am Krankenbett erschienen waren – eine Situation, die im häuslichen Umfeld im Sinne gesundheitlicher und hygienischer Bedenken, aber auch vor dem Hintergrund des Hauses der Familie als Sphäre des Privaten wohl verhindert oder anderweitig reguliert worden wäre. Der Autor beobachtete diese Häufung von Besuchen mit Sorge: sie sei für seine kranke Frau „nicht gut aufgrund der übermäßigen Aufregung“,<sup>155</sup> wie er notierte. Es verwundert kaum, dass dieser Kontrollverlust über die sozialen Kontakte der Erkrankten durch die Familie als Einschränkung persönlicher und familiärer Freiheiten abgelehnt wurde.

Als problematisch erscheint das Krankenhaus auch als Ort der Trauer. Bei der Erwähnung seines letzten Besuchs am Krankenbett, nach dem seine Frau nur noch kurz zu leben hatte, beklagte Francesco Bianchi zwar, „dass ich [sie] leider für immer verlassen musste“.<sup>156</sup> Er brachte aber auch zum Ausdruck, dass der Krankensaal,

---

**150** Vgl. Feldmann, *Sterben*, S. 67–69.

**151** ADN, Coll. A/Adn, Francesco Bianchi, *Riposa*, S. [14] f.

**152** Ebd., S. [14].

**153** Ebd., S. [15].

**154** Ebd., S. [17].

**155** Ebd.

**156** Ebd., S. [20].

in dem seine Frau sich befand, für ihn keinen adäquaten sozialen und emotionalen Raum darstellte, um seine Gefühle des Schmerzes und der Trauer zu empfinden und zu zeigen: „Ich war schon seit zwei Stunden dort, und ich verstand, dass ich an diesem Ort ... in diesem weiblichen Umfeld störte und sie [die Ehefrau] gezwungenermaßen verlassen musste.“<sup>157</sup>

Das Unbehagen an der Situation, das den Autor zu seinem vorzeitigen Abschied bewog, zeigt deutlich, dass der Autor seine Trauergefühle nicht mit der öffentlichen Situation des Krankenhauses übereinbringen konnte. Als persönliche und intime Empfindungen waren sie räumlich auf das Haus der Familie als Gefühlsraum zugeschnitten. In den Schilderungen Bianchis wird deutlich, warum das Krankenhaus als öffentliche medizinische Anstalt diesen Kriterien offensichtlich nicht entsprach: Die triste und morbide Realität von Krankheit und Tod war hier nicht zu verschleiern; es war ein öffentlicher Raum, an dem die Rollenzuweisungen, die Topografie und die soziale Exklusivität bürgerlich-adliger Emotionalität nicht aufrecht erhalten werden konnten; und es war ein Ort, an dem weitgehend anonymisierte funktionale Interaktionsmuster anstatt persönlicher Beziehungen im Vordergrund standen.

Damit stand die vom gesellschaftspolitischen Ziel der Sicherung des Lebens getragene Medikalisierung des Sterbegeschehens in einem erheblichen Konfliktverhältnis mit der Emotionskultur des 19. Jahrhunderts. Das Sterben im Krankenhaus ist aber auch ein Beispiel für die erfahrungsgeschichtlichen Konsequenzen, die gesellschaftliche Demokratisierungsprozesse für den Umgang mit dem Tod hatten. Denn das Krankenhaus wirkte als öffentliche Gesundheitsanstalt auf eine Nivellierung des Sterbegeschehens hin, von dem sich auf längere Sicht im Krankheitsfall nur wenige fernhalten konnten. Dies war mit dem exklusiven und individualistischen Anspruch des bürgerlich-elitären Gefühlsmodells nicht kompatibel. Weil die Hoffnung auf eine professionelle medizinische Versorgung vielfach stärker wog, markierte die Hospitalisierung des Sterbens letztlich den Anfang vom Ende dieses Modells.

## 2.7 Das affektive Erbe

Wie in den vorangegangenen Beispielen deutlich wurde, war Trauer im Verständnis der sozialen Eliten Italiens ein privates Gefühl, dessen Bezeugung im öffentlichen Raum problematisch erschien. Sichtbare Äußerungen sollten hier möglichst dosiert erfolgen. Nicht zufällig widmete sich die Ratgeberliteratur des späten 19. Jahrhunderts fast ausschließlich den äußerlichen Konventionen des Trauerns wie Kleidungs Vorschriften, gesellschaftlichem Rückzug und, vor allem, den Bestattungszeremonien. Während Trauer auf persönlicher Ebene zu einer subjektiven, für Außenstehende nur schemenhaft nachvollziehbaren individuellen psychologischen Herausforderung

---

<sup>157</sup> Ebd.

wurde, unterlagen die nach außen sichtbaren Trauerbezeugungen einer zunehmenden Konventionalisierung.<sup>158</sup> 1877 erschien erstmals ein Ratgeber, der die sozialen Anforderungen im Umgang mit dem Tod detailliert erklärte. Es folgten zahllose weitere Publikationen dieser Art, von denen einige bis ins 20. Jahrhundert in hohen Auflagen erschienen. Symptomatisch für die Konzentration auf äußerliche Konventionen war eine Passage aus Matilde Seraos Ratgeber „Saper vivere“, die dies wie folgt begründete:

„Es gibt so genannte Originale – Originale hinsichtlich ihres Egoismus und ihrer Gefühllosigkeit – die erklären, dass die Trauer in der Kleidung, im Haus, in Brauchtum und Gewohnheiten nur eine leere Formel sei; diese Originale haben eine bequeme Phrase gefunden, um sich von vielen Pflichten zu befreien, von Schuldigkeit und Umsicht: *Trauer trägt man im Herzen*. Richtig! Aber außer im leidenden Herz muss sie auch in der Kleidung gegenüber denen, die euch umgeben, gezeigt werden; sie sollte sich in eurem Leben selbst widerspiegeln, wenn ihr den Verblichenen die Ehre der Trauer erweisen wollt. Nein, Trauer zu tragen, das ist keine eitle Phrase; die dunklen und matten Kleider, die großen Trauerschleier, die einfachen Stoffe mit nüchternem und einfachem Schnitt sind mehr als das; die Enthaltung von Festen, Theater, Zirkeln, Treffen ist mehr als das; diese Art von nachdenklicher Schwere, mit der sie alle Dinge des Lebens bedeckt, von der Kleidung der Sargträger über die geschlossenen Salons bis hin zum Schmuck, der in den Etuis verschlossen bleibt, solange es nicht vorbei ist; all das ist wirklich nicht nur hohle Prahlerei, keine soziale *Pose* oder kalte Konvention, sondern als letzte Andacht gegenüber der verstorbenen Person etwas sehr Wichtiges.“<sup>159</sup>

Serao machte hier deutlich, dass individuelle Empfindungen überhaupt nur dann glaubhaft waren, wenn sie im Rahmen der Konvention öffentlich gemacht wurden. Hier zeichnete sich ab, dass die soziale Moral des Trauerns als Moment gesellschaftlicher Stabilisierung und Kontinuität gegenüber der individuellen Erfahrung zu überwiegen begann. Form und Inhalt von Emotionen gerieten damit zusehends aus dem Gleichgewicht. Es wurde immer attraktiver, seine persönlichen Empfindungen zurückzustellen oder so zu modifizieren, dass sie der sozialen Norm entsprachen. Was im Privaten geschah, war diesem Verhaltenskodex hingegen weitgehend entzogen.

Doch in Seraos Ausführungen kam noch ein weiteres Motiv zum Ausdruck. Die von ihr aufgezählten Praktiken hatten einen anderen emotionalen Akzent als die individuelle Trauererfahrung. Sie betonten nämlich vor allem Liebe, Verehrung und Kontinuität anstatt Schmerz und Verlust, deren öffentliche Sichtbarkeit nur noch in Grenzen tolerabel zu sein schien.<sup>160</sup> Damit fokussierten sie indirekt zwar auch das Verlorene und mussten „schmerzhaftes Erinnerungen zurückrufen“.<sup>161</sup> Insgesamt standen in der öffentlichen Codierung von Trauer aber die Wohlgefühle im Vordergrund, auf die man den Schmerz zurückführte. In diesem Sinne erklärte die „Piccola Enciclo-

<sup>158</sup> Vgl. T a s c a, Galatei, S. 136 und 206.

<sup>159</sup> S e r a o, Saper vivere, S. 217 f.

<sup>160</sup> Vgl. K n o c h, Trauer, S. 200.

<sup>161</sup> Ebd.

pedia Hoepli“ die Bestattungszeremonie vor allem zu einer letzten Möglichkeit, den Toten für ihre Sympathie zu danken und ihnen „Ehre zu erweisen“.<sup>162</sup>

Bestattungsfeiern sollten kein Akt der Verzweiflung, sondern, wie ein Nekrolog aus dem Jahr 1913 hervorhob, „ein beeindruckender Beweis der Trauer und der emotionalen Wertschätzung“ für die Verstorbenen sein.<sup>163</sup> Die Aufwartung am Totenbett, die Bestattungsfeier und die Blumengaben, die Grabreden, Nekrologe und Totenmessen, das Tragen des Trauerkleids, die Verwendung bestimmter Symbole auf Gräbern und Erinnerungsschriften, das Einhalten der Trauerzeit, der Friedhofsbesuch, die Pflege der Erinnerung im familiären Kreis: All diese Handlungen wurden als Stimmen in einem „Plebiszit der Liebe“<sup>164</sup> interpretiert, wie es der „Corriere della Sera“ anlässlich der 1911 in Vicenza erfolgten Beisetzung des Literaten Antonio Fogazzaro formulierte. Der Festakt für Fogazzaro wird hier in pathetischen Worten als „Pilgerzug des Volkes zum Objekt seiner Liebe“<sup>165</sup> beschrieben, der besonders deshalb so gewichtig und ausdrucksstark gewesen sei, weil so viele Personen daran teilgenommen hatten. Im besten Falle war die Trauer eine „Apotheose“<sup>166</sup> der Toten und ihrer Vita – und damit auch der Tugenden, für die man sie erinnerte. Dabei galt die Regel: Je größer die Trauergemeinde, desto besser. Wie der Jurist Mario Ricca-Barberis hervorhob, war die Zahl der anwesenden Personen und Institutionen Ausdruck für die Erinnerungswürdigkeit der Verstorbenen und bildete auf diese Weise eine scheinbar natürliche soziale Hierarchie ab: „Die Ehrungen variieren mit der gesellschaftlichen Funktion des Verstorbenen: von den bescheidensten Exequien über zivile oder militärische Ehren bis hin zu den vom Parlament beschlossenen Nationalbegräbnissen für diejenigen, die sich dem Vaterland verdient gemacht haben.“<sup>167</sup>

Die Fokussierung auf Sympathie und Wohlgefühl in den öffentlichen Trauerpraktiken hatte zur Folge, dass auch sie vor allem auf die sympathetischen Beziehungsstrukturen der Familie ausgerichtet waren, die im Zentrum des Geschehens stand. Dem Kreis engster Angehöriger war der Zugang zum Sterbebett vorbehalten, im Haus der Familie wurde der Leichnam aufgebahrt und ausgestellt, wo man ihm den letzten Besuch abstattete; die Namen der nächsten Verwandten erschienen in den Todesanzeigen, ihnen galten Kondolenzbriefe und -besuche. Der Leichenzug bildete bis ins Detail die Ordnung sozialer Nahbeziehungen ab, die man mit Trauer als konvertierter Liebe verbunden sah.<sup>168</sup> Da die Beisetzung häufig in Familiengräbern stattfand, blieb

---

**162** Art. *Funebre*, in: *Piccola Enciclopedia Hoepli*. Seconda edizione completamente rinnovata 2 (1917), S. 1915.

**163** Badiali-Grilli (1914), S. 92.

**164** *Pellegrinaggio del popolo dinanzi alla salma di Antonio Fogazzaro*, in: *Corriere della Sera*, 9.3.1911, S. 1.

**165** Ebd.

**166** *L'apoteosi di Antonio Fogazzaro accompagnato alla tomba dal suo popolo*, in: *La Stampa*, 10.3.1911, S. 1.

**167** Ricca-Barberis, *Funerali*, S. 3.

**168** Nevers, *Galateo*, S. 115.

die Trauer auch nach der Bestattungsfeier auf die Familie ausgerichtet. Dasselbe galt für die damals üblichen Kleidungskonventionen:

„Die Dauer der Trauer ist in allen zivilisierten Ländern gemäß alten Brauchtums, nach einer seit Generationen gepflegten Tradition geregelt ... Für den Tod eines Ehemanns oder einer Ehefrau allgemein zwei Jahre Trauer ... Für Geschwister ein Jahr Trauer ... Für Verschwägerte neun Monate Trauer ... Die kleinen Trauerfälle sind wie folgt geregelt: Für Onkel oder Tante viereinhalb, für Cousins und Cousinen zweieinhalb Monate; für Cousins und Kinder von Cousins sechs Wochen Trauer“.<sup>169</sup>

Die zeitliche Regulierung verweist zudem darauf, dass Trauern als Überwindungsprozess angelegt war, der langsam ausklingen sollte. Die Trauerperiode war nicht nur auf einen klar definierten Zeitraum begrenzt, sondern auch in Phasen unterteilt: *gran lutto*, *lutto stretto* und *mezzo lutto*<sup>170</sup> – in etwa: tiefste, strenge und halbe Trauer. Analog zur Kleidung war die Trauerzeit als Periode des sozialen Rückzugs konfiguriert, in der man nur ausnahmsweise zu öffentlichen Anlässen erscheinen sollte. Mit größer werdendem zeitlichen Abstand zum Todeseintritt lockerte sich auch diese Pflicht. Den Brauch, dass verwitwete Ehefrauen lebenslang in Trauer um ihre Männer lebten, beschrieben zeitgenössische Autorinnen als Relikt früherer Zeiten, das sich lediglich noch in den südlichen Provinzen und auf dem Land fände.<sup>171</sup>

Begreift man Gefühle als performativ, dann verdeutlichen gerade diese Beispiele, dass die Erfahrung der Trauer zwar in vielerlei Hinsicht mit persönlichen Eindrücken korrelierte; gleichzeitig trugen die konventionalisierten Praktiken dazu bei, diese Erfahrung herzustellen und zu verstärken. So machte das Tragen eines schwarzen Gewands in der Öffentlichkeit für jeden erkennbar, wenn eine Person trauerte. Diese Markierung weckte in der sozialen Umgebung Erinnerungen an eigene Schicksalsschläge und konnte das Bedürfnis hervorrufen, zu trösten und Anerkennung auszudrücken. Abgesehen davon konnte das Trauerkleid aber auch als ungewollte Konfrontation mit dem persönlichen Leid der Betroffenen gedeutet werden, auf die man so besser vorbereitet war, ihr aber auch aus dem Weg gehen konnte. Die schwarze Kleidung konnte Trauernde also ebenso zu argwöhnisch beäugten Figuren machen, von denen man sich unter Umständen besser fernhielt. Zu Tage trat diese Ambivalenz vor allem bei den Kondolenzvisiten.<sup>172</sup> Als sichtbares Zeichen definierte das Trauerkleid die temporäre soziale Rolle seiner Trägerinnen als Trauernde und konfrontierte diese auch selbst immer wieder mit ihrem Verlust. Zugleich unterstützten die sichtbaren Trauerphasen die schrittweise Wiedereingliederung der Betroffenen in das ‚normale‘ Leben.

<sup>169</sup> Serao, *Saper vivere*, S. 219–221.

<sup>170</sup> Vgl. ebd., S. 220.

<sup>171</sup> Vgl. Vertua Gentile, *Come devo comportarmi*, S. 241.

<sup>172</sup> Siehe Kap. 5 dieser Arbeit.

Ähnliches galt für die Pflicht zu sozialer Enthaltbarkeit, die auf das Motiv des sakralisierten Schmerzes als Opfergabe verweist: Sie entsprach dem Bedürfnis vieler Trauernder nach Ruhe und kommunikativem Rückzug. Zugleich stellte dieser aber erst die Bedingungen her, unter denen man sich seinem Leid ungezwungen hingeben konnte. Das galt auch für Ladenschließungen und Arbeitsniederlegungen, die beim Tod bekannter Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens, aber auch bei den Angehörigen normaler Bürgerinnen und Bürger üblich waren. Zugleich verbannten diese Praktiken die trauernden Personen aus der Öffentlichkeit, deren Verlusterfahrung nun durch eine Leerstelle repräsentiert wurde.

Das Anliegen, den Verstorbenen eine letzte Ehre als liebenswerte Wesen zu erweisen, kam besonders bei der Pflege des Andenkens der Verstorbenen zum Ausdruck und nahm in den Trauerpraktiken der Mittel- und Oberschichten einen zentralen Stellenwert ein. Typische Erinnerungsmedien waren Grabreden und Nachrufe, die die Biografien der Verstorbenen erinnerten. Im Sinne eines säkularen Menschenbilds rekonstruierte man die Lebensläufe als lineare Abfolge von Handlungen und Entscheidungen und skizzierte sie als Ergebnis einer jeweils einzigartigen Kombination von Charaktereigenschaften und Wertemaßstäben.<sup>173</sup> Im Idealfall vermochte dies beim Publikum den Eindruck zu erwecken, „den Verstorbenen lebendig und rüstig wiederzusehen“<sup>174</sup> und ihren „geistigen Besitz“<sup>175</sup> zu erhalten. Das Weiterleben der Verstorbenen in der Erinnerung wurde dabei zu einer Stütze des Bedürfnisses nach emotionaler Zuwendung im Moment des Verlusts.<sup>176</sup> Im Unterschied zum barocken Totenkult, in dem vor allem die Vergänglichkeit des Lebens in Szene gesetzt wurde, zeitigte die Akzentuierung zwischenmenschlicher Beziehungen im Laufe des 19. Jahrhunderts einen geradezu narkotischen Gedenkkult, wie die Historikerin Stefania Buccini resümiert hat.<sup>177</sup> Ein wichtiges Anliegen war, die Verstorbenen als liebesfähige und liebenswürdige Personen ins Gedächtnis zu rufen. Ein gutes Beispiel ist der von einem Freund verfasste Nachruf auf den Florentiner Finanzbeamten Girolamo Bersotti, der 1895 im Alter von 82 Jahren verstorben war. Gleich zu Beginn sprach er ihm zu, eine „edle Mission als Katholik und italienischer Bürger“ verfolgt zu haben. Als vorbildlicher „liebervoller Ehemann und Vater“ und „beispielhafter Finanzhüter“ habe die Welt an ihm ein „einzigartiges Beispiel von Güte, Glaube und Liebe“ gehabt. Ihm wurden nur die besten Charaktereigenschaften nachgesagt: „stärker dem Wohl Anderer als seinem eigenen verpflichtet“, „ausgewählter Geist“, „schneller und vielseitiger Verstand“, „leidenschaftlicher und arbeitsamer Charakter“, „begeisterter Freund des Guten und Schönen“, „Liebe und erlesener Sinn für Kunst und Literatur“. Auch für sein berufliches Wirken wurde er durchweg mit Lob bedacht. Als erster Sekretär der

---

<sup>173</sup> Vgl. Maurer, Biographie; Kazmaier, Grabrede.

<sup>174</sup> Settembrini (1876), S. 8.

<sup>175</sup> Kazmaier, Grabrede, S. 266.

<sup>176</sup> Vovelle, Mort, S. 470.

<sup>177</sup> Buccini, Sentimento, S. 172.

Steuerbehörde habe er „große Ehre, Zustimmung ... Autorität und Wertschätzung“ erarbeitet und sich dabei immer „integer“ verhalten. Alle, die ihn kannten, hätten nur Gutes über ihn gesprochen und gedacht – auch, weil er sich in mehreren karitativen Einrichtungen und zivilgesellschaftlichen Vereinen engagiert habe.<sup>178</sup>

Die biografische und persönliche Schilderung Bersottis liest sich wie fast alle Grabreden und Nachrufe im liberalen Italien: Die Verstorbenen wurden in der Regel als perfekte Beispiele für die Erfüllung sozialer Rollen erinnert und mit bürgerlichen Werten wie Arbeit, Familie, Nation und Religion in Verbindung gebracht. Auf den kritischen Leser kann diese Form der Vergegenwärtigung der Verstorbenen einseitig und, mit Blick auf ihre Standardisierung, seriell wirken. Sie deshalb als leere Geste zu bewerten, wäre jedoch nicht angemessen. Letztlich ging es hier darum, den Lebenswandel der Betrauten mit Blick auf die normativen Ansprüche an ihren Charakter zu rekapitulieren. Die Biografien brachten damit eine emphatische und produktive emotionale Disposition gegenüber der Welt zum Ausdruck: Eine optimistische, zugewandte Einstellung der Erinnerten zu ihrem familiären und gesellschaftlichen Lebensumfeld. Diese Betonung aktiver Weltzugewandtheit spiegelte die Etablierung einer säkularen und anthropozentrischen Moral wider und somit einen wichtigen Aspekt des Säkularisierungsprozesses im 19. Jahrhundert.<sup>179</sup> Die Pädagogik der Nekrologe zielte auf die Vermittlung von Arbeitsmoral als Grundbedingung für Fortschritt und sozialen Aufstieg ab und stand damit in dezidiertem Kontrast zur katholischen Weltabgewandtheit und den starren Strukturen der Ständegesellschaft.

Ihre Überzeugungskraft gewann diese Einstellung aus individueller emotionaler Verankerung. Erst durch die „Lebenslust des guten Menschen“<sup>180</sup> erhielt auch die Einhaltung bürgerlich-elitärer Normen und Werte ihre eigentliche Qualität. Diese Rückbindung bestätigte, dass ein gutes Leben nicht nur konventionsbedingt, sondern aus innerster Überzeugung gelebt worden war. Aus den Lebensgeschichten las man „Empfindsamkeit, Liebe und Tugend“<sup>181</sup> als handlungsleitende Prinzipien, die sich in einem „Leben voller Liebe und Freundschaft“<sup>182</sup> manifestiert hatten. Neben der unbedingten Bereitschaft, diese Wertmaßstäbe mit Leben zu erfüllen und hierfür keine Mühe gescheut zu haben, war die zentrale Hinterlassenschaft der Verstorbenen ihre soziale Einbindung als emotionale Interaktionspartner, die die Sakralität des Totengedenkens bedingte.<sup>183</sup> Zum Ausdruck kam dies etwa in der häufig anzutreffenden Bezeichnung *tesoro d'affetto* (etwa: affektiver Schatz). Je stärker man die emotionale Bindung zum oder zur Verstorbenen betonte, desto unbedingter und eindeutiger musste die Bereitschaft der Hinterbliebenen sein, Verlustgefühle und liebevolle Er-

---

**178** Bersotti (1895), S. 3–6.

**179** Vgl. Dittrich, Antiklerikalismus, S. 400 f.

**180** Ciapetti (1897), S. 1.

**181** Conforti (1914), S. 7.

**182** De-Lucchi (1897), S. 9.

**183** Vgl. Mengozzi, Morte, S. 167.



innerung zu kultivieren. Die Sprache von Grabreden und Nekrologen war häufig derart mit Gefühlswörtern und positiven Zuschreibungen überfrachtet, dass sich ihnen kaum eine andere Botschaft als die Liebenswürdigkeit der Verstorbenen entnehmen ließ.<sup>184</sup>

Im Mittelpunkt des emotionalen Wirkens der Erinnerten standen die Bindungen zu Familie und engsten Angehörigen. Es findet sich kaum ein Nekrolog, der nicht die Intensität und Intimität ihrer zwischenmenschlichen Bindungen, den Einfluss familiärer Erziehung, Werte und Traditionen sowie die Liebe der Verstorbenen zu ihren Ehepartnern, Kindern, Eltern und Geschwistern betonte. Dabei wurden Frauen primär für ihr Wirken als vorbildliche Mütter und Ehepartnerinnen erinnert, das für das Familienleben unverzichtbar war. Fast überall hinterließen die Toten „emotional stark integrierte bürgerliche Modellfamilien“.<sup>185</sup> Dies betonte die konstitutive Funktion der Familie für die Gefühlsbindungen des Individuums – und definierte zugleich den Kreis derjenigen, die vom Verlust am stärksten betroffen waren. Da es sich hier offensichtlich um einen unverzichtbaren Aspekt bürgerlich-elitärer Biografien handelte, erschien das Motiv familiärer Liebe aus gesellschaftlicher Perspektive wie ein emotionales Band, als Grundlage des zivilisierten (Zusammen-)Lebens. Sympathie zu geben, war ein kleiner Weg zur *fama*, die theoretisch jeder Mensch auch ohne den Ruhm großer Taten erwerben konnte. Dieses Prinzip entsprach dem bürgerlichen Ethos von Bescheidenheit und Selbstbeschränkung. Vor diesem Hintergrund wurde das Wirken für das kleine Glück zur Heldentat des anständigen und wohlgezogenen Menschen. Dasselbe galt für den vom Verlust ausgehenden Schmerz, der als Fortsetzung dieser Liebe unter veränderten Bedingungen interpretiert werden kann. Da die Familie als Grundlage der modernen Nation galt, war Trauer als Widerhall familiärer Liebe immer auch eine nationale Leistung.

Ein Blick in zeitgenössische Briefe und Tagebücher zeigt, dass dieses auf die Verbundenheit mit den Verstorbenen fokussierte Gedenken keineswegs nur ein Charakteristikum öffentlich inszenierter Trauer war. Auch die Autorinnen von Tagebüchern erinnerten verstorbene Angehörige meist ausschließlich als positive emotionale Bezugspunkte. So hielt auch die junge Genueserin Ida Bossaglia in ihren Aufzeichnungen keine konflikthafteren oder negativen Erinnerungen an ihre verstorbenen Eltern fest. Über ihren Vater schrieb sie: „Armer Papa! Wir haben dich verloren! Schon dein Blick war uns ein heilsamer Balsam. Dein Beispiel wird uns immer größter Trost und größte

---

**184** Vgl. Musumeci, Musa, S. 109. Musumeci zeigt am Beispiel eines Texts von 1855, dass sich der Inhalt von Trauerschriften oft nicht sinnvoll übersetzen lässt: „Lunga, screziata gradazione, dall'essere, dal sentire, dal tipo, largiti in comune, svolge le varietà dell'intelletto, che salendo dall'atto di fissare le ambienti meraviglie ed esserne commosso, arriva alla virtù di perseguire le cagioni del senso interiore e delle esterne apparenze e a giudicare della parte di queste e di quello, sorte eletissima, riserbata a pochi fra le miriade di mortali che ogni ora succedono apparendo e cadendo alla superficie di questi pianeta.“.

**185** Janz, Kapital, S. 356.

Erleichterung sein.“<sup>186</sup> Auch in Trauer um ihre kurz zuvor verstorbene Mutter erinnerte sie die gemeinsame Vergangenheit als von Liebe und Zuneigung erfüllt: „Jeder ihrer Gedanken war in uns und für uns. Von ihren Mädchen sprach sie mit so viel Liebe und Vergnügen, dass ich sie jedes Mal spüren konnte. Mein Herz ist tief bewegt.“<sup>187</sup>

Auch hier erschien die Hinterlassenschaft der Liebe als zentrales Gedenkmotiv. Die in öffentlichen Gedenkpraktiken gepflegte *dolce memoria*<sup>188</sup> (süße Erinnerung) entsprach also den Normen, die Trauernde beim Verlust eines geliebten Menschen zu erkennen gaben. Ihr kann daher ein affirmativer Charakter zugesprochen werden: Grabredner und Nachrufschreiber sprachen aus, was sich im Moment des Verlustes aufdrängte und mit dem Erleben von engsten Angehörigen korrespondierte.<sup>189</sup> Das öffentliche Gedenken zielte darauf ab, sich neben der Verlusterfahrung auch die Zuneigung zu den Verstorbenen erneut vor Augen zu führen und zu bestätigen. Diese emotionalisierte Erinnerung war für all diejenigen nachvollziehbar, für die die Familie ebenfalls das affektive Zentrum des Lebens darstellte.

Kultiviert wurden diese Empfindungen aber nicht nur über Grabreden und Nachrufe. Die vielfach beschworene affektive Hinterlassenschaft der Verstorbenen wies große Ähnlichkeiten mit testamentarischen Vererbungspraktiken auf. Die Ausgestaltung von Testamenten war ein Weg, über den man noch zu Lebzeiten selbst Einfluss auf die Trauer der Hinterbliebenen nehmen konnte. Etliche Textpassagen in diesen Dokumenten deuten darauf hin, dass die fortwährende Erinnerung und die Pflege sympathetischer Gefühle über das eigene Leben hinaus eine Hoffnung waren, die viele Angehörige der Elitenmilieus im liberalen Italien verinnerlicht hatten. Als Testamentsvollstrecker wählten die Erblasser eine Person ihres Vertrauens, meist handelte es sich dabei um einen erwachsenen Mann aus der nächsten Verwandtschaft. Ihm oblag es, als Akt der Pietät und Sympathie gegenüber dem Erblasser die testamentarischen Verfügungen durchzuführen. Die Akzeptanz des letzten Willens war aus dieser Perspektive eine Bestätigung des Respekts und der Liebenswürdigkeit gegenüber den Toten.

Testamente sind bis heute eine stark kodifizierte Textsorte, die häufig notariell beglaubigt und in öffentlichen Archiven (*Archivio Notarile*) aufbewahrt wird.<sup>190</sup> Sieht man sich die Texte aus dem späten 19. und frühen 20. Jahrhundert genauer an, dann gingen die Bestimmungen der Verfasser und Verfasserinnen oft weit über die Aufteilung von Vermögenswerten hinaus. Vergleichende Studien haben gezeigt, dass Testamente seit dem 19. Jahrhundert vielfach auch als Medium von Emotionen dienten.<sup>191</sup> Inhaltlich setzten sie meist beim Todeseintritt an und trafen teils detaillierte Verfü-

---

**186** Tagebuch Ida Bossaglia, 10.12.1877. ADN, Coll. DP/Adn2, Ida Bossaglia, La perdita di una moglie.

**187** Ebd., 5.1.1877.

**188** Caprera Peragallo (1888), S. 3.

**189** Vgl. Kazmaier, Grabrede, S. 90.

**190** Vgl. Ebner, Archivi.

**191** Vgl. Osimo (Hg.), Viene il tempo.

gungen zur Durchführung der Bestattungsfeierlichkeiten, die zuweilen aber auch größere Interpretationsspielräume ließen, oder traten die Verantwortung an Ehepartner oder andere Vertrauenspersonen ab. Die Erwähnung der Trauerfeier ist ein Hinweis darauf, dass das in Grabreden und Nekrologen praktizierte liebevolle Gedenken im Einklang mit dem Willen stand, den die Betrauten vor ihrem Tod geäußert hatten. Auch diesen selbst ging es häufig darum, dass „unsere Seelen tief bewegt und zur Tugend ermutigt werden“.<sup>192</sup>

Mindestens zwei der in vielen Testamenten enthaltenen Punkte gingen jedoch über die üblicherweise vollzogenen öffentlichen Formen der Trauer wie Leichenaufbahrung, Bestattungsfeier oder Grabgestaltung hinaus. Das war zum einen die Verfügung einer festgelegten Zahl von Gedenkmessen. Diese thematisierten den Zusammenhang von Tod und Sünde, außerdem betete man für die Verschonung der Verstorbenen beim jüngsten Gericht. Sie wurden vermutlich zusätzlich zu weiteren kirchlichen Gedenkfeiern abgehalten: Dem in Anlehnung an die Fastenzeit vollzogenen Sechswochenamt und dem Jahresgedächtnis, mit dem die Trauerphase nach religiösen Maßgaben abschloss. Nicht hielt man sie für mehrere verstorbene Familienmitglieder auf einmal ab.<sup>193</sup> Auch wenn diese Gedenkmessen nur als standardisiertes Detail der Testamente erscheinen können, prägten die Seelenämter die Trauer der Hinterbliebenen, indem sie die Erinnerung an die Toten regelmäßig ins Gedächtnis zurückriefen. Dies taten sie in einem bestimmten Rhythmus, der an religiösen Feiertagen orientiert war. Ein Beispiel war das 1870 geöffnete Testament des Landbesitzers Luigi Puccini aus Livorno.<sup>194</sup> Darin verfügte er die Zahlung von stattlichen 1.120 Lire an eine lokale kirchliche Wohlfahrtsinstitution (*Misericordia*), „verbunden mit der Auflage, dass jährlich als Fürbitte für meine Seele ... und die meiner verstorbenen Ehefrau in der Friedhofskapelle sechs Messen gefeiert werden, darunter eine am vierundzwanzigsten April, eine am zehnten Oktober, eine am Tag der Verkündigung des Herrn, zwei in der Allerseelen-Woche und eine am Geburtstag desjenigen, den der Herr zu sich gerufen haben wird“.<sup>195</sup>

Wie dieses Beispiel zeigt, war die Durchführung an ein Messstipendium gebunden, das die Erblasser für alle durchzuführenden Seelenämter bereitstellten. Oft kamen zu den Kosten für die Messe noch zusätzliche Ausgaben für Kerzen und die

---

**192** Art. Funerale, in: Nuova Enciclopedia Popolare 5 (1845), S. 1611–1613, und Art. Funerale, in: Nuova Enciclopedia Italiana 9 (1880), S. 1073–1075. Für eine prägnante Umschreibung vgl. auch Art. Funerale, in: Piccola Enciclopedia Hoepli 2 (1917), S. 1915: „Zeremonie in Gedenken an die Seele (kirchliches Begräbnis) oder zur Ehrung (ziviles Begräbnis) eines Verstorbenen“.

**193** So geschehen nach dem Tod von Elena Borghese. Archivquellen: ASV, Archivio Borghese, b. 63, fasc. 1549. Hier wurde, drei Monate nach dem Tod von Elena Borghese, in einer Gedenkmesse in der Kapelle des Familiengrabs auf dem Friedhof Verano am 23.12.1914 gleich drei verstorbenen Familienmitgliedern gedacht.

**194** Vgl. Macry, Ottocento, S. 125–132.

**195** Testamento Luigi Puccini, 5.2.1870. ASF, Atti notarili, Notarile Moderno, Ser. Testamenti olografici inediti –1875, Ins. 6163.

Entrichtung von Almosen für die Bedürftigen in der Kirchengemeinde hinzu.<sup>196</sup> Mit Blick auf die Geldsumme, die Luigi Puccini in für eine nicht näher eruierte Zeitspanne stiftete, war diese Form des Totengedenkens nicht nur ein Indikator für Frömmigkeit, sondern auch für das Vermögen der Betroffenen und somit ein Merkmal sozialer Differenzierung. Berücksichtigt man, dass andere Erblasser eine Gabe von drei Lire pro Messe festlegten,<sup>197</sup> dann hätte der Betrag von 1.120 Lire für 373 Andachten ausgereicht. Bei sechs Seelenämtern pro Jahr hätte man die Seelenmessen noch 62 Jahre nach dem Tod des Erblassers abhalten können. Besonders bei wohlhabenden Familien war eine hohe Zahl an Messstipendien nicht selten. So verfügte die aus einer alten Florentiner Patrizierfamilie stammende Teresa Guadagni das Abhalten von 150 Messen als „Fürbitte für meine Seele“, ohne einen genauen Betrag dafür zu benennen.<sup>198</sup> Auf diese Weise wurden Nachkommen in einem Großteil ihres Lebens von den Messen als regelmäßige Gedenkakte begleitet und die Erinnerung an die Verstorbenen wachgehalten. Zugleich wurde die wachsende Zeitspanne seit dem Ableben der Verstorbenen präsent gemacht, was die Erfahrung von Trauer als fortlaufender Prozess begünstigte.

Eine weitere testamentarische Praktik, durch die sich die Wünsche der Verstorbenen direkt auf das Leben der Hinterbliebenen auswirkten, war die Zuerkennung von Objekten wie Uhren und Schmuck bis hin zu größeren Gebrauchs- und Einrichtungsgegenständen an Personen aus dem engeren persönlichen Umkreis. Hiervon machte Teresa Guadagni als Frau aus wohlhabendem Hause besonders ausgiebig Gebrauch. Ihrem Kammerdiener vermachte sie ein Kanapee, eine „goldene Standuhr mit Karneolen und mit ihr eine Goldkette, an der ein Etui mit Düften hängt, sowie andere Objekte“. Ihrem Fahrer sprach sie eine Geldsumme von 20.580 Lire zu, dazu Stallzeug, eine kleine Uhr mit Goldkette sowie einen Sessel aus Nussbaumholz, „der ihm im Krankheitsfall nützlich sein kann, wovor Gott ihn beschützen möge“. Wie sich besonders im letzten Fall zeigt, drückte die Erblasserin mit ihren Gaben ihre emotionale Zuneigung und Sorge gegenüber den Beschenkten aus. Bedingung dafür war allerdings, dass die Angestellten „bis zu meinem Ableben zu meinen Diensten sind“<sup>199</sup> – und das hieß auch: Nur, wenn sie sich als Person und Arbeitskraft bis zum Schluss ihrer Sympathie verdient gemacht hatten. War dies der Fall, konnte die sympathetische Beziehung nach dem Tod im Stile eines Denkmals weiterbestehen. Die Vorkehrung,

**196** Vgl. beispielsweise die Kostenaufstellung der Beerdigung der 1914 verstorbenen Ines Canevaro: Spese per la malattia; trasporto della salma e beneficenze. ASF, Archivio Canevaro de Zoagli, fasc. 185.

**197** Testamento olografo di Stanislao Giorgetti, 28.4.1870. ASF, Atti notarili, Notarile moderno, Testamenti olografi inediti, Ins. 6135. Hier verfügte der Erblasser über 50 Messen, für die er 150 Lire bereitstellte.

**198** Alle Zitate: Testamento Teresa Guadagni ved. Mozzi, 12.3.1875. ASF, Atti notarili, Notarile moderno, Testamenti segreti pubblicati 1570–1888, filza 53, fasc. 1.

**199** Alle Zitate ebd.

das Erbe im Falle missliebigen Verhaltens noch versagen zu können, verweist auf die hierarchische Struktur des Verhältnisses zwischen Dienstherrin und Personal. Sympathie und posthumer Dank waren hier von den Ansprüchen und Regelsetzungen der Erblasserin abhängig.

Eine weitere Adressatin war Guadagnis Tochter Luisa, der sie etliche Schmuckstücke vermachte. Zudem erwähnte die Autorin zwei Freundinnen, denen sie ebenfalls einige Objekte zudachte: Giuseppa Corsi sollte unter anderem ein in Silber eingefasstes Bild der Heiligen Maria mit vergoldeter Kette bekommen, „um es an ihr Bett zu legen“.<sup>200</sup> Sofia D’Albergo sprach sie ein reich verziertes Kännchen zu, „um darin Tee abzufüllen“.<sup>201</sup> Ihrem Anwalt Girolamo Taddeucci vermachte sie eine Kette mit einem Anhänger, in den ein Portraitfoto Guadagnis eingelassen war.<sup>202</sup> Offensichtlicher konnte das Anliegen, die Erinnerung zu bewahren, kaum zum Ausdruck kommen – denn gerade dem Medium der Fotografie sprach man ein hohes Maß an Authentizität zu: Das bildliche Zeugnis suggerierte, dass der Fotografierte im Moment der Belichtung tatsächlich anwesend gewesen war.<sup>203</sup>

Insgesamt bedachte die Verfasserin des Testaments 27 Personen mit derart kostbaren Schenkungen. Mit ihnen steckte Guadagni den Personenkreis ab, der ihr ans Herz gewachsen war: Familie, Freunde und Hauspersonal. Sie brachte dieses Anliegen explizit zum Ausdruck, indem sie ihr Vorgehen mit ihrem „Gefühl der Anerkennung und Dankbarkeit“<sup>204</sup> begründete. Die Sympathie für das nähere soziale Umfeld wurde so zum Anlass, über die vergebenen Objekte einen auf sie zugeschnittenen Gedenkkult zu lancieren. Immer wieder schrieb Guadagni davon, die Schenkungen dienten „der Erinnerung an mich“.<sup>205</sup> Häufig bezeichnete sie die Objekte explizit als *ricordo* (Souvenir).<sup>206</sup> Diesem Gedenken gab Guadagni teils durch direkte Anweisungen, teils durch die Objekte selbst einen Platz im Alltagsleben der Nachwelt. Wem es mit der Sympathie ihr gegenüber ernst war, musste diese Motivation erkennen und schätzen. Von männlichen Erblässern verfasste Testamente zeigen, dass es sich dabei nicht um eine geschlechterspezifische Praxis handelte.

Im Sinne der reziproken Struktur sympathetischer Beziehungen enthielt diese Zuneigungsbekundung über Erinnerungsobjekte für die Beschenkten stets ein verpflichtendes Element, denn die Einhaltung der letzten Wünsche war eine Frage der Pietät und des Respekts vor den Toten. Zuwiderzuhandeln musste als eine posthume Verweigerung von Sympathie erscheinen. Auf diese Weise geben die Testamente zu

---

200 Ebd.

201 Ebd.

202 Vgl. ebd.

203 Vgl. Barthes, Kammer.

204 Testamento Teresa Guadagni ved. Mozzi, 12.3.1875. ASF, Atti notarili, Notarile moderno, Testamenti segreti pubblicati 1570–1888, filza 53, fasc. 1.

205 Ebd.

206 Ebd.

erkennen, dass die Autoren sich häufig über den Tod hinaus als sympathisierende Wesen zeigen wollten. Sie glaubten, das in Form materieller Gaben als Symbole und Träger der Zuneigung zu ihren Mitmenschen tun zu können. Die häufig verteilten Almosen an Bedürftige zeigen an, dass die Erblasser ihr sorgendes Wirken häufig auf die gesamte Gesellschaft bezogen, die ihnen dementsprechend ebenfalls zu Dank verpflichtet war.<sup>207</sup>

Die geschilderten Vererbungspraktiken erinnern an das Konzept der Schenkökonomie des Soziologen Marcel Mauss. Damit beschreibt er die Weitergabe von Gütern ohne direkt erkennbare Gegenleistung, die allerdings – oft implizit und mit zeitlicher Verzögerung – mit dem Anspruch einer Reziprozitätsleistung verbunden war: Mit der Gabe eines materiellen Gutes forderten die Erblasser einen immateriellen Gegenwert ein und erlegten den Empfängern eine affektive Bringschuld auf, die sie mit der Ehrung der Toten und ihrer Konservierung im Gedächtnis einlösen konnten. Vererbungspraktiken zielten aus dieser Perspektive auf Solidarität ab: indem sie emotionale Loyalität bestätigten, trugen sie zur Stabilität der gesellschaftlichen Ordnung bei.<sup>208</sup>

Ähnlich funktionierte die Erinnerung an die Verstorbenen als charakterlich einwandfreie, um das Wohl von Familie und Nation bemühte Individuen bei den Trauerfeierlichkeiten. Ziel dieser Erinnerung war die Orientierung am „individuellen und kollektiven Wohlergehen“<sup>209</sup> im Zeichen von Wertekategorien wie Arbeit, Bildung, Familie und Religion, die der Nation als höchstem Bezugspunkt zuarbeiteten. Neben integren Familienmenschen wurde daher stets auch gewissenhaften Anwälten, Lehrern und Ingenieuren, unermüdlichen Arbeitern für das Allgemeinwohl und Kämpfern für die Nation, frommen Geistlichen, liebenden Müttern, gefühlvollen Freunden und Vätern oder besonders reizendem Nachwuchs gedacht. Dabei erschienen die Verstorbenen als perfekte Beispiele für die Erfüllung sozialer Rollen. Vor allem dieses normgerechte Verhalten ließ die Erinnernten als sympathische Personen erscheinen.

Neben den Familienbanden galten also auch Arbeit und gesellschaftliches Engagement als Ausdruck der Sympathie gegenüber den Mitmenschen. Gerade hier war eine aufrichtige innere Leidenschaft gefordert, die stärker als egoistische Interessen sein sollte. Als Ideal galt, aus Liebe zur guten Sache tätig zu sein, und das hieß: für Fortschritt und Erhalt von Familie und Nation. In diesem Sinne konstatierte ein Gedenkredner für den verstorbenen Garibaldiner Giuseppe Cesare Abba:

„Wer es nur auf Bewunderung abgesehen hat, wird damit vielleicht etwas Enthusiasmus entfachen, aber das ist nur ein Strohfeuer. Wer Gutes nur tut, um damit zu gefallen, verwandelt Liebe in eine Ware. Doch diese Ware kann verderben, und die Liebe in Verachtung umschlagen. Nur

---

**207** So etwa der letzte Wille des Architekten Emilio De Fabris aus Florenz, der ebenfalls eine große Zahl an größeren und kleineren Objekten als „ricordi“ und „per memoria“ vermachte. Vgl. Testamento autentico del 21.5.1873. ASF, Carte Marco Tabarrini, Fondo Emilio de Fabris, b. 42, fasc. 3.

**208** Mauss, Gabe.

**209** Abba (1911), S. 8.

wer geschaffen hat um des Schaffens Willen, wer gegeben hat um zu geben und geliebt hat um zu lieben, hat den wahren Weg eingeschlagen, der ins Herz der Menschen führt.“<sup>210</sup>

Bei einem Risorgimento-Freiwilligen wie Abba, der mit seinem politischen Engagement für ein geeintes Italien eingestanden hatte, war der umfassende soziale Wert seines Tuns eindeutig, da man die Nation per se als emotional begründetes Gebilde begriff, das sich auf alle Bewohner des Territoriums bezog.<sup>211</sup> Bei Unternehmern, deren Handeln in hohem Maße von zweckrationalen Erwägungen bestimmt war, galt dies jedoch nur begrenzt, da diese Tätigkeit mit Interessenkonflikten einhergehen konnte. Doch wie löste man solche Reibungspunkte im bürgerlich-elitären Totengedenken? Eine Antwort findet sich in einer 1907 für den Landbesitzer Pietro di Benedetto aus dem sizilianischen Caltanissetta publizierten Nekrologsschrift: „Die öffentliche Persönlichkeit könnte unsere Seelen nicht mit brüderlichem Affekt und derart großer Wertschätzung erfüllen, wäre sein Privatleben nicht voller liebevoller Tugenden gewesen. Wir hätten Cavaliere di Benedetto nicht lieben und schätzen können, wenn wir ihn nicht als Privatperson gekannt hätten.“<sup>212</sup>

Diese Passage zeigt exemplarisch, dass Familien- und Berufsleben in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts nicht entgegengesetzt, sondern eng aufeinander bezogen waren.<sup>213</sup> Erst ein harmonisch-zugewandtes Familienleben bezeugte die Glaubhaftigkeit der Moralität einer Person und ihrer integren Handlungsmotive in Beruf und Öffentlichkeit. Die Rückverbindung mit dem privaten Leben machte den Verlust für jeden nachvollziehbar, der das Lebensmodell der nationalen Trägerschichten in seinen Grundzügen akzeptiert hatte, auch wenn der Verstorbene als Unternehmer möglicherweise keinen einwandfreien Leumund genossen oder sich Gegner gemacht hatte. Glaubhaft wurde sie über die tiefe Trauer der engsten Angehörigen: Sie verifiziert die Traurigkeit des Ereignisses und machte den Verlust auch für diejenigen nachvollziehbar, die in einem weniger engen Verhältnis zum Verstorbenen gestanden hatten. Weiter forderte der aus der Liebenswürdigkeit des Betrauten resultierende Schmerz von Familie und Freunden dazu auf, Mitgefühl für die Hauptbetroffenen des Todesfalls zu zeigen und das Leid mit ihnen zu teilen. Auch diese emotionale Disposition musste für jeden naheliegend sein, der mit seinen Mitmenschen sympathisierte und dem selbst in schweren Lebenslagen Trost gespendet worden war. Auf diese Weise trugen Trauerrituale dazu bei, divergierende ökonomische und politische Interessen zu überdecken und eine emotionale Gemeinschaft von Hinterbliebenen zu konstituierten.

---

<sup>210</sup> Ebd., S. 15.

<sup>211</sup> Vgl. Speth, Nation; François/Siegrist/Vogel (Hg.), Nation und Emotion.

<sup>212</sup> Di Benedetto (1907), S. 23.

<sup>213</sup> Vgl. Meriggi, Privato.

Dabei fungierte das Familienleben als grundlegende Vermittlungsinstanz von Orientierung, Ideen und Gefühlen, auf denen das soziale Miteinander aufbaute.<sup>214</sup> Mit der Übertragung des Funktionsprinzips sympathetischer Interaktion auf die öffentliche Sphäre erklärte man die Gesellschaftsordnung des liberalen Italien inklusive ihrer Werte- und Normvorstellungen zu einem natürlichen Ordnungsprinzip, das den emotionalen Bedürfnissen jedes Einzelnen zu entsprechen schien. Der Reziprozitätsanspruch sicherte ab, dass die gesamte Gesellschaft den Verstorbenen für ihr Schaffen dankbar war. Denn wer wie Giuseppina Bertetti aus Voghera als „immer gutartig, liebenswürdig, barmherzig und bescheiden“<sup>215</sup> oder wie Giuliano Passalacqua aus Palermo als „rechtschaffener und aufrechter Mann, würdevoll, liebenswürdig und stets loyal“<sup>216</sup> erinnert wurde, hatte den Anspruch, „dafür gemocht“<sup>217</sup> zu werden.

Indem man die Toten über positive Werte- und Persönlichkeitszuschreibungen erinnerte, rief man sie als geliebte Personen ins Gedächtnis und machte das Leid und die verlorene Liebe zu ihnen erneut erfahrbar, brachte sie aber auch in ein neues Verhältnis zueinander: Das Leid wurde zum süßen Schmerz. Der Befund, dass dabei eigentlich als persönlich verstandene Gefühle in das öffentliche Leben übertragen wurden, verweist darauf, dass die zweckrationale öffentliche Lebenssphäre ohne die Privatsphäre als ihr harmonisches Pendant nicht denkbar war.

## 2.8 Trauer als emotionaler Burgfriede

Auffällig ist in diesem Zusammenhang, dass man besonders häufig dort das menschlich-zugewandte Handeln der Erinnerten hervorhob, wo öffentliche Tätigkeiten mit sozialen Spannungen verbunden waren. Deutlich wird dies etwa am Beispiel reicher Landbesitzer, die auch nach 1860 einen großen Teil der sozialen Eliten Italiens ausmachten und für deren konservativen Charakter standen.<sup>218</sup> In einer Abschiedsschrift für den lombardischen Landbesitzer Lodovico Magnaguti von 1868 hieß es: „Wo er nur konnte, strebte er stets danach, die ökonomischen und moralischen Lebensbedingungen seiner Arbeiter mit glühendem und dauerhaftem Vorsatz zu begünstigen und zu fördern ... Diese klugen und regen Zuwendungen und Zuvorkommenheiten sind, wenn sie rechtzeitig bedacht werden und bei geschehenem Unglück helfen können, Zeichen des sympathischsten Eigeninteresses edler Seelen.“<sup>219</sup>

Das hier zugrunde gelegte Modell sozialer Interaktion erinnert stark an die Loyalitäten der Ständegesellschaft: Das umsichtige Handeln des Verstorbenen sollte ge-

---

<sup>214</sup> Vgl. Angiulli, *Pedagogia*, S. 68 f.

<sup>215</sup> Bertetti (1880), S. [24] und [28].

<sup>216</sup> Passalacqua (1879), S. 5.

<sup>217</sup> Braga (1886), S. [1].

<sup>218</sup> Vgl. Banti, *Storia della borghesia*, S. 143.

<sup>219</sup> Magnaguti (1868), S. 11.



währleiten, Ungleichheiten nicht anwachsen zu lassen und so die soziale Hierarchie absichern. Im Kontrast zu späteren Jahren fällt auf, dass allein das unternehmerische Handeln das gesellschaftliche Gefüge im Gleichgewicht halten sollte, wobei der Patron auch gegen den Willen seiner Arbeiter handeln konnte. Solange er seiner moralischen Pflicht gehorchte und vormundschaftlich für ihr Wohl sorgte, schien die soziale Frage präventiv geklärt. Dies entsprach der Mentalität der bis Ende der 1870er-Jahre politisch dominanten moderaten Liberalen, die soziale Führung und paternalistische Mediation als Schlüssel zur Herstellung sozialer Stabilität und nationaler Integration begriffen.<sup>220</sup>

Da die sozialen Spannungen bis zur Jahrhundertwende merklich anwuchsen, geriet das bisherige, auf einer statischen Ordnung basierende Modell sozialer Führung jedoch zunehmend in die Krise. Parallel dazu machten sich auch im Totengedenken neue Akzente bemerkbar, die die Bedeutung emotionaler Bindungen zwischen Angehörigen der Mittel- und Oberschichten auf der einen sowie der Unterschichten auf der anderen Seite betonten. Exemplarische Akzente setzte hier eine 1886 gehaltene Grabeloge auf den Industriellen Carlo Braga aus dem lombardischen Städtchen Casalmaggiore:

„Er sorgte sich um seine Arbeiter, widmete ihnen seine Zuneigung mit wahrhaft empfundener Leidenschaft ... Unter ihnen war sein Herz erfreut, seine Worte kamen ihm leicht über die Lippen, und eine süße Freude sprach aus seinem Gesicht ... Unter den Arbeitern befand er sich unter geliebten Freunden, unter Brüdern; hier zeigte er sich leutselig, lächelnd, glücklich. Keiner von ihnen wird jemals sagen können, dass er es auch nur für einen Moment vernachlässigt hätte, sich unter Personen zu mischen, für die er die tägliche Arbeit geheiligt hat – unter Personen also, die diejenigen zu oft übersehen, die sich über sie erheben ... Er vergaß nie, dass der Wert einer Arbeiterhand ebenso hoch, wenn nicht höher als der einer Hand im Handschuh ist; kein einziges Mal war er sich zu schade, diese Hände zu schütteln; nie vergaß er, dass auch der Arbeiter Geist, Herz und Bewusstsein hat.“<sup>221</sup>

Die Interaktion zwischen Unternehmer und Arbeitern war hier, anders als im Fall Magnaguti, von persönlicher Zuneigung bestimmt. Dabei übertrug man das Prinzip interessenfreier sympathetischer Interaktion zwischen Familienangehörigen auf das Verhältnis zwischen Unternehmer und Arbeitern. Bragas Tod erschien in erster Linie als Verlust einer liebenswerten Persönlichkeit, deren Qualitäten in der Fähigkeit und Bereitschaft gelegen hatten, sich seinen Arbeitern persönlich in Sympathie und Mitgefühl verbunden gezeigt zu haben. Mit dieser Emotionalisierung entkoppelte man die Bedeutung von Bragas Tod von den Konsequenzen seines unternehmerischen Handelns.

Ob der Unternehmer seine Arbeiter tatsächlich wie geliebte Menschen behandelt hatte, war dabei wohl nicht entscheidend. Wichtig erschien vor allem die Möglichkeit,

<sup>220</sup> Vgl. Levrà, *Fare gli Italiani*, S. 52.

<sup>221</sup> Braga (1886), S. [7].

sein Handeln auf integre, sympathische Motive zurückführen zu können. Diese auf vermeintlich unpolitische Emotionen konzentrierte Erinnerung degradierte soziale und ökonomische Aspekte von Arbeitsverhältnissen zu nachrangigen Erscheinungen und negierte die Existenz gesellschaftlicher Verteilungskonflikte. Sie entsprach dem Verhaltens- und Gefühlsdispositiv der familiären Privatsphäre, in der soziale Beziehungen auf individueller emotionaler Neigung gegenüber den Mitmenschen basierten, die aber zugleich die Autorität des Unternehmers als Vaterfigur anerkannten. Die Arbeiter waren hier keine bloßen Statisten mehr, sondern wurden als fühlende Subjekte adressiert. Vor dem Hintergrund des Imperativs der Reziprozität und der Pietät musste diese Erinnerung für empfindsame Menschen eine Freude sein, die sie mit Zuneigung und – angesichts der so erst erkennbaren emotionalen Leerstelle – mit Schmerz erfüllte. Wer diese Regungen empfand und zeigte, schien damit ein Bekenntnis zur sozialen Ordnung abzulegen.

Kritische Blicke auf die sozialen und ökonomischen Konsequenzen des beruflich-unternehmerischen Handelns der Verstorbenen waren nun nur noch möglich, wenn die individuellen Charaktereigenschaften der Erinnerungten und mit ihnen die affektiven Bindungen zu Angehörigen und Freunden in Frage gestellt wurden. Die enorme Wertschätzung dieser Beziehungen und das Gebot der Pietät gegenüber den Toten implizierten jedoch, dass dies Sanktionen zur Folge haben konnte. Zweifler musste der Verdacht treffen, den Tod zum eigenen Vorteil zu instrumentalisieren, selbst einen schlechten Charakter zu haben oder in einem Umfeld emotionaler Kälte verhaftet zu sein, wie man es den Unterschichten und der Bevölkerung des Südens zuschrieb. Umgekehrt hieß das: Wer trauerte, tat das aus der natürlichen und innerlich empfundenen Zuneigung für eine erinnerte Person. Die gemeinsame Trauer von „Bürgern aller Art und Personen aller Klassen“<sup>222</sup> wurde so zu einem Moment der sozialen Synthese, in der Meinungsverschiedenheiten aus Pietät vor den Betrauten und dem Verlustleid der engsten Angehörigen unter traurigen Empfindungen und liebevollen Erinnerungen begraben werden sollten: „An jenem Tag [des Todes] schwieg jegliche Zwistigkeit in der Stadt; an seinem Sarg sammelten sich Freunde und Gegner, Personen aller Klassen, vereint in aufrichtiger Trauer.“<sup>223</sup>

Trauerrituale waren eine Gelegenheit, die emotionale Eintracht der Gesellschaft zu inszenieren. Im Angesicht des Verlusts imaginierte man die Gemeinschaft der Hinterbliebenen als „übergroße Familie mit entsprechenden Pietäts- und Loyalitätsbänden“.<sup>224</sup> Die feierliche Erinnerung der Verstorbenen zielte darauf ab, die Interessendivergenzen des gesellschaftlichen Alltagslebens aufzuheben.<sup>225</sup> Je höher die soziale Bedeutung des Verstorbenen war, desto mehr Menschen waren in diese Gemeinschaft einbezogen.

---

<sup>222</sup> Ebd., S. [3].

<sup>223</sup> Ebd.

<sup>224</sup> Assmann, Schatten, S. 109.

<sup>225</sup> Vgl. Kazmaier, Grabrede, S. 132.

Dieses Prinzip emotionaler Vergemeinschaftung konnte letztlich bei jedem Todesfall funktionieren. Ihre verbindende Bedeutung erlangten Trauergefühle aber erst dann, wenn man sie über den Kreis der Angehörigen hinaus öffentlich machte. Ein Blick in Tageszeitungen des liberalen Italien offenbart, dass bürgerliche und adlige Kreise von dieser Möglichkeit intensiv Gebrauch machten, vor allem in Form von Todesanzeigen und Danksagungen für die Anteilnahme. In den Zeitungen fanden sich täglich viele Anzeigen für einfache Bürgerinnen und Bürger. Je bekannter Verstorbene und ihre Familien waren, desto größer war die Bekundung von Liebe und Verlust. Besonders ausgeprägt trat diese Logik beim Tod von bekannten Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens wie Alessandro Manzoni zu Tage, nach dessen Tod im Jahr 1873 große Mailänder Tageszeitungen wie der „Corriere della Sera“ oder „La Perseveranza“ gleich mehrere Seiten an Beileidsadressen und Trauerbekundungen abdruckten, hinzu kamen Berichte über die Todesumstände, die Trauerfeier und biografische Erinnerungen.<sup>226</sup>

Damit bekam der Tod eine erhebliche mediale Präsenz, die nicht nur in Zeitungen zu beobachten war. Auch in persönlichen Zeugnissen wie Briefen, Tagebüchern oder Familionalben wurden Trauerfälle auffällig häufig erwähnt. Die Tagebücher von Rosina D'Amico, Silvia Ferro und Ida Bossaglia widmen sich in großer Regelmäßigkeit Sterbefällen im persönlichen, aber auch im weiteren sozialen Umfeld. Ein Beispiel ist auch das „Diario forlivese“ des aus Forlì bei Bologna stammenden Filippo Guarini, das sich wie eine Chronik von Sterbefällen wichtiger Bürger seiner Stadt liest. Jeden einzelnen dieser Todesfälle markierte der Autor mit einem gestempelten schwarzen Kreuz am Seitenrand. Letztlich hatte diese hohe Präsenz von Trauerfällen, die auf ihrer sozialen Funktionalisierung als Moment umfassender gesellschaftlicher Sammlung über gemeinsames Leiden beruhte, ambivalente Folgen: Für viele Zeitgenossen weckte die hohe Präsenz von Trauerfällen die Vision von einer im Untergang begriffenen Welt, in der sich ein Sterbefall an den nächsten reihte. Exemplarisch ergab sich Guarini der pessimistischen Wahrnehmung, dass „man jeden Tag die Menge der Guten [dieser Stadt] sich verringern [sieht]“.<sup>227</sup>

Diese Bemerkung Guarinis weist allerdings auch darauf hin, dass die Trauerkultur der Mittel- und Oberschichten in hohem Maße selbstreferentiell war. Das zeigt auch der Blick in Nekrolog-Publikationen, die als Medien der Liebe und des Schmerzes im liberalen Italien in großen Zahlen erschienen sind und ein nationales Spezifikum darstellten (siehe Abb. 4). Veröffentlicht wurden diese oft aufwendig produzierten Broschüren in der Regel am 30. Tag (*trigesimo*) nach dem Tod, zuweilen auch im Abstand von einem Jahr. Angehörige der Familie der Verstorbenen verteilten sie meist kostenlos im näheren sozialen Umfeld.<sup>228</sup> Fabrizio Dolci und Oliver Janz haben diese

<sup>226</sup> Alessandro Manzoni, in: La Perseveranza, 29.5.1873, S. 1.

<sup>227</sup> BCF, Filippo Guarini, Diario forlivese, Bd. 2, 19.1.1868.

<sup>228</sup> Janz, Monumenti, S. 11–44, spricht für den Zeitraum 1886–1920 von insgesamt 13.000 solcher



**Abb. 4:** Nekrolog-Publikation von 1883.

Publikationen als „Denkmäler aus Papier“ bezeichnet, die sich ganz der Betonung des Verlusts beispielhafter Persönlichkeiten widmeten.<sup>229</sup> Über die Erhaltung des Andenkens hielten sie die Gefühle der Liebe und des Schmerzes zu den Verstorbenen präsent. Die Konsultation dieser in beinahe jedem Familienarchiv in großer Zahl zu findenden Publikationen war jederzeit möglich.

Als Trägermedien von Schmerz und Liebe waren sie jedoch in hohem Maße sozial exklusiv. Schon die Verwendung von Schriftsprache war mit der mündlich geprägten Kultur der Landbevölkerung, aber auch der städtischen Unterschichten wenig kompatibel.<sup>230</sup> Hinzu kamen die mit ihnen verbundenen ökonomischen Aufwendungen sowie das begrenzte Adressatenspektrum, das einerseits sozial selektiv war und andererseits zeigte, dass die gesellschaftlichen Netzwerke der Mittel- und Oberschichten vor allem lokal und regional ausgerichtet waren, denn darüber hinaus ging die Reichweite der Verlustbotschaft in der Regel kaum, selbst wenn man sie zusätzlich in Zeitungen veröffentlichte. Insofern war der emotionale Austausch, den Trauerfälle im Idealfall begründeten, im Kern vor allem auf das Elitenmilieu der näheren geographischen Umgebung ausgerichtet.

Andere Gesellschaftsformationen wurden meist nur dann in die Trauergemeinschaft einbezogen, wo sie in einem direkten Abhängigkeitsverhältnis zu den Verstorbenen gestanden hatten, oder wenn deren Lebensleistung eine umfassendere soziale Relevanz hatte. Dies war besonders bei Künstlern, Politikern oder Unternehmern der Fall, die Gedenkredner und Nachrufschreiber meist zu väterlich besorgten Wohltätern erhoben. So übertrug man die interessenfrei gedachten Gesetzmäßigkeiten des Privaten auf Verhältnisse wie die zwischen Politikern und Bevölkerung oder Unternehmern und Arbeitnehmern, Hausherr und Dienstpersonal, die ein klares Machtgefälle mit konfligierenden Interessenlagen aufwiesen. Aufgrund der emotionalen Aufladung dieser Beziehung konnten aber nur Gefühle von Sympathie und Anerkennung sowie der Verlustschmerz legitime Reaktionen auf die Erinnerung der geehrten Persönlichkeiten sein. Den Unterschichten, die in den genannten Konstellationen meist das Gegenüber der Verstorbenen bildeten, schob man so eine emotionale Bringschuld zu, der sie zumindest äußerlich Rechnung zu tragen hatten, wenn sie nicht den Eindruck erwecken wollten, gegen zentrale gesellschaftliche Werte zu opponieren. Die Einhaltung der reziproken Funktionslogik des sympathetischen Beziehungsmodells forderte ihnen somit stets auch ein Bekenntnis zur bestehenden Ordnung ab.

---

Publikationen in der Nationalbibliografie. Das wären 4% aller Veröffentlichungen in diesem Zeitraum.

**229** Ebd.

**230** Vgl. Petrucci, *Scrittura*.

## 2.9 Trauer und Politik

Die Übertragung des Funktionsprinzips emotionalisierter Beziehungen auf weitere gesellschaftliche Kreise zeigt, dass sich das Verhältnis von öffentlichem und privatem Leben gegen Ende des 19. Jahrhunderts gewandelt hatte. Diese Veränderung wird mit Blick auf die Trauerkultur besonders gut greifbar. Noch bis in die 1870er-Jahre hinein war die Relation des Gegensatzpaars öffentlich/privat noch ein offen angelegtes Modell gewesen und wies damit zurück in die revolutionär-napoleonische Epoche in Italien. In dieser Zeit hatte sich ein Kult des patriotischen Verdiensts etabliert, in den auch die Notabeln der unter französischer Herrschaft stehenden italienischen Territorien einbezogen waren. Von diesem Kult war auch die elitäre Trauerkultur im liberalen Italien inspiriert. Die Verdienste dieser Männer um das nunmehr säkular definierte Gemeinwesen begründeten den Anspruch darauf, von den Mitbürgern in Erinnerung behalten zu werden: Aufgrund ihrer Lebensleistung hatten sie es sich verdient, im Tod betrauert zu werden. Gleichzeitig war die Bereitschaft der Hinterbliebenen, die Betroffenheit über den Tod dieser Personen öffentlich zu zeigen, ein Willensakt, der auf individuelle Neigungen und Gefühle zurückging. Aufgrund der kollektiven Relevanz des Vermächtnisses dieser großen Männer war es folgerichtig, dass ihre Bestattungen mehr Zulauf hatten als diejenigen für gewöhnliche Bürger. Denn deren Trauerfeiern waren bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts auf die engste Verwandtschaft begrenzt und somit ein familiäres Ereignis geblieben.<sup>231</sup>

Inhaltlich kreiste das Totengedenken primär um das öffentliche Vermächtnis der Verstorbenen: ihr Wirken für eine neue, auf freiheitlichen Prinzipien gründende Gesellschaft zum Wohl aller Menschen.<sup>232</sup> Dass dieses Verdienst ohne die geschlechtlich grundierte Trennung von öffentlichem und privatem Leben kaum denkbar war, schwang dabei meist nur implizit mit, obwohl schon Aufklärer wie Rousseau der Ansicht gewesen waren, dass ein geregeltes und von affektiven Bindungen zusammengehaltenes Familienleben eine wichtige Voraussetzung für erinnerungswürdige große Taten war. Noch in den meisten Trauerschriften aus der Frühphase des liberalen italienischen Nationalstaats galt: Wer sich für die nationale Sache eingesetzt hatte, war unabhängig von seinem familiären Lebenshintergrund ein „Exempel bürgerlicher Tugend“<sup>233</sup> oder über den Tod hinaus ein „lebendiger Repräsentant der nationalen Idee“.<sup>234</sup>

Dieses Modell grenzte sich scharf von den kodifizierten Trauer Ritualen des Adels ab, gegen dessen soziale und politische Vorherrschaft sich das Bürgertum seit dem späten 18. Jahrhundert immer entschiedener gerichtet hatte. Nach dessen Vorstellung

<sup>231</sup> Vgl. Mengozzi, *Morte*, S. 74.

<sup>232</sup> Vgl. Rousseau, *Emil*. Für eine Analyse des Familien- und Geschlechterkonzepts in Rousseaus Roman „*Émile*“ vgl. Kuster, *Rousseau*.

<sup>233</sup> Tantini (1865), S. 11.

<sup>234</sup> Gar (1873), S. 10.

zählte Leistung statt Geburtsprivileg, und die öffentliche Anteilnahme war keine Frage eines klar definierten Kodex, sondern basierte auf den Empfindungen des Individuums und dem Willen, diese öffentlich zu zeigen. Aus gesellschaftlicher Sicht waren insbesondere die Trauerritten der bürgerlichen Milieus egalitär und nach außen offen angelegt. Sie basierten auf der Vorstellung, alle menschlichen Individuen teilten ein gewisses Repertoire an natürlichen Empfindungen. Die bürgerliche Abgrenzung zum alten Adel nach oben war dabei auch habituell begründet: Im Fokus der Kritik standen vor allem die vermeintliche Manieriertheit und Ritualität aristokratischen Verhaltens, die man in Widerspruch zu den Empfindungen des Einzelnen sah. Entscheidendes Kriterium für authentisches Trauern war es, Leid zu empfinden – ein Gefühl, das im Innenleben der Betroffenen entstand und daher still und demütig zum Ausdruck gebracht werden sollte.

In der Restaurationszeit schließlich wurden die Trauerfeiern für bekannte liberale Persönlichkeiten zu einer Geste des politischen Protests, die ihr Gewicht aus der Menge der qua Willensakt teilnehmenden Individuen bezog.<sup>235</sup> Die Herrscher der alten Staaten tolerierten diese Praxis in aller Regel.<sup>236</sup> Die Verknüpfung von individueller Empfindung und impliziter gesellschaftspolitischer Bedeutungsgehalte, die die Trauerrituale im liberalen Italien kennzeichnete, ging auf diese bürgerlichen Wurzeln zurück. Da der möglichst unverfälschte Ausdruck dieser Gefühle im Einklang mit den gesellschaftlichen Interessen des Bürgertums stand, erschien diese Konstellation lange Zeit noch nicht als widersprüchlich.

Der im Vorfeld der nationalen Einigung besiegelte Elitenkompromiss bedeutete eine Annäherung zwischen bürgerlicher Nationalbewegung und Adel, der auch eine kulturelle Dimension hatte. Wie sich beim Tod des ersten italienischen Ministerpräsidenten, des Grafen Camillo Cavour, zeigte, zählten auch aristokratische Bestattungsrituale zum Konsens des neuen Staates. Nun erschien es akzeptabel, dass etwa für die Aufstellung des offiziellen Leichenzugs die Regeln des adlig-höfischen Protokolls galten und nicht die Gefühlsbindung zum Verstorbenen.<sup>237</sup> Trauer wurde dementspre-

---

**235** Vgl. Fureix, France, S. 324–326, 331. Fureix merkt an, dass das bürgerliche Begräbnis bereits hier einen Klassencharakter annahm, da Angehörige der Unterschichten nur selten in den Trauergemeinden zu finden waren und Armenviertel stets gemieden wurden. Außerdem brachte man schon hier soziales Prestige durch die Ausstattung der Wagen etc. zum Ausdruck, was den in der Revolution geforderten Wegfall sozialer Hierarchien als Mythos entlarvte (ebd., S. 185 f.). Mengozzi, Morte, S. 74, weist darauf hin, dass die Herrscher der Restaurationsstaaten diese Kundgebungen in der Regel tolerierten.

**236** Vgl. Mengozzi, Morte, S. 74.

**237** Vgl. Notizie intorno alla malattia e morte del Conte di Cavour, in: *Giornale Officiale di Napoli*, 10.6.1861, S. 2; Il Conte di Cavour, in: *Il Popolo d'Italia*, 7.6.1861, S. 1 f. Die in diesen Artikeln abgebildete Aufstellung des Leichenzugs sah lediglich die Teilnahme von institutionellen Vertretern, Militärs sowie Angehörigen von Ritterorden und Offiziellen des Königshauses vor. Engste Angehörige und Vertraute des Verstorbenen sucht man vergeblich; sie konnten dem Konvoi, wenn überhaupt, als Teil des Publikums in den Straßen beiwohnen, vor dem die seitlich neben dem Leichenwagen postierten

chend über die Rollenzuweisungen der ständischen Gesellschaft gezeigt; individuelle Empfindungen spielten dagegen keine ausschlaggebende Rolle.

Die Bildung eines bürgerlich-adligen Elitenamalgams bedeutete aber nicht, dass die Differenzierung von anderen sozialen Milieus wegfiel, sie wechselte lediglich den Adressaten. Nun richtete sich das Bedürfnis nach Abgrenzung immer stärker auf die Landbevölkerung, die städtischen Unterschichten und die süditalienische Bevölkerung. Die Abgrenzung von diesen Gruppen fußte vor allem auf einem Motiv, das in der bürgerlichen Kultur schon zuvor präsent gewesen war: Die Überzeugung, dass Trauergefühle ein Widerhall interessenfreier emotionaler Beziehungen und deshalb im Inneren des Individuums verankert seien – und die daraus abgeleitete Überzeugung, echte und zivilisierte Gefühle seien untrennbar mit einer dosierten und kontrollierten Ausdrucksweise verbunden. Je nachdrücklicher man die subalternen Bevölkerungsgruppen als Problem begriff, desto mehr rückten deren vermeintliche Rohheit und Kulturlosigkeit in den Fokus. Vor diesem Hintergrund kehrte sich das Verhältnis zwischen persönlichem Gefühl und dessen Ausdruck um. Nicht mehr ihr möglichst natürliches Fließen nach außen war nun entscheidend, sondern ihre Rolle als Indikator innerer Moral und Zivilität. Damit etablierte sich ein exklusiver Emotionsbegriff, der die seit der Aufklärung vorherrschende Vorstellung ablöste, Gefühle seien ein universell menschliches Phänomen. Das Fundament dieser Moral waren die emotionalen Bindungen im Rahmen der Kleinfamilie, die nun zur Quelle sozialer Tugend wurden.

Nachdem es zum hegemonialen Konzept aufgestiegen war, verlor das Sozialisierungsmodell der bürgerlichen und adligen Eliten also seine egalitäre Grundstruktur. Nachvollziehen lässt sich diese Entwicklung nicht nur in zeitgenössischen politischen Debatten, die in den (ländlichen) Unterschichten ein gravierendes Problem für die italienische Nation sahen, dem nur noch mittels erzieherischer Maßnahmen beizukommen sei.<sup>238</sup> Dies schlug sich auch im Umgang mit Tod und Trauer nieder, so etwa bei öffentlichen Bestattungsriten, die seit den 1870er-Jahren immer deutlicher von den *affetti familiari* geprägt waren. Bei bürgerlichen Trauerzügen platzierten sich die Anwesenden je nach Beziehungsnähe zum Verstorbenen um den Sarg. Trauerritten zeigten die Hinterbliebenen als exklusive, affektiv begründete Gemeinschaft, deren innere Hierarchie auf die (Klein-)Familie zugeschnitten war. Gefühl war hier also nicht mehr gleich Gefühl; je persönlicher und privater eine Empfindung, desto größer ihr Gewicht. Damit kristallisierten sich Familienbeziehungen als zentrales Merkmal

---

Militärs den Sarg „schützten“ und somit klar abgrenzten. Vgl. hierzu ebenfalls F u r e i x, France, S. 331. Auch die Nachrufe auf Cavour ließen bis auf die Anwesenheit von Angehörigen und Freunden am Sterbebett jeglichen Bezug zum persönlich-familiären Leben des Verstorbenen vermissen. Dies muss als Hinweis darauf verstanden werden, dass die Unterscheidung zwischen öffentlicher Rolle und persönlicher Lebensführung hier keine wichtige Rolle spielte.

**238** Vgl. P a t r i a r c a, Vices, S. 73. Die Annahme einer notwendigen Erziehung der Bevölkerung im Sinne bürgerlich-nationaler Werte implizierte auch, dass man den Unterschichten das Recht auf politische Partizipation aberkannte, solange sie zu einem ‚zivilisierten‘ Leben nicht fähig waren.



klassenbezogener Repräsentation heraus,<sup>239</sup> das für andere soziale Formationen oft unzugänglich war.

Diese Hierarchie war auch insofern emotional wirksam, als sie die Empfindungen der Trauernden disziplinierte und in klare Bahnen lenkte. Das zeigt eine Episode anlässlich des Todes von Giuseppe Mazzini, der im März 1872 nach kurzer Krankheit im bei Pisa gelegenen Haus der befreundeten Familie Rosselli im Beisein einiger enger politischer Weggefährten verstorben war.<sup>240</sup> Diese Umstände signalisierten, dass der in seinen späteren Lebensjahren zusehends isolierte Mazzini kein konventionelles Familienleben geführt hatte. Zudem stand er als Repräsentant freidenkerisch-republikanischer Kreise für eine volksnähere politische Alternative zum bürgerlich-adligen Mainstream und hatte die Ordnung des 1861 gegründeten Nationalstaates abgelehnt. Diese oppositionelle Haltung des Verstorbenen zu Lebzeiten spiegelten auch die Bestattungs- und Gedenkriten dieses Milieus wider – denn auch sie zielten darauf ab, die Bevölkerung unabhängig von ihrer sozialen Herkunft zu integrieren. Im liberalen Italien setzte man dieses Vorhaben wiederholt mit großem Erfolg um, wie historische Untersuchungen über die Bestattungen von Mazzini und anderen Persönlichkeiten des links-progressiven (und später auch des sozialistischen) Lagers wie Giuseppe Garibaldi (1882), Aurelio Saffi (1890) oder Andrea Costa (1910) zeigen.<sup>241</sup> Hier zählte weniger eine familiär begründete Intensität von Emotionen, sondern – ähnlich wie im früheren bürgerlichen Modell – die Anzahl an Individuen, die diese Gefühle empfanden und sich zu ihnen bekannten. Die staatlichen Behörden, aber auch viele liberal-konservative Bürger, beobachteten diese egalitär inspirierte und auf politische Provokation ausgerichtete Praxis mit Misstrauen, weil sie die Legitimität der bestehenden Ordnung in Frage stellte.<sup>242</sup> Von klerikaler Seite mussten sich die Repräsentanten der Linken darüber hinaus den Vorwurf der Profanisierung und Instrumentalisierung des Todes gefallen lassen.<sup>243</sup>

Die Risiken, die man mit diesen demokratisch angelegten Trauerpraktiken verband, zeigten sich in Mazzinis Fall im Verhalten seiner engsten Vertrauten. Denn sie waren sich trotz ihrer Bewunderung für ihren spirituellen Anführer von Anfang an in grundlegenden Fragen uneinig. Während eine Mehrheit die Mumifizierung von Mazzinis Leichnam, und somit dessen Konservierung als politisches Symbol, befürwortete, lehnte ein anderer (letztlich unterlegener) Teil dies unter Berufung auf den Willen des Verstorbenen ab; Mazzini selbst hatte den Gedanken einer dauerhaften Konservierung seines Leichnams als Profanisierung abgelehnt. Als der tote Körper wenige Tage nach dem Todeseintritt unter Begleitung von 20.000 Menschen von der Casa Rosselli zum Bahnhof überführt wurde, um von dort schließlich die Reise zur Bestattung in

---

<sup>239</sup> Vgl. Janz, Kapital, S. 395.

<sup>240</sup> Vgl. Luzzatto, Mummia, S. 6.

<sup>241</sup> Vgl. Mengozzi, Morte, S. 165–384; Luzzatto, Mummia, S. 22–31; Riail, Garibaldi, S. 708–799.

<sup>242</sup> Vgl. Luzzatto, Mummia, S. 28.

<sup>243</sup> Vgl. Mengozzi, Morte, S. 100.

seiner Heimatstadt Genua anzutreten, kam es erneut zu Zwistigkeiten: Die Vertrauten des „Propheten der Republik“ zankten vor dem Haus um die nächsten Plätze am Sarg, „als wäre die Nähe zum Toten ein Zeichen besonderen Auserwähltheits“.<sup>244</sup> Auch waren sie sich angesichts der großen Menschenmenge nicht einig, ob sich in der näheren Umgebung des Leichenwagens auch Frauen aufhalten sollten; außerdem äußerte sich Giorgio Asproni kritisch über Mazzinis Aufenthalt im Haus der Familie Rosselli, weil sie jüdisch war.<sup>245</sup> Ähnlich konfliktgeladen gestaltete sich etliche Jahre später die Bestattung des 1898 infolge eines Duells verstorbenen Radikalen Felice Cavallotti, dessen Erben sich fast ein Jahrzehnt lang gerichtlich darüber stritten, ob der Verstorbene feuer- oder erdbestattet werden und an welchem Ort dies geschehen sollte.<sup>246</sup>

Solche Szenarien bestätigten das Vorurteil konservativ-liberaler Kreise, nach denen die politische Linke von einem exzessiven Individualismus gekennzeichnet gewesen sei und ihr gesellschaftspolitisches Programm unweigerlich im Chaos enden musste. Was im Kontext der Trauerriten für Mazzini fehlte, war das ordnende Prinzip emotionalisierter Familienbindungen. Die affektive Integration der Trauernden in diese Struktur – und nicht das Beharren auf individuellen Empfindungen – sollte gewährleisten, dass Bestattungsriten zu einem Moment der Eintracht wurden. Damit musste sich der Elitenkonsens letztlich derselben Kritik stellen, die früher dem Adel gegolten hatte: Die Priorisierung gesellschaftlicher Funktionen und Rollen gegenüber den Gefühlen des Einzelnen.

Am Beispiel der Trauerfeier für Mazzini wird deutlich, dass die familiär strukturierte Trauergesellschaft auch als Modell für das nationale Zusammenleben gelesen werden kann, dessen innere Struktur von klar definierten Geschlechterrollen sowie bestimmten Glaubensüberzeugungen bestimmt war, nämlich Patriotismus und Katholizismus. Außerdem war aus Sicht der bürgerlichen Mehrheit die Aneignung klassenspezifischer Kultur unabdingbar um dazuzugehören. Die immer deutlichere Minderheitenposition der Mittel- und Oberschichten gegenüber den Ende des 19. Jahrhunderts entstehenden politischen Massenbewegungen sowie der mit dem Bedürfnis nach Abgrenzung konfligierende Wunsch nach gesellschaftlicher Verbreitung bürgerlicher Werte und Lebensformen und darüber hinaus die ökonomischen Dynamiken der Zeit mussten jedoch letztlich dazu führen, dass die Moralisierung des Privaten nach und nach an Überzeugungskraft verlor. Ein Grund hierfür war nicht zuletzt das ambivalente Verhältnis zu großen Menschenmengen: Sie und die mit ihnen stets gemeinte Anwesenheit unterbürgerlicher Gesellschaftsmilieus waren zwar eine potenzielle Gefahr für den kontrollierten Ablauf und die Ordnung einer Trauergesellschaft.

---

**244** L u z z a t t o, *Mumma*, S. 20. Wie die vorliegende Studie zeigt, galt dies tatsächlich als besonderes Privileg. Im Unterschied zum bürgerlichen Mainstream musste die Frage der Hierarchie unter den Weggeführten Mazzinis aber erst ausdiskutiert werden, weil familiäre Strukturen als Ordnungskriterium wegfielen. Wie hier deutlich wird, vermochten emotionale Bindungen allein dies nicht zu leisten.

**245** Vgl. ebd.

**246** Vgl. hierzu die Dokumentensammlung: FGF, Fondo Felice Cavallotti, fasc. 10/4.

Zugleich war die Anwesenheit vieler Menschen aber auch erwünscht, wenn die Trauerrituale der Elite ihre repräsentative und pädagogische Wirkung entfalten sollten.<sup>247</sup>

Wie sich zeigen sollte, führte der steigende repräsentative Wert eines integren Familienlebens mittelfristig zu einer Politisierung des Privaten, und somit des Lebensbereichs, der eigentlich interessenfrei und vorpolitisch sein sollte. Diese Entwicklung lässt sich am Beispiel des langjährigen Ministerpräsidenten Francesco Crispi beobachten, der am 11. August 1901 in Neapel als einer der umstrittensten Politiker im liberalen Italien verstarb. Kontrovers war Crispi aufgrund seiner bewegten Vita: In jungen Jahren hatte er an der Revolution von 1848/49 mitgewirkt, 1860 hatte er als Freiwilliger an Garibaldis *Spedizione dei Mille* nach Sizilien teilgenommen. Im Anschluss war er Abgeordneter der parlamentarischen Linken und hatte ab 1877 mehrere Ministerämter inne. Als er 1883 erstmals Ministerpräsident wurde, verfolgte er eine autoritäre Innenpolitik, die vor allem in der politischen Linken viele Gegner hatte. Nachdem er die Verwicklung in den römischen Bankenskandal juristisch schadlos überstanden hatte, endete seine politische Karriere mit dem militärischen Scheitern der von ihm initiierten Kolonisierungsmission in Äthiopien im Jahr 1896.

Im Unterschied zu Amtsvorgängern wie Cavour waren die im August 1901 veröffentlichten Zeitungsnachrufe durchweg mit Erinnerungen an die Privatperson Crispi versehen. Die meisten Berichte schilderten auch den Schmerz der Angehörigen. Die Turiner Tageszeitung „La Stampa“ berichtete vom Moment des Todesintritts: „[Ehefrau] Donna Lina stieß einen herzzerreißenden Schrei aus; die Prinzessin von Linguaglossa schluchzte, warf sich verzweifelt auf den Leichnam ihres Vaters und bedeckte ihn mit Küssen. Sodann küssten alle Anwesenden die Hand des Verstorbenen.“<sup>248</sup>

Auch die neapolitanische Zeitung „Il Mattino“ berichtete von den „gefühlvollen und wehklagenden Stimmen der Familie“ am Sterbebett.<sup>249</sup> Diese Reaktionen signalisierten, dass das Ableben Crispis für die Angehörigen ein herber Verlust gewesen war. Ganz im Sinne der Logik, dass ein intaktes Privatleben auf aufrichtige und wohlgesinnte Handlungsmotive im Beruf schließen ließ, verbürgten die Berichte von der Verzweiflung seiner Ehefrau und Tochter auch die guten Absichten des politischen Handelns des Verstorbenen. Der „Corriere della Sera“ kam folgerichtig zu dem Schluss, Crispi habe trotz politischer Fehler stets im Sinne des Wohls der Nation gehandelt:

„[Auch wenn] Ungeduld und Leidenschaftlichkeit sein Werk weniger fruchtbar für das Land machten, wich er nie von seinem Glauben ab, arbeitete unverändert an seinem Programm; niemals verschmähte er seine Berufung [als Patriot]. Er mühte sich für ein respektiertes und starkes Vaterland, für ein großes Italien, das seiner Geschichte und seiner Dichter würdig ist ebenso wie dem antiken Rom und dessen Institutionen, seines Namens und seiner Autorität in der Welt.“<sup>250</sup>

<sup>247</sup> Vgl. insbes. Porciani, Festa.

<sup>248</sup> La morte di Francesco Crispi, in: La Stampa, 12.8.1901, S. 1.

<sup>249</sup> La morte di Francesco Crispi, in: Il Mattino, 12./13.8.1901, S. 1.

<sup>250</sup> La morte di Francesco Crispi, in: Corriere della Sera, 12./13.8.1901, S. 1.

Wenn man die Integrität des politischen Handelns aus dem privaten Leben ableitete, dann sprach dies für eine enge Beziehung von Familie und Nation als zentralen Wertkategorien der bürgerlich geprägten Gesellschaft. Familiäre Liebe war eine Tugend von nationaler Bedeutung. Umgekehrt erschien durch die Übertragung emotionaler Loyalitäten aus Verwandtschaftsverhältnissen auch die Nation als familiäre Gemeinschaft, deren innere Hierarchie damit ebenso ‚natürlich‘ erscheinen sollte.<sup>251</sup>

Doch beim Tod Crispis trat auch zutage, dass die Standpunkte über das Wohl der Nation innerhalb des Bürgertums mit den Jahren immer stärker auseinanderklafften. Selbst die moderat-liberale „Stampa“ aus Turin schrieb, es sei „noch nie ein Staatsmann verstorben, der so viel untilgbaren Hass und [zugleich] so viel ungebändigte Liebe“ geweckt habe.<sup>252</sup> Darin deutete sich eine Politisierung des Totengedenkens an, denn der konziliante Standpunkt der moderaten Zeitungen – Pietät und Respekt für jeden, der sich grundsätzlich zur bestehenden Gesellschaftsordnung bekannte – schien für Teile der gesellschaftlichen Führungsschichten um 1900 kein ungeschriebenes Gesetz mehr zu sein. Einen Beleg dafür liefert die Berichterstattung der progressiven und linksorientierten Mailänder Tageszeitung „Il Secolo“, die dem Lager der früheren politischen Weggefährten Crispis angehörte.<sup>253</sup> Hier war von posthumer Versöhnlichkeit nichts zu erkennen:

„Von unserer Seite wäre es scheinheilig, im Angesicht von Crispis Leichnam Worte der Nachsicht zu äußern, die an jedem Totenbett gespendet werden. Crispi selbst kannte weder gegenüber den Lebenden noch gegenüber den Toten Milde. Er, der nun im Reich der Schatten weilt, müsste als erster anerkennen, dass er posthumer Pietät nicht würdig ist. Der Tod ist ein erhabenes Ereignis, das alle Gemüter beeindruckt und uns vor Bedauern niederknien lässt ... Aber [er] verpflichtet uns nicht dazu, die Wahrheit über den Menschen zu verschweigen oder gar zu verbiegen, den er geholt hat ... [Vielmehr] wäre es eine Beleidigung der Erhabenheit des Todes, ihn zum Genossen von Lügen zu machen.“<sup>254</sup>

Diese unversöhnliche Position bezog sich allerdings nicht allein auf die Politik Crispis, sondern hatte eine persönliche Stoßrichtung. Man warf ihm vor, sich zugunsten der eigenen Karriere den „Feinden der parlamentarischen Rechten“ angeschlossen und die Ideen des demokratischen Risorgimento um Garibaldi und Mazzini verraten zu haben.<sup>255</sup>

Im Unterschied zu anderen Zeitungen waren im „Secolo“ auch keine Beschreibungen des gefühlvollen Privatmanns Crispi zu finden. Seine Ehen – Crispi war dreimal verheiratet gewesen – kamen nur insofern zur Sprache, als dass sie eben nicht

---

251 Vgl. Janz, Kapital, S. 365–370.

252 La morte di Francesco Crispi, in: La Stampa, 12.8.1901, S. 1.

253 Carlo Romussi (1847–1913), damals Direktor des „Secolo“, war ein politischer Weggefährte des Radikalen Felice Cavallotti, einem der schärfsten Kritiker Crispis aus der Linken.

254 La morte di Francesco Crispi, in: Il Secolo, 12./13.8.1901, S. 1.

255 Ebd.

dem gesellschaftlichen Anstand entsprachen. Seine erste Frau hatte er erst nach dem Ableben ihres Vaters heiraten können, welcher gegen die Verbindung gewesen war. Seine zweite Frau Rosalia Montmasson, die selbst mit Garibaldi's Truppen in Süditalien gekämpft hatte, zählte letztlich zu denen, die Crispi verraten und hintergangen hatte, zunächst durch seine politische Kehrtwende und später auch privat. Grund war seine dritte Verbindung mit der wesentlich jüngeren Lina Barbagallo, die ausgerechnet aus dem früheren süditalienischen Herrschergeschlecht der Bourbonen stammte, das er als Garibaldiner noch bekämpft hatte. All dies zeugte laut „Secolo“ für einen schlechten Charakter, dessen Handeln für Italien „moralisch, politisch und ökonomisch“<sup>256</sup> desaströs gewesen sei. „Es wäre ein Ding der Unmöglichkeit, all seine Schuld aufzuzählen“,<sup>257</sup> resümiert der Autor und kam zu dem verächtlichen Urteil, Crispi habe „lange, vielleicht zu lange“ gelebt.<sup>258</sup> Ähnlich liest sich der Bericht im sozialistischen Parteiblatt „Avanti!“, dessen Artikel über den Tod des früheren Ministerpräsidenten mit der Bemerkung begann, dieser sei „schon lange begraben gewesen“.<sup>259</sup> Zwar konzentrierte sich der Autor des Textes auf Crispis politisches Wirken, allerdings nicht ohne seine Amoralität im Privaten anzuklagen.<sup>260</sup>

Folgerichtig erschien dem Autor des „Secolo“ auch die Trauer seiner letzten Ehefrau und seiner Tochter wie ein groteskes Schauspiel. Ihre Sorge am Krankenbett habe der „mangelhaften Ernährung“ des Kranken und weniger dem Verlust eines geliebten Ehemanns und Vaters gegolten. Das Aufheulen der zwei Frauen am Sterbebett sei so theatralisch gewesen, dass es „bis auf die Straße hörbar“ war. Und schlussendlich habe die Tochter ihm kurz vor dem Ableben ein Kreuzifix in die Hand gelegt, „vermutlich ein Geschenk von Papst Leo XIII.“<sup>261</sup> Allein diese Geste musste als pietätloser Akt erscheinen, denn Crispi war lebenslang und offen antiklerikal eingestellt gewesen. Der Artikel musste den Eindruck erwecken, als fühlten sich selbst die engsten Angehörigen gegenüber dem Verstorbenen nicht emotional verpflichtet. Damit erntete Crispi die Unaufrichtigkeit, die er selbst vorgelebt habe.

Doch nicht einmal darin erschöpfte sich die Verachtung für Crispi: Als weiteres Zeichen verweigerter Liebe mussten die zahlreichen Verweise auf den desolaten Zustand des Leichnams verstanden werden. Sein Gesicht sei „entstellt, übersät mit schwarzen Flecken, nicht wiedererkennbar“<sup>262</sup> gewesen und habe einem „hässlichen Eindruck“<sup>263</sup> gemacht. Bedenkt man, dass die Veröffentlichung von heimlich angefertigten Fotografien des eben verstorbenen Otto von Bismarck wenige Jahre zuvor

---

256 Ebd.

257 Ebd.

258 Ebd.

259 Francesco Crispi, in: *Avanti!*, 13.8.1901, S. 1.

260 Vgl. ebd.

261 I particolari della morte di Crispi, in: *Il Secolo*, 12./13.8.1901, S. 2.

262 Ebd.

263 Ebd.

in Deutschland einen Presseskandal und sogar Haftstrafen für die Fotografen nach sich gezogen hatte, musste diese Darstellung ein Affront gegenüber dem Verstorbenen und seiner Familie sein.<sup>264</sup>

Während der „Corriere della Sera“ von einer tristen und erhabenen Trauerzeremonie berichtete, war der Leichentransport durch Neapel, die Überführung in Crispi Geburtsstadt Palermo und die dortige Beisetzung für „Il Secolo“ nur eine verordnete Veranstaltung. Der Sarg sei „wenig ernsthaft geschmückt“<sup>265</sup> gewesen, in Palermo hätten fast ausschließlich Amtsträger den Toten in Empfang genommen; der Trauerzug sei durch lange Abstände zwischen den einzelnen Teilnehmergruppen so aufgestellt worden, dass er länger aussah als er tatsächlich war; die Authentizität der an ihren roten Hemden erkennbaren Garibaldiner, die im Trauerzug mitmarschierten, wurde offen bezweifelt.<sup>266</sup> Der Artikel resümierte: „Abschließend ist zu sagen, dass die Zeremonie von offizieller Seite streng geordnet, spektakulär und gelungen war. Das wahre Volk nahm jedoch kaum daran Teil und teilte die offizielle Trauer nicht.“<sup>267</sup>

Diese Berichte liefen darauf hinaus, Crispi als schlechten Menschen zu entlarven, der sich die Liebe der Nachwelt nicht verdient hatte. So weit ging nicht einmal der papsttreue „Osservatore Romano“, der zwar aus seiner politischen Feindseligkeit gegenüber Crispi keinen Hehl machte, sich aber eines expliziten Urteils über die Trauerfeierlichkeiten enthielt, indem er im Anschluss an eine biografische Schilderung lediglich Agenturmeldungen abdruckte.<sup>268</sup> Er sollte mit dem Tod dem Vergessenen preisgegeben werden – und mit ihm sein politisches Vermächtnis. Das Beispiel zeigt zudem, dass der Konsens darüber, wer wie zu betrauern war, klare politische Intentionen enthielt. Zugleich wird hier im Kontext von Trauerpraktiken deutlich, dass dieser Konsens auf der Darstellungsebene zwar immer noch einhellig das Schaffen für die Nation in den Mittelpunkt stellte, inhaltlich aber brüchig geworden war.

---

**264** Vgl. Sykora, Tode, S. 68–77.

**265** Il trasporto di Crispi a Palermo, in: *Il Secolo*, 15./16./17.8.1901, S. 3.

**266** Vgl. ebd.

**267** Ebd.

**268** Vgl. Francesco Crispi, in: *Osservatore Romano*, 12.8.1901, S. 1f. Zu den Bestattungsfeierlichkeiten druckte die Zeitung keinen eigenen Bericht ab, sondern übernahm die konventionell berichtende Meldung der Nachrichtenagentur Agenzia Stefani: I funerali di Crispi, in: *Osservatore Romano*, 17.8.1901, S. 2.

## 3 Die Normen der Trauer

### 3.1 Fundamente des Affekts

Blickt man auf die Befunde der vorangehenden Kapitel, dann stellten Tod und Trauer Gesellschaft und Individuen im späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts vor ein Dilemma. Auf der einen Seite war Trauer mit hoher sozialer Wertschätzung verbunden. Ihre Funktion als Stabilisator der gesellschaftlichen Ordnung machte sie zu einem Gefühl, das aus moralischen Erwägungen als gesetzt galt und für Betroffene das Versprechen sozialer Anerkennung bereithielt. Andererseits stellte sie durch den Verlust transzendenter Sinndeutungsangebote und die Emotionalisierung zwischenmenschlicher Beziehungen eine prekäre Erfahrung dar, die stets mit der Gefahr eines Kontroll- und Geichtsverlusts verbunden war. Trauergefühle zu zeigen, barg deshalb stets das Risiko peinlicher Situationen und ablehnender Reaktionen. In diesem Kapitel wird der Frage nachgegangen, welche Ressourcen dabei halfen, mit dieser Widersprüchlichkeit umzugehen. Ausgangspunkt ist die Hypothese, dass die Trauerkultur der italienischen Mittel- und Oberschichten bestimmte Deutungs- und Handlungsmuster bereithielt, die auf einen spezifischen Umgang mit Trauerfällen hinwirkten.

Besonders eindrücklich kamen diese Orientierungen in einem der erfolgreichsten italienischen Romane des späten 19. Jahrhunderts zum Ausdruck, dem 1895 erschienenen „Piccolo mondo antico“ des Schriftstellers Antonio Fogazzaro (1842–1911),<sup>1</sup> der auch als „Idol des italienischen Bürgertums“ seiner Zeit bezeichnet worden ist.<sup>2</sup> Im Mittelpunkt der Romanerzählung steht die Geschichte eines Ehepaars in den Jahren zwischen 1848 und 1859. Dieser Zeitrahmen war nicht zufällig gewählt, denn er deckte sich mit der entscheidenden Phase des Risorgimento.

Die Romanfigur Franco Maironi, Abkömmling eines Adelsgeschlechts, heiratet die aus kleinbürgerlichen Verhältnissen stammende Luisa Rigej gegen den Willen seiner Großmutter, Marchesa Orsola Maironi, die ihn daraufhin enterbt. Durch den Streit mit Orsola gerät das junge Ehepaar in ökonomische Schwierigkeiten, die Francos Onkel Piero Ribera schließlich löst, indem er ihm sein Haus in Oria am Luganer See sowie einen Teil seines Vermögens überlässt. Der Familienstreit hat einen politischen Subtext: Während Franco, Luisa und Piero die Ideen der italienischen Nationalbewegung unterstützen, zeigt sich Orsola als treue Anhängerin der damaligen habsburgischen Herrschaft in Lombardo-Venetien.

Doch auch zwischen Franco und Luisa kommt es im Verlauf der Erzählung zu Spannungen: Als ein verschollen geglaubtes Testament des verstorbenen Großvaters auftaucht, welches Franco Anspruch auf den Familienbesitz zusichert, will dieser aus

---

<sup>1</sup> Fogazzaro, *Mondo antico*.

<sup>2</sup> Trombatore, Fogazzaro, S. 125. Zur literaturgeschichtlichen Einordnung Fogazzaros vgl. Malato (Hg.), *Storia della letteratura*, Bd. 8, S. 572–577.

Bescheidenheit und Respekt gegenüber seiner Großmutter dennoch auf Forderungen verzichten. Luisa ist anderer Meinung: Sie fordert Gerechtigkeit und Konfrontation. Auch in anderen Bereichen werden Widersprüche sichtbar: Während Luisa ihn auffordert, sich aktiv für die patriotischen Ideen der Nationalbewegung einzusetzen, will Franco lieber bei seiner Familie bleiben, die 1852 um die gemeinsame Tochter Maria angewachsen war. Dennoch begibt er sich 1855 als Beweis seiner Liebe zu Familie und Vaterland nach Turin, wo er sich einer Gruppe von Patrioten anschließt, die für die Einigung Italiens und die Beendigung der österreichischen Herrschaft agitiert.

Kurz nach Francos Abreise ertrinkt die dreijährige Tochter Maria beim Spielen im See. Luisa befindet sich zu diesem Zeitpunkt auf dem Weg zu einem Streitgespräch mit Orsola Maironi. Für die weitere Erzählung ist dieses Ereignis von zentraler Bedeutung. Der Umgang mit dem Tod des Kindes fungiert dabei als Gradmesser der sozialen Integrität der wichtigsten Charaktere in „Piccolo mondo antico“. Angesichts der Verquickung des Romangeschehens mit den politischen Entwicklungen, die schließlich in der Gründung des Nationalstaats münden, wird in der Art zu trauern ein Verhaltens- und Charaktermodell erkennbar, das die Verinnerlichung bestimmter Moralvorstellungen voraussetzte, die im späten 19. Jahrhundert als wichtige Bedingungen für die Bildung einer nationalen Kultur erachtet wurden. Antonio Fogazzaro, der sich nicht nur über seine Romane an dieser Debatte beteiligte, war dabei vor allem an der Versöhnung zwischen säkular-positivistischen und katholisch-traditionsbezogenen Denkweisen gelegen. Vermittelt wurden die Werte in seinem Roman über die diskursive Anwendung gesellschaftlich und kulturell begründeter Differenzlinien, die falsches und richtiges Fühlen und Verhalten greifbar machten.

Die erste Romanfigur, die dabei in den Fokus gerät, ist Luisa Rigey. Gerade als sie am Unglücksort eintrifft, scheitern die Versuche des herbeigeeilten Arztes Aliprandi, die verunglückte Tochter Maria wiederzubeleben. Damit brechen all ihre anfangs gehegten Hoffnungen weg, das Kind sei womöglich doch noch am Leben. Luisa ist schockiert, die Todesnachricht lässt sie erblassen, ihre Gesichtszüge wirken entstellt. Sie „äußert Gesten des Protests“, „schüttelt wortlos den Kopf, mit krampfhafter Energie“.<sup>3</sup> Darauf verfällt sie in apathisches Schweigen, um einige Zeit später erneut auf sich aufmerksam zu machen:

„Keiner konnte sagen, dass er in den letzten anderthalb Stunden die Stimme Luisas gehört hätte ... Doch um halb fünf hörte man [sie] schließlich. Es war ein gellender, unaufhaltsamer Schrei, der einem das Blut in den Adern gefrieren ließ ... Nach sieben Uhr, als nur noch Angehörige der Familie vor Ort waren ... hörte man lang gezogene, ängstliche Klagen, die beinahe nicht mehr menschlich erschienen.“<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Fogazzaro, *Mondo antico*, S. 214.

<sup>4</sup> Ebd., S. 214 f.



Der Erzähler charakterisiert ihre Gefühle als „wahnhaften Schmerz“<sup>5</sup> und rückt sie damit in den Bereich des Abnormen und Krankhaften. Diese Einschätzung teilt auch ihr Schwiegeronkel Piero, der sich nach einem kurzen Besuch bei Luisa nicht anders zu helfen weiß, als erneut den Arzt hinzuzurufen. Dieser deutet ihr Verhalten als Symptom einer Krankheit und empfiehlt den anwesenden Personen, Luisa mit Ruhe zu begegnen und ihr nicht zu nahe zu kommen.<sup>6</sup> Im weiteren Verlauf der Szene beschimpft Luisa diesen als „unfähig“ und bezichtigt sich selbst, eine böse Mutter zu sein, die ihre Tochter Maria schlecht behandelt habe.<sup>7</sup> Rastlos sucht sie nach einem Schuldigen für das Unglück, für das sie keine sinnvolle Erklärung finden kann. Auch religiöse Motive bieten ihr keinen Halt:

„Schluss jetzt“, sagte der Doktor resolut, ... „Sprechen sie ruhig mit ihrem Töchterlein, aber nicht mit ihrem Leichnam, sondern mit jener im Paradies.“ Die Wirkung war schrecklich. Luisas Gesichtszüge verloren jede Spur von Zärtlichkeit. Sie wich finster zurück und presste die Tote an ihre Brust. „Nein!“, schrie sie, „nein! Nicht ins Paradies! Sie gehört mir! Sie gehört mir! Gott ist schlecht! Nein, ihm überlasse ich sie nicht!“<sup>8</sup>

Zu späteren Zeitpunkten spricht sie mehrfach offen aus, dass sie weder an das Paradies noch an Gott glaube.<sup>9</sup> Stattdessen fokussiert sie allein auf diesseitige Handlungslogiken. Ihr Unverständnis für das Geschehene resultiert insbesondere daraus, dass ihr Kind gerade in dem Moment umgekommen ist, als sie auf dem Weg zu Francos Großmutter war, um ein dieser gegenüber als zutiefst gerecht empfundenenes Anliegen zu formulieren: die Erklärung des Anspruchs auf das Familienerbe, das die alte Dame ihrem Enkelsohn vorenthalten will, um ihn für die Hochzeit mit Luisa zu bestrafen.

Als ihr Ehemann Franco wenig später in Oria eintrifft, stößt sie ihn, der ihre Nähe sucht und sie trösten will, zurück. Stattdessen äußert sie, an den Leichnam der Tochter gerichtet, Selbstmordgedanken: „Willst du, dass ich morgen auch dorthin gehe, wo du bereits bist? Willst du deine Mutter mit dir unter der Erde sehen?“<sup>10</sup>

Mit dieser Aussage gibt Luisa nicht nur ihren eigenen Mangel an Lebensmut zu erkennen, sondern auch, dass sie nicht an eine transzendente Existenz des Menschen glaubt. Im weiteren Verlauf ihrer Begegnung versucht sie, Franco die Nähe zum Leichnam der gemeinsamen Tochter zu verweigern. An das Kind gerichtet unterstellt sie ihm: „Dein Vater denkt nun, dass ich dich umgebracht habe, das ist nicht wahr, weißt du, das ist nicht wahr.“<sup>11</sup> Franco deutet Luisas Verhalten als Zeichen einer „irre-

<sup>5</sup> Ebd., S. 216.

<sup>6</sup> Vgl. ebd., S. 216 f.

<sup>7</sup> Vgl. ebd., S. 216.

<sup>8</sup> Ebd.

<sup>9</sup> Vgl. ebd., S. 216 f., 228.

<sup>10</sup> Ebd., S. 223.

<sup>11</sup> Ebd., S. 224.

parablen Beschädigung ihrer Seele“.<sup>12</sup> Auch der Dorfpfarrer erinnert sich wenig später besorgt an Luisas Auftritt bei der Beerdigung:

„Er dachte an Luisa, die an jenem Morgen wirr und fahl erschienen war. Wie eine Besessene hatte sie sich der Schließung des Sargs und dem Abhalten des Leichenzugs widersetzt. Auf dem Friedhof, als sie mit bloßen Händen Erde ins Grab der Tochter geworfen hatte und ihr zurief, dass sie bald zu ihr kommen und neben ihr liegen würde und dass dies ihr Paradies wäre.“<sup>13</sup>

Luisas Verhalten signalisiert, dass ihr der nötige innere Halt fehlt, der ihr einen erträglichen, als normal erachteten Umgang mit dem Verlust und ihren Gefühlen ermöglicht. Ihr Verhalten changiert unberechenbar zwischen Heftigkeit und Indifferenz, zwischen Selbstgerechtigkeit und Selbstzweifel. Der Erzähler skizziert sie als „verbitterte“<sup>14</sup> und „gleichgültige“<sup>15</sup> Person mit „erloschenen Augen“<sup>16</sup>, die sich von der Gesellschaft anderer Menschen absondert und von sich selbst sagt: „Ich empfinde nichts mehr. Ich bin wie ein Stein.“<sup>17</sup>

In der Wahrnehmung ihres sozialen Umfelds wird Luisa damit zum Problemfall, dem man mit Erschrecken und Distanz begegnet: Ihre Emotionalität ist ebenso anklagend wie destruktiv und stört das Zusammenleben. Die Ursachen für dieses Verhalten waren letztlich in der Weltsicht der Protagonistin zu suchen: Ihr rationalistisches Gerechtigkeitsstreben, ihr Zweiflertum sowie ihre materialistische Weltsicht erweisen sich im Moment des Todes nicht nur als sinn- und nutzlos, sondern als gefährvoll und destabilisierend.

Diese Bewertung hatte ihr politisches Pendant in der liberalkonservativen und katholischen Kritik an den progressiven politischen Kräften, die sich auf das säkulare und egalitäre Erbe der Französischen Revolution beriefen, insbesondere freidenkerische Radikale und Sozialisten. Folgt man dem Erzähler, dann brachen sich diese Eigenschaften mit dem Verlust der Tochter Bahn wie eine „böartige Infektion, von der sie bereits seit langer Zeit befallen war“.<sup>18</sup> Hinter diesem biologistischen Bild verbarg sich eine harsche Kritik an den politischen und gesellschaftlichen Entwicklungen des späten 19. Jahrhunderts. Die literarische Figur der Luisa spiegelte letztlich wieder, was auch in vielen Trauerschriften und -reden im liberalen Italien zur Sprache kam: Das mit Angst und Kontingenzvorstellungen verbundene materialistische Todesbild, in dessen Rahmen der Körpertod die Auslöschung des Menschen und einen irreversiblen Beziehungsverlust darstellte.<sup>19</sup>

<sup>12</sup> Ebd., S. 225.

<sup>13</sup> Ebd., S. 230.

<sup>14</sup> Ebd., S. 225.

<sup>15</sup> Ebd., S. 224.

<sup>16</sup> Ebd., S. 229.

<sup>17</sup> Ebd., S. 239.

<sup>18</sup> Ebd., S. 228.

<sup>19</sup> Siehe Kap. 1 dieser Arbeit.

In Kontrast dazu steht in „Piccolo mondo antico“ die Figur des Franco: Er nimmt die Nachricht vom Tod seiner Tochter mit der Bemerkung entgegen, Maria sei „von Gott geschickt und nun von diesem genommen worden“,<sup>20</sup> ohne sich gegen diese Begründung aufzulehnen. Auf dem Weg zurück zu seiner Familie erinnert er die Tochter als liebevolles Wesen, als „Frucht der Liebe“ seiner Verbindung mit Luisa. Als er im Haus der Familie eintrifft, sucht er die Nähe zu seiner Frau und fällt ihr in die Arme, um darauf schluchzend vor dem Leichnam niederzuknien. Er ist tief bewegt, gibt dem Kind liebevolle Küsse und spendet Luisa Trost. Er versucht, ihr ihre Schuldgefühle auszureden und dankt ihr für alles, „was sie seit der Geburt vollbracht hat“. Dann versschlägt ihm „ein heftiges Schluchzen ... die Sprache ...“, doch als willensstarker Mann bezwingt er [seine Gefühlswallung] bald“.<sup>21</sup> Gegenüber diesem selbstbestimmten, kontrollierten Umgang mit Emotionen fällt Luisa als schwache Persönlichkeit zurück. Woher Franco die Kraft zur Verarbeitung des Geschehenen zieht, wird erkennbar, wenn er über seine Vorstellung vom Verbleib der Tochter nach dem Tod spricht: „Weißt du nicht, was unsere Maria in diesem Moment sagt? Sie sagt: Vater, Mutter, jetzt seid ihr allein, ihr beide habt nur noch den Anderen. Überlasst mich Gott, damit er mich euch zurückgibt, dass ich euer Engel sein kann und auch euer Weg eines Tages zu ihm führt, damit wir für immer zusammen sein können.“<sup>22</sup> Mit diesem christlich-religiösen Motiv relativiert er den Verlust der geliebten Tochter und hegt die hiermit verbundenen Affekte ein. Solche sentimentalisierenden Deutungen waren den Lesern und Leserinnen des Romans vertraut: Sie waren in der Trauerkultur der Mittel- und Oberschichten des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts weit verbreitet.<sup>23</sup> Ihre beruhigende, tröstende Funktion wird vor allem im Kontrast zu Luisa deutlich. Sie verfällt in uferlose Verzweiflung, weil sie dem Tod keine transzendente Dimension abgewinnen und deshalb keinerlei Hoffnung mehr schöpfen kann. Ihr Ehemann dagegen erinnert immer wieder die Liebenswürdigkeit der gemeinsamen Tochter und bricht in heftiges Weinen aus, vergießt dabei aber keine „bittere Tränen“, wie der Erzähler betont.<sup>24</sup> Auch er hat Schuldgefühle, doch die Konsequenz daraus ist für ihn nicht Weltverweigerung und Selbstaufgabe gegenüber dem Schmerz. Er sagt sich: „Leben, Leben, schaffen, leiden, begehren, sich erheben! Das ist es, was das Licht will. Die Lebenden in den Armen halten und die Verstorbenen im Herzen, nach Turin zurückkehren und *Italia* dienen, für sie sterben! Italien, Italien, meine liebe Mutter!“ In einem Anflug von Begehren faltete Franco seine Hände.<sup>25</sup>

Trotz tiefer Erschütterung über den Verlust den Sinn des Lebens nicht aus den Augen zu verlieren, zusammenzustehen, neue Kraft zu schöpfen und sich um das

<sup>20</sup> Fogazzaro, *Mondo antico*, S. 225.

<sup>21</sup> Alle Zitate ebd.

<sup>22</sup> Ebd.

<sup>23</sup> Vgl. Janz, *Kapital*, S. 363.

<sup>24</sup> Fogazzaro, *Piccolo mondo*, S. 226.

<sup>25</sup> Ebd., S. 227 f.

große Ziel der Nationalbewegung – die Einheit Italiens – verdient zu machen: das war es, was Francos Trauer als richtig markierte. Die persönliche Trauer wird für Franco zum Vermächtnis, sich aktiv für die Einigung Italiens einzusetzen und in den Kampf zu ziehen. Die moralische Grundlage hierfür war sein unerschütterlicher Glaube, aus dem er Großmut, Bescheidenheit, Mitgefühl und Demut zog. Fogazzaro skizzierte den katholischen Glauben damit als notwendigen Bestandteil nationaler Kultur. Er selbst hatte in öffentlichen Stellungnahmen eine Synthese aus Patriotismus und Katholizismus, aus Wissenschaft und Religion gefordert, um die italienische Nation zu einen und zu neuer Größe zu führen.<sup>26</sup>

### 3.2 Vom strafenden zum liebenden Gott

In Fogazzaros Roman erscheinen religiöse Überzeugungen als unverzichtbare Eigenschaft guter Italienerinnen und Italiener. Die Funktion des Glaubens erschöpfte sich jedoch nicht in der bloßen Annahme einer Weiterexistenz des Menschen nach dem Körpertod als Trostressource. Folgt man der katholischen Kirchenlehre, dann musste das Schicksal der Seelen der Verstorbenen im Jenseits nämlich keineswegs tröstlich sein. Nach den Worten des populären Andachtsbuchs „Manuale di filotea“ des Mailänder Geistlichen Giuseppe Riva war der Tod als unentrinnbares, von Gott verfügtes Schicksal eine Aufforderung an die Gläubigen, ihr Leben auf die Erfüllung religiöser Werte hin zu orientieren und zu überprüfen: „Wenn ich gut gelebt habe, kann ich hoffen, dass das Jenseits ein gutes Schicksal für mich bedeutet; wenn ich aber meistens in Sünde gelebt habe, wäre es tollkühn zu erwarten, man könne in Gnade sterben, ohne in großem Maße Buße üben zu müssen.“<sup>27</sup>

Diese Pädagogik entsprach dem Motiv des *Memento mori*, nach dem das Lebensende als Mahnung begriffen werden sollte, jederzeit und „schon jetzt so zu handeln, wie ich es mir im Moment des Todes wünschen werde“.<sup>28</sup> Wie der Autor des „Manuale di filotea“ konstatierte, könne man sich letztlich niemals sicher sein, ob man „im Zustand der Sünde oder der Gnade“ sterben werde, denn darüber könne „allein Gott“ befinden.<sup>29</sup> Für einen guten Tod nach christlich-katholischer Vorstellung war deshalb der Erhalt der Letzten Sakramente (Kommunion, Beichte, Letzte Ölung) als finaler Gnadenakt von fundamentaler Bedeutung für den Gang ins Jenseits. Im Sinne der Kirchenlehre gaben diese Handlungen Anteil am Heiligen Geist und dem Kreuz Jesu;

---

<sup>26</sup> Vgl. Strappini, Fogazzaro. Fogazzaro war mit diesen Überlegungen allerdings in Konflikt mit der katholischen Kirche geraten. Im Rahmen der Antimodernismus-Kampagne des Heiligen Stuhls ließ der konservative Papst Pius X. im Jahr 1906 dessen Roman „Il Santo“ auf den Index setzen. Vgl. dazu Arnold, Modernismus, S. 98–143.

<sup>27</sup> Riva, Manuale, S. 886.

<sup>28</sup> Ebd.

<sup>29</sup> Vgl. ebd.

sie sollten Kranke und Sterbende ermutigen, stärken und zu ihrer Seelenheil beitragen.<sup>30</sup> Dass sie nur bei Bewusstsein verliehen werden konnten, sorgte vor allem mit Blick auf krankheitsbedingte Todesfälle für Verunsicherung.

Aus emotionaler Sicht war das christliche Sterben maßgeblich von der Angst vor Bestrafung bestimmt gewesen.<sup>31</sup> Gott nahm dabei die Rolle eines Angst einflößenden Weltenrichters ein, wie ihn die auf einem mittelalterlichen Hymnus basierende Sequenz „Dies irae“ in aller Bedrohlichkeit skizziert.<sup>32</sup> Der dramatische Text dieses bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) in jeder katholischen Totenmesse rezitierten Gebets schilderte mit eindrücklichen Worten das Jüngste Gericht, bei dem Gott „voll vom Zorn des Jüngsten Tages“ unerbittlich und schonungslos die Sünden der Verstorbenen aufdeckte und mit Höllenqualen bestrafte. Sogar von „Rache“ war die Rede, und den Sterblichen blieb letztlich nichts übrig, als um Erbarmen zu flehen. Aus diesem finsternen Szenario ergab sich zwangsweise ein ängstliches und ehrfürchtiges Verhältnis zu Gott als Charakteristikum christlich-katholischer Emotionskultur, das die Kirche noch bis weit ins 20. Jahrhundert propagierte.<sup>33</sup>

Das katholische Emotionsregime hatte aber noch eine zweite Seite, die seit dem 18. Jahrhundert eine immer wichtigere Rolle spielte. Sie tauchte ebenfalls in der Requiemsliturgie auf, zum Beispiel im Kommunionsgesang „Lux aeterna“: „Das ewige Licht leuchte ihnen, Herr, / mit deinen Heiligen in Ewigkeit, denn du bist gütig. / Die ewige Ruhe gib ihnen, Herr, und das ewige Licht leuchte ihnen. / Mit deinen Heiligen in Ewigkeit, denn du bist gütig.“<sup>34</sup>

Das religiöse Verhältnis zum Tod implizierte also nicht nur die Angst vor Bestrafung, sondern auch Hoffnung auf Erlösung durch die Vergebung aller diesseitigen Schuld und die Vereinigung mit Gott im Himmel. Dies war nur über den Körpertod möglich, da erst danach die seit dem Sündenfall bestehende Trennung zwischen Menschen und Gott aufgehoben war. Schon Paulus hatte es daher für fraglich befunden, „ob man besser im Leben bleibe oder aber im Tod bei Christus sei“.<sup>35</sup> Das irdische Leben war danach eher eine Pflicht, ein Opfergang der Gläubigen für Gott und die Mitmenschen.

Vorstellbar war all dies aber nur, wenn man Gott als gütiges Wesen betrachtete – ein Motiv, das Theologie und Kirchenlehre seit der Aufklärung immer stärker akzentuierten. Hierfür stand insbesondere die seit dem 18. Jahrhundert immer einflussreichere „milde und gütige Theologie“ von Kirchenlehrern wie Franz von Sales (1567–1622)

---

<sup>30</sup> Vgl. Fischer, Sarg, S. 190–203.

<sup>31</sup> Vgl. Bourke, Fear, S. 27.

<sup>32</sup> Vgl. Liturgia (1880), S. 186 f. Vgl. auch Hofmann, Vermittlung, S. 80 f.

<sup>33</sup> Vgl. Stella, Prassi, S. 127.

<sup>34</sup> Liturgia (1880), S. 187.

<sup>35</sup> Gehring, Theorien des Todes, S. 61.

und Alfonso Maria de' Liguori (1696–1787), die umfassende Liebe und Barmherzigkeit als maßgebliche göttliche Eigenschaften betonten.<sup>36</sup>

In der Kultur der italienischen Mittel- und Oberschichten war die Vorstellung eines liebenden Gottes im Laufe des 19. Jahrhunderts zum Konsens aufgestiegen. Anschaulich macht dies der 1886 erschienene Jugendroman „Cuore“ von Edmondo De Amicis (1846–1908), in dem die Mutter des Schülers Enrico eine Art Glaubensbekenntnis ablegt, das für diese Zeit repräsentativ war: „Wenn ich dich beten sehe, scheint es mir unmöglich, dass nicht einer da sei, der dich bewache und dich höre. Ich glaube dann fester, dass es eine höchste Güte, eine unendliche Liebe giebt, ich liebe dich mehr, arbeite mit höherem Eifer, dulde mit grösserer Kraft, verzeihe von ganzer Seele und denke heitern Herzens an den Tod.“<sup>37</sup>

Wie hier deutlich wird, war die unendliche Güte Gottes gegenüber den Menschen nicht einseitig angelegt. Sie war eine Art Vertrauensvorschuss, der für die Gläubigen eine Verpflichtung darstellte. In Anlehnung an die reziproke Struktur sympathischer Freundschafts- und Familienbindungen implizierte das Bild vom gütigen Herrn, dass die Menschen diese Liebe erwidern sollten. Der Gottesbezug konstituierte sich vor diesem Hintergrund immer mehr als eine Form „liebervoller Intimität“;<sup>38</sup> zu glauben war gleichbedeutend damit, Gott zu lieben. Auch hier waren die Loyalitäten am Modell der (Klein-)Familie ausgerichtet: Gott verkörperte die Rolle des Vaters und Familienoberhaupts. Maria personifizierte die Figur der liebenden und leidenden Mutter, deren Schicksal ebenso wie der Opfergang Christi Vorbild für eine fromme Lebensführung sein sollte.

Nach Liguori pflegte man die Beziehung zu Gott vor allem mit „Akten des Leids“ und des Verzichts.<sup>39</sup> Um sich seiner Liebe würdig zu zeigen, sollte der Dienst gegenüber Gott über Eigenschaften wie Liebe, Schaffenseifer, Opferbereitschaft und Demut bezeugt werden. Diese Werte stimmten insbesondere mit (klein)bürgerlichen Tugenden in hohem Maße überein. Da dem Menschen in seiner irdischen Existenz stets das Erbe des Sündenfalls anhaftete, konnte er nur auf eine möglichst umfangreiche Reduzierung, aber nicht auf eine vollständige Tilgung seiner Sünden hoffen. Schon deshalb war es im Prinzip unmöglich, der alles umfassenden göttlichen Liebe gerecht zu werden. Als barmherziges Wesen musste der Schöpfer den Gläubigen deshalb ein gewisses Maß an Verfehlungen nachsehen, solange die richtigen Absichten verfolgt wurden. Für diese Überlegung lässt sich das „Manuale di filotea“ anführen, das zwar gute Taten als Frömmigkeitsbeweis forderte, wozu unter anderem zählte, die Toten zu begraben und die Trauernden zu trösten.<sup>40</sup> Bedeutsam waren aber vor allem „die gute

---

<sup>36</sup> P a m m e r, Handbuch, S. 282f. Vgl. auch S t e l l a, Prassi, S. 116–118.

<sup>37</sup> D e A m i c i s, Herz, S. 88f.

<sup>38</sup> S t e l l a, Prassi, S. 127.

<sup>39</sup> d e' L i g u o r i, Massime, S. 73.

<sup>40</sup> Beide Handlungen waren Teil der sogenannten „Werke der Barmherzigkeit“, die man in sieben leibliche und sieben geistige unterteilte. Vgl. R i v a, Manuale, S. 14.

Absicht und der glühende Wille“.<sup>41</sup> Letzten Endes verortete man die Quelle des Glaubens also im Inneren des Menschen. Er war eine spirituelle Angelegenheit, die sich primär in der Leidensbereitschaft des Einzelnen manifestierte, am besten, „ohne dass andere davon wissen“.<sup>42</sup> Parallel zu dieser Spiritualisierung manifestierte sich in der Glaubenskultur der Mittel- und Oberschichten seit der Wende zum 19. Jahrhundert eine Abneigung expressiver Frömmigkeit.<sup>43</sup> Charles Taylor hat darauf aufmerksam gemacht, dass die Verlegung des Glaubens in die Innerlichkeit in einem Spannungsverhältnis mit christlichen Grundauffassungen stand, nach denen der Glaube an Jesus und Gott unter anderem mit Heilungen und gemeinsamen Mahlzeiten verknüpft war.<sup>44</sup> In der katholischen Glaubenspraxis blieb daher auch der spiritualisierte Glaube immer daran gebunden, inneren Überzeugungen durch karitatives, mitfühlendes frommes Handeln Ausdruck zu verleihen, wie es die „Sieben Werke der Barmherzigkeit“ vorsahen.<sup>45</sup>

Die Glaubensgemeinschaft wurde in erster Linie vom Vertrauen in die Liebes- und Leidensfähigkeit ihrer Mitglieder getragen. Wer darüber verfügte, musste unter Umständen nicht immer fromm und regelkonform leben, um seine Zugehörigkeit zur Gemeinschaft unter Beweis zu stellen. Während das Böse schon einkalkuliert war, „freut[e] man sich, zwischen den Ruinen Spuren von Größe und Perfektion“ zu entdecken, wie es ein Geistlicher ausdrückte.<sup>46</sup> Im Mittelpunkt stand nicht in erster Linie, der utopischen Liebe Gottes gerecht zu werden, sondern das Vertrauen der sozialen Umgebung in die Richtigkeit seiner Handlungsmotive zu erwerben. Insofern ging mit der Etablierung des Bildes vom gütigen Gott eine Abkehr von einem streng theozentrischen zugunsten eines anthropozentrisch ausgerichteten Weltbilds einher. Die als Schicksalswalterin verstandene göttliche Instanz konnte dabei für die Transzendierung und Sakralisierung sozialer Werte bürgen. Emotionsgeschichtlich sind aber auch die hiermit verbundenen Affekte bedeutsam. Der liebende Gott ermutigte die Gläubigen zu guten Taten, während der strafende Gott sie verängstigte und gefälliges Handeln nicht unbedingt belohnte. Aus dieser Perspektive deckte sich die pazifizierte Glaubenskultur auch mit dem Bild vom Menschen als Schmied des eigenen Glückes und wurde so anschlussfähig für den aufklärerischen Gedanken vom autonomen Individuum.

---

<sup>41</sup> Ebd., S. 29.

<sup>42</sup> Ebd.

<sup>43</sup> Vgl. Schlögl, *Rationalisierung*, S. 51–54.

<sup>44</sup> Vgl. Taylor, *Secular Age*, S. 771.

<sup>45</sup> Riva, *Manuale*, S. 14.

<sup>46</sup> Cuchet, *Crépuscule*, S. 40.

### 3.3 Die Hoffnung auf ein Wiedersehen

Der Wandel der Glaubenskultur wirkte sich auch auf die Vorstellung vom Schicksal der Toten im Jenseits aus. Die Vorstellung von Gott als „gewährende Vaterhand“ implizierte, dass dieser eine „liebende Vorsehung“ für die Menschen bereithielt.<sup>47</sup> Der Gedanke, in der Hölle unter die Fittiche des Teufels geraten zu können, spielte im 19. Jahrhundert kaum noch eine Rolle.<sup>48</sup> Obwohl die Kirchenlehre weiterhin die Existenz von Himmel und Hölle als Bestimmungsorte der Verstorbenen predigte, mieden schon seit dem ersten Drittel des 19. Jahrhunderts vielfach auch Geistliche die als beängstigend und anstößig empfundenen traditionellen Deutungen des Todesgeschehens, um die Gläubigen nicht in Verzweiflung zu stürzen.<sup>49</sup> Daneben widersprach die Vorstellung von Höllenstrafen auch dem Prinzip ‚zivilisierter‘ Bestrafung, dessen Anwendung schon der aufklärerische Philosoph Cesare Beccaria mit Blick auf die Wahrnehmung exzessiven Leidens durch die soziale Umgebung gefordert hatte.<sup>50</sup> Die Hölle wurde aus Mitgefühl für die geliebten Verstorbenen aus dem mentalen Panorama der italienischen Eliten ausgeschlossen. An ihrer Stelle hatte sich eine von Liebeszuschreibungen durchtränkte Jenseitsvision etabliert, wie sie beispielsweise De Amicis' Roman „Cuore“ skizzierte:

„Gott, der uns einander in die Arme geführt hat, wird uns nicht für immer trennen; wenn ich sterben werde, wenn dein Vater sterben wird, werden wir nicht jene schrecklichen und verzweifelten Worte aussprechen: Mutter, Vater, Heinrich, ich werde dich nie mehr sehen! – Wir werden uns in einem anderen Leben wieder sehen, wo derjenige, der in diesem Leben gelitten hat, belohnt werden wird, wo derjenige, der auf Erden geliebt hat, die ihm teuren Seelen in einer Welt wieder finden wird, wo es keine Schuld, keine Thränen und keinen Tod mehr giebt.“<sup>51</sup>

Gott sollte danach ein beglückendes Schicksal für die Weiterexistenz nach dem Tod gewährleisten. Dass er von seiner Macht zur Bestrafung Gebrauch machen könnte, schien man ihm als väterlichen Freund nicht mehr zuzutrauen. Furchterregendes war aus seinem Handeln ausgegliedert worden und tauchte nun, wenn überhaupt, in Gestalt der Natur auf, die in Trauertexten des liberalen Italien häufig als unerbittliche Richterin über das Leben auftrat. Der Wunsch nach einem Wiedersehen mit den Liebsten ließ Gott zum Bürgen dafür werden, dem höchsten Gut im Diesseits eine überweltliche Dimension zu verleihen, nämlich den affektiven Bindungen zwischen Angehörigen und Freunden.<sup>52</sup>

---

<sup>47</sup> P a m m e r, Handbuch, S. 282f. Vgl. auch S t e l l a, Prassi, S. 116–118.

<sup>48</sup> Vgl. hierzu E b e r t z, Tote; H ö l s c h e r, Jenseits.

<sup>49</sup> Vgl. K s e l m a n, Death, S. 82–85.

<sup>50</sup> Vgl. C u c h e t, Crépuscule, S. 36f. Siehe auch Kap. 2 dieser Arbeit.

<sup>51</sup> D e A m i c i s, Herz, S. 87.

<sup>52</sup> Vgl. C u c h e t, Carte, S. 72.



Besonders Kinder und Frauen, denen man ein besonderes Maß an Unschuld zuschrieb, imaginierte man häufig als Engel, die im Himmel über das Wohl der Hinterbliebenen wachten<sup>53</sup> – ein Motiv, auf das sich auch Franco Maironi in „Piccolo mondo antico“ berief.<sup>54</sup> Diese Apotheose der familiären Liebe im Jenseits, die in der Metapher von der Heiligen Familie ein sakrales Vorbild hatte, stand letztlich jedem anständigen Bürger in Aussicht, der das Ideal des harmonischen familiären Zusammenlebens verinnerlicht hatte. Dies verwies zugleich auf den Charakter, den die sympathetischen Gefühle bürgerlich-aufklärerischer Prägung idealerweise hatten: Man dachte sie unabhängig von der physischen Existenz des Menschen. Reine und wahrhafte Liebe erschien vor dem Hintergrund der katholischen Negation des Körpers als Sündenpfehl und Fessel der Seele; streng genommen war sie überhaupt erst möglich, wenn die leibliche Existenz des Menschen ausgelöscht war. Auf diese Weise wurde das utopische Wiedersehen im Himmel zur Projektionsfläche diesseitiger Werte, denn die Erfüllung dieses Wunschtraums konnte erst nach dem Tod der Hinterbliebenen erfolgen und war nicht überprüfbar. Obwohl sie an das christlich-katholische Konzept einer transzendenten Existenz anknüpften, setzten sich solche Vorstellungen in einem entscheidenden Punkt von älteren Motiven über das Schicksal der Menschen nach dem Körpertod ab.

Folgt man der katholischen Lehre, dann führte der Weg der Verstorbenen in die triadisch angelegte Topografie von Himmel, Fegefeuer und Hölle. Diese Orte konzeptualisierte man nicht in strikter Opposition zur weltlichen Existenz, sondern als Erfahrungsräume, die trotz ihrer Überweltlichkeit Bezugspunkte zum sinnlichen Erleben der Menschen aufwiesen. Der Heilige Stuhl unterstrich diese Sichtweise in einem Dekret von 1890, indem er präzierte, die Hölle sei als „reales“ und nicht bloß „metaphorisches“ Feuer zu verstehen, wenn auch nicht zwingend als „materiell“.<sup>55</sup> Die Räume von Lebenden und Toten wurden so auf mystische Weise miteinander in Verbindung gesetzt, wie es auch die fleischliche Wiederauferstehung Jesu als zentrales Glaubensmotiv des Christentums tat. Zu erkennen war dies in einer ganzen Reihe religiöser Praktiken, die in den Bereich der christlichen Tugend der Caritas fielen. Diese war traditionell durch fromme Handlungen zugunsten von Toten und Lebenden realisierbar, die im Mittelpunkt des Wirkens geistlicher Orden standen: Totengedenken, Armenfürsorge und Krankenpflege. Ein Beispiel war die zu Allerseelen übliche Armenspeisung, die man zusätzlich zum Gebet für die Verstorbenen durchführte. All dies stand für die Vorstellung einer über den Tod hinausreichenden Zusammengehörigkeit zwischen den Angehörigen der Glaubensgemeinschaft.<sup>56</sup>

Dem gegenüber betonten positivistisch beeinflusste Gelehrtenmeinungen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die symbolische Bedeutung transzendenter Heils-

<sup>53</sup> Vgl. Kselman, *Death*, S. 88.

<sup>54</sup> Siehe Anm. 20.

<sup>55</sup> Cuchet, *Carte*, S. 68.

<sup>56</sup> Vgl. Pammer, *Handbuch*, S. 404.

vorstellungen und konzeptualisierten das Jenseits somit als abstrakten Zustand.<sup>57</sup> Schon vor der nationalen Einigung Italiens hatten solche Überzeugungen viele Anhänger gehabt. Dazu gehörte mit Giuseppe Mazzini auch eine der zentralen Figuren des nationalrevolutionären Risorgimento. Sein zivilreligiöses Glaubensverständnis beinhaltete ein spirituelles Weiterleben der Menschen nach dem Tod, materialistisch-atheistische Denkweisen lehnte er strikt ab. Auf der anderen Seite des politischen Spektrums der Nationalbewegung stand der Neoguelfe Vincenzo Gioberti, der bestrebt gewesen war, die Religion in Einklang mit dem zeitgenössischen Fortschrittsdenken zu bringen und dabei die anthropozentrische Position einnahm, dass Religion sich durch den menschlichen Geist verwirkliche.<sup>58</sup> Diese Interpretation wurde zum Ausgangspunkt für eine Utopisierung der nachweltlichen Existenz, die gleich mit mehreren begriffsgeschichtlichen Verschiebungen einherging: Statt ‚Himmel‘ und ‚Hölle‘ verwendete man immer häufiger das allgemeinere Wort ‚Jenseits‘. Im Italienischen manifestierte sie sich im Verschwinden der Bezeichnung *trapassati* (Dahingegangene, Dahingeschiedene) für die Toten, die durch Worte wie *defunti* (Erloschene) oder *deceduti* (Entschlafene) abgelöst wurde.<sup>59</sup>

Wie auch immer die nachweltliche Existenz der Gläubigen im Detail aussah: Das Heilsversprechen eines glücklichen Verbleibs im Jenseits war für Hinterbliebene ein zentrales emotionales Kapital des katholischen Glaubens. Dies stellten auch laienreligiöse Stimmen immer wieder heraus, etwa der 1879 in siebter Auflage erschienene Band „Le consolazioni della religione nella perdita delle persone a noi care“ des Piemonteser Politikers Luigi Provana di Collegno (1786–1861). Hier heißt es gleich zu Beginn: „Die Religion entfaltet ihre wunderbare Kraft vor allem dann, wenn es um den Trost der Trauernden geht.“<sup>60</sup> Von zentraler Bedeutung sei dabei die „Hoffnung auf die Wiedervereinigung in Ewigkeit.“<sup>61</sup> Mit Fällen, „in denen diese Hoffnung nicht begründet ist“,<sup>62</sup> tat sich der Autor dagegen sichtlich schwer: Er verwies auf eine Aussage Christi, nach der dieser die Menschen nicht unglücklich und hoffnungslos sehen wolle und über die anderen lieber schweige; auf die Unvorstellbarkeit, ein sündiges Leben im Interesse des eigenen Seelenheils nicht einmal im letzten Moment zu bereuen; und auf die grenzenlose Barmherzigkeit Gottes. Sollte die Perspektive tatsächlich „so schrecklich sein, dass eine unglückliche Seele nicht vom Trost des Wunders“ der Vereinigung im Himmel profitieren könne, dann sei dies der mangelnden Sensibilität

---

57 Vgl. Romano d’Azzì, *Vasto inganno*. Die „Civiltà Cattolica“ kritisierte diese unter einem Pseudonym herausgegebene Schrift mit harschen Worten als „feiges“ und „frevlerisches“ Machwerk. Vgl. *Civiltà Cattolica* 1389,2 (1908), S. 344 f.

58 Vgl. von Beyme, *Liberalismus*, S. 194–205.

59 Vgl. Cuchet, *Carte*, S. 69–72, *Delumeau*, *Paradis; ders.*, *Angst*.

60 Provana, *Consolazioni*, S. 2.

61 Ebd., S. 37.

62 Ebd., S. 41.

der Hinterbliebenen geschuldet, die nicht in dem Maße lieben und vergeben konnten, wie der Glaube es von ihnen forderte.<sup>63</sup>

Da die offizielle Kirchenlehre aber nach wie vor die Existenz von Fegefeuer, Himmel und Hölle vertrat, waren solche Deutungen eher einer vagierenden, außerkirchlichen Religiosität zuzurechnen.<sup>64</sup> Offiziell geißelte die Kirche die seit dem späten 19. Jahrhundert immer weiter verbreiteten naiv-optimistischen Heilserwartungen und die mit ihnen einhergehende Ästhetisierung des Todes als verantwortungslos. Tatsächlich war aber auch in der katholischen Geistlichkeit eine beginnende Entdramatisierung des kirchlichen Lehrgebäudes zu erkennen.<sup>65</sup> So referierte der französische Abt Léger Marie Pioger in einem von der „Civiltà Cattolica“ empfohlenen Katechismus mit dem Titel „A rivederci! Ossia la famiglia al cielo“:<sup>66</sup>

„Welche Tröstungen hält die katholische Religion nicht für das gläubige und liebende Herz bereit, wenn wir eine geliebte Person verlieren? Während die hochmütige Ungläubigkeit jenseits des Grabes nichts als Leere zu sehen vermag und die dümmlichen Häretiker nur Gefühllosigkeit und die komplette Beendigung aller Beziehungen zwischen Verstorbenen und den Lebenden erblicken, vermag es die katholische Religion unter diesen qualvollen Umständen, unsere Gedanken über das Spürbare hinaus zu geleiten und lehrt uns die Sprache der Liebe. Im Angesicht der Trophäe des Todes erinnert sie uns des ewigen Lebens, zu dem wir alle bestimmt sind. Und denjenigen, die die Welt körperlich verlassen haben, verheißt er ein Leben im Schoße des Herrn; in den weltlichen Bindungen sind sie von uns getrennt, doch mit den Mitteln der himmlischen Gnade bleiben sie mit uns vereint. Oh, welch süße und tröstende Gedanken!“<sup>67</sup>

Persönliche Aufzeichnungen wie die des Mailänder Ingenieurs Ercole Bazzero (1815–1883) geben zu erkennen, dass religiös vermittelte Transzendenzvorstellungen und der mit ihnen verbundene Glaube an die fortbestehende Interaktionsmöglichkeit mit den Verstorbenen eine wirkungsvolle Trostressource für Trauernde waren. Am 16. Oktober 1882 schrieb er in einer persönlichen Note anlässlich des Todes seines Sohnes: „Die Hoffnung, dich jederzeit in meiner Nähe haben zu können, tröstet mich sehr und ermutigt mich, das kurze Stück meines Lebens zu ertragen, das mir noch verbleibt.“<sup>68</sup>

Das emotionale Kapital des Glaubens lag also vor allem in der Möglichkeit, die Beziehung zu den Verstorbenen weiterzuführen, indem man sie einer nicht eindeutig definierbaren nachweltlichen Existenz zuordnete. Ihre tröstliche Wirkung konnte die-

<sup>63</sup> Vgl. ebd., S. 41–45.

<sup>64</sup> Vgl. Nipperdey, Religion.

<sup>65</sup> Vgl. Pammer, Handbuch, S. 284.

<sup>66</sup> Die Civiltà Cattolica 540 (1872), S. 711, kommentierte: „Der schönste christliche Trost beim Tod unserer Lieben ist die süße Hoffnung auf ein Wiedersehen im Paradies. Diese Hoffnung der Gläubigen zu erhalten und auch in den Ungläubigen zu wecken, ist die Absicht dieses Büchleins zum Trost Aller“.

<sup>67</sup> Pioger, A rivederci, S. 7 f.

<sup>68</sup> „Mio padre Ercole Bazzero con dolentissime parole piange la morte del figlio Ambrogio. La scrisse a Limbiate esattamente un anno prima della propria morte cioè il 16 ottobre 1882.“ ASM, Archivio Bazzero, c. 45, fasc. 3, sf. L.

se Vision entfalten, weil ältere, angstvolle Vorstellungen von Gott und dem Jenseits aus dem Blickfeld geraten waren und abgelöst wurden durch das Bild des gütigen Gottes als Gewährer eines harmonisch-utopischen Wiedersehens mit den Lieben.

### 3.4 Die Armen Seelen im Fegefeuer

Der Blick auf den utopisch angelegten Erlösungsgedanken einer Wiedervereinigung mit den geliebten Verstorbenen gab zu erkennen, dass die transzendenten Heilserwartungen der italienischen Mittel- und Oberschichten kaum noch in Bezug zur Gottgefälligkeit einer Person standen. Stattdessen wurden sie zur tröstlichen Projektionsfläche dessen, was für viele Zeitgenossen die eigentliche Schwere des Todes ausmachte, nämlich der schmerzhafteste Verlust der Gefühlsbindungen zu Angehörigen und Freunden. Die tröstliche Vision einer glückseligen Wiedervereinigung im Paradies war jedoch ambivalent. Zwar konnte sie die Sorge um das Wohlergehen geliebter Verstorbener besänftigen, zugleich imaginierte sie die geliebten Verstorbenen aber an einem utopischen Ort, der für die Lebenden nur erreichbar war, wenn sie eines Tages selbst starben. Letztlich implizierte die Erlösung im Himmel als Übergang ins ewige Leben damit auch eine zwar vorläufige, aber an und für sich trotzdem unüberwindbare Trennung von Trauernden und Betrauernden.

Folgt man dem Katechismus Piogers, dann lag der hohe Wert des Glaubens darin begründet, dass der Tod nicht einem unüberwindbaren Verlust gleichkomme:

„Beim Verlust einer geliebten Person versichert uns die Religion, dass der Tod nicht alle naturgegebenen Bindungen der Dankbarkeit und des Gefühls unterbricht, die uns mit ihr eint; dass sie [die geliebten Personen] sich nur mit dem Körper entfernt haben, sich im Geiste aber nicht von uns getrennt haben; dass sie zwar von uns gegangen sind, wir sie aber nicht vollends verloren haben; dass sie uns auch nach dem Tod nützlich sein können, und dass wir ihnen mit unseren Gebeten und Fürbitten Zeugnis über unser anerkennendes Gedenken und unsere zärtliche Liebe ablegen können! Ist es etwa nicht wahr, dass es uns während der Fürbitten so scheint, als befänden wir uns noch in ihrer Gesellschaft, als wären sie noch Teil der Familie, als genössen wir noch ihre wohlthuende Begleitung?“<sup>69</sup>

Die Möglichkeit, auch nach dem Körpertod den geliebten Toten nahe bleiben zu können, hatte im Katholizismus ihren festen Platz, und zwar über die Anbetung der Seelen im Fegefeuer.<sup>70</sup> Abgesehen von den Heiligen, denen der direkte Übergang ins Paradies vorbehalten war, fanden Verstorbene nach dem Tod nämlich nicht sofort ihre endgültige Bestimmung im Himmel oder in der Hölle. Zunächst kamen sie ins Fegefeuer, wo sie für ihre Verfehlungen im Leben büßen mussten. Dort erlitten sie laut

<sup>69</sup> Pioger, A rivederci, S. 8 f.

<sup>70</sup> Vgl. Pammer, Handbuch, S. 7–10; Art. Fegefeuer, in: Vorgrimler (Hg.), Neues theologisches Wörterbuch, S. 189 f.

„Manuale di filotea“ dieselben Qualen wie in der Hölle, mit dem Unterschied, dass letztere ewige Bestrafung bedeuteten, während das Purgatorium „zeitlich begrenzt und deshalb mit der Hoffnung oder vielmehr mit der Sicherheit verbunden ist, nach einer gewissen Zeitspanne in die Herrlichkeit des Paradieses überzugehen“.<sup>71</sup> Diese Strafe bestand aus zwei Komponenten, wie der Geistliche Giuseppe Riva betonte. Die eine Seite war eine Qual der Schuld, in der die Seelen im Fegefeuer die Liebe Gottes in Gestalt der Himmelsporte schon erahnen konnten, sich aufgrund ihrer Sünden aber noch nicht in dessen Blickfeld befanden. Eine weitere Tortur nannte Riva etwas irreführend die „Qual der Sinne“ im Fegefeuer, die mit „rein spirituellen“ Schmerzen verbunden sei,<sup>72</sup> da körperliches Fühlen nach der Trennung von Leib und Seele nicht mehr möglich war. Dennoch schilderte er diesen Schmerz „in seiner Proportion gewissen äußerlichen und fühlbaren Schmerzen verwandt ..., wie sie einer Feuersglut oder vergleichbaren gewaltsamen und unangenehmen Vorgängen, die uns widerstreben“, zu eigen seien.<sup>73</sup> Dieses fließende Verhältnis von sinnlichen und spirituellen Komponenten hatte seine Entsprechung in der Assoziation des Leids der Verstorbenen mit dem von Armen und Kranken im Diesseits, die auf die Vorstellung einer über den Körpertod hinaus reichenden Zusammengehörigkeit aller Mitglieder der Glaubensgemeinschaft verwies. Sich um diese Leidenden zu sorgen, galt als Erfüllung christlicher Kardinaltugenden wie *compassio* und Barmherzigkeit.<sup>74</sup> Mitgefühl für die Leidenden zu empfinden, war nach Alfonso de' Liguori eine Verpflichtung für jeden guten Christen: „Jene, die sich dauerhaft in einem peinigenen Feuer aufhalten ..., können unsere Eltern, Brüder oder Freunde sein ... Sie bedürfen unserer Hilfe ... Dieser Gedanke sollte in uns das Bedürfnis wecken, sie zu erleichtern.“<sup>75</sup>

Für Jacques Le Goff hatte der mit dem Fegefeuer verbundene „Glaube, dass mit dem Tod die Würfel noch nicht gefallen sind ..., das Leben der Gläubigen“ verändert:<sup>76</sup> Mit ihm war Gott eines Teils seiner Macht über die Toten entwunden und die Frage nach dem Schicksal der Verstorbenen auf das Individuum verlagert worden. Das Wissen und die Praktiken, mit deren Hilfe der Kontakt mit den Toten aufgenommen werden konnte, stellte die katholische Kirche bereit, die so ihre Macht über die Lebenden auszuweiten vermochte.<sup>77</sup> Ein zentrales, bis weit ins 20. Jahrhundert gängiges

---

71 Riva, *Manuale*, S. 823.

72 Ebd., S. 824.

73 Ebd.

74 Vgl. Frevert, *Emotions*, S. 152.

75 de' Liguori, *Novena*, S. 4.

76 Le Goff, *Geburt*, S. 9.

77 Vgl. Le Goff, *Geburt*. Dies galt insbesondere für den Katholizismus, dessen hierarchische Grundanlage die sichtbare Befolgung der von der Kirche propagierten Werte und Praktiken von den Gläubigen expliziter einforderte, als es etwa im Protestantismus und seinem Fokus auf das innere Erleben der Fall war. Da mit der Beichte aber zugleich eine Bußpraxis zur Verfügung stand, die die Entlastung von offensichtlichen Verfehlungen in Aussicht stellte, konnten Zielvorgaben und Realität erheblich auseinanderklaffen.

Instrument hierfür war die Erleichterung der Strafen im Jenseits per Ablass. Einen solchen Nachlass zeitlicher Sündenstrafen im Fegefeuer konnten die Gläubigen für sich selbst, aber auch für andere Personen – lebendig oder verstorben – über bestimmte fromme Werke erwirken, darunter Fürbitten, Betätigung in der Armen- und Krankenpflege oder die Teilnahme an Wallfahrten und religiösen Festen wie Allerseelen.<sup>78</sup> Liguoris Ausführungen zeigten eine Familialisierung dieser Praktiken an, die seit der Aufklärung neben der kollektiven Verehrung christlicher Märtyrer immer mehr an Bedeutung gewann.<sup>79</sup> Ein Beleg hierfür war die testamentarische Verfügung einer festgelegten Anzahl an Gedenkmessen nach dem Todeseintritt.<sup>80</sup> Diese Praxis deutet außerdem darauf hin, dass gläubige Menschen die Möglichkeit, mit ihren geliebten Toten in Kontakt zu bleiben, vermutlich immer auch mit Blick auf den eigenen Tod als Hoffnung begriffen.

Die Möglichkeit, das Schicksal der Verstorbenen beeinflussen zu können, unterstrich die Eigenschaft des Fegefeuers als Schwellenraum zwischen Leben und Tod, an dem die Trennung zwischen den Angehörigen beider Welten noch nicht endgültig war.<sup>81</sup> Mehr noch: Da sich die Toten an einem Ort befanden, an dem Gott abwesend war und sie selbst nichts mehr für ihr Seelenheil tun konnten, ergab sich eine besondere Verpflichtung der Gläubigen für diese Seelen.<sup>82</sup> Hinzu kam, dass die Lebenden sich von ihrem Engagement für das Seelenheil der Toten eine Gegenleistung versprechen konnten, wie Liguori betonte: „Ich halte es für gewiss, dass eine Arme Seele, die durch die Fürbitte eines noch auf der Erde lebenden Christen befreit wurde, im Himmel nicht aufhören wird, zu Gott zu sagen: Herr, lasse nicht zu, dass derjenige

---

**78** Die Macht zur Gewährung eines Ablasses sprach sich die katholische Kirche in ihrem Selbstverständnis als Verwalterin des Gnadenschatzes der Verdienste von Jesus Christus, der Mutter Gottes und der Heiligen gegenüber Gott zu. Allgemeine Voraussetzungen für die Ablassgewinnung (*indulgentia*) waren die sakramentale Beichte, der Empfang der heiligen Kommunion sowie regelmäßiges gottgefälliges Beten. Traditionell war die Ablasserteilung an bestimmte Objekte (Rosenkränze, Kruzifixe, Medaillen, Reliquien usw.), Orte (Kirchen, Kapellen, Altäre, Wallfahrtsorte) und Zeitpunkte (Feiertage, Gedenkmonate, Kirchenjubiläen usw.) gebunden. Vgl. Katechismus Pius' X., S. 136 f. Vgl. außerdem Art. Ablass, in: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, hg. von Gallig, Bd. 1, S. 64–68; Art. Ablass, in: Lexikon für Theologie und Kirche, hg. von Höfer/Rahner, Bd. 1, S. 46–54.

**79** Vgl. Vovelle, Mort, S. 473.

**80** Siehe Kap. 2 dieser Arbeit.

**81** Das wurde auch in den Regeln zur Ablassgewinnung selbst erkennbar, denn sie war hier, anders als für die Lebenden, „nicht in vollem Umfang“ möglich, da Verstorbene nicht mehr der „irdischen Rechtsprechung“ unterworfen waren. Vgl. Vovelle, Mort, S. 473.

**82** Riva, Manuale, S. 273. Dies änderte sich jedoch 1914 mit einem Dekret Papst Pius' X., das zu Allerseelen einen *Toties-quoties*-Ablass einführte. Mit ihm war erstmals ein vollkommener Ablass für die Armen Seelen im Fegefeuer möglich, der so oft erteilt werden konnte, wie die Bedingungen dafür erfüllt wurden. Praktisch hieß das, dass eine Arme Seele nun mehrfach denselben Ablass bekommen konnte.

verloren geht, der mich aus dem Fegefeuer herausgezogen hat und half, dass ich früher bei dir sein konnte.“<sup>83</sup>

Die Hoffnung, über Gebete für die Armen Seelen im Fegefeuer weiterhin mit den geliebten Verstorbenen in Kontakt bleiben zu können, suggerierte also die Möglichkeit einer reziproken Interaktion über den Tod hinaus. Wie der Historiker Guillaume Cuchet am Beispiel Frankreichs herausgearbeitet hat, erfreute sich der Kult um die Armen Seelen im Fegefeuer seit der Mitte des 19. Jahrhunderts großer Beliebtheit, von deren Ausmaß auch Angehörige des Klerus überrascht waren.<sup>84</sup> Vergleichbares lässt sich auch für das liberale Italien sagen.<sup>85</sup>

Die soziale Relevanz der Vorstellung einer transzendenten und adressierbaren Weiterexistenz der Verstorbenen als ‚Arme Seelen im Fegefeuer‘ spiegelte sich auch in der Art und Weise wider, wie im Alltag von toten Personen gesprochen wurde. Häufig wurden sie in schriftlichen Erinnerungen durch ein dem Namen vorangestelltes *povero* (arm) kenntlich – etwa bei Rosina D’Amico, die in ihrem Tagebuch von ihrem verstorbenen Vater als „povero Papà mio“<sup>86</sup> schrieb. Diese Attribuierung verweist auf die Verortung des Toten im Fegefeuer und konfigurierte den Trauerschmerz als eine Form von Mitleid mit den Armen Seelen. Die Annahme, dass die Verstorbenen nicht ausgelöscht, sondern lediglich abwesend waren, beeinflusste auch die Funktion, die man der Bestattungsfeier zuschrieb: Wie die „Grande Enciclopedia Popolare Sonzogno“ erwähnte, war sie aus christlicher Perspektive ein „Akt der Barmherzigkeit“<sup>87</sup>. Das letzte Geleit war eine Form der „Fürbitte für die Seelen der Toten“ und nicht primär eine letzte Ehrung der Verstorbenen, als die das Wort *funerale* in Wörterbüchern des frühen 20. Jahrhunderts definiert wurde.<sup>88</sup>

Ein weiteres Beispiel für die Popularität des Armeseelenkults war der wichtigste religiöse Festtag, den der Kirchenkalender ihm zuteilte: das jährlich am zweiten November stattfindende Allerseelenfest, dessen Wurzeln bis ins 11. Jahrhundert zurückreichen.<sup>89</sup> Allerseelen war ein sogenanntes Ablassfest, bei dem die Gewinnung von Strafnachlässen mit einem kollektiven Zeremoniell verknüpft war. Die Liturgie bestand aus einem Totenamt mit anschließender Prozession zum örtlichen Friedhof.

---

**83** de’ Liguori, Novena, S. 4.

**84** Vgl. Cuchet, Carte, S. 73. Pammer, Handbuch, S. 284, konstatiert diese Entwicklung auch für die deutschsprachigen katholischen Gebiete.

**85** Cuchet, ebd., verweist als Beleg unter anderem auf die stark ansteigende Zahl von Publikationen mit Bezug zum Armeseelenkult. Eine Suche mit den Titelschlagwörtern ‚anime purgatorio‘ im nationalen Verbundkatalog (<http://www.sbn.it>; 26.6.2018) zeigt, dass dies auch in Italien der Fall war: Sie ergibt 45 Treffer für die Jahre 1800–1829, 99 Treffer für 1830–1859, 135 Treffer für 1860–1889 und 167 Treffer zwischen 1890 und 1915. Auffällig ist dabei vor allem die Verdopplung im letzten Jahrhundertdrittel.

**86** Tagebuch Rosina D’Amico, 18.10.1905. ADN, Coll. DP/89, Rosina D’Amico, Un anno di mia vita.

**87** Art. Funerale, in: Grande Enciclopedia Popolare Sonzogno 7 (1914), S. 636.

**88** Art. Funerale, in: Piccola Enciclopedia Hoepli 2 (1917), S. 1915.

**89** Vgl. Pammer, Handbuch, S. 402–404.

Dort erfolgte die Segnung der Gräber aller Katholiken, an denen sich die Angehörigen einfanden, um zu beten und sie mit Kerzen und Blumen zu schmücken. Das Fest war nach Allerheiligen der Höhepunkt des traditionell dem Totengedenken gewidmeten Monats November. Zu diesem Zeitpunkt des Jahres war die Ernte eingebracht, die Tage wurden kürzer. Dies spiegelte sich auch in den Bibelstellen wieder, die an den letzten Sonntagen des Jahres gelesen und gepredigt wurden.<sup>90</sup> Zudem thematisierte man nun vermehrt den Weg von Jesu Christi zum jüngsten Gericht, „um das Denken parallel zum Jahresende auf das Ende der Welt hinzulenken“.<sup>91</sup> All dies fügte sich mit der ernststen und düsteren Grundstimmung des katholischen Todes, der den Menschen vor allem ein mahnender Verweis auf ihre Sündenschuld sein sollte.<sup>92</sup>

Das Allerseelenfest war im liberalen Italien äußerst populär.<sup>93</sup> Ein Kirchenjahrbuch aus dem lombardischen Pavia berichtete vom 2. November 1863, die „gesamte Stadt“ habe sich „in frommer Absicht zum Friedhof am Stadtrand“ begeben.<sup>94</sup> Wie der Autor mit sarkastischem Unterton hervorhob, befanden sich unter den „großen Menschenströmen auf den Straßen ... nicht nur Pöbel, Gesindel, Banausen und Ungebildete“: „Weit gefehlt! Man sieht bekannte Universitätsprofessoren, öffentliche Angestellte, dekorierte Militärs; überall waren Herren von höherem Stande, Damen von graziler Erscheinung, junge Männer von kühnem Geist ...“.<sup>95</sup>

In größeren Städten wie Mailand war laut einem Bericht der lokalen Behörden der „Besucherandrang so enorm“, dass man im Bereich der Friedhöfe Monumentale und Musocco zusätzliche Ordnungskräfte abstellte, denn auf den Vorplätzen herrschte regelmäßig „großes Gedränge“.<sup>96</sup> Selbst der Einsatz zusätzlicher Straßenbahnen bei ermäßigten Fahrpreisen hatte es offenbar kaum vermocht, den starken Publikumsverkehr zu bewältigen. Aus Rom wurde 1915 berichtet, „Wagen, Automobile [und] Tram-Gespanne“ seien „ohne Unterlass“ aufeinander gefolgt, um zum Friedhof zu gelangen.<sup>97</sup>

Auch andere Quellen weisen auf die große Popularität hin und geben zu erkennen, worauf diese sich begründete. In einem Brief vom November 1897 schrieb der Florentiner Giovanni Ricasoli an seinen Hausverwalter Giuseppe Corsi:

„An diesem Tag, der dem Totengedenken gewidmet ist, kommen zahllose Gefühle und Gedanken zueinander. Ich denke an viele geliebte Verstorbene, aber Verstand und Herz sind vor allem beim Namen der Mutter ..., der Schwester, die mir so teuer war, und bei unserem geliebten ver-

---

90 Ebd.

91 Ebd.

92 Vgl. Raicich, *Morte*, S. 124.

93 Vgl. hierzu auch Vidor, *Styles*.

94 I due primi giorni di novembre del 1863 al Campo Santo, in: *Almanacco sacro* (1864), S. 129 f.

95 Ebd., S. 131.

96 Servizio d'ordine ai cimiteri in occasione della commemorazione dei defunti (1904). ACCM, c. 107, fasc. 1.

97 Montenovesi, *Campo Santo*, S. 150.



storbenen Töchterchen! ... Glauben Sie mir, [lieber Corsi], an diesem Tag nehme ich mehr noch als sonst [auch] an ihren Schmerzen Anteil.“<sup>98</sup>

Für Ricasoli war der Gedenktag ein Anlass, gemeinsam der geliebten Verstorbenen zu gedenken und sich den Verlust ins Gedächtnis zu rufen. Seine Ausführungen zeigen, dass der Festtag einen gern genutzten Rahmen bot, persönliche Gefühle zu äußern und sich gegenseitiger Anteilnahme zu versichern. Anders als beim Hochfest Allerheiligen ging es an Allerseelen nicht um die Verehrung zeitlich und räumlich ferngerückter Heiliger, denen man sich zwar durch die Glaubensgemeinschaft verbunden wusste, zu denen die Beziehung aber doch eher unpersönlich blieb, sondern um das Gedenken nahestehender Personen.<sup>99</sup> Dabei wurde der Umgang mit den Toten zu einem sozialisierenden Moment von metaphysischem Wert.<sup>100</sup>

Die spirituelle Dimension des Anlasses sollte sich auch im Verhalten der Menge widerspiegeln, die sich zu Allerseelen auf den Weg zum Friedhof machte. Erwartet wurde dabei ein innerlicher, dem Tod als leidvolles Ereignis angemessener Emotionsstil. Während in den erwähnten Schilderungen aus Mailand oder Pavia, aber auch aus Rom nicht von atmosphärischen Störungen berichtet wurde, führte ein Artikel in der „*Illustrazione Italiana*“ vor Augen, dass die neapolitanische Bevölkerung die geltenden Verhaltensregeln auch in diesem Fall durchbrach. In den Worten des Autors Edoardo Dalbono „stürmt“ die Menge hier die Straßenbahn nach Poggioreale, transportiert „ausgefallenen“ und überladenen Grabschmuck auf den Friedhof, der seine Träger – darunter auch Kinder und Frauen – „fast erdrückt“; in der Hitze des warmen Klimas und des Gedränges werfe man schamlos die Kleidung ab, und „nach dem lärmenden Besuch an den Gräbern eilen die kleinen Leute ins Umland und verwandeln jedes Häuschen in eine Trattoria“.<sup>101</sup> Dieses Schauspiel entsprach nicht der gängigen Vorstellung von Anstand, wie ihn die „*Illustrazione Italiana*“ vermittelte:

„Es wird gedrängt und geschubst; hier wird geweint, während dort jemand lacht, andere sprechen mit erhobener Stimme, beten, diskutieren und so weiter. So geht das über Stunden ... Künstler, Philosophen können hier die ganze Bandbreite an Ausdrucksformen vorfinden und die unterschiedlichsten Empfindungen beobachten – von jämmerlichsten Schmerz über zynische Gleichgültigkeit bis hin zu unverblümter Komik.“<sup>102</sup>

Solche Ausführungen verdeutlichen einmal mehr, wie sich die nationalen Träger-schichten Italiens ein zivilisiertes Totengedenken vorstellten: Schmerzvoll, aber still und innerlich, mit Bescheidenheit und Beherrschung. Darüber hinaus sollte sie ein-

<sup>98</sup> Brief Giovanni Ricasoli Firidolfi an Giuseppe Corsi, 2.11.1897. ASF, Archivio Ricasoli, cass. XIII, fasc. 2.

<sup>99</sup> P a m m e r, Handbuch, S. 405.

<sup>100</sup> Vgl. M e n g o z z i, Morte, S. 28 f.

<sup>101</sup> Edoardo Dalbono, Il giorno dei morti a Napoli, in: *L'illustrazione Italiana*, 3.11.1907, S. 436 f.

<sup>102</sup> Ebd., S. 437.

deutig und einmütig geäußert werden, um sich vom Alltag zu unterscheiden und das stille Gedenken der Hinterbliebenen nicht zu stören. Lebensfreude, Gleichgültigkeit und Humor, wie sie mit unbeschwerten Nachmittagsausflügen verbunden waren, konterkarierten dieses Verhaltens- und Fühlregime.

Die Ablehnung der kollektivistischen Grundzüge des katholischen Totenfestes, wie sie sowohl städtische Unterschichten und süditalienische Bevölkerung praktizierten, war jedoch nicht mit einer generellen Ablehnung des Armeseelenkults verbunden. Die Erwirkung eines Ablasses war nämlich nicht exklusiv an religiöse Feste gebunden; die Kirche versprach ihn auch für individuelle Frömmigkeitspraktiken. Das Andachtsbuch „Manuale di filotea“ führte zu allererst den Strafnachlass „mittels Fürbitten“ an.<sup>103</sup> Auf diesem Weg konnten sich die Gläubigen selbst zugunsten der Seelen im Fegefeuer an Gott richten – eine Praxis, die nach kirchlicher Vorgabe bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil in der Messe aber nur stellvertretend durch den Priester vollzogen werden konnte. Hierfür war ein Messgeld zu entrichten, wie es in vielen Testamenten enthalten war und etwa für die üblicherweise dreißig Tage (*trigesimo*) und ein Jahr nach dem Tod einer Person abgehaltenen Gedenkmessen fällig wurde.<sup>104</sup> Die Möglichkeit außerkirchlicher, etwa im heimischen Gebet geäußelter Fürbitten war der Popularität des Armeseelenkults in hohem Maße förderlich, denn sie fügte sich bestens mit der bereits seit dem 18. Jahrhundert zu verzeichnenden Spiritualisierung und Veralltäglichen des Glaubens.<sup>105</sup>

Wie bedeutsam diese Ablassgebete für die Glaubenskultur waren, verdeutlicht das „Manuale di filotea“: Es enthält neben entsprechenden Gebetsanleitungen auch den Hinweis darauf, dass die Gläubigen eine gewöhnliche Messe jederzeit als besondere Fürbitte den Verstorbenen widmen konnten.<sup>106</sup> Dies zeigt, dass Geistliche den großen Wert einer Kontaktaufnahme Hinterbliebener mit verlorenen Angehörigen erkannten und ermutigten. Andererseits überließ man es der Entscheidung der Gläubigen, auch liturgische Handlungen wie die Kommunion oder eine gesamte Messe den Armen Seelen im Fegefeuer zu widmen. So ließ sich das religiöse Totengedenken letztlich nach eigenen Ansprüchen und Erfordernissen gestalten. Es wurde individueller und subjektiver, und mit Blick auf die Möglichkeit, die Gebete jederzeit auch ortsungebunden praktizieren zu können, räumlich entgrenzt und privatisiert.<sup>107</sup>

Tatsächlich schien die Möglichkeit außerkirchlicher Ablassgewinnung durch Fürbitten die Integration des Armeseelenkults ins Alltagsleben von Gläubigen zu ver-

---

**103** Riva, *Manuale*, S. 272.

**104** Eine Integration von Fürbitten hätte bedeutet, dass die Gläubigen einen Teil der Messe aktiv mitgestaltet hätten.

**105** Vgl. Stella, Prassi, S. 120–122.

**106** Riva, *Manuale*, S. 73. Die zusätzlichen Texte – einer für jeden Teil der Liturgie sowie jeweils ein Gebet vor und zwei nach der Messe – erinnerten dabei die „wichtigsten Geschehnisse im Leben Jesu Christi ab der Passion“. Vgl. ebd.

**107** Vgl. Schlögl, Rationalisierung, S. 61f.

stärken. Ein 1899 in der Frauenzeitschrift „Madre Cattolica“ erschienener Artikel gibt Anlass zu der Vermutung, dass daraus eine geradezu obsessive Beschäftigung mit dem Tod erwachsen konnte:

„Fromme Gemüter sind der tiefen Überzeugung, dass für die Armen Seelen im Fegefeuer viel gebetet werden sollte ... Wenn gerade keine Zeit für große Taten ist, widmet man sich ihnen im Kleinen ... Insbesondere in Straßen größerer Städte begegnet man nicht selten einem Trauerzug. Anstatt danach zu fragen, wer gestorben sei ..., kann man für diese Seele ... 200 Tage Ablass [erwirken], indem man sagt: *Requiem aeternam dona eis. Domine et lux perpetua luceat eis. Requiescant in pace. Amen.* Dies dauert lediglich eine Minute. Wieder zuhause, kann diese fromme Tat mit ähnlichen Gebeten erneuert werden. Das Bild eines Angehörigen oder eines lieben Freundes scheint euch zu fixieren und die milde Gabe eines Gebets zu erbetteln: Antwortet ihm sofort mit *Dolce cuore di Maria, siate la mia salvezza.* Mit einem Wimpernzucken habt ihr dieser Seele einen Ablass von 300 Tagen vermacht ... Lest ihr in der Zeitung etwas von einem Schlaganfall, sagt stets *Gesù Misericordia*, und das Opfer gewinnt 100 Tage Ablass. In jeder Zeitung gibt es eine Rubrik mit Todesanzeigen. Lest sie nicht, ohne ein *De profundis* oder ein kürzeres Gebet aufzusagen. Ihr werdet erstaunt sein über die Belohnung, die ihr vor dem jüngsten Gericht erhaltet. Eine Dame in Trauer kommt euch besuchen: Wenn ihr sie einlasst, fügt mit leisen Worten hinzu: *Gesù!* Und schon bekommt die betrauerte Person 20 Tage Indulgenz. Wenn ihr ein gutes Buch lest, dessen Autor nicht mehr unter uns weilt: Dankt ihm, indem ihr sagt: *Dolce cuore di Gesù, fate ch'io v'ami sempre più.* Mit diesen Worten gewinnt der Autor 300 Tage Ablass.“<sup>108</sup>

Derartige Verhaltensvorgaben waren Ausdruck einer Frömmigkeitskultur, die vor allem den kleinen Weg zu Gott im Alltag propagierte. Inhaltlich verweist auch sie auf die enge Verquickung von Dies- und Jenseits: Die hier erwähnten Ablässe konnten sowohl den Toten als auch den Betenden selbst zu Gute kommen. Die Entscheidung darüber lag letztlich bei den Gläubigen, die in beiden Fällen ihre Frömmigkeit unter Beweis stellten.

Wie bedeutsam Fürbittgebete für Trauernde waren, zeigt das Tagebuch der Genueserin Silvia Ferro, die im Alter von 15 Jahren ihre Mutter verloren hatte. Danach schrieb sie über Monate fast täglich über ihre Trauer und artikulierte sie größtenteils im Rahmen von Rosenkranzgebeten, Messbesuchen und Beichten, die sie „als Fürbitte der heiligen Seele der armen Mama“ widmete.<sup>109</sup> Dies verband sie mit dem Wunsch, einen möglichst großen Effekt für die Verstorbene im Fegefeuer bewirken zu können. Aus emotionaler Sicht hatten die Gebete jedoch ambivalente Folgen. Zum einen erlebte Ferro diese als Vergegenwärtigung des Verlusts, was sie als äußerst schmerzhaft beschrieb und häufig zum Weinen brachte.<sup>110</sup> Ihr Glaube war damit die Gewähr für eine transzendente Existenz der Verstorbenen, machte aber zugleich den Verlust präsent. Zum anderen betonte sie mit Bezug zur Verstorbenen immer wieder, dass „mich dein geliebtes Bild keinen einzigen Moment verlässt; ich trage es stets bei mir,

<sup>108</sup> Saverio Deidier, *Piccoli guadagni spirituali a favore delle anime del Purgatorio*, in: *La Madre Cattolica*, 1.2.1899, S. 25 f.

<sup>109</sup> Tagebuch Silvia Ferro, 11.9.1904. ADN, Coll. DP/Adn2, Silvia Ferro, *Un secolo sta per morire*.

<sup>110</sup> Ebd., 7.9.1904, 16.9.1904, 23.9.1904, 5.10.1904, 8.10.1904 u. a.

und das tröstet mich“.<sup>111</sup> Fromme Praktiken erleichterten ihr nach eigenem Bekunden die „Duldung der Schmerzen beim Verlust unserer Lieben“,<sup>112</sup> indem sie ihr „Mut und Glaubensstärke“<sup>113</sup> vermittelten.

Wie bei Ferro deutlich wird, verlief die Kommunikation mit den Verstorbenen – in diesem Fall mit der Mutter – allerdings nicht zwingend über Gott und die Geistlichkeit als Vermittlerinstanzen, wie es die offizielle Kirchenlehre vorsah. Exemplarisch hierfür war ein Tagebucheintrag vom 11. September 1904: „Geliebte Mama ... gib mir Kraft, Mut und Glaube. Du weißt, wie sehr wir hier auf Erden leiden ... Mama, kannst du mich sehen? Bist du im Himmel?“<sup>114</sup> Immer wieder richtete sich die Autorin direkt an die Betrauerte; besonders häufig dann, wenn sie sich mit der Verantwortung in Haushalt und Familie überfordert sah, die ihr als ältester Tochter nun zufiel. Sie wünschte sich von ihrer Mutter, dass diese sie „aus dem Himmel“ beschütze, wie sie es „früher auf Erden“ getan habe.<sup>115</sup> Besonders in diesen Situationen wird erkennbar, dass die Bezugnahme zu ihrer Mutter vor allem auf Ferros alltägliche Bedürfnisse ausgerichtet war. Dabei resultierte ihr Leid nicht nur aus dem Verlust der Mutter als emotionaler Bezugsperson, sondern auch aus den problematischen Konsequenzen des Wegfalls der Mutterrolle innerhalb der Familie.

Zudem deutet das Zitat an, dass Ferro sich mit der Lokalisierung der Betraurten schwertat. Ein anderer Auszug aus ihrem Tagebuch machte das noch deutlicher: „Wie gerne ich wissen würde, ob dich meine Fürbitte erreicht hat, ob du dich noch im Fegefeuer aufhältst oder schon im Himmel; ob du mich siehst.“<sup>116</sup> Auf die dogmentreue Version vom Fegefeuer als Ort qualvoller Sündenbestrafung nahm sie dabei keinen Bezug. Im Mittelpunkt stand der Zweifel darüber, ob die Interaktion mit der Armen Seele der Mutter möglich war oder nicht. Die Bedeutung des religiösen Totengedenkens lag für Ferro somit vor allem darin, die Verbindung zu ihrer Mutter aufrechtzuerhalten: als Bezugspunkt ihrer Liebe, aber auch als Orientierungsfigur und Beschützerin, als die sie die Verstorbene innerhalb der Familie erlebt hatte. Die Gebetspraktiken zeigten somit das Bedürfnis nach einem weitergehenden, transzendenten Kommunikationskanal mit der Toten an. Wenn Silvia Ferro an anderer Stelle betonte, sie werde „gerade wegen dieser Unsicherheit ... nicht müde, für dich zu beten“,<sup>117</sup> verwies das auf einen performativen Kreislauf: Gerade die Zweifel über den Verbleib der Betraurten und die daran anschließende Frage nach dem Gelingen der Kontaktaufnahme mittels Fürbitten veranlasste Ferro dazu, immer wieder den Bezug zu ihrer Mutter zu suchen und sie zu vergegenwärtigen. Das in der katholischen Lehre als karitativer

---

<sup>111</sup> Ebd., 2.10.1904.

<sup>112</sup> Ebd., 4.9.1904.

<sup>113</sup> Ebd., 5.10.1904.

<sup>114</sup> Ebd.

<sup>115</sup> Ebd., 2.10.1904.

<sup>116</sup> Ebd., 5.10.1904.

<sup>117</sup> Ebd., 11.9.1904.

Akt angelegte Gebet für die Armen Seelen im Fegefeuer wurde damit zu einem Vehikel, einen sinnstiftenden und tröstlichen Ausweg aus der leidvollen Situation zu finden, die der Verlust geliebter Interaktionspartner bedeutete. Es funktionierte als Medium fortwährender Zuneigung zu den Verstorbenen, die im Tod nun genauso wie die Trauernden von ihren Bezugspersonen getrennt waren. Der Kult um die Armen Seelen ermöglichte ein Festhalten an emotionalen Beziehungen; die Begegnung mit Gott spielte hier ebenso wie die nach religiösen Maßgaben eigentlich zentrale Frage, ob die Interaktionspartner gläubig oder nichtgläubig seien, keine ausschlaggebende Rolle.<sup>118</sup>

Ein weiterer Grund für die Attraktivität des Armeseelenkults war, dass er das Fegefeuer als bevorzugten Aufenthaltsort der Verstorbenen fixierte. Dabei handelte es sich um den einzigen Ort der christlichen Jenseitstopografie, der nicht endgültig war; zudem war Gott hier nicht anwesend. Dies implizierte eine Negation von Transzendenz und Ewigkeit, die vor dem Hintergrund der materialistischen Todesvorstellung zwar als folgerichtig erschien, dem Wunsch vieler Trauernder nach Zuführung der Toten ins Paradies aber eigentlich entgegenlief. Die Verortung im Fegefeuer erschien als Kompromiss, der dem Tod einen Teil seines Schreckens nahm, weil er keinen Zustand der endgültigen Trennung darstellte. Hier waren die Verstorbenen noch individuell adressierbar, und durch ihre Vergegenwärtigung konnte man sie weiterhin fühlen. Über Fürbittgebete und im Rahmen kirchlicher Feste hatten die Gläubigen die Macht (wenn nicht die Pflicht), ihren geliebten Verstorbenen beizustehen und die Beziehung zu ihnen nicht abreißen zu lassen.<sup>119</sup> Die Dauer dieses Zustands richtete sich letztlich nach den Bedürfnissen der Trauernden. Dies galt nicht nur für die Zeitspanne, sondern auch für die emotionalen Gehalte der Trauer – denn der Armeseelenkult war primär auf die Pflege positiver Gefühle gegenüber den Verstorbenen ausgerichtet und beförderte „wie eine Narbenbildung die Pietät und ... das *De mortuis nil nisi bene*“.<sup>120</sup>

### 3.5 Maria, Vorbild der Leidenden

Religiöse Konzepte und Praktiken vermittelten aber nicht nur ein tröstliches Verhältnis zu den Toten, sondern auch einen spezifischen Umgang mit Schmerz und Leid. Aus frommer Perspektive stellte das Verlustleid den in Kauf zu nehmenden Preis für die Hoffnung auf ein Überdauern sympathetischer Beziehungen über den Tod hinaus dar. Dies sollte es den Hinterbliebenen ermöglichen, „mit grösserer Kraft“ zu dulden und zugleich „heiteren Herzens an den Tod“ zu denken, wie die Mutter des Protagonisten in Edmondo De Amicis' „Cuore“ meinte.<sup>121</sup>

<sup>118</sup> Vgl. Cuchet, Crépuscule, S. 240.

<sup>119</sup> Vgl. ebd., S. 240f.

<sup>120</sup> Freud, Totem.

<sup>121</sup> De Amicis, Herz, S. 89.

Diese Form hingebungsvollen Leidens deckte sich mit den zentralen Gehalten der christlichen Heilsgeschichte. Ein wesentlicher Bezugspunkt war hier die Passion, die vom Leben, Leiden und Sterben Jesus berichtete. Dabei richtete sich der Fokus jedoch weniger auf den stellvertretend für die Menschen leidenden und sterbenden Jesus, sondern auf die Heilige Jungfrau in Gestalt der *Mater Dolorosa*, die die lebenslange Sorge und die Trauer um den Sohn und Erlöser darstellte.

Traditionell wurde das Leid der Heiligen Maria mit sieben Schwertern abgebildet, die ihr Herz durchbohrten, stellvertretend für die sieben Schmerzen, die sie komplementär zum Martyrium Christi erlitten hatte.<sup>122</sup> Diese hatte sie bewusst angenommen und damit ihre Rolle als aufrichtig liebende Mutter und Gläubige bestätigt. Ähnlich wie im naturphilosophischen Schmerz-Lust-Kontinuum begriff man nach religiöser Überzeugung auch die *Pietà* (dt. Mitleid, Frömmigkeit) als Gegenstück zu den Mutterfreuden, die Christus ihr beschert hatte.<sup>123</sup> Schon im Mittelalter hatten Theologen sie als Person von beispielloser Einfühlungskraft beschrieben, deren Liebesfähigkeit es ihr ermöglicht hatte, am Schicksal anderer bis in den Tod teilzunehmen. Als empathisch trauernde Lichtgestalt kam ihr die Rolle der Stellvertreterin und Schutzpatronin aller Leidenden zu.<sup>124</sup> Ihre Zuständigkeit war dabei jedoch nicht auf das Diesseits beschränkt. Für Alfonso de' Liguori war sie auch die „Mutter der Armen Seelen“,<sup>125</sup> die regelmäßig ins Fegefeuer herabstieg und die dort befindlichen Seelen stärkte und unterstützte.<sup>126</sup> Es war daher kein Zufall, dass sich auch die Trauernde Silvia Ferro in ihrem Tagebuch auf die Heilige Maria bezog: Sie bat ihre Mutter, ein gutes Wort für sie bei der Madonna als Trösterin der Leidenden einzulegen, die zwischen den Welten wandelte.<sup>127</sup>

Der Status Marias als Vorbild der Leidenden war mit einem spezifischen Gestus verbunden, über den sie ihre Gefühle zu erkennen gab. In der christlichen Ikonografie war sie als Archetyp einer trauernden und mitleidenden Person seit jeher präsent gewesen. Oft bildete sie einen Gegenpol zu den Trauerdarstellungen in anderen biblischen Texten, insbesondere aus dem Alten Testament, wo auf Selbstminderung abzielende Körperpraktiken wie lautes Geschrei, Schläge auf die Brust, Haare raufen, das Bestreuen des Kopfes mit Staub und Asche bis hin zu Einschnitten in den Körper

---

**122** (1) Die Weissagung Simeons (Darstellung des Herrn); (2) Die Flucht nach Ägypten vor dem Kindermörder Herodes; (3) Der Verlust des zwölfjährigen Jesus im Tempel; (4) Jesus begegnet seiner Mutter am Kreuzweg; (5) Jesus stirbt am Kreuz; (6) Kreuzabnahme und Beweinung Christi, Übergabe des Leichnams an Maria; (7) Grablegung Jesu.

**123** Vgl. Art. Maria, Marienbild, in: Lexikon der christlichen Ikonographie, hg. von Kirschbaum, Bd. 7, S. 154–211.

**124** Vgl. Schreiner, Maria, S. 95–97.

**125** de' Liguori, Glorie.

**126** Vgl. Cuchet, Crépuscule, S. 92.

**127** Tagebuch Silvia Ferro, 2.10.1904. ADN, Coll. DP/Adn2, Silvia Ferro, Un secolo sta per morire.

berichtet wurden.<sup>128</sup> Im Kontrast dazu erschien die Trauer der Madonna als gezügelte, innerlich ablaufende Gefühlspraxis, die Theologen schon seit dem 15. Jahrhundert hervorgehoben hatten.<sup>129</sup>

Besonders eindrucksvoll kam dies im Vesperbild (*Pietà*) als narratives Verbindungsstück zwischen Kreuzabnahme und Grablegung zum Ausdruck. Dabei hält die Madonna in innigem Schmerz ihren verstorbenen Sohn in den Armen. Wie zuvor schon Christus nahm sie ihr Schicksal vorauswissend und ernsthaft an. Indem die Andachtsmotivik den persönlichen Schmerz mit dem Bewusstsein der Vollendung des Heil bringenden Leidens Jesu verband, erschienen „die Züge Mariens vielfach nicht schmerzgequält, sondern eher ‚freudvoll‘“.<sup>130</sup>

Andere Darstellungen stellten diesen Duktus der Schmerzensmutter in einen Kontrast zur fußwaschenden Sünderin Maria Magdalena, so etwa eine Darstellung des Renaissancekünstlers Masaccio aus dem frühen 15. Jahrhundert: Während Maria Magdalena weinend, mit aufgerissenem Mund und ausgebreiteten Armen vor dem Kreuz niederkniet und ihren Schmerz zur Schau stellt, zeigt die leicht gebeugte Körperhaltung der über jeden moralischen Zweifel erhabene Mutter Jesu einen in sich gekehrten, beherrschten Umgang mit ihren Gefühlen an.<sup>131</sup> Dieses Motiv griff im späten 19. Jahrhundert auch Carlo Blasis auf, der den Körperausdruck des Leids und der Trauer am Beispiel einer nach vorne gebeugten und in sich gekehrten weiblichen Person darstellte, die sich an einer Wand abstützt und die er nicht zufällig auch mit Gebet und Weltabgewandtheit identifizierte (siehe Abb. 5). Diese Figuration setzte der Mailänder Choreograf in Kontrast zu aufbegehrenden, flehenden Posen, die nach seiner Darstellung ein Ausdruck für Freude und Leidenschaftlichkeit waren, obwohl man sie ebenso als expressiven Trauergestus interpretieren konnte, wie man ihn beispielsweise bei Klageweibern beobachten konnte.<sup>132</sup>

Dass Marias Gestus in den bürgerlich-aristokratischen Milieus des liberalen Italien ein Verhaltensideal darstellte, verdeutlicht die affirmative Beschreibung der trauernden Mutter bei der Beerdigung der Verlegertochter Luigia Vallardi in Mailand im Jahr 1901: „Die arme Mutter erscheint in ihrem schwarzen Kleid wie ein Denkmal des Schmerzes mit ihrem blassen, beklommenen Gesicht und ihren von Zeit zu Zeit bebenden Lippen; doch die Tränen fließen still aus den Augen; und diese stumme Trauer, die qualvoller als andere ist, weckt Bewunderung und macht nachdenklich.“<sup>133</sup>

**128** Vgl. Art. Trauer, in: Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel, hg. von Crüsemann/Hungar/Janssen/Kessler/Schotthoff, S.597f. Vgl. auch die entsprechenden Passagen in den *lutto*-Artikeln der „Nuova Enciclopedia Popolare“ und insbes. der um 1880 erschienenen „Nuova Enciclopedia Italiana“. Vgl. Anm. 1, 10 und 11.

**129** Vgl. Schreiner, Maria, S.106.

**130** Art. Vesperbild, in: Lexikon der christlichen Ikonographie, hg. von Kirschbaum, Bd. 4, S.450–456.

**131** Vgl. Pasquinelli, Gesto, S.183.

**132** Blasis, Uomo, S.218f.

**133** Vallardi (1901), S. [28].



**Abb. 5:** Carlo Blasis: Körperhaltung bei Niedergeschlagenheit, Gejammer, Trauer, Schwermut, Traurigkeit, Gebet, Anrufung, Verzagtheit, Reue, Flehen, Weltabgewandtheit.



Voraussetzung für diesen bewunderten Umgang mit dem Trauerleid war die Akzeptanz des schmerzvollen Schicksals. Körperliche und seelische Pein zu ertragen, stand hier für besondere Frömmigkeit und Moralität und implizierte eine kontrollierte, aber trotzdem hingebungsvolle Emotionalität. In Anlehnung an die Liebe, für die die Heilige Jungfrau stand, sei „der wahre Schmerz keusch“, wie die Ratgeberautorin Anna Vertua Gentile betonte: „Er entbehrt unnötiger Ausbrüche von Auflehnung, Klagen und Bemitleidung [und zeigt], dass eine Frau gerüstet ist für die Brüche des Lebens und die Rückschläge, die uns die Natur auferlegt.“<sup>134</sup> Demütiger Schmerz erschien hier als moralische Veredelung des weiblichen Charakters. Gestützt wurde diese Fühlvorgabe durch die religiöse Deutung, nach der „der Schmerz kein Übel, sondern das höchste Gut“ sei, weil er Liebesfähigkeit und Willenskraft verriet.<sup>135</sup>

Auch in katholischen Glaubenspraktiken nahmen diese Motive einen wichtigen Stellenwert ein. Im liturgischen Jahr der römisch-katholischen Kirche ist der *Maria Addolorata* neben ihrer zentralen Rolle in der Passion ein eigenes Fest gewidmet: das „Gedächtnis der Schmerzen Mariens“ am 15. September. Zu diesem Anlass wird bis heute die zehnstrophige Sequenz „Stabat mater“ gebetet, die nach dem mittelalterlichen Gedicht „Stabat mater dolorosa“ (Es stand die Mutter schmerzerfüllt) benannt ist.<sup>136</sup>

Die ersten vier Strophen thematisieren den Aufenthalt Marias unter dem Kreuz des sterbenden Jesus und schildern ihren „Schmerz der Auserkornen“<sup>137</sup> im Angesicht der Qualen des sterbenden Sohnes: „Durch die Seele voller Trauer / Seufzend unter Todesschauer / Jetzt das Schwert des Leidens ging.“<sup>138</sup> Von den Gläubigen wurde dabei Bewunderung und Mitleid für die Madonna und das Einstimmen in die Trauer um Jesus gefordert: „Ist ein Mensch auf aller Erden, / Der nicht muß erschüttert werden, / Wenn er Christi Mutter denkt: / Wie sie ganz von Weh zerschlagen / Bleich da steht, ohn’ alles Klagen, / Nur ins Leid des Sohns versenkt.“<sup>139</sup>

Diese Verpflichtung entstand nicht zuletzt daraus, dass Christus symbolisch für das Heil aller Menschen gelitten hatte. Im zweiten Teil entfaltet der Text seine ganze Suggestivität: er wechselt in die Ich-Form und richtet sich direkt an Maria – und zwar mit der Bitte, den Schmerz als Beweis der Liebe zum Erlöser selbst zu fühlen:

„Oh du Mutter, Brunn der Liebe, / Mich erfüll’ mit gleichem Triebe, / Daß ichühl’ die Schmerzen dein; / Daß im Leid mein Herz entzündet / Sich mit deiner Lieb verbindet, / Um zu lieben Gott allein. // Drücke deines Sohnes Wunden, / So wie du sie selbst empfunden, / Heilge Mutter in mein

<sup>134</sup> Vertua Gentile, *Come devo comportarmi*, S. 324.

<sup>135</sup> Ebd.

<sup>136</sup> Für eine lateinische Version mit italienischer Übersetzung vgl. Riva, *Manuale*, S. 487 f. Zwischen 1727 und dem Zweiten Vatikanischen Konzil wurde das „Stabat mater“ auch am Karfreitag rezitiert. Vgl. dazu Schreiner, *Maria*, S. 96 f.

<sup>137</sup> Bone, *Cantate!*, Nr. 164, S. 67.

<sup>138</sup> Ebd.

<sup>139</sup> Ebd.

Herz: / Daß ich weiß, was ich verschuldet, / Was dein Sohn für mich erduldet, / Gib mir Theil an seinem Schmerz. // Laß mich wahrhaft mit dir weinen, / Ganz mit Christi Leid vereinen, / Ja so lang mein Leben währt.<sup>140</sup>

Hier wird die Absicht erkennbar, sich das Trauerleid gezielt anzueignen und Marias Schmerz als Beweis der Liebe zu Gott nachzuvollziehen. Dieses Motiv war für die Frömmigkeitskultur des 19. Jahrhunderts in hohem Maße anschlussfähig: zum einen, weil die Verehrung Marias als Liebende und Leidende Konjunktur hatte und auch vom Heiligen Stuhl mit dem Dogma der Unbefleckten Empfängnis von 1854 gezielt forciert worden war; zum anderen, weil man sie dabei nicht mehr mit Magie und Wundern in Verbindung brachte.<sup>141</sup> Genau hier lag auch eine zentrale Differenz zur Volksreligiosität auf dem Land und in Süditalien, in denen lokale Heiligenkulte noch sehr präsent waren, während sich ‚moderne‘ Religiosität vor allem durch karitatives und barmherziges gesellschaftliches Handeln auszeichnete.<sup>142</sup> Stattdessen rief man Maria hier als Vermittlerin zwischen Christus und den Gläubigen an.

Um diesem Verhaltensideal demütigen, ergebenen Leidens zu entsprechen, boten Andachtsbücher ihrer Leserschaft Gebete an, die auf bestimmte Lebenssituationen zugeschnitten waren. Gebete wie „Sfogo dell’anima desolata“ (Erleichterung für die gepeinigte Seele) waren auch eine Anleitung für den Umgang mit Gefühlen. Besonders die auf Aneignung durch die Betenden abzielende Ich-Form macht dieses Anliegen erkennbar: „Allein weide ich mich in Bitterkeit und Groll, weder am Tag noch in der Nacht habe ich Ruhe ... Alles ist erloschen, siecht dahin. Im Schmerz verbringe ich das Leben.“<sup>143</sup> Dann wandert der Fokus auf Gott, der in Gestalt von Christus für die Menschen sein Leben geopfert hatte: „Verlassen siechtest [auch] du dahin, oh mein Schatz. Unter Schmerzen starbst du für mich.“<sup>144</sup> Hier erschien Trauer als eine Schuld gegenüber Gott, der dieses Schicksal in Gestalt Jesu selbst auf sich genommen hatte. Anstatt den Schmerz nur zu ertragen, sollte man ihn als Akt der Solidarisierung und als Liebesbekundung gegenüber Gott verstehen und emphatisch annehmen. Der Gebetstext deutete dem Schmerz damit als etwas Beglückendes, als eigentliches Ziel des Glaubens. Mittlerin der Gepeinigten und Gequälten war auch hier Maria. Sie wird in der letzten Strophe als diejenige angebetet, die die Menschen das Leiden lehren konnte, wie Christus es vorgelebt hatte:

„Nur zu, lass mein Herz vergehen. / Mit dir leide ich, gräme ich mich, bin ich betrübt. / Du stirbst und lebst im Leiden. / Lass mich leben und sterben, indem ich für dich leide ... / Oh teure Sorge, oh beglückende Qualen, / ihr seid die auserwählte Krönung derer, / die sich aus ganzem Herzen dem gepeinigten Jesus hingeben ... Oh Königin, oh Mutter Maria, / der brennend das Schwert ihr

<sup>140</sup> Ebd.

<sup>141</sup> Vgl. Stella, Prassi, S. 129 f.

<sup>142</sup> Vgl. De Rosa, Religione, S. 23–26.

<sup>143</sup> Riva, Manuale, S. 983.

<sup>144</sup> Ebd.

Herz durchbohrt! / Weise mir den Weg vom Kalvarienberg: / von dort oben, wo ich auch sterben will.“<sup>145</sup>

Indem die Gläubigen diese Worte aussprachen, konnten sie ihrem Leid einen Sinn geben. Das Gebet vermittelte ihnen, dass sie entlohnt werden würden, wenn sie es annahmen, nämlich mit der Liebe Gottes, mit der die Anerkennung durch die Glaubensgemeinschaft einherging. Beides war gerade im Angesicht von Tod und Verlust tröstlich und reicherte das empfundene Leid um positive Gehalte an. Folgt man den „Geistlichen Übungen“ Ignatius’ von Loyola, dann sollten Schmerz, Pein und Betrübnis bewusst im Gedanken an die Passionsgeschichte kultiviert werden. Ihre beglückende Dimension erhielten diese Empfindungen gerade dadurch, „keine freudigen Gedanken, seien sie auch gut und heilig, auftreten lassen, wie Auferstehung und Verherrlichung“.<sup>146</sup>

Um das katholische Leidensideal zu vermitteln, setzten die Kirche und katholische Intellektuelle aber nicht nur auf Gebete. Von grundlegender Bedeutung war dabei die Kinder- und Jugenderziehung, die im liberalen Italien noch lange Zeit stark von klerikalen Institutionen und Inhalten beeinflusst war, auch an staatlichen Schulen, wie der Pädagoge Andrea Angiulli 1876 beklagt hatte.<sup>147</sup> Ein einflussreicher Vertreter katholischer Erziehungsideale war der aus Como stammende Gelehrte und Politiker Cesare Cantù (1804–1895), eine Galionsfigur des klerikal-konservativen Italien.<sup>148</sup> Seit Mitte des 19. Jahrhunderts hatte er einige Erziehungsratgeber verfasst, die auch nach 1900 noch in neuen Auflagen erschienen. In diesen Schriften stellte der Umgang mit Schicksalsschlägen einen wichtigen Gradmesser für die Moralität eines Individuums dar. Cantù forderte grundsätzlich dazu auf, Schwierigkeiten nicht aus dem Weg zu gehen:

„Eifert nicht jenen nach, die von jeder kleinsten Anstrengung, allen Wirren und Unwägbarkeiten schrecken lassen. Nur Mut! Angst ist ein Fehler! ... Ich wiederhole: Streckt euch, und gewöhnt euch daran, Entbehungen und Mühsal beharrlich zu ertragen! ... Viele Schwierigkeiten lassen sich nur überwinden, indem man ihnen ins Auge blickt ... es reicht sich ihnen zu nähern um herauszufinden, dass sie nichts als Hirngespinnste waren.“<sup>149</sup>

Leid und Gefahr zu suchen, war für ihn die Gewähr, die „Pflichten des Menschen“ zu erfüllen, „sich sein Brot zu verdienen, sich und andere vor Gefahr zu bewahren

---

145 Ebd.

146 Von Loyola, Übungen, EB 206, S. 71.

147 Vgl. Cavallera, Storia, S. 128.

148 Cantù, ursprünglich Anhänger der 1849 gescheiterten neoguelfischen Strömung des Risorgimento, hatte sich nach einigen Legislaturperioden als Parlamentsabgeordneter enttäuscht aus der Politik zurückgezogen, blieb aber als Publizist kulturkritischer und reaktionärer Schriften weiterhin in der öffentlichen Debatte präsent. Vgl. Berengo, Cantù. Zur politischen Einordnung Cantùs vgl. Albertoni, Federalismo; Cepparone, Portafoglio; De Servi, Genesis.

149 Cantù, Buon senso, S. 100–102.

und die Heimat zu verteidigen“.<sup>150</sup> Eine besonders schwere Pflicht war die Begegnung mit dem Tod. Die Menschen sollten ihn als unentrinnbares Schicksal akzeptieren, das früher oder später jedes Lebewesen ereilte. Als moralische Lektion und Fingerzeig sollte er sie dazu veranlassen, sich in der verbleibenden Lebenszeit durch eine fromme Lebensweise eine Perspektive auf Erlösung zu verdienen. Geschehen sollte dies durch ein Leben in Verzicht und Enthaltbarkeit. Das Streben nach materiellem Gewinn und gesellschaftlicher Anerkennung, das konservative Autoren wie Cantù häufig als Sinnbild zeitgenössischer Dekadenz kritisierten, war vor diesem Hintergrund ein Zeichen für Eitelkeit und Oberflächlichkeit. Die Angst vor dem Tod konnte aus dieser Sicht stets den Verdacht wecken, sich zu sehr den Verführungen des materiellen Lebens hingeeben zu haben. Wer fromm gelebt habe, müsse sich nicht von derartigen Ängsten dominieren lassen, sondern könne dem Tod „mit Ruhe“ begegnen und ihn „friedvoll akzeptieren“.<sup>151</sup>

Trotz seiner tiefen Skepsis gegenüber der zeitgenössischen Gesellschaft, die er als materialistisch und gottlos verurteilte, lehnte Cantù aber exzessive Formen des Leidens ab, wie er in seinem 1846 erschienen Buch „Fior di memoria giovanile“ betont hatte:

„Was mir nicht behagt, sind Verhaltensweisen, die von kalkulierter Traurigkeit oder affektierter Freude bestimmt sind: voll von austauschbaren Seufzern oder bitterer Abscheu gegenüber allen Dingen, von steriler Schwermut, jähzorniger Verachtung und misanthropischem Trübsinn. Zu einer Zeit, in der der Mut zu leiden, der tägliche Lebensmut ... so notwendige Charaktereigenschaften sind, sehe ich sie [die Affektiertheit] als Gefahr für das einfache kindliche Gemüt, das ... noch frei ist von Trübsal und Schmerz.“<sup>152</sup>

Im liberalen Italien klang dies wie eine Kompromissformel gegenüber den ökonomischen und zivilgesellschaftlichen Anforderungen an das Individuum als Staatsbürger. Wenn Cantù argumentierte, die Erziehung müsse den Kindern Mut vermitteln, dann meinte er damit in erster Linie den gottgefälligen Mut zum Leid, wie ihn die christliche Erziehung unter Verweis auf Märtyrer und Heilige forderte. Ziel dieses Verhaltensdispositivs war es nicht, den Menschen zu produktivem Handeln in einem ökonomisch-materiellen Sinn zu veranlassen. Vielmehr forderte es die Bereitschaft zur Demut, die über einen kontrollierten Umgang mit Schmerzen zwar ebenfalls auf die Stabilisierung der sozialen Ordnung abzielte, dabei aber auf die als gottgegeben legitimierte Ordnung der alten Staaten ausgerichtet war.<sup>153</sup> Wie sich zeigen wird, stand Cantùs klerikal-konservative Position damit im Widerspruch zu den Anschauungen der Vertreter liberaler und progressiver Milieus, für die die Erziehung der nachkommenden Generationen ein wichtiges Element der angestrebten Nationalisierung der

<sup>150</sup> Ebd., S. 101.

<sup>151</sup> Vgl. ebd., S. 108.

<sup>152</sup> Cantù, Fior, S. 9.

<sup>153</sup> Vgl. Raicich, Morte, S. 129.

Bevölkerung war.<sup>154</sup> Diese sollte nämlich vor allem zur Stärkung der nationalen Gemeinschaft beitragen und setzte daher auf Produktivität und Schaffenskraft als zentrale Voraussetzungen des ökonomischen und politischen Fortkommens Italiens. Dass die an der Heiligen Maria orientierte Leidensethik dennoch ein präsenten Motiv war, führt zu der Frage, wen man als hauptsächliche Betroffene des Todes von Angehörigen wählte und den Umgang mit dem Verlust in erster Linie zudachte. Hier gab es massive geschlechtsspezifische Unterschiede, die auch mit einer Feminisierung des Religiösen zusammenhing, die im Laufe des 19. Jahrhunderts immer klarere Formen annahm. Der wesentlich höhere Anteil weiblicher Kirchgängerinnen hatte zur Folge, dass die Kirche Glaubenspraktiken verstärkt auf die Frauen ausrichtete, wobei sie auch deren Rolle als Hüterin der Familie und Ergänzung der Ehemänner betonte.<sup>155</sup> Als Müttern und Ehefrauen war die Aufgabe der leidvoll und demütig Trauernden dem weiblichen Geschlecht zugeteilt. Zugleich erschienen die leidvollen Anteile des Trauerns als sekundäre, aber unvermeidliche Affekte. Der Rückgang der Müttersterblichkeit und die Asymmetrie beim Heiratsalter führten dazu, dass gravierende Trauerfälle wie der Tod von Kindern und Ehepartnern auch aus anderen Gründen eher eine weibliche Erfahrung waren, insbesondere bei den Mittel- und Oberschichten mit ihrer deutlich höheren Lebenserwartung.<sup>156</sup>

### 3.6 Die Zivilreligion des Risorgimento

Die zu Beginn des Kapitels geschilderte Passage aus Fogazzaros Roman „Piccolo mondo antico“ verweist auf einen weiteren Bereich, der im liberalen Italien eine bedeutende Schule der Gefühle darstellte. Während bei der verzweifelt leidenden Luisa ein Mangel an religiöser Überzeugung Anlass für eine unerwünschte Art zu trauern war, ging es für ihren Ehemann Franco um mehr als nur darum, sich in der Familie und im näheren sozialen Umfeld angemessen zu verhalten. Ihm ermöglichte sein Glaube vielmehr, einen Schritt weiter zu gehen und für die nationale Einheit Italiens zu kämpfen. Das ideologische Rüstzeug zur Erfüllung dieser Aufgabe waren zivilreligiöse Überzeugungen, die auf die Nation als letztbegründendes Sinnstiftungsmotiv ausgerichtet waren und ein wichtiges Element der Erziehung im Europa der Nationalstaaten war.<sup>157</sup>

<sup>154</sup> Vgl. Soldani (Hg.), *Fare gli Italiani*.

<sup>155</sup> Vgl. Scaraffia, *Cristianesimo*; Mitchell (Hg.), *Women*; Wilson (Hg.), *Gender*.

<sup>156</sup> Vgl. Palazzi, *Donne*, S. 247–253. Siehe auch Janz, *Kapital*, S. 365–369.

<sup>157</sup> Der Nationalismus des 19. Jahrhunderts bezog sich zwar in vielen seiner Begriffe und Bilder auf religiöse Motive und Wertkategorien; insbesondere in Italien stand er jedoch in einem spannungsreichen Verhältnis zur Religion, und spätestens seit dem Bruch zwischen Nationalbewegung und Kirche in der Revolution von 1848/49 setzte er sich politisch und inhaltlich vielfach bewusst von dieser ab. Vgl. hierzu Janz/Klinkhammer, *Morte*, S. IX–XX. Aus der Perspektive des Gefallenenkults im Ersten Weltkrieg vgl. Janz, *Kapital*, S. 308–311.

Schon Giuseppe Mazzini hatte betont, „ohne nationale Erziehung“ könne „eine Nation moralisch nicht existieren“.<sup>158</sup> Dazu gehörte ein patriotischer Opferkult als Kennzeichen des modernen Nationalismus,<sup>159</sup> der im öffentlichen Diskurs des liberalen Italien omnipräsent war.<sup>160</sup> Ein treffliches Beispiel für die hiermit verbundene Pädagogik war Edmondo De Amicis' Roman „Cuore“. Hier fanden sich gleich mehrere Episoden aus dem Risorgimento, in denen kleine Jungen ihren Heldenmut bewiesen. Eine davon ist die Geschichte „Die kleine lombardische Spähwache“ aus dem Unabhängigkeitskrieg von 1859, in der ein Junge aus einem lombardischen Dorf auf piemontesische Soldaten trifft. Deren Bitte, einen Baum zu erklimmen und von dort Ausschau nach gegnerischen Soldaten zu halten, folgt er mit patriotischer Begeisterung. Einen Gegenwert lehnt er ab. Als er eine gewisse Höhe erreicht hat, erspäht er einen österreichischen Militärposten, gerät in dessen Visier und wird beschossen. Doch anstatt sich zurückzuziehen, klettert er weiter den Baum hinauf, um seine Mission zu erfüllen und die gesamte Umgebung erspähen zu können. Kurz darauf trifft ihn ein Schuss, der Junge fällt hinunter.<sup>161</sup> Als der piemontesische Offizier seinen Tod feststellt, äußert er lakonisch: „Armer Knabe! ... – Armer braver Knabe!“ und deckt den Leichnam mit einer Trikolore zu.<sup>162</sup>

Die Geschichte war die Heldensaga eines Jungen, der nicht gezögert hatte, sein Leben für den Traum vom geeinten Italien zu riskieren. Hier griff De Amicis ein Motiv auf, das auf Giuseppe Mazzinis „Giovine Italia“ zurückging und sich seit den Revolutionen von 1830/31 zu einem zentralen Narrativ des Risorgimento entwickelt hatte: Der Mythos einer Reihe von furchtlosen Kämpfern, die, ähnlich wie die christlichen Märtyrer, aber auch in Anlehnung an den romantischen Kult um das freie Individuum und dessen Affinität zu Leid und Tod,<sup>163</sup> bis zum Ende für ihre Überzeugungen eingestanden waren.

Wenn sie umkamen, starben diese Märtyrer in der Regel bei minimaler körperlicher Versehrtheit und ohne jede Spur von Leid, mit einem Lächeln im Gesicht als Zeichen des Einverständnisses mit ihrem Schicksal.<sup>164</sup> Dabei bezogen sich bildliche Darstellungen, im Rückgriff auf Motive aus der Französischen Revolution, häufig auf die Passion Christi als bewusster Leidensgang für ein bedingungslos vertretenes Ideal. Der Märtyrertod belegte die Wahrheit und unbedingte Notwendigkeit der Ziele der Nationalbewegten und definierte die Nation als sakrale Instanz, die als kollektiver Bezugspunkt über allen individuellen Interessen stand. Die nationale Gemeinschaft

---

**158** Mazzini, *Doveri*, S. 78.

**159** Vgl. Anderson, *Imagined Communities*.

**160** Vgl. Janz/Klinkhammer, *Morte*, S. XIV.

**161** Vgl. De Amicis, *Herz*, S. 36–40.

**162** Ebd., S. 40.

**163** Vgl. Ginsborg, *Romanticismo*, S. 65–67.

**164** Vgl. Balzani, *Ricerca*, S. 3–21.

verlieh ihren Märtyrern eine transzendente Dimension, da sie sie in der kollektiven Erinnerung am Leben erhielt.<sup>165</sup>

Für Mazzini waren Märtyrer „Männer der Aktion“, die „für große Ideen offen waren“ und dabei das „offensichtliche Ziel hatten, zu sterben“.<sup>166</sup> Anstatt als verwegene Einzelfälle oder als Ergebnis desaströser militärischer Aktionen erschien der tragische Tod von patriotischen Aktivisten wie Jacopo Ruffini (1833) über die Gebrüder Bandiera (1844) bis hin zu Carlo Pisacane (1857) vor diesem Hintergrund als Aneinanderreihung gefallener Helden, die opferbereit und heldenmutig für dieselbe Sache eingetreten waren. Indem er sie als kontinuierliche Reihe von Gefallenen für das Vaterland miteinander verband, hatte Mazzini eine Tradition von heldenhaften Vorläufern entworfen, die dem Handeln der Nationalbewegten unter schwierigen politischen Umständen einen Sinn gaben und ihr Vermächtnis darstellten, ganz gleich, wie aussichtslos ihr Anliegen lange Zeit gewesen war. Im Rahmen des Märtyrerkults reichte es aus, die Namen dieser Märtyrer zu nennen, um die politischen Anliegen der Nationalbewegung und Mazzinis zu formulieren.<sup>167</sup>

In Abgrenzung zu romantischen und religiösen Deutungen lehnte Mazzini jegliche Form von Melancholie und demütig-passiver Leidensethik ab. Stattdessen setzte er auf das emotionale und kommunikative Identifikationspotenzial des Märtyrermotivs und propagierte ein Ideal entschlossener Handlungsbereitschaft, das eindeutig maskulin konnotiert war und dem Ziel dienen sollte, die nationale Einigung Italiens zu erkämpfen.<sup>168</sup> In *De Amicis' Roman* wird erkennbar, dass die hierbei erforderliche furchtlose Einstellung zum eigenen Tod mit einer spezifischen Art des Trauerns verbunden war. Der Tod des Jungen in der lombardischen Spähwache ließ die anwesenden Soldaten „einen Augenblick“ lang schweigen, und der Offizier zeigte sich traurig über den Tod des Jungen, schob aber sofort nach: „Wir werden ihn durch die Ambulanz holen lassen: er ist als Soldat gefallen, gestorben, die Soldaten werden ihn bestatten.“<sup>169</sup> Das Geschehene wird hier aber nicht zum Anlass von Trübsal und Besinnung, sondern in aktives militärisches Handeln umgemünzt: Die militärischen Ziele mussten weiterverfolgt und der Tote gerächt werden. Nachdem die „Nachricht von dem Tode des Knaben schon die Runde gemacht“ hatte, setzte sich daher „die ganze Linie der italienischen Vorposten gegen den Feind in Bewegung“<sup>170</sup> und zog erneut in den Kampf. Der Todesfall wurde damit zum Auslöser emotionaler Mobilisierung: Er sakralisierte das politische Anliegen der Nationalbewegten und bestärkte die Notwendigkeit eines kompromisslosen militärischen Vorgehens. Damit wurde das Martyrium des Jungen zum einem affektiven Verstärker der Nation als emotionaler

---

<sup>165</sup> Vgl. Riall, *Martiri*, S. 23–44.

<sup>166</sup> Mazzini, *Martyrs*, S. 40.

<sup>167</sup> Vgl. Balzani, *Ricerca*, S. 21.

<sup>168</sup> Vgl. Riall, *Martiri*, S. 26; Duggan, *Force*, S. 116–143.

<sup>169</sup> De Amicis, *Herz*, S. 40.

<sup>170</sup> Ebd.

Gemeinschaft, mit dem die Reihen geschlossen und der Kampfeswille gestärkt werden sollten.<sup>171</sup> Die vom Kompanieführer angekündigte Beerdigung fand wenige Zeit später an dem Ort statt, wo der Junge gestorben war. Die Soldaten bedeckten seinen Leichnam mit Blumen und

„... schickten ihm im Vorbeigehen einen Gruß: Brav, kleiner Lombarde! – Addio Knabe! Schlaf wohl, Blondschoöpfchen! – Er lebe hoch! – Ein Held! – Addio! – Ein Offizier warf ihm seine Ehrenmedaille zu, ein anderer ging und küßte ihn auf die Stirne. Und die Blumen fielen fortwährend auf die nackten Füße, auf die blutige Brust, auf das blonde Haupt. Und er schlief da im Grase, in seine Fahne gehüllt, mit weißem, fast lächelndem Gesicht, der arme Knabe, als ob er diese Grüsse hörte und glücklich wäre, das Leben für seine Lombardei gelassen zu haben.“<sup>172</sup>

Von tiefer Traurigkeit und Erschütterung über das Schicksal des Verstorbenen war in dieser Szene wenig zu spüren. Stattdessen war sie von der Verehrung für die todbringende Heldentat bestimmt, die der Junge aus glühender innerer Verbundenheit mit seiner Heimat begangen hatte.

Die Episode von der lombardischen Spähwache skizzierte das Risorgimento als heldenhaftes Vorspiel der Nationsgründung, in dem Tugenden wie Beharrlichkeit, Opferbereitschaft und Todesmut zur Erfüllung des obersten Ziels der Nationalbewegung geführt hatten. Den hohen emotionalisierenden und legitimatorischen Wert der Erinnerung an nationale Helden und Märtyrer hatten auch die politischen Anführer des Risorgimento schon früh erkannt – sowohl die gemäßigten Liberalen unter Führung des Hauses Savoyen als auch die Vertreter des demokratischen Risorgimento um Giuseppe Garibaldi, dessen *Spedizione dei Mille* 1860 das Ende der Bourbonenmonarchie in Süditalien besiegelt hatte. Unter Garibaldi waren schon im gleichen Jahr Ehrenbegräbnisse und Gedenkveranstaltungen für nationale Märtyrer abgehalten worden. Dabei integrierte man christliche und zivilreligiöse Opfernarrative und setzte den Verstorbenen ein Denkmal, das die Hinterbliebenen dazu animieren sollte, die Einigung Italiens weiter voranzutreiben.<sup>173</sup>

### 3.7 Leben für die *Patria*

Spätestens mit der 1870 vollzogenen Annexion des Kirchenstaats waren die wichtigsten Ziele der italienischen Nationalbewegung erreicht. Das bedeutete auch, dass die Epoche der Helden und Märtyrer vorüber war. „Ab dem Moment“, in dem „die Ära der Revolutionen in Italien vorbei war“, meinte der Zoologe und Publizist Michele Lessona, sei „unsere gesamte Zukunft der intelligenten und beharrlichen Arbeit anvertraut

<sup>171</sup> Vgl. Banti, Paura.

<sup>172</sup> De Amicis, Herz, S. 41.

<sup>173</sup> Vgl. Riall, Martiri, S. 34–36.



worden“.<sup>174</sup> Der Dienst fürs Vaterland, das heißt die Absicherung der physischen, kulturellen und ökonomischen Kontinuität der Nation, musste nun vor allem im zivilen Alltag erbracht werden.<sup>175</sup>

Wie Trauer- und Gedenkschriften zeigen, wurde damit das Berufsleben zum Dreh- und Angelpunkt patriotischen Handelns. So schrieb man dem apulischen Händler und Fabrikanten Giuseppe Diana zu, sich um die „industrielle und kommerzielle Größe des Vaterlands“<sup>176</sup> verdient gemacht zu haben. Der aus dem Piemont stammende Historiker und Archäologe Federico Eusebio habe seine Tätigkeit stets im Sinne der *italianità* und der „Erforschung unseres Vaterlands“<sup>177</sup> ausgeübt, wie der Autor eines Nekrologs betonte. Die Mailänder Lehrerin Emilia Errera hatte nach den Worten eines Trauerredners stets im Auge gehabt, ihren Schülerinnen „patriotische Gefühle nahe zu bringen [und ihnen] den schönen, süßen Klang unseres Vaterlands“<sup>178</sup> – die italienische Sprache – zu vermitteln. Dem bei einem Jagdunfall verstorbenen Medizinstudenten Vittore Chiotti hatten die Eltern einen „glorreichen und ruhmvollen Werdegang für [ihn selbst], für die Seinen und das Vaterland“<sup>179</sup> vorhergesagt, und auch dem Florentiner Kaufmann Benedetto Costa attestierte man die stete „Sorge um das Vaterland“<sup>180</sup>. Das gesamte Schaffen der Verstorbenen erschien durchtränkt von patriotischer Überzeugung und dem Einsatz für das Wohl der Nation.

Der Literaturhistoriker Antonino Musumeci hat auf der Basis von Nekrologen und Grabreden vier Profile skizziert, nach denen sich die Funktionen der erinnerten Viten grob unterteilen lassen: Erstens die Helden des Vaterlands, darunter Risorgimento-Kämpfer, Soldaten, Politiker und andere wichtige Amtsträger; zweitens Wissenschaftler und Lehrer als Wissensproduzenten und -bewahrer; eine große dritte Gruppe, die für das Allgemeinwohl arbeitete und das ruhige Leben absichern sollte, wie Ärzte, Anwälte, Ingenieure, Staatsbedienstete, aber auch Geistliche; und viertens diejenigen, deren soziale Rolle weniger von materiellen oder politischen Interessen definiert war, sondern durch das, was die Soziologin Arlie Hochschild als „emotional labor“<sup>181</sup> bezeichnet hat: Männer ohne produktive Berufe wie Künstler und Privatiers, aber auch Geistliche, und vor allem Ehefrauen und Mütter, deren (meist familiär definierte) Aufgabe als Erzieherinnen man in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts immer größeres Gewicht zusprach.<sup>182</sup> All diese Tätigkeiten hatten letztlich eine spezifische Funktion für die Erhaltung und Fortentwicklung der nationalen Gesellschaft: Ob po-

---

174 *Lessona*, *Volere*, S. VIII.

175 *Balzani*, *Ricerca*, S. 17.

176 *Diana* (1884), S. 13.

177 *Eusebio* (1914), S. 12f.

178 *Errera* (1902), S. 16.

179 *Chiotti* (1896), S. 9.

180 *Costa* (1891), S. 9.

181 Vgl. *Hochschild*, *Heart*.

182 Vgl. *Musumeci*, *Musa*, S. 113–151.

litisch-militärisch, administrativ, kulturell, technisch-wissenschaftlich oder familiär und erzieherisch.

Die Bereitschaft, seine Zeit und seine Fähigkeiten in Arbeit und Familienleben zu investieren, erschien in der Trauerkultur der Mittel- und Oberschichten wie ein ziviles Komplementär soldatischen Heldenmuts. Folgt man dieser Annahme, dann zeichnete sich der gute Staatsbürger auch im zivilen Leben dadurch aus, dass er seine Mitwirkung am „individuellen und kollektiven Wohlergehen“<sup>183</sup> als erste Pflicht verstand. Ökonomischer Wettbewerb funktionierte dabei analog zum Überlebenskampf in einer kriegerischen Auseinandersetzung: Schwäche zu zeigen, konnte das kollektive nationale Interesse kompromittieren. Die Bereitschaft zu kriegerischem Heldenmut trat nach 1861 zwar in den Hintergrund, blieb aber ein wichtiges Mittel zur Erringung nationaler Größe, denn potenzielle militärische Gegner mussten jederzeit geschlagen werden können. Die männliche Bevölkerung als Garant für die ökonomische und militärische Stabilität der Nation sollte sich das in „Cuore“ skizzierte aktivistische Trauermodell insofern auch zu Friedenszeiten zu Eigen machen. Trauer diente auch hier der Ehrerbietung und Übermittlung eines Vermächtnisses an die Hinterbliebenen. Um diese Botschaft zu vermitteln, hob man in öffentlich vollzogenen Trauerpraktiken in erster Linie die produktiven, der Nation dienlichen Aspekte aus den Biografien der Verstorbenen hervor. In diesem Sinne lasen sich die Viten Verstorbener fast durchweg wie bürgerlich-säkulare Erfolgsgeschichten. Ihr Leben wurde als Vermächtnis erinnert, das auf die Bewunderung seitens der Hinterbliebenen abzielte und diesen zugleich wichtige Werte und Verhaltensmaßgaben für ihr eigenes Leben vermittelte. Zweifelhafte Episoden aus dem Leben der Betrauten wurden in der Regel nur angedeutet oder ausgespart. Sie waren nicht erinnerungswürdig und sollten dem Vergessen preisgegeben werden.<sup>184</sup> Sichtbar war die Emphase der Toten-*Ehrung* insbesondere in der Ikonografie der Friedhöfe: Grabsteine und Nekrologe waren gespickt mit klassischen Symbolen des Ruhms wie Lorbeerkränzen und Palmenzweigen, hinzu kamen Repräsentationsgesten wie Urnen oder Tempelsäulen. Friedhöfe wie der Cimitero Monumentale in Mailand, der Campo Verano in Rom oder Poggioreale in Neapel erhielten repräsentative Eingangsbereiche und Denkmalgalerien, Familiengräber wurden als monumentale, kunstvoll ausgestaltete Kapellen errichtet.<sup>185</sup> Es waren unter anderem diese Elemente, welche die in vielen Berichten festgestellte Feierlichkeit öffentlicher Trauerpraktiken begründeten. Je höher die gesellschaftliche und politische Relevanz einer verstorbenen Person war, desto größer, öffentlicher und dauerhafter waren die Ehrbezeugungen angelegt: Sie reichten von der Benennung von

---

**183** Abba (1911), S. 8.

**184** Vgl. A s s m a n n, Erinnerungsräume, S. 54, 135. Ein konkretes Beispiel liefert M u s u m e c i, Musa, S. 143: Im Nekrolog für einen 1877 verstorbenen Geistlichen werden die von ihm im bis 1871 im Kirchenstaat ausgeübten öffentlichen Ämter ausgespart, um die positive Erinnerung in Zeiten des Konflikts zwischen Savoyermonarchie und Heiligem Stuhl nicht zu trüben.

**185** Siehe Kap. 5 dieser Arbeit.

Straßen, Bauten und Institutionen über die Errichtung von Gedenktafeln und Denkmälern<sup>186</sup> bis hin zum ursprünglich als Trauerdenkmal für König Vittorio Emanuele II. konzipierten, 1911 eingeweihten Nationaldenkmal an der Piazza Venezia in Rom.<sup>187</sup> Mit seinem Fokus auf die Ehrung der Verstorbenen bildete dieser Gedenkkult ein Gegengewicht zur Vorstellung vom Tod geliebter Personen als gravierendem schmerzvollen Lebenschnitt. Statt in passives und womöglich langwieriges Leiden zu verfallen und sich aus dem gesellschaftlichen Leben zurückzuziehen, propagierte er eine pädagogisch angelegte, aktivierende Form der Liebesbezeugung für den Toten, die zugleich Loyalitätsbekundung und Zukunftsversprechen gegenüber Gesellschaft und Nation war. In Friedenszeiten nur peripher zu erkennen war die aggressive Komponente der Liebe zur *Patria* gegen diejenigen, die nicht zur nationalen Gemeinschaft gezählt wurden oder ihren Interessen im Weg standen.

Vor allem unter den Angehörigen laizistisch-patriotischer Intellektuellenkreise war bereits seit Mitte des 19. Jahrhunderts der Wunsch erkennbar, Trauer zu einer aktivierenden Gefühlslage umzucodieren, die nach außen in gesellschaftlich produktives Handeln umgesetzt werden sollte. Als unangenehmes Gefühl, das die Schaffenskraft beeinträchtigte und laut „Grande Enciclopedia Popolare Sonzogno“ gar „Krankheit und Tod“ zur Folge haben konnte,<sup>188</sup> war das Verlustleid nur erwünscht, wenn es die Grenze zu dauerhafter Inaktivität und Depression nicht überschritt. Das betonte auch Matilde Seraos Ratgeber „Saper vivere“: „Der Mensch darf sich nicht vom Schmerz bezwingen lassen und sich in ihm verlieren ... Erinnert euch zu leben; dennoch dürft ihr die Toten nicht vergessen, die euch geliebt und für euch gelitten haben.“<sup>189</sup>

Vor diesem Hintergrund wird verständlich, warum der Physiologe Paolo Mantegazza affirmativ betonte, die „Reue über das eigene Tun“, die sich in Berichten von Trauernden immer wieder fand, sei als Form des „Schmerzes aus affektiver Neigung sehr selten“.<sup>190</sup> Denn diese Motivation des Leids, in der sich nach christlich-katholischen, aber auch nach romantisch-naturphilosophischen Deutungen das zentrale pädagogische Moment von Tod und Trauer verbarg, basierte letztlich auf subjektiven Wahrnehmungen und war potenziell endlos. Um sich nicht vom Schmerz bezwingen zu lassen, bedurfte es einer Perspektive für die Zukunft, nicht nur des zweifelnden Blickes in die Vergangenheit. „Wenn der Gedanke [an das Leid] allein Mühe bereitet, wird er niemals aus sich selbst heraus belohnt“, meinte der Physiologe; es sei daher „notwendig, ihn mit einem Interesse oder einer Empfindung zu versehen, die eigene Energien weckt“.<sup>191</sup> Wie der Ratgeberautor Francesco Rapisardi deutlich machte, lag der Lebenssinn darin, sich im Diesseits produktiv zu machen:

---

**186** Vgl. Tobia, *Patria*.

**187** Vgl. ders., *Altare*.

**188** Art. Dolore, in: Grande Enciclopedia Popolare Sonzogno 5 (1914), S. 778.

**189** Serao, *Saper vivere*, S. 218.

**190** Mantegazza, *Fisiologia*, S. 354.

**191** Ebd., S. 257.

„Wenn dir alles eine Last ist, der Blick in die Vergangenheit in dir nur schmerzhaftere Erinnerungen weckt und die Zukunft voller düsterer Bilder erscheint, lass dich nicht entmutigen, mein Freund ... Wir haben alle einen Nutzen auf der Welt, mit jedem Schritt, den wir uns bewegen, gibt es eine Pflicht zu erfüllen, einen Freund, dem wir beispringen können, einen Unglücklichen zu trösten.“<sup>192</sup>

Als positives Beispiel nennt der Autor den englischen Lord Clive, der in der Trauer um eine geliebte Person „schon entschieden hatte, sich das Leben zu nehmen“,<sup>193</sup> davon aber schließlich doch Abstand genommen habe. „Von da an widmete er sich einem Leben voller Aktivität und Arbeit; wenig später war er Gründer des anglo-indischen Kolonialreichs.“<sup>194</sup> Clive hatte es dank moralischer Stärke vermocht, Trauer produktiv zu machen, anstatt sich ihr zu ergeben. Indem er sie in ökonomischen Gewinn, die Erweiterung machtpolitischen Einflusses und die Zivilisierung der Menschheit transformierte, hatte er ganz im Sinne der nationalpatriotischen Agenda der bürgerlich-adligen Eliten im liberalen Italien gehandelt. Im Unterschied zum katholischen *dolorismo*, nach dem das Leid selbst als Weg zu Gott galt, den es lebenslang in Demut zu suchen galt, verwies Rapisardi Beispiel darauf, dass der Lebenssinn nicht nur in der Verfolgung von persönlichen Interessen bestand.<sup>195</sup> Aus gesellschaftlicher Sicht musste Trauer daher eine produktive Funktion haben, in die man sie wie eine energetische Kraft investieren konnte. In diesem Sinne erklärten sowohl „Nuova Enciclopedia Popolare“ als auch „Nuova Enciclopedia Italiana“:

„Der Seelenschmerz kann dazu dienen, das eigene Wesen zu verbessern ..., das heißt ... sich selbst fortzuentwickeln und gut zu handeln, wo es einem möglich ist ... Doch wie kann ein Wesen Gutes tun, ohne sich dafür zu anzustrengen? Und was ist für einen freien Geist ein größeres Bemühen, als eines, das man spürt, d. h. als die Empfindung von Schmerz?“<sup>196</sup>

Solche Positionen erinnern an die Überlegungen von Philosophen wie John Locke, für den das menschliche Streben nach Glück nur in Erfüllung gehen konnte, wenn man sich der Verantwortung seines eigenen Handelns bewusst war. Auch wer emotionale Bindungen einging, übernahm damit Verantwortung und Verpflichtungen. Eine Konsequenz war die Möglichkeit des Verlusts. Verantwortliches Handeln konnte in diesem Moment darin bestehen, den Schmerz beim Tod einer geliebten Person als Prüfung zu begreifen. Konkret beinhaltete das, sich über produktives Schaffen um Fortschritt und Wohlergehen der Gesellschaft verdient zu machen, um ihr zukünftiges Leid zu ersparen und auf diese Weise Anerkennung zu erwerben. Insofern war die Vorstellung von Schmerzen als Auslöser eines Lernprozesses eng mit dem bür-

---

**192** Rapisardi, Guida, S. 453.

**193** Ebd.

**194** Ebd.

**195** Vgl. Moscoso, Pain, S. 52.

**196** Art. Dolore, in: Nuova Enciclopedia Italiana 7 (1879), S. 901.

gerlichen Erfolgs- und Fortschrittsdenken verbunden.<sup>197</sup> Es waren diese Denkmotive, in deren Kontext auch Freud exzessives Leiden als perverses Verhalten einstufte: Die Lust am Schmerz und eine daraus resultierende übergroße Leidensbereitschaft, die eine Person zu unangebrachten Opfern veranlassen könne, widerspreche der modernen anthropologischen Grundannahme, dass Glück und Wohlgefühl vor allem aus Anerkennung und Zuneigung gewonnen werden könnten.<sup>198</sup>

### 3.8 *Self-Help* und Totengedenken

Die Vermittlung eines adäquaten Umgangs mit Schicksalsschlägen wurde im jungen italienischen Nationalstaat schon bald eine Frage von politischer Tragweite. Schon seit Mitte der 1860er-Jahre machte sich in Teilen der bürgerlich-adligen Öffentlichkeit ein kritisches, von enttäuschten Hoffnungen geprägtes nationales Selbstbild bemerkbar. Vor allem die vernichtenden Niederlagen von Custoza und Lissa gegen Österreich (1866) wurden, obwohl letztlich folgenlos, von vielen Seiten als Symbol für die eklatante Schwäche der jungen Monarchie bewertet.<sup>199</sup> Der gemäßigte liberale Politiker Pasquale Villari hatte dieser Unzufriedenheit mit seinem Artikel „Di chi è la colpa“ als einer der Ersten eine öffentliche Stimme gegeben. Dabei war er zu dem Ergebnis gekommen, die Ursachen für den außenpolitischen Misserfolg lägen nicht in erster Linie bei der Stärke seiner Gegner, sondern seien vor allem in der inneren Schwäche Italiens begründet. Diese bestand für ihn in den miserablen Lebensverhältnissen großer Teile der Bevölkerung, ihrer geringen Schulbildung und hohen Analphabetenraten, aber auch in einer vom Katholizismus und Feudalismus durchtränkten Eliten- und Geisteskultur. Als besonderen Problemfall benannte der selbst aus Neapel stammende Autor die südlichen Regionen des Landes.<sup>200</sup> Für den Bildungspolitiker Villari war klar, dass die Behebung dieser Missstände ohne staatlich gelenkte Erziehung undenkbar war.<sup>201</sup>

Eine weitere wichtige Figur in der Debatte um die nationale Erziehung war der in Neapel tätige Literaturkritiker und Philosoph Francesco De Sanctis (1817–1883), lange Jahre Abgeordneter in den Reihen der parlamentarischen Linken und zwischen 1861 und 1881 mehrfach Bildungsminister. Er grenzte sich dezidiert gegen traditionelle religiöse Erziehungsmodelle ab, wie sie zum Beispiel Cesare Cantù vertrat.<sup>202</sup> Dessen

---

**197** Vgl. Assmann, Schatten, S. 139 f.

**198** Freud, Abhandlungen.

**199** Vgl. Patriarca, Vices, S. 51–53.

**200** Vgl. Villari, Colpa. Die Fokussierung auf Süditalien als Problemfall wurde für Villari eines der zentralen Themen seiner politischen Aktivität: Er war einer der Begründer des *meridionalismo*, dessen Anhänger sich die wissenschaftliche Erforschung der problematischen Integration des Südens in den Nationalstaat zur Aufgabe gemacht hatten.

**201** Vgl. insbes. den zu Beginn der Einleitung zitierten Artikel Villari, Scuola.

**202** Vgl. Kap. 3.5 dieser Arbeit.

Überlegungen standen für ihn in einer unseligen Tradition der „stets korrumpierenden katholischen Moral“, die „das Volk niederträchtig [und] kriecherisch“ gemacht habe und für die jahrhundertelange Fremdbeherrschung Italiens verantwortlich sei.<sup>203</sup> Seine Argumentation richtete sich vor allem gegen das katholische Leidensethos: „Die Tugendhaftigkeit des Asketen neigt zur Übertreibung. Anstatt der Natur des Menschen zu entsprechen, befördert sie den Sittenverfall und lässt die Menschen zu Kranken und Wahnsinnigen verkommen.“<sup>204</sup>

Für De Sanctis förderte die katholische Erziehung die Bildung passiver und submissiver Charaktere und widersprach der menschlichen Natur. Im Zeitalter des patriotischen Appells, der beginnenden Industrialisierung und des Strebens nach materiellem und sozialem Aufstieg erschien diese Ethik zunehmend als kontraproduktiv und unzeitgemäß.<sup>205</sup> Aber De Sanctis kritisierte nicht nur den Katholizismus als Hindernis für die Herstellung eines freien, selbstbestimmten nationalen Gemeinwesens. Auch der revolutionäre Geist Mazzinis war für ihn ein Auslaufmodell. Dieser habe zwar das Streben nach Gleichheit und den Kampf für patriotische Ideale in die Nationalbewegung getragen. Letztlich seien die Ideen der demokratischen Schule aber „auf einen individualistischen Kampf gegen die Allmacht der alten Staaten“ ausgerichtet gewesen.<sup>206</sup> Da der junge Nationalstaat aber den richtigen Rahmen für die Bildung eines nationalen Kollektivs biete, seien diese Überlegungen nach 1861 kontraproduktiv geworden.<sup>207</sup>

Für liberale Politiker wie Villari und De Sanctis stellte die Vermittlung handlungsbefähigender Willenskraft eine wichtige Aufgabe der nationalen Erziehung dar.<sup>208</sup> Für De Sanctis musste Bildung „lebendig“ sein, und zwar als eine „intellektuelle und moralische Gymnastik, die stimuliert und sämtliche verborgenen Kräfte des Geistes in Bewegung versetzt“.<sup>209</sup>

„Ein junger Mensch muss von der Schule erwarten, dass er befähigt wird, die Wissenschaft zu suchen und dass diese ihn erreicht. Sie [die Schule] ist deshalb ein Laboratorium, in der Lehrer und Schüler Kameraden sein sollten; der Lehrer soll nicht nur darstellen und erklären, sondern gemeinsam mit den Schülern beobachten; alle sollen Akteure sein, wie ein organisches Ganzes mit gemeinsamem Geist agieren. Auf diese Weise kann die Schule nicht nur die Intelligenz erziehen, sondern – noch wichtiger – den Willen formen. Sie soll den Ernst des Zwecks, Zähigkeit und Entschiedenheit gepaart mit Disziplin und Geduld vermitteln. Kurzum: Sie soll lehren, ein Mensch zu sein.“<sup>210</sup>

---

**203** De Sanctis, *Morale*, S. 149. Mit explizitem Bezug zu Cantù vgl. ders., *Scuola*, und ders., *Carloambrogio*.

**204** De Sanctis, *Morale*, S. 150.

**205** Vgl. Raicich, *Morte*, S. 129 f.

**206** De Sanctis, *Letteratura*, S. 387 f.

**207** Ebd.

**208** Vgl. Talamo, *Scuola*, S. 26.

**209** De Sanctis, *Scuola*, S. 757.

**210** Ebd.

Aufgabe der Schulerziehung war es demnach, aktive Individuen zu formen, die sich gemeinschaftlich für das Wohl der Menschen und die Zukunft der Nation verdingten. Damit war eine negative Deutung von Schmerz und Leid verbunden, die sich auch in einer Neubewertung der mit Trauer assoziierten Körperregungen artikulierte: Im Anhang der Studie „L'uomo fisico, intellettuale e morale“ beschrieb der Choreograf Carlo Blasis die mit ihr verbundene gebeugte Position schon 1857 als „Linie, die von der senkrechten Haltung [des Körpers] abweicht“ beschrieben, d. h. als Differenz von der Norm.<sup>211</sup>

Im Sinne De Sanctis' konnte der Tod nur noch insofern moralische Lektion sein, als er die Überlebenden zum Weitermachen motivierte und dazu anhielt, das eigene Leben produktiv zu nutzen. Innehalten und Selbstüberprüfung waren zwar noch erwünscht, aber nicht als Dienst für Gott oder gar, um die bestehenden Verhältnisse anzuzweifeln, sondern allenfalls als Übergangsphase auf dem Weg zu neuen Zielsetzungen. Für De Sanctis war die Nation ein Kollektivkörper, dessen Mitglieder als emotional begründete, in allen zugehörigen Subjekten verankerte Willenseinheit zusammenwirken sollten. Sein Ziel war die Nationalisierung der Massen, wie sie George L. Mosse skizziert hat.<sup>212</sup>

Erziehung und Bildung wurden in Italien nach 1861 zu einem zentralen politischen Betätigungsfeld. Die Inhalte, mit der die Erziehung aktiver und willensstarker Staatsbürger bewerkstelligt werden sollte, gerieten schon bald in den Fokus politischer Bemühungen. Wegweisend war hier ein Lehrbuch mit dem paradigmatischen Titel „Volere è potere“ aus dem Jahr 1869, das Michele Lessona mit Unterstützung wichtiger liberaler Politiker und unter Bezugnahme auf Samuel Smiles' Buch „Self help“<sup>213</sup> veröffentlicht hatte.<sup>214</sup> In diesem Buch hatte der Autor am Beispiel ausgewählter Biografien gezeigt, wie man durch Willen und Charakter trotz Widerständen zum Erfolg kommen könne. Unter Berufung auf Francis Bacon hatte Smiles darauf hingewiesen, dass theoretisches Wissen „nicht seine Anwendung“<sup>215</sup> lehre. Dessen Erwerb sei zwar wichtig, aber es bedürfe stets der konkreten Beobachtung, um Wissen im gewünschten Sinn nützlich zu machen. Nur unter dieser Voraussetzung könne die Erziehung freie Männer formen, die sich durch „Tatkraft, Benehmen, Kultur und Selbstkontrolle“<sup>216</sup> auszeichneten. Diese Eigenschaften seien nötig, um den Menschen „wahrhaft zu disziplinieren und für Pflicht und Arbeitsleben zu rüsten“.<sup>217</sup>

**211** Blasis, Uomo, S. 218f. Siehe hierzu auch Abb. 1.

**212** Vgl. Mosse, Nationalisierung. Hierzu außerdem Francois/Siegrist/Vogel (Hg.), Nation und Emotion; Westen, Political Brain.

**213** Smiles, Self-help. Eine italienische Übersetzung war nur wenige Jahre später erschienen, vgl. ders., Chi si aiuta.

**214** Lessona, Volere. Das Buch erschien bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts in zahlreichen Auflagen.

**215** Smiles, Self-help, S. 5.

**216** Vgl. ebd., S. 6.

**217** Ebd.

Auf Lessona hatte Smiles' Werk nach eigenem Bekunden „gewaltigen Eindruck“<sup>218</sup> gemacht. Seine Förderer hätten die Publikation seines Buchs mit der Hoffnung verbunden, es könne „einen mächtigen Beitrag zur Größe unseres Landes und dessen Zivilisierung“<sup>219</sup> leisten. Angesichts der weitgehend beendeten kriegerischen Phase des Nationalstaatsbildung war damit vor allem die Verbreitung eines Arbeitsethos gemeint, auf dessen Basis die nationale Zivilgesellschaft aufgebaut werden sollte.<sup>220</sup> Lessona betonte den Wert weltlichen Schaffens und erkannte das Streben nach materiellem Gewinn an, sofern es maßvoll war und das soziale Gefüge nicht aus dem Gleichgewicht brachte. Damit setzte er sich von der katholisch geprägten Pädagogik Cantùs ab, der vor allem demütige Enthaltensamkeit forderte und die nachrangige Bedeutung des weltlichen Lebens gegenüber der Erlösung im Jenseits predigte.

Wie Smiles erzählte Lessona in seinem Buch am Beispiel der Biografien größtenteils unbekannter und ausschließlich männlicher Zeitgenossen aus den verschiedenen Regionen Italiens, dass man trotz Widerständen und Rückschlägen als Wissenschaftler, Künstler oder Unternehmer erfolgreich sein konnte. Die empathische Schilderung der Lebensgeschichten sowie der dahinterliegenden nachahmenswerten Absichten, Gedanken und Gefühle sollte die Italiener lehren, „die eigenen Kräfte zu erkennen, etwas zu wagen und Selbstvertrauen zu schöpfen“.<sup>221</sup> Dies sei dringend nötig, denn eine Nation könne sich niemals zurücklehnen, da sie „stets von neuen Gefahren umgeben ist“.<sup>222</sup>

Vor diesem Hintergrund waren die referierten Biografien ebenso wie die in Grabreden und Nachrufen geschilderten Viten nur scheinbar individuell, sondern verhandelten die zeitgenössische Debatte „über das gute Leben, über Grundwerte der Lebensführung, rechtes Verhalten, kluge Planung und Verfehlungen“.<sup>223</sup> Die Schicksale und Charaktereigenschaften der erinnerten Personen verkörperten diese Normen, die Lessona im Rahmen normaler Lebensgeschichten zugänglich machte. Sie standen somit für eine Vereinnahmung von Individuen für die Nation. Im Spannungsfeld persönlichen Glückstrebens und nationaler Werte wurden kollektive Muster nationalen Lebens an individuellen Beispielen anschaulich gemacht, zugleich wurden beide Ebenen miteinander verschmolzen. Damit war eine wichtige Grundlage für die gesellschaftliche Verbreitung und Verankerung der Nationsidee geschaffen.<sup>224</sup> Wirksam werden sollte dies, indem die vergegenwärtigten Biografien Sympathie, nach Samuel

---

**218** Lessona, *Volere*, S. VII.

**219** Ebd., S. 10.

**220** Vgl. Patriarca, *Vices*, S. 60–63.

**221** Lessona, *Volere*, S. 28.

**222** Ebd., S. 37.

**223** Vgl. Maurer, *Biographie*, S. 15.

**224** Vgl. Kaschuba, *Nation*, S. 292.



Smiles „der goldene Schlüssel, der die Herzen anderer öffnet“,<sup>225</sup> wecken, das Vertrauen in die eigene Handlungsfähigkeit stärken und zum Nacheifern anregen sollten.<sup>226</sup>

Als Sympathieträger zeichneten sich im Rahmen dieses von Männlichkeitsidealen unterfütterten Erziehungsprogramms diejenigen aus, die sich trotz Schicksalsschlägen unbeirrbar für das Kollektivinteresse einsetzten und bereit waren, „Schmeichlern, Widerlingen und Feiglingen verächtlich den Rücken zuzudrehen“.<sup>227</sup> Individuelle Befindlichkeiten waren dabei nachrangig; Lessona bezeichnete sie missbilligend als „Prahlereien ..., die ein Zeichen für Schwäche und nicht für Kraft sind“.<sup>228</sup> Stattdessen sollten auch unterschiedlichste Tätigkeiten die Menschen zusammenhalten, denn die Tugend, und damit meinte Lessona zweifellos die Anerkennung des Vaterlands als oberstem Bezugspunkt, „hebt Distanz auf und beseitigt jede Ungleichheit“.<sup>229</sup> Auf den hier skizzierten kämpferischen, entschiedenen und selbstbewussten Habitus kam es an, um „unserem Vaterland den Platz unter den europäischen Nationen zu verschaffen ..., der ihm gebührt“.<sup>230</sup> Er sollte die Gewähr dafür sein, dass der anständige Bürger auch nach seinem Tod in den Herzen und Gedanken der Nachwelt weiterlebte, oder um es mit Samuel Smiles zu sagen: „To live in hearts is not to die.“<sup>231</sup>

Das Anliegen, der Bevölkerung den nationalen Diskurs über die Erinnerung an tugendhafte Individuen zugänglich zu machen und sich emotional mit deren Handlungsmaximen identifizieren zu können, wurde im späten 19. Jahrhundert zu einem beherrschenden pädagogischen Motiv, das auch in Grabreden und Nachrufen präsent war. Dabei handelte es sich um die romantisch inspirierte, sowohl bei Mazzini, als auch bei Lessona erkennbare Vorgehensweise, nationale Geschichte als Ergebnis der Handlungen und Entscheidungen großer Männer zu erzählen – Akteuren, die sich in der Regel dadurch auszeichneten, ihre individuellen Interessen und Nöte zugunsten höherer Ideale zurückzustellen und damit Charakter bewiesen.

Auf diese Weise wurde das Totengedenken zu einer Lehrstunde, das über die Vergewärtigung der Verstorbenen auf die emotionale Identifikation mit der Nation abzielte. Dabei spielte das Privat- und Familienleben als Beglaubigung der in den Viten der Verstorbenen zu sehenden guten Absichten und Überzeugungen eine immer wichtigere Rolle. Anders als mit Blick auf die Helden des Risorgimento schien die öffentliche Lebensleistung erst im Zusammenhang mit dem familiären Gefühlsleben

---

225 Smiles, *Character*, S. 237.

226 Lessona, *Volere*, S. 488, schrieb dazu: „In jedem Alter ziemt es sich, sich zu bilden und den Willen zu schulen ... Aber vor allem die Jugend soll daraus lernen: Sie soll ihren Willen bilden; sie soll lernen, Weichheit, Frivolitäten und Eitelkeiten zu verachten.“

227 Ebd.

228 Ebd.

229 Ebd.

230 Ebd.

231 Smiles, *Character*, S. 86.

eine ausreichende emotionale Attraktivität und Nachvollziehbarkeit gewährleisten zu können.<sup>232</sup>

### 3.9 Das Vermächtnis der Vergangenheit

Die Möglichkeit, Todesfälle und Trauerpraktiken zum Ausgangspunkt eines emotionalen Treueschwurs für nationale Werte zu machen, war auch dem früheren Garibaldiner Francesco Crispi, seit 1861 Abgeordneter der parlamentarischen Linken, mehrfacher Innenminister und 1887 bis 1896 mit zweijähriger Unterbrechung Präsident des Ministerrats, nicht entgangen.<sup>233</sup> Ein zentrales Anliegen von Crispis Politik war das Bestreben, nach der nationalen Einigung Italiens nun auch die Italiener zu „machen“.<sup>234</sup> Um Italien von einem „geographischen Ausdruck in eine Nation“ zu verwandeln, setzte er vor allem auf die Etablierung des Nationalismus als neue Religion, in deren Rahmen die Erinnerung an das Risorgimento als Heldenzeit eine wichtige Funktion einnehmen sollte.<sup>235</sup> Auch hier setzte man auf die Personifikation des Nationalen in individuellen Heldengeschichten, insbesondere mit Bezug zum Risorgimento und seinen Märtyrern, die seit Ende der 1880er-Jahre auch in Schulbüchern immer präsenter wurden.<sup>236</sup>

Den Anfang 1878 eingetretenen Tod von König Vittorio Emanuele II. nutzte Crispi, damals Innenminister, gezielt zur Inszenierung nationaler Sammlung. Anders als die bis 1876 politisch dominanten moderaten Liberalen baute er als Vertreter der parlamentarischen Linken auf die emotionale Involvierung und Mobilisierung der Bevölkerung, und nicht mehr einseitig auf soziale Führung und paternalistische Mediation.<sup>237</sup> Als emotionale Marker fungierten dabei vor allem die Vergegenwärtigung des verstorbenen Königs als opferbereite, tugendhafte Inkarnation des nationalen Charakters sowie die emotionalisierende Beschreibung des Sterbe- und Trauergeschehens. Ziel des Gedenkens an den Monarchen war es, eine exklusive Identifikation Vittorios und des Hauses Savoyen mit dem Prozess der nationalen Einigung zu betonen. Dabei wurde der König als Inbild von Geschichte, Kultur, Idealen und Wünschen des gesamten italienischen Volkes skizziert, hinter dem gesellschaftliche Differenzen verschwanden. Die Erinnerung sollte den „sozialen Konsens von der Person [des Monarchen] auf die von ihm repräsentierte Institution erweitern“.<sup>238</sup>

---

**232** Siehe Kap. 2 dieser Arbeit.

**233** Zu Crispi vgl. insbes. Duggan, Crispi; Adorni, Italia.

**234** Vgl. Patriarca, Italian, S. 51–53.

**235** Vgl. Duggan, Crispi.

**236** Vgl. Tabacchi, Chiesa, insbes. S. 147–159.

**237** Vgl. Levra, Fare gli Italiani, S. 52.

**238** Ebd., S. 16.

Die schnell etablierte Bezeichnung von Vittorio Emanuele II. als „padre della patria“ zeigt an, dass diese Integration der Bevölkerung analog zur vermeintlich unpolitischen Beschaffenheit familiärer Bindungen angelegt war.<sup>239</sup> Als Familienoberhaupt kam dem Vater und Ehemann qua natura Respekt und Autorität zu, die Frauen und Kinder ihm aus freien Stücken entgegenbrachten, da sie ihn liebten und verehrten.<sup>240</sup> Diese Gefühle machten den Tod des Königs zugleich zu einem prekären Moment des Verlusts, wie ein Nachruf in der „Gazzetta Ufficiale“ vom 10. Januar 1878 zeigt. Er eröffnet mit einigen Absätzen, die die Entwicklung von den ersten Anzeichen der Krankheit bis zum Eintritt des Todes als dramatischen Prozess schildern, als Vorspiel einer sich ankündigenden „Trauer-Katastrophe“, die für jeden nachvollziehbar war, der bereits Ähnliches erlebt hatte. Die Todesstunde sei für alle in seinem näheren Umfeld ein „Moment immenser Qualen“ gewesen. Noch als er verstorben war, habe man in seinem Gesicht „den Gedanken an das Erbe des Ruhms und der Liebe“ ablesen können, durch das er „im Herzen des italienischen Volkes weiterleben wird“.<sup>241</sup> Diese Schilderungen spielten auf die persönliche Sorge der Hinterbliebenen um den leidenden König an. Anders als in früheren Zeiten stand hier nicht mehr allein die Erfüllung einer ruhmvollen politischen Mission im Mittelpunkt, sondern explizit auch die emotionale Verbundenheit zwischen dem Regenten und seinem Volk. Im Briefwechsel mit seinem langjährigen politischen Weggenossen Cesare Correnti betonte Crispi, die Trauerfeierlichkeiten müssten die Vorstellungskraft und die Gefühle der Anwesenden stimulieren. Die Liebesbekundung für den verstorbenen König sollte maßvoll, in Ordnung, Ernst und Einmütigkeit begangen werden, ohne dass der Eindruck entstand, es handle sich nur um verordnete Anteilnahme.<sup>242</sup> Im Sinne Lessonas wurde die Trauer um den König als oberstem Repräsentanten der Nation damit zu einem Willensakt, in dem die Hinterbliebenen zu einer homogenen Gefühlsgemeinschaft amalgamieren sollten.<sup>243</sup>

Die Rolle der Trauernden sollte also über eine passiv-ehrfürchtige Anteilnahme hinausgehen und die Möglichkeit zu aktivem, persönlich-emotional motivierten Handeln umfassen. Als Beleg für den Erfolg dieses Unterfangens druckte die „Gazzetta Ufficiale“ noch bis Anfang Mai 1878 tausende Kondolenzbriefe an die königliche Familie ab,<sup>244</sup> deren Autoren sich häufig als „Interpreten der schmerzhaften Empfindungen, von denen unsere Gemüter bewegt sind“ bezeichneten.<sup>245</sup> Auch beim öffentlichen Trauerzeremoniell wurde diese Linie einer aktiven Einbindung der Bevölkerung

<sup>239</sup> Ebd., S. 14 f.

<sup>240</sup> Vgl. ebd. Zur Verbindung familiärer und nationaler Identität im Kontext von Trauer auch Jan z, Kapital, S. 355–363.

<sup>241</sup> Alle Zitate: La morte del Re Vittorio Emanuele II, in: Gazzetta Ufficiale, 10.1.1878, S. 113–115.

<sup>242</sup> Vgl. Le v r a, Fare gli Italiani, S. 18 f.

<sup>243</sup> Vgl. R i a l l, Garibaldi, S. 366.

<sup>244</sup> Vgl. Le v r a, Fare gli Italiani, S. 6.

<sup>245</sup> La morte del Re Vittorio Emanuele II, in: Gazzetta Ufficiale, 10.1.1878, S. 113.

aufgegriffen. Zur Teilnahme am großen Trauerzug, bei dem man den Leichnam des Königs vom Quirinalspalast in die letzte Ruhestätte im Pantheon überstellte, wurde daher ohne verpflichtende Töne eingeladen. In Gestalt einer „Pellegrinaggio Nazionale alla tomba del Gran Re“, einer jährlichen Wallfahrt zum Grab des Königs im Pantheon in Rom, wurde die kollektive Trauer um den Monarchen noch über Jahrzehnte praktiziert. Hier bekamen lokale Komitees und Organisationen aus ganz Italien Gelegenheit, sich in das Trauer- und Gedenkeremoniell einzubringen, Kränze niederzulegen und dem König die letzte Ehre am Grab zu erweisen.<sup>246</sup> Dabei sah man die gemeinsame Trauer stets als Anlass, um die Anwesenden über politische, religiöse und sozioökonomische Konflikte hinweg zu verbinden. Gemeinsam den Verlust eines anderen Menschen zu beweinen und sich diesem gleichzeitig in Liebe verbunden zu fühlen, machte Trauergemeinden zu einem Prototyp dessen, was sich große Teile der Mittel- und Oberschichten für die italienische Nation wünschten: Ein homogenes, auf geteilten Emotionen und Werten gründendes Gebilde nach familiärem Vorbild, dessen innere Hierarchie als gesetzt galt. Crispis Ansinnen einer emotionalen Mobilisierung für die Nation fügte sich in seine politische Agenda, die auf eine breitere Nationalisierung der Bevölkerung abzielte<sup>247</sup> und innenpolitisch nicht vor Gewaltanwendung zurückschreckte.<sup>248</sup>

So ambivalent wie das politische Erbe Crispis war auch sein erinnerungspolitisches Programm, das Gedenken an das Risorgimento als kollektiven Kraft- und Willensakt zu einem Moment nationaler Sammlung zu machen. Die Kommemorierung der Veteranen des Risorgimento war generationsbedingt bis etwa zum Beginn des 20. Jahrhunderts ein häufig wiederkehrendes Ereignis, bis die Generation nach und nach ausstarb. Dabei huldigte man den Gründervätern in Nachrufen und Trauerreden regelmäßig als „echten Patrioten“, als „Exempel bürgerlicher Tugend“<sup>249</sup> oder als lebendigen Repräsentanten der nationalen Idee, die „kontinuierliche Beweise [ihrer] Vaterlandsliebe“<sup>250</sup> erbracht hatten. Die ihnen zugeschriebene Charaktertugend schien dabei wie im Falle des Militärs und Politikers Luigi Federico Menabrea (1809–1896), der an allen drei Unabhängigkeitskriegen der „erhabenen Epoche“ und „Heldenzeit“ des Risorgimento teilgenommen hatte.<sup>251</sup> Der Beitrag zur nationalen Einigung war ultimativer Beweis für die charakterliche Tugend und Integrität der Verstorbenen dieser Generation, hinter dem alle anderen biografischen Stationen in ihrer Bedeutung verblassten. Den nachfolgenden Generationen gegenüber wurde diese Leistung als heldenhaftes Vermächtnis und Grundlage nationalen Zusammen-

---

**246** Vgl. T o b i a, *Patria*, S. 100–113.

**247** Vgl. D u g g a n, *Politica*, S. 43–67.

**248** Vgl. D u g g a n, *Crispi*, S. 774–777, 786–788.

**249** Tantini (1865), S. 10 f.

**250** Gar (1873), S. 10.

**251** *La morte del Generale Menabrea*, in: *La Stampa*, 26.5.1896, S. 1.

lebens gepriesen, so etwa in einer Gedenkrede für den 1880 verstorbenen Garibaldiner Gaetano Nuvolato:

„Für uns, die wir müde von den dauernden Kämpfen sind, ist es Zeit, die Fahne der Ehre in Eure Hände zu legen, die uns heilig war und uns in den glückseligen Tagen ans Ziel führte ... Liebt das Vaterland, ehrt es mit euren Studien, seid ihm mit euren Werken nützlich. So wird man, ähnlich wie bei dem Mann, dem wir heute mit angemessenem Lob gedacht haben, eines fernen Tages von euch sagen, dass ihr das Leben ehrenwert verbracht habt.“<sup>252</sup>

Damit implizierte die Rede, dass die Lebensführung der Nachgeborenen zu allererst am Werk der Väter gemessen werden sollte. Da die Wertigkeit ziviler Arbeit aber schon in den Biografien der Nationalbewegten nicht mit ihrem militärisch-politischen Engagement für die Einheit Italiens mithalten konnte, musste dies auch im Bezug zu den jüngeren Italienern gelten, die am Risorgimento nicht mehr teilgenommen hatten. Wie historische Studien gezeigt haben, weckte diese hierarchisierende Bewertung in studentischen Kreisen schon seit den 1880er-Jahren den Eindruck, zu spät geboren zu sein und im eigenen postheroischen Leben nichts Vergleichbares schaffen zu können.<sup>253</sup> Das damit identifizierte Gefühl war die Nostalgie – für die Autoren der „Nuova Enciclopedia Italiana“ eine Form des Schmerzes, die sich als „Unlust und Aversion“ gegen die wahrgenommene „Uniformität des Lebens“ äußern und zu einem „obsessiven Bedürfnis nach Veränderung“ führen konnte.<sup>254</sup> Interessant ist dabei, dass die Autoren des Lexikoneintrags diese Gefühlslage ebenfalls im Zusammenhang mit Soldaten erwähnten, und zwar „auf dem Rückzug und wenn sie sich in einem Heereslager befinden anstatt im aktiven Kriegszustand“.<sup>255</sup> Die Nostalgie stand damit im Gegensatz zur aggressiv-heroischen Haltung der Soldaten in „Cuore“.

Die Trauerrede für den Garibaldiner Nuvolato legt offen, dass die Gründerväter ihr Erbe zunehmend in Gefahr wähten: „Ihr, die ihr die Epoche der Aktion des Risorgimento nicht miterlebt habt, müsst noch besser als eure Väter sein, die tapfer die Schlachten von gestern geschlagen haben. Denn heute ist das Land gespalten von Zwietracht, Eitelkeit und Unzufriedenheit. Achtet deshalb darauf, dass ihr trotz unterschiedlicher Wege und verschiedenen Neigungen einem gemeinsamen Ziel entgegen schreitet: Dem Wohl [der nationalen Gesellschaft].“<sup>256</sup>

Hier trat ein Dekadenznarrativ zutage, das sich in den Nachrufen auf die Protagonisten der nationalen Einigung schon seit den 1870er-Jahren verbreitete: Die Realitäten des zivilgesellschaftlichen Lebens im Königreich Italien waren zu disparat, um

<sup>252</sup> Nuvolato (1880), S. 22.

<sup>253</sup> Vgl. Balzani, *Nati troppo tardi*, S. 69–85.

<sup>254</sup> Art. Nostalgie, in: *Nuova Enciclopedia Italiana* (15) 1883, S. 643 f. Der Historiker Richard Drake hat eine „Politik der Nostalgie“ als typisches Merkmal des umbertianischen Italien ausgemacht, die vor allem auf die Erhaltung des Erreichten abzielte. Vgl. Drake, *Politics*.

<sup>255</sup> Art. Nostalgie, in: *Nuova Enciclopedia Italiana* (15) 1883, S. 643.

<sup>256</sup> Nuvolato (1880), S. 22.

mit den eindeutigen Zielen des bewaffneten Kampfes gegen gemeinsame Feinde früherer Tage als gleichwertig anerkannt zu werden. Das galt besonders vor dem Hintergrund der einsetzenden Industrialisierung und des gesellschaftlichen Wandels, der 1876 auch politischen Niederschlag gefunden hatte – und zwar in Gestalt der erstmaligen Regierungsübernahme durch die parlamentarische Linke (*sinistra storica*) unter Führung von Agostino Depretis (1813–1887), deren größtenteils aus dem Berufsbürgertum stammende Mitglieder jedoch meist ebenfalls im Risorgimento aktiv gewesen waren.<sup>257</sup>

Übrig blieb die Erinnerung an eine heroische Epoche, deren Protagonisten nun nach und nach ausstarben und eine triste Gegenwart hinterließen. Beispielhaft für diese Wahrnehmung war der Nachruf der Turiner Zeitung „Gazzetta Piemontese“ auf den 1873 verstorbenen zeitweiligen Ministerpräsidenten Urbano Rattazzi (1808–1873). Mit seinem Tod sei „weiteres Unglück über die *Patria* gekommen“, war hier wie in vielen anderen Nachrufen zu lesen,<sup>258</sup> als befände sich die junge Nation schon kurz nach ihrer Gründung im Sterben. Je länger die kriegerischen Gründerjahre der Nation zurücklagen, desto mehr rückten regionale Differenzen, soziale Spannungen und politische Zwistigkeiten in den Fokus der Wahrnehmung. Gerade unter dem Eindruck früherer Einigkeit und Entschlossenheit musste das nationale Projekt angesichts der vielen Probleme des jungen Nationalstaats gefährdet erscheinen.<sup>259</sup>

Dieser Eindruck fiel jedoch auf die Generation der Gründerväter selbst zurück – denn schließlich waren es ihre politischen Ideale und ihre Macht, die mit der Erinnerung an die Nationalbewegung im Rahmen von Trauer Ritualen legitimiert wurden. Die Angehörigen der nachfolgenden Generationen, aber auch viele Kritiker aus den eigenen Reihen wendeten sich infolgedessen von den Politikern alten Schlages ab, deren Hoffnungen nach der Gründung des Nationalstaats nicht erfüllt worden waren. Unter den Anhängern der neu entstehenden politischen Massenbewegungen empfand man auch ihren Versuch, über den Bezug auf das Risorgimento zu nationaler Einheit zu finden, vielfach als antiquiert: Radikale und Sozialisten kritisierten sie als Ablenkung von gesellschaftlichen Problemen. Sie forderten, die Politik der nationalen Nostalgie zu beenden und sie stärker an wissenschaftlichen Kriterien zu orientieren.<sup>260</sup>

---

**257** Vgl. Giardina/Sabbatucci/Vidotto, *Storia*, Bd. 2, S. 584.

**258** Urbano Rattazzi, in: *Gazzetta Piemontese*, 7.6.1873, S. 1. Solche Dekadenz-Narrative blieben in den nächsten Jahrzehnten fester Bestandteil des Gedenkens, so etwa beim Tode von Agostino Depretis im Jahr 1887. Hier eröffnete die Zeitung mit dem Ausruf: „Eine weitere Gestalt ist verschwunden!“ . Agostino Depretis, in: *Gazzetta Piemontese*, 30./31.7.1887, S. 10.

**259** Vgl. Patriarca, *Vices*, S. 51.

**260** Vgl. Balzani, *Nati troppo tardi*, S. 72–75.

### 3.10 Neue Modelle ab der Jahrhundertwende

Eine andere Lesart verfolgten einige, vorwiegend jüngere Vertreter nationalistischer und konservativer Kreise des liberalen Italiens, deren bekanntester Protagonist der aus Pescara stammende Schriftsteller Gabriele D'Annunzio (1863–1938) war. D'Annunzio, schon seit den 1880er-Jahren auch als politischer Publizist tätig, vertrat einen heroischen Nationalismus, der Italien mittels einer aggressiven imperialistischen Politik zu neuer nationaler Größe führen sollte. Diese Orientierung spiegelte sich auch in seinem literarischen Werk wieder, in dem er in vitalistischer Manier und in Anlehnung an Nietzsches „Übermensch“ der mystischen Kraft des individuellen Willens sowie dem Kult des Schönen und Erhabenen huldigte. Dabei ging er bewusst auf Konfrontationskurs mit der von Autoren wie Cantù und De Amicis propagierten katholisch-kleinbürgerlichen Moral und ihrem Fokus auf Arbeit, Rechtschaffenheit, Bescheidenheit und Demut.<sup>261</sup>

Wie in seinem 1889 erschienenen bekanntesten Roman „Il piacere“ deutlich wird, war mit diesem aristokratisch angelegten Heroismus auch ein Umgang mit dem Tod verbunden, der eine radikale Überformung des Risorgimento-Nationalismus mit dessen Werten wie Heldenmut und Opferbereitschaft darstellte. Sichtbar wurde dies in einer Szene, in der der Protagonist Andrea Sperelli bei einer Fahrt durch Rom auf eine Demonstration trifft, die die bei der Kolonialexpedition in Ostafrika in der Schlacht von Dogali (1887) umgekommenen italienischen Soldaten zum Ausgangspunkt für politische Proteste gegen die Kolonialpolitik der Regierung nahm. Sperelli beobachtete dieses Treiben mit widerwilligem Unverständnis und stellte pietätlos fest: „Und das für vierhundert Kerle, die brutal getötet wurden!“<sup>262</sup> Diese Aussage wurde nach der Veröffentlichung des Buches als menschenverachtend kritisiert; der Autor rechtfertigte sie damit, er habe diese Worte „in den Mund [eines] Monsters“ gelegt, bestätigte allerdings wenige Jahre später seine persönliche Affinität zur Figur Sperellis, an der schon zuvor kaum jemand gezweifelt hatte.<sup>263</sup>

Dass D'Annunzio gezielt gegen gesellschaftliche Konventionen verstieß, zeigen auch frühere Episoden seines Wirkens. Bereits 1880 hatte er für einen Skandal gesorgt, indem er kurz vor dem Erscheinen der zweiten Auflage seines ersten Gedichtbands „Primo vere“ (1880) seinen eigenen Tod infolge eines Sturzes vom Pferd in Zeitungsanzeigen und pathetischen Nekrologen vorgetäuscht und kurz darauf dementiert hatte. Der Gedanke an das Lebensende war für D'Annunzio kein Anlass zu schmerzvollem Verharren oder Innehalten, wie er 1912 anlässlich des Todes des in Italien damals äußerst populären Dichters Giovanni Pascoli sowie seines Freundes Adolphe Bermond bekannte:

<sup>261</sup> Vgl. Carlini, D'Annunzio. Zur literaturgeschichtlichen Einordnung D'Annunzios vgl. Malati (Hg.), Storia della letteratura, Bd. 8, S. 713–776.

<sup>262</sup> D'Annunzio, Piacere, S. 361.

<sup>263</sup> Vgl. Augias, Geheimnisse, S. 62f.

„Ich trug den Gedanken des Endes auf meinen nackten Füßen, wie die stolze [Antigone] ihren Ruhm und ihre Wachsamkeit. Der Dämon der Wagnis hatte mir gesagt: ‚Geh und genieße! Verschlinge das Gezwitscher der Vögel und das Rauschen des Windes, lasse dich vom Leuchten berauschen und von den Düften betören. Eine Schlange wird dich töten.‘ Ich ging und suchte meine Schlange ... So stark war das Verlangen, dass ich schreien musste, als ich den ersten Biss spürte. Er ließ mich erblassen und einen Zustand der Trunkenheit, des erotischen Genusses verspüren ... Bei jedem weiteren Biss sagte ich: So soll es sein ... Und jeder Blutstropfen erschien mir kostbarer als der vorherige.“<sup>264</sup>

Für D’Annunzio war die Unumgänglichkeit des Todes eine Aufforderung, sich ins Leben zu stürzen und dabei keine Widrigkeiten zu scheuen – mit dem Ziel des Lustgewinns, den er zum wichtigsten Handlungsmotiv des Menschen erklärte. Beweis für die heroische Bedingungslosigkeit war es, den Tod in Kauf zu nehmen. Wie der Autor Adolfo Padovan darlegte, bedingte der angestrebte Ruhm sogar das Opfer des Lebens: „Ruhm zeigt sich fast niemals lebendig, während der Leichnam liebevoll gespendet wird[.] Als ob es des Dufts der Verwesung bedarf, ehe die glänzende Oberfläche ans Licht tritt“.<sup>265</sup>

Der Tod war nach dieser Vorstellung eine stets einzukalkulierende Eventualität im Überlebenskampf des Einzelnen, der möglichst denkwürdigen und maskulinen Motiven und Handlungslogiken folgen sollte. Noch radikaler als im Risorgimento-Nationalismus wurde er somit zum Prüfstein individueller Stärke. Moralvorstellungen wie Bescheidenheit und Ausgewogenheit hatten in diesem Kontext keinen Wert, sondern waren lediglich eine Fessel auf dem Weg zum Ruhm. Für Padovan konnte daher auch Trauer nicht allein aus stillem, ehrfürchtigen Gedenken bestehen; stattdessen sollte mit ihr ein aufbegehrender Impuls verbunden sein. Diesen glaubte er im Trauermarsch von Frederic Chopin zu erkennen, als dessen Motiv er „ein kontinuierliches monotones Klagen, wie ein sanftes Weinen“ ausmachte, das jedoch „von Zeit zu Zeit von einem Schluchzen unterbrochen“ würde.<sup>266</sup>

„Man scheint die Stimme eines Einsamen zu hören, der den Tod eines geliebten Blutsverwandten beweint. ‚Ich sehe ihn nie wieder ... niemals ... er ist tot ... und jetzt trägt man ihn ins Grab ... und die Klage wiederholt sich mit beklemmendem Nachdruck im gleichförmigen Rhythmus der Klänge. Dann erhebt sich, wie aus dem Nichts, ein stolzer und wunderschöner Satz von göttlicher Inspiration, der im tiefen Schmerz von Trost und Ergebenheit spricht. ‚Wenn er nicht mehr unter uns ist, muss er auch nicht mehr leiden ... er lebt weiter in einer schöneren Welt, die erleuchtet ist und in der Licht Liebe bedeutet ... hoffe ... hoffe!‘ Doch der Satz fällt ab, und die kontinuierliche monotone Klage, dann und wann von einem Schluchzen unterbrochen, erhebt sich erneut, drängt sich auf, verstärkt sich ... und der Marsch endet.“<sup>267</sup>

---

<sup>264</sup> D’Annunzio, *Contemplazione*, S. X f.

<sup>265</sup> Padovan, *Creature*, S. 162f.

<sup>266</sup> Ebd., S. 163.

<sup>267</sup> Ebd.



Der Autor interpretierte den Wechsel zwischen Monotonie und einem kaum zu bezwingenden körperlichen Aufbegehren, für den das Schluchzen stand, als Ausdruck des kämpferischen Charakters des Komponisten, der selbst unter schwersten körperlichen Gebrechen, Krampfanfällen und Wahnzuständen nicht von seinem musikalischen Schaffen abgelassen habe. Auf diese Weise habe er „schrecklich tragische Stücke“ geschrieben, die gerade aufgrund ihrer Tragik die „Vision einer nie gesehenen Schönheit“ zu Tage gebracht hätten.<sup>268</sup>

Wie auch D'Annunzio betonte, führte nur die Erfahrung von Schmerz und Tod zu einer lebenswerten, weil heroischen Existenz, in der „meine Sinne übernatürlich wurden, weil sie eine mächtigere [und] schönere Natur schufen“.<sup>269</sup> Dies führe vor Augen, „dass der Geist die wahrhaftige Gottheit des Menschen“<sup>270</sup> sei. D'Annunzios eigene Biografie legte offen, was er damit konkret meinte: Eine blumige und bisweilen überladene Autorensprache, ein ausschweifendes Liebesleben, exzessiven Drogenkonsum und einen aufwändigen Lebensstil, wie er anhand der Gestaltung seiner Villa am Gardasee bis heute zu erahnen ist. Alles dies sollte Schönheit und Heldentum verkörpern – ein Stil, der in einem bewussten Bruch mit dem soziokulturellen Korsett der entstehenden bürgerlichen Gesellschaft stand, und damit auch in Opposition zu dem melancholisch-wehmütigen Trauerregime der Elitenmilieus. Vor allem der große Akzent auf die emotionale Individualität eines jeden Trauerfalls war mit D'Annunzios Emphase des ästhetischen Heldentums letztlich kaum vereinbar, da für den Autor nur der heroische Einzelfall erinnerungswürdig war.

Eine weitere Entwicklung, die seit der Jahrhundertwende um sich griff und ebenfalls Trauer betraf, lässt sich exemplarisch anhand des Gemäldes „Das Begräbnis des Anarchisten Galli“ des futuristischen Künstlers Carlo Carrà beobachten (Abb. 6). Dieses Bild zeigt eine Szene von der Bestattungsfeier des Anarchisten Angelo Galli, dessen Sarg im Zentrum des Bilds zu erkennen ist. Der Verstorbene war während eines Generalstreiks im Mai 1906 auf der Suche nach Streikbrechern vom Wachmann einer Mailänder Fabrik erstochen worden.<sup>271</sup> Zwar war der Tod Gallis laut Zeitungsberichten eher einer unglücklichen Verwicklung von Umständen als einem gezielten Mordanschlag geschuldet, dennoch hatte die Beisetzung eine große politische Bedeutung.<sup>272</sup> Für die Gesinnungsgenossinnen und -genossen war sie ein Anlass zur Solidarisierung im Zeichen der Arbeiterbewegung und der Bekundung, dass man den Kampf gegen die bestehende Ordnung bis aufs Äußerste fortzusetzen bereit war. Die Behörden hatten diese kämpferische Haltung antizipiert und demnach die Beisetzung vom ursprünglich dafür angedachten Mailänder Denkmalfriedhof auf den weiter außerhalb gelegenen Cimitero di Musocco verlegt. Der Trauerzug wurde von einer großen Zahl

<sup>268</sup> Ebd., S. 164–166.

<sup>269</sup> D'Annunzio, *Contemplazione*, S. XII.

<sup>270</sup> Ebd.

<sup>271</sup> Vgl. *Lo sciopero generale*, in: *Il Secolo*, 10./11.5.1906, S. 1.

<sup>272</sup> Vgl. *I funerali dell'anarchico Galli*, in: *Avanti!*, 15.5.1906, S. 2.



**Abb. 6:** „Das Begräbnis des Anarchisten Galli“ von Carlo Carrà, 1910–1911.

von Polizei- und Militäreinheiten bewacht; um die Menge zu kontrollieren, sollten die Abschiedsreden bereits auf dem Friedhofsvorplatz gehalten werden. Während des Geleits, an dem nach Angaben der Zeitung „Avanti!“ etwa 4.000 Personen teilnahmen, kam es mehrfach zu Rangeleien zwischen Anarchisten und Ordnungskräften.<sup>273</sup> Der futuristische Künstler Carlo Carrà war bei diesem Leichenzug vor Ort gewesen und erinnerte sich an die Geschehnisse in seiner 1943 veröffentlichten Biografie:

„Die Bestattungsfeier musste ... auf Anordnung der Polizei auf dem Friedhofsvorplatz abgehalten werden. Mehrere Einheiten blockierten die Straßen in Richtung Innenstadt. Doch die Anarchisten wollten das nicht hinnehmen, woraufhin der Leichenzug auf Höhe des Viale del Sempione plötzlich die Soldaten angriff, die darauf mit unerhörter Gewalt reagierten. Ohne es zu wollen befand ich mich inmitten des Gewühls und sah den mit roten Nelken bedeckten Sarg bedrohlich auf den Schultern der Träger schwanken; die Pferde gingen durch, Fahnenstangen und Schlagstöcke flogen umher, und es schien als würde der Leichnam jeden Moment zu Boden fallen und

---

273 Ebd.

von Pferden zertreten. Stark beeindruckt kam ich in meiner Wohnung an und zeichnete ein Bild des Ereignisses, dem ich zuvor beigewohnt hatte.<sup>274</sup>

Nicht die Darstellung einer historischen Begebenheit aus der Distanz, sondern die Fixierung eines Moments in seiner Ereignisqualität, die untrennbar mit den Vorstellungen und Emotionen des Künstlers verbunden war, hatte Carrà zur Arbeit an seinem Gemälde motiviert. Er verstand sich nicht als Chronist, sondern als Teil des Geschehens, und dieser subjektive Eindruck sollte auch in die Bildwirkung einfließen. Zu diesem Zweck bediente sich Carrà einer dramatischen Bildästhetik, die alle Sinne der Betrachtenden ansprechen sollte. Im Unterschied zu impressionistischen oder realistischen Werken, wie sie damals in Mode waren, verwendete er auffällig grelle Farben und dynamische, die Körper der Anarchisten überspitzende Formen wie Arabesken, Spiralen und Diagonalen, die die Futuristen in Reaktion auf das moderne Großstadtleben in den Mittelpunkt ihres künstlerischen Repertoires gestellt hatten.<sup>275</sup>

Mit der harmonischen Ordnung und Schwermut individualistisch angelegter bürgerlich-aristokratischer Trauerzeremonielle hatte diese Darstellung wenig gemeinsam. Stattdessen tritt dem Betrachter eine unentwirrbare und gewaltvolle Massenszene vor Augen, in der die bestehenden Ordnungsstrukturen außer Kraft gesetzt sind. Im Zentrum des Bilds ist der Sarg zu sehen, der im Konflikt zwischen Sicherheitskräften und Anarchisten zu Boden zu fallen droht. Gemeinsam mit der Sonne ist er zugleich die Lichtquelle, womit der Tod Gallis zum Heldenopfer für eine bessere Zukunft erklärt wird. Die um den Sarg gruppierten Personen, die hier ebenso politische Interessengemeinschaft wie Trauergesellschaft sind, erscheinen im Gemälde nicht als individuelle Handlungsträger, sondern gehen in der Menge auf, die so zur eigentlichen Akteurin wird. Die kämpferische Körperhaltung der nur schemenhaft erkennbaren Figuren steht in einem unvereinbaren Widerspruch mit dem elitären Credo demütig-kontrollierten Leidens. Die Dramatik des Geschehens lässt wenig Raum für das melancholische Gedenken der Toten.

Auch die im Bild dominierenden Farben stellten einen Bruch mit vorherrschenden Konventionen dar: Während das von Sonne und Sarg ausgehende Gelb der Szene Energie zu verleihen scheint, dominieren mit Rot und Schwarz die Farben der Arbeiterbewegung und des Anarchismus. Grelle Rottöne passten aus Sicht der konservativ-liberalen Eliten nicht zu den leidvollen Empfindungen von Trauernden, da sie die Emotionen in eine unerwünschte Richtung lenkten und mit Aktivität und Aggression in Verbindung gesetzt wurden.<sup>276</sup> Hinzu kam eine Neubesetzung der Farbe Schwarz, die in dem Gemälde nicht primär für Trauer stand, sondern für den Anarchismus. Damit spiegelten die Farben die damalige politische Anhängerschaft Carràs zum An-

<sup>274</sup> Carrà, Scritti, S. 633.

<sup>275</sup> Vgl. Thomas, Aufruhr, S. 298–300.

<sup>276</sup> Diese Sichtweise wurde von Physiologen wie Paolo Mantegazza untermauert. Siehe Kap. 5.5 dieser Arbeit.

archosyndikalismus, der im Unterschied zu anarchistischen Einzelaktionen und zum organisierten Parteisozialismus auf die spontane Agitation der Massen setzte, um die bestehende Ordnung ins Wanken zu bringen.

„Das Begräbnis des Anarchisten Galli“ bringt somit zum Ausdruck, was Filippo Tommaso Marinetti seinem futuristischen Manifest zum Programm der künstlerischen Avantgarde Italiens erklärt hatte: Die Auflehnung gegen den „Kult der Vergangenheit“, zu der für ihn auch der Kult um die Toten zählte.<sup>277</sup> Stattdessen sprach er für die Glorifizierung des Lebens und der Geschwindigkeit, von Energie und Technik, von Menschenmassen und Gewalt, von Konventionsbruch und Verwegenheit.<sup>278</sup> Wie kunsthistorische Untersuchungen hervorheben, barg die Reduzierung des Bilds auf das Ereignis und die Vernichtung jeder tiefergehenden Bedeutung, wie auch Carrà sie beabsichtigte, letztlich den Keim eines irrationalen Aktionismus gegen alles Etablierte in sich, der die spätere Begeisterung vieler Futuristen für den Faschismus erklären kann.<sup>279</sup> Diese Teleologie sollte jedoch nicht zu einseitig betont werden, denn Carràs Bild verweist auch auf den Entwurf eines offeneren, in seinem Kern egalitär und demokratisch angelegten Emotions- und Trauerkonzepts: Es stand für die Auffassung, dass Wahrnehmung und Erinnerung durch das komplexe Ineinanderwirken von Sinnesindrücken, Empfindungen und Bewusstseinsinhalten bedingt waren und nahm so Abstand von der hierarchischen Gegenüberstellung von Vernunft und Emotion; es betonte die Kontextgebundenheit von Empfindungen und stellte es frei, Trauer mit anderen Gefühlen zu verbinden als mit Schmerz, Leid und Angst; es stellte die Unterscheidung von ‚natürlichen‘ privaten Affekten und interessengeleiteten öffentlichen Gefühlen infrage und war, anders als das elitäre Trauermodell, nicht mehr auf die (Klein-)Familie als exklusives emotionales Zentrum des individuellen Lebens zugeschnitten.

---

<sup>277</sup> Marinetti, Gründung und Manifest, S. 3–7.

<sup>278</sup> Vgl. ebd.

<sup>279</sup> Vgl. Thomas, Aufruhr, S. 304.

## 4 Die Moralisierung der Gefühle

### 4.1 Trauerpraktiken als Epochenindikator

Die im vorangegangenen Kapitel erörterten religiösen und gesellschaftspolitischen Rahmungen des Trauerns definierten, welche Gefühle im Kontext von Sterben und Tod erwartet und welche ausgegrenzt wurden. Um historische Trauer als emotionale Praxis greifbar machen zu können, müssen jedoch einige weitere Fragen beantwortet werden: Was bedeutete es für Trauernde, diese Gefühle zu empfinden? Welchen Logiken folgten sie, und wo verortete man sie?

Um dem auf die Spur zu kommen, lohnt ein Blick in historische Enzyklopädien. Die „Nuova Enciclopedia Popolare“ von 1847 nannte neben dem Beziehungsverlust noch eine zweite Wortbedeutung von *lutto*: „Der Brauch, den Schmerz über den Verlust eines Angehörigen mit äußeren Mitteln zu zeigen.“<sup>1</sup> Es folgte eine Schilderung verschiedener historischer Zeigepraktiken, die den weitaus größten Anteil der Lexikonartikel ausmachte. Die Darstellung setzte bei den Wurzeln europäischer Kultur an. Beginnend mit Beispielen aus dem Alten Testament wurden Praktiken von Israeliten, Ägyptern, Assyrern, Persern, antiken Griechen und Römern beschrieben. Wiederkehrende Motive waren insbesondere die Zeitspanne der Trauer (in der Regel sieben Tage) und die Frage nach angemessenen (Kleidungs-)Farben. Hier wurde beispielsweise angemerkt, dass das Tragen von Trauerkleidern bei den Israeliten „den Witwen vorbehalten“<sup>2</sup> gewesen sei; es ging also offenbar eher um eine weibliche Praktik. Je mehr sich die historische Schilderung auf die Gegenwart zubewegte, desto stärker rückten Farben und Kleidung in den Mittelpunkt der Betrachtung, während körperliche Trauerbekundungen ab der Neuzeit keine Erwähnung mehr fanden.<sup>3</sup>

Auf den ersten Blick blieben diese Grundlinien in der „Nuova Enciclopedia Italiana“ von 1881 erhalten, große Teile des älteren Texts wurden einfach übernommen. Insgesamt weist der „lutto“-Artikel hier aber einige entscheidende Unterschiede und Ergänzungen auf. So war der Umfang des Texts von knapp einer auf über sechs Seiten angewachsen. Trotz der ungefähr verdoppelten Bandzahl des Gesamtwerks stellte dies eine bemerkenswerte Erweiterung dar und kann als Hinweis auf eine Konjunktur der Thematik verstanden werden.

Hinzu kommt, dass die Abhandlung wesentlich systematischer angelegt ist. Die Geschichte des Brauchtums wird hier in sieben Kapitel unterteilt, die von den Darstellungen des Alten Testaments bis zu zeitgenössischen Farben, Graden und der zeitlichen Dauer der Trauer in Europa reicht und ein breites historisch-kulturelles Entwicklungspanorama abbildet. Neben europäischem bezog der Artikel nun auch

---

1 Art. *Lutto*, in: *Nuova Enciclopedia Popolare* 8 (1847), S. 916.

2 Ebd.

3 Ebd.

außereuropäisches Brauchtum ein. Er bewegte sich damit im Trend des zeitgenössischen Interesses an der Erforschung fremder Lebens- und Sozialisierungsformen, das infolge der kolonialen Expansion, des Kontakts mit fernen Lebensräumen und Völkern und des Zugewinns ethnografischen Wissens, des wachsenden globalen Handels sowie neuer Verkehrs- und Kommunikationsmittel immer größer geworden war.

Diese Entwicklungen schlugen sich auch in der chronologischen Darstellungsweise des Enzyklopädie-Artikels nieder, der altertümliche (*antico*) und moderne (*moderno*) Trauerpraktiken trennte. Darüber hinaus wurde dem außereuropäischen Brauchtum ein eigener Abschnitt zugewiesen, das mit den Attribut *barbarico* (barbarisch) von zivilisierten (*civile*) Praktiken abgegrenzt wurde. Mit diesen dichotomischen Begriffspaaren griffen die Autoren das aufklärerische Deutungsschema von Geschichte als teleologische Abfolge menschlicher Sozialisations- und Verhaltensformen auf, die von den barbarischen Anfängen bis in die vermeintlich zivilisierte Jetztzeit reichte. Dieses Modell implizierte eine hierarchisch angelegte Differenz zwischen Vergangenheit und Gegenwart, welche die Speerspitze der kulturellen Entwicklung des Menschen bildete.<sup>4</sup> Die Minderwertigkeit nichtwestlicher Gesellschaften manifestierte sich darin, dass man sie als zeitlos begriff: Sie schienen ohne jegliche kulturelle Weiterentwicklung in einem ursprünglichen Naturzustand zu verharren, ihre Lebensführung erschien als Überrest vor- oder frühgeschichtlicher Lebensformen im Jetzt. Unterentwicklung und Rückständigkeit fielen in diesem Schema ebenso zusammen wie Fortschritt und Zivilität. Damit wurden Zeit und Raum aufeinander abgebildet, Differenz wurde „historisch eingefangen und hierarchisiert“.<sup>5</sup>

Folgt man dem Lexikonartikel, dann korrelierte die Entwicklung der Menschen und ihrer gesellschaftlichen Organisation mit dem Verschwinden körperlicher Trauerpraktiken wie lauten Klagen und Schreien, zu Boden werfen oder Haare raufen, die in der Gegenwart keine Rolle mehr zu spielen schienen. Allerdings verriet die Enzyklopädie nur einen Teil dieses Abgrenzungsdiskurses. Denn das, was die Autoren hier auf außereuropäische (Kolonial-)Völker bezogen, verortete man in Italien auch im eigenen Land. In den Jahren nach der nationalen Einheit richtete sich der Blick der Mittel- und Oberschichten verstärkt auf regionale Differenzen, die vorher nur eine periphere Rolle eingenommen hatten.<sup>6</sup> Verortet wurde das Rohe und Primitive auch bei der Bevölkerung der südlichen Regionen des Landes, deren Rückständigkeit zunehmend als Beeinträchtigung nationaler Stärke und Zukunftsfähigkeit galt. Nicht zufällig hat die historische Forschung daher auch von einem Binnenorientalismus gesprochen.<sup>7</sup>

---

<sup>4</sup> Vgl. Gay, Macht, S. 242. Ferner auch Carr, Time.

<sup>5</sup> Pernau, Zivilität, S. 243. Vgl. auch dies., An ihren Gefühlen.

<sup>6</sup> Vgl. Patriarca, Vices, S. 67.

<sup>7</sup> Vgl. Schneider, Italy, sowie Moe, View.

Beobachter aus den Elitenmilieus reagierten auf dieses Andere oft abwehrend.<sup>8</sup> Dies galt auch für Trauerpraktiken, wie die Schilderung einer Bestattung in der süditalienischen Region Kampanien in einer Studie des aus der Region stammenden Juristen und Volkskundlers Gaetano Amalfi veranschaulicht:

„Mein lieber Freund, hier muss ich dich deinen eigenen Vorstellungen überlassen, da ich kaum in Worte fassen kann, was hier geschieht: Ich sage nur, dass die Schreie, das Geheul, die Tränen, das Klatschen der Hände dieser Hexen, begleitet vom Schlagen der Türen und der Fenster, das Entsetzen, das Gewühl und die Hitze, mich zur Flucht zwangen wie aus der Hölle; denn als Christ, der nicht eingreift, um die Qualen der Verdammten zu beeinflussen, ist es nicht möglich, in diesem schrecklichen Lärm ruhig zu bleiben, der selbst die Unerschrockenheit in Person zu Boden werfen würde.“<sup>9</sup>

In diesem Bericht stellt sich die Differenz zum Primitiven als unüberbrückbarer Gegensatz dar. Dass ein Ethnograf wie Amalfi dem Lärm und Gewühl der hier praktizierten Trauer mit Erschrecken begegnete, zeigt, wie tief dieser Unterschied in seine Wahrnehmung eingeschrieben war. Eine *wall of empathy* trennte die Trägerschichten des Nationalstaats und die Bevölkerung des ländlichen Südens also nicht nur hinsichtlich der Vorstellungen von Leben und Tod und den hiermit verbundenen Ritualen, sondern auch hinsichtlich der emotionalen Praktiken des Trauerns. Amalfis Beschreibung fügte sich mit der Wahrnehmung des Südens als unanständiger, primitiver und abergläubischer Teil Italiens, der einerseits die Überlegenheit der europäisch-zivilisierten Trägerschichten des Nationalstaats bestätigte, andererseits aber deren Fähigkeit infrage stellte, die eigene Zivilisierungsmission zu erfüllen.<sup>10</sup>

Mit dem Zugewinn ethnologischen Wissens bis zur Jahrhundertwende wurde die mit kulturellen und historischen Argumenten untermauerte Unterschiedlichkeit von Brauchtumsformen mit ethnischen Herleitungen angereichert. In der „Grande Enciclopedia Popolare Sonzogno“ wird deutlich, dass damit eine holzschnittartige Einteilung verschiedener Kulturen in größere, ethnisch begründete Herkunftsgemeinschaften einhergehen konnte. Dies spiegelte sich in einer biologisch begründeten Essentialisierung kultureller Differenz wider, die sich laut „Enciclopedia Sonzogno“ auch in den Trauerpraktiken manifestierte: „Während alle weißen Völker in der Zeit der Trauer einen gesammelten, moderaten, verinnerlichten Schmerzausdruck für richtig halten, vernachlässigen die Malesen ihre Kleidung, und die Indianer Amerikas zerreißen sich das Gewand.“<sup>11</sup>

Die unterschiedlichen kulturellen Umgangsweisen mit dem Tod waren demnach durch rassistisch-ethnische Merkmale bedingt und gingen, so die implizite Interpreta-

<sup>8</sup> Vgl. Reckwitz, *Subjekt*, S. 251.

<sup>9</sup> Amalfi, *Culla*, S. 74 f.

<sup>10</sup> Vgl. Moe, *View*, S. 167 f.

<sup>11</sup> Art. *Lutto*, in: *Grande Enciclopedia Popolare Sonzogno* 10 (1914), S. 625 f.

tion, auch auf verschiedenartige körperliche Voraussetzungen zurück, die die Verarbeitung von Emotionen determinierten.

## 4.2 Gefühle als Reizreaktion

Die 1881 erschienene Ausgabe der „Nuova Enciclopedia“ setzte sich noch in einem weiteren entscheidenden Punkt von der älteren, um die Mitte des 19. Jahrhunderts veröffentlichten Auflage ab. Sie führte eine neue Erklärung für die individuelle Entstehung von Trauergefühlen an, die in einem widersprüchlichen Verhältnis zur behaupteten Analogie von zivilisatorischer Entwicklung und Verschwinden körperlicher Gefühlsausdrücke stand. In der semantischen Umschreibung des Wortes *lutto* nennt der Artikel mit „Schluchzen, Stöhnen, Heulen, Schreien, mit denen der innere Kummer ausgedrückt wird“<sup>12</sup> gleich zu Beginn ein festes Repertoire körperlicher Gefühlsäußerungen. Trotz der Betonung von symbolischen Bezeugungsformen zeichnete sich Trauer danach vor allem durch individuelle Regungen aus:

„Einstweilen stellen wir fest, dass es trotz vieler Formen des Brauchtums, die aus menschlichen Angewohnheiten etabliert wurden, für einige davon körperliche Ursachen gibt, die umfassender und konstanter vorwiegen. So kann die Rasur des Kopfes ein Angebot der Natur sein, die durch Kummer verursachte Rührung des Gehirns zu erleichtern; das Raufen der Haare dient dazu, die Aktivität einiger besonderer Organe zu mäßigen und wird reguliert durch die Sinneswahrnehmungen der vom Leid ergriffenen Person. Schläge auf die Brust können dazu beitragen, das von starker Blutzirkulation beanspruchte Herz zu erleichtern; das Zufügen von Schnitten und Stichen kann einem natürlichen Bedürfnis nach einer Emission von Blut entspringen; laute Schreie zerstreuen sicherlich die Aufmerksamkeit für die Nöte von Seele und Körper; und Auf- und Zerreißen der Kleidung scheint die Reizung der Nerven zu lindern.“<sup>13</sup>

Die kulturell variablen Äußerungsformen eines Gefühls waren hier nicht mehr dessen eigentlicher Gehalt, sondern ein Ornament, das sich wie ein Tuch über innerlich ablaufende Körperprozesse legte. Diese wurden „begleitet von diversen Handlungen, je nach Gefühl, Brauchtum und Gewohnheiten der verschiedenen Völker der Menschheit“<sup>14</sup>, wie der Artikel darlegt. Folgt man diesen Überlegungen, dann fanden die eigentlichen Empfindungen, die man als Trauer auffasste, innerhalb des Individuums statt.<sup>15</sup> Unter Berufung auf Ergebnisse medizinisch-physiologischer und evolutionspsychologischer Forschungen präsentierte man den menschlichen Körper hier als auf sich selbst bezogenes, biologisch fundiertes Milieu, das in der Interaktion mit seiner Umwelt stets bestimmte physiologische Funktionsabläufe aufwies.<sup>16</sup>

<sup>12</sup> Art. Lutto, in: Nuova Enciclopedia Italiana 12 (1881), S. 1306.

<sup>13</sup> Ebd.

<sup>14</sup> Ebd., S. 1302f.

<sup>15</sup> Vgl. Honegger, Ordnung, S. 115.

<sup>16</sup> Vgl. Sarasin, Maschinen, S. 115f.



Dieses naturwissenschaftlich hergeleitete Emotionskonzept berief sich darauf, dass dem menschlichen Körper eine universelle physiologische Basis verfügbar sei. Demzufolge schien jeder Mensch über dieselben Voraussetzungen zu verfügen, ein Gefühl wie Trauer zu empfinden und erkennen zu geben. Die Affektbezeugung war somit eine Frage des Willens und der Zivilität des Einzelnen. Insbesondere wenn sie wiederholt und gruppenbezogen auftrat, konnte die Verfehlung der sozialen Erwartungen aber auch die Interpretation nähren, dass körperliche Differenzen die eigentliche Ursache für abweichende Gefühlsausdrücke seien.

Damit bildet die Enzyklopädie ab, dass die Auffassung von Emotionen seit dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts immer mehr von physiologisch-biologischen Sichtweisen beeinflusst war.<sup>17</sup> Ältere, auf den aufklärerischen Hygienediskurs zurückgehende Deutungsweisen, die den Körper in einen variableren Zusammenhang mit äußeren Reizen gestellt hatten, wurden dabei zunehmend von Vorstellungen der Einwirkung diverser Modifikatoren auf einzelne Organe und Funktionszusammenhänge abgelöst. Nicht mehr die Veränderlichkeit des Körpers, sondern der Gedanke einer Regulierung äußerer Reize rückte dabei zunehmend in den Mittelpunkt der Betrachtung.<sup>18</sup>

Mit welchen Implikationen diese Vorstellung verbunden war, verdeutlichen die Forschungen des Turiner Arztes und Physiologen Angelo Mosso (1846–1910). Wie er in seiner 1891 erschienenen Studie „Die Ermüdung“ darlegte,<sup>19</sup> war die Lebenskraft des menschlichen Körpers von einem Energiehaushalt abhängig, der sich aus der Aufnahme von Licht, Atemluft und der Zuführung von Nahrung speiste.<sup>20</sup> Der Körper setze die so zugeführte Energie durch chemische und physiologische Prozesse in Wärme und Bewegung um. Von zentraler Bedeutung sei dabei das Nervensystem als Reizübermittler. Wenn Nervenzellen stimuliert würden, so Mosso, dann übermittelten sie in kürzester Zeit Informationen an das Gehirn, das daraufhin über die Nervenbahnen energetische Impulse bis in die Peripherie des Körpers sende.<sup>21</sup> Die Folge waren für Mosso und andere Physiologen Erregungszustände, durch die Organe und andere Körperteile in eine Spannung versetzt wurden und die sich als Erwärmung oder Bewegung manifestierten, etwa durch eine erhöhte Herzschlagfrequenz (siehe Abb. 7). In seinen Untersuchungen kam er zu dem Ergebnis, dass der Körper bestimmte ‚natürliche‘ Reaktionen auf bestimmte Reize zeige, die er in Versuchen mit menschlichen

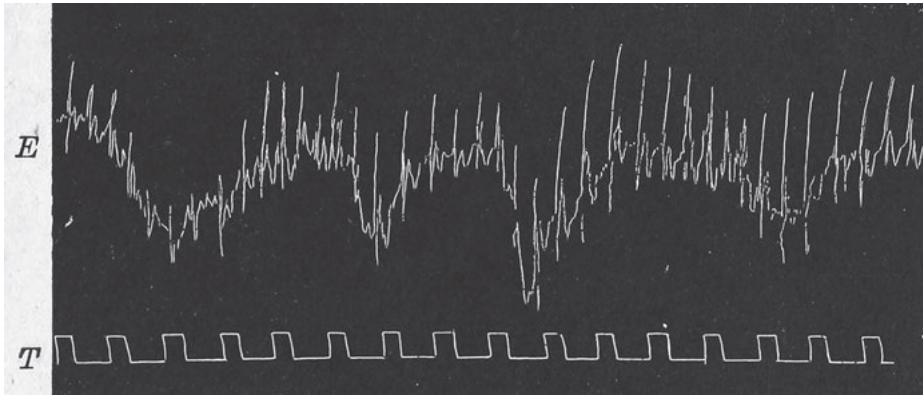
<sup>17</sup> Vgl. dazu aus wissenschaftshistorischer Perspektive C i m i n o, *Mente*.

<sup>18</sup> Vgl. S a r a s i n, *Maschinen*, S. 105.

<sup>19</sup> M o s s o, *Fatica*. Diese Schrift erschien in zahlreichen Auflagen und wurde in mehrere Sprachen übersetzt. Die vorliegende Untersuchung beruft sich auf die 1892 erschienene deutsche Übersetzung: M o s s o, *Ermüdung*. Zu Mosso als Wissenschaftler vgl. in jüngerer Zeit F e l s c h, *Laborlandschaften*. Eine Einordnung Mossos aus sozialhistorischer Sicht nimmt C o s m a c i n i, *Problemi*, S. 845–852, vor.

<sup>20</sup> Vgl. M o s s o, *Ermüdung*, S. 58 f. Vgl. auch S a r a s i n, *Maschinen*, S. 243 f.

<sup>21</sup> Vgl. M o s s o, *Ermüdung*, S. 283. Mosso spricht von der ‚Herrschaft des Gehirns über alle Organe des Körpers‘.



**Abb. 7:** Angelo Mosso: „Veränderung des Herzschlags durch die Wirkung einer Gemütsbewegung“ am Beispiel eines Hundes. Diagramm aus der Studie „Die Furcht“, erstmals erschienen 1884.

und tierischen Versuchsobjekten durch Elektroschocks auch künstlich herstellen zu können glaubte. Die elektrischen Impulse verursachen demnach schmerzhaft empfindungen, die unter anderem mit einem bestimmten Gesichtsausdruck verbunden seien (siehe Abb. 8).

Auch das Gehirn als Sitz der Seele war laut Mosso diesem physiologischen Reizreaktionsprinzip unterworfen: Einem „Seelenprozess“ lag für Mosso lediglich eine „Veränderung von Eiweißsubstanzen“ zugrunde.<sup>22</sup> Unter Bezugnahme auf den Helmholtzschen Energieerhaltungssatz ging er davon aus, dass bei diesen physiologischen Abläufen keine Energie verloren ginge, sondern lediglich in eine andere Form umgewandelt würde. Dabei galt das Grundprinzip, dass starke Reize auch starke Reaktionen wie heftige Muskelbewegungen, aber auch bleibende Seeleneindrücke hervorriefen. Bedenkt man, dass der Tod einer geliebten Person ein besonders starker Gefühlsauslöser war, dann konnte nach dieser Logik auch die emotionale Reaktion darauf besonders heftig sein. Da Trauer zudem primär mit Gefühlen wie Leid und Angst verbunden war, handelte es sich um eine negative Form energetischer Aufladung, die aus evolutionsbiologischer Sicht dem Selbsterhaltungstrieb des Menschen entgegenstand. Zugleich war die Wahrnehmung eines Todesfalls aber kein materiell auf die Physiologie des Körpers einwirkender Reiz. Daraus konnte man ebenso den Schluss ziehen, dass Trauergefühle keine unwillkürliche Empfindungen seien, sondern durch Willenskraft und/oder eine entsprechende Erziehung moduliert und kontrolliert werden konnten – anders als bei der gezielten Zufügung von Schmerzen durch Elektroschocks oder Quetschungen. Emotionen wurden danach als körperphysiologisches Phänomen erklärt und naturalisiert, die mit ihnen verbundenen ‚natür-

<sup>22</sup> Ebd., S. 68.



**Abb. 8:** Angelo Mosso: „Die Physiognomie des Schmerzes“. Die Versuchsperson war ein Bauernjunge mit schlecht verheilter Wunde am Ellbogen, die zu einer Versteifung des Gelenks geführt hatte. Der Schmerz entstand durch die gewaltsame Streckung des Arms durch einen Arzt.

lichen‘ körperlichen Prozesse aber doch vom individuellen Charakter und sozialer Moral abhängig gemacht.

Historische Forschungen haben dieses physiologisch inspirierte Verständnis von Emotionen als hydraulisches Gefühlsmodell bezeichnet, dessen Erklärweisen auch in der Selbstwahrnehmung historischer Akteure präsent waren.<sup>23</sup> Dabei agierte der Körper wie ein Fass, das kurzzeitig überlief, um seinen Flüssigkeitshaushalt zu regulieren. Zustandsumschreibungen wie „essere commosso“<sup>24</sup> (bewegt sein) oder „essere preso“<sup>25</sup> (ergriffen sein) referierten auf solche Vorstellungen und deuten darauf hin, dass Gefühle häufig als etwas Passives erlebt wurden, das von außen über den Menschen kam. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts war damit aber meist nicht mehr Gott als Walter des menschlichen Schicksals, sondern die Reaktion des Körpers auf Reize aus der Umwelt gemeint. Die Humanwissenschaft stützte diese Vorstellung, indem sie Gefühlsempfindungen als nachträgliche Wahrnehmung „bereits ohne Geist abgelaufener körperlicher Gefühlsreaktionen“<sup>26</sup> erklärte. Die Interpretation von Gefühlsäußerungen als Ergebnis einer nervösen Krise des Körpers hatte eine Umdeutung emotionaler Phänomene zur Folge, wie sie auch der Physiologe Paolo Mantegazza

<sup>23</sup> Rosenwein, *Emotions*, S. 834–837.

<sup>24</sup> Art. *Commosso*, in: *Dizionario della lingua italiana* 2,1 (1865), S. 1535.

<sup>25</sup> Art. *Preso*, in: *Dizionario della lingua italiana* 3 (1871), S. 1208 f.

<sup>26</sup> Scheer, *Topografien*, S. 63.

vornahm: „Es ist möglich, dass Tränenfluss als Entladung der schmerzhaften Erregung funktioniert ... Man empfindet danach ein Gefühl der Frische, der Abspannung, der Verringerung der Verkrampfung.“<sup>27</sup>

Tränen waren hier das Ergebnis einer energetischen Kraft, die dem Abbau überschüssiger Energie auf der Grundlage unveränderlicher Naturgesetze diene.<sup>28</sup> Ein spezifischer inhärenter Emotionswert konnte ihnen so nicht mehr zugewiesen werden. Dennoch galten Tränen auch Mosso als besonders authentische Gefühläußerung, weil sie vom Gesichtsnerv ausgelöst würden.<sup>29</sup> Beim Anblick oder dem Gedanken an eine verstorbene Person, aber auch des mit Leid erfüllten Gesichts eines Gegenübers sende das Gehirn einen Impuls aus und setze als erstes die Gesichtsmuskulatur in Bewegung, da deren Nerv „am tiefsten ins Gehirn“ eindringe.<sup>30</sup> Von dort breite sich „gleich einem Schatten die Traurigkeit, der Schmerz, das Weinen“ im Körper aus,<sup>31</sup> wobei er die Art der Übertragung mit der Funktionsweise eines „Telegraphendrahts“ verglich, durch den „Depeschen von Station zu Station gesandt werden“.<sup>32</sup> Dies suggerierte eine direktere, unverfälschtere Impulsübertragung, als es bei anderen, weiter vom Gehirn entfernten Körperregionen der Fall war, die zu erreichen eine längere Strecke erforderte, was wiederum die Originalität des Impulses beeinträchtigte. Sichtbar wurde dadurch aber nicht eine Emotion, sondern lediglich ein authentischeres Abbild eines Befehls aus dem Gehirn.

Ein Blick in das zwischen 1861 und 1874 erschienene „Dizionario della lingua italiana“ von Tommaseo und Bellini verdeutlicht den Unterschied solcher Deutungen zu früheren Auslegungen: Hier wurden Tränen noch als „Gemütszustand, der aus den Augen träufelt und auf eine überwältigende Gemütsbewegung oder Schmerz oder Freude zurückgeht“,<sup>33</sup> umschrieben und somit als integraler Bestandteil des Affekts verstanden. Am Beispiel älterer Konzepte wird so eine wichtige Konsequenz des somatischen Emotionskonzepts deutlich. Für Mosso bestand die Aufgabe der Gesichtsmuskeln nämlich nicht darin, „den Gemütszustand zu verraten“.<sup>34</sup> Da aus physiologischer Sicht jede Form von Gemütsbewegung lediglich als Umsetzung von Energie galt,<sup>35</sup> wurde es letztlich beinahe unmöglich, die Gedanken und Empfindungen einer anderen Person genauer zu bestimmen. In diesem Sinne konstatierte Mosso:

„Wenn Jemand von Ermüdung, Wollust, Hunger, Durst spricht, so wissen wir alle, was darunter zu verstehen ist, auch das Mehr oder Weniger läßt sich durch Adjektive angeben ... Das, was uns

<sup>27</sup> Mantegazza, *Fisiologia*, S. 306.

<sup>28</sup> Vgl. Vincent-Buffault, *Histoire*, S. 185.

<sup>29</sup> Mosso, *Furcht*, S. 177.

<sup>30</sup> Ebd.

<sup>31</sup> Ebd., S. 179–181.

<sup>32</sup> Ebd., S. 177.

<sup>33</sup> Art. Lagrima, in: *Dizionario della lingua italiana* 2,2 (1869), S. 1732.

<sup>34</sup> Mosso, *Furcht*, S. 175.

<sup>35</sup> Vgl. Mosso, *Ermüdung*, S. 209.

fehlt, wenn wir von unseren inneren Gefühlen sprechen, ist das Gewicht und das Maß; es sind die Schattierungen [sic] und Steigerungen, die wir nicht ausdrücken können, es sind die kleinen Unterschiede, die wir nicht nach ihrem richtigen Werth abschätzen können. Und, mehr als alles, wir können nicht den Ausdruck für diese Erscheinungen abtrennen von unserem ‚Ich‘, um sie mit jenen Erscheinungen zu vergleichen, welche die Anderen empfinden, ohne in die größte Unklarheit zu verfallen ... Der Schmerz oder die Freuden, welche ich mit einer anderen Person aus ein und demselben Grund empfinde, kann ich in uns Beiden von gleicher Intensität voraussetzen, aber ich habe keinen Beweis dafür.“<sup>36</sup>

Unter Bezugnahme auf Leonardo da Vinci konstatierte Mosso in seiner Studie „Die Furcht“ außerdem, dass sich ein Schmerzausdruck wie das Weinen nur in Details vom Lachen unterscheide.<sup>37</sup> Die Folgen dieser Überlegungen waren ambivalent. Die physiologisch inspirierte Deutung von Affekten unterstellte eine Universalität des Gefühlsausdrucks, in deren Rahmen nicht sichtbare Faktoren wie persönliche, kulturelle und gesellschaftliche Prägungen als „unzuverlässig, veränderlich und schwer greifbar“ galten.<sup>38</sup> Auf diese Weise wurde die „Subjektposition ... genauso marginalisiert wie der Begriff „Seele“, der einst für das Innere des Menschen schlechthin“ gestanden hatte.<sup>39</sup> Darüber hinaus wurde der Körper durch die Entkopplung von individueller Empfindung und Emotionsbezeugung zu einer Blackbox. Den tatsächlichen inneren Regungen konnte man sich zwar kommunikativ nähern, aber niemals abschließend beikommen. Körperliche Gefühlsregungen konnten vor diesem Hintergrund auch als oberflächliche und seelenlose physiologische Reaktionen ohne Substanz gedeutet werden, wie es gegen Ende des 19. Jahrhunderts immer häufiger geschah.<sup>40</sup> Um Gefühle zu interpretieren, stützte man sich letztlich doch wieder auf soziale Kriterien wie Moral und Kultur, wie sich zeigen wird. So kam es zu einer „Spannung zwischen Universalisierung und Partikularisierung“, die „das moderne Subjekt bis ins Detail“ bestimmte.<sup>41</sup>

Aus dieser Somatisierung von Gefühlen ergaben sich eine weitere Implikation, die für das Wissen und den Umgang mit Trauer im späten 19. Jahrhundert bedeutsam war. Auf die erste verwies schon der Titel der herangezogenen Studie: „Die Ermüdung“. In seinen physiologischen Versuchen hatte Mosso festgestellt, dass Muskeln, die wiederholt mit elektrischen Impulsen gereizt wurden, weniger leistungsfähig waren und zudem länger „in zusammengezogenem Zustande“ verharrten.<sup>42</sup> Als Grund führte er an, dass die Körperzellen „schädliche Stoffe“ absonderten, die den gesamten Körper „verunreinigen“ konnten und beim Überschreiten einer „physiologischen

<sup>36</sup> Ebd., S. 216.

<sup>37</sup> Vgl. Mosso, Furcht, S. 173.

<sup>38</sup> Scheer, Topografien, S. 46.

<sup>39</sup> Ebd.

<sup>40</sup> Vgl. Vincent-Buffault, Histoire, S. 173.

<sup>41</sup> Pernau, Zivilität, S. 274.

<sup>42</sup> Vgl. ebd., S. 76–100.

Grenze“ krank machten.<sup>43</sup> Starke und dauerhafte Erregungszustände führten hier nach zu einer ineffizienten Energieverwendung, in deren Folge die Reizreaktionen, die Mosso stets als körperliche und mentale dachte, unspezifisch und krampfartig wurden.

Ein wichtiges Charakteristikum dieses Reizreaktionsmodells war, dass man das Nervensystem schon seit seiner Entdeckung im 18. Jahrhundert als Organsystem konzeptualisierte. Es konnte sowohl intentional als auch unabhängig von Willen und Bewusstsein des Menschen agieren – eine Grenze, die allerdings bis heute nicht eindeutig gezogen werden konnte.<sup>44</sup> Auch Mosso differenzierte zwischen willentlichen Bewegungen und vegetativen Reflexen, wobei er konstatierte: „Befremdend wirkte auf alle die Erkenntnis, daß sich die freiwilligen Bewegungen, unsere Empfindlichkeit und die seelischen Vorgänge [im Vergleich zu unwillkürlichen Regungen] mit so geringer Geschwindigkeit in unseren Nerven fortpflanzten.“<sup>45</sup>

Reflexbewegungen und unbewusste Empfindungen liefen also auch wesentlich schneller ab als intendierte Handlungen – zu schnell, um ins Bewusstsein treten zu können. Traten sie zu häufig auf, so konnte dies laut Mosso fatale Folgen haben:

„Wenn die Ermüdung sehr groß ist, sei es, daß eine geistige Arbeit oder eine Muskelanstrengung sie herbeiführt, vollzieht sich eine Aenderung in unserer Stimmung: wir werden reizbarer, und es scheint fast, als habe die Ermüdung das, was an edlen Gefühlen in uns war, jene Fähigkeit des Gehirnes, durch welche sich der civilisirte Mensch vom Naturmenschen unterscheidet, aufgezehrt. Wir vermögen uns nicht mehr zu beherrschen, und die Leidenschaften brechen so heftig hervor, daß wir sie nicht mehr mit unserer Vernunft zügeln und ihnen entgegenarbeiten können. Die Erziehung, welche die unwillkürlichen Bewegungen im Zaume hielt, verliert ihre Macht und es ist, als ob wir einige Stufen in der gesellschaftlichen Hierarchie hinunterstiegen. Es fehlt uns die Spannkraft des Geistes, die Neugier und die Kraft der Aufmerksamkeit, und damit die wichtigsten Merkmale des höher gebildeten Menschen.“<sup>46</sup>

Eine überreizungsbedingte Ermüdung, die sich widersprüchlicher Weise gleichermaßen als Überspannung und als Erschöpfung manifestieren konnte, führte demnach zu einem Verlust an erworbener Moral und Kultur, da das Individuum einwirkende Stimuli nicht mehr kontrolliert bewältigen könne. Zugleich erachteten Mosso und andere Physiologen ein gewisses Maß an Stimulation und Erregung als notwendig, um Raum für die „wichtigste aller Kräfte“ zu schaffen, die „die menschliche Vernunft zur Entwicklung“ brachte:<sup>47</sup> die Aufmerksamkeit als Voraussetzung intellektueller Leistungsfähigkeit. Sie entsprach für Mosso einer Wachheit, „welche sich anfangs als eine Anstrengung des Geistes darstellt“ und der es außerdem zu eigen war, „in wun-

---

<sup>43</sup> Ebd., S. 118.

<sup>44</sup> Vgl. Porter, Kunst, S. 536–546.

<sup>45</sup> Mosso, Ermüdung, S. 77.

<sup>46</sup> Ebd., S. 238 f.

<sup>47</sup> Ebd., S. 178.

derbarer Weise die Kräfte desselben zu schonen“.<sup>48</sup> Ihre Wirkweise bestünde darin, dass „die inneren Vorstellungen sich verstärken“ und „die äußeren Eindrücke daran verhindert werden, zum Bewusstsein zu kommen“.<sup>49</sup> Damit konnte sie auch gewährleisten, „große Geistesanspannungen [wie] Schmerzen und Leidenschaften erträglicher“ zu machen.<sup>50</sup> Als wichtige Bedingung für fokussiertes Arbeiten und Denken im Sinne zivilisatorischen Fortschritts war Aufmerksamkeit somit zu bedeutenden Teilen willentlich konstituiert, aber Mosso verband sie auch mit einem selektiven, weniger empfindlicheren Umgang mit Reizen und brachte beide Aspekte damit in ein performatives Verhältnis zueinander.<sup>51</sup>

Aufmerksamkeit war für den Physiologen ein Zustand der Dominanz des Innenlebens, in dem äußere Reize selektiert werden. Dieser Zustand stabilisierte sich zugleich selbst, indem er die Reizselektion erst ermögliche. Auf diese Weise „erleben [wir] den beständigen Wechsel um uns herum, ohne daß [Reizungen] eine Spur in uns zurücklassen, die uns dauernd ermüdete“.<sup>52</sup> Mit anderen Worten: Aufmerksamkeit war laut Mosso gleichbedeutend mit der Fähigkeit zur Selektion von Reizen im Sinne autonomen Denkens und Fühlens. Dies sei gerade in einer Welt immer bedeutsamer, in der das Leben „weniger ruhig“ werde, weil immer mehr Reize auf das Individuum einwirkten.<sup>53</sup> Wer dies nicht vermochte, mache sich zum Spielball äußerer Eindrücke und könne psychische Zustände nicht wählen, was die Fähigkeit zur Arbeit für Zivilisation und Fortschritt einschränke und Indikator für eine Geisteskrankheit sei.<sup>54</sup>

Die Fähigkeit zur Reizselektion als Voraussetzung für autonomes, selbstbestimmtes Handeln etablierte sich im späten 19. Jahrhundert zu einem wichtigen Kriterium sozialer und kultureller Differenz. Besonders deutlich wird dies in einer Textpassage des Kriminalanthropologen Guglielmo Ferrero: „Die essentiellen Eigenschaften, die den Wilden und den Barbaren vom zivilisiertem Menschen unterscheiden, sind: Impulsivität, Trägheit und physio-psychische Reizbarkeit; drei Charakteristika, die stets eng miteinander verbunden auftreten.“<sup>55</sup> Hier werden die Verarbeitung von Reizen zur Grundlage für die Differenzierung von zivilisierten und barbarischen Umgangsformen erklärt sowie kulturelle Unterschiede auf ethnisch-biologische Grundlagen zurückgeführt und damit essentialisiert. Zugleich artikuliert Ferrero implizit die Norm für einen zivilisierten Emotionsstil: Gefühle sollten dosiert geäußert werden, durften aber im richtigen Moment keineswegs fehlen; darüber hinaus sollten sie nicht zur Vermutung Anlass geben, lediglich eine Reaktion auf äußerliche Eindrücke und Notwendig-

---

<sup>48</sup> Ebd., S. 195.

<sup>49</sup> Ebd., S. 193.

<sup>50</sup> Ebd., S. 253.

<sup>51</sup> Vgl. ebd., S. 188.

<sup>52</sup> Ebd., S. 195.

<sup>53</sup> Ebd., S. 169.

<sup>54</sup> Vgl. ebd., S. 215.

<sup>55</sup> Ferrero, *Morale*, S. 1.

keiten zu sein, und erforderten damit die Verinnerlichung bestimmter Werte. In dieser Trias kam eine Moralisierung von Gefühlen über den Körper zum Ausdruck, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu einem markanten Charakteristikum des Emotionsregimes der bürgerlich-adligen Eliten des liberalen Italien geworden war.

### 4.3 Zwischen Schwächung und Anspannung

Die Betonung nicht körpergebundener Emotionspraktiken als Merkmal von Kultiviertheit und Zivilität stand ebenso wie die Reduktion von Affekten auf körperphysiologische Prozesse in einem eklatanten Widerspruch zur Auffassung von Trauer als zutiefst individuellem Gefühl, das vom Schmerz um den Verlust einzigartiger affektiver Beziehungen und von der Angst vor dem Körpertod als Lebensende dominiert war. An dieser Stelle wird deshalb ein Schritt zurück gemacht und nach der Phänomenologie dieser Trauererfahrungen gefragt.

Erste Aufschlüsse bieten auch hier die Enzyklopädien. Beide Auflagen der „Nuova Enciclopedia“ beschrieben Schmerzen als „Erschütterung“ des Individuums.<sup>56</sup> Die Phänomenologie handelten sie in einem Eintrag mit dem Titel „dolore (patologico)“ ab. Diese Klassifizierung rückte das Leid in den Bereich des Krankhaften und Dysfunktionalen und konnotierte es als negative Erfahrung, die eine große Bandbreite an körperlichen und seelischen Effekten umfasste:

„[Schmerz] umfasst ein Gefühl allgemeinen Unwohlseins, das sich nur schwer definieren lässt und oft auch bei Hypochondern und hysterischen Frauen auftritt: Angstzustände, Schüttelfrost, fieberhafte Erhitzung, übermäßige Müdigkeit, Muskelzuckungen, Zahnausfall, Kribbeln und Gefühllosigkeit der Gliedmaßen ... Starker Schmerz nimmt uns die Fähigkeit zum Denken und beraubt uns der Vernunft; er erschöpft die Kräfte mehr als ein großer Aderlass ... Er kann Ohnmacht, Wahnvorstellungen und Krämpfe verursachen und zu plötzlichem Versterben führen, ohne dass eine Läsion vorliegt, die dies begründet. Wenn eine Person lange von körperlichen Schmerzen geplagt ist, kann sie eine Art moralischen und körperlichen Niedergang erleiden, der sie nicht mehr als sie selbst erscheinen lässt.“<sup>57</sup>

Auch weniger analytisch vorgehende Nachschlagewerke assoziierten Trauer mit Symptomen von Krankheit und Schwäche bis hin zum körperlichen und geistigen Funktionsverlust. So etwa der Eintrag „dolore“ in Niccolò Tommaseos „Dizionario della lingua italiana“, einem frühen, bereits seit den 1830er-Jahren in Arbeit befindlichen Standardwerk unter den Wörterbüchern der italienischen Sprache: „Der Schmerz des Herzens ist eine traurige Empfindung, wegen der ein Lebewesen so starke Müdigkeit,

<sup>56</sup> Art. Dolore, in: Nuova Enciclopedia Italiana 7 (1879), S. 1270.

<sup>57</sup> Ebd.



Schwäche und Kummer empfindet, dass es sich kaum noch aufrichten und bewegen kann.“<sup>58</sup>

Noch deutlicher wurde ein Kurzlexikon von 1913 im Eintrag „angoscia“ (Angst, Beklemmung), der ebenfalls Bezüge zum viel zitierten Moralschmerz aufwies: „Empfindung in der Magengegend, begleitet von Atemproblemen, Atemnot, einem allgemeinen Unwohlsein, von Unruhe und Traurigkeit. Sie ist Symptom von Herz- und Atemkrankheiten sowie von starken moralischen Schmerzen.“<sup>59</sup>

Auch persönliche Zeugnisse skizzieren Trauer als Gefühl, das mit Schwäche, Antriebslosigkeit und Gebrechen einherging, ohne dabei psychische und physische Erfahrungen zu trennen. In einem Briefwechsel mit dem Römer Pio Capranica berichtete eine Angehörige 1887: „Wenn ich die Wahrheit sagen soll, habe ich viel gelitten; in diesem Moment fühle ich mich sehr geschwächt und muss sehen, dass ich meine Kräfte wiedererlange, denn die Schwäche ist [wahrlich] groß.“<sup>60</sup> In einem Brief an seinen langjährigen Freund Giovanni Omboni setzte der Physiologe Paolo Mantegazza 1888 sein Befinden im Anschluss an mehrere Todesfälle im näheren Umfeld, darunter sein Sohn Lito, mit körperlichen Verfallserscheinungen in Verbindung:

„Nach dem Unglück habe ich zudem eine Reihe kleinerer Gebrechen – zuerst ein Problem bei [meinem anderen Sohn] Iacopo, das uns zwei oder drei Tage Sorgen bereitete, außerdem starke Zahnschmerzen [meinerseits], unter denen ich so sehr litt, dass ich mich nach Florenz begeben musste, um mir ein Implantat einsetzen zu lassen. Ich bin so stolz auf meine 32 gesunden Zähne, bzw. bin es gewesen.“<sup>61</sup>

Für die junge Genueserin Silvia Ferro war die Trauerzeit mit Schmerzen an den Füßen und Schlaflosigkeit verbunden, die sie direkt auf dem Tod ihrer Mutter zurückführte: „Seit dem Unglücksmoment schlafe ich sehr schlecht; oft erwache ich und wälze mich im Bett“, notierte sie anderthalb Monate nach dem Todestag.<sup>62</sup> Oft beschrieben Trauernde ihre Gefühlslage als körperliche und mentale Einbuße an Lebenskraft, die völlige Apathie und Antriebslosigkeit befürchten ließ. Ida Bossaglia empfand die Sinnfragen und den Verlustschmerz über den Tod ihrer Mutter als so schwer erträglich, dass sie an Selbstmord dachte.<sup>63</sup>

Neben Niedergeschlagenheit und Schwäche zeugen andere Berichte von einem Gefühl großer innerer Anspannung. Der um seine Tochter trauernde Giovanni Ricasoli schrieb 1897:

<sup>58</sup> Art. Dolore, in: *Dizionario della lingua italiana* 2,2 (1869), S. 364.

<sup>59</sup> Art. Angoscia, in: *Enciclopedia contemporanea illustrata* 1 (1913), S. 260.

<sup>60</sup> Brief C. Rospigliosi an Pio Capranica, 2.5.1887. ASCR, Archivio Capranica, b. 82.

<sup>61</sup> Brief Paolo Mantegazza an Giovanni Omboni, 10.8.1888. MAE, Carte Mantegazza, Inv. 1639.

<sup>62</sup> Tagebuch Silvia Ferro, 24.9.1904. ADN, Coll. DP/Adn2, Silvia Ferro, Un secolo sta per morire. Am 5.9.1904 berichtet Silvia Ferro außerdem von Schmerzen am Fuß.

<sup>63</sup> Tagebuch Ida Bossaglia, 4.5.1877. ADN, Coll. DP/Adn2, Ida Bossaglia, La perdita di una moglie.

„Noch immer erscheint es mir unmöglich, dass ich wirklich so hart getroffen wurde, mitten ins Innerste meines Herzens und auf so erschütternde Art und Weise. Aber wenn mir klar wird, dass es sich nicht nur um einen Traum handelt, überkommt meinen Körper eine Art Wahn, ich will mich darüber hinwegtrösten und ihn weinend herauslassen, aber das gelingt mir nicht immer; manchmal scheint mir, als wäre ich nur noch ein Schatten meiner Selbst, und es würde mich befriedigen, wie ein Verrückter durch Wälder und Wiesen zu rennen. Aber eine schützende innere Stimme richtet mich auf und ich finde etwas Ruhe; aber ich bin dann stumm und die Welt ist mir gleichgültig, und ich möchte weder selbst sprechen, noch anderen dabei zuhören.“<sup>64</sup>

Stimmen wie diese zeigen, dass das hydraulische Emotionskonzept viele Berührungspunkte mit der individuellen Erfahrung und Deutung von Gefühlen aufwies und daher nicht als lebensferner Diskurs abgetan werden kann. In eine ähnliche Richtung gingen die Erfahrungen, die Ida Bossaglia aus Genua 1877 nach dem Tod ihrer Mutter in ihr Tagebuch schrieb: „Den gesamten Abend habe ich herbeigesehnt, meine Seele durch langes Weinen und Schluchzen zu erleichtern ... Ich habe mich sogar krampfhaft bemüht, das Weinen zu provozieren, aber nichts dergleichen geschah; [der Schmerz] blieb beständig.“<sup>65</sup>

Der in beiden Fällen zu beobachtende Versuch, sich die hinter den nervösen Empfindungen vermuteten Körpermechanismen zunutze zu machen, zeigt, dass körperliche Gefühlsregungen nicht nur als Unterwerfung erfahren wurden. Zwar gelang es weder Ida Bossaglia noch Giovanni Ricasoli, die Erleichterung aktiv herbeizuführen, die sie sich vom Weinen erhofften. Das physiologisch begründete Gefühlskonzept war insofern auch Ansatz zu einer Autonomisierung des Subjekts gegenüber dem Körper. Allerdings verweist der Misserfolg der Regulierung darauf, dass der Versuch der „Verkörperung gesellschaftlicher Maßgaben aufgrund der bereits etablierten Hexis ihrer Körper“ permanent zu scheitern drohte.<sup>66</sup> Was in den beiden Berichten außerdem hervorsteht, ist, dass die im gesamten 19. Jahrhundert durchweg der weiblichen Nervenökonomie zugeschriebene Neigung, Tränen als Erleichterung zu nutzen, hier keineswegs geschlechtsspezifisch erscheint.<sup>67</sup> Dabei ist allerdings zu beachten, dass sich Ricasoli und Bossaglia in den geschilderten Situationen unbeobachtet wähten. Gerade vor dem Hintergrund der physiologisch untermauerten Moralisierung körperlicher Gefühlsausdrücke steht zu vermuten, dass die in beiden Fällen denkbaren heftigen emotionalen Ausbrüche in der Öffentlichkeit kaum goutiert, sondern mit dem Stigma des Kontrollverlusts versehen worden wären, das besonders für ein männliches Familienoberhaupt wie Giovanni Ricasoli problematisch gewesen wäre.

<sup>64</sup> Giovanni Ricasoli Firidolfi an Giuseppe Corsi, 5.8.1897. ASF, Archivio Ricasoli, cass. XIII, fasc. 1. Hervorhebungen im Originaltext.

<sup>65</sup> Tagebuch Ida Bossaglia, 28.5.1877. ADN, Coll. DP/Adn2, Ida Bossaglia, La perdita di una moglie.

<sup>66</sup> Vgl. Eitler/Scheer, Emotionengeschichte, S. 293.

<sup>67</sup> Vgl. Vincent-Buffault, Histoire, S. 190.

#### 4.4 Körpergefühl und Seelengefühl

Wie bei Ferrero kenntlich wurde, waren wohl temperierte Gefühle auch in der Öffentlichkeit unbedingt erwünscht und sollten keineswegs verdrängt oder unterdrückt werden, da ihnen große Bedeutung für das Sozialleben zukam. Nicht umsonst rieten Verhaltensratgeber ihren Leserinnen und Lesern, der Ausdruck von Gedanken *und* Gefühlen sei ein Indikator für einen guten und angenehmen Charakter.<sup>68</sup> Die „Nuova Enciclopedia Italiana“ referierte 1886 in Übereinstimmung mit der 1847 erschienen Vorgängerausgabe „Nuova Enciclopedia Popolare“: „Das Gefühl ist das Leben der Seele ... Das Gefühl hat auch für das moralische [Leben] eine wichtige Rolle, wo es den Vorgaben der Vernunft vorausgeht.“<sup>69</sup>

Die ambivalente Bewertung von leidvollen Gefühlen als Unannehmlichkeit und erwünschtes Sozialisierungs- und Kommunikationsmittel stand in direktem Zusammenhang mit deren Differenzierung in physische und psychische Empfindungen. Diese begriffliche Aufspaltung „zwischen mental-geistigen und körperlich-sinnlichen Bedeutungsdimensionen“<sup>70</sup> reicht zurück in die Aufklärung und war eine diskursive Praxis, mit der gute und schlechte Affekte unterscheidbar gemacht wurden. Mit Blick auf schmerzhaft empfundene Empfindungen, wie sie auch in Trauerfällen zentral waren, hatte sich diese Unterteilung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bereits weitgehend etabliert. Die „Nuova Enciclopedia Italiana“ erläuterte diese Typisierung wie folgt:

„Man pflegt ... physische und moralische [Schmerzen] zu unterscheiden. Die einen belasten den Körper, die anderen die Seele. Sie unterscheiden sich durch bestimmte Eigenheiten: Der physische Schmerz besteht aus einer unangenehmen Empfindung aufgrund materieller Veränderung; der moralische ist eine spirituelle Gemütsbewegung, verursacht durch den Verlust eines Gutes oder die Furcht vor einem Übel. Wie die Lust hat auch der Schmerz verschiedene Grade, je nach Intensität, mit der er wirkt: Das geringste physische [Leid] ist das Unwohlsein, das stärkste der Krampf; das leichteste moralische ist die Traurigkeit, das stärkste die Verzweiflung.“<sup>71</sup>

Im Rahmen dieser Differenzierung ordnete man immateriellen Reizen eine seelisch-*innerlich* determinierte, materiellen Reizen eine körperliche Gefühlsreaktion zu. Aus dieser Logik ließ sich folgern, dass mit dem Verlust einer geliebten Person als seelischem Reiz keine oder nur sehr moderate physische Äußerungsformen verbunden seien. Die Grundannahme, dass Trauer mit einer körperlichen Schwächung und einer Abspannung der Muskeln einherging, wie sie beispielsweise der Choreograf Carlo Blasis vertrat,<sup>72</sup> verlieh dieser Vorstellung ein rationales Fundament.

<sup>68</sup> Vgl. Vertua Gentile, *Come devo comportarmi*, S. 3.

<sup>69</sup> Art. Sentimento, in: *Nuova Enciclopedia Popolare* 11 (1849), S. 816f.

<sup>70</sup> Gammertl, *Entfernungen*, S. 181.

<sup>71</sup> Art. Dolore, in: *Nuova Enciclopedia Italiana* 7 (1879), S. 1270.

<sup>72</sup> Vgl. Blasis, *Uomo*, S. 218.

Mit religiös beeinflussten Schmerzkonzepten standen solche Überlegungen in einem widersprüchlichen Verhältnis.<sup>73</sup> Zwar hatte die Unterscheidung zwischen innerlich und äußerlich verursachtem Leid auch im christlich-katholischen Diskurs eine lange Tradition, die bis auf Thomas von Aquin und die mittelalterliche Scholastik zurückging.<sup>74</sup> Allerdings hatte man dabei nicht an getrennte Ereignisse gedacht, sondern bezog sie, ungeachtet ob leiblich oder seelisch, auf das gesamte Wesen des Menschen.

Die Unterscheidung von körperlich und seelisch wirksamen Empfindungen wurde in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts auch über die Benennung von Gefühlen sichtbar. Noch in der Enzyklopädie-Auflage von 1848 wurde der Begriff „passione“ (Passion, Leidenschaft) ähnlich wie „sentimento“ (Empfindung) als Kombination aus physischen Affekten und deren intellektueller Verarbeitung bewertet, die sich im Laufe der Menschheitsgeschichte entwickelt habe. Der Artikel sprach von „Formen der Intelligenz und der Freiheit, die die Impulse des blinden Instinktes unterbrechen“.<sup>75</sup> Der 1886 erschienene Band der Enzyklopädie beschrieb die „sentimenti“ weiterhin als „Körperphänomene, die sich über Intelligenz und Moral in Gefühle umwandeln“<sup>76</sup> und somit als Vorgänge, deren körperliche Anteile an den Regeln für kultiviertes und moralisches Verhalten orientiert sein sollten. Dem gegenüber erschienen „passioni“ als deren gefährlichere Variante: „Die Passionen haben die Kraft, die Urteilsfähigkeit zu verwirren und unsere Freiheit zu paralysieren; ... sie treiben uns weit weg von den Zielen, die uns Vernunft, Pflicht und Interesse vorgeben.“<sup>77</sup>

Bestimmte, mit heftigen Reaktionen verbundene Empfindungen wurden so in einen Gegensatz zu Vernunft und Selbstbeherrschung gebracht. Der Körper fungierte dabei als eine Art Durchlauferhitzer, der kultiviertes Verhalten unmöglich machen konnte, wenn er bei der Verarbeitung emotionaler Impulse zu viel Raum einnahm. Dieses Prinzip war auch mit dem Begriff „emozione“ verbunden, der unter den hier untersuchten Titeln erst in der Enzyklopädie von 1914 zu finden war:

„Es handelt sich stets um einen besonderen Zustand der Psyche, in dem das Individuum plötzlich von der Konfrontation mit irgendeiner Ursache von Genuss oder Leid dominiert und ergriffen wird. Dabei wird der Geist abrupt mit Hoffnungen, Widersprüchen oder Resistenzen und Schwierigkeiten konfrontiert, auf die er nicht vorbereitet war; daher die überfallartigen Gedanken und Bilder, die wie alle Bilder motorische und sensitive Zustände in uns zum Leben erwecken, die in uns nur ein verblasstes Überleben fristeten. Aber in diesem Moment, unter der Macht der

---

<sup>73</sup> Vgl. Corbin, *Douleurs*, S. 262.

<sup>74</sup> Corbin, *Emprise*, S. 55–57.

<sup>75</sup> Art. *Passione*, in: *Nuova Enciclopedia Popolare* 10 (1848), S. 505.

<sup>76</sup> Art. *Sentimento*, in: *Nuova Enciclopedia Popolare* 11 (1849), S. 816, und *Nuova Enciclopedia Italiana* 20 (1886), S. 615.

<sup>77</sup> Art. *Passione*, in: *Nuova Enciclopedia Italiana* 8 (1884), S. 954.

hervorgerufenen Vorstellung, reagiert der Körper, und schließlich vermischt sich die [mentale] Rückwirkung dieser Empfindung mit dem primitiven Phänomen und modifiziert es.“<sup>78</sup>

Diese Umschreibung gibt zu erkennen, worum es beim Versuch der Trennung körperlicher und seelischer Wirkanteile eigentlich ging – nämlich nicht darum, Gefühle prinzipiell für unkontrollierbar zu erklären, sondern zu einer Frage der Moral. Das zentrale Rezeptionsorgan des menschlichen Wesens war dabei die Psyche, die gleichermaßen Empfänger und Modifikator von Gefühlsäußerungen darstellte und die Einhegung von deren körperlichen Anteilen leisten sollte.

Bis zur Jahrhundertwende wurden solche Überlegungen immer stärker festgeschrieben, wobei Innerlichkeit, verstanden als geringer Grad an Körperlichkeit,<sup>79</sup> ein wichtiges Kriterium für Moralität war. Dieses Motiv griff auch Giuseppe Sergi, einer der führenden italienischen Anthropologen seiner Zeit, in seinen wissenschaftlichen Arbeiten auf.<sup>80</sup> Ein ganzes Kapitel seiner 1894 erschienen Studie „Dolore e piacere. Storia naturale dei sentimenti“ (Schmerz und Lust. Naturgeschichte der Empfindungen) widmete er den *sentimenti morali* (moralischen Empfindungen). Diesen stellte er instinktive Grundaffekte wie Ernährungs-, Fortpflanzungs- und Arterhaltungstrieb gegenüber, deren zügelloses Ausleben die Zerstörung jeglichen Soziallebens unter den Menschen zur Folge haben müsse. Durch das wie ein Korrektiv funktionierende „Gefühl des Wohlwollens, das aus dem Zusammenleben entsteht“,<sup>81</sup> seien die Moralgefühle von einer „Zügelung des eigenen Verlangens, einer Mäßigung der Triebe“<sup>82</sup> gekennzeichnet. Insofern seien sie gute Gefühle, die im Unterschied zu negativ konnotierten Instinkten „von Ereignissen, Ideen, Gewohnheiten, neuartigen und erworbenen Beziehungen ausgelöst“<sup>83</sup> würden.

Das Konzept der *sentimenti morali*, mit dem sich auch andere Autoren wie Mantegazza befasst hatten, war letztlich der elitären Vorstellung eines kultivierten Umgangs mit Emotionen entlehnt. Phänomenologisch grenzte Sergi die „primitiven Impulse“ von den *sentimenti morali* dadurch ab, dass erstere „immer stärker“<sup>84</sup> seien, während sich letztere aufgrund gewisser „Hindernisse und Abschwächungen“<sup>85</sup> als „dauerhaft, nicht momentgebunden und bewusst wahrgenommen“ auszeichneten.<sup>86</sup> Anders als instinktive Triebe bildeten die *sentimenti morali* danach eine Synthese aus Natur und Kultur und wurden als schwächere, länger andauernde und bewusste Vor-

<sup>78</sup> Art. Emozione, in: Grande Enciclopedia Popolare Sonzogno 6 (1914), S. 383.

<sup>79</sup> Scheer, Emotions, S. 212, weist darauf hin, dass auch Innerlichkeit stets körperliche Vorgänge einschließt.

<sup>80</sup> Vgl. Patriarca, Vices, S. 92.

<sup>81</sup> Sergi, Dolore, S. 192.

<sup>82</sup> Ebd., S. 191.

<sup>83</sup> Ebd., S. 195.

<sup>84</sup> Ebd., S. 196.

<sup>85</sup> Ebd., S. 194.

<sup>86</sup> Ebd.

gänge definiert. Indem sie die Verinnerlichung bürgerlich-elitärer Moralvorstellungen voraussetzten, waren sie zugleich ein soziales Distinktionsmerkmal. Sie waren weniger problematisch, weil der Einzelne aktiv mit ihnen umgehen könne. Zudem gingen sie über reine Bedürfnisbefriedigung hinaus und begründeten die Vorrangstellung des Menschen unter den Lebewesen. Diese basierte vor allem auf der Fähigkeit zu freiem, autonomen und rationalen Handeln. Nach Mantegazza entsprach diese Qualität der Empfindung moralischer Verlustschmerzen: „Wenn die Empfindungen von Genuss und Leid auch über die Befriedigung der animalischsten Bedürfnisse hinaus andauert, d. h. über den Besitz des geliebten Objekts und das Abstillen des Bedürfnisses hinaus, können sie sich in die reinen Sphären transzendenter Affekte erheben; in diesen Fällen ist es ein sicherer Beweis für moralische Erhabenheit, Traurigkeit zu fühlen.“<sup>87</sup>

Obwohl sie rein naturhafte Gefühle als minderwertig ablehnten, gaben sich Anthropologen und Physiologen nicht damit zufrieden, die *sentimenti morali* als Ergebnis einer rein kulturellen Aneignung zu beschreiben. Sergi konstatierte, sie seien durch die evolutionäre Entwicklung des Menschen in den Körper eingeschrieben. Sie funktionierten demnach „über die Reizung des gemeinsamen emotiven Zentrums ... und über die Erregung der Nervenzellen. Sie kommen aus Nerven des organischen Lebens, das sich je nach Ursache und Intensität [der Stimulation] verändert.“<sup>88</sup>

Im Unterschied zu den Instinkten seien die moralischen Empfindungen jedoch erst im Laufe des evolutionsbedingten „mentalens Fortschritts, der mit der Stabilisierung der Hirnfunktionen korreliert“, zu einer „instinkthaften Äußerung“ geworden.<sup>89</sup> Als solche „erscheinen sie einer höheren Ordnung zugehörig“ und ergaben sich aus einer biologisch konstituierten Moral.<sup>90</sup> Diese Höherwertigkeit sah Sergi durch eine „eine besondere psychologische Physiognomie“<sup>91</sup> derjenigen Körper begründet, die diese Empfindungen verarbeiten (d. h. fühlen) könnten – eine Hypothese, die er allerdings nicht mit physiologischen Argumenten untermauerte, sondern lediglich mit einer „neuen Herkunft außerhalb der physiologischen Sphäre, die sich aus den ideellen Motiven speist, die diese Gefühle verursachen.“<sup>92</sup>

Damit integrierte das Konzept der *sentimenti morali* zwei zentrale Motive des Elitendenkens über Emotionen: Einerseits entkoppelte man sie vom archaischen Erbe des Körpers als Hort residualer Derbheit. Andererseits verlieh die Einschreibung in die Physis den Werten und Moralvorstellungen der aufgeklärten Mittel- und Oberschichten den Rang einer überlegenen, essentiellen Wahrheit. Auf diese Weise somatisierte man die Behauptung der kulturellen Vorrangstellung der sich selbst als zivili-

---

<sup>87</sup> Mantegazza, *Fisiologia*, S. 233.

<sup>88</sup> Sergi, *Piacere*, S. 193.

<sup>89</sup> Ebd., S. 193 f.

<sup>90</sup> Ebd., S. 195.

<sup>91</sup> Ebd.

<sup>92</sup> Ebd.

siert wahrnehmenden Bevölkerungsteile, deren soziale und ökonomische Interessen diese Affektform letztlich garantierte und beförderte. Für Sergi korrelierte der Umgang mit Gefühlen direkt mit der gesellschaftlichen Organisation, mit der „Existenz einer Gesellschaft, Beziehungen zwischen den Elementen der Gesellschaft, eine[r] gemeinsame[n] Vorstellung vom Zusammenleben bezüglich der individuellen Bedürfnisse und Impulse, [der] Anerkennung jedes Gesellschaftsmitglieds, dass jeder seinen eigenen Beitrag zur Erhaltung des Lebens und zur Befriedigung der Grundbedürfnisse leistet, die sich aus den Lebensbedingungen ableiten“.<sup>93</sup> Dabei stabilisierte die Moralität des Fühlens die soziale Ordnung, die sie selbst hervorbrachte: „Der Vorteil, der sich aus der Zügelung schädlicher Impulse gegenüber den Mitmenschen ergibt, begründet einerseits den Respekt vor dem Leben und Eigentum anderer, andererseits gewährleistet er die Sicherheit des Lebens und der Güter, ebenso wie ein Verhalten, das die normalen Beziehungen zwischen sozialen Individuen nicht zerstört.“<sup>94</sup>

Mit den Vorstellungen großer Teile des Elitenmilieus standen die *sentimenti morali* auch deshalb in Einklang, weil sie ein Phänomen darstellten, das „die Familie in ihren Grundlagen anging, die man nicht vom sozialen Ganzen trennen kann“<sup>95</sup> und damit die (Klein-)Familie als Basis der gesellschaftlichen und emotionalen Ordnung postulierten. Als gesellschaftliche Notwendigkeit waren die *sentimenti morali* somit ein Konzept, das soziokulturelle Vorstellungen zum Umgang mit Emotionen in Einklang mit der positivistischen Weltsicht des späten 19. Jahrhunderts brachte. Sie entsprachen dem guten Fühlen, das man mit unterbürgerlichen Emotionsstilen kontrastierte, deren Träger man als unterentwickelt und deshalb zu moralischem Fühlen unfähig stigmatisierte: „Alle intellektuellen Schmerzen haben gemeinsame Merkmale; sie sind in geringerem Maße von Reizen abhängig und sowohl Kindern als auch Menschen niederer Ordnungen beinahe unbekannt.“<sup>96</sup>

Die Annahme des evolutionsbiologischen Erwerbs kultivierter Emotionalität rückte diejenigen, die nicht im Sinne des elitären Standards zu fühlen schienen, auch aus ethnisch-biologischer Sicht in den Bereich des Primitiven und Naturnahen. Die biologistische Begründung von Verhaltensweisen implizierte damit einen Normaltypus, dessen Moralität äußerlich erkennbar war. Dabei handelte es sich um einen Protonormalismus, in dem sich die Normalitätszone durch eine maximale Komprimierung auszeichnet und klare Differenzen zwischen falsch und richtig respektive normal und anormal produzierte.<sup>97</sup> Wer gegen diese Norm verstieß, begab sich schnell in den Bereich des Pathologischen. Es überrascht daher kaum, wenn Sergi schlussfolgerte: „Nur in denjenigen, die von Geburt an aufgrund erblicher Diskontinuitäten, devianter

---

<sup>93</sup> Ebd., S. 189.

<sup>94</sup> Ebd., S. 193.

<sup>95</sup> Ebd., S. 189.

<sup>96</sup> Manteazza, *Fisiologia*, S. 259.

<sup>97</sup> Link, *Normalismus*, S. 77.

Instinkte oder altersbedingter Verfallsprozesse im Leben anormal sind, werden diese [moralischen] Gefühle bloß unzureichend oder überhaupt nicht ausgelöst.“<sup>98</sup>

Mit der Hypothese, dass letztlich die physische Konstitution des Individuums darüber entschied, ob geistig-moralisch oder körperlich-instinktiv gefühlt wurde, schrieb man die Möglichkeit der Zugehörigkeit zur guten Gesellschaft biologisch fest. Für die Anthropologen des späten 19. Jahrhunderts bestand diese Differenz in der mangelnden Fähigkeit, instinktive Gefühlsregungen in moralisches Verhalten zu konvertieren und zu kontrollieren. Dieses Unvermögen, das man anhand von Körpermessungen erkennbar machen zu können glaubte, markierte die Grenze zwischen primitiven und zivilisierten Menschen. Auf diese Weise trugen Physiologen und Anthropologen dazu bei, den Verhaltenskodex der sozialen Eliten mit wissenschaftlichen Argumenten zur biologisch begründeten Norm zu erheben. Letztlich bestätigten diese Erklärungsversuche jedoch vor allem die hohe Relevanz des antiprimitiven Verhaltenscodes, welcher der sozialen Distinktion der Mittel- und Oberschichten diene und deren privilegierte Lebensumstände legitimieren sollte.

#### 4.5 Die Einhegung der inneren Natur

Ob die Kontrolle körperlicher Emotionsanteile gelang oder nicht, glaubte man in der positivistischen Weltsicht an evidenten äußerlichen Merkmalen ablesen zu können.<sup>99</sup> Am Gefühlsausdruck entschied sich, ob eine Person zur guten Gesellschaft gehörte oder nicht. Die Verortung von Gefühlen im Körper hatte zur Folge, dass jeder scheinbar noch so unbedeutende Verhaltensakt als Zeichen einer „äußerlich sichtbaren inneren Moralität“ des Subjekts aufgefasst werden konnte.<sup>100</sup> Damit verbunden war die Vorstellung, die Menschheitsgeschichte sei von einer sukzessiven Überwindung von Naturhaftigkeit und dem Erwerb von Kultur und Zivilisiertheit geprägt, die nach außen glaubhaft sichtbar gemacht werden sollten.

Die negative Bewertung expressiver körperlicher Gefühlsregungen war auch in Verhaltensratgebern ein wichtiges Thema, die von ihrer Leserschaft vor allem die Kontrolle ihrer Affekte forderten. So erklärte es sich die Autorin Emilia Nevers zum Ziel, „zu lehren, diejenigen Impulse zu unterdrücken, die der Liebenswürdigkeit oder dem Altruismus widersprechen“,<sup>101</sup> um das Zusammenleben der Menschen in der Gesellschaft zu erleichtern. Über die intensive Beobachtung des eigenen Körpers

---

<sup>98</sup> Sergi, *Piacere*, S. 195f.

<sup>99</sup> Diese Überlegung ging zurück auf Charles Darwin und William James und war hier vor allem auf die Mimik fokussiert, die für Darwin eine „konservierte Gewohnheit“ darstellte. Vgl. Schmidt, *Gefühle*, S. 83–86.

<sup>100</sup> Reckwitz, *Subjekt*, S. 253. Diese Feststellung deckt sich mit den Überlegungen zur wissenschaftlichen Betrachtung von Emotionen von Dror, *Scientific Image*.

<sup>101</sup> Nevers, *Galateo*, S. 1.



„sollten ‚naturnahe‘, unintendierte und grobe Regungen“ eingedämmt „und durch ‚kultivierte‘ ... Bewegungen“ ersetzt werden.<sup>102</sup> Dieses Anliegen formulierten auch die einleitenden Worte ihres 1877 erschienenen Benimmbuchs „Galateo della borghesia“:

„Der *Galateo* ist das Gesetz, das die sozialen Beziehungen regelt. Er zeigt die Form dieser Beziehungen auf. Er will die dem Menschen angeborne Derbheit zähmen, ihre Kanten abrunden, Ausbrüche bremsen, Respekt einüben – kurzum, er will dem zivilen Menschen Offenbarungen beibringen: Würde, Zuvorkommen und die Unterdrückung jener Impulse, die sich gegen Liebenswürdigkeit und Altruismus richten. Er will lehren, den trüben Grund der Seele vor dem Blick Anderer zu verbergen und dessen Konsequenzen zu ersparen. Der eine oder andere wird es Scheinheiligkeit nennen. Tatsächlich aber [ist es] eine nötige Bremse, um den Umgang der Menschen einfacher und angenehmer zu gestalten, damit keine Streitigkeiten entstehen und um das Familien- und Sozialleben bedächtig und geistvoll zu formen.“<sup>103</sup>

Im Sinne des sozialen Wohlgefallens sollte es möglichst vermieden werden, das „Trübe“ im Inneren ans Licht zu bringen, für das in der guten Gesellschaft kein Platz war, wenn man nicht unangenehm auffallen wollte. Dahinter war das Bestreben zu sehen, die Chancen auf den sozialen Aufstieg und den eigenen Vorteil nicht zu kompromittieren, indem man andere mit den eigenen Sorgen belästigte.

Die Vorschläge der Ratgeberliteratur beriefen sich dabei weniger auf eine universelle Moral, sondern waren in erster Linie situationsbezogen. Sie verstanden sich als praktische Verhaltensanleitung und waren ein Angebot zur Selbsthilfe im Sinne einer besseren Performance in allen möglichen Lebenssituationen, deren Bandbreite in manchen Ratgebern ein breites Spektrum vom Landausflug bis zur Audienz beim Papst umfasste.<sup>104</sup>

Welche Konsequenzen die darin zum Ausdruck kommende selbstoptimiererische Ideologie hatte, illustriert die Genese der Norm der Aufrichtigkeit seit der Aufklärung. Für die Definition aufrichtigen Verhaltens war es bedeutsam, ob Emotionen in der Seele oder im Körper verortet wurden. Beeinflusst von philosophischen und christlich-religiösen Deutungen hatte man sie lange Zeit unter der Prämisse einer „Trennung von Körper und Geist unter Hoheit des Letzteren“ betrachtet.<sup>105</sup> Damit ging die Vorstellung einher, der Körper sei stärker von der Seele abhängig als umgekehrt. Im Hintergrund hatte dabei die Grundannahme einer universellen Moral der Vernunft gestanden, die im Sinne des philanthropischen Denkens der Aufklärung allen Menschen zugänglich war.<sup>106</sup> Emotionen waren hiernach Teil einer als positiv verstande-

<sup>102</sup> Reckwitz, *Subjekt*, S. 253 f.

<sup>103</sup> Nevers, *Galateo*, S. 1. Der Begriff „Galateo“ wurde bedeutungsverallgemeinernd für Benimmregeln benutzt, die deutsche Entsprechung wäre „Knigge“.

<sup>104</sup> Vgl. insbes. Colombi, *Gente*.

<sup>105</sup> Scheer, *Topografien*, S. 63.

<sup>106</sup> Vgl. Reckwitz, *Subjekt*, S. 248–254.

nen Natur des Menschen gewesen und sollten kenntlich gemacht werden.<sup>107</sup> Diese Herangehensweise spiegelte sich noch bis in die 1870er-Jahre in der Ratgeberliteratur des liberalen Italien wider. Sie propagierte ein möglichst transparentes Gebaren als zentrale Norm, hinter der die Forderung nach Verhaltenskontrolle zurücktrat: „Der ehrliche Mensch lügt niemals. Die Lüge ist auch ohne boshafte Motivation ein Betrug und deshalb eine Sünde, die immer unrechtmäßig ist.“<sup>108</sup>

Diese Emphase unverfälschter, echter Gefühle als eines elementaren Teils des Menschseins kann als Spätfolge des Sentimentalismus der Zeit um 1800 gelesen werden.<sup>109</sup> Sie fügte sich in den sozialhistorischen Kontext der ersten Jahre nach der nationalen Einigung Italiens: Für die Angehörigen der Mittel- und Oberschichten spielte Transparenz – und eben nicht die Verschleierung eines vermeintlich trüben inneren Grunds – als Grundlage des sozialen Zusammenlebens eine wichtige Rolle. Die Einsicht in die Handlungsmotive des Einzelnen sollte Vertrauen zwischen den Individuen und den verschiedenen sozialen Milieus schaffen. Gefühle möglichst echt zu zeigen, war insofern auch als mögliche Antwort auf die Sorge um die gesellschaftliche Stabilität zu sehen, die sich aus der formalen rechtlichen Gleichstellung der Bewohner des nationalen Territoriums ergab.<sup>110</sup> Verhaltensregeln sollten die „Einvernehmlichkeit der Interessen und Ideen von allen sozialen Klassen“ zum Ausdruck bringen.<sup>111</sup> Wie die Ratgeberliteratur älterer Schule hatte zwar auch Francesco Rapisardi in seiner „Guida del galantuomo“ gefordert, „die Wucht [der] Leidenschaften“<sup>112</sup> zu kontrollieren. Er verwies jedoch ausschließlich auf die richtige Lebenseinstellung und innere Tugenden, um moderate Affekte herzustellen. Den Schlüssel für die Disziplinierung des Individuums hatte man bis hierhin im Seelenleben gesehen.

Dies änderte sich, seit man Emotionen verstärkt mit körperphysiologischen Vorgängen assoziierte und ihnen zuschrieb, sich einer Person bemächtigen zu können. Von nun an verbreitete sich die Vorstellung, die Fähigkeit zur Kontrolle körperlicher Affekte sei ein Indikator innerer Moral.<sup>113</sup> Die ab Ende der 1870er-Jahre erscheinenden Ratgeber integrierten diese Motivik in ihre Pädagogik und wandten sich damit von der Emphase des Authentischen ab. Im Fokus stand nun die Disziplinierung des Körpers, der „in seiner angenommenen vorkulturellen ‚Natürlichkeit‘ besonders anfällig für die Risiken des Primitiven“ zu sein schien.<sup>114</sup> Solche ungewollten und unangenehmen Verhaltensweisen sollten tunlichst vermieden werden – auch um den

---

**107** Der Begriff „Natur“ steht hier für die aufklärerische Vorstellung von der „natürlichen Vernunft des Menschen“. Zum Bedeutungswandel des Naturbegriffs zwischen frühem und spätem 19. Jahrhundert vgl. auch Reckwitz, *Subjekt*, S. 243–246 und 259.

**108** Pardi, *Galateo*, S. 31.

**109** Vgl. Frevert, *Gefühle um 1800*.

**110** Vgl. Tascia, *Galatei*, S. 159.

**111** Vgl. Botteri, *Galateo*, S. 340f.

**112** Rapisardi, *Guida*, S. 300.

**113** Reckwitz, *Subjekt*, S. 253.

**114** Ebd.

Preis, seine Empfindungen zu verschleiern. Autorinnen wie die katholische Pädagogin Ida Baccini konstatierten nun lapidar, „Aufrichtigkeit sollte keine Entschuldigung dafür sein, die Zuwendung Anderer mit der kalten Dusche abzuschrecken“.<sup>115</sup> Vor allem Gefühlsregungen mit starkem körperlichem Anteil sollten vor Blicken von außen möglichst verborgen werden, da sie als Defizit an Rationalität und somit als menschliche Schwäche gedeutet werden konnten.<sup>116</sup> Hauptanliegen war nun die Wahrung der perfekten Form, auch um den Preis der Verstellung.<sup>117</sup> Die eigenen Schwächen sollten verheimlicht, Anderen die Konfrontation mit inneren Abgründen erspart werden. Ein Rekurs auf Angelo Mosso zeigt, dass wissenschaftliche Erkenntnis und soziale Konvention hier Hand in Hand gingen. Bei dem Physiologen wird deutlich, dass die Ablehnung sichtbarer emotionaler Regungen vor allem für Trauergefühle wie Angst und Leid galt, die er mit Krankheiten verband.<sup>118</sup> Zudem zog er aus mehreren Versuchsreihen den Schluss, die Wahrnehmung von Leid wecke „bei dem, der es betrachtet, Furcht“,<sup>119</sup> und zwar aufgrund „der egoistischen Gedanken, daß jenes zuckende Fleisch unser Fleisch sein, daß unsere vom Schmerz gepeinigete Seele gleiche Funken geben könnte und daß die Qual unserer Nerven uns dieselben Thränen, die nämlichen Schreie erpressen würde“.<sup>120</sup>

Nach dieser säkularen und auf die Erhaltung des Lebens orientierten Logik ging es vor allem um das individuelle Wohlbefinden und den Anspruch, selbst entscheiden zu können, wann bestimmte Gefühle empfunden wurden und wann nicht. Die Anleitung zur situativen Verhaltensregulierung, die in der Ratgeberliteratur des ausgehenden 19. Jahrhunderts in den Vordergrund trat, entsprach diesem Bedürfnis. Indem sie das Individuum als flexibel und wandlungsfähig konzeptualisierten, stützten sich die Autorinnen und Autoren auf ein performatives Subjektverständnis: Mit ihren Vorgaben implizierten sie, dass sich Emotionalität durch gezielt eingesetzte Körperpraktiken beeinflussen ließ.<sup>121</sup> Mächtigstes Werkzeug dazu war ein starker Wille: Je entschiedener und nachdrücklicher am Ich gearbeitet wurde, desto bessere Ergebnisse konnten erzielt werden. Messlatte des Erfolgs waren dabei gesellschaftliche Anerkennung und ökonomischer Erfolg.

Diese Kopplung des Verhaltensregimes an individuelle Zielsetzungen markierte die Abkehr von einer an universelle Werte rückgebundenen Moral. Damit ging auch einher, dass politische und soziale Anliegen fast vollständig aus der Ratgeberliteratur verschwanden. Sie waren nur noch messbare Effekte einer mehr oder weniger gelungenen Anwendung der Vorgaben. Stattdessen richteten sich die Verhaltensratschläge

---

**115** Baccini, Spirito, S. 39.

**116** Vgl. Vincent-Buffault, Histoire, S. 242.

**117** Vgl. Tascia, Galatei, S. 137.

**118** Vgl. Felsch, Laborlandschaften, S. 50.

**119** Mosso, Furcht, S. 180.

**120** Ebd.

**121** Vgl. ebd., S. 164.

nun vor allem an einen exklusiven, scheinbar homogenen sozialen Raum, der insbesondere die Angehörigen der aufstiegswilligen unteren und mittleren *borghesia* umfasste. Auf diese Weise wurde die Einhaltung bestimmter Verhaltensstandards zum gesellschaftlichen Distinktionsmerkmal – denn der reduzierte Rezipientenkreis zeigte auch an, dass große Teile der Mittel- und Oberschichten die Suche nach sozialer Synthese und Kooperation aufgegeben hatten.<sup>122</sup>

Gerade im Angesicht des Todes eines geliebten Menschen wurden die Folgen der Moralisierung körperlicher Gefühlsbezeugung sichtbar. Der 1877 erschienene Ratgeber „La gente per bene“ von Marchesa Colombi beinhaltete erstmals einen detaillierten Leitfaden zum Benehmen im Trauerfall.<sup>123</sup> Anders als in den Ratgebern älterer Generation wurde dabei nicht mehr über die moralische Bedeutung des Todes philosophiert.<sup>124</sup> Stattdessen lag der Schwerpunkt auf der Wahrung der äußeren Form, wobei praktische Aspekte wie die Herrichtung des Sterbezimmers und anderer Haushaltsdinge, die erforderlichen Amtsgänge, der Ablauf von Bestattungsfeiern und Kondolenzbesuchen sowie die Konventionen der Trauerzeit im Vordergrund standen. Sicherlich war diese Verschiebung nicht allein auf die Deutung von Gefühlen als potenzielle nervliche Krise zurückzuführen; dennoch korrespondierte sie erkennbar mit ihrer Etablierung. Mit der Fokussierung auf das Praktische und Sichtbare deutete sich eine Verlagerung des Gefühlslebens ins Innenleben der Menschen an: Sie wurden zu „a private issue, purely a matter of individual inclination“.<sup>125</sup> Emotionale Spannungslagen wurden zu subjektiven Problemen und rückten damit in die Sphäre des Intim- und Privatlebens. Wie das im Untersuchungszeitraum überaus präsente Motiv von der Unaussprechbarkeit des Schmerzes zeigt,<sup>126</sup> war diese Interiorisierung häufig von einem Gefühl der Machtlosigkeit begleitet.<sup>127</sup>

Gerade der Verweis auf ihre Unsagbarkeit lässt sich aber anders interpretieren: Leid zu benennen und auszusprechen, hätte bedeutet, es konkret zu vergegenwärtigen und den eigenen Schmerz (wieder) präsent zu machen, obwohl dies womöglich nicht erwünscht war. Wenn Ratgeber forderten, man solle Außenstehenden „das Schauspiel [der] Schmerzen verwehren“,<sup>128</sup> dann geschah die Verschleierung aus Rücksichtnahme gegenüber der sozialen Umgebung. Wer „zur guten Gesellschaft“ gehören wollte, konnte nicht daran interessiert sein, unnötiges Aufsehen zu erregen.<sup>129</sup> Diese Annahmen markierten eine Abkehr von katholischen Moralvorstellungen, die

<sup>122</sup> Vgl. ebd., S. 154 f.

<sup>123</sup> Vgl. T a s c a, Galatei, S. 136.

<sup>124</sup> Wie etwa noch bei R a p i s a r d i, Guida.

<sup>125</sup> R e d d y, Navigation, S. 204.

<sup>126</sup> Vgl. B e n d i n g, Representation, S. 104–115.

<sup>127</sup> So jedenfalls T a s c a, Galatei, S. 164.

<sup>128</sup> V e r t u a G e n t i l e, Come devo comportarmi, S. 238 f.

<sup>129</sup> Vgl. ebd., S. 27 f.

Bescheidenheit vor allem als Zeichen des Verzichts und Schmerzen als Glaubensbeweis propagierten.<sup>130</sup>

Das Bemühen, leidvolle Empfindungen für sich zu behalten, war nicht auf die verbale Kommunikation beschränkt. Besonders die Kontrolle körperlicher Gefühlsgeboten war auch Ausdruck des Anliegens, performative Kettenreaktionen zu vermeiden, die das Leid von Trauernden verstärken und perpetuieren konnten. So berichtete etwa Ida Bossaglia in ihrem Tagebuch, sie habe ihre Tränen unterdrückt, um eine kollektive „große Explosion des Schmerzes“ zu verhindern, die dies innerhalb der Familie bewirken könnte.<sup>131</sup> Am sichersten ließen sich solche ungewollten Effekte durch ein möglichst umfassendes Maß des sozialen Rückzugs vermeiden, wie es auch die Ratgeberliteratur empfahl.

In öffentlichen Trauerpraktiken sollte der Schmerz aber stets durch Gefühle der Liebe und des Wohlgefühls abgerundet sein: „Wie man weiß, fügt das Tragen eines schwarzen Gewands dem Verlustschmerz nichts hinzu. Aber es erhält die Erinnerung an den armen Verstorbenen und trägt sie unter Freunden und Bekannten weiter; es bewirkt ein Gefühl der Sympathie und der Pietät, tröstet die Leidenden und spendet dem Grab der geliebten einen traurigen Gedanken.“<sup>132</sup>

Insgesamt zeichnete sich ab, dass Trauer seit dem späten 19. Jahrhundert mehr und mehr als unerträgliche Last wahrgenommen wurde. Das hob auch Anna Vertua Gentile in ihrem Ratgeber hervor: „Uns überkommt ein gewaltiger und zugleich stummer Schmerz ... Man will allein sein [und] leidet heftig und bitter ... Nur mit starkem Widerwillen fügt man sich dem Brauchtum, den äußerlichen Konventionen.“<sup>133</sup>

Ein Bereich, in dem sich die Abneigung, dem persönlich empfundenen Leid Ausdruck zu verleihen, sichtbar in den Praktiken manifestierte, war die Bekanntmachung der Todesnachricht und des Termins für die Trauerfeierlichkeiten mit der *partecipazione di morte*. Hier zeigte sich der bürgerlich-elitäre Tod als Moment, in dem Beziehungsstrukturen präsent wurden. Dabei markierte die verwendete Schrifttechnik die soziale und emotionale Nähe von Absender und Adressat:<sup>134</sup> Der engste Umkreis erhielt meist vollständig handgeschriebene Nachrichten. Anderen Empfängern ließ man gedruckte Karten zukommen; bei nächstehenden Personen versah man sie mit einem handgeschriebenen Gruß.<sup>135</sup> Auf diese Botschaft erwarteten die Absender eine Kondolenzbezeugung, die ebenfalls in Gestalt persönlicher Briefe oder Karten oder

<sup>130</sup> Vgl. Tascia, Galatei, S. 165.

<sup>131</sup> Tagebuch Ida Bossaglia, 10.12.1877. ADN, Coll. DP/Adn2, Ida Bossaglia, La perdita di una moglie.

<sup>132</sup> Vertua Gentile, Come devo comportarmi, S. 241.

<sup>133</sup> Ebd., S. 237.

<sup>134</sup> Vgl. Ruberg, Display, S. 249.

<sup>135</sup> Nevers, Galateo, S. 114, gibt einige Beispiele für die Beschriftung solcher Karten, z. B.: „Die Eltern VIRGINIA GIULI AMADEI und der Ingenieur CARLO GIULI sowie LIVIO und Pietro GIULI machen in Trauer den Verlust ihrer geliebten Tochter und Schwester ADRIANA bekannt. Der Trauerzug beginnt um 16 Uhr vor dem Haus der Verstorbenen, via Moroni 6 zur Kirche Santo Stefano und von dort zum Cimitero Monumentale.“

durch die Zustellung von schwarz gerahmten Visitenkarten mit oder ohne eine kurze handschriftliche Notiz wie *per condoglianza* übermittelt wurde.<sup>136</sup> Je näher die adressierte Person den engsten Angehörigen stand, desto eher verlieh man dem Verlustleid auf persönliche, selbst verfasste Art Ausdruck.

Seit den 1890er-Jahren wurden postalische Botschaften häufig durch Telegramme ergänzt. Sie ermöglichten es auch aus räumlicher Distanz, zeitnah von Sterbefällen zu erfahren und Anteilnahme auszudrücken. Zugleich hielt mit ihnen der Telegrammstil Einzug in die Trauerpraktiken, und mit ihm die übliche Auslassung von Präpositionen und Artikeln.<sup>137</sup> Dies konnte man einerseits als Fokussierung auf die emotionale Kernbotschaft verstehen; zugleich bewirkte es eine Standardisierung des Ausdrucks, die manche Zeitgenossen als unpersönlich erlebten, wie sich im Archiv der Familie Ricasoli nachvollziehen lässt.<sup>138</sup>

Bis zur Jahrhundertwende wurde zudem auch die Bekanntmachung von Todesfällen in Zeitungsannoncen im Namen der engsten Angehörigen immer populärer, die mehr Menschen erreichten und kostengünstiger waren als die Zustellung einzelner Karten.<sup>139</sup> Ausgangspunkt war für Emilia Nevers der Gedanke, dass sie jeder sehen könne, „der täglich seine Zeitung liest“.<sup>140</sup> Tatsächlich zeigt sich, dass auch enger vertraute Bezugspersonen zuweilen über Zeitungsanzeigen oder -berichte von Sterbefällen erfuhren, für die sie den Betroffenen ihr Mitgefühl ausdrückten.<sup>141</sup> Die steigende Beliebtheit dieser Kommunikationsform kann als Zeichen einer Demokratisierung der Trauerpraktiken der Mittel- und Oberschichten bewertet werden.<sup>142</sup> Sie entsprach

---

**136** Eine Vorstellung hiervon bieten die gesammelten Kondolenzen in Familienarchiven wie dem der Familie Ricasoli aus Florenz. Hier kommt zudem ein ausgeprägtes Standesbewusstsein zum Ausdruck, denn die Kondolenzkarten sind in die Kategorien „verwandter Adel“, „Lehrer, Anwälte, Ingenieure, Doktoren und Bürger“, „Geschäftspartner“, „Staatliche und religiöse Amtsträger“ und „Kontakte im Ausland“ unterteilt. Die zahlreichen schwarz gerahmten Visitenkarten deuten darauf hin, dass diese teilweise schon für einen entsprechenden Anlass bereitgelegen haben müssen.

**137** Vgl. exemplarisch ein Kondolenztelegramm, das Giuliana Ricasoli als Reaktion auf den Tod ihres Sohnes Bettino von einer Freundin erhielt: „ACCETTA AFFETTUOSA ESPRESSIONE NOSTRO SENTITO COMPIANTO TUO KRUDELE [sic] DOLORE. EMILIA CARREGA“. (Deutsch etwa: NIMM ZUGENEIGTEN AUSDRUCK UNSERES AUFRICHTIGEN BEILEIDS GRAUSAMER SCHMERZ ENTGEGEN. EMILIA CARREGA). Telegramm an Giuliana Ricasoli, 17.9.1909. ASF, Archivio Ricasoli, cass. 129, fasc. 9.

**138** Giuliana Ricasolis 1901 verstorbener Ehemann Giovanni hatte am 8.6.1897 in einem Brief an seinen Vertrauten Giuseppe Corsi geschrieben: „Mir macht es den Eindruck, dass ein Telegramm, abgesehen von Ausnahmefällen, ... sehr wenig sagt.“ ASF, Archivio Ricasoli, cass. XIII, fasc. 1.

**139** Vgl. Ruberg, Display, S. 249.

**140** Nevers, Galateo, S. 113.

**141** Das zeigt ein Brief, den der radikale Mailänder Journalist und Politiker Felice Cavallotti anlässlich des Todes seiner Mutter im Jahr 1890 erhielt. Dort heißt es: „Mein lieber Freund, in der Zeitung von gestern Abend habe ich von dem schrecklichen Unglück erfahren, das dich trifft.“ Brief an Felice Cavallotti vom 26.2.1890. FGF, Fondo Felice Cavallotti, fasc. 13/4.

**142** Vgl. Vovelle, Lutto, S. 266.

aber auch einem Verlust an Verbindlichkeit, da letztlich nicht in Gänze nachvollziehbar war, wer solche Meldungen wahrnahm und wer nicht.

Folgt man Anna Vertua Gentile, dann war von Seiten der engsten Angehörigen aber wohl die Erleichterung ausschlaggebend, die eine Zeitungsanzeige im Unterschied zum Versand zahlreicher *partecipazioni* aus emotionaler Sicht bedeutete: Da „das Verschicken von Hinweiskarten“ die „geschundenen Seelen“ zu einer „Kraftanstrengung“ zwingt, beschränke man sich lieber auf „wenige Zeilen in der Zeitung“.<sup>143</sup> Es ging also offenkundig darum, seinen Gefühlen weniger häufig Ausdruck verleihen zu müssen, um sich selbst übermäßiges Leid zu ersparen. Dahinter verbarg sich ein performatives Verständnis von Gefühlen, das implizit auch Vertua Gentile aufgriff, wenn sie anführte, jeder, der selbst einen Sterbefall in der Familie erlebt habe, sei mit dem „Unglück“ vertraut, „wie viele Handlungen, Praktiken und Kosten in diesem Fall erbracht werden müssen!“<sup>144</sup> Den aktiven Umgang mit dem Leichnam und die Artikulation des Geschehenen zu meiden, entsprach also dem Wunsch vieler Trauernder, sich nicht zu intensiv mit dem Verlustleid zu befassen. Diesem Anliegen entsprach auch die voranschreitende Professionalisierung des Trauergeschehens, die es zugleich ermöglichte, sich ohne äußerliche Störungen auf sein Innenleben fokussieren zu können. Insgesamt implizierte die Distanzierung von potenziellen Emotionsauslösern einen selbstbestimmteren, weil von äußeren Faktoren unabhängigeren Umgang mit Gefühlen; zugleich versprach man sich aber auch eine Entlastung durch eine graduelle Ausblendung des Geschehenen und Empfundnen, die auf eine beginnende Verdrängung der mit dem Tod verbundenen Affekte hindeutete.

Noch deutlicher erkennbar war die größer werdende Scheu, die persönliche Trauer öffentlich zu artikulieren, am Beispiel der Kondolenzvisite.<sup>145</sup> Hierbei handelte es sich um eine auf den Trauerfall zugeschnittene Variante der Visite – ein Sozialisierungsritual, dem sich auch die Ratgeber von Marchesa Colombi, Emilia Nevers und Gina Sobrero ausgiebig widmeten<sup>146</sup> und das insbesondere in der urbanen Lebenswelt lange eine wichtige Rolle gespielt hatte. Aufgrund zunehmender räumlicher und sozialer Mobilität und der damit einhergehenden Anonymisierung des städtischen Soziallebens sowie der Differenzierung des Bildungs-, Berufs- und Dienstleistungssektors war die Kondolenzvisite gegen Ende des 19. Jahrhunderts jedoch nach und nach außer Mode geraten und wurde kaum noch praktiziert.<sup>147</sup> Anders als die Besuche enger Freunde und Vertrauter war sie eine Zusammenkunft mit weniger bekannten

<sup>143</sup> Vertua Gentile, *Come devo comportarmi*, S. 237.

<sup>144</sup> Ebd.

<sup>145</sup> Wie Sobrero, *Usanze*, S. 90 f., ausführt, konnten Visiten generell „willentlich“ abgestattet werden; hinzu kamen „Pflichtvisiten, die man an festen Tagen macht: Weihnachtsen oder Neujahr, Ostern, Namenstage, Kondolenz, Abschied, Rückkehr, Ankunft, Wochenbett etc.“.

<sup>146</sup> Vgl. insbes. Colombi, *Gente*.

<sup>147</sup> Vgl. Linke, *Sprachkultur*, S. 182. Gleichlautende Befunde für Italien liefert Botteri, *Usanze*, S. 176.

Personen. Sie fand deshalb auch nicht im Wohn- oder Esszimmer, sondern im Gesellschaftszimmer statt und hatte stets „einen gewissen öffentlichen und formellen Charakter“, der auch in den „festen interaktionellen Mustern und Regeln“ sichtbar wurde.<sup>148</sup>

Grundsätzlich waren Visiten in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts Aufgabe der Frauen, da Männer „aufgrund ihres Berufslebens“ häufig keine Zeit mehr dazu hätten, wie Sobrero anmerkt.<sup>149</sup> Generell ist festzustellen, dass diese Besuche im Laufe des Jahrhunderts immer kürzer wurden: Von etwa 20 Minuten um die Jahrhundertmitte bis hin zu gerade einmal 5 bis 10 Minuten um 1900.<sup>150</sup> Die Empfängerin sollte weder Gala- noch Hauskleidung tragen, um sich einerseits vorbereitet zu zeigen und zu signalisieren, dass die Besucher willkommen waren, aber andererseits nicht den Eindruck formstarrer Ritualität zu vermitteln.<sup>151</sup> Konfliktthemen und Redepausen waren im Gespräch möglichst zu meiden. Bei der Verabschiedung war je nach Hierarchie ein Knicks oder ein Händedruck gefordert.<sup>152</sup> Zudem galt laut Emilia Nevers, dass eine Visite „innerhalb von acht Tagen erwidert werden soll“; andernfalls verletze dies die „Regeln guten Benehmens“.<sup>153</sup>

Kondolenzvisiten wiesen jedoch eine Reihe von Spezifika auf, die sich aus deren leidvollem Bezug ergaben. Wie Sobrero betonte, sollten alle außer den „engsten Vertrauten“ zunächst „einige Wochen nach dem traurigen Ereignis vergehen lassen“, ehe sie den Besuch abstatteten. Die beste Uhrzeit „für Personen, die leiden oder gelitten haben“, war laut Sobrero „zwischen zwei und fünf Uhr“; andere Visiten konnten auch später durchgeführt werden.<sup>154</sup> Die Kleidung sollte „dem Umstand entsprechend“ ohne „grelle Farben und Exzentrik“ auskommen; auch „Düfte, lautes Sprechen“ und „zu eindrucksvolle Erzählungen“ gehörten nicht zum guten Ton.<sup>155</sup> Während bei anderen Visiten der Besucher das Gespräch eröffnete, galt hier, dass „Trauernde zuerst von dem Unglück“ sprachen, das dem Zusammentreffen zugrunde lag; „fröhliche Dinge, Vergnügungen, Theater etc.“ sollten keinesfalls erwähnt werden.<sup>156</sup> Dabei hatte die Unterhaltung weder zu konventionell zu sein, noch sollten die Gäste das Gespräch auf die verlorene Person lenken; vielmehr sollten sie abwartend zuhören, auch wenn es dabei um „die schmerzhaften Einzelheiten des Unglücks“ ging.<sup>157</sup> Förderlich sei es außerdem, zu „versuchen, am ... Leid [des] Gastgebers Anteil zu nehmen“.<sup>158</sup> Eine

---

148 Linke, Sprachkultur, S. 178.

149 Sobrero, Usanze, S. 87.

150 Vgl. Linke, Sprachkultur, S. 179.

151 Colombi, Gente, S. 127.

152 Ebd., S. 130.

153 Nevers, Galateo, S. 47.

154 Sobrero, Usanze, S. 92.

155 Ebd.

156 Nevers, Galateo, S. 47.

157 Sobrero, Usanze, S. 91.

158 Ebd.



weitere Besonderheit der Kondolenzvisite war es, dass sie nicht zu festen Terminen abgehalten werden sollte.<sup>159</sup> Dies war zum einen ein Hinweis darauf, dass man davon ausgehen konnte, die trauernde *padrona della casa* zu Hause anzutreffen, wie es sich für die Trauerzeit gehörte; zum anderen ersparte es ihr eine Ballung vieler Kondolenzbesuche in kurzer Zeit.

Letztlich wiesen alle diese Konventionen die Kondolenzvisite als schwierigen Balanceakt zwischen der Artikulation und dem Verschweigen belastender Trauergefühle aus; mit ihrer Hilfe sollte das Ritual so schmerzhaft wie nötig und so höflich wie möglich ausfallen, um eine kontrollierte Interaktion zu wahren. Die Visite erschien vor diesem Hintergrund als äußerst komplexer Balanceakt zwischen Benennen, rücksichtsvollem Verschleiern und Verschweigen und endete somit fast zwangsläufig in Floskeln und Banalitäten, die eigentlich vermieden werden sollten.

Wie historische Studien betont haben, wurde das Visitenwesen gegen Ende des 19. Jahrhunderts zunehmend als lästig empfunden: Einerseits, weil Zeit in der entstehenden Leistungsgesellschaft immer knapper wurde;<sup>160</sup> andererseits, weil sie gerade in einem urbanen Wohnumfeld zu einer ausufernden Beschäftigung werden konnten.<sup>161</sup> Anna Vertua Gentile verweist darauf, dass dieser vom Wandel des Lebensalltags beförderte Bedeutungsverlust der Visite mit Blick auf die Kondolenzvisite aber vor allem emotional begründet war. Während andere Ratgeberautorinnen wie Nevers sie noch 1916 als gängige Praxis schilderten, konstatierte Vertua Gentile schon 1897: „Kondolenzvisiten werden heute allgemein kaum noch abgestattet; sie sind fast immer eine qualvolle Pflicht für [den Besucher] und eine Tortur für die, die sie empfangen.“<sup>162</sup> Auch wenn solche Äußerungen eher als Anzeichen einer Verminderung denn als Ausdruck des Verschwindens der Kondolenzvisite bewertet werden sollten:<sup>163</sup> Gerade für sie schien um 1900 zu gelten, was Melchiorre Gioia in seinem „Nuovo Galateo“ 1832 formuliert hatte: „Allgemein gesprochen ist die Freude, die eine Visite beschert, geringer als die Unannehmlichkeit, die eigenen Beschäftigungen zu unterbrechen.“<sup>164</sup> Das Verschwinden der Visite war ein Anzeichen für die beginnende Privatisierung und Intimisierung von Trauergefühlen. Althergebrachte Praktiken er-

**159** Nevers, Galateo, S. 116.

**160** Vgl. Botteri, Usanze, S. 176.

**161** Vgl. Linke, Sprachkultur, S. 180f.

**162** Vertua Gentile, Come devo comportarmi, S. 238.

**163** Janz, Kapital, S. 386, weist darauf hin, dass Kondolenzvisiten in gehobenen sozialen Kreisen auch im Ersten Weltkrieg noch üblich waren. Diesen Befund könnte man auch dahingehend interpretieren, dass der Beileidsbesuch mehr und mehr zu einem Merkmal sozialer Distinktion wurde.

**164** Gioia, Galateo, Bd. 1, S. 223. Gioia war es mit dieser Aussage darum gegangen, ein von ihm grundsätzlich positiv beurteiltes Phänomen mit den Verpflichtungen des Alltags in Einklang zu bringen, indem man sich zeitlich abstimmte. Etwa ein halbes Jahrhundert später schien die persönliche Artikulation von Trauergefühlen, gegenüber dem weiteren sozialen Umfeld selbst zu einer so großen Belastung geworden zu sein, dass die Kondolenzvisite ihren Zenit als Sozialisierungspraxis bereits überschritten hatte.

schiene Hinterbliebenen nun häufig als lästig. Neben dem Rückzug ins Private hatte dies eine verstärkte Konventionalisierung von Trauerbekundungen zur Folge, die die zutiefst individuellen Empfindungen von Hinterbliebenen immer weniger abbilden konnten. So beklagte der Turiner Schriftsteller Gastone di Mirafiore in einem Brief an seine Tante, „Briefe mit leeren Beileidsbekundungen“ von Bekannten beantworten zu müssen, von denen man sonst nicht viel höre.<sup>165</sup>

Angesichts der umfangreichen sozialen Verpflichtungen, die in den Mittel- und Oberschichten mit Todesfällen verbunden waren, konnte man schmerzhaften Gefühlen jedoch nicht überall aus dem Weg gehen. Das galt insbesondere für das Bestattungszeremoniell, das als Beleg familiärer Integrität und sozialen Prestiges eine wichtige repräsentative Funktion hatte. Hier wurde ein anderer Aspekt der Gefühlsmodulation wirksam, dessen Wirksamkeit man ebenfalls im Hinblick auf die Konzeptualisierung von Emotionen als Reizreaktion erklärte: Die Vermeidung der plötzlichen, unvorbereiteten Konfrontation mit dem Geschehenen. Wer zu einem Bestattungszeremoniell erschien, hatte von dem Todesfall bereits mehrere Tage zuvor durch eine *partecipazione* (Todesanzeige), eine Zeitungsanzeige oder den oft regen Briefkontakt zwischen den (meist weiblichen) Familienmitgliedern erfahren. Dies ermöglichte es dem einbezogenen Personenkreis, sich mit der bevorstehenden Aufgabe vertraut zu machen und schon im Vorfeld den Fokus auf die sympathische Erinnerung an die Verstorbenen zu richten. Auch weil die Besprechung des Gesundheitszustands von Familienmitgliedern oftmals viel Raum in privaten Briefkorrespondenzen einnahm, war der Tod hier in der Regel kein überraschendes Ereignis, sondern das Ergebnis eines nachvollziehbaren Prozesses mit unglücklichem, aber oft erwartbarem Ende.<sup>166</sup>

Auch beim Tod bekannter Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens war die Vorbereitung auf das Erwartbare üblich. Zeitungen berichteten meist schon Wochen vor dem Todeseintritt täglich über deren Gesundheitszustand und machten sie zu einem öffentlichen Gesprächsthema. Dies konnte allerdings ambivalente Folgen haben, wie die Berichterstattung über Krankheit und Tod des am 22. Mai 1873 an Hirnhautentzündung verstorbenen Literaten Alessandro Manzoni zu erkennen gibt. Denn die offenbar mit Gerüchten vermischte minutiöse Beobachtung des Geschehens hatte zur

---

**165** Brief von Gastone di Mirafiore an Isabella Salvati, 20.1.1894. ACGV, Archivio De Larderel-Viviano Della Robbia, cass. X, fasc. 1A/2.

**166** Dazu auch Bizzocchi, *Sentimenti*. Exemplarisch war in dieser Hinsicht z. B. der Briefwechsel von Giovanni Ricasoli mit Giuseppe Corsi (ASF, Archivio Ricasoli, Cass. XIII und Cass. 129), in dem der Erstgenannte regelmäßig über die tödlich verlaufende Krankheit seiner 13-jährigen Tochter Anna Ricasoli berichtete und umgekehrt immer wieder Nachrichten über den Gesundheitszustand von Corsi Sohn erhielt. Ricasolis Ehefrau Giuliana Corsini wiederum beschrieb im Briefwechsel mit ihrer Mutter ebenfalls das Schicksal des Mädchens, widmete sich dabei auch den Reaktionen des zutiefst bestürzten Ehemannes Giovanni (AC, Lettere di P.ssa Anna Barberini Corsini, Lettere della figlia B.ssa Giuliana Ricasoli, 1897) und berichtete wenige Jahre später von dessen auftretenden, tödlich verlaufenden Magenkrankheit (AC, Lettere di P.ssa Anna Barberini Corsini, Lettere della figlia B.ssa Giuliana Ricasoli, 1901).

Folge, dass dabei auch falsche Hoffnungen geweckt wurden: Noch am 16. Mai 1873 berichtete „La Stampa“ euphorisch, „der große Mann wird uns erhalten bleiben“.<sup>167</sup> Drei Tage später hieß es, „Alessandro Manzoni geht es ein wenig besser, aber leider nur ein wenig. Das Fieber ist vergangen, aber ... Schläfrigkeit und nervöse Zustände wechseln sich ab ... Die Nacht verging ruhig“.<sup>168</sup> Noch am 21. Mai wurde von „kontinuierlicher Besserung“ berichtet,<sup>169</sup> einen Tag darauf verstarb Manzoni 89-jährig. Im Falle Francesco Crispis, der am 11. August 1901 an den Folgen eines Herzinfarkts verstarb, zogen sich solche Berichte über einen ganzen Monat hin, wobei jeden Tag erschöpfend detailliert über dessen Gesundheitszustand („Unwohlsein“, „Verdauungsstörungen“), seine Ernährung („Milch, Ei, Brühe“) und sein Befinden („gegen Mitternacht ging es dem berühmten Staatsmann recht gut“) berichtet wurde.<sup>170</sup> Den Verlauf der Krankheit artikulierten die in den Berichten zitierten Ärzte, die mit Fachbegriffen wie „nervlich-muskuläre Depression“ und „Kardialschwäche“<sup>171</sup> die Lage aber eher verschleierten. Insgesamt vermittelte die mediale Berichterstattung ähnlich wie private Briefkontakte und Gespräche das Gefühl, mit der jeweiligen Person und ihrem Schicksal vertraut zu sein. Die Bevölkerung konnte so mit den Sterbenden und ihren Angehörigen bangen und hoffen. Die Entstehung einer nationalen Öffentlichkeit und ein schnellerer Informationsfluss begünstigten, dass sich die informierte Bevölkerung als große Familie wännen konnte.

#### 4.6 Die Ökonomie der Trauer

Die Wahrnehmung von Trauer als lästiges Gefühl betraf aber nicht nur diejenigen Praktiken, die man vereinfachend dem privaten und familiären Lebensbereich zuordnen kann. Noch problematischer musste diese Last erscheinen, wenn sie mit der zweckrationalen Logik des Erwerbslebens und des ökonomischen Gewinnstrebens aufeinandertraf. Besonders augenfällig wird dies an einem charakteristischen Merkmal der öffentlichen Trauerinszenierung für bekannte Persönlichkeiten.

Nach dem krankheitsbedingten Tod von König Vittorio Emanuele II. berichtete das Regierungsorgan „Gazzetta Ufficiale“, dass nach dem Bekanntwerden der Nachricht „beinahe von einem Moment auf den anderen alle Geschäfte geschlossen [waren], wovon auch öffentliche Cafés nicht ausgenommen waren“.<sup>172</sup> Auch am 30. Juli 1900, kurz nach der Ermordung König Umbertos I. in Monza, berichtete der Präfekt

<sup>167</sup> Corriere del Mattino, in: La Stampa, 16.5.1873, S. 3.

<sup>168</sup> Corriere del Mattino, in: La Stampa, 19.5.1873, S. 3.

<sup>169</sup> Corriere del Mattino, in: La Stampa, 21.5.1873, S. 3.

<sup>170</sup> Alle Zitate: La salute del cav. Francesco Crispi, in: Il Mattino, 22./23.7.1901, S. 1.

<sup>171</sup> La salute del cav. Crispi, in: Il Mattino, 9./10.8.1901. Der Originaltext spricht von „depressione nervo-muscolare“ und „debolezza cardiaca“.

<sup>172</sup> Notizie Diverse, in: Gazzetta Ufficiale, 10.1.1878, S. 120.

von Rom: „Alle Geschäfte sind wegen Trauer geschlossen, an vielen Türen ist der Schriftzug *chiuso per lutto nazionale* [geschlossen wegen nationaler Trauer] angebracht. Auch in Werkstätten und Fabriken wurde die Arbeit ausgesetzt.“<sup>173</sup>

Die Enthaltung von sozialen Vergnügungsaktivitäten wie Café- oder Theaterbesuchen, aber auch die Unterbrechung von Arbeits- und Erwerbstätigkeiten war schon seit dem frühen 19. Jahrhundert fester Bestandteil der Trauerkonventionen gewesen<sup>174</sup> und blieb dies auch im liberalen Italien.<sup>175</sup> Als Ausdruck des sakralisierten Gedenkkults, der eng mit dem sympathetischen Beziehungsmodell bürgerlich-elitärer Prägung verflochten war und das öffentliche Alltagsleben zum Stillstand brachte, war dieser Brauch jedoch von allerlei Ambivalenzen begleitet. Darauf verweist schon der Umstand, dass sich die Behörden im Falle der besonders sakrosankten Königstode nicht auf die Freiwilligkeit der Bevölkerung verließen, sondern neben der Schließung von Ämtern und Schulen auch mehrtägige Verbote von Vergnügungsveranstaltungen verhängten.<sup>176</sup> Ob die Schließung von Vergnügungsetablissemments aus Trauer oder aus Anpassungs- und Sanktionsdruck erfolgte, ist häufig nicht eindeutig zu bestimmen.

Entschädigungspetitionen an die Präfektur von Rom zeigen, dass die Bereitschaft zur Einhaltung der behördlich verordneten Trauer nicht nur von moralischen und emotionalen Erwägungen abhing. Petitionsbriefe verweisen darauf, dass auch ökonomische Faktoren relevant waren, da Geschäftsschließungen finanzielle Ausfälle mit sich brachten. So beklagte sich ein Geigenspieler aus Rom, die anlässlich des Todes von König Vittorio Emanuele II. verfügte neuntägige Schließung aller Theater der Stadt bedeute für ihn einen „großen Verlust“, zumal das Musizieren seine „einzige Einkommensquelle“ sei.<sup>177</sup> Die Behörde kam der Bitte um finanzielle Entschädigung mit einigen Wochen Verzögerung schließlich nach, allerdings nicht ohne zuvor die „moralische und politische Führung“ des Absenders zu überprüfen, um politische Beweggründe auszuschließen.<sup>178</sup> Dieser Fall zeigt, dass die Einhaltung des Emotionsregimes eng mit der Loyalität zur bestehenden Ordnung verknüpft wurde, deren

---

**173** Parte Ufficiale, in: Gazzetta Ufficiale, 30.7.1900, S. 3046.

**174** Vgl. Fureix, France, S. 333.

**175** Vgl. exemplarisch Nevers, Galateo, S. 119.

**176** Laut Condoglianze e manifestazioni per la morte di S.M. Il Re Umberto, Gazzetta Ufficiale, 1.8.1900, S. 3066, wurde von der Stadt Rom „bis auf weitere Anordnungen“ eine Absage aller öffentlichen Musikkonzerte verhängt. Laut Condoglianze e manifestazioni per la morte di S.M. Il Re Umberto, in: Gazzetta Ufficiale, 4.8.1900, S. 3134, verfügte die Verwaltung des sizilianischen Städtchens Taormina ein fünftägiges Verbot aller öffentlichen Veranstaltungen.

**177** Bericht Delegato di P. S. Rione Monti an Questura di Roma, 1.3.1878. ASR, Prefettura di Roma (1871–1920), Archivio di Gabinetto, b. 14, fasc. 104.

**178** Ministero dell’Interno an Questura di Roma, 23.4.1878. ASR, Prefettura di Roma (1871–1920), Archivio di Gabinetto, b. 14, fasc. 104. Der Absender erhielt eine Entschädigung von 3 Lire pro Tag – etwa so viel, wie ein Totengräber auf dem Friedhof erhielt. Die Akte enthält noch einige weitere Fälle dieser Art, allerdings ohne Aussagen über deren Ausgang. Absender waren u. a. eine Gruppe von Schaustellern und Arbeiter aus einer Theaterdruckerei.

Stabilität aber gleichzeitig in Frage stand, wenn Trauer gleichbedeutend mit finanziellem und materiellem Verzicht war.

Die Schließung von Geschäften betraf aber nicht nur die Bereiche Unterhaltung und Kultur. Noch prägender für die Verwandlung der städtischen Öffentlichkeit in einen Trauerraum waren die Schließung von Ladengeschäften sowie Arbeitsniederlegungen in Industriebetrieben und Werkstätten, die anlässlich des Todes bekannter Persönlichkeiten nach einhelligen Berichten oft über mehrere Tage praktiziert wurden.<sup>179</sup> Auch während der Trauerfeier für die Ehefrau des Carducci-Schülers Alfredo Grilli waren „viele Läden am Straßenrand“ geschlossen, wie in einem zu ihrem Gedenken veröffentlichten Nekrolog bekundet wurde.<sup>180</sup> Beim Tod bekannter Persönlichkeiten waren Bitten um Entschädigungszahlungen für entgangene Einnahmen offenbar keine Ausnahme, wie die Petition eines Vermieters von Marktständen auf der Piazza Navona in Rom an die dortige Kommunalverwaltung belegt.<sup>181</sup>

Insbesondere nach dem tödlichen Attentat auf Umberto I. am 29.7.1900 in Monza standen die Städte unter einer strikten polizeilichen Überwachung. Dies unterstrich die große politische Bedeutung des Trauerns als Wertschätzung für das verstorbene Staatsoberhaupt und die Monarchie. Besonders aufmerksam war man dabei mit Blick auf die Situation in Werkstätten, Industriebetrieben und auf Baustellen – Orten also, wo die Arbeiterbewegung stark vertreten war. So hieß es aus dem römischen Stadtteil Prati, auf den Baustellen des Viertels seien „etwa 100 Arbeiter nicht erschienen“.<sup>182</sup> Dass dieses Verhalten hier – anders als im Falle von Streiks, deren große Ähnlichkeit mit Trauerbezeugungen evident wird – eine wichtig erachtete Loyalitätsbekundung war, unterstrich der Polizeibeamte mit der Anmerkung, die Arbeitsniederlegung begründe sich „einzig und allein mit dem Gedanken an die Trauer“ um den König.<sup>183</sup>

Im Umkehrschluss war es nun verdächtig, dieses Handlungsprinzip nicht einzuhalten. Anders kann man Meldungen wie diese aus dem Römer Stadtteil Castro Pretorio nicht verstehen: „In den Fabriken und auf den Baustellen sind die Arbeiter wie gewöhnlich tätig, so auch in den Büros dieses Distrikts.“<sup>184</sup> Während man jedoch gegen unterlassene Arbeitsniederlegungen nicht vorgehen konnte, wurden vereinzelt zu hörende „Nieder mit dem König“-Rufe mit sofortigen Festnahmen geahndet.<sup>185</sup>

---

**179** Vgl. die Kondolenz in den Ausgaben der Gazzetta Ufficiale vom 29.7. bis 1.8.1900.

**180** Badiali-Grilli (1914), S. 92.

**181** Brief Ministero dell'Interno an Prefettura di Roma, 23.4.1878. ASR, Prefettura di Roma (1871–1920), Archivio di Gabinetto, b. 14, fasc. 104.

**182** Telegramm comm. Prati an das Polizeipräsidium 31.7.1900. ASR, Prefettura di Roma (1871–1920), Archivio di Gabinetto, b. 92, fasc. 325.

**183** Ebd.

**184** Telegramm comm. Macao an das Polizeipräsidium, 30.7.1900, ora 7.50. ASR, Prefettura di Roma (1871–1920), Archivio di Gabinetto, b. 92, fasc. 325.

**185** Handschriftliche Notizen von mehreren Festnahmen an den Präfekt von Rom, 30.7.1900. ASR, Prefettura di Roma (1871–1920), Archivio di Gabinetto, b. 92, fasc. 325.

Neben der Sanktionierung von Solidaritätsbekundungen für das Attentat sollten aber auch Rachegeleüste gegen politisch Verdächtige möglichst unterbunden werden. Die Sicherheitskräfte waren daher angewiesen, die in vielen Städten stattfindenden antisozialistischen Kundgebungen unter Kontrolle zu halten. Gebäude, in denen sozialistische Vereine und Zeitungen wie „Avanti!“ in Rom oder das jakobinisch inspirierte Blatt „1799“ in Neapel ansässig waren, wurden überwacht, „um Unruhen zu vorzubeugen“<sup>186</sup> und „feindlichen Demonstrationen“ Einhalt zu gebieten,<sup>187</sup> was teilweise aber nur mit Mühe gelang.<sup>188</sup>

Ambivalent reagierte die Polizei auf Versuche, Händler zum Schließen ihrer Geschäfte zu bewegen. Berichte aus Rom und Neapel zeigen, dass immer wieder Personen durch die Straßen zogen, die die Eigentümer der noch geöffneten Geschäfte per „freundlicher Einladung“ dazu bewegen wollten, ihr Lokal ebenfalls zu schließen.<sup>189</sup> Die Behörden beobachteten argwöhnisch, dass solche Aufforderungen nicht mit Drohungen verbunden waren. So berichtete ein Beamter in Rom von „mehreren Gruppen von Studenten“, die auf Ladenschließungen „insistiert“ hätten.<sup>190</sup> Vom Polizeipräsidenten erging daraufhin die Anordnung, man solle „Unruhen und Konflikten vorbeugen sowie Nötigungen und Demonstrationen vereiteln“.<sup>191</sup> Die patriotische Loyalitätsbekundung, die mit dem öffentlichen Trauern um den König untrennbar verknüpft war, sollte also vor materiellen Interessen stehen.

Wer diesem Verhaltensdispositiv nicht entsprach, machte sich verdächtig, keine Trauer zu empfinden. Weiterzuarbeiten konnte vor diesem Hintergrund als gezielter aufrührerischer Akt verstanden werden. Zugleich stellte die Unterbrechung der Erwerbsarbeit als Trauerleistung für den Großteil der Bevölkerung ein oft nur schwer zu erbringendes materielles Opfer dar, das Trauer insbesondere für die unterbürgerlichen Bevölkerungsgruppen zu einem materiellen Problem werden ließ. Ließ man solche Erwägungen außer Acht, dann musste der Verdacht politischen Ungehorsams die Gesellschaftsmilieus treffen, die in prekären wirtschaftlichen Verhältnissen lebten. Nahrung erhielt diese Zuschreibung dadurch, dass gerade hier die Opposition zum

---

**186** Telegramm comm. Pendino, 30.7.1900, 19.30. ASN, Questura di Napoli, Archivio di Gabinetto, serie I, b. 175.

**187** Telegramm comm. G.le, 30.7.1900, ora 21.30 mit dem Vermerk „urgente“. ASR, Prefettura di Roma (1871–1920), Archivio di Gabinetto, b. 92, fasc. 325.

**188** In Neapel zog eine Gruppe von jungen Männern vor das Redaktionsgebäude. Dort wurden Parolen wie „feige Mörder“ gerufen. Telegramm R. Questura di Napoli, Sezione S. Giuseppe, 30.7.1900, ore 19. ASN, Questura di Napoli, Archivio di Gabinetto, serie I, b. 175.

**189** Telegramm comm. Ponte an das Polizeipräsidium, 30.7.1900, ore 12. ASR, Prefettura di Roma (1871–1920), Archivio di Gabinetto, b. 92, fasc. 325. In Neapel wurde die um Schließung bittende Personengruppe als „Kommission von Händlern“ spezifiziert. Telegramm del P. S. Montecalvario, 30.7.1900, ore 11. ASN, Questura di Napoli, Archivio di Gabinetto, serie I, b. 175.

**190** Rundschreiben des Polizeipräsidenten an alle Einsatzkräfte, 30.7.1900, ore 11. ASR, Prefettura di Roma (1871–1920), Archivio di Gabinetto, b. 92, fasc. 325.

**191** Ebd.

liberalen Nationalstaat oft besonders ausgeprägt war – allerdings nicht unbedingt, weil man die Werte und Moralvorstellungen der Mittel- und Oberschichten prinzipiell ablehnte, sondern weil man eine gleichmäßigere Verteilung ökonomischer Ressourcen forderte, wie die Arbeiterbewegung es tat. Gleichzeitig lässt die Tendenz zu einer Verkürzung der amtlich festgelegten Trauerzeiten vermuten, dass ökonomische Motive im Zuge der Entstehung einer von Erwerbsarbeit und Leistungsdenken geprägten Gesellschaft auch bei den Anhängern der bestehenden Ordnung immer ausschlaggebender wurden: Auch sie waren offensichtlich immer weniger bereit, das materielle Opfer zu erbringen, das die öffentliche Bekundung von Trauer ihnen abforderte.

#### 4.7 Passive und aktive Trauer

Folgt man dem Wissensdiskurs der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, dann war exzessives Leiden aber nicht nur ein Verstoß gegen die Regeln guten Benehmens und eine Last, sondern konnte auch zu einer Gefahr für Leib und Leben werden. Die Auswirkungen starker Schmerzen konnten laut „Nuova Enciclopedia Italiana“ von „exzessiver körperlicher und moralischer Ermüdung“ bis hin zum Selbstmord und zum plötzlichen Tod reichen.<sup>192</sup> Wenn sie lange andauerte, könne Trauer eine persönlichkeitsverändernde „Herabstufung im Moralischen wie im Physischen“ zur Folge haben.<sup>193</sup> Diese Konnotation wurde insbesondere durch physiologisch-naturwissenschaftliche Deutungen genährt, in deren Rahmen man Trauergefühle als dysfunktionale Einschränkung der Körperaktivität begriff. Angelo Mosso etwa identifizierte Schmerz und Angst stets mit Krankheiten,<sup>194</sup> der von ihm erforschte Ermüdungseffekt durch Reizungen war hier sozusagen doppelt wirksam: Erstens durch die Auslösung des Erregungszustands, zweitens durch den negativen Gefühlszustand, als den man die überreizungsbedingte Anspannung in diesem Fall interpretierte.

Auch in Selbstzeugnissen war die Assoziation von Trauer und Schwächung ein häufiges Motiv, wie oben gezeigt wurde. Dabei rekurrten die Akteure immer wieder auf Symptome zeitgenössischer Krankheitsbilder wie Neurasthenie und Hysterie – einer Kombination aus Überspannung und Entkräftung,<sup>195</sup> die der Ermüdung nach Mosso entsprach. Häufig geschah dies unter direkter Bezugnahme auf das Nervensystem. So schrieb der Florentiner Giovanni Ricasoli nach dem Tod seiner Tochter,

<sup>192</sup> Art. Dolore, in: Nuova Enciclopedia Italiana 7 (1879), S. 1271.

<sup>193</sup> Ebd.

<sup>194</sup> Vgl. Felsch, Laborlandschaften, S. 50.

<sup>195</sup> Vgl. Radkau, Zeitalter, S. 63. Dass es sich hierbei auch in Italien um eine viel beachtete Thematik handelte, zeigt u. a. die steigende Zahl medizinischer Fachpublikationen bis ins frühe 20. Jahrhundert. Ein Beispiel war die ab 1866 in Mailand herausgegebene Zeitschrift „Archivio italiano per le malattie nervose“.

er empfinde „jetzt stärker als vorher Druck auf den Nerven“.<sup>196</sup> Die nach Todesfällen anfallenden organisatorischen Aufgaben und Konventionen schienen diese emotionale Last sogar zu einer Gefahr für die Gesundheit machen zu können. So hatte Ricasoli seinem Hausverwalter Giuseppe Corsi angesichts der bevorstehenden Bestattung seiner Tochter geschrieben: „Ich hoffe, dass Sie aufgrund der übermäßigen Anstrengung und den Diensten bei der Bestattung keinen gesundheitlichen Schaden erlitten haben.“<sup>197</sup>

Besonders deutlich wurde das auf den Körper übergreifende Potenzial von Schmerzen bei Ohnmachtsanfällen. So konnte der bereits erwähnte Tito Poggi 1894 in einem Brief seines Schwagers Giulio Puliti folgende Szene lesen: „Wie ich Dir geschrieben hatte, machten wir uns große Sorgen um Alice. Wir behielten sie am Tag der Beerdigung in Cioni, damit sie niemanden außer den Liebsten sah ... Als Alice gestern im Haus in Cioni ankam, fiel sie in Ohnmacht und verbrachte eine schwierige Nacht.“<sup>198</sup>

Trauer war in der Wahrnehmung der Akteure also häufig mit apathischen Neigungen bis hin zum körperlichen Funktionsverlust verbunden. Dies wirft die Frage auf, wie mit einem derart ambivalenten Gefühl umgegangen werden konnte. Mantegazzas populärwissenschaftliche Studie „Fisiologia del dolore“ verdeutlicht, dass man Leid unter dem Einfluss physiologischer Deutungen immer häufiger mit offener Ablehnung begegnete: „Der Schmerz ist nicht unsere größte Eigenschaft, sondern vielmehr unsere größte Schwäche. Deshalb müssen wir ihn besiegen, wo immer wir können: Das körperliche Leid mit Hygiene und Behandlung; das moralische Leid mit einer männlichen und wissenschaftlichen Erziehung ... Schmerz – das ist stets Störung, Bedrohung, Scheitern.“<sup>199</sup> Männlichkeit und Stärke waren bei Mantegazza also gleichbedeutend mit einem möglichst unbeeindruckten Umgang mit Schmerzen. Die Anfälligkeit für eine Schwächebezeugung wie Ohnmacht bewertete er dagegen als Charaktermangel: „In den zartesten und schwachen Charakteren manifestiert sich fast jeder Gefühlsschmerz als Ohnmacht; die starken Naturen drücken ihn dagegen mit Auflehnung und großen energischen Taten aus.“<sup>200</sup>

Die Möglichkeit von Schwächeanfällen wurde also anerkannt, aber nur der Gruppe der schwachen Charaktere zugeschrieben. Doch was bedeutete diese Zuweisung für die Trauerkultur? Pulitis Bericht vom Ohnmachtsanfall seiner Angehörigen liefert einen ersten Hinweis darauf: Als Wesen, denen man eine Neigung zu emotionaler

---

**196** Brief Giovanni Ricasoli Firidolfi an Giuseppe Corsi, 18.10.1897. ASF, Archivio Ricasoli, cass. XIII, fasc. 2.

**197** Brief Giovanni Ricasoli Firidolfi an Giuseppe Corsi, 21.7.1898. ASF, Archivio Ricasoli, cass. XIII, fasc. 1.

**198** Brief Giulio Puliti an Tito Poggi, 7.8.1894. ASF, Archivio Nicolò Nobili, Fondo Poggi, cass. 11, fasc. 6, ins. 3.

**199** Mantegazza, *Fisiologia*, S. 437f.

**200** Ebd., S. 348.



Instabilität und Übertreibung nachsagte, marginalisierte man Frauen und enthielt ihnen die Teilnahme an öffentlichen Trauerpraktiken vor. Dass Alice in ihrem Zustand möglichst im Familienkreis bleiben sollte, spielt auf eine Topografie des Emotionalen an, die eine Lösung für den Umgang mit schwächenden, lästigen und potenziell unkontrollierbaren Gefühlen darstellen sollte.

Wie sich zeigte, waren diese mit den sich verändernden Anforderungen des öffentlichen Lebens immer weniger vereinbar, die sich durch ökonomische und soziale Wandlungsprozesse bis 1900 ausprägten und vor allem mit Blick auf den arbeitenden Teil der Bevölkerung – Männer, aber auch die Angehörigen der in Armut lebenden Unterschichten – zu Kompromissen zwangen. Vor diesem Hintergrund erscheint es folgerichtig, dass Trauer im bürgerlich-adligen Kontexten erkennbar von geschlechterspezifischen Rollenzuschreibungen codiert war.<sup>201</sup> Zwar skizzierten männliche und weibliche Trauernde ihr Befinden als Mischung von Anspannung und Schwäche; doch es waren die Frauen als vermeintlich schwaches Geschlecht, die sich in diesem Moment zurückzogen und damit den Männern die Repräsentation nach außen überließen. Dies zeigt beispielsweise eine Zeile des Römers Mario Mazziotto: „Die Mutter würde ihnen gerne persönlich auf ihren liebevollen Brief antworten ..., aber ihr Seelenzustand macht es ihr unmöglich.“<sup>202</sup> Die weibliche Trauerrolle zeichnete sich also vor allem durch die Abwesenheit aus der Öffentlichkeit aus – eine Absenz, der als Beleg der emotionalen Integrität der Familie ein hoher sozialer Wert zukam. Zugleich machte sie die männlichen Verwandten zu denen, die den Gefühlen der Familie Ausdruck verliehen und aktiv mit ihnen umgehen sollten. Sie waren diejenigen, die sie im Sinne bürgerlich-elitärer Klassenehre zu kontrollieren und gleichermaßen zum Ausgangspunkt verstärkter sozialer Interaktion zu machen hatten, wie es in den öffentlichen Trauer Ritualen der Fall war.<sup>203</sup>

Männliche Ohnmacht galt vor diesem Hintergrund als grenzwertig. Der Schriftsteller Alfredo Grilli schrieb im Andenken an seine verstorbene Frau dennoch von der Erfahrung ohnmachtsartiger Zustände, die auf seinen Schmerz zurückgingen: „Mein Geist war vernebelt, floss dahin.“<sup>204</sup> Dass er als Mann lediglich von einem mentalen Ohnmachtsanfall – und eben nicht von einem körperlichen – berichtete, zeigt exemplarisch, wie sehr die normative Fixierung der Geschlechterrollen im Umgang mit dem Tod von historischen Akteuren verinnerlicht war.

Wie Mantegazzas Überlegungen andeuteten, war Trauer für Männer als ökonomisch produktiver Teil der Gesellschaft nicht nur ein Problem der Kontrolle maßloser Gefühlsbezeugung, sondern vor allem ein Risiko für die Erhaltung ihrer Schaffenskraft. Ein männlicher Umgang mit dem Verlustschmerz sollte deshalb vorwiegend

<sup>201</sup> Vgl. dazu Hausen, *Öffentlichkeit*, S. 81–88. Zu Italien vgl. u. a. Nicolini, *Sfera*, S. 15–30.

<sup>202</sup> Brief Mario Mazziotto an Matilde Fiorilli Ruggiero, 21.11.1907. ACS Roma, Carte Fiorilli, sc. 1, fasc. 4.

<sup>203</sup> Vgl. auch Janz, *Kapital*, S. 388.

<sup>204</sup> Badiali-Grilli (1914), S. XV.

darin bestehen, ihn als kathartische Erfahrung zu begreifen.<sup>205</sup> Er sollte an den Wert praktischen Handelns erinnern und neue Kräfte mobilisieren. Die leidvollen Aspekte des Trauerns hatten hierbei keinen Platz.

Während man ihnen als kathartisches Erlebnis eine positive Funktion zuschreiben konnte, wurden schmerzvolle und destabilisierende Gefühlsanteile aus dem männlichen Trauerideal marginalisiert, weil sie eine Reduktion an Lebenskraft befürchten ließen. Langwieriges leidvolles und zurückgezogenes Trauern wurden hingegen zur Angelegenheit der privaten, weiblich definierten Lebenssphäre. Paolo Mantegazza zog aus dieser ambivalenten Konstellation noch weitergehende Schlüsse. Nach ihm sollte der Schmerz als Hemmschuh für das Wohlergehen von Nation und Menschheit möglichst verdrängt und besiegt werden. Dafür entwarf er eine visionäre Alternative zur leidvollen Trauer, deren Realisierung für ihn das höchste Ziel von Wissenschaft und Kultur sein musste:

„Ich will den Schmerz in Pietät, die sterile Träne in fruchtbare Wohltätigkeit, Weinkrampf in Arbeit, die Qual in Liebkosung verwandeln ... Erziehen wir unsere Söhne zum Mut! ... Zügeln wir den Charakter des Menschen – aber nicht, um uns zum Märtyrertod auf die Schlachtbank zu führen, sondern um den Schmerz in Kunstwerke zu verwandeln, in gute Taten, in große Werke. Der Schmerz ist eine Energie, die die Wissenschaft in den Dienst des Fortschritts stellen muss. Auch er ist ein ästhetisches Element, das wir in schöne Dinge verwandeln müssen. Die heiligen Schmerzen des Herzens dürfen nicht unterdrückt, sondern müssen dem Kult des Wahren und des Guten unterstellt werden. Die Denkmäler aus Papier oder Marmor, die wir zum Gedenken an geliebte Verstorbene oder an das Unglück des Vaterlands errichten, sind erhabenste Ausdrücke des Schmerzes – nobler und größer als Ohnmacht, Weinen oder Schluchzen.“<sup>206</sup>

Das Trauerleid in seiner bisher praktizierten Form war für Mantegazza offensichtlich eines der großen Probleme seiner Zeit. Den Zwiespalt, dass mit dessen Tilgung aus dem Gefühlsleben zugleich eine wichtige Bestätigung sozialer Stabilität verloren ginge, suchte er durch die Verknüpfung gesellschaftlich notwendiger Affekte mit deren Kanalisierung in weniger belastende Artikulationsformen zu lösen. Der Schmerz sei „ein ästhetisches Element, das wir in schöne Dinge umwandeln müssen“,<sup>207</sup> unterstrich der Physiologe affirmativ.

In diesem Zusammenhang war die Assoziation von Emotionen und Energie von entscheidender Bedeutung.<sup>208</sup> Mantegazzas Argumentation lief darauf hinaus, dass man den Schmerz als reizbedingte energetische Aufladung des Körpers lediglich auf die richtige Art lenken musste, um ihn in den Dienst des Wahren und Guten zu stellen. Im Sinne von Zivilisation und Fortschritt sollten die kräftezehrenden Anteile des Trauerns in ökonomische oder künstlerische Arbeit umgesetzt werden.<sup>209</sup> Leidvolle

---

**205** Siehe Kap. 3 dieser Arbeit.

**206** Mantegazza, *Fisiologia*, S. 438.

**207** Ebd.

**208** Vgl. Rabinbach, *Human Motor*.

**209** Vgl. Pernau, *Zivilität*, S. 259.

Empfindungen sollten dabei nicht mehr vom Menschen und besonders nicht von seinem Körper repräsentiert, sondern von großen Werken und schöner Kunst getragen und kompensiert werden. Mantegazza malte sich aus, dass das Leid auf diese Weise wiederum positive Empfindungen bei den Menschen wecken würde – und nicht etwa Mitleid und neuen Schmerz generiere. Stattdessen sollte Trauer für die Fortentwicklung der Zivilisation und ein glück erfülltes Leben nutzbar gemacht werden.

So utopisch diese Überlegungen zunächst klingen mögen – Ende des 19. Jahrhunderts waren sie offensichtlich ein anschlussfähiges Denkmotiv, das sich auch in Verhaltensratgebern wiederfand. So unterbreitete die Autorin Anna Vertua Gentile ihrer Leserschaft:

„Der atemberaubende Fortschritt der Zivilisation verfeinert das Gefühl, anstatt es der Indifferenz anheimfallen zu lassen, wie einige es gerne würden. Je mehr die Empfindungen verfeinert sind, desto mehr sind sie mit Respekt und Pflicht verbunden und bedürfen der äußeren Ausdrucksformen. Niemals waren Totenkränze, Blumen aus Porzellan, Metall oder Stoffen ... so verbreitet. Zu keiner Zeit gab es so viel echte Trauerbezeugung: Von der Kleidung über Kopfbedeckungen und Miniaturfiguren über Schärpen und Handschuhe bis hin zum Halstuch und vielen anderen kleinen Gegenständen.“<sup>210</sup>

Diese Aufzählung bot zum einen eine Erklärung für die große Popularität von Trauerobjekten seit dem späten 19. Jahrhundert.<sup>211</sup> Zum anderen bekräftigte sie die Assoziation von Trauer und Weiblichkeit, die sich darauf stützen konnte, dass „im Totenkult schon immer und überall die Frau den wichtigeren und gefühlvolleren Anteil“ repräsentiert habe, wie der Anthropologe Salvatore Salomone-Marino meinte.<sup>212</sup> Der Mann, ohnehin „nüchterner und ernsthafter in seinem Handeln“, sei dem gegenüber „stärker und fähiger, intensive Schmerzen zu ertragen und zu unterdrücken“ und neige deshalb dazu, „unter dem Eindruck ... eines teuren Verlusts [zu schweigen] und ihn [den Schmerz, MB] in seinem Inneren zu konzentrieren“.<sup>213</sup> Ein männlicher Zugang zu Affekten sollte sich demnach durch Innehalten und Dosierung nach außen auszeichnen.

Unterdessen deutete die katholische Pädagogin Caterina Franceschi Ferrucci eine besondere Ergebenheit und Opferbereitschaft sogar als nationaltypisches Charakteristikum der Italienerinnen.<sup>214</sup> Ebenso wie in der Liebe galt jedoch auch im Schmerz, dass es sich dabei um ein „keusches“, nicht von einem anstößigen Maß an Körperlichkeit charakterisiertes Gefühl handeln sollte, wie Vertua Gentile betonte.<sup>215</sup>

<sup>210</sup> Vertua Gentile, *Come devo comportarmi*, S. 242.

<sup>211</sup> Vgl. Richter, *Tod*, S. 148 f.

<sup>212</sup> Vgl. Salomone-Marino, *Reputatrici*, S. 7.

<sup>213</sup> Vgl. ebd.

<sup>214</sup> Vgl. Patriarca, *Italiani/Italiane*, S. 209.

<sup>215</sup> Vgl. Vertua Gentile, *Come devo comportarmi*, S. 324.

Den Idealtypus tugendhafter weiblicher Trauer verkörperte die als „Mutter der Nation“ verehrte Adelaide Cairoli (1806–1871), die, bereits verwitwet, zwischen 1859 und 1869 vier ihrer fünf Söhne in den italienischen Einigungskriegen verloren hatte und ihre Rolle als Trauernde demütig annahm. Ihre Trauer war daher mehr als eine private Angelegenheit. Im liberalen Italien galt sie vielen als „Symbolgestalt“, die ihren Schmerz ohne zu verzweifeln „erträgt und heiligt“.<sup>216</sup> Giuseppe Mazzini verehrte sie als „feierliches Vorbild für die italienischen Frauen“ und Exempel dafür, „was die Familie sein kann, sein sollte und werden muss: Tempel und Heiligtum der Patria“.<sup>217</sup> Adelaide Cairoli wurde also gerade durch den Tod ihrer Söhne und ihren Schmerz zu einem Exempel der italienischen Frau. Die Anerkennung dafür gipfelte 1875 in der posthumen Errichtung eines Denkmals in Gropello bei Pavia, dem Heimatort der Familie. Hierfür hatte der bekannte Florentiner Bildhauer Girolamo Masini eine lebensgroße Statue aus weißem Marmor (Abb. 9) angefertigt, die durch zahlreiche Spenden finanziert worden war.<sup>218</sup> Die Skulptur zeigt Adelaide Cairoli in aufrechter, aber zugleich bedrückter Pose, mit gesenktem Kopf und traurigem, aber stolzem Blick. Ähnlich wie die Heilige Maria trägt sie ihre Trauer mit Würde, indem sie sie kontrolliert und mit Bedacht äußert.

Auch wenn man sie im Falle Adelaide Cairoli idealisierte, wurde die Forderung nach lebenslang sichtbar gemachter Witwentrauer im späten 19. Jahrhundert aber nur noch von konservativ-klerikalen Apologeten offen vertreten. Vertua Gentile etwa meinte, dass diese Praxis um 1900 vor allem eine Gewohnheit der Bevölkerung im ländlichen Süditalien sei<sup>219</sup> und verlieh ihr damit den Anschein des Rückständigen. Dass hier jedoch mit zweierlei Maß gemessen wurde, zeigt der Blick auf Königin Victoria von England, die nach dem Tod ihres Ehemanns über 39 Jahre in Trauer gelebt hatte. Die Turiner Zeitung „La Stampa“ bewertete dies als Ausdruck „schrecklichen Schmerzes“ um ihr dahingegangenes „bürgerliches Glück“ sowie der „ergebenen Erinnerung an den Mann, den sie verloren hatte“.<sup>220</sup> Eine stereotype, despektierliche Bewertung, wie sie Serao im Falle der Südtalienerinnen vorgenommen hatte, wäre gegenüber Victoria als Repräsentantin einer zivilisierten Nation wohl kaum denkbar gewesen.<sup>221</sup> Ausschlaggebend war allerdings, dass die Trauer freiwillig erbracht wurde und nicht aufgrund oktroyierter Konventionen.

---

**216** Mazzini, Lettera ad Adelaide Cairoli (1869), S. 261.

**217** Ebd.

**218** Vgl. hierzu den anlässlich Errichtung des Denkmals herausgegebenen Band: Monumento ad Adelaide Cairoli (1876).

**219** Konkret bezog sie sich darauf, dass verwitwete Frauen hier häufig lebenslang in Trauer lebten, d. h. schwarze Kleider trugen und sozialen Rückzug ausübten. Vgl. ebd.

**220** La morte della Regina Vittoria d’Inghilterra, in: La Stampa, 23.1.1901, S. 1.

**221** Biografische Darstellungen haben allerdings darauf hingewiesen, dass die unablässige Trauer Victorias in Großbritannien auch kritische Stimmen hervorrief – unter anderem, weil sie ihre Aufgabe als Repräsentantin des Vereinten Königreichs kaum noch wahrnahm. Vgl. Lotz, Victoria, S. 96–98.



Abb. 9: Lithografie des Denkmals für Adelaide Cairoli in Gropello bei Pavia, 1875.

Insgesamt zeigt sich hier, dass Trauer in einen passiv-ergebenen und einen aktiven Anteil aufgespalten wurde, in deren Rahmen der Frau die leidvollen, destabilisierenden und dem Mann die verehrenden, stabilisierenden Rituale und Emotionen zugeteilt wurden. Diese Aufteilung stand für einen partiellen Bedeutungsverlust der christlich-katholischen Leidensethik, deren Befolgung und Verinnerlichung von den Frauen jedoch umso nachdrücklicher gefordert wurde. Das „Nichtwissenwollen“, das Freud zu Beginn des 20. Jahrhunderts als verbreitete Form zeitgenössischer Emotionsregulation erachtete,<sup>222</sup> korrelierte dagegen eher mit den Lebensumständen der männlichen Bevölkerung, die sowohl die familiäre Versorgung als auch das ökonomische und machtpolitische Schicksal der Nation verantwortete.

## 4.8 Die Naturalisierung des Unterschieds

Die Auswirkungen der biologisch begründeten Geschlechterdifferenz kamen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts immer stärker zum Tragen. Im Kontext der Aufklärung hatte man unterschiedliche Wesensarten lange Zeit vor allem unter Bezugnahme auf die Temperamentenlehre erklärt, deren Wurzeln bis in die Antike zurückreichten.<sup>223</sup> Sie ging von einem Zusammenspiel äußerer Einflüsse und innerer Dispositionen aus und bezog sich relativ stark auf individuelle Eigenarten. Der Körper wurde als offenes System begriffen, für das auch Gesellschaft, Kultur und Umwelteinflüsse prägend waren. In diesem Rahmen war das Geschlecht nur eines von vielen Klassifikationsmerkmalen gewesen, wobei das Interesse lange Zeit eher der moralischen Wesensverschiedenheit der Geschlechter gegolten hatte.<sup>224</sup> Schon früh wurde Weiblichkeit jedoch mit Attributen wie schmerzgewohnt, aufopfernd, liebenswürdig und zuverlässig assoziiert, während man Männlichkeit eher mit Stärke verband. Bis zur Jahrhundertmitte unterlief das biologische Geschlecht diese Deutungen immer häufiger und etablierte sich als primäres Unterscheidungsmerkmal. Es wurde zur „einzig tiefen Differenzkategorie innerhalb des Feldes bürgerlicher Körper“.<sup>225</sup>

Die essentialisierte Differenz wurde dabei stets als Abweichung vom männlichen Körper beschrieben. Weiblichkeit wurde so zu einer biologisch begründeten Sonderidentität, über deren Referenzwert, d. h. den männlichen Körper, gerade deswegen kaum gesprochen wurde, weil es als normgebend betrachtet wurde. Im Unterschied zu religiösen und aufklärerischen Interpretationen, nach denen weibliche Schwäche

---

<sup>222</sup> Vgl. Freud, Verdrängung.

<sup>223</sup> Man bezog sich vor allem auf schon in der Antike entworfene Typen: Phlegmatiker, Choliker, Sanguiniker und Melancholiker. Diese Grundkonstitutionen wurden wiederum durch Faktoren wie Lebensalter, Klima, Kultur, Religion beeinflusst. Vgl. Sarasin, *Maschinen*, S. 179 f.

<sup>224</sup> Vgl. Planert, *Körper*, S. 549; Frevert, *Meisterdenker*, S. 17–48; Schiebinger, *Nature*. Zu Italien vgl. u. a. Scaraffia, *Uomo*; Bellassai/Malatesta (Hg.), *Genere*.

<sup>225</sup> Sarasin, *Maschinen*, S. 192–196. Vgl. auch Schmale, *Männlichkeit*, S. 174–176; Laqueur, *Leib*, S. 172–187; Honegger, *Ordnung*, S. 113–117.

und Sensibilität noch als positive Attribute gegolten hatten, resultierte dies in einer Abwertung des Weiblichen als defizitär.<sup>226</sup> Seit dem frühen 19. Jahrhundert drang die Wissenschaft vom Menschen bei ihren Forschungen weiter ins Körperinnere vor und lieferte immer mehr Belege für die Hypothese weiblicher Differenz.<sup>227</sup> Auch die Enzyklopädien machen deutlich, dass körperliche Merkmale zum Dreh- und Angelpunkt des Blicks auf die Frau geworden waren: „Die zarte Körperstruktur, die Mischung aus Sensibilität und Schwäche, die Lebhaftigkeit der Phantasie und die große Sprunghaftigkeit sind die Eigenschaften der Frau. Im Anschluss an eine körperliche Beobachtung ist es ratsam, auch die Anomalien und Differenzen in Betracht zu ziehen, die ihr auf moralischer Ebene eigen sind.“<sup>228</sup>

Für die Emotionskultur war diese Sicht in hohem Maße relevant, denn angesichts der Frage nach der Körperlichkeit von Gefühlen war die Fähigkeit zu moralischem Fühlen an eine stabile physische Konstitution gebunden. Die Frau galt als anfälliger für die Gefahren der im Körper verborgenen Instinkte. Im Ergebnis wies sie damit dieselben Defizite auf, die man auch der Bevölkerung Süditaliens und den Angehörigen der unteren sozialen Milieus zuschrieb: die Neigung zu einer naturhaften (und damit weniger zivilisierten) Emotionalität, die sich durch die geringere Fähigkeit, „den Stimuli zu widerstehen, die in Form von Sinneseindrücken oder Empfindungen auf sie einwirken und sich unter dem Eindruck dieser Reize sofort dem Handeln hingeben“,<sup>229</sup> auszeichnete, wie Guglielmo Ferrero meinte. Diese Naturalisierung verfestigte das Bild vom schwachen Geschlecht: Physiologen wie Mantegazza argumentierten, die geringere Größe des weiblichen Gehirns korrespondiere mit einer geringeren Fähigkeit zu moralischem Fühlen: „Bei ihr [der Frau] sind die Gehirnhälften generell schwächer ausgeprägt und daher weniger geeignet, Reflexhandlungen zu regulieren. Deshalb ist ihre Mimik fast immer ausdrucksstärker und variantenreicher.“<sup>230</sup>

Die Anmerkung zur Mimik verwies dabei auf eine Problematik, die schon länger mit weiblicher Emotionalität verknüpft wurde. Mantegazza fuhr fort, es sei „sehr schwierig zu unterscheiden, welcher Anteil durch eigene Anstrengung und welcher dem echten Schmerz zuzurechnen“<sup>231</sup> sei, wenn eine Frau in Tränen ausbreche. Zur stärker ausgeprägten Körperlichkeit kam also, dass die wahren Motive weiblicher Emotionalität nicht immer zu erkennen seien.

Die Zuschreibung mangelnder Identifizierbarkeit von Gefühlen bzw. ihrer Echtheit, die sich aus der Entkopplung von innerer Empfindung und Gefühlsausdruck ergab, stellte die emotionale Ordnung der Gesellschaft in Frage. Die gesellschaftli-

<sup>226</sup> Vgl. Patriarca, *Italiani/Italiane*, S. 209; De Giorgio, *Modell*, S. 188.

<sup>227</sup> Vgl. Planert, *Sexualität*, S. 551.

<sup>228</sup> Art. *Donna*, in: *Nuova Enciclopedia Popolare* 4 (1844), S. 1291–1293. Der Eintrag ist identisch mit der späteren Ausgabe: Art. *Donna*, in: *Nuova Enciclopedia Italiana* 7 (1879), S. 931–933.

<sup>229</sup> Ferrero, *Morale*, S. 2.

<sup>230</sup> Mantegazza, *Fisiologia*, S. 309.

<sup>231</sup> Ebd., S. 310.

che Moral forderte Anteilnahme am Leid der Trauernden und implizierte damit das Nachfühlen des Trauerschmerzes durch die soziale Umgebung. Ihre vermeintliche Undurchschaubarkeit brachte Frauen den latenten Verdacht ein, Leid zu simulieren und damit das soziale Vertrauen zu untergraben. In einem sympathisierenden Umfeld konnten sie unbegründet Mitleid erwecken und damit Vorteile aus der ihnen zugeschriebenen Schwäche ziehen. Damit konnten sie den Männern die Fähigkeit zu rationalem Handeln und Entscheiden nehmen, und damit jene Eigenschaften, die die Geschlechterordnung mitbegründeten.<sup>232</sup> Vor diesem Hintergrund verwundert es nicht, dass die seit den späten 1870er-Jahren in der Ratgeberliteratur aufkommende Pädagogik eines situativen Umgangs mit Gefühlen mit einer Feminisierung des Genres verbunden war.<sup>233</sup>

Der angenommene Erziehungs- und Disziplinierungsbedarf, den diese Entwicklung anzeigt, stand mit der immer polarisierenden akademischen Debatte um die Unterschiedlichkeit der Geschlechter seit den 1890er-Jahren in engem Zusammenhang, die teilweise mit widersprüchlichen Argumenten geführt wurde.

In den Augen von Forschern wie dem Kriminologen Cesare Lombroso und seinem Schwiegersohn Guglielmo Ferrero war die biologische Differenz des weiblichen Geschlechts der Hauptgrund dafür, dass die Relation zwischen innerer Empfindung und Gefühlsausdruck hier nicht immer gegeben sei. Dabei standen Lombroso und Ferrero für die Polarisierung der Debatte über die Geschlechterrollen, die oft mit widersprüchlichen Argumenten geführt wurde. Wie andere Lebenswissenschaftler ihrer Zeit behaupteten sie einen direkten Zusammenhang zwischen Nervensystem und Sexualorganen,<sup>234</sup> in dessen Rahmen auch die Eigenheiten der Frau im Umgang mit Schmerzen und Trauer problematisiert wurden. Leid zu ertragen, wurde bereits aufgrund der eindeutigen Rolle der Frau als Gebärende und Mutter zum ihrem maßgeblichen Rollenmuster. Während Mantegazza der Frau zusprach, „sehr viel mehr als wir“ zu empfinden,<sup>235</sup> formulierten Lombroso und Ferrero eine radikalere Sichtweise, die die Minderwertigkeit des weiblichen Geschlechts unterstrich. In der 1893 erschienen Studie „La donna delinquente“, in der sie die Prostitution als typische Form weiblichen Verbrechertums identifizierten, bestritten sie die „Ansicht von der größeren Sensibilität des Weibes“.<sup>236</sup> Diese fuße auf dem Denkfehler, „Schmerzäußerungen mit dem Schmerz selbst“ zu verwechseln – eine Problematik, die auch Mantegazza gesehen hatte. Lombroso und Ferrero zufolge sei der Frau aber „nicht größere Sensibilität“ beschieden, sondern „nichts weiter als größere Irritabilität, die sich sehr schnell in äußere Manifestationen umsetzt. Das Weib fühlt also weniger,

---

**232** Vgl. Vincent-Buffault, *Histoire*, S. 187–189.

**233** Vgl. Tascia, *Galatei*, S. 142.

**234** Vgl. Schmersahl, *Medizin*, S. 190–201.

**235** Mantegazza, *Fisiologia*, S. 311.

**236** Lombroso/Ferrero, *Weib*.



wie es weniger denkt“.<sup>237</sup> Die Frau war demnach anfälliger für Reizreaktionen und demzufolge nicht moralisch empfindsam. Die Folge dieser Reizbarkeit sei eine „größere Stumpfheit gegenüber dem Schmerz“.<sup>238</sup> Dies war für Lombroso und Ferrero „ein Produkt der Anpassung, ja man könnte sagen, teleologischer Natur“,<sup>239</sup> das aus der Gebärtätigkeit und der dazu erforderlichen höheren Schmerztoleranz resultiere. Die vermeintlich größere, weil äußerlich zur Schau getragene Emotionalität der Frau war damit also gerade ein Zeichen für weniger tief empfundene, weil nur durch äußerliche und physiologische Notwendigkeiten verursachte Gefühle.<sup>240</sup>

Darüber hinaus wurden die Geschlechterdifferenzen gegen Ende des 19. Jahrhunderts immer häufiger anhand von Evolutionstheorien begründet. Sie machten die in der Aufklärung angelegten Rollenzuschreibungen zu einer Frage der Erhaltung der menschlichen Art. Dabei wurde die Rolle des Mannes als produktives, aktives und rationales und der Frau als reproduktives, passives und emotionales Geschlecht zunehmend akzentuiert. In diesem Rahmen wurden auch unterschiedliche emotionale Eigenschaften von Frauen und Männern funktionalisiert und weiter voneinander abgegrenzt. Nach Paolo Mantegazza bedeutete das für den Umgang mit Trauergefühlen Folgendes:

„Die mutigere und energischere Natur des Mannes verleiht seinem Schmerzausdruck einen kämpferischeren Charakter. Der leidende Mann lehnt sich gegen den Schmerz auf, droht, flucht über die Natur und Gott. Die geballte Faust und ein aufrechter Gang sind die männlichsten Ausdrucksformen einiger starker Schmerztypen. Bei der Frau überwiegt dagegen das Mitgefühl; die Klage ist eine ihrer gängigsten Ausdrucksweisen. Das Überwiegen wohlthätiger und religiöser Gefühle verleiht dem Gesichtsausdruck der Frau häufig einen Anklang von Mitgefühl und Barmherzigkeit; beim Mann dominiert der Egoismus dagegen auch im expressiven Bereich. Die Frau leidet, betet und spendet Trost; der Mann flucht oder droht in den meisten Fällen. Wenn allerdings beim Mann das Ehrgefühl völlig abhandenkommt und der Schmerzausdruck bei der Ausbreitung keinem Widerstand mehr ausgesetzt ist, ist er sehr viel tierischer und gewaltiger als bei der Frau; denn diese findet fast immer bis zum Letzten eine starke Mäßigung im ästhetischen Gefühl und der Eitelkeit. Der Mann zügelt sich, um nicht schwach zu erscheinen, die Frau zügelt sich, um nicht hässlich auszusehen. Auch deshalb weint sie gerne: Weil sie weiß, dass Tränen sie nicht hässlicher, sondern schöner machen.“<sup>241</sup>

Während Trauerschmerz bei Männern hier als fremdes Gefühl mit ungewollten Konsequenzen umrissen wird, erscheint weibliche Trauer als ästhetisches Phänomen. Schönheit war nach evolutionsbiologischer Vorstellung zugleich das primäre Merkmal weiblicher Attraktivität bei der Partnerwahl und damit für die Arterhaltung von grundlegender Bedeutung. Diese latente Sexualisierung des weiblichen Körpers be-

<sup>237</sup> Ebd., S. 63f.

<sup>238</sup> Ebd., S. 58.

<sup>239</sup> Ebd., S. 80.

<sup>240</sup> Vgl. Vincent-Buffault, *Histoire*, S. 190.

<sup>241</sup> Mantegazza, *Fisiologia*, S. 310f.

zog sich auch auf die trauernde Frau.<sup>242</sup> Auch hier knüpfte der akademische Diskurs direkt an die bürgerlich-elitäre Trauerkultur an. Zum Ende des 19. Jahrhunderts wurde das besonders auf Friedhöfen sichtbar, wo sich immer häufiger auch erotisierende Darstellungen halbnackter und nackter trauernder Frauen als Grabskulpturen fanden.<sup>243</sup> Geschlechtergeschichtliche und literaturwissenschaftliche Untersuchungen haben dies als Versprechen einer erotischen (Wieder-)Vereinigung im Tod interpretiert, bei dem die Frauen im eigenen Tod ein monogames Wiedersehen mit ihren Ehemännern erhofften.<sup>244</sup>

Die Verbindung von Tod und geschlechtlicher Anziehung war aber nicht nur ein künstlerisch präsentenes Motiv, wie eine in der Frauenzeitschrift „Margherita“ veröffentlichte Kurzgeschichte zeigt. Sie erzählt von der Trauer einer jungen Witwe, die soeben ihren zweijährigen Sohn verloren hat. Anlässlich der Kondolenzvisite halten zahlreiche, größtenteils weibliche Gäste im Haus der Trauernden auf, die federführend von einer Tante der Trauernden in Empfang genommen werden. Dabei ist auch die junge Cousine der Trauernden anwesend, deren Erscheinung als ambivalente Mischung aus Trauer und erotischer Anziehung beschrieben wird:

„Sie ist ein sympathisches Mädchen, dunkler Typ, grazil, nervös; schwarzes schillerndes Haar, ihr zarter Hals unter Spitze verborgen, ... schwarze, temperamentvoll leuchtende Augen. Passend zur Leichtfüßigkeit und Biagsamkeit einer 17-jährigen Person trägt sie eine elegantes hellgraues Kleid; um ihre Taille liegt ein schwarzer Ledergürtel; ihre großmaschigen schwarzen Handschuhe reichen bis zum Ellbogen und geben den Blick frei auf die zarte Haut der Unterarme und der Hände, auf denen sich feine blaue Adern abzeichnen. Auch ... die Cousine ist etwas traurig: Wie ihre Mutter wirkt sie müde und kraftlos. Mit dem Wermutstropfen der Trauer in den leuchtenden Augen, dem Kopf leicht zur Brust geneigt, verströmt sie den Duft in sich gekehrter Jugendlichkeit, der sie noch verführerischer macht.“<sup>245</sup>

Die Attraktivität der Cousine scheint dabei maßgeblich auf ihre Trauer zurückzugehen, die den Eindruck von Zerbrechlichkeit und Verletzlichkeit vermittelte – zwei Attribute, die im Sinne der zeitgenössischen Geschlechterbilder eindeutig weiblich konnotiert waren und deren Akzentuierung die geschlechtliche Anziehungskraft von Frauen offenbar noch zu erhöhen vermochten. Offenbar galt dies besonders bei einer jungen unverheirateten Frau, deren Lebensaufgabe darin bestand, Attraktivität auszustrahlen um einen Partner zu finden, ehe sie dann in der Rolle der liebenden und opferbereiten Ehefrau und Mutter aufgehen sollte. In dieser späteren Lebenspha-

**242** Vgl. Martín Moruno, Love. Martín Moruno macht darauf aufmerksam, dass bei Mantegazza die Ablösung des Konzepts der Liebe durch das der Sexualität zum Ausdruck kommt. Angesichts der großen Nähe von Liebe und Verlustschmerz sei das auch für Trauer bedeutsam gewesen.

**243** Vgl. Götz, Trauernde, S. 232–255, 306–321, mit Beispielen vom Friedhof Staglieno in Genua. Zur italienischen Grabskulptur insbes. Berresford, Sculpture.

**244** Vgl. Heimerl, Entzückungen. Auch in der Literatur des *romanticismo* war die motivische Verbindung zwischen Weiblichkeit, Liebe und Tod ein präsentenes Thema.

**245** Aidea, Funerale, in: Margherita. Giornale delle signorine italiane, 16.11.1890, S. 367.

se schien weibliche Trauer ihre attraktive Note jedoch verloren zu haben. So meint die Autorin des Textes aus „Margherita“ über die Tante des Mädchens, diese habe sich in ihrer tiefen Trauer vom „zarten“, allseits geliebten und bewunderten Geschöpf zu einer „verwelkten Blume“ verwandelt, die „niemand mehr schön“ fände.<sup>246</sup> Entscheidend für die Anziehungskraft der Cousine war neben ihrem Alter aber fraglos auch, dass sie keine verzweifelte Gefühlsdarbietung darbot, sondern lediglich eine dosierte Form der Trauerbezeigung. Bestätigt wird diese Vermutung, wenn man die Schilderung der Cousine mit dem Zustand der trauernden Witwe in Beziehung setzt. Hier sah Mantegazza denn auch die geschlechterübergreifende Gemeinsamkeit des Umgangs mit Gefühlen, nämlich im Willen zur Kontrolle des Gefühlsausdrucks. Beide Geschlechter würden naturbedingt das Möglichste dafür tun, den nach außen sichtbaren Affekt im Rahmen ihrer jeweiligen biologischen Funktion zu dosieren. Mit einem entscheidenden Unterschied: Frauen nähmen ihm zufolge schmerzhaft Gefühle passiv an und gingen in ihnen auf, während Männer sich gegen sie auflehnten.

Die Unterscheidung eines männlich-aufbegehrenden und eines weiblich-ergebenden Emotionstypus hatte bereits eine längere Geschichte. Sie schloss an die in der Aufklärung entworfene Differenzierung von *sthenischen*, aktivierenden und *asthenischen*, schwächenden Affekten an.<sup>247</sup> Als emotionales Konglomerat aus deprimierenden Gefühlen wie Angst, Verlustschmerz und Schuldgefühlen war Trauer wie Liebe ein Affektbereich, den am ehesten Frauen so rezipieren und praktizieren konnten: als süßes Leid, das nicht stürmisch, sondern demütig und ergeben zum Ausdruck gebracht werden sollte.

Die besondere Eignung der Frau zur Trauernden stützten auch religiöse Vorstellungen und Praktiken, auf die Mantegazza nicht zufällig verwies und die vor allem auf die Idealisierung der Trauer der Heiligen Maria verwies<sup>248</sup> und die wissenschaftliche Festschreibung der weiblichen Trauerrolle begünstigte. Erkennbar wird dies beispielsweise in einem Artikel aus der katholischen Zeitschrift „Madre Cattolica“ von 1888: „Oh, was kann die katholische Mutter heute tun, meine lieben Schwestern, wenn nicht das Trauerkleid tragen und mit euch weinen, die ihr die Freuden, die Schmerzen und alle anderen Gefühle teilt! Lasst sie sich also neben euch niederlassen und vor den Gräbern eurer Lieben niederknien, ihre Tränen mit den Euren vergießen, mit Euch weinen und beten.“<sup>249</sup>

Bilder wie diese waren Ausdruck der Feminisierung des Trauerns, die auch die veränderten Anforderungen beim Tragen von Trauerkleidung seit der Mitte des 19. Jahrhunderts aufgriffen, in denen sich die ungleichen Erwartungen an Männer und Frauen abbildete. Diese im gesamten 19. Jahrhundert übliche Trauerpraxis wurde in Verhaltensratgebern des letzten Jahrhundertdrittels nur noch bei Frauen als streng

---

<sup>246</sup> Ebd.

<sup>247</sup> Vgl. Frevert, *Emotions*, S. 91.

<sup>248</sup> Siehe Kap. 4 dieser Arbeit.

<sup>249</sup> *I nostri morti*, in: *La Madre Cattolica*, 1.11.1888, S. 97.

obligatorisch erachtet. In Bezug auf männliche Trauermode waren sich die Ratgeber uneinig: Emilia Nevers erwähnte zwar, dass „tiefe Trauer für Männer darin besteht, schwarze Kleidung zu tragen“,<sup>250</sup> spezifizierte diese Vorgabe allerdings, anders als für Frauen, nicht. Anna Vertua Gentile äußerte dagegen lapidar: „Männer müssen nicht rigoros schwarz tragen; aber es ist gut, wenn sie es tun.“<sup>251</sup> Frauen schienen sich aber auch deshalb besser zur Akzentuierung leidvoller Gefühle über die Kleidung zu eignen, weil ihre Alltagskleidung in der Öffentlichkeit Schönheit signalisieren sollte. Dem gegenüber hatte sich Kleidermode für Männer gegen Ende des 19. Jahrhunderts in eine andere Richtung entwickelt: Sie war dunkler und ernster geworden und glich somit ohnehin mehr dem, was man mit Trauer assoziierte.<sup>252</sup>

Dies markierte eine Abkehr von älteren, strenger religiös konnotierten Vorgaben, wie ein Blick in das 1846 erschienene „Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica“ erhellt. Nach diesem Wörterbuch galt die Pflicht zum Tragen von Trauerfarben noch unterschiedslos für beide Geschlechter: „Trauer bedeutet das Tragen vollständig schwarzer Kleidung, sowohl für Männer als auch für Frauen.“<sup>253</sup> Die Erkenntnisse der Lebenswissenschaften des späten 19. Jahrhunderts beförderten somit die Festschreibung älterer Stereotype über differierende Wesensarten der Geschlechter und zementierten die Identifikation von Trauer und Weiblichkeit.

Letztlich zeigt die Problematisierung der Erkennbarkeit weiblicher Gefühle vor allem, dass zeitgenössische Wissenschaften wie Physiologie und Kriminologie primär das verhandelten, was Männer nicht sein sollten. Das weibliche Geschlecht verkörperte das Naturhafte, Animalische und Unkontrollierbare innerhalb der Elitengesellschaft und war eine Projektionsfläche für Befürchtungen, es mit Rückfällen ins Primitive zu tun zu haben. Die Ergebnisse der wissenschaftlichen Erforschung des Körpers schienen zwar ‚objektive‘ Erkenntnisse zu versprechen, überformten letztlich aber nur ältere Stereotype und verstärkten Verhaltensmuster und -erwartungen.

Bereits 1860 hatte die Frauenrechtlerin Anna Maria Mozzoni kritisiert, dass die Imagination von Weiblichkeit vor allem aus männlichen Projektionen bestehe, die dem Anspruch einer rationalen Betrachtung kaum standhalten könnten. Dabei vernachlässige man es allzu häufig, soziale Ursachen für die vermeintlich essentiellen Charaktereigenschaften der Frau in Rechnung zu stellen: „Keiner unter den Vielen hat den Einfluss der Institutionen auf ... Charakter und ... Verfassung [der Frau] untersucht. Alle Dichter, die großen und die kleinen, verkündeten mit jedem Ton ein Frauenbild von Verliebten, manchmal mit der trüben Brille des Stolzes und des Hasses oder aus unbeantworteten oder unverstandenen Gefühlen.“<sup>254</sup>

---

**250** Nevers, Galateo, S. 117.

**251** Vertua Gentile, *Come devo comportarmi*, S. 243.

**252** Vgl. dazu Entwistle, *Body*; Lehnert, *Mode*; Taylor, *Dress*. Zu Italien vgl. Mora, *Moda*.

**253** Art. Lutto, in: *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica* 40 (1846), S. 209.

**254** Mozzoni, *Donna*, S. 8.

Dass solche Positionen im späten 19. Jahrhundert ausgesprochen wurden, belegt die diskursive Präsenz der Geschlechtertypisierung im liberalen Italien und die kritische Betrachtung der Differenzierungen. Gerade deshalb aber werfen sie auch die Frage auf, ob das rigide Ausformulieren der Geschlechtertypisierung nicht auch als Hinweis auf eine andere Hypothese gelesen werden kann: Nämlich als Festhalten an „überalterten Mustern“, die vielfach eben nicht mehr selbstverständlich waren.<sup>255</sup> Insofern war die Zuordnung von Liebe und Trauer in die weibliche Lebenssphäre auch ein Machtpotenzial – denn wenn die Frau sie nicht erledigte, wäre sie auf die Männer zurückgefallen. Dies zeigt, dass die mit den Geschlechterrollen verbundene Trennung von privatem und öffentlichem Leben ein prekäres Konstrukt war, da beide Aufgabebereiche letztlich in einer unauflösbaren Abhängigkeit voneinander standen.<sup>256</sup>

## 4.9 Körper und Nation

Für die geschlechterspezifischen Anforderungen im Umgang mit Trauer war noch ein weiteres Element des politischen Diskurses des 19. und frühen 20. Jahrhundert ausschlaggebend: Die Frage nach der Konstitution einer freien und selbstbestimmten nationalen Gemeinschaft. Schon seit dem frühen 19. Jahrhundert war die Einhaltung klarer Geschlechteridentitäten zu einer wichtigen Grundlage für den Erfolg der Nationalbewegung erhoben worden. Die Zuweisung des privaten Lebensbereichs an die Frau war aber nur eine Seite dieses Diskurses. Hinzu kam, dass die Geschlechterdifferenz schon in der Französischen Revolution politisch-rechtliche Konsequenzen gehabt hatte: Die öffentliche und politische Sphäre wurde ausschließlich den Männern zugeschrieben, und damit auch das Recht auf politische Mitbestimmung. Zwar waren den Frauen als Müttern und Erzieherinnen wichtige soziale Funktionen angetragen, die für das öffentliche Leben unverzichtbar waren.<sup>257</sup> Im Sinne der Geschlechterpolarität handelte es sich dabei jedoch nur um unterstützende Aufgaben, mit denen kein Anspruch auf politische Partizipation verbunden war. Träger der vollen Staatsbürgerrechte waren deshalb nur die Männer, denn sie galten als entscheidender Faktor für das kollektive Schicksal. Vor diesem Hintergrund wurde die Nation vor allem mit männlichen Eigenschaften versehen. Dabei wurde unter Rückgriff auf ältere Vorbilder ein wehrhaftes Männlichkeitsideal popularisiert, das sich vor allem durch Stärke, Mut und Tapferkeit auszeichnete.<sup>258</sup>

Im Italien der zweiten Jahrhunderthälfte blieb dieses Männlichkeitsbild aktuell und erfuhr eine spezifische Ausformung, die eng mit der Debatte um Italiens Rolle im europäischen Machtgefüge verknüpft und vor allem vom Blick auf Enttäuschungen

<sup>255</sup> Vgl. Hausen, *Gesellschaftsgeschichte*, S. 95–97.

<sup>256</sup> Vgl. Porciani, *Famiglia*, S. 18 f.

<sup>257</sup> Ebd.

<sup>258</sup> Frevert, *Mann und Weib*, S. 214.

und Misserfolge überschattet war. Nach der Einigung von 1861 hatten sich sowohl die innere Konsolidierung des jungen Nationalstaats als auch die Etablierung im Konzert der europäischen Großmächte schnell als schwieriger erwiesen, als große Teile der sozialen Trägerschichten des jungen Nationalstaats es sich erhofft hatten. Viele sahen die Ursachen nicht nur politisch, ökonomisch und infrastrukturell begründet, sondern erklärten sie mit kulturellen und moralischen Defiziten.

Diese Suche nach Versäumnissen und Fehlern schlug sich auch in der lebhaft geführten Debatte um den italienischen Nationalcharakter nieder. Dabei wurden je nach Standpunkt die lange Phase der Fremdherrschaft, die Dekadenz und der Materialismus der Eliten oder der Einfluss der katholischen Kirche als Ballast auf dem Weg zu nationaler Größe angeprangert, durch den sich Laster wie Faulheit, Disziplinlosigkeit und Verweichlichung breit gemacht hätten.<sup>259</sup> Ab den 1880er-Jahren erlebte diese Debatte eine weitere Akzentverschiebung: Anthropologen naturalisierten die zuvor meist durch soziokulturelle und historische Ursachen erklärten Defizite der ländlichen Bevölkerung zu angeborenen Eigenschaften und machten sie zum ethnischen Problem. Zur gleichen Zeit trat außerdem ein weiteres Motiv zu den kritisierten Schwächen, die einer nationalen und gesellschaftlichen Übereinkunft im Wege zu stehen schienen: ein vermeintlich typisch lateinischer, exzessiver Individualismus.<sup>260</sup>

Publizisten wie Angelo Mazzoleni sahen darin ein Anzeichen von Dekadenz, dem entgegengearbeitet werden müsse, „um eine Nation groß und respektabel zu machen“.<sup>261</sup> Wie das im Sinne der nationalen Eliten geschehen sollte, formulierte der Literaturkritiker, Historiker und zeitweilige Erziehungsminister Francesco De Sanctis schon 1872 in einer Vorlesung an der Universität Neapel:

„Das Leben ist heute von einer unbekanntem Krankheit bedroht. Ihre Symptome sind Apathie, Überdruß und Leere. Es entwickelt sich instinktiv dorthin, wo Materie und Kraft sind, wo der Körper des Menschen wieder erhoben und die menschliche Moral regeneriert wird. Die Regeneration des Blutes und des Charakters, die Erhöhung der Lebenskräfte sind nicht nur die Mission der Medizin, sondern auch der Pädagogik; nicht nur der Geschichte, sondern auch der Kunst. Ziel ist die Wiederherstellung der Lebenskräfte, die Abhärtung der Charakter, und mit einem Gefühl der Stärke auch die Wiederherstellung des moralischen Mutes, der Ehrlichkeit, der Initiative und der Disziplin, eines männlichen und deshalb freien Menschen.“<sup>262</sup>

Ein männlich konnotiertes Leitbild der Leistungsfähigkeit und Wehrhaftigkeit, verknüpft mit kämpferischer Konkurrenz und aggressiver Selbstbehauptung, wurde hier zur Voraussetzung für nationale Freiheit und Größe erklärt. Die Verkörperung dieser

<sup>259</sup> Vgl. Patriarca, *Italiani/Italiane*, S. 204–208.

<sup>260</sup> Vgl. Patriarca, *Vices*, S. 83–89. Die Vorstellung einer „lateinischen“ Zivilisation war ein beliebtes Motiv der Geschichtsschreibung im liberalen Italien; man stellte sie der „germanischen“ Zivilisation im Norden gegenüber. Ein frühes Beispiel ist Pasquale Villaris 1861 datierte Veröffentlichung „L'Italia, la civiltà latina e la civiltà germanica“.

<sup>261</sup> Mazzoleni, *Carattere*, S. 162.

<sup>262</sup> De Sanctis, *Scienza*, S. 11.

Werte war gleichbedeutend mit nationaler Ehre, Zweifel an diesen Eigenschaften trafen diese als männlich definierte Ehre in ihrem Kern.<sup>263</sup>

De Sanctis artikulierte damit eine verbreitete Sorge: Zwischen 1866 und 1871 hatten circa 40% der Rekruten nicht die körperlichen Anforderungen für den Militärdienst erfüllt.<sup>264</sup> Da der Gesundheitszustand der Bevölkerung zum Risiko für Italiens Position im Konzert der Mächte zu werden schien, forderte er eine physische Regeneration der Bevölkerung. Der Fokus richtete sich dabei wie in anderen europäischen Ländern vor allem auf den männlichen Körper als Mittel zur nationalen Regeneration. Wie der Physiologe Angelo Mosso einige Jahre später mahnte, sollte diese konkret durch die Herstellung eines „Gleichgewicht[s] zwischen Geistesarbeit und Muskelarbeit“ gesichert werden.<sup>265</sup> Auch er hob eine Bedeutung robuster Körper für das nationale Schicksal hervor, denn bei Ausbruch eines Krieges würden „weder der kriegerische Geist noch die Vaterlandsliebe ... irgendwie nützen, wenn der Organismus nicht den Unbilden des Wetters, der Anstrengung und der Mühsale widerstehen wird.“<sup>266</sup> Erstes Ziel der nationalen Politik müsse es deshalb sein, „dass die Durchschnittskraft und -stärke der Nation sich hebt“.<sup>267</sup> Hier proklamierte der Physiologe, was Foucault als biopolitische Modernitätsschwelle bezeichnet hat: Die Sicherung und Steigerung des Lebens war zu einer entscheidenden politischen Maxime geworden.<sup>268</sup>

Ein Grundstein des effizienten Umgangs mit Ressourcen der nationalen Bevölkerung war die Einhaltung der Geschlechterrollen. Trauergefühle galten dabei aus mehreren Gründen als unmännlich: Als affektive Reaktion auf den Verlust emotionalisierter Beziehungen galten sie ohnehin als Teil der femininen Lebenssphäre. Nun schrieb man ihnen ein zusätzliches, existentielleres Gefahrenpotenzial zu, denn als Beeinträchtigung körperlicher Robustheit wurden sie zu einem Risiko für die Nation. Stattdessen sollte die Aneignung maskuliner Charaktereigenschaften die ökonomische und militärische Leistungsfähigkeit der Bevölkerung erhöhen, um deren Ressourcen im *struggle for life* der Nationen optimal zur Geltung zu bringen. Diese Zielsetzung trieb vor allem Mosso um, der eine Neuausrichtung der Erziehung forderte und offen fragte: „Warum der Jugend anstrengende Bewegungen zumuten, wenn sie sich derselben nie im Kampf ums Dasein bedienen kann?“<sup>269</sup>

Die diskursive Assoziation von Männlichkeit und physischer Intaktheit äußerte sich häufig in einer peinlich genauen Beobachtung des eigenen Körpers und in Zwei-

<sup>263</sup> Frevert, Mann und Weib, S. 215.

<sup>264</sup> Vgl. Pivato, Identità, S. 279, und Bonetta, Corpo, S. 14 f. Zur Wehrtauglichkeitsdebatte außerdem Hartmann, Volkskörper.

<sup>265</sup> Mosso, Erziehung, S. 111.

<sup>266</sup> Ebd., S. 134.

<sup>267</sup> Ebd.

<sup>268</sup> Vgl. Foucault, Wille zum Wissen, S. 159–190. Hierzu auch Planert, Körper.

<sup>269</sup> Mosso, Erziehung, S. 86.

feldn an dessen Funktionalität,<sup>270</sup> wie sie zum Beispiel in den Briefen von Giovanni Ricasoli deutlich wird. In der Korrespondenz mit seinem Vertrauten Giuseppe Corsi finden sich fast in jedem Brief Anmerkungen zum eigenen Gesundheitszustand, oft in Verbindung mit dem Verlustschmerz um seine verstorbene Tochter.<sup>271</sup> Vor dem Hintergrund der nationalistischen Politisierung des männlichen Körpers rückte Trauer als Schwächezustand in den Bereich einer gesundheitlichen Störung mit erheblicher Tragweite. Die Emphase körperlicher Leistungsfähigkeit wurde zu einer zusätzlichen Facette der Verdrängung von Trauer aus dem männlichen Gefühlshaushalt. Die bereits für das Risorgimento charakteristische Losung „Den Männern die Waffen, den Frauen Tränen und Gebet“,<sup>272</sup> erschien im Kontext des Wettbewerbs der europäischen Nationalstaaten als existenzielle Notwendigkeit.

Dabei kristallisierte sich immer deutlicher das Ideal eines homogenen, leistungs- und kampffähigen nationalen Kollektivs heraus, mit dem Italiens Machtposition gesichert werden sollte: eine „kasernierte Nation“,<sup>273</sup> die sich über militärische Tugenden definierte und Kraft und Heldentum zu höchsten Werten erhob. So schrieb der Publizist Pasquale Turiello 1887, dass „nur militärische Disziplin den italischen Menschen wieder zum solchen erziehen kann, um wieder mit diesem übereinzustimmen und ihm zu vertrauen“.<sup>274</sup> „Die italienische Armee“ diene daher „nicht nur der Staatsverteidigung, sondern in erster Linie der moralischen und erzieherischen Weiterexistenz“.<sup>275</sup> Die angestrebte militärische Erziehung sollte dabei nicht zuletzt zur Erhaltung der bestehenden Ordnung beitragen. Auch das Militär selbst schrieb sich diese zentrale gesellschaftliche Rolle zu, wie ein 1907 erschienener Ratgeber für Offiziersschüler zeigte: „In Zeiten, in denen die Aufgabe des Erziehers sehr schwierig geworden ist ..., ist es mehr als jemals zuvor nötig, dass der Offizier den Typus des perfekten Ehrenmanns personifiziert, nach dessen Vorbild die Masse modelliert und gestaltet wird, die er bilden und erziehen muss.“<sup>276</sup>

Die Forderung nach einem militärischen Habitus implizierte also auch, dass die Armee eine Vorbildrolle für die gesamte Bevölkerung einnahm. Er forderte dem Einzelnen strikte Disziplin und eine möglichst weitreichende Beherrschung des eigenen Körpers ab – und damit auch die Kontrolle der Gefühle: „Eine Person, die sich zu beherrschen weiß, kann ihre Gefühle stets eindämmen.“<sup>277</sup> Gerade Schmerzen sollten laut Iviglias Ratgeber temperiert geäußert werden: „Man versuche stets, den Schmerz

---

**270** Vgl. Forth, *Masculinity*, S. 68–70.

**271** Vgl. die Korrespondenzen in ASF, Archivio Ricasoli, Cass. XIII.

**272** Banti, *Onore*, S. 229.

**273** Frevert, *Kasernierte Nation*. Zu Italien vgl. Patriarca, *Vices*, S. 85 f. Hierzu außerdem Hagemann, *Männlicher Muth*.

**274** Turiello, *Governo*, S. 303.

**275** Ebd.

**276** Iviglia, *Gentiluomo*, S. 11.

**277** Ebd., S. 59.



in angemessener Stimmlage auszudrücken, ohne jede Schrillheit.“<sup>278</sup> Romantisch motivierte Aussagen wie in Silvio Pellicos 1832 veröffentlichten Memoiren „Le mie prigioni“, nach denen „das Unglück, nicht zu weinen ... einer der grausamsten Schmerzen“<sup>279</sup> sei, waren im späten 19. Jahrhundert als Verhaltensmaßgabe für Männer nicht mehr denkbar. Traurige, deprimierende Gefühlslagen standen dabei häufig im Fokus der Kritik: Gerade Gefühlswallungen wie Tränen sollten in der Öffentlichkeit unterdrückt werden, da sie Männer auf eine Stufe mit Frauen und Kindern herabsetzte, weil jene sie ihrer Handlungsfähigkeit zu berauben schienen.<sup>280</sup>

Die Räume zum leidvollen Trauern reduzierten sich für Männer daher zusehends. Auch zeitgenössische Akteure beschrieben ihr Trauerleid im Kontrast zu christlich-katholischen Deutungen immer häufiger als unerträgliche Last. Stattdessen wünschte man sich aktivierende Emotionen und positive Einstellungen, die soziale Anerkennung und Wohlgefühl versprachen. Dabei korrespondierten sie sowohl mit den Anforderungen des nationalen Diskurses als auch mit jenen der aufkommenden kapitalistischen Leistungsgesellschaft.

Weibliche Trauer dagegen wurde als Bezeugung und Bestätigung männlichen Heldentums gedeutet – insbesondere, wenn die gefallenen Betrauten zum Ruhm der *Patria* beigetragen hatten. Dort lag auch der Bereich, in dessen Rahmen männliche Emotionen gezielt und energisch eingesetzt werden sollten: Bei der Mehrung nationaler Größe durch Arbeit und Kampfbereitschaft – und im Hass auf die inneren und äußeren Gegner der Nation. Nicht etwa Trauer, sondern verletzte Vaterlandsliebe war für Physiologen wie Paolo Mantegazza ein Auslöser spezifisch männlichen Leids. Auf diese Weise schrieb man den nationalen Selbsterhaltungstrieb in den Emotionsstil der Männer ein, der sich als „plötzlicher, schrecklicher und epidemischer Ausbruch des Schmerzes“<sup>281</sup> äußerte. Diese Form maskuliner Emotionalität wurde wiederum als natürliche Veranlagung des (männlichen) Körpers interpretiert.<sup>282</sup> Maskuline Gefühle sollten idealerweise daran gekoppelt sein, über physisches Leistungsvermögen die ökonomische und politische Ordnung und die Ehre der Nation zu garantieren. Damit schrieb der Physiologe Mosso dem Körper ein Eigenleben zu, das sich mit den Interessen des Nationalstaats und seiner Trägerschichten deckte.

Diese Überlegungen Mossos markierten eine für seine Zeit typische Wende im politischen Denken. Über viele Jahre ein Anhänger positivistischen und sozialdemokratischen Ideenguts, nahmen seine Überzeugungen angesichts der Krise des materialistischen Weltbilds und aus Sorge um die soziale Ordnung sozialkonservative bis

<sup>278</sup> Ebd., S. 73.

<sup>279</sup> Pellico, Prigioni, S. 20.

<sup>280</sup> Vgl. Vincent-Buffault, Histoire, S. 185 f.

<sup>281</sup> Mantegazza, Fisiologia, S. 241.

<sup>282</sup> So betonte Mosso, Erziehung, S. 114, die Natürlichkeit und körperinhärente Freiwilligkeit der zur Stärkung der Physis notwendigen Bewegungsabläufe.

profaschistische Züge an.<sup>283</sup> Diese Verunsicherung kam in seinen Publikationen im Spannungsfeld zwischen Dekadenz- und Verfallsängsten (Niederlage im Wettbewerb der Nationen) und utopischen Hoffnungen auf eine Art Übermenschen (Nutzung der natürlichen Eigenschaften des Körpers) zum Ausdruck. Hier wurde dem ablehnenden Blick auf Körperlichkeit eine mystisch anmutende, von Kraft und Vitalität bestimmte Sichtweise entgegengesetzt (de Sanctis sprach von Instinkten), die mit einer geschlechtlichen Umcodierung einherging: Einer Abkehr vom negativen Bild weiblich konnotierter Naturnähe hin zu einer positiven Vorstellung männlich-kraftvoller Natürlichkeit. Diese Überlegungen Mossos wiesen große Affinitäten zu zeitgenössischen Bewegungen wie der Lebensreform auf und nahmen dabei etliche ideelle Grundlagen des Faschismus vorweg. Dazu gehörten die Gegenüberstellung von Geistes- und Körperarbeit und die Forderung nach einer Neujustierung der Erziehung im Sinne eines „aktiven Lebens“, das auch Nationalisten wie Enrico Corradini als Prämisse für ein Italien der „männlichen Tugenden“ sahen.<sup>284</sup> Solche Motiviken konnten direkt an den risorgimentalen Opferkult anknüpfen, in dessen Rahmen die Männer Todesfälle als Ermutigung für den gemeinsamen Kampf nutzen sollten, während die Frauen im Kreis der Familie die Gefühlsarbeit übernahmen und damit den Heldenstatus ihrer Ehemänner beglaubigten.

Zudem kam es zu einer kritischen Bewertung des Verhältnisses von Natur und Kultur, die auch eine Infragestellung des urbanen und fortschrittlichen Selbstverständnisses relevanter Teile der gesellschaftlichen bedeutete: Mosso verwarf die modernen Städte als „gesundheitsbiologische Missgeburten“, „die Gehirn und Muskeln erdrücken“ und die Lebenskraft schwächten<sup>285</sup> – ein Motiv, das zum Beispiel auch in der Kritik der Lebensreformbewegung an den „ich-dissoziierten Wahrnehmungsbedingungen“ des zeitgenössischen Lebens eine wichtige Rolle spielte.<sup>286</sup> Referenzen auf die Ästhetik von Sportlern und Kämpfern verwiesen dabei auf den faschistischen Körperkult des frühen 20. Jahrhunderts,<sup>287</sup> der Härte und Willensstärke idealisierte und dabei jede Form ‚weicher‘ emotionaler Regung wie im Trauerfall ausschloss.

Abschließend ist auch das Ideal der homogenen Masse hervorzuheben, die kollektiv und im „Vertrauen in Kraft und Gewalt des Körpers“<sup>288</sup> für ihre „natürlichen“ Ziele im Kampf ums Dasein einstehen sollte. Trauerfälle konnten in diesem Rahmen zwar als einigendes emotionales Moment fungieren – allerdings nur, indem man den Verlustschmerz in Verehrung konvertierte und zum Ausgangspunkt neuer Tatkraft machte.<sup>289</sup> Das männliche Rollenbild war dabei immer stärker auf körperliche

---

**283** Saraceno, Notes, S. 1.

**284** Vgl. Mosso, Erziehung, S. 35f., 111; Corradini, Unità, S. 6–12.

**285** Mosso, Erziehung, S. 72 und 83.

**286** Vgl. Tripold, Kontinuität.

**287** Vgl. Mosso, Erziehung, S. 33.

**288** Ebd., S. 153.

**289** Siehe Kap. 3 dieser Arbeit.

Kontrolle und Stärke ausgerichtet, was die Kultivierung von Verlustleid ausschloss. Das gesellschaftspolitische Anliegen, Emotionen produktiv zu machen, stand somit immer mehr im Widerspruch zu Trauer als leidvoll und deaktivierend codierter Erfahrung. Der sich radikalisierte nationalistische Diskurs des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts konnte dabei sowohl auf Vorläufer aus dem Risorgimento als auch auf das Dispositiv ökonomischer Produktivität aufbauen, das sich in den Jahren zwischen 1850 und 1915 zu einem wichtigen Handlungsmaßstab entwickelt und auf eine Rationalisierung des Gefühlslebens hingewirkt hatte.

# 5 Topografien der Trauer

## 5.1 Die privaten Wohnräume

Die bisherige Darstellung hat gezeigt, dass Trauer im liberalen Italien in erster Linie eine Familienangelegenheit war. Fragt man nach einer Topografie des Trauerns, muss daher zunächst vor allem an die familiären Wohnräume gedacht werden.<sup>1</sup> Sie bildeten einen Rückzugsraum vor den Unwägbarkeiten und den Härten der Außenwelt, in dem man sich vor dem Licht, dem Lärm und den Gerüchen der Stadt geschützt wöhnen wollte und den man entsprechend gestaltete.<sup>2</sup> Es gilt allerdings festzuhalten, dass die Wohnräume nicht allein ein emotionales Refugium für private und persönliche Bedürfnisse waren, sondern auch eine gesellschaftlich-repräsentative Funktion hatten. Diese beiden Aufgaben waren idealerweise in der Aufteilung des Wohnbereichs berücksichtigt,<sup>3</sup> in dem es laut einem Handbuch zur Wohnarchitektur stets Empfangsräume und Wohnräume geben sollte, wie es „den Anforderungen des Privatlebens“ entspräche.<sup>4</sup>

Bei Trauerfällen ergab sich die wichtige Rolle familiärer Wohnräumlichkeiten schon daraus, dass sich hier in der Regel auch die alten und kranken Angehörigen aufhielten. Auch Verhaltensratgeber schilderten das Haus daher als den Ort, an dem die Trauerpraktiken ihren Ausgang nahmen.<sup>5</sup> Im Fokus stand zunächst das Kranken- und Sterbezimmer, in der Regel das Privatzimmer der betreffenden Personen; lediglich in den „größeren Häusern“ wohlhabender Familien wurde für solche Fälle häufig ein eigenes, gut zugängliches Zimmer im Erdgeschoss bereitgehalten.<sup>6</sup>

Der Zugang zum Sterbebett war bereits seit dem Mittelalter sukzessive eingeschränkt worden, bis im 19. Jahrhundert schließlich nur noch die engsten Angehörigen und Freunde Zugang hatten. Auf diese Weise wurden Krankheit und Sterben privatisiert, als ungewollte und belastende Erfahrungen wurden sie vor Einblicken von außen abgeschirmt.<sup>7</sup> Als familienexternen Akteuren blieb lediglich Ärzten und Geistlichen der Zugang zum Sterbebett erhalten, Sterben und Tod wurden zur Angelegenheit des engsten familiären Umfelds.

---

1 Vgl. hierzu Pavoni, *Moda*.

2 Vgl. Socrate, *Borghesie*, S. 421. Socrate merkt an, dass sich dieses Bedürfnis nach Abschottung analog zum steigenden sozialen Konfliktpotenzial im städtischen Leben verstärkte. Zur Geschichte des Wohnraums vom 19. bis ins frühe 20. Jahrhundert vgl. auch De Fusco, *Storia dell'arredamento*, S. 319–423.

3 Vgl. Macry, *Ottocento*, S. 118.

4 Sacchi, *Abitazioni*, S. 100.

5 Vgl. Nevers, *Galateo*, S. 111–113, und Vertua Gentile, *Come devo comportarmi*, S. 236.

6 Sacchi, *Abitazioni*, S. 154.

7 Vgl. Vovelle, *Mort*, S. 554.

Schon kurz nach dem Lebensende begann man, ein bestimmtes Bild der Verstorbenen herzustellen: Ihnen sollten „sofort die Augen geschlossen sowie die Gliedmaßen ausgestreckt werden, bevor die Totenstarre beginnt.“<sup>8</sup> Sobald der Tod eingetreten war, griffen die behördlichen Vorgaben zur Wahrung der öffentlichen Hygiene und Gesundheit.<sup>9</sup> So legte man den Leichnam nach dem Ankleiden auf das Totenbett und verlieh ihm den Anschein, als würde er schlafen. Dieses harmonische Bild wurde zum Ursprung des Erinnerungsbilds, das durch die Delegation vieler Praktiken im Umgang mit dem Leichnam möglichst nicht durch unangenehme Sinneseindrücke gestört werden sollte.

Das schöne Bild von den Toten wurde weit über die Aufbahrung hinaus konserviert, etwa durch Abbildungstechniken. Das galt zum einen für die schon seit dem frühen 19. Jahrhundert insbesondere bei Künstlern und bekannten Persönlichkeiten praktizierte Abnahme von Totenmasken. Hinzu kam die Anfertigung von Zeichnungen und Gemälden. Technische Neuerungen begünstigten die Popularisierung solcher Praktiken: Im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts wurden immer häufiger Fotos von den Aufgebahrten gemacht, die man als Andenken aufhob und an Angehörige und befreundete Personen verschickte.<sup>10</sup> Diese Praxis fand bis zur Jahrhundertwende starke Verbreitung. Die Anfertigung von Fotos, auf denen die Toten als lebendig und damit als aktive Wesen inszeniert wurden, indem man ihnen – wie dem 1864 verstorbenen Mailänder Ingenieur Giuseppe Bazzero – ihre Berufskleidung überzog und sie mit Apparaturen am Schreibtisch fixierte (siehe Abb. 10), hatte hingegen nur eine kurze Konjunktur in den 1850er- und 60er-Jahren, die bald vom Motiv des enthoben wirkenden schlafenden Leichnams abgelöst wurde. Ein Hauptgrund hierfür dürfte gewesen sein, dass der Zustand der lebendig inszenierten Abgelichteten sich freilich nicht vollständig verbergen ließ: Die Körperhaltung war oft schlaff, die Haut fahl, und häufig mussten nachträglich die Augen retuschiert werden.<sup>11</sup> Es verwundert nicht, dass derart ambivalente Darstellungen der Betrauten als Verlustanzeige und als Mittel des Trosts immer weniger gefragt waren: Das Bild vom Toten als Schlafendem erschien einerseits realistischer, andererseits entsprach es dem Bedürfnis, den Verstorbenen als emotionale Bezugsperson in guter, harmonischer Erinnerung behalten zu können. Dass dabei die Verschleierung des körperlichen Verfalls eine zentrale Rolle spielte, zeigen auch die vorwiegend bei bekannten Persönlichkeiten vorgenom-

---

**8** Vertua Gentile, *Come devo comportarmi*, S. 236.

**9** Siehe Kap. 1 dieser Arbeit.

**10** Vgl. Richter, *Tod*, S. 148f., 242–247. Archive wie das der Mailänder Familie Sormani enthalten eine große Zahl solcher auf Karton aufgebrachten Fotografien. ASM, Archivio Sormani Andreani Verri Giussani, b. 1163.

**11** Vgl. Sykora, *Tode*, S. 51–53, 95–98.



**Abb. 10:** Postmortem-Fotografie des Ingenieurs Giuseppe Bazzero, Mailand 1864.

menen Bemühungen, den Körper durch Einbalsamierung oder mit chemischen Injektionen länger in einem ansehnlichen Zustand zu konservieren.<sup>12</sup>

Unabhängig vom verwendeten Medium sollte das Bild der Toten in erster Linie Besänftigung, Harmonie und Stabilität vermitteln und suggerieren, die Züge der Verstorbenen seien „ruhig, gefasst, unverändert“,<sup>13</sup> wie ein Zeitungsartikel von der Abnahme einer Totenmaske des verstorbenen Komponisten Giuseppe Verdi berichtete. Auf diese Weise konnte das Bild der Toten zum Ausgangspunkt eines konfliktfreien, von sympathie- und verlustbezogenen Emotionen bestimmten Gedenkens werden. Der (tote) Körper fungierte dabei als stille Metapher für die inneren Werte, für die man die Verstorbenen erinnerte.

Die gewünschte Wirkung konnte der Leichnam aber auch dadurch entfalten, dass nach dem Todeseintritt der Raum modifiziert wurde, der ihn umgab: „Man schließt die Haustür halb, und jedes Geräusch, jede Bewegung im Raum des Verstorbenen müssen eingestellt werden.“<sup>14</sup> Auf diese Weise versetzte man das räumliche Umfeld des Leichnams in Stillstand. Nachdem man zwei Kerzen am Kopf des Bettes postiert hatte, begann laut Nevers die Totenwache, die „der Familie und den Nächsten“ vorbehalten war.<sup>15</sup> Dabei sollte Essen bereitgestellt werden, jedoch ohne „den Anschein eines geselligen Beisammenseins“ zu erwecken,<sup>16</sup> um die Trauer um die Toten nicht durch unpassende Gefühlsregungen infrage zu stellen. Man kann darin auch eine implizite Abgrenzung von der Leichenzehrung in süditalienischen Dorfgemeinschaften lesen, die Ethnografen aufgrund des reichhaltigen Speiseangebots und des Alkoholkonsums als ausschweifende Vergnügung auffassten.<sup>17</sup> Dies widersprach dem Verhaltenskodex kontrollierter Schwäche und temporärer Weltabgewandtheit, außerdem störte es die sakrale Inszenierung des Leichnams.

Auch ging es bei den Trauerpraktiken der Mittel- und Oberschichten nicht um die aktive Einbindung des Leichnams in einen sozialen Akt, die für aufgeklärte Personengruppen ohnehin undenkbar war. Im Vordergrund stand hier die emotionale Wirkung auf die Hinterbliebenen, in deren Rahmen der schmerzvolle Verlust eines geliebten Menschen vor Augen geführt werden sollte: Das Essen im Sterbezimmer ersparte den Angehörigen das gemeinsame Mahl im Speisezimmer als Ort der ständigen rituellen

---

<sup>12</sup> Ein besonders prominentes Beispiel hierfür war der 1872 verstorbene Giuseppe Mazzini. Vgl. Luzzatto, *Mummia*.

<sup>13</sup> La morte del maestro Giuseppe Verdi, in: *La Stampa*, 27.1.1901, S. 1.

<sup>14</sup> Vgl. Nevers, *Galateo*, S. 112.

<sup>15</sup> Ebd.

<sup>16</sup> Ebd.

<sup>17</sup> Vgl. Pitrè, *Leggende*, S. 87; Poggi, *Usi*, S. 110. Tatsächlich ging es hier um eine Wegzehrung für die Toten im Jenseits. Die Versorgung der engsten Angehörigen wurde dabei über mehrere Tage durch Nachbarn und Bekannte übernommen.

Erneuerung des familiären Zusammenhalts,<sup>18</sup> an dem „die große schmerzhaft Leere“ des Verlusts besonders offensichtlich wurde.<sup>19</sup>

Die Totenwache war eher als Moment der inneren Reflexion denn als Augenblick äußerlicher Klage angelegt. Darauf verweist eine Passage aus der pädagogisch intendierten Geschichtensammlung „L'età preziosa“ (1888) des Mailänder Schriftstellers Emilio De Marchi:

„Als [Alberto] allein beim Leichnam seines armen Gefährten zurückblieb, wurde er ängstlich, etwas beengte seine Kehle, aber er zwang sich, die Augen auf jenes bleiche Gesicht zu richten, auf jene geöffneten Lippen, die das Leben ausgeatmet hatten, auf jene schweren Hände, deren Umrisse sich mit dem Weiß des Lakens vermischten ... Welch' ein Mysterium, o großes Buch der Weisheit, welch' Lehrstunde! Was kann man in Büchern finden, das nicht im Gesicht der Toten geschrieben steht?“<sup>20</sup>

Als Ausdruck liebevoller Empfindungen gegenüber dem Verstorbenen waren offenkundig aber auch expressive Trauerbezeugungen üblich, aber nur im abgeschotteten privaten Raum, da sie hier für Außenstehende unsichtbar blieben. So berichtete die Zeitung „La Stampa“ vom Totenbett des 1911 verstorbenen Literaten Antonio Fogazzaro: „Der Leichnam ... wurde über Nacht von seiner geliebtesten Tochter Maria bewacht ..., um ihrer untröstlichen Trauer Luft zu machen.“<sup>21</sup>

Diesem privaten Teil der Aufbahrung folgte alsbald ein zweiter, öffentlicher Teil. Dazu wurde das Zimmer „in Ordnung gebracht“ und zur *cappella ardente* umgestaltet.<sup>22</sup> Schon die italienische Bezeichnung signalisierte weit mehr als äquivalente deutsche Begriffe wie „Totenzimmer“ oder „Aufbahrungshalle“: Es handelte sich sinngemäß um einen entflamnten Raum, dessen Feuer die liebevolle und nun schmerzhaft ins Leere laufende affektive Verbundenheit zu den Aufgebahrten inszenierte.<sup>23</sup> Die Räume vor dem Totenzimmer waren laut Emilia Nevers „geschlossen und dunkel“ zu halten, zur Orientierung sollten „einige Kerzen“ ausreichen.<sup>24</sup> Hatte man die *camera ardente* erreicht, fiel der Blick unweigerlich auf den ruhenden Leichnam, der hier wie auf einem Altar dargeboten wurde und häufig ein Kruzifix in der Hand hielt. In Freidenker- und Freimaurerkreisen übernahm man diese Form der Darbietung häufig, allerdings unter Aussparung christlicher Symbole. Um ihn herum drapierte man Schnittblumen und Palmenzweige als Liebesgaben mit symbolischer Bedeutung,

<sup>18</sup> Vgl. Pavoni, *Moda*, S. 57.

<sup>19</sup> Nevers, *Galateo*, S. 112. Dies belegt auch ein Tagebucheintrag der Römerin Silvia Ferro von 1904: „Vor dem Essen betraten wir ... das Speisezimmer, und als ich ... den leeren Platz [meiner Mutter] an der Tafel sah, überkam mich ein [Wein]krampf.“ *Tagebuch Silvia Ferro*, 21.11.1904. ADN, Coll. DP/Adn2, Silvia Ferro, *Un secolo sta per morire*.

<sup>20</sup> De Marchi, *Età preziosa*, S. 238 f.

<sup>21</sup> Fogazzaro tra le palme e i ceri, in: *La Stampa*, 9.3.1911, S. 1.

<sup>22</sup> Nevers, *Galateo*, S. 112.

<sup>23</sup> Art. *Ardente*, in: *Lo Zingarelli*, S. 141.

<sup>24</sup> Nevers, *Galateo*, S. 112.



außerdem stellte man vier, zuweilen auch mehr Kerzen um das Bett herum auf. Im Zusammenspiel mit den häufig dunkelroten Tapeten und Vorhängen, die bürgerliche Häuser und Wohnungen sowie adlige Palazzi ohnehin in einen dämmerigen Zustand versetzten,<sup>25</sup> kreierte man so den Eindruck eines gleichermaßen „dunklen“ und „leuchtenden“ Raums.<sup>26</sup> Wie die „Stampa“ über das Sterbezimmer Giuseppe Verdis zu berichten wusste, kontrastierte das „gelbliche und müde Licht“ der Kerzen, das die Szene erhellte, dabei „auf merkwürdige Weise mit dem Sonnenstrahl des schönen Frühlingstages“.<sup>27</sup> Im Moment der Trauer um einen geliebten Angehörigen war das Haus somit ein „Spiegel der Gefühle“ seiner Bewohner,<sup>28</sup> der auch auswärtigen Besuchern suggerierte, was hier zu empfinden war: Liebe und Verlustschmerz, die als Bestätigung der sozialen Ordnung einen sakralen Wert einnahmen.

War die Totenwache vorbei und das Zimmer hergerichtet, machte man die aufgebahrten Toten der Öffentlichkeit zugänglich. Laut Emilia Nevers sollte „der Zugang ... allen freistehen, sei es auch dem erbittertsten Feind des Verstorbenen; ein Feind, der sich womöglich reuig dazu veranlasst sieht, diesen [noch einmal] zu sehen“.<sup>29</sup> Dieser letzte Besuch war also vor allem dazu gedacht, Solidarität mit den Empfindungen der Angehörigen und Respekt vor der Lebensleistung der Verstorbenen auszudrücken. Das Ambiente der *camera ardente* machte den Besuch zu einem hoch emotionalen und sakralen Moment, wie ihn der Autor Enrico Thovez vom Besuch des aufgebahrten Schriftstellers Edmondo De Amicis (siehe Abb. 11) im März 1908 schilderte:

„Er lag auf dem Bett, neben Veilchen und Margeriten und zwischen zwei Palmenzweigen; das Leuchten der vier Kerzen, die an den Ecken des Bettes brennen, ringt mit dem blassen Schimmer des Morgengrauens, der durch die Tür hereinfällt. Zitternd näherte ich mich. De Amicis ruht starr, stolz und ernsthaft wie ein Soldat; er schläft einen tiefen, würdevollen Schlaf ... als habe er seine Pflicht erfüllt ... Ich blicke in das breite Gesicht, vom weißen Haar wie von einem Heiligenschein umgeben; ... auf jenen großen Mund, der so oft gutmütig gelächelt hat. Der Tod hat seinen Zügen eine ernste Schwere gegeben, hat ... das Lächeln vertrieben, welches die unendliche Güte des Herzens den Härten des Lebens entgegensetzt; er hat den kämpferischen Stolz seiner Konturen in Szene gesetzt, die im Leben von einer warmen Seele und der fast jungenhaften Einfachheit seines Wesens gemildert war ... Mir scheint, als müsse sich seine Hand noch ... mit der gewohnten Liebenswürdigkeit aufrichten; die Hand, die so viele Seiten geschrieben hat, die uns ... zum Lachen und zum Weinen gebracht haben. Ich verspüre den fast unwiderstehlichen Impuls, sie noch einmal zu drücken.“<sup>30</sup>

<sup>25</sup> Vgl. Pavoni, *Moda*, S. 31.

<sup>26</sup> Mit diesen Attributen umschrieb Fogazzaro, *Piccolo mondo*, S. 223, das Totenzimmer für die verstorbene Tochter der Romanfiguren Franco und Luisa.

<sup>27</sup> *La morte del maestro Giuseppe Verdi*, in: *La Stampa*, 27.1.1901, S. 1.

<sup>28</sup> Pavoni, *Moda*, S. 31.

<sup>29</sup> Nevers, *Galateo*, S. 112f.

<sup>30</sup> Enrico Thovez, *Una visita alla salma di De Amicis*, in: *La Stampa*, 13.3.1908, S. 3. Edmondo De Amicis, eigentlich in Turin wohnhaft, war am 11.3.1908 an einer Hirnblutung verstorben, als er sich im ligurischen Küstenort Bordighera befand. Aufgebahrt wurde er im Salon des Hotels, in dem er dort wohnte. Trauerfeier und Beisetzung fanden in Turin statt.



**Abb. 11:** Der aufgebahrte Leichnam von Edmondo De Amicis, Bordighera 1908.

Die Besucher der Aufbahrung konnten mit dem Blick auf den Leichnam noch einmal eine Spur der lebendigen Person nachvollziehen. Konflikte und Ambivalenzen wurden dabei konsequent ausgespart: Kämpferisch erschien De Amicis primär durch seine Begegnung mit dem Tod als größtem Feind des Lebens – und damit auch seines Wirkens und der Worte, die er verkörperte. Von den „mit Narben bedeckten Soldaten“, als den De Amicis sich kurz vor seinem Tod selbst beschrieben hatte, wurde hier nichts wahrgenommen.<sup>31</sup> Wie der Florentiner Giovanni Ricasoli im Juli 1898 in einem Brief an seinen Verwalter und Vertrauten Giuseppe Corsi bekundete, empfanden trauernde Angehörige dieses Zeremoniell als großen Trost:

„Ich sehe die liebe kleine Verstorbene auf dem Bett liegend; ich sehe sie, unten im Salon, von Blumen umgeben! Und ich sehe die guten Menschen, die Anteil an unserem Unglück und unserem Schmerz nahmen; und unter diesen sehe ich Sie: Und deshalb möchte ich Ihnen heute schreiben ... Ich umarme sie, lieber Hr. Corsi, mit Tränen in den Augen, die mich fast daran hindern zu sehen, was ich schreibe.“<sup>32</sup>

<sup>31</sup> De Amicis, Ricordi, S. 89.

<sup>32</sup> Brief Giovanni Ricasoli an Giuseppe Corsi, Brolio 19.7.1898. ASF, Archivio Ricasoli, cass. XIII, fasc. 3.

Beim Tod von bekannten Persönlichkeiten waren öffentliche Aufbahrungen ein wichtiges gesellschaftliches Ereignis, zu denen wie im Fall des verstorbenen Schriftstellers Antonio Fogazzaro nach einem Bericht der „Stampa“ „tausend und abertausend Personen aus allen Altersstufen und Lebensverhältnissen“ teilnahmen, um ihrem „unaussprechlichen Schmerz“ Ausdruck zu verleihen: „Viele brachten nicht nur Tränen und Schluchzer, sondern auch ... Blumen. Die Wachleute müssen die Zirkulation gewährleisten, so groß ist das Gedränge.“<sup>33</sup>

Wer den Familien mit der Aufwartung an der Bahre sein Mitgefühl spendete, war jedoch nicht dem Zufall überlassen. Emilia Nevers merkte an, dass die Besucher nicht nach Gutdünken in ein Trauerhaus treten konnten; vielmehr sollten sie „von einem Angehörigen und einem Verwandten der Familie“ empfangen werden.<sup>34</sup> Das galt auch, wenn ein Sterbefall außerhalb der eigenen Wohnräume stattgefunden hatte, wie mit Blick auf Giuseppe Verdi deutlich wird. Der Anblick seines Leichnams blieb der Öffentlichkeit auf eigenen testamentarischen Wunsch hin verwehrt – ein Anliegen, dass seine Angehörigen dezidiert unterstützten, womit sie allerdings die Pläne der Stadtverwaltung und der Mailänder *Scala* durchkreuzten, die den berühmten Komponisten – wie 1873 bereits Alessandro Manzoni – in einem öffentlichen Gebäude aufbahren wollten. Dabei wurde mehrfach der „sehr private Charakter“ des Geschehenen angeführt, den es vor der „öffentlichen Neugier“ zu schützen galt.<sup>35</sup> Um den zahlreichen vor dem Hotel zusammenkommenden Menschen dennoch die Möglichkeit zur Beileidsbekundung zu geben, legte man vor dem Gebäude ein Kondolenzbuch aus.<sup>36</sup>

Dieses nicht gänzlich unübliche Anliegen Verdis und seiner Familie schien die Bedeutung von Bildern des Toten als Medium der Vergegenwärtigung zusätzlich zu befeuern. Laut „La Stampa“ publizierten die Zeitungen am Tag nach dem Todeseintritt illustrierte Sonderbeilagen, außerdem wurden überall in den Städten „Portraits, Darstellungen und Postkarten“ verkauft.<sup>37</sup> Da Verdis Verwandte neben einer öffentlichen Aufbahrung auch einem Fotografen den Zugang verwehrten, der eine Postmortemfotografie anfertigen wollte, behalf man sich mit Abzügen des letzten zu Lebzeiten angefertigten Portraitbilds des Komponisten.<sup>38</sup>

---

33 Fogazzaro tra le palme e i ceri, in: La Stampa, 9.3.1911, S. 1.

34 Nevers, Galateo, S. 113.

35 Le disposizioni pei funerali di Verdi, in: La Stampa, 29.1.1901, S. 1.

36 Kondolenzbücher waren aber nicht immer ein Ersatz für den Besuch des Leichnams, sondern wurden oft auch zusätzlich ausgelegt. Eine solche Unterschriftenliste findet sich beispielsweise für den 1886 verstorbenen Marcantonio Borghese: ASV, Archivio Borghese, b. 31, fasc. 1041. Auch beim Tod von Giuseppe Verdi legte man ein Kondolenzbuch aus. Da das Totenzimmer hier nicht für die Öffentlichkeit geöffnet wurde, war die Unterschrift hier kein Beleg für einen Besuch an der Bahre. Siehe *Intorno alla salma del Maestro Giuseppe Verdi*, in: La Stampa, 28.1.1901, S. 1.

37 *Intorno alla salma del Maestro Giuseppe Verdi*, in: La Stampa, 28.1.1901, S. 1.

38 Ebd.

## 5.2 Der letzte Rückzugsraum

Im Normalfall fanden die Besuche am Totenbett in einem eng begrenzten Zeitraum statt. Die ablehnende Haltung gegenüber den Beileidsbesuchen des weiteren sozialen Umfelds, die sich gegen Ende des 19. Jahrhunderts abzeichnete,<sup>39</sup> verdrängte eine weitergehende soziale Interaktion aus den Häusern und Wohnungen der Familien. Damit wurde Trauer mehr und mehr zu einer Angelegenheit, die entweder im intimen Kreis engster Bezugs- und Vertrauenspersonen oder allein ausgehandelt wurde. Welche Dosis an Emotionalität dabei erwünscht war, gab auch die Gestaltung der Wohnbereiche wieder: Je persönlicher die Räume waren, desto größer und intimer waren die emotionale Bedeutung der hier vorzufindenden Gegenstände und die mit ihnen verbundenen Praktiken – vom kleinen Gesellschaftszimmer für Begegnungen mit engeren Vertrauten über das Wohnzimmer bis hin zum Privat- und Schlafraum als „Zufluchtsort der Geheimnisse“.<sup>40</sup>

Schon die Eigenschaft des Hauses als Ort des familiären Zusammenlebens weckte Erinnerungen, die nicht nur die durch den Verlust entstandene Leerstelle betonten, sondern auch tröstlich waren, wie bei Ida Bossaglia deutlich wurde. Sie sah ihre Mutter vor sich, wie sie „mit baumelnden Beinen auf dem Bettrand“ saß, wie „sie sich um uns alle kümmerte, uns zulächelte, plötzlich bewegt war, dann ... plötzlich von Alltagsdingen erzählte, immerzu nach uns rief und sich um uns sorgte“.<sup>41</sup> Für die Autorin waren solche Rückblenden „ein Trost; ich spüre, dass die Erinnerung mir hilft“, schrieb sie im Mai 1877.<sup>42</sup>

Innerhalb der Wohnräume konnten die Hinterbliebenen allenthalben auf Erinnerungen an die Verstorbenen treffen. Silvia Ferro berichtete im Oktober 1904 vom Fund eines Tagebuchs ihrer verstorbenen Mutter, bei dessen Lektüre sie „unermesslich schöne Erinnerungen der Liebe und der Ergebenheit“, aber auch des „leidvollen Kummers“ verspürte.<sup>43</sup> Von einer ähnlichen Erfahrung berichtete Giovanni Ricasoli 1897, mehrere Monate nach dem Tod seiner Tochter Anna: „Heute habe ich ein Aquarell gefunden, das sie begonnen hatte zu malen ... [und] das mir gut gefiel ... Ich spürte, wie mein Herz schwer wurde.“<sup>44</sup> Auch bei Zusammenkünften im vertrauten Kreis suchte man die Vergegenwärtigung der Betrauten immer wieder gezielt. So berichtete Silvia Ferro von einem Besuch einer Freundin der Familie, bei dem „wir weinten, während Papa von der Krankheit der armen Mama erzählte“ und Margaria „uns ein Portraitbild von ihrem [verstorbenen] Ehemann gab“.<sup>45</sup>

<sup>39</sup> Siehe Kap. 4 dieser Arbeit.

<sup>40</sup> S o c r a t e, *Borghesie*, S. 415; vgl auch P a v o n i, *Moda*, S. 71–91.

<sup>41</sup> Tagebuch Ida Bossaglia, 14.9.1877. ADN, Coll. DP/Adn2, Ida Bossaglia, *La perdita di una moglie*.

<sup>42</sup> Ebd., 3.5.1877.

<sup>43</sup> Tagebuch Silvia Ferro, 17.10.1904. ADN, Coll. DP/Adn2, Silvia Ferro, *Un secolo sta per morire*.

<sup>44</sup> Brief Giovanni Ricasoli an Giuseppe Corsi, 26.11.1897. ASF, Archivio Ricasoli, cass. XIII, fasc. 2.

<sup>45</sup> Tagebuch Silvia Ferro, 9.10.1904. ADN, Coll. DP/Adn2, Silvia Ferro, *Un secolo sta per morire*.

Oft wurde die Erinnerung an die Toten aber auch als emotionale Belastung empfunden. Silvia Ferro wagte sich noch mehrere Tage nach dem Tod ihrer Mutter nicht, den „stummen und verlassen“ Raum zu betreten.<sup>46</sup> Familienfeste wurden häufig als Belastung erlebt, denn sie machten die entstandene Leerstelle unübersehbar. So schrieb Ferro im Dezember 1904, sie habe Angst vor Weihnachten: „Wie um Himmels Willen sollen wir den Weihnachtstag verbringen, wenn nicht in Tränen?“<sup>47</sup> Die Last dieser Tränen bestand offenkundig auch darin, dass es selbst im Kreis der engsten Angehörigen nicht erwünscht war, seinen Empfindungen freien Lauf zu lassen. Die um ihre Mutter Trauernde Ida Bossaglia schrieb im Mai 1877 von einem Abendessen im Kreis der Familie: „Am gesamten Abend standen mir die Tränen in den Augen, aber ich habe widerstanden und mich gemüht, den Schmerz der anderen nicht weiter zu verstärken.“<sup>48</sup> Bei Ferro wird deutlich, dass dabei die Wohnumgebung und Alltagspraktiken als Gefühlsträger fungieren konnten: „Während des Essens blickte ich auf das Portrait [der Mutter], das mir gegenüber hing[.] Meine Kehle war zugeschnürt, aber ich bemühte mich, zu Lächeln; dann aßen wir den Torrone. Papa brach [das Schweigen] und sagte, dies sei die Spezialität der Mama gewesen[.] Ach, es gab kein Halten mehr und wir brachen alle in Tränen aus.“<sup>49</sup>

Besonders wichtig war die Kontrolle der Gefühlsbezeugung anscheinend dann, wenn Männer in der Nähe waren. So bekundete Bossaglia ihre Scheu davor, ihre Tante Vittoria nach ihrem Befinden zu fragen – aus Angst, diese könne „in Tränen ausbrechen und damit [Ida Bossaglias Onkel] Silvio belasten“.<sup>50</sup> Auch bei Silvia Ferro taucht diese Problematik der Begegnung mit Männern auf, in deren Gegenwart nicht geweint werden durfte, auch wenn diese es selbst taten: „Traurige Umstände: Papa weinte, und ich muss ein fröhliches Lächeln vorschützen“,<sup>51</sup> schrieb sie wenige Tage nach dem Tod ihrer Mutter. Doch Ida Bossaglia fürchtete auch selbst, von ihrem näheren (weiblichen) Umfeld in uferlose Weinkrämpfe gestürzt zu werden:

„Ich bin schwach und traurig [und] spüre, dass ein einziger Blick, ein einziges Wort einer befreundeten Person ausreichen würde, um mich in großes Weinen ausbrechen zu lassen. Die Schwestern, die alle in meiner Nähe sind, sind still; sie schweigen für sich selbst, und alle denken wir an unsere geliebten Leidenden[.] Wenn eine einzige von uns es wagen würde, ihre Erschöpfung in Worte zu fassen, sehe ich [bereits] die große Explosion des Schmerzes, die dies bewirken würde.“<sup>52</sup>

---

46 Ebd.

47 Ebd., 8.12.1904.

48 Tagebuch Ida Bossaglia, 28.5.1877. ADN, Coll. DP/Adn2, Ida Bossaglia, La perdita di una moglie.

49 Tagebuch Silvia Ferro, 25.12.1904. ADN, Coll. DP/Adn2, Silvia Ferro, Un secolo sta per morire.

50 Tagebuch Ida Bossaglia, 29.5.1877. ADN, Coll. DP/Adn2, Ida Bossaglia, La perdita di una moglie.

51 Tagebuch Silvia Ferro, 11.10.1904. ADN, Coll. DP/Adn2, Silvia Ferro, Un secolo sta per morire.

52 Tagebuch Ida Bossaglia, 10.12.1877. ADN, Coll. DP/Adn2, Ida Bossaglia, La perdita di una moglie.

Dass es ihr offenbar selbst unter vertrauten Personen die als akzeptabelste Lösung erschien, schweigend zu trauern, zeigt, dass Bossaglia ihre Empfindungen als derart intim begriff, dass sie eigentlich nur in Einsamkeit angemessen erschienen. Dies belegt ihre Äußerung, es handle sich um ein Gefühl, das „die Seele so sehr schmerzt, dass ich damit am liebsten ... allein wäre“.<sup>53</sup> Auch wenn das etwa 25 Jahre später datierende Tagebuch Silvia Ferros auf einen weniger restriktiven Umgang mit Emotionen innerhalb der Familie hinweist,<sup>54</sup> zog auch sie die Einsamkeit als Umgebung vor.<sup>55</sup> Das galt insbesondere in der unmittelbar auf den Verlust folgenden Zeit, in der „der Schmerz noch nicht ruhig genug war, um an Gott zu denken“,<sup>56</sup> wie ein Artikel in einer Frauenzeitschrift darlegte. An Gott zu denken hieß hier, den Schmerz zu bezwingen und unter Kontrolle zu haben. Solange dies nicht der Fall war, hält sich auch die namenlose Trauernde in dieser Geschichte lieber von sozialer Interaktion fern.

Auch Tagebucheinträge zeigen, dass vor allem die Abgeschiedenheit des eigenen Zimmers als adäquater Trauerraum erlebt wurde: „Frühstück. Danach schloss ich mich im Zimmer ein und schrieb; ich schrieb, um meinem Leid Luft zu machen, und in meiner Einsamkeit weinte ich, weinte ich“<sup>57</sup>, notierte Silvia Ferro am 16. September 1904. Noch mehr Raum nahm die einsame Trauer bei Giovanni Ricasoli ein, der sich als berufstätiger Mann nur selten im Kreis seiner Familie aufhielt und seine Empfindungen fast ausschließlich in Einsamkeit oder im Austausch mit seinem Angestellten Giuseppe Corsi äußerte. Dass für Männer selbst im häuslichen Umfeld kein Raum vorgesehen war, um sich ihren Gefühlen zu widmen, zeigt die geschlechtsspezifische Einrichtung der Privaträume: Während die Räumlichkeiten der weiblichen Familienmitglieder auf Weltflucht und Sentimentalität ausgerichtet waren (siehe Abb. 12), war das Büro (*studio*) des Mannes mit Schreibtisch und Bibliothek ein Ort der Kultur, des Wissens und der Arbeit.<sup>58</sup>

Nachvollziehbar wird diese Intimisierung des Emotionalen aber nur über die Verschriftlichung in Briefen und Tagebüchern. In einer Zeit, in der das Zeigen von Trauergefühlen selbst gegenüber engeren Bezugspersonen vielfach als problematisch wahr-

<sup>53</sup> Ebd., September 1878 (ohne Spezifizierung des Datums).

<sup>54</sup> Ferro weinte auch am Bett ihres Vaters. Am 1.2.1905 schrieb sie: „Ich weinte am Bett von Papa“; ADN, Coll. DP/Adn2, Silvia Ferro, Un secolo sta per morire. Trotzdem kam es hier auch immer wieder zu Situationen, in denen der Vater sich verständnislos für die emotionalen Ausbrüche seiner Tochter zeigte. So in einem Eintrag vom November 1904: „Vor dem Mittagessen waren wir zu zweit im Speisezimmer, und als ich den leeren Platz [der Mutter] sah, überkam mich ein Krampf. Ich habe geweint, und als Papa ... fragte mich, was ich denn hätte; ich konnte ihm nur mit heftigeren Tränen antworten, woraufhin er mich anschrie und mir sagte, er wolle wissen was ich hätte [A]ber was sollte ich antworten?“ Tagebuch Silvia Ferro, 21.11.1904. ADN, Coll. DP/Adn2, Silvia Ferro, Un secolo sta per morire. <sup>55</sup> Ende Oktober 1904 schrieb sie: „Ich hätte geweint, wenn ich allein gewesen wäre.“ Ebd., 30.10.1904.

<sup>56</sup> Aidea, Funerale, in: Margherita. *Giornale delle signorine italiane*, 16.11.1890, S. 368.

<sup>57</sup> Ebd., 16.9.1904.

<sup>58</sup> Vgl. P a v o n i, *Moda*, S. 92–94.



**Abb. 12:** Fotografie des Schlafzimmers von Adelaide Cairoli im Haus der Familie in Gropello bei Pavia, um 1900. An den Wänden befinden sich Bilder ihres verstorbenen Ehemanns und der im Risorgimento umgekommenen Söhne.

genommen wurde oder nur noch bei fest strukturierten öffentlichen Trauerritualen vorgesehen war, kam der Verschriftlichung eine immer größere Relevanz für die Deutung und die persönliche Erfahrung von Trauer und Verlust zu. Damit wurden der Schreibtisch und das Privatzimmer zu den Orten authentischer und unverfälschter Gefühlsäußerung, wobei die Tätigkeit des Schreibens selbst zu einem formgebenden Merkmal von Affekten wurde. Sie stand für die Kultivierung von Emotionen in körperlicher Immobilität und einer reizarmen Umgebung, in der Gefühle im Innenleben beobachtet, reflektiert und gedeutet wurden. Mit diesem objektivierenden Vorgehen wurde aber zugleich die Subjektivität und Prekarität von Affekten offenbar, denn der Versuch, sie zu fixieren, musste dabei häufig scheitern. Diese Erfahrung machte auch Ida Bossaglia: „Es wäre mir eine große Erleichterung, mit einfachen und klaren Worten die kleinsten Empfindungen meines Herzens auszudrücken! ... Alles bleibt im Herzen gefangen, und wenn ich für einen Moment an den Punkt kam ... zu unterscheiden und zu ordnen, dann nur in einem flüchtigen Augenblick; denn als ich den Stift in die Finger nahm, war alles verflogen.“<sup>59</sup>

<sup>59</sup> Tagebuch Ida Bossaglia, 31.12.1877. ADN, Coll. DP/Adn2, Ida Bossaglia, La perdita di una moglie.

Zugleich beeinflusste die Benennung des Gefühlten, was empfunden wurde.<sup>60</sup> Ganz deutlich wurde dies, wenn Ida Bossaglia schrieb: „Ich verstehe mich selbst nicht“;<sup>61</sup> erst im Laufe des weiteren Aufschreibens kommt sie ihren Empfindungen auf die Spur. Eine greifbare Innenwelt wurde beim (schriftsprachlichen) Benennen somit häufig erst geschaffen.<sup>62</sup> Ähnliche Äußerungen wie bei Bossaglia finden sich auch bei Silvia Ferro, die im Gedenken an ihre Mutter notierte: „Wie gut es mir tut, jene liebevollen Stunden wach zu rufen; auch wenn ich jetzt schreibe, denke ich an jene Momente und bin bewegt.“<sup>63</sup> Monique Scheer hat darauf hingewiesen, dass Innerlichkeit in diesem Zusammenhang keineswegs mit Entkörperlichung gleichzusetzen war, sondern körperliche Gefühlsregungen auch hier stets mitgedacht werden können.<sup>64</sup>

Folgt man den Überlegungen des Physiologen Angelo Mosso, dann war die Abwendung von allem äußerlich Wahrgenommenen aber nicht nur Bedingung, sondern zugleich auch Folge innerlicher Tätigkeiten wie Schreiben und stilles Erinnern, die man mit ihm als einen schlafähnlichen Trancezustand begreifen kann: „Wenn ein Mensch in so tiefes Nachdenken versunken ist, daß er nicht sieht und hört, was um ihn vorgeht, so schläft die Sphäre aller äußeren Sinne ebenso wie beim wirklichen Schlafen.“<sup>65</sup> Immer wieder waren Selbstbeobachtungen aber auch mit einem Abgleich von eigenen Gefühlen und sozialen Erwartungen verknüpft, so zum Beispiel bei Rosina D'Amico: „Kaum ein Abend, an dem ich keine Tränen vergieße. Seit einigen Tagen bin ich jedoch tagsüber erleichtert und nicht selten ... heiter. Ruhe und Gelassenheit [machen mir keine Sorge]; aber die Heiterkeit bereue ich.“<sup>66</sup> Das Aufzeichnen des Innenlebens war also stets auch eine Gelegenheit, sich der gesellschaftlichen Konventionen zu erinnern.

Doch noch ein weiterer Aspekt der Verschriftlichung prägte die Trauer der gebildeten Mittel- und Oberschichten. Im Unterschied zur mündlichen Kommunikation erlaubte sie es, den Zustands im Moment des Schreibens mit der Vergangenheit in Relation zu setzen; auf diese Weise entstand der Eindruck von Zeitlichkeit.<sup>67</sup> Da die Autoren und Autorinnen bei jedem weiteren Tagebucheintrag oder Brief weiter vom Ursprung ihrer Trauer entfernt waren, entstand der Eindruck von Linearität. Kurz nach dem Eintreten eines Todesfalls beschrieben Trauernde diesen Eindruck oft als

---

<sup>60</sup> Vgl. Reddy, Navigation, S. 105.

<sup>61</sup> Tagebuch Ida Bossaglia, settembre 1878. ADN, Coll. DP/Adn2, Ida Bossaglia, La perdita di una moglie.

<sup>62</sup> Vgl. Reckwitz, Subjekt, S. 155–174.

<sup>63</sup> Tagebuch Silvia Ferro, 13.10.1904. ADN, Coll. DP/Adn2, Silvia Ferro, Un secolo sta per morire.

<sup>64</sup> Vgl. Scheer, Emotions, S. 212.

<sup>65</sup> Mosso, Ermüdung, S. 180.

<sup>66</sup> Tagebuch Rosina D'Amico, 24.11.1905. ADN, Coll. DP/89, Rosina D'Amico, Un anno di mia vita.

<sup>67</sup> Vgl. Goody/Watt, Literalität, S. 72f. So realisierte Ida Bossaglia, dass die Zeit „verfliegt“. Tagebuch Ida Bossaglia, 31.7.1877. ADN, Coll. DP/Adn2, Ida Bossaglia, La perdita di una moglie.



äußerst schmerzvolles Zeichen für die Vergänglichkeit des Lebens.<sup>68</sup> Nach einigen Monaten kam jedoch häufig ein weiteres Deutungsmotiv hinzu – nämlich das einer legitimen Erleichterung, die bei Ida Bossaglia erstmals zweieinhalb Monate nach dem Tod der Mutter auftrat: „Ich fühle mich etwas erleichtert. Ich habe bereits viel gearbeitet, um den Zustand der Niedergeschlagenheit etwas abzuschütteln, der mich oft ergreift.“<sup>69</sup> Interessant ist, dass dieser Heilungsprozess hier explizit in Verbindung mit einer produktiven Tätigkeit gebracht wurde – in diesem Fall war Hausarbeit gemeint. Dies gibt zu erkennen, dass Passivität und Rückzug die Erfahrung (und die Dauer) von Trauer insofern beeinflussten, als dass sie Gelegenheit zur verstärkten Fokussierung auf den Verlust gaben.

Mit Linearität und Prozesshaftigkeit sind zwei Merkmale angesprochen, die im Laufe des 20. Jahrhunderts zum Dreh- und Angelpunkt des psychoanalytisch beeinflussten Trauerverständnisses wurden: Man verstand sie als emotionalen Zustand von begrenzter Dauer, wobei leidvolle Gefühlsanteile sukzessive zurückgingen. Die gesellschaftliche Reintegration der Betroffenen hing davon ab, ob sie den Schmerz beherrschen konnten oder überwinden.

Insgesamt begünstigten die privaten Wohnräume die Ausrichtung auf das Innenleben der Trauernden. Es verwundert kaum, dass das Leben in den eigenen vier Wänden zuweilen als beengend empfunden wurde und die Sehnsucht nach Abwechslung weckte – und zwar gerade in Trauerperioden als Zeiten des Rückzugs. Rosina D'Amico beschrieb den Aufenthalt in einem Sommerhaus nach dem Tod ihres Vaters als „beruhigend“,<sup>70</sup> während Silvia Ferro die am Ende eines Urlaubs anstehende Rückkehr nach Hause mit den Worten kommentierte: „Welch Kummer, nach Genua zurückkehren zu müssen! In dieses traurige Haus!“<sup>71</sup> Vor allem den Aufenthalt in der Natur, der einen klaren Kontrast zum Haus der Familie bildete, empfand Ferro als befreiend und beruhigend, weil dieser eine Erholung der Sinne ermöglichte.<sup>72</sup> Eben dies

---

**68** Genau dieser Eindruck begründete Silvia Ferros Scheu davor, das (bereits leere) Sterbezimmer der Mutter zu betreten. Als sie es schließlich tat, bestätigte sich diese Ahnung: „Ich ging zum ersten Mal in das Zimmer und ... unterdrückte meine Tränen lange. Ich konnte das Bett nicht berühren, weil es mir schien, als würde ich ihr die Bettdecke zurechtlegen, wie damals, als sie krank [hier lag]. Ich sah ihr Haar vor mir und weinte.“ Tagebuch Silvia Ferro, 11.10.1904. ADN, Coll. DP/Adn2, Silvia Ferro, Un secolo sta per morire.

**69** Tagebuch Ida Bossaglia, 29.5.1877. ADN, Coll. DP/Adn2, Ida Bossaglia, La perdita di una moglie.

**70** Tagebuch Rosina D'Amico, 24.11.1905. ADN, Coll. DP/89, Rosina D'Amico, Un anno di mia vita.

**71** Tagebuch Silvia Ferro, 28.9.1904. ADN, Coll. DP/Adn2, Silvia Ferro, Un secolo sta per morire.

**72** Ida Bossaglia fragte sich im Sommer 1878 zwar, warum die „große Schönheit der Natur“ nicht ausreiche, um ihren Trauerschmerz zu beruhigen, bekundete zuvor aber dennoch: „Wir sind hier [in] Albaro [Urlaubsort nahe Genua], wo man man frische Luft und Geräumigkeit genießt, wo einen der Blick auf das frische Grün der Berge und den klaren und weitläufigen Himmel belebt, und vor allem das Meer ... Hier sitze ich und schreibe, erhebe den Blick und genieße die vollkommene Weite.“ Rosina D'Amico schilderte diesen Eindruck entschiedener: „Ich erinnere mich an die Orte, die ich mit Papa genossen habe, aber dann holt mich die Realität mit einem Gefühl unbeschreiblichen Leids ein; doch die Lichter der Natur, die diese Orte umhüllen, haben die Kraft, meine Seele mit einem gewissen

hatten auch zeitgenössische Physiologen wie Angelo Mosso vorgeschlagen, um einer überreizungsbedingten Ermüdung von Körper und Geist vorzubeugen.<sup>73</sup>

### 5.3 Massendynamik und Emotionen

Am 2. April 1908 fand in Rom eine Trauerfeier statt, auf die am Rande auch Luigi Pirandellos Roman „Suo marito“ anspielte:<sup>74</sup> Die Beisetzung des Maurers Cesare Premucci, der sich bei einem Arbeitsunfall schwere Verletzungen zugezogen hatte und diesen einige Zeit später im Krankenhaus erlegen war. In der Morgenausgabe der lokalen Zeitung „Il Messaggero“ war für 15 Uhr ein Leichenzug zur „feierlichen Ehrung des Opfers der Arbeit“ angekündigt worden, zu dem „die Kollegen von der Baustelle ... die Gewerkschaft der Maurer des allgemeinen Arbeiterverbands und alle anarchistischen Gruppen“ der Stadt aufgerufen hatten.<sup>75</sup> Der Trauerzug sollte unter Begleitung von Sicherheitskräften vor dem südlich des Kapitols gelegenen Krankenhaus beginnen und am Stadtzentrum vorbei zum Friedhof Verano führen.<sup>76</sup> Wie der „Messaggero“ berichtete, bestand er aus einer beeindruckenden Menge von ca. 1.500 bis 2.000 Personen, in der etliche Banner sichtbar gewesen seien, und „auf dem Leichenwagen waren etwa 15 Kränze mit größtenteils roten und schwarzen Bändern abgelegt“.<sup>77</sup>

Laut Zeitungsbericht verließ der Zug auf Betreiben einiger Teilnehmer schon bald den vorgesehenen Parcours, was die Polizei zunächst akzeptierte. Als er dann jedoch Kurs auf wichtige Regierungsgebäude nahm, blockierten Polizei und Militär die Wegstrecke an der Piazza del Gesù. Durch die von hinten nachrückenden Teilnehmer kam es schnell zu großem Gedränge. Immer wieder seien aufrührerische Parolen zu hören gewesen, wenig später spielten sich tumultartige Szenen ab. Nachdem einige Teilnehmer des Leichenzugs die Polizeibeamten mit Ziegelsteinen von einem zufällig in der Nähe befindlichen Transportwagen beworfen hatten, schossen diese in die Menge. Am Ende waren vier Menschen tot, 50 Teilnehmer und 35 Polizisten verletzt. Im Anschluss berichtete der „Messaggero“ von apokalyptischen Szenen: Überall seien „große Blutlachen“ zu sehen gewesen, stellenweise auch „Stücke geronnener Hirnsubstanz“<sup>78</sup> (siehe Abb. 13 und 14). Im weiteren Verlauf kam es erneut zu Gewalt

---

Wohlgefühl zu erfüllen.“ Tagebuch Rosina D'Amico, dicembre 1905. ADN, Coll. DP/89, Rosina D'Amico, Un anno di mia vita.

<sup>73</sup> Vgl. Radkau, Zeitalter, S. 29.

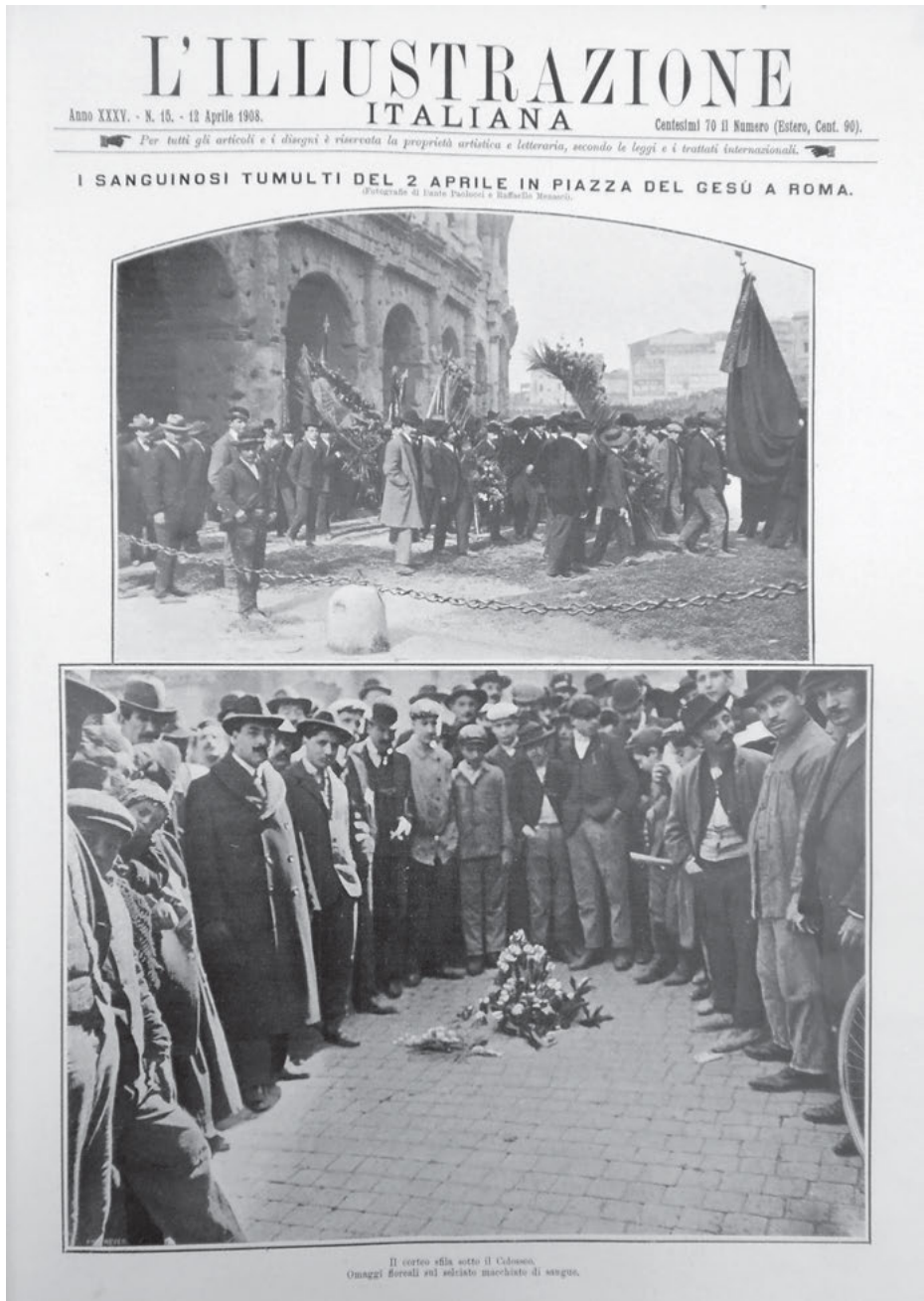
<sup>74</sup> Pirandello, Marito. Zur literaturgeschichtlichen Einordnung vgl. Malato (Hg.), Storia della letteratura italiana, Bd. 8, S. 1205 f.

<sup>75</sup> Per una vittima del lavoro. I funerali del pontarolo caduto fuori porta S. Paolo, in: Il Messaggero, 2.4.1908, S. 1.

<sup>76</sup> Dies lässt sich dem Polizeibericht entnehmen. Vgl. Relazione al Prefetto, al Ministero ed al Quirinale, 2.4.1908. ASR, Questura di Roma, b. 122, sf. 2.

<sup>77</sup> Tragico funerale di una vittima del lavoro, in: Il Messaggero, 3.4.1908, S. 1.

<sup>78</sup> Ebd.



**Abb. 13:** Berichterstattung der Zeitschrift „Illustrazione Italiana“ über die blutigen Zusammenstöße beim Trauerzug für Cesare Premucci, Rom 1909.



**Abb. 14:** Bild der Menschenmenge auf der Piazza del Gesù in Rom nach dem blutigen Konflikt beim Trauerzug für Cesare Premucci, Rom 1909.

und Protesten, auch vor Regierungsgebäuden, während sich der Trauerzug mit erheblich verkleinertem Anhang zum Friedhof weiterbewegte. Die Polizei inhaftierte bis zum nächsten Tag insgesamt 47 Gewerkschafter, Sozialisten und Anarchisten; es kam zu weiteren Demonstrationen und Zusammenstößen, außerdem wurde ein Proteststreik ausgerufen.

Diese Dynamiken erinnern nicht zufällig an das, was zeitgenössische Wissenschaftler im Rahmen der Massenpsychologie untersuchten, die gegen Ende des 19. Jahrhunderts insbesondere in Italien Konjunktur hatte.<sup>79</sup> Studien wie Scipio Sigheles „La folla delinquente“ (1891)<sup>80</sup> hatten das Agieren großer Menschenmengen vor allem als Problem betrachtet. Grund waren ihre vermeintlich irrationalen und unkalculierbaren Handlungslogiken – Sighele sprach von einer „seltsamen und schrecklichen Kraft“,<sup>81</sup> die größeren Menschenversammlungen zu eigen sei.<sup>82</sup>

Ein Hauptproblem der Massendynamik war laut Sighele, dass die Disposition des Menschen zur Imitation Anderer hier besonders ausgeprägt sei. Dies könne dazu füh-

<sup>79</sup> Vgl. van Ginneken, *Crowds*, S. 52–83.

<sup>80</sup> Sighele, *Folla*. Der Titel erschien 1897 in einer deutschen Übersetzung: ders., *Psychologie*.

<sup>81</sup> Sighele, *Folla*, S. 46.

<sup>82</sup> Vgl. Middendorf, *Masse*, S. 12.

ren, dass das Individuum „nicht als solches agiert“<sup>83</sup> und „Handlungen ungewollt ausführt“.<sup>84</sup> Auslöser hierfür konnten „äußere Reize“ wie „die Worte eines Redners“, „übermütige Einzelhandlungen“,<sup>85</sup> oder auch „ein Zeichen, eine Stimme, ein Schrei“<sup>86</sup> sein. Wenn dabei Emotionen wie „Zorn oder Wut“ ins Spiel kamen, seien „schlimmste Exzesse“ zu befürchten,<sup>87</sup> insbesondere, wenn sich in der Menge eine große Zahl von „Schwachen und Herdenmenschen“ sowie eine Gruppe von Anstiftern befanden.<sup>88</sup> Sighele betonte zudem, dass sich oft auch „gute, sanftmütige und rücksichtsvolle“ Menschen den Kollektivdynamiken nicht entziehen konnten.<sup>89</sup> Es galt ihm als psychologisches Gesetz, dass sich das Risiko krimineller Handlungen mit steigender Gruppengröße erhöhe.<sup>90</sup> Das galt insbesondere, wenn die Versammelten nicht durch „dauerhafte Beziehungen“ miteinander verbunden waren, sondern die Menge sich „ohne vorherige Übereinkunft, plötzlich, von einem Moment auf den anderen“ konstituierte.<sup>91</sup> Zusätzlicher Zündstoff konnte sich nach Sighele aus der inneren Struktur der Menge ergeben. Besonders anfällig für kollektive Dynamiken seien „heterogene“ und „unorganische“ Menschenansammlungen, die Personen aller Altersstufen, Geschlechter, verschiedener sozialer Herkunft und divergierender „Moral und Kultur“ umfassen.<sup>92</sup> Dabei hob er einige Gruppen hervor, die man ohnehin eines Hangs zu irrationalem Handeln und Kontrollverlust verdächtigte und sich agitatorischen Parolen nur schwerlich entziehen könnten: Frauen sowie „Verbrecher, Verrückte ..., Alkoholabhängige und sozialer Ballast ohne jede Moral, der zu allen Schandtaten bereit ist und schon immer einen großen Teil der Rebellen und Revolutionäre ausgemacht hat“.<sup>93</sup> Als historische Beispiele für fehlgeleitete Massendynamiken führte der Autor die *Terreur* der Französischen Revolution und einen nur wenige Jahre zurückliegenden Arbeiteraufstand in Rom an.<sup>94</sup> Diese politische Stoßrichtung verrät, dass Sigheles Massenpsychologie an die Sorge um den Weiterbestand der bestehenden Ordnung anknüpfte, die insbesondere auf die revolutionären linken Bewegungen seiner Zeit

---

**83** Sighele, Folla, S.16.

**84** Ebd., S. 31. Sigheles Argumentation lief darauf hinaus, dass kriminelle Handlungen als Teil einer Masse nicht im gleichen Maße straffähig seien wie individuelle Delikte, weshalb er eine Ergänzung des Strafrechts forderte. Vgl. ebd., S. 68–96.

**85** Ebd., S. 31.

**86** Ebd., S. 19.

**87** Ebd., S. 16 und 38.

**88** Ebd., S. 36.

**89** Ebd., S. 37f.

**90** Ebd., S. 42.

**91** Ebd., S. 11.

**92** Ebd., S. 12.

**93** Ebd., S. 52f.

**94** Vgl. ebd., S. 48–67. Mit Blick auf den Arbeiteraufstand in Rom ist interessant, dass Sighele teilweise dieselben Arbeitergruppen verantwortlich machte, die auch bei der Trauerfeier für Cesare Premucci anwesend waren.

fokussiert war: Anarchisten, Sozialisten und Republikaner, die sich öffentliche Massenereignisse gezielt zunutze machten, um ihren politischen Forderungen Ausdruck zu verleihen. Insbesondere für die konservativeren Teile der Mittel- und Oberschichten musste dies eine Minoritätserfahrung darstellen, auf die sie mit der alten Sorge vor der Verführbarkeit des Pöbels reagierten, dem sie aus quantitativer Sicht hoffnungslos unterlegen waren. Neben dem Entwurf kulturkritischer Untergangsvisionen, wie sie im *Fin de Siècle* in ganz Europa verbreitet waren, suchte die massenpsychologische Forschung dieser Zeit aber auch nach Kontrollmöglichkeiten über die vermeintlich „selbstreferenziellen Massen“, wie sie wenig später auch die nationalistischen Massenbewegungen aufgriffen.<sup>95</sup>

Der Beerdigungszug für den römischen Arbeiter Cesare Premucci erfüllte fast alle Kriterien, die Sighele für die Entstehung krimineller und gewaltsamer Massendynamiken beschrieben hatte. Wie der „Messaggero“ berichtete, war die schon zu Beginn „imponierende Masse“<sup>96</sup> im Laufe des Trauermarsches immer weiter angewachsen, bis sich am späteren Unglücksort schließlich „abertausende Bürger“<sup>97</sup> eingefunden hatten. Teilnehmer und Zuschauer des Trauerzugs waren kaum zu unterscheiden. Auch das Interesse der Beteiligten erschien laut Zeitungsbericht nicht eindeutig: Die „Masse“ des Trauerzugs sei „im Wesentlichen nicht einig“<sup>98</sup> über ihr Vorgehen gewesen, hieß es dort. Hinzu kam, dass zahlreiche Anhänger und Anhängerinnen der Arbeiterbewegung anwesend waren, die sich gegen die bestehende Ordnung richteten und denen Sighele auch die Verantwortung für die von ihm angeführten historischen Belege seiner Theorie zuschob. Laut einem Bericht der Mailänder Zeitung „Perseveranza“ hatten sich „fast durchweg Maurer, Brückenbauer, Straßenbauer, Hilfsarbeiter [und] Erdarbeiter“ zusammengefunden; hinzu kamen „Repräsentanten des Rats der Schlachtarbeiter, der sozialistisch-anarchistische Verein „XVIII marzo“, die Jungsozialisten, syndikalistische Gruppen ... und weitere Vereine und Verbände“, die sich „hinter den [jeweiligen] Bannern versammelt hatten“.<sup>99</sup> Abgesehen von der politischen Brisanz war diese Aufzählung auch ein Hinweis darauf, dass hier eine andere Sozialisierungsform vorzufinden war, als man sie in den bürgerlich-elitären Milieus mit Trauergefühlen verband: Nicht reziproke persönliche Zuneigung war hier ausschlaggebend für die Zusammenkunft, sondern die Solidarisierung über gemeinsame politische und ökonomische Interessen.

---

<sup>95</sup> Middendorf, Masse, S. 6.

<sup>96</sup> Tragico funerale di una vittima del lavoro, in: *Il Messaggero*, 3.4.1908, S. 1.

<sup>97</sup> Ebd.

<sup>98</sup> Ebd.

<sup>99</sup> Le gesta della teppa anarchica a Roma, in: *La Perseveranza*, 3.4.1908, S. 3. Sighele, Folla, S. 67, beurteilte die Schlächter aufgrund ihrer beruflichen Tätigkeit als besonders gewaltbereit und stellte damit implizit einen Zusammenhang zwischen körperlicher Arbeit und Gewaltneigung her.

## 5.4 Die Ordnung der Menge

Die Berichte über den Leichenzug in Rom enthielten auch ein Beispiel für eine gegenläufige Versammlungslogik. Neben einigen „Böswilligen“, die „Unruhe stiftende Parolen“ wie „Nieder mit den Häschern“, „Es lebe das Proletariat!“, sowie „Nieder mit [Premierminister] Giolitti!“ brüllten und damit auf die Eskalation der Ereignisse hinarbeiteten, erwähnt der „Messaggero“ noch eine zweite kleinere Gruppe. Sie bestand aus denjenigen, die den Trauerzug als „Tribut der Zuneigung, der Anteilnahme und der Solidarität“ begriffen und ihm „geordnet, ruhig und schweigsam“ beiwohnten.<sup>100</sup> Dieser Personenkreis, der trotz der chaotischen Umgebung als trauernd erkennbar war, wurde offensichtlich durch eine andere Sozialisierungslogik zusammengehalten und verkörperte das positive Gegenbild zur enthumanisierenden Kollektivdynamik.

Die Gruppe zeichnete sich laut Sighele durch eine homogene Teilnehmerschaft aus, in der die „Qualitäten der teilnehmenden Individuen“ nicht durch Unberechenbarkeit und Gewaltneigung kompromittiert wurden.<sup>101</sup> Voraussetzung hierfür war, dass die Einzelpersonen „in dauerhaften und organischen Beziehungen“ zueinander standen, wie es „bei den Angehörigen einer Familie“ der Fall sei.<sup>102</sup> Emotionalisierte Familienbeziehungen waren demnach die beste Versicherung gegen die irrationalen und entindividualisierenden Prozesse, die kriminelle Menschenmassen prägten.<sup>103</sup> Sie sollten die Handlungsautonomie des Einzelnen gewährleisten, indem sie eine Art Schutzwall gegen soziales Chaos und Gewalt bildeten und so eine geordnete Gesellschaft stifteten.

Bürgerlich-adlige Trauergemeinden standen exemplarisch für diese Form kontrollierter Vergesellschaftung, die auf der emotionalen Loyalität familiärer Bindungen beruhte. Sie konstituierten sich aus einer klar definierten Teilnehmerschaft, deren Knotenpunkt das affektiv begründete Netzwerk von Verstorbenen und ihrer Hinterbliebenen war. Hier war die Teilnahme ausschließlich nach dem Erhalt einer persönlichen *partecipazione di morte* vorgesehen, die an Verwandte, Freunde und Bekannte versandt wurde und eine „Verpflichtung gegenüber der Familie“<sup>104</sup> darstellte. Wer nicht erschien, hatte sich zu entschuldigen und als Ersatz für die persönliche Anwesenheit eine Kondolenzbekundung „an den Bekannten, der vom Unglück betroffen ist“, zu senden.<sup>105</sup> Wer erschien, wurde am Haus der Familie empfangen<sup>106</sup> (siehe Abb. 15) und war gehalten, „der Familie seine Visitenkarte zu hinterlassen“.<sup>107</sup> Mitge-

<sup>100</sup> Tragico funerale di una vittima del lavoro, in: Il Messaggero, 3.4.1908, S. 1.

<sup>101</sup> Sighele, Folla, S. 11.

<sup>102</sup> Ebd.

<sup>103</sup> Vgl. Porciani, Famiglia, S. 24.

<sup>104</sup> Nevers, Galateo, S. 114.

<sup>105</sup> Ebd., S. 115.

<sup>106</sup> Vertua Gentile, Come devo comportarmi, S. 238.

<sup>107</sup> Nevers, Galateo, S. 116. Auf dieser Basis ließ sich eine Liste aller Anwesenden erstellen, an die später in der Regel eine Dankeskarte verschickt wurde. Vgl. ebd.



**Abb. 15:** Der Sarg des Mailänder Architekten Luigi Buffoli wird aus dem Haus der Familie gebracht, Mailand 1914.

brachte Trauerkränze und Blumen sollten mit einem Band versehen sein, auf dem die Beziehung zum Verstorbenen mit Formeln wie „Für meinen geliebten Vater“ oder „die untröstlichen Söhne“ erkennbar war.<sup>108</sup> Ein repräsentativer Rahmen sowie eine möglichst große Zahl an teilnehmenden Personen waren wichtige Trostressourcen und machten Trauerzeremonie zu einer „traurigen Befriedigung“, wie die Autorin eines Kondolenzbriefs an die Mutter des 1913 verstorbenen Mailänder Unternehmersohns Pietro Feltrinelli es formulierte.<sup>109</sup> Ähnliches berichtete Rosina D’Amico vom Trauerzug für eine Lehrerin: „Die Begleitung von Madame Courbalay war prächtig und bewegend. [Sie] war äußerst stattlich besucht.“<sup>110</sup>

War der Sarg aus dem Haus getragen und auf dem dafür vorgesehenen Wagen abgelegt, kam es zu einer Aufstellung, die die Beziehungsnähe der Anwesenden zum Verstorbenen räumlich abbildete: „Die nächsten Verwandten stehen ... direkt am

<sup>108</sup> Ebd., S. 114 f.

<sup>109</sup> Aurelia an Maria Feltrinelli, 27.1.1913. FGF, Fondo Carlo Feltrinelli, titolo IV, b. 2/19.

<sup>110</sup> Tagebuch Rosina D’Amico, 24.3.1895. ADN, Coll. DP/89, Rosina D’Amico, Un anno di mia vita.



[Leichen-]Wagen; alle anderen folgen; [zunächst] kommen Freunde, [dann] Bekannte, und zuletzt das Hauspersonal und die Armen mit Fackeln“, die einen sichtbaren Abschluss dieses Teils des Konvois bildeten.<sup>111</sup> Wie konzentrische Kreise gruppieren sich die Mitglieder der Trauergemeinde je nach emotionaler Nähe um den Körper des Verstorbenen herum (siehe Abb. 16).<sup>112</sup> Die Frage nach den erwarteten Fühl- und Verhaltensweisen war für diese Gruppe klar zu beantworten: Maßgabe waren die Empfindungen, die man mit Trauer als Reaktion auf den Tod einer nahestehenden Person assoziierte: Verlustschmerz und erinnerte Liebe. Verkörpert wurden diese Gefühle idealerweise durch einen Duktus der Schwäche und des inneren Rückzugs, ohne dabei den Eindruck völliger Verzweiflung zu erwecken.

Gesichert schien dieses Emotionsregime durch zwei Attribute, denen Sighele zentrale Bedeutung zusprach: die Organizität und Permanenz der Bindungen zwischen den Individuen. Damit war gegeben, dass die Anwesenden auf die tröstliche emotionale Ressource liebevoller Erinnerung zurückgreifen konnten. Angesichts der Sorge um das Wohlergehen des Gegenübers und Tugenden wie Bescheidenheit und Verzicht sollte möglichst jede direkte Anspielung auf Tod und Trauer vermieden werden – und zwar nicht nur, um Weinkrämpfe zu verhindern, sondern auch, um das Gegenüber nicht zu „brüskieren“ oder zu „beleidigen“ und auf diese Weise eine laut *Vertua Gentile* stets vorhandene „Empfindung des Aufbegehrens, der stumpfen Wut“ zu wecken, die mit der Auflehnung gegen den häufig als Unrecht wahrgenommenen Tod verbunden sein konnte.<sup>113</sup>

Emotionale Exzesse in der Öffentlichkeit sollten im Interesse der familiären und sozialen Ehre vermieden werden. Um dieser Gefahr vorzubeugen, wurden häufig diejenigen Individuen marginalisiert, denen man eine Neigung zu Kontrollverlusten nachsagte: Frauen und Kinder. Während Kinder meist grundsätzlich ausgeschlossen waren, sollten die weiblichen Angehörigen laut *Vertua Gentile* den Trauerzug in einem mitgeführten Wagen begleiten, um „Unbeteiligten den Blick auf das Schauspiel ihrer Schmerzen zu verwehren.“<sup>114</sup> Von der Grablassung als emotionalem Höhepunkt jeder Trauerzeremonie „enthalten sich die weiblichen Angehörigen“, wie Emilia Nevers betonte.<sup>115</sup> Sie fügte jedoch relativierend hinzu, dies sei keine feststehende Norm, sondern letztlich eine Frage moralischer Stärke.<sup>116</sup> Obwohl man sie als hauptsächliche Trägerinnen der Trauer verstand, wies man den Frauen damit in den öffentlichen

---

111 Nevers, *Galateo*, S. 115.

112 Vgl. Gammelerl, *Entfernungen*.

113 *Vertua Gentile*, *Come devo comportarmi*, S. 238.

114 Vgl. ebd., S. 238 f.

115 Ebd. Eine Trauergeschichte in einer Frauenzeitschrift folgt diesem Narrativ: Hier beobachtet eine um ihren zweijährigen Sohn trauernde Mutter den Abtransport des Leichnams zum Friedhof nur aus dem Fenster ihres Zimmers. Vgl. Aidea, *Funerale*, in: Margherita, *Giornale delle signorine italiane*, 16.11.1890, S. 367 f.

116 *Vertua Gentile*, *Come devo comportarmi*, S. 238 f.



**Abb. 16:** Fotografie des Trauerzugs für den Industriunternehmer Guido Visconti di Modrone, Mailand 1902.

Praktiken eine Randposition zu. Ihnen war meist nur die Rolle dekorativer Tränen-spenderinnen zudedacht, sie waren eher Zuschauerinnen denn Akteurinnen.<sup>117</sup> Das Spannungsfeld, das aus dem Anspruch öffentlicher Schmerzbezeugung bei gleichzeitiger Gefühlskontrolle erwuchs, war aber auch für die Männer der Trauergemeinde relevant: So erwähnte die „Nuova Enciclopedia Italiana“, im Unterschied zu Frankreich werde die Gruppe der Angehörigen in Italien nicht vom „engsten Angehörigen des Verstorbenen“ angeführt, sondern, mit der „Absicht größerer Sanftmut, vom „engsten Freund des Verstorbenen oder [seiner] Familie“.<sup>118</sup> Selbst beim starken Geschlecht erachtete man den Schmerz des Verlusts also als so wirkmächtig, dass er dessen Führungsqualitäten in Frage stellen konnte.

Die organischen und permanenten Bindungen familiärer Prägung wirkten außerdem disziplinierend. Denn Verstöße gegen die Verhaltensnorm der Schwäche, die man von Trauernden als Ausdruck ihrer Empfindungen erwartete, galten als herz-

<sup>117</sup> Vgl. Fureix, France, S. 334.

<sup>118</sup> Art. Lutto, in: Nuova Enciclopedia Italiana 12 (1881), S. 1308.

und respektlos und waren mit hohen sozialen Kosten verbunden.<sup>119</sup> Emilia Nevers betonte, es sei „über alle Maßen unangebracht, einem Trauerzug zu folgen ..., indem man, mit Gleichgültigkeit und Respektlosigkeit gegenüber der Familie des Verstorbenen, über eigene Anliegen tratscht“.<sup>120</sup>

Dies musste den Anschein erwecken, die Gefühle der Angehörigen zu missachten und die emotionale Balance der Trauergemeinde zu stören – ein Verdachtsmoment, das auch die Teilnehmer von Arbeitertrauerfeiern leicht ereilen konnte. Denn hier war der Tod, insbesondere bei Opfern von Arbeitsunfällen wie im Falle Cesare Premuccis, immer auch ein Ausgangspunkt für politische Solidarisierung,<sup>121</sup> ungeachtet der Tatsache, dass leidvolle Gefühle damit nicht ausgeschlossen waren. Beobachter aus der besseren Gesellschaft sahen in dieser fehlenden Eindeutigkeit häufig eine pietätlose Instrumentalisierung der Trauersituation. Das zeigt ein Bericht der Turiner Zeitung „La Stampa“ über eine 1914 in der piemontesischen Stadt Santhià abgehaltene rote Trauerfeier, der mit ironisierendem Unterton von „den ‚Genossen‘ mit ihren Frauen“<sup>122</sup> berichtete, als handle es sich hier nicht um eine Bindung, die Trauer adäquat begründete, sondern um einen Provokationsversuch in einer Situation, in der eigentlich Pietät vor politischen Interessen stehen sollte. Bestärkt wurde dieser Eindruck durch die Bemerkung, diese Anwesenden hätten sich mit „offenen Mündern bis hin zu heiterem Lächeln“ gezeigt, was viele Bürger zu „bitteren Kommentaren“ veranlasst habe.<sup>123</sup> Letztlich war die Gefahr verrufener Verhaltensweisen innerhalb einer bürgerlichen oder adligen Trauergemeinde jedoch gering – denn Angehörige der unteren sozialen Milieus waren hier nur zugelassen, wenn sie in einem Abhängigkeitsverhältnis zum Verstorbenen gestanden hatten oder von religiösen Wohlfahrtseinrichtungen rekrutiert worden waren.

Wie sich am Beispiel von Leichenprozessionen für bekannte Persönlichkeiten zeigt, zog man für die Überführung der Toten zur Kirche und/oder zum Friedhof repräsentative Straßen und Viertel vor, während aus hygienischen Gründen eigentlich vorgegeben war, Orte mit großem Publikumsverkehr zu meiden.<sup>124</sup> Dabei machte es einen Unterschied, ob eine religiöse oder eine rein zivile Bestattung bevorstand. Wenn die Verstorbenen zuerst in die Kirche transportiert wurden (Abb. 17), war die zurückzulegende Strecke meist kürzer, da die Entfernung zur nächsten Gemeinde in der Regel weniger weit war als zum Friedhof, der auch außerhalb der Stadt gelegen sein konnte. In den Kirchen bestand häufig die Möglichkeit, den Sarg bis nach Son-

119 Vgl. Schofield, *Fashion*, S. 160.

120 Nevers, *Galateo*, S. 116.

121 Vgl. Mengozzi, *Morte*, S. 113–120.

122 *Un funerale socialista a Santhià*, in: *La Stampa*, 24.1.1914, S. 2.

123 *Ebd.*

124 Vgl. Comune di Torino, *Istruzioni* (1888), S. 10; Comune di Milano, *Norme* (1876), S. 11 f.; Comune di Roma, *Regolamento* (1874), S. 9; Comune di Bologna, *Regolamento* (1887), S. 4; Comune di Palermo, *Regolamento* (1886), S. 6.



**Abb. 17:** Der Leichnam von Guido Visconti di Modrone vor der Kirche, in der die Totenmesse stattgefunden hatte (Mailand 1902). Der Verstorbene wurde anschließend in der Familiengruft außerhalb von Mailand beigesetzt.

nenuntergang in einem dafür vorgesehenen Raum abzustellen, um den Transport zum Friedhof, wie eigentlich vorgegeben, bei Dunkelheit durchzuführen.<sup>125</sup> Generell hatte dieser Teil des Trauerzeremoniells lange Zeit als sekundär gegolten. Dies führte dazu, dass die Begleitung zum Friedhof sich im Laufe des 19. Jahrhunderts immer mehr zum intimen Teil der Feierlichkeiten entwickelte. Wie Emilia Nevers angab, begleiteten nur „die Angehörigen den Verstorbenen bis zum Friedhof“.<sup>126</sup> Bei zivilen Bestattungen fiel diese Trennung weg, so dass sich hier meist größere Gruppen bis zum Grab bewegt haben dürften. In beiden Fällen wurde der öffentliche Raum zur Bühne für die trauernden Hinterbliebenen, die ihre Geschlossenheit vorführten, und dies in einem möglichst repräsentativen Rahmen.<sup>127</sup> Angeführt wurden Trauerzüge obligatorisch von einem Sanitätsoffizier als Vertreter der lokalen Behörden.<sup>128</sup> Er war gehalten, sich schwarz zu kleiden und eine Schärpe zu tragen, die mit dem jeweiligen Stadtwappen und dem Vermerk „Ufficiale Sanitario“ versehen war, „um sich kenntlich zu machen“.<sup>129</sup> Damit vertrat er den Anspruch des Staates als regelsetzende Institution und übernahm eine Rolle, die über Jahrhunderte die Kirche innegehabt hatte.<sup>130</sup> Der Beamte sollte so „respektabel“ auftreten, „wie es Natur und Bedeutung der ihm verliehenen Aufgaben entspricht“<sup>131</sup> und sich nach beendeter Arbeit „direkt zu seinem Amtssitz“<sup>132</sup> zurückbegeben. Anstand und Hingabe sollten hier nicht gegenüber der Trauergemeinde, sondern für die Erfüllung der Funktion gezeigt werden.<sup>133</sup> Als Zugführer sollte der Offizier gewährleisten, dass der „Fortgang des Trauerkonvois nicht von Fahrzeugen, Pferden oder durch andere Ursachen angehalten, unterbrochen, geteilt oder gestört wird“ und die genehmigte Route einhielt;<sup>134</sup> zudem fungierte er als Vorgesetzter des Bestattungspersonals.<sup>135</sup> Dabei handelte es sich um die Fahrer, Sargträger und Totengräber, deren Anzahl und Kleidung von der jeweiligen Bestattungsklasse abhingen, durch die ein Trauerzug „mehr oder weniger Ausstattung und mehr oder weniger prächtige Ehrungen“ zum Ausdruck brachte.<sup>136</sup> Je besser die öko-

---

125 Vgl. Mengozzi, *Morte*, S. 68–70.

126 Nevers, *Galateo*, S. 115.

127 Vgl. Fureix, *France*, S. 336 f.

128 Vgl. Comune di Milano, *Norme* (1876), S. 11; lediglich eine Musikkapelle konnte im Fall der Fälle noch vor ihm stehen.

129 Ebd., S. 51.

130 Vgl. Porciani, *Festa della nazione*, S. 143–167.

131 Comune di Milano, *Norme* (1876), S. 51.

132 Ebd.

133 Vgl. Botteri, *Galateo*, S. 295–306, betont, dass die zentrale Verhaltensanforderung im Rahmen bürgerlicher Berufe vor allem der „Hingabe zur Arbeit“ bestand.

134 Comune di Milano, *Norme* (1876), S. 12.

135 Vgl. beispielsweise Comune di Roma, *Regolamento* (1911), S. 32.

136 Comune di Roma, *Regolamento* (1874), S. 10. In den meisten Städten war ein Angebot von vier Klassen vorgesehen, die unterschiedlich teuer und mancherorts – etwa in Mailand (vgl. Comune di Milano, *Capitolato* [1868] und Palermo (vgl. Comune di Palermo, *Regolamento* [1886], S. 12) – zusätzlich in jeweils drei Ränge unterteilt sein konnten. Hinzu kamen separate, ebenfalls in mehrere

nomischen Möglichkeiten der Familien, desto größer, repräsentativer und dekorativer war die Ausstattung der Feierlichkeiten.

Das Personal hatte sich hier wie auf dem Friedhof „schicklich“ und „respektabel“<sup>137</sup> zu verhalten. Vor Beginn einer Bestattungsfeier mussten Fahrer, Sargträger und Totengräber beim Friedhofsdirektor vorstellig werden, um zu verifizieren, dass sie in „tadellosem und angemessenem Zustand“ waren.<sup>138</sup> Verstöße gegen diese Vorgabe galten als ehrabschneidend und konnten zum Politikum werden. Als im April 1872 in Rom ein „unanständig gekleideter Fahrer“ mit einem Leichenwagen „in schlechtem Zustand“ und „einer Viertelstunde Verspätung“ zur Abholung des Leichnams eines Parlamentsabgeordneten erschienen war, habe dies die „Repräsentanten der Nation in Empörung versetzt“.<sup>139</sup> Der zuständige Stadtrat drückte sein Bedauern aus und einigte sich auf eine rigidiere Kontrolle der kommunalen Bestattungsdienste, um derartige Vorfälle in Zukunft zu unterbinden.<sup>140</sup> Auch sonst sollte das Bestattungspersonal alles unterlassen, was die Angehörigen einer Trauergemeinde stören konnte,<sup>141</sup> wobei „Dienstleistungsangebote“ und auch die Annahme von Trinkgeldern

---

Klassen unterteilte Ausstattungen für verstorbene Kinder (vgl. Comune di Milano – Ufficio del servizio mortuario, Tariffa [1893], S. 3). In Rom bestand die höchste Klasse für Erwachsene aus „edlem Wagen, vier reich geschmückten Pferden, Fahrer, vier Reitknechten und zwei Dienern, alle in Gala-Livree“, hinzu kamen zwei weitere „Wagen mit Fahrern“ (500 Lire), auf denen man Blumen, Kränze und Bänder aufbrachte und mitführte. Die zweite Klasse umfasste einen „Wagen mit Ornamenten, zwei Pferden, zwei Zusatzwagen mit Fahrern, sowie zwei Dienern in Livree“ (250 Lire), und die dritte aus einem „Wagen mit Ornamenten, zwei Pferden, einem Zusatzwagen mit Fahrern, einem Diener in Trauerkleidung“ (120 Lire). Die vierte Klasse bestand aus einem „einfachen Wagen, zwei Pferden, mit Fahrer in Trauerkleidung“ (25 Lire). Armenbestattungen führte man dagegen lediglich mit „einer Kutsche mit Fahrer in Trauerkleidung“ durch (Comune di Roma, Regolamento [1874], S. 15). Hier gab es jedoch sichtbare lokale Unterschiede. In Palermo umfasste die höchste Klasse sogar den Einsatz von acht Pferden (vgl. Comune di Palermo, Regolamento [1886], S. 8). Durch die jeweilige Klasse war also schon mit einem Blick der soziale Rang des Verstorbenen und seiner Familie erkennbar. Je höher sein Stand, desto edler und großzügiger war die Ausstattung.

**137** Comune di Palermo, Regolamento (1886), S. 8; Comune di Milano, Norme (1876), S. 57; Comune di Torino, Istruzioni (1888), S. 6 f.

**138** Comune di Milano, Norme (1876), S. 56.

**139** Comune di Roma, Processo verbale dell'adunanza ordinaria pubblica, tenuta dal Consiglio nel dì 29 aprile 1872. ASCR, Titolario generale postunitario, Titolo 61, b. 9, fasc. 153. Der damals zuständige Stadtrat und spätere Bürgermeister von Rom, Emanuele Ruspoli (1837–1889), begründete dieses Vorkommnis damit, dass es in der erst seit 1871 zum italienischen Nationalstaat gehörenden Stadt noch keine Tradition ziviler Bestattungen gab und verwies damit auf die zurückliegende päpstliche Herrschaft, die mit der Annexion des Kirchenstaats im gleichen Jahr beendet worden war. Allerdings ist diese Argumentation widersprüchlich, da der Bericht erstattende Stadtrat kurz zuvor explizit das tadellose Auftreten der Geistlichen bei der Trauerfeier erwähnt hatte.

**140** Ebd.

**141** Comune di Milano, Norme (1876), S. 32.

explizit verboten waren.<sup>142</sup> Dass die Sargträger in Mailand „nicht ohne Begleitung des Sanitätsoffiziers“<sup>143</sup> in die Sterbehäuser treten durften, kann als Zeichen des Misstrauens gegenüber diesem aus den unteren sozialen Milieus stammenden Personenkreis gelesen werden. Ihre Aufgabe bestand darin, einen ehrwürdigen Rahmen und den reibungslosen Ablauf des Zeremoniells zu gewährleisten; damit verbunden war die Einhaltung eines professionellen Verhaltensregimes, nach dem man sich möglichst unauffällig und distanziert zu verhalten hatte.

Wichtig war außerdem die religiöse Begleitung von Trauerprozessionen, die bis weit nach 1900 auch in den Städten die Norm blieb.<sup>144</sup> Daran änderten auch die Klagen mancher Kirchenvertreter nichts, dass durch die Verlegung der Friedhöfe vor die Tore der Städte, die längeren Wege und das Verbot des händischen Transports Bestattungsrituale „ihre Feierlichkeit verloren“ hätten.<sup>145</sup> Die soziale Herkunft der Betraueren wurde bei religiösen Bestattungsfeiern noch stärker akzentuiert als ohnehin, denn auch die katholische Kirche bot verschiedene Bestattungsklassen und -grade an.<sup>146</sup> Äußerlich setzten die Geistlichen einen Kontrastpunkt zum restlichen Trauerzug: Nicht „schwarze Trauerkleider, sondern weißes Gewand ... Lichter, Weihrauch und Gesang“ waren ihr Beitrag zu den Exequien, mit denen sie den Tod in christlich-katholischer Tradition als „Eingang eines weiteren Engels in den Himmel“ feierten.<sup>147</sup> Besonders in den Abendstunden, zu denen Trauerzüge häufig stattfanden, hatte dies einen großen optischen Effekt, da jeder geistliche Begleiter zudem eine brennende Kerze als Symbol für die im Reich der Toten leuchtende Seele der Verstorbenen mit sich trug.<sup>148</sup>

Wie ein pastoraltheologischer Ratgeber betonte, sollten sich religiöse Würdenträger zwar jederzeit barmherzig, geduldig und mitfühlend verhalten, sich dabei aber niemals mit den persönlichen Empfindungen der Hinterbliebenen gemein machen.<sup>149</sup> Ihre Aufgabe sei stets, den Gläubigen eine „stillschweigende Erinnerung an ihre Fehler“ zu sein.<sup>150</sup> Der Schmerz als Zeichen der Unzulänglichkeit des Menschen sollte dabei nicht verschwiegen werden, um ihn nicht zu verschärfen, wie der Geistliche Lu-

---

**142** Ebd., S. 57; Comune di Roma, Regolamento (1911), S. 42; Comune di Torino, Istruzioni (1888), S. 14.

**143** Comune di Milano, Norme (1876), S. 56.

**144** Vgl. Mengozzi, Morte, S. 180.

**145** Marazza, Pei nostri morti, S. 39.

**146** In Mailand bedeutete das zum Beispiel, dass ein Leichenzug der höchsten Klasse von 21, der untersten lediglich von drei Geistlichen begleitet wurde. Die Wegstrecke von der Kirche zum Friedhof wurde jedoch generell nur von zwei bis drei Geistlichen begleitet. Vgl. Arcidiocesi di Milano, Regolamento (1866), S. 8–22.

**147** Marazza, Pei nostri morti, S. 302.

**148** Vgl. Arcidiocesi di Milano, Regolamento (1866), S. 3.

**149** Vgl. Alberione, Appunti, S. 36–50, 140 f.

**150** Alberione, Appunti, S. 141.

igi Marazza betonte.<sup>151</sup> Diese Anspielung verriet einen zentralen Punkt des christlich-katholischen Trauerkonzepts: Es war darauf angelegt, Schmerz als Schuld gegenüber Gott dezidiert zuzulassen und mit Demut zu ertragen, aber nicht in erster Linie die Kontrolle des Leids im Auge zu haben.

Beileidsbekundungen bezeichnete Marazza als „unsere mildtätige Pflicht“, allerdings nicht ohne hinzuzufügen, dass nur der Glaube an die christliche Heilslehre echten Trost vermitteln könne,<sup>152</sup> die naturgemäß im Mittelpunkt der liturgischen Handlungen des Trauerzeremoniells stand, seien es Gebete und Gesänge, sei es die Verleihung der Absolution und die Feier der Totenmesse. Die Heilsbotschaft sollte den „Herzen [der Trauernden] das Geheimnis übernatürlichen Trostes“ vermitteln.<sup>153</sup> Vor diesem Hintergrund markierten die geistlichen Begleiter das Bestattungszereemoniell als sakralen feierlichen Akt und vermittelten die Hoffnung auf überweltliche Transzendenz.

Insbesondere die antiklerikalen Freimaurer setzten sich von der christlichen Symbolik gezielt ab, beispielsweise indem sie religiöse Zeichen auf den Leichenwagen abdeckten oder ersetzten. Die Positionen der Geistlichen wurden hier von anderen hochrangigen Freimaurern und Funktionären übernommen, außerdem konterkarierte man die katholische Weltabgewandtheit mit vielfältigerer Farbenverwendung und passierte symbolisch bedeutsame Orte des Antiklerikalismus wie die Porta Pia in Rom.<sup>154</sup>

Eine weitere Teilnehmergruppe waren die Mitglieder und Repräsentanten religiöser und zivilgesellschaftlicher Institutionen, zu denen sich je nach Tätigkeit der Betrauten Vertreter staatlicher und militärischer Einrichtungen gesellten – ähnlich wie in der alten Praxis von Zünften und Berufsverbänden den verstorbenen Mitgliedern das letzte Geleit gegeben wurde. Diese Gruppen bildeten einen Übergang zwischen den Angehörigen und Freunden als Kern der Trauergemeinde und den professionellen Akteuren. Diese Mittlerrolle kam auch darin zum Ausdruck, dass diese Abteilung wahlweise vor den direkt dem Leichenwagen voranschreitenden Geistlichen, aber auch nach den Familienangehörigen und Freunden eingruppiert sein konnte.<sup>155</sup>

Wie Emilia Nevers anmerkte, war die Entsendung dieser Delegationen eine Verpflichtung gegenüber Verstorbenen, wenn diese für die entsprechende Körperschaft Verdienste erworben bzw. sich als Förderer betätigt hatten oder selbst Mitglied gewesen waren.<sup>156</sup> Neben den Vertretern staatlicher und laienreligiöser Institutionen, in

---

151 Marazza, *Pei nostri morti*, S. 415.

152 Ebd., S. 413 und 416.

153 Ebd., S. 76.

154 Vgl. Isastia, *Laicizzazione*, S. 77.

155 Vgl. Comune di Milano, *Norme* (1876), S. 11. Dort heißt es: „Wenn die Institute und Vereine von einer außergewöhnlich großen Gruppe an Individuen repräsentiert werden, nehmen sie ihren Platz gemäß der Entscheidung des Sanitätsoffiziers nicht vor, sondern hinter dem Leichenwagen ein.“

156 Vgl. Nevers, *Galateo*, S. 115.



deren Delegationen häufig Kinder und Arme mitliefen, waren dabei unter anderem Veteranenbünde, patriotische Zirkel, Unternehmerklubs und Berufsvereinigungen, Akademien, künstlerische und kulturelle Vereine von Bedeutung.<sup>157</sup> Die Repräsentanten dieser Gruppen erschienen nicht nur zur Ehrerweisung für einen Förderer, sondern oft auch als persönlich betroffene Hinterbliebene. Der Historiker Steven Soper hat darauf hingewiesen, dass die Zahl dieser Delegationen auf Trauerfeiern seit den 1880er-Jahren stark zunahm, um zivilgesellschaftliches Engagement zu repräsentieren. Dies war insofern bemerkenswert, als dass die Entsendung von Trauerdelegationen zuvor oft sogar in Vereinsstatuten begrenzt und von Angehörigen der älteren Generation vielfach als eitel und oberflächlich bewertet worden war.<sup>158</sup> Für Soper reflektierte dieses Phänomen ein steigendes Bedürfnis nach symbolischer und ritueller Repräsentation im Kontext sich anbahnender gesellschaftlicher Demokratisierungsprozesse, aufgrund derer die Mittel- und Oberschichten nach neuen Legitimationsstrategien suchten.<sup>159</sup> Die Gesandtschaften der Institutionen brachten zum Ausdruck, dass ein Todesfall auch für das Gemeinwesen einen Verlust darstellte, und betonten somit die emotionale und soziale Eingebundenheit von Verstorbenen und Hinterbliebenen; Repräsentativität und emotionale Wertschätzung schienen hier ineinander zu fallen.<sup>160</sup> Zugleich indizierten die anwesenden Gruppen häufig auch politische Orientierungen.

Seit den 1880er-Jahren gewann noch eine weitere Gruppe an Sichtbarkeit: Die *società operaie di mutuo soccorso* (Arbeiterhilfskassen),<sup>161</sup> die bis Ende des 19. Jahrhunderts hohe Mitgliederzuwächse zu verzeichnen hatten.<sup>162</sup> Ihre Gründung wurde zunächst mehrheitlich jedoch von liberalkonservativen Politikern und Unternehmern forciert, die diesen *mutualismo* als Heilmittel gegen den Sozialismus begriffen. Auf der anderen Seite gab es eine relevante Zahl an demokratisch und progressiv orientierten *società*. In beiden Fällen waren die Aktivitäten der Kassen in der Regel antiklerikal, laizistisch und patriotisch geprägt.<sup>163</sup>

---

157 Vgl. Soper, *Civil Society*.

158 Ebd., S. 174 f. Wie Soper anmerkt, hatten viele Vereine lange Zeit einen jährlichen Termin zum Gedenken aller in einem Jahr verstorbenen Mitglieder angesetzt.

159 Ebd., S. 181–183.

160 Vgl. Janz, *Kapital*, S. 158–212.

161 Zur Geschichte der Arbeiterhilfskassen in Italien vgl. Tomassini, *Associazionismo*.

162 Ebd., S. 11. Zwischen 1878 und 1898 wuchsen die Mitgliederzahlen landesweit von etwa 330.000 auf über 990.000 an. Der Schwerpunkt lag dabei in den nord- und mittellitalienischen Regionen als Zentren der Industrialisierung. Größtenteils waren diese Kassen paternalistisch strukturiert, da Angehörige der Mittel- und Oberschichten wichtige, weil zahlungskräftige Mitglieder stellten oder infolge von Stiftungen als Ehrenmitglieder aufgenommen wurden. Die Statuten dieser Vereinigungen sahen die Zahlung monatlicher Beiträge vor, auf deren Basis die Mitglieder Versorgungsansprüche nach Krankheiten, Unfällen und Todesfällen hatten.

163 Vgl. Verucci, *Italia laica*, S. 83.

Unabhängig von der politischen Ausrichtung legten die Vereinsstatuten in der Regel fest, dass die Mitglieder bei den Bestattungsfeiern anderer *soci* zu erscheinen hatten.<sup>164</sup> Auch hier fehlte nicht der Hinweis, die Genossen müssten „tadelloses Benehmen beweisen, wie es die traurige Veranstaltung erfordert“ und dabei „möglichst in regulärer Ordnung marschieren“.<sup>165</sup> Durch die Teilnahme der Mitglieder von Arbeiterhilfsskassen konnte der Umfang von Trauerzügen enorm anwachsen, so etwa bei dem 1886 verstorbenen Fabrikbesitzer Carlo Braga aus dem lombardischen Casalmaggiore, an dessen Leichenzug insgesamt 200 *soci* seines Betriebs teilnahmen.<sup>166</sup> Die Mailänder Großindustriellenfamilie Visconti di Modrone stellte zur Trauerfeier für den 1882 verstorbenen Herzog Raimondo auch ohne eine Arbeiterhilfsskassen insgesamt 340 Arbeiter aus ihren Textilfabriken in Vaprio d'Adda frei und entschädigte sie für den entgangenen Lohn;<sup>167</sup> auch die Stadtverwaltung von Rom stellte ihre Beschäftigten frei, damit sie an der Trauerfeier für die Ehefrau des damaligen Bürgermeisters Prospero Colonna di Paliano teilnehmen konnten.<sup>168</sup> Insbesondere durch den Zufluss an Arbeitern weichte man die Exklusivität von Trauerzügen auf, konnte sie dafür aber als Moment sozialer Eintracht inszenieren.<sup>169</sup> Diesen Anspruch machen mitunter auch die Vereinsstatuten recht deutlich, etwa im Falle einer neapolitanischen Arbeiterhilfsskassen, die als Ziel des Prinzips der „gegenseitigen Unterstützung zwischen den Mitgliedern“ ausgab, dass „die Gesellschaft zu einer einzigen Familie wird“.<sup>170</sup>

---

**164** Vgl. Statuto, Como (1899), S. 23: „Art. 54. Im Falle des Todes eines Mitglieds steht der Familie eine Unterstützung von 32,50 L. zu (wenn nicht anders festgelegt), um die Bestattungskosten zu begleichen. Das Präsidium sorgt für die Begleitung des Leichnams, indem es mit einer öffentlichen Bekanntmachung alle Mitglieder zur Teilnahme einlädt. Art. 55. Jedes Mitglied ist verpflichtet, an der Trauerfeier eines Genossen teilzunehmen.“ Vgl. auch Mengozzi, Morte, S. 145.

**165** Statuto, Como (1899), S. 23.

**166** Vgl. Braga (1886), S. [4].

**167** Elenco degli Operaj – Giornata presenti allo Stabilimento in Vaprio d'Adda, li 23 e 25 settembre 1882, coll'indicazione del loro percetta per detti giorni per sospensione di lavoro in causa della morte di S. E. il Duca Raimondo Visconti di Modrone. AVM, coll.I.123: Eredità Duca Raimondo, fasc. 2. Die Gesamtausgaben betragen 691,25 Lire. Auch bei der im September 1901 erfolgten Trauerfeier für den verstorbenen Giovanni Ricasoli waren zahlreiche Arbeiter des Weinguts der Familie anwesend, wie die Zeitung La Nazione, 30.9.1901, S. 3, berichtete. In beiden Fällen wird zudem ein typisch aristokratischer Zug der Traurituale erkennbar: Während die Toten zunächst durch die Innenstädte von Mailand bzw. Florenz geleitet wurden, bestattete man sie jeweils auf dem Landsitz der Familien in Vimodrone bei Mailand bzw. in Gaiole in Chianti, die weit außerhalb der Zentren liegen.

**168** Brief an die Direktoren der Stadtverwaltung, 18.10.1916. ASR, Titolaro generale postunitario, Titolo 61, b. 191, fasc. 49.

**169** Siehe Kap. 2 dieser Arbeit.

**170** Statuto, Napoli (1895), S. 7.

## 5.5 Trauer im öffentlichen Raum

Der Tod, wie Rosina D'Amico in ihrem Tagebuch konstatierte, machte aber nicht nur traurig; er „verdunkelt die Farben und lässt die Klänge [anders] klingen“.<sup>171</sup> Dieser Eindruck wurde durch die Trauerkonventionen dezidiert verstärkt. Dabei ist zuallererst an die Kleidungsregeln zu denken. Abgesehen von den Geistlichen sollten alle männlichen Teilnehmer dem Leichenzug „in schwarz, mit gezogenem Hut folgen“, Frauen „in schwarz, ohne Blumen im Haar, mit feinem Schleier“.<sup>172</sup> Damit brachten sie die Bereitschaft zum Verzicht auf weltliche Reize zum Ausdruck. Auffällig war, dass Ratgeber für Männer eher praktische Aspekte der Trauerkleidung hervorhoben<sup>173</sup> – wohl auch deshalb, weil die Beschäftigung mit Mode als unmännlich galt.<sup>174</sup> Für die weiblichen Angehörigen waren die Kleidungsregeln hingegen wesentlich stärker ausdifferenziert.<sup>175</sup> Ihre Kleidung und Accessoires machten erkennbar, wie nahe das Verwandtschaftsverhältnis zum Verstorbenen war und wie lange die Trauerphase bereits andauerte. Oft verlangten schon Stoffe und Schnitte den Trägerinnen einen Duktus schwermütiger Langsamkeit ab.<sup>176</sup> Der Schleier verdeckte die emotionalen Regungen des Gesichts, betonte den Eindruck von Schwermut und signalisierte die Erfordernis besonderer Rücksichtnahme gegenüber den Trägerinnen.

Die Verwendung dunkler Farbtöne kann aber nicht nur als traditionelle metaphorische Bezeugung von Trauer, Tod und Verlust gelesen werden,<sup>177</sup> die erkennbar im Gegensatz zum normalen Alltagsleben stand.<sup>178</sup> Im Rahmen der physiologischen Deutung von Emotionen schrieb man ihnen auch eine aktive Wirkung zu, die über die symbolische Identifikation mit düsteren und schweren Gefühlslagen hinausging.<sup>179</sup> In einem 1904 veröffentlichten Zeitungsartikel mit dem Titel „L'anima dei colori“ hob Paolo Mantegazza hervor, dass Farben nicht nur Gefühle darstellten, sondern auch wecken konnten.<sup>180</sup> Im Mittelpunkt seiner Betrachtungen standen rote Farbtöne, wie sie auf Trauerfeiern republikanisch-demokratischer, anarchistischer und sozialistischer Prägung in Gestalt von Fahnen, aber auch bei Kleidung und Accessoires om-

171 Tagebuch Rosina D'Amico, 12.7.1902. ADN, Coll. DP/89, Rosina D'Amico, Un anno di mia vita.

172 Vertua Gentile, Come devo comportarmi, S. 240.

173 Ebd.

174 Vgl. Ruberg, Display, S. 250.

175 Siehe Kap. 2 dieser Arbeit.

176 Vgl. Hofer, Schwermut, S. 20.

177 Vgl. auch Haarmann, Schwarz.

178 Vgl. Canella, Paesaggi, S. 105.

179 Darauf verweisen die zahlreichen sprachlichen Wendungen, die in Tommaseos „Dizionario della lingua italiana“ unter dem Eintrag *nero* zu finden waren und bei denen es meist um Verzicht („Abwesenheit von Leben und Licht“), Hoffnungslosigkeit („ein düsteres Bild von der Gegenwart und der Zukunft“ haben) und Traurigkeit (ein Brief, der „traurige Dinge“ ankündigt oder „trübe Gedanken“ enthält) ging. Vgl. Art. Nero, in: Dizionario della lingua italiana 3 (1871), S. 469 f.

180 Mantegazza, Anima, S. 1.

nipräsent waren.<sup>181</sup> Für den Physiologen waren sie ein Symbol „der Freude, der Kraft und des Lebens“, das „auf unserer Netzhaut und über diese in unseren Nervenzentren“ wie ein „leidenschaftlich[er], triumphierend[er] Aufschrei“ auf das Ohr wirke. „Soweit ich weiß“, konstatierte Mantegazza, habe daher „noch kein Volk diese Farbe der Trauer und dem Leid gewidmet“.<sup>182</sup> Helle, grelle und als vital geltende Farben waren aus seiner Sicht daher ungeeignet, um Trauer auszudrücken. Das galt insbesondere, da rote Fahnen *das* Erkennungszeichen der Arbeiterbewegung waren, dessen öffentliche Zurschaustellung die Sicherheitsbehörden als „Willensbekundung gegen die Institutionen des Staates“ bewerteten, weshalb das Tragen „jener Banner und anderer Symbole zur Beschlagnehmung führen muss“.<sup>183</sup> Diese Politik kann im Sinne von Mantegazzas Überlegungen als Versuch interpretiert werden, die Menschen vor unkontrollierbaren und unpassenden Emotionen zu schützen.

Besonders offenkundig wird das Bemühen, bestimmte Affekte herzustellen, am Beispiel der musikalischen Begleitung von Trauermärschen.<sup>184</sup> Dabei handelte es sich um in Moll vertonte, in gleichförmigem Rhythmus und langsamer Geschwindigkeit gehaltene Stücke, deren Klangfarbe von schweren Blechblas- und Schlaginstrumenten dominiert war.<sup>185</sup> Wie die „Stampa“ vom Leichenzug für den Turiner Autor Desiderato Chiaves (1825–1895) berichtete, vermochten sie es, „mit ihrer düsteren, tiefgründigen und feierlichen Note ..., selbst widerwillige Seelen [zu] ergreifen und mit Gedanken an den Tod [zu] erfüllen“.<sup>186</sup>

Abweichungen von diesem Kodex waren stets verdächtig: Bei der Bestattung von radikalen Linken, Republikanern und Sozialisten spielte man dezidiert Lieder, die von den Anwesenden mitgesungen werden konnten, wie der republikanisch inspirierte „Inno di Garibaldi“, die Internationale oder andere Arbeiterliedern. Das Abspielen der Marseillaise, wie bei einer Arbeitertrauerfeier in Rom geschehen,<sup>187</sup> verwarf die Turiner „Stampa“ als „absurde Gewohnheit“, mit der man die Spaltung der Gesellschaft vorantreibt und die Einheit Italiens gefährdet.<sup>188</sup> Neben der aufrührerischen Wirkung der Kompositionen wurde besonders kritisch beäugt, dass die Anwesenden diese Lieder regelmäßig mitsangen und sich damit deren aufbegehrende Note

**181** Vgl. Mengozzi, *Morte*, S. 113–120.

**182** Mantegazza, *Anima*, S. 1.

**183** Ministero dell'Interno, Direzione della pubblica sicurezza an Prefetto della Provincia di Roma, 31.1.1879. ASR, Archivio di Gabinetto, Prefettura di Roma (1871–1920), b. 173, fasc. D. 52.

**184** Vgl. Gembris, *Musik*, S. 42. Hier wird darauf hingewiesen, dass Trauermusik komplementär zu dieser „sensitiven“ Variante auch als Kontrapunkt eingesetzt werden kann, wenn sie aus schnell und aggressiv wahrgenommenen Stücken besteht. Siehe ebd., S. 32 und 42.

**185** Vgl. Adamski-Störmer, *Requiem*, S. 321.

**186** In morte di Desiderato Chiaves, in: *La Stampa*, 1.7.1895, S. 3.

**187** Dopo i luttuosi fatti di Roma, in: *Il Secolo*, 4.2.1908, S. 1.

**188** La Marsigliese ovvero Gli assurdi di un'abitudine, in: *La Stampa*, 30./31.7.1891, S. 1.

aneigneten. In Turin hatte man in den 1890er-Jahren offenbar erwägt, den Gesang auf Trauerprozessionen und auf dem Friedhof generell zu untersagen.<sup>189</sup>

Die Trauerzüge für Angehörige der Mittel- und Oberschichten bewegten sich wie ein dunkler, stiller und schwermütiger Körper durch den öffentlichen Raum. In diesem Rahmen konnte auch die von Sighele als gefährlich erachtete emotionale Ansteckung positiv zum Einsatz kommen: Denn dem empfindsamen Beobachter musste der melancholisch-beschwerte Eindruck, den ein Trauerzug nach außen vermitteln sollte, spontan ergreifen und in ihm das Bedürfnis wecken, die leidvollen Gefühle der Trauergemeinde zu teilen und Trost zu spenden. Wer einem Trauerzug begegnete, dürfe ihn „niemals durchqueren“ und sei gefordert, „den Hut zu ziehen“, so Nevers.<sup>190</sup>

In einem katholischen Land wie Italien konnte sich diese Praktik auf ältere Traditionen stützen, denn die Empfindung und Äußerung von Mitleid und Barmherzigkeit galt als Akt der Nächstenliebe und entsprach somit *den* zentralen Tugenden eines guten Katholiken.<sup>191</sup> Im Unterschied zum Protestantismus war barmherziges Handeln für Leidende und Verstorbene im Katholizismus eine besonders wichtige Handlungsmaßgabe, deren Verinnerlichung es zu zeigen galt. Darauf verweisen insbesondere die zahlreichen religiösen Orden und Laienorganisationen als wichtiger Bestandteil des kirchlichen Lebens. Die Zeitschrift „Madre Cattolica“ riet ihren Leserinnen beispielsweise, bei der Begegnung mit einer Beerdigungsprozession mit dem leisen Rezitieren der Sequenz „Requiem aeternam“ Pietät zu bezeugen und damit „jener Seele [des Toten] zweihundert Tage Ablass zu verschaffen“.<sup>192</sup>

Ein Fall aus Mailand zeigt, dass aufrührerisches Verhalten gegenüber Teilnehmern von Trauerzügen ein Anlass zu polizeilichen Ermittlungen werden konnte – so geschehen 1862 im damaligen Mailänder Vorort Borgo degli Ortolani, bei dem zwei (später nicht mehr auffindbare) Männer die Geistlichen in einer Leichenprozession beschimpft hatten.<sup>193</sup> Noch aufschlussreicher bezüglich der in solchen Fällen auftretenden Emotionen war ein Vorfall aus Rom im Jahr 1889, der nach den Worten eines Kommunalbeamten einen „gravierenden Regelverstoß“ darstellte.<sup>194</sup> Nachmittags um 14.30 Uhr war der Leichenwagen eines „geordneten Trauergeleits“ unweit der Piazza di Spagna aus dem zweiten Stock eines Gebäudes „aus Hohn“ mit Wasser überschüt-

**189** Dies legt eine Anfrage des Bürgermeisterbüros an die Stadtverwaltung von Rom nahe: Sindaco di Torino an Sindaco di Roma, 21.12.1892. ASCR, Titolario generale postunitario, Titolo 61, b. 35, fasc. 225.

**190** Nevers, Galateo, S. 116.

**191** Vgl. Frevert, *Emotions*, S. 150–161.

**192** Saverio Deidier, *Piccoli guadagni spirituali a favore delle anime del Purgatorio*, in: *La Madre Cattolica*, 1.2.1899, S. 25.

**193** *Disordini avvenuti in causa di trasporto di una morta dalla casa alla Parocchia*. Brief eines Inspektors an die Polizeibehörde vom 22.7.1862. ASM, Questura di Milano, Archivio di Gabinetto, Ser. *Disordini e scioperi 1860–1862*, fasc. 1.

**194** Schreiben *Impiegato* an *Segretario Capo delle Pompe Funebri* vom 1.4.1889. ASCR, Titolario generale postunitario, Tit. 61, b. 27, fasc. 93.

tet worden, woraufhin auch dessen Fahrer „völlig durchnässt“ gewesen sei.<sup>195</sup> Daraufhin sei der Konvoi zum Stehen gekommen und einige Männer der Trauergemeinde wollten „um jeden Preis in jenes Haus eindringen“, um zu erfahren, wer diese „Niederträchtigkeit“ zu verantworten habe.<sup>196</sup> Zwar waren die Ermittlungen bald zu dem etwas kurios anmutenden Ergebnis gekommen, ein Kind habe lediglich die Tränke eines Vogelkäfigs nach außen entleert, womit „kein Motiv für eine Ehrverletzung“ vorgelegen habe.<sup>197</sup> Diese Ereignisse zeigen mit Nachdruck, wie wichtig die Einhaltung der Spielregeln von Anstand und Respekt gegenüber den Toten und den Trauernden war. Sie zu missachten, kam einem Ehrendelikt gleich. Um dies zu vermeiden, wurden die Bestattungen von bekannten Persönlichkeiten und Politikern, aber auch für die bei der Afrika-Expedition von 1896 umgekommenen Soldaten häufig von einer großen Zahl an Sicherheitsbeamten überwacht.<sup>198</sup> Eindeutigkeit sollte also vor allem dort geschaffen werden, wo Vielstimmigkeit befürchtet werden musste, weil die hier repräsentierten Werte breitere gesellschaftliche Kreise betrafen und im öffentlichen Leben umstritten waren.

Der Umgang mit störenden Zwischenfällen zeigt, dass das städtische Leben eigentlich im Kontrast zur stillen Melancholie des hegemonialen Trauermodells stand. Insbesondere beim Tod bekannter Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens, wurde auch der städtische Raum durch verschiedene Attribute in Trauer versetzt. Besonders umfassend ließ sich dies beim Tod der Monarchen Vittorio Emanuele II. (1878) und Umberto I. (1900) beobachten.<sup>199</sup> In beiden Fällen erhielt das Königshaus eine wahre Flut von Kondolenzbriefen aus dem In- und Ausland, die im Amtsblatt „Gazzetta Ufficiale“ veröffentlicht wurden.<sup>200</sup> Aus Rom wurde am 10.1.1878 gemeldet, die „unglückselige Nachricht“ sei „auch in den entferntesten und abgelegensten Vierteln ... schmerzhaft als großes nationales Unglück“ aufgenommen worden.<sup>201</sup> Fast identisch lesen sich die Schilderungen vom 31.7.1900: „Die Nachricht [vom Tod des Königs] rief lebendigste und schmerzvolle Gefühle hervor ... Die Bevölkerung ist konsterniert angesichts der unerwarteten Nachricht und von tiefem Schmerz ergriffen.“<sup>202</sup> Dies wertete man als Beleg für die „Zuneigung und Ergebenheit gegenüber dem ruhmvollen

---

**195** Alle Zitate ebd.

**196** Alle Zitate ebd.

**197** Eine handgeschriebene Antwortschizze befindet sich auf der Rückseite des oben zitierten Briefs.

**198** Ordine del Giorno del Sindaco Ruspoli, 8.5.1896. ASCR, Titolario generale postunitario, Tit. 61, b. 2, fasc. 111.

**199** Vgl. Brice, *Monarchie*, S. 165–232; dies., *Monarchia*.

**200** Vgl. die Ausgaben der „Gazzetta Ufficiale“ vom 10.1. bis 31.1.1878 anlässlich des krankheitsbedingten Todes Vittorio Emanueles II. sowie vom 29.7. bis 24.8.1900 anlässlich des bei einem Attentat in Monza ermordeten Umberto I. Dass in beiden Fällen auf einen relevanten Teil der Kondolenzen nur durch Erwähnung der Absender verwiesen wurde, kann als Hinweis auf die Serialität der Inhalte gelesen werden.

**201** *La morte del Re Vittorio Emanuele II*, in: *Gazzetta Ufficiale*, 10.1.1878, S. 120.

**202** *Condolganze per la morte di S. M. il Re Umberto I*, in: *Gazzetta Ufficiale*, 31.7.1900, S. 3055.

König“ Vittorio Emanuele II.<sup>203</sup> und als Zeichen des „einträchtigen“ Gedenkens „der Tugenden des großen Souveräns“ Umberto I.<sup>204</sup> In der „gesamten Bevölkerung, gleich welchen Standes“, beobachteten Polizeiagenten „erschrockene und schmerzgefüllte Gesichter, und in vielen Familien ... brach man [nach Bekanntwerden der Todesnachricht] sofort in echte Tränen aus, als wären sie vom Tod eines Familienangehörigen ereilt worden“.<sup>205</sup>

Folgt man der Berichterstattung von Zeitungen und Behördenkorrespondenzen, dann waren die Zeichen eines tiefen kollektiven Schmerzes um die Verstorbenen an einer ganzen Reihe von Praktiken ablesbar, die zwar häufig auch beim Tod einfacher Bürger üblich waren, deren Wirkkraft sich aber erst in der kollektiven Trauer für bekannte öffentliche Persönlichkeiten zu einer wahrnehmbaren „traurigen und düsteren Stimmung“<sup>206</sup> entfalten konnte, die dem städtischen Raum ihren Stempel aufsetzte. Auch hier glichen sich die Berichte von 1878 und 1900, und zwar nicht nur mit Blick auf Rom, sondern für sämtliche italienische Städte. Ein erstes, weit hin sichtbares Trauerzeichen war die Ausbringung von Trauerfahnen an „Fenstern und Balkonen“.<sup>207</sup> Zudem hängten zivilgesellschaftliche Vereine und politische Zirkel überall in den Städten Banner und Plakate auf, die der Trauer schriftlich Ausdruck verliehen.<sup>208</sup> Aus Mailand berichtete die „Gazzetta Ufficiale“ im Januar 1878 außerdem von zahlreichen Frauen im Trauerkleid auf den Straßen sowie von der Anbringung zahlreicher schwarz gerahmter Portraitbilder des verstorbenen Vittorio Emanuele II. an Gebäuden<sup>209</sup> – eine Beobachtung, die auf eine Kommerzialisierung von Trauerpraktiken verweist, denn das Amtsblatt selbst enthielt in der Ausgabe vom 2.2.1878 eine Anzeige, die für den Kauf von verschiedenen Abbildungen des verstorbenen Königs und der Trauerfeier warb, darunter Portraitfotos von ihm und seinem Sohn.<sup>210</sup>

Eine verbreitete und sichtbare Trauerbekundung war außerdem das Aufziehen von Trauerbeflaggung, bei der die Fahnen auf Halbmast gezogen und mit einer schwarzen Kordel zusammengebunden wurden (*bandiera abbrunata*).<sup>211</sup> Auf diese Weise verhinderte man die Bewegung der Fahnen und legte sie gewissermaßen still. Laut Polizeiberichten war es zudem üblich, dass Haustore und Ladenfronten halb

---

**203** La morte del Re Vittorio Emanuele II, in: Gazzetta Ufficiale, 10.1.1878, S. 114.

**204** Parte Ufficiale, in: Gazzetta Ufficiale, 30.7.1900, S. 3046.

**205** Rapporto per la morte di S. Maestà il Re Vittorio Emanuele, Napoli, 10.1.1878. ASN, Questura di Napoli, Gabinetto, Ia serie, b. 162.

**206** La morte del Re Vittorio Emanuele II, in: Gazzetta Ufficiale, 10.1.1878, S. 120.

**207** Ebd.

**208** In den Akten der römischen Polizeibehörde finden sich 25 solcher Plakate von politischen Zirkeln, Vereinen und Arbeiterkassen, die die Einheit der Nation im Schmerz betonten und das Attentat auf den König verurteilten. ASR, Questura di Roma, b. 93.

**209** Telegrammi, in: Gazzetta Ufficiale, 11.1.1878, S. 135.

**210** Ricordi della morte del Re Vittorio Emanuele II, in: Gazzetta Ufficiale, 2.2.1878, S. 440.

**211** Vgl. dazu die amtliche Anordnung: Termine del lutto per la morte del Re Vittorio Emanuele, 6.7.1878. ASR, Prefettura di Roma (1871–1920), Archivio di Gabinetto, b. 14, fasc. 104.

oder ganz geschlossen wurden.<sup>212</sup> Auf diese Weise wurde das städtische Leben zum Stillstand gebracht, wozu auch die mehrtägige Schließung von Läden und Vergnü- gungslökalen, aber auch Arbeitsniederlegungen in erheblichem Maße beitrugen.<sup>213</sup> Es wurde die Atmosphäre eines Ausnahmezustands geschaffen, die Raum zum stillen Gedenken eröffnete. Möglich wurde dies, indem man die zweckrationalen und profan- en Logiken des Alltagslebens außer Kraft setzte und einen Moment des Innehaltens abseits der Routinen schuf. Dieser Zustand der Außeralltäglichkeit ermöglichte es, ohne Ablenkung in Erinnerungen zu schwelgen und die damit verbundenen Emo- tionen zu kultivieren – aber auch, dass sich die Menschen über den Austausch ih- rer Befindlichkeiten sozialisierten und solidarisierten. Denn erst so war es möglich, dass Menschen auf Straßen und Plätzen zusammentrafen, um, wie der „Corriere della Sera“ nach dem Mord an Umberto I. aus Monza berichtete, „das tragische Ereignis zu kommentieren“ oder, aus Rom, „die Bekanntmachung des Bürgermeisters zu le- sen“. Dabei blieben „kaum oder überhaupt nicht miteinander bekannte Personen“ beieinander stehen“, um „mit bewegter Stimme den König zu ehren und den Mord zu verurteilen“.<sup>214</sup>

Oft war diese sakrale Stimmung jedoch nicht allein eine spontane Gefühlsbe- kundung trauernder Bürger, wie immer wieder betonte wurde. Denn schon während des ersten Tages nach dem Tod der Monarchen wurde der Trauerzustand offiziell ge- macht. Dies geschah durch die amtliche Bekanntmachung einer Trauerperiode, in der entsprechende Symbole in der Öffentlichkeit mit den Königstoden identifiziert wer- den konnten. Vor allem die Behörden richteten sich rigoros nach diesen Verfügungen und kompromittierten damit letztlich den spontanen Charakter der Trauerbezeugung. Sie hatten, neben dem Aufziehen der Trauerbeflaggung, in der gesamten Trauerzeit schwarz gerahmtes Papier für die amtliche Schriftkorrespondenz zu verwenden – so, wie es auch in privaten Briefkontakten üblich war, wenn ein Angehöriger verstorben war.<sup>215</sup> Zudem wurden die höherrangigen Mitarbeiter der römischen Polizei 1878 dazu aufgerufen, „gemäß dem Beispiel anderer Verwaltungen ein Trauerzeichen am Hut

---

**212** Dies legen Berichte aus den Stadtteilen Porta Pia und Trastevere vom 30.7.1900 nahe; ASR, Que- stura di Roma, b. 92. Im Falle der Stadtpaläste ist jedoch noch eine zweite Interpretation möglich. Laut Salve mini, Stato e Chiesa, S. 150, war das Schließen der Tore eine alte Trauerbezeugung des papsttreuen römischen Adels, die 1870 auch als Zeichen des Protests gegen die Annexion Roms durch die Savoyermonarchie benutzt wurde. Dass nun beim Tod Umbertos I. dasselbe zu sehen war, konnte als Loyalitätsbekundung der früheren klerikalen Opposition zur Monarchie verstanden werden. Der Brauch taucht auch in Federico De Robertos gesellschaftskritischem *verismo*-Roman „I viceré“ von 1894 auf und wird hier von der im Mittelpunkt stehenden despotisch-intriganten Adelsfamilie prakti- ziert. Vgl. De Roberto, Vizekönige, S. 11.

**213** Siehe Kap. 4 dieser Arbeit.

**214** La morte di Re Umberto a Monza, in: Corriere della Sera, 31.7./1.8.1900, S. 1.

**215** Ein Beispiel ist das Briefpapier, das die Florentiner Witwe Giuliana Ricasoli nach dem Tod ihres Ehemanns (1901) in der Briefkorrespondenz mit ihren Eltern verwendete. AC, Lettere della figlia B.ssa Giuliana Ricasoli, 1901.



zu tragen“.<sup>216</sup> Im Umfeld repräsentativer Straßen, durch die Leichenprozessionen für bekanntere Bürger häufig führten, wurde der Trauerzustand auch dadurch kenntlich gemacht, dass man die eingeschalteten Straßenlaternen mit schwarzen Tüchern überzog.<sup>217</sup>

Am Beispiel der Königstode von 1878 und 1900 wird jedoch erkennbar, dass diese Erlasse aufgrund von Verwaltungsreformen im Laufe der Jahre disparater wurden und sich die Trauerzeiten tendenziell verkürzten.<sup>218</sup> Allein diesen Befund als Zeichen einer Ablösung des bürgerlich-elitären Trauerregimes heranzuziehen, wäre vermutlich überinterpretiert. Es lassen sich allerdings noch andere Belege dafür anführen, dass dies um 1900 tatsächlich der Fall gewesen sein dürfte. Auch mit Blick auf familiäre Trauerfeierlichkeiten waren in dieser Zeit einige Praktiken zu beobachten, die zwar im Einzelfall als marginale exotische Abweichungen von der Norm erscheinen mögen, deren Entstehung und Rezeption aber auch als erstes Anzeichen eines umfassenderen Wandels gelesen werden können.

Zunächst muss hier jedoch die Debatte um das Glockengeläut genannt werden, das im katholischen Italien bei religiös begleiteten Todesfällen in der jeweiligen Gemeindekirche angestimmt wurde, oft schon während der Erteilung der Sterbesakramente. Der Klang sollte dabei dezidiert als „Todesgeläut“ erkennbar sein<sup>219</sup> und aus Sicht der Geistlichkeit als Anlass verstanden werden, „gemeinsam zu weinen und zu beten, damit keine Seele verloren geht, die uns anvertraut ist“.<sup>220</sup> Diese ungewollte Konfrontation mit Tod und Trauer war ab dem späten 19. Jahrhundert offensichtlich nicht mehr einhellig gewünscht. So hatten die Stadtverwaltungen von Bologna und Venedig in den 1870er-Jahren schriftliche Anfragen an die Mailänder Sicherheitsbehörden geschickt, in denen sie die dortige Praxis bei „missbräuchlichem Glockengeläut“<sup>221</sup> er-

**216** Lutto per la morte di S. M. Vittorio Emanuele II, 14.1.1878. ASR, Questura di Roma, b. 14, fasc. 48.

**217** Il trasporto di Crispi a Palermo, in: *Il Secolo*, 16./17./18.8.1901, S. 1. Ähnliches wurde 1873 vom Trauerzug für Alessandro Manzoni berichtet. Vgl. beispielsweise *Gazzetta Piemontese*, 30.5.1873, S. 2f.

**218** Während im Januar 1878, nach dem Tod Vittorio Emanueles II., von Seiten des Königshauses eine sechsmonatige Staatstrauer für das gesamte nationale Territorium proklamiert worden war (vgl. *Gazzetta Ufficiale* vom 11.1.1878), stellte sich die Situation nach der Ermordung Umbertos im Juli 1900 weniger einheitlich dar. Zum einen beschloss hier das Parlament ein halbes Trauerjahr für alle nationalen Behörden (vgl. ebd., 7.8.1900). Infolge der Dezentralisierung und Demokratisierung der Verwaltungsstrukturen und der Stärkung der kommunalen Selbstverwaltung (vgl. Melis, *Storia dell'amministrazione*, S. 115–180) erließen nun jedoch die Gemeinde- und Stadtverwaltungen jeweils eigene Trauerperioden. Während man in Genua oder Piacenza einen *lutto cittadino* von sechs Monaten proklamierte, waren es in Rom drei, in Messina zwei (vgl. *Gazzetta Ufficiale* vom 6.8.1900) und in Alessandria (Piemont) lediglich ein Monat (4.8.1900). Diese Entscheidungen hatten aufgrund der Beschlussfassung durch kommunale Parlamente nun zwar eine größere demokratische Legitimation, bedeuteten aus nationaler Perspektive aber auch einen Verlust an Einheitlichkeit.

**219** Istruzioni per la Sacra Visita (1895), S. 16.

**220** Lettera pastorale (1894), S. 31.

**221** Sindaco di Bologna an Questore di Milano, 24.6.1875. ASM, Questura di Milano, Gabinetto, Ser. Feste e manifestazioni, c. 32, ohne Nr.

fragte, über das die Polizei anonyme Beschwerdeschreiben erhalten hatte<sup>222</sup> und sich „die städtische Presse und der Handel“<sup>223</sup> sich zu dieser Zeit vermehrt beklagt habe. Die Mailänder Behörde verneinte eine solche Regelung, verwies aber auf die Möglichkeit von Sanktionen im Sinne der öffentlichen Sicherheit, wenn die Kirchenglocken „zu unrechtmäßiger Uhrzeit, auf unmäßige oder ... übermäßige Weise ... (etwa) in Momenten öffentlicher Ruhe ... oder bei Nacht“ läuteten.<sup>224</sup> Im Jahr 1892 beantwortete die Stadtverwaltung von Rom eine gleichlautende Anfrage aus Turin ebenfalls mit dem Verweis, dass auf Verordnung der Präfektur von 1876 „das Glockenläuten als Begleitung der Sterbesakramente und Prozessionen“ verboten sei, da diese ohne vorherige Genehmigung nur innerhalb der Gotteshäuser abgehalten werden durften.<sup>225</sup> Die „Rivista Diocesana Milanese“ von 1911 zeigt an, dass es deshalb häufig zu gerichtlichen Auseinandersetzungen kam. Vertreter der Kirche argumentierten, die Vorschriften zur öffentlichen Sicherheit forderten lediglich eine Ankündigung und nicht eine Genehmigung von Prozessionen und Glockengeläut, was das Kassationsgericht in Rom in einem Urteil von Januar 1910 bestätigt habe.<sup>226</sup> Andererseits bestätigte dasselbe Gericht die Kompetenz der Kommunen, „unbefugte und übermäßige“ Glockenspiele zu verbieten.<sup>227</sup> Diese anhaltende Debatte zeigt, dass die ungewollte Konfrontation mit Tod und Trauer durch religiöse Praktiken zunehmend infrage stand, da sie dem ‚modernen‘ städtischen Leben zu widersprechen schien. Die Äußerung von Geistlichen, die Menschen hätten „einen Anspruch zu erfahren, wenn für die Seele eines Toten gebetet wird“,<sup>228</sup> erscheint vor diesem Hintergrund als Relikt eines Emotionsregimes, in dem Trauerpraktiken grundsätzlich kollektiv angelegt waren.

Ein anderer Hinweis auf eine sich wandelnde Wahrnehmung von Trauer waren einige Berichte, die die Zeitung „La Stampa“ zwischen 1886 und 1912 über so genannte *funerali allegri* (fröhliche Bestattungen) publizierte. Diese Feierlichkeiten waren von

---

**222** Anonymer Brief an Questura di Milano, 17.8.1871. ASM, Questura di Milano, Gabinetto, Ser. Feste e manifestazioni, c. 32, ohne Nr. Die Polizei forderte die betreffende Kirchengemeinde daraufhin zu mehr Rücksicht auf, vgl. ebd.

**223** Brief Sindaco di Venezia an Questore di Milano, 1.5.1878. ASM, Questura di Milano, Gabinetto, Ser. Feste e manifestazioni, c. 32, ohne Nr. Der handschriftliche Vermerk auf der Rückseite des Briefs informiert darüber, dass es in Mailand zu dieser Zeit keine diesbezüglichen Regelungen gab.

**224** Ebd.

**225** Brief Sindaco di Torino an Sindaco di Roma, 21.12.1892. ASCR, Titolario generale postunitario, Titolo 61, b. 35, fasc. 225. Die Information findet sich in der händisch vorgeschriebenen Antwort auf der Rückseite des Briefs.

**226** Vgl. L'avviso da darsi per le processioni sacre, in: Rivista Diocesana Milanese 3 (1911), S. 134–216.

**227** Vgl. Il suono delle campane e l'autorità comunale, in: Rivista Diocesana Milanese 11 (1911), S. 445f. Die Thematik wurde auch in den Folgejahren immer wieder aufgegriffen – sowohl aufgrund von umstrittenen Einzelfällen, als auch durch politische Intervention lokaler Geistlicher, vgl. Ricorso dei Parocchi di Milano contro la deliberazione del Consiglio comunale relativa al suono delle campane, in: Rivista Diocesana Milanese 12 (1914), S. 429–435.

**228** Anonymer Brief an Questura di Milano, 17.8.1871. ASM, Questura di Milano, Gabinetto, Ser. Feste e manifestazioni, c. 32, ohne Nr.

einer völlig anderen Dramaturgie und Emotionalität bestimmt, als dies hier bisher besprochen wurde, und zwar auf expliziten Wunsch der Verstorbenen hin. Ein Beispiel war die Trauerfeier für den Turiner Postbeamten Luigi Rosso, der im Februar 1912 im Alter von 77 Jahren verstorben war. Die „Stampa“ berichtete von einer „kuriosen Verfügung“ in seinem Testament: „Er wollte, dass seine Bestattung vergnüglich und komisch sei, weil er es ablehnte, dass an seinem Grab Tränen vergossen würden.“<sup>229</sup> Dafür hinterließ er einen Geldbetrag für die Bezahlung einer Musikkapelle, die nicht Trauermärsche, sondern fröhliche Volkslieder spielen sollte.<sup>230</sup> Darüber hinaus wollte er, dass Anwesenden „Wein ausgeschenkt“ und „zwei Zigarren angeboten“ würden; die Ehefrau sollte „einen roten Mantel“ tragen. Diese Wünsche widersprachen fast allem, was im Rahmen der zeitgenössischen Konventionen als gesetzt galt: Sie erlegten auf, vergangene Liebe nicht durch schmerzvolle Wehmut zu belegen, ihre Feierlichkeit war nicht auf das Heil im Jenseits ausgerichtet, und sie brachen gezielt mit dem Anliegen, Gefühle zu kontrollieren und in eine bestimmte Richtung zu lenken, indem man äußerlichen Reizen entsagte. Die Hinterbliebenen setzten diesen letzten Wunsch um. Es folgte eine Feier „von einmaliger Fröhlichkeit“, die nach Ansicht des Autors „nicht zur Traurigkeit der Bestattung passte“. Bei Beobachtern stiftete sie emotionale Verwirrung, indem sie „wahlweise Verwunderung, Lächeln und Weinen“ hervorrief. Obwohl der Zeitungsbericht das Ereignis als exzentrisch beschrieb und moralisierend anmerkte, der Tod sei „zu erhaben, als dass in seinem Angesicht ein Scherz vergnüglich sein kann“, sah man keinen Ausweg, als den letzten Willen des Verstorbenen zu respektieren, da dieser ein Leben als anständiger Bürger geführt habe: „Man könnte glauben, ein Exemplar wie er habe im Leben weiß Gott welche Absonderlichkeiten begangen: Aber nein! Er war ein einfacher Postbote bei der Eisenbahn in Piemont.“<sup>231</sup>

## 5.6 Friedhofsstimmung

Der offensichtlichste Ort des Todes war und ist bis heute der Friedhof. Er ist seit jeher nicht nur eine Begräbnisstätte, sondern auch der Ort des letzten Geleits und des Gedenkens der Hinterbliebenen. Wie sich das Italien der Eliten einen Friedhof nicht vorstellte, macht ein eindrucksvoller Bericht des toskanischen Autors Renato Fucini deutlich. Dieser war im Auftrag des liberalen Politikers Pasquale Villari im April 1877 zu einem zweimonatigen Aufenthalt nach Neapel aufgebrochen, um von den dortigen Verhältnissen zu berichten. Seine Eindrücke publizierte er ein Jahr darauf unter dem Titel „Napoli a occhio nudo“ (Neapel mit bloßem Auge).<sup>232</sup> Eine der darin enthaltenen, in Briefform geschriebenen Reportagen handelte von einem Besuch auf

<sup>229</sup> Un funerale allegro, in: La Stampa, 6.2.1912, S. 7.

<sup>230</sup> Vgl. ebd.

<sup>231</sup> Alle Zitate ebd.

<sup>232</sup> Fucini, Napoli.

dem Cimitero vecchio, auch als Cimitero delle 366 fosse (Friedhof der 366 Gruben) bekannt. Fucinis überspitzt und sarkastisch zusammengefasste Eindrücke geben auf vielschichtige Weise wieder, wogegen sich das zivilisierte Italien abgrenzte. Vor allem drei Felder waren für diese Überlegungen relevant: Die architektonische Gestaltung des Friedhofs; das Gebaren der Personen, die sich dort aufhielten; und schließlich die Bestattungs- und Traueritten, die man hier praktizierte.

Fucini beginnt seine Reportage mit einer Beschreibung der baulichen Struktur des Cimitero vecchio:

„Es gab absolut nichts zu sehen: Ein Betriebsgebäude zu jeder Seite des Eingangs, darin die Kirche, die Unterkunft des Priesters und weitere Räume für verschiedene Zwecke; ein quadratisch angelegter, gepflasterter Platz, in dessen Mitte eine Lampe, die unter einem Kreuz steht; eine hohe Begrenzungsmauer, auf der Innenseite mit mauerdicken Bögen versehen; außerdem ein kleiner beweglicher Kran, der bei meiner Ankunft unbenutzt in der Ecke stand. Das war alles, was sich meinem Auge bot, als ich das triste Fleischlager betrat, in das die Stadt Neapel jedes Jahr circa 7.000 Stück menschliches Vieh schickt, um gemeinsam zu verwesen.“<sup>233</sup>

Dieser Friedhof war in mehrfacher Hinsicht ein typisches Produkt des utopischen Vernunftkults der Aufklärung: Er war 1762 durch den Bourbonenkönig Ferdinando IV. infolge einer Cholera-Epidemie errichtet worden. Seine Anlage war funktional und streng geometrisch gegliedert, die Ausgestaltung schlicht. Auch Funeralsymbolik wurde nur sehr sparsam verwendet: Man fand sie lediglich in der Mitte des Gräberfelds, in Gestalt einer Lampe und eines Kreuzes. Wie konsequent der aufklärerische Rationalitätsgedanke hier umgesetzt war, zeigt insbesondere die Anlage der Gräber, die Fucini nicht ohne Anlass als „Fleischlager“ bezeichnete: Die Körper der Verstorbenen wurden hier nicht einzeln bestattet, sondern je nach Jahrestag in einen der 366 in den Boden eingelassenen Behälter geworfen. Hier war also weder eine individuelle Grabstätte, noch ein separater Raum für trauernde Angehörige vorhanden.<sup>234</sup> Auf Fucini wirkte dieser Raum emotional abstoßend:

„Ich starrte auf diese uniforme Fläche, ungeschminkt wie der Tod selbst, unter der Millionen [sic] von Kadavern eingesperrt sind und verwesen. Angesichts dieser kalten Traurigkeit ergriff mich ein unangenehmes Gefühl, ein Unwohlsein, das mich fast zum Gehen veranlasst hätte, wenn mich nicht eine seltsame Neugier hier gehalten hätte. Die Szene war so trostlos, dass sie selbst den widerlichsten Zyniker hätte schaudern lassen.“<sup>235</sup>

Im Kontrast dazu erwartete Fucini offensichtlich mehr von einem Friedhof als ein „von Mauern umgrenztes Gebiet, in dem man die Toten bestattet“, <sup>236</sup> wie ein enzyklopädisches Handbuch den Begriff skizzierte. Ein Friedhof war für ‚zivilisierte‘ Zeit-

<sup>233</sup> Ebd., S. 98.

<sup>234</sup> Vgl. Giordano, Disegno.

<sup>235</sup> Fucini, Napoli, S. 99.

<sup>236</sup> Art. Camposanto, in: Piccola Enciclopedia Hoepli 1 (1913), S. 868.

genossen kein bloßes Leichenlager, sondern ein Referenzpunkt für bestimmte Emotionen. Beim Bau des Cimitero delle 366 fosse habe man sich „nicht darum gesorgt, die Seelen zu bewegen“,<sup>237</sup> wie die „Nuova Enciclopedia Italiana“ meinte, und genau hieran schien Fucini Anstoß zu nehmen.

Dass es auch anders ging, war nur wenige hundert Meter weiter zu besichtigen. Dort lag der 1837 eröffnete Denkmalfriedhof von Poggioreale, der bei den Angehörigen der Mittel- und Oberschichten Neapels schnell zu großer Beliebtheit gekommen war. Die Beschreibung eines Reiseführers von 1904 gibt einen Eindruck davon, warum das der Fall war:

„Gegründet von den Franzosen, wurde er ... danach mehrfach erweitert. Seine topografische Lage bietet einen schönen Blick über die Ebene ... Betritt man ihn von Norden, passiert man sogleich den von der Stadt [Neapel] gebauten Tempel[.] Er bildet einen großen rechtwinkligen Hof, der von dorischen Säulen eingefasst ist[.] In der Mitte steht die ... Skulptur *Della Religione* von Tito Angelini ... Darum herum gruppieren sich 102 Grabkapellen von Bruderschaften und Familien. Schreitet man die gegenüberliegende große Treppe herab, die die Achse vom Eingang zum Tempel bildet, erfreut man sich ... des Blickes auf prächtige Denkmäler aus Marmor, oder der Gärten, die man von den anmutigen Wegen und verschlungenen Pfaden aus sehen kann, wo sich zwischen Blumen, Myrten und Zypressen, eines nach dem anderen, in schönster Ordnung Gräber verschiedenster Stile und Ausmaße aufreihen; manche davon mit Symbolen versehen, die die Seele mit Traurigkeit erfüllen. Sodann erreicht man eine Einfriedung, die die Stadtverwaltung für berühmte Männer vorhält.“<sup>238</sup>

Mit Fucinis schroffen Eindrücken vom benachbarten alten Friedhof hatte diese schwärmerische Umschreibung wenig gemein. Poggioreale war ein Aushängeschild Neapels, das sich um 1900 sogar als Reiseziel etabliert hatte.<sup>239</sup> Obwohl dieser neue Friedhof einige spezifische lokale Prägungen aufwies – er spiegelte die scharfe räumliche Trennung sozialer Milieus in Neapel wider, die das Bild der Stadt bis heute prägt; er veranschaulichte die wichtige Stellung des alten Adels und war eine der wenigen Begräbnisstätten in Italien, die von dem vor allem in Nordeuropa populären Konzept des Landschaftsfriedhofs inspiriert war<sup>240</sup> – er war in vielerlei Hinsicht typisch für

**237** Art. Cimitero, in: Nuova Enciclopedia Italiana 5 (1878), S. 779.

**238** Pellerano, Guida, S. 152.

**239** Zur Geschichte der Friedhöfe in Neapel mit besonderer Beachtung von Poggioreale vgl. Mangone, Cimiteri napoletani.

**240** Vgl. Mangone, Architettura, S. 102. An anderer Stelle wird darauf verwiesen, dass die Trennung der Bevölkerungsmilieus auf dem Friedhof keine neapolitanische Besonderheit war, sondern auch in Mailand gezielt betrieben wurde. Mangone betont zudem, dass die Gräber des alten Adels sich stilistisch letztlich kaum von denen bürgerlicher Familien unterschied, da diese nach dem Verbot der Bestattung innerhalb der Kirchen bestrebt gewesen seien, moderne und standesgemäße Grabstätten zu bauen. Mit Blick auf die Frage nach dem Gartenfriedhof ist anzumerken, dass ein solcher auch in Genua (Staglieno) gebaut wurde, insgesamt in Italien aber der Camposanto-Typ dominant blieb. Dabei handelte es sich um einen geschlossenen Hof mit einem nach innen offenen Arkadengang, in dem sich die Gräber befanden. Exemplarisch hierfür war der Camposanto in Pisa, den die „Nuova

das, was ein Friedhof im liberalen Italien darstellen sollte und welche Emotionen man ihm zuordnete.

Anders als eben gelegene Friedhöfe profitierte Poggioreale wie auch der Denkmalfriedhof Staglieno in Genua von seiner Hanglage, die Blicke ins Weite eröffnete.<sup>241</sup> Der Bezug zur Umgebung – die „Nuova Enciclopedia Italiana“ schwärmte von „einer der liebreizendsten Anhöhen, die über der Stadt [Neapel] thronen“<sup>242</sup> – spielte eine zentrale Rolle für die Affekte, mit denen man den Friedhof verband. Wie der Architekt Claudio Camille Sasso betonte, fügte sich dessen „sanfte Hanglage“<sup>243</sup> harmonisch in die reizvolle landschaftliche Umgebung mit ihrem Panoramablick auf den Golf von Neapel. Diese Anpassung an die Topografie der Umgebung verwies symbolisch auf die Natürlichkeit des Kreislaufs von Leben und Tod sollte letzterem einen Teil seines Schreckens nehmen.<sup>244</sup> Außerdem kam sie hygienischen Anforderungen entgegen, da erhöhte Lagen eine bessere Belüftung gewährleisteten.

Der landschaftliche Kontext in Poggioreale wurde dramaturgisch gezielt in die Wahrnehmung der Besucherinnen und Besucher des Friedhofs einbezogen. Wer das Areal betrat, musste zunächst durch ein repräsentatives Eingangsportal schreiten. Von dort ließ sich das Gelände über ein Wegenetz erschließen, dass in manchen Städten teilweise, in anderen vollständig symmetrisch geordnet war und sich immer wieder zu Plätzen mit Denkmälern und Brunnen hin öffnete. Wie Sasso anmerkte, bot der Friedhof von seinen „mit gefälligen Blumen, Zypressen und anderen ausgewählten Pflanzen“ gesäumten „geraden und geschlängelten Wegen“ aus immer wieder „erhabene“ Blicke auf die „Schönheit [seiner] Umgebung“.<sup>245</sup> Zudem verströmten die ätherischen Ausdünstungen von Myrten und Zypressen einen gesunden Duft, der an Weihrauch erinnerte. Folgt man zeitgenössischen Urteilen, dann trugen besonders Zypressen zur Entstehung einer „trauervollen“ Stimmung bei.<sup>246</sup> Diese hatte der venezianische Kunsthistoriker Pietro Selvatico als Quell einer katholisch-romantisch inspirierten Düsterei und als Eigenheit italienischer Friedhöfe seiner Zeit identifiziert.<sup>247</sup> Dass Gartenfriedhöfe laut ihm eine „leichtere melancholische“ Stimmung

---

Enciclopedia Italiana“ als Beispiel „italienischer Größe“ im Bereich der Sepulkralkultur lobte. Vgl. Art. Cimitero, in: Nuova Enciclopedia Italiana 5 (1878), S. 778.

**241** Vgl. Selva f o l t a, Architettura dei cimiteri, S. 35 f. Zu Genua vgl. G ö t z, Trauernde, S. 96–108.

**242** Art. Cimitero, in: Nuova Enciclopedia Italiana 5 (1878), S. 779.

**243** S a s s o, Storia de' monumenti, S. 180.

**244** Vgl. F i s c h e r, Geschichte, S. 34 f.

**245** S a s s o, Storia de' monumenti, S. 180.

**246** A v a t t a n e o, Camposanto di Torino, S. XVI. Die Assoziation ging nicht zuletzt darauf zurück, dass Zypressen zwar sehr alt werden, allerdings nicht mehr nachwachsen, sobald sie einmal gefällt sind.

**247** S e l v a t i c o, Futuro cimitero, S. 4.

verbreiteten, die zur Trauerkultur Italiens angeblich nicht passte,<sup>248</sup> schien die Beliebtheit von Poggioreale ähnlich wie von Genua-Staglieno<sup>249</sup> nicht zu schmälern.

Zu diesem Eindruck trugen auch die erwähnten Blumen bei, mit denen jedoch in erster Linie die auf den Gräbern abgelegten frischen Schnittblumen gemeint gewesen sein dürften. Hierbei handelte es sich um ein südeuropäisches Spezifikum, das in Italien zum guten Ton gehörte. Wie die Ratgeberautorin Emilia Nevers betonte, sollte „auf dem Grab niemals eine Blume fehlen, die aussagt, dass die Zuneigung der Hinterbliebenen andauert und die Erinnerung des Verstorbenen für immer geehrt wird“,<sup>250</sup> wobei sie hinzufügte, dass „Schnittblumen eleganter sind als Perlenketten und Kronen aus Kunstblumen“,<sup>251</sup> die ebenfalls anzutreffen waren. Vor allem in protestantischen Ländern erachtete man dies häufig als eitlen Pomp, der der Nüchternheit des Friedhofs und dem Bild vom Tod als *the great leveller* widersprach.<sup>252</sup>

In Italien galten Blumengaben dagegen als Liebesbekenntnis zu den Toten, das in einem Atemzug mit dem Vergießen von Tränen genannt wurde.<sup>253</sup> Dies hatte vor allem religiöse Gründe. Katholische Geistliche wie der Autor Luigi Marazza bejahten diesen alten Brauch dezidiert und begrüßten ihn als Ehrung der Toten<sup>254</sup> – eine Ansicht, die dem protestantischen Ideal der Reduktion auf das Wesentliche widersprach.<sup>255</sup> Die italienische Präferenz für frische Schnittblumen machte den Friedhof außerdem zu einem häufig aufgesuchten Ort, da diese regelmäßig erneuert werden mussten, wenn das Grab nicht ungepflegt und vernachlässigt aussehen sollte. Sie verwelken zu lassen konnte als Ausdruck für die schwindende Gefühlsbindung zu den Toten gedeutet werden.

Marazza stellte jedoch auch klar, dass „Blumen keine Fürbitte sind“.<sup>256</sup> Damit verwies er auf eine zentrale Funktion des Grabbesuchs im katholischen Italien: Der Ort der Bestattung war hier auch deshalb wichtig, weil der Armeseelenkult eine weitergehende Interaktion zwischen Lebenden und Toten ermöglichte, die vorwiegend in der Nähe des Verstorbenen gesucht wurde. Der Hinweis des Geistlichen deutet an, dass man vielfach auch Blumen als Mittel erachtete, um auf diesem Weg etwas Positives für die Betrauten zu bewirken. Der verbreitete Glaube an den Armeseelenkult mach-

---

248 Vgl. ebd.

249 Vgl. Götzt, Trauernde, S. 97.

250 Nevers, Galateo, S. 120.

251 Ebd.

252 Vgl. Goody/Poppi, Flowers. Siehe auch Bertrand, Mort.

253 Im Artikel *Pei morti*, in: *La madre cattolica*, 10.11.1899, S. 171, ist explizit von einem „Opfer der Tränen und Blumen“ die Rede, das man zum Allerseelentag erbrachte.

254 Marazza, *Pei nostri morti*, S. 27–29.

Vgl. Goody/Poppi, Flowers, S. 146–152.

255 Ebd., S. 169.

256 Marazza, *Pei nostri morti*, S. 28.

te den Friedhof zu einem regelmäßig besuchten Ort, der zwar entrückt und separiert sein mochte, aber deshalb keineswegs verlassen war.<sup>257</sup>

Als Ensemble aus Landschaft, Architektur und Gräbern war der Friedhof von Neapel nach Claudio Camillo Sasso ein „Garten der Wonne“, der zu meditativen Spaziergängen einlud.<sup>258</sup> Anstatt wie der Cimitero delle 366 fosse „ungeschminkt wie der Tod selbst“<sup>259</sup> auszusehen, machte er den „Schmutz der Verwesung und die Gespenster des Todes“<sup>260</sup> vergessen. Angstvolle, mit den körperlichen Aspekten des Todes verbundene Affekte waren hier marginalisiert, stattdessen rückten Vorstellungen wie der viel zitierte ewige Schlaf der Verstorbenen in den Vordergrund.<sup>261</sup> Die Qualität des Cimitero di Poggioreale bestand darin, dass er zwar auch, aber nicht nur „traurige und leidvolle“ Empfindungen weckte; erst auf diese Weise konnte er zu einem „Zufluchtsort des Friedens und der Seelenruhe“<sup>262</sup> werden. Dieses Motiv verweist auch auf den Kontrast, den der Friedhof gegenüber der Betriebsamkeit des städtischen Alltags- und Erwerbslebens verkörperte. Nicht zufällig sind moderne Bestattungsorte als Städte der Toten bezeichnet worden, die ein Komplementär zu den Städten der Lebenden bildeten.<sup>263</sup> Begünstigt wurde dies, weil Friedhofsareale von der Außenwelt durch eine Mauer abgegrenzt waren und somit einen klar definierten Raum darstellten.<sup>264</sup> Da Friedhöfe auch im 19. und 20. Jahrhundert von Geistlichen zu heiligen Orten geweiht wurden, grenzte die Einfriedung zugleich einen sakralen Raum von seinem profanen Umfeld ab, an dem die Zusammengehörigkeit von lebenden und verstorbenen Angehörigen der Glaubensgemeinschaft in besonderer Weise zum Ausdruck kam. Hierher resultierte auch die verbreitete Vorstellung, dass die Toten in ihren Gräbern nur schliefen, ehe sie wiederauferstanden.<sup>265</sup> All diese Faktoren begünstigten den Status des Friedhofs als selektiver, auf Kontemplation zugeschnittener Wahrnehmungraum.

Die Eigenschaft des Friedhofs als religiös geweihter Ort führte allerdings auch zu Konflikten, die mit den Säkularisierungsprozessen des 19. Jahrhunderts in Verbindung standen. Denn für den Klerus implizierte dessen Status als heiliger Ort, dass dort nur Angehörige der katholischen Glaubensgemeinschaft bestattet werden konnten, obwohl das die Gesetzgebung eigentlich ausschloss und die Friedhofsbestattung

---

**257** Vgl. Goody/Poppi, *Flowers*, S. 146–152.

**258** Vgl. Buccaro, *Dibattito europeo*, S. 63.

**259** Fucini, *Napoli*, S. 99.

**260** Sasso, *Storia de' monumenti*, S. 180.

**261** Vgl. beispielsweise Buccini (1885), S. 17. Die hier abgedruckte Trauerrede endet mit: „Hier verweilst du im letzten Schlaf. Schlaf' ruhig!“.

**262** Ebd.

**263** Vgl. Vovelle/Bertrand, *Ville; Urbain, Archipel*.

**264** Nach Artikel 119 der staatlichen Verordnung „Regolamento speciale di polizia mortuaria“ von 1892 mussten Friedhöfe mit einer Umgrenzungsmauer von mindestens 2,50 Meter Höhe eingefasst sein. Vgl. *Regolamento speciale* (1892), S. 3672.

**265** Vgl. Vidor, *Biografia*, S. 30f.



am Sterbeort obligatorisch vorsah. Problematisch war dies häufig, weil die Friedhöfe sich zwar formell in kommunaler Trägerschaft befanden, häufig aber weiterhin von religiösen Orden betrieben wurden, die Bestattungen von Nichtkatholiken, soweit sie nicht den Gruppen der *acattolici* (nichtkatholische Christen) und Juden zuzuordnen waren, für die es in der Regel eigene Sektionen oder separate Bestattungsorte gab, immer wieder zu verhindern suchten.<sup>266</sup>

Vor allem beim Tod von oppositionellen, antiklerikal eingestellten Mazzinianern und Garibaldinern führte dies immer wieder zu Komplikationen. Ein Beispiel ist der Fall Giovanni Battista Cuneos, eines Weggefährten Garibaldi und Verfasser von dessen erster Biografie, der im Dezember 1875 in Florenz ohne religiöse Begleitung verstorben war. Entgegen der Anordnung des Präfekten wurde ihm die Bestattung auf dem Denkmalfriedhof Porte Sante verweigert, dem damals beliebtesten Bestattungsort der städtischen Mittel- und Oberschichten, der sich auf Kirchgrund befand.<sup>267</sup> Der in Florenz tätige Physiologe Paolo Mantegazza klagte in einem privaten Brief, es sei eine Schande, dass selbst in einer kultivierten Stadt wie Florenz die Katholiken wie im Theater auch auf dem Friedhof „einen distinguierten Platz für sich beanspruchen und nicht zulassen, in der Gegenwart eines rationalen Denkers zu ruhen“.<sup>268</sup> Domenico Elena, ehemaliger Senator und Bürgermeister Genuas, kritisierte in einem Telegramm an den Florentiner Bürgermeister Ubalдино Peruzzi die „religiöse Intoleranz“ und forderte ihn zum Handeln auf.<sup>269</sup> Der liberalkonservative Peruzzi verwies jedoch auf die fehlende Kompetenz der Stadtverwaltung, die Verfügung des Präfekten durchzusetzen.<sup>270</sup> Nach mehrwöchiger Zwischenlagerung wurde der Leichnam Cuneos schließlich in dessen Geburtsstadt Oneglia überführt und dort bestattet. Wie schwer sich die teils auch intern von Interessenkonflikten zwischen Klerikalen und Progressiven geprägten kommunalen Behörden mitunter taten, ihre Verfügungsgewalt über die Friedhöfe gegen die Interessen der Kirche durchzusetzen, zeigt auf anderer Ebene auch das Beispiel Roms, wo erst im Jahr 1911 ein kommunales Friedhofsreglement erlassen wurde.<sup>271</sup>

---

**266** Vgl. *Isastia*, *Laicizzazione*, S. 88 f.

**267** Vgl. *Lazzareschi*, *Luoghi di sepoltura*, S. 19–25. Die Stadt Florenz vermochte es lange Zeit nicht, einen akzeptierten, kommunal betriebenen Zentralfriedhof zu schaffen, weshalb der als Übergangslösung gedachte *Cimitero delle Porte Sante* in San Miniato al Monte in Betrieb blieb. Dies ist er bis heute. Vgl. *ebd.*

**268** Brief Paolo Mantegazza an Avv. Salvatore Battaglia, 23.2.1876. MAE, Carte Mantegazza, Inv. 757.

**269** Brief Elena, Assessore Anziano Genova an Sindaco Peruzzi, 3.2.1876. ASCF, Affari generali 1876, Ins. 1617.

**270** Brief Sindaco di Firenze an Sindaco di Genova, 3.2.1876. ASCF, Affari generali 1876, Ins. 1617.

**271** Vgl. *Isastia*, *Laicizzazione*, S. 89.

## 5.7 Die Stadt der Toten

Den größten Raum nahm in der Beschreibung des Reiseführers von Poggioreale die Bebauung ein. Die bereits in Foscolos „Sepolcri“ mit dem Bestattungsort verbundene Ideologie des patriotischen Verdiensts machte Grabstätten zu Orten von hohem repräsentativen Wert, für die kein Aufwand groß genug erschien.<sup>272</sup> Dem widersprach die rationalistische Anlage des Cimitero delle 366 fosse schon deshalb, weil hier keine Einzelgräber vorhanden waren. Die italienischen Friedhöfe des 19. Jahrhunderts entwickelten sich dagegen zu einer Leistungsschau der jeweiligen Städte, die sich auch in materiell und künstlerisch hochwertigen Denkmälern ausdrückte. In Poggioreale waren zwischen 1850 und 1920 fast alle bedeutenden italienischen Künstler und Architekten tätig.<sup>273</sup> Die große Bedeutung des Friedhofs machte diesen zu einem Ort, an dem sich soziale Dynamiken widerspiegeln und zugleich eine zeitgemäße emotionale Form fanden.<sup>274</sup>

Doch nicht nur die Grabfelder unterstrichen den repräsentativen Gestus Poggioreales. Der Autor des Reiseführers erwähnte zunächst den zentral positionierten klassizistischen Tempelbau der Friedhofskirche und die daran angeschlossenen großflächigen Arkadengänge, die insgesamt drei Säulenhöfe einfassten und zahlreiche Grabkapellen, vorwiegend von Kongregationen und adligen Familien, beherbergten. Zusammen mit der großen Statue „Della Religione“ kam hier die immer noch stark feudal geprägte Gesellschaftsstruktur der Stadt sowie eine ausgeprägte religiöse Orientierung zum Ausdruck, die aus architektonischer Sicht keinen Kontrast zu den Friedhöfen anderer italienischer Städte darstellte.<sup>275</sup> Wie in anderen Städten hielt die kommunale Verwaltung auch in Neapel für die bedeutendsten Köpfe der Stadt einen Ehrenbereich vor, in dem diese mit pompösen Denkmälern und Einzelgräbern auf Kosten des Allgemeinwesens gerühmt wurden; die Friedhöfe in anderen Städten wie Genua oder Mailand verfügten für denselben Zweck über sogenannte Ruhmeshallen. Dass hier sowohl die alten adligen, als auch die (groß-)bürgerlichen Eliten geehrt wurden, bildete den Elitenkompromiss ab, der nach 1848 für das Risorgimento und die Gründung des Nationalstaats prägend gewesen war.

Um diese Anlagen herum ließen sich über das Wegenetz des Friedhofs zahllose weitere repräsentative Grabmäler erreichen, deren „schöne Ordnung“ der Reiseführer hervorhob.<sup>276</sup> Die Wege teilten die Friedhöfe in sichtbar markierte Sektionen für bestimmte Gräbertypen, aber auch für die anerkannten religiösen Gemeinschaften auf:

---

<sup>272</sup> Siehe Kap. 1 dieser Arbeit.

<sup>273</sup> Vgl. Mangone, *Architettura*, S. 103.

<sup>274</sup> Vgl. Laqueur, *Cemeteries*.

<sup>275</sup> Vgl. Mangone, *Architettura*, S. 102.

<sup>276</sup> Pellerano, Guida, S. 152.

Katholiken, Angehörige anderer christlicher Konfessionen und Juden;<sup>277</sup> alle Grabreihen und -plätze waren durchgehend nummeriert. Um einen homogenen und harmonischen Gesamteindruck zu erhalten, belegte man die einzelnen Gräber so, dass möglichst wenig bauliche Lücken entstanden.<sup>278</sup>

Anders als der egalitär angelegte Cimitero delle 366 fosse waren Denkmalfriedhöfe streng hierarchisch gegliederte Räume. Augenfällig machte dies vor allem anderen die Unterteilung der Friedhöfe in kommunale und private Gräbersektionen, die seit 1892 in der nationalen Gesetzgebung festgelegt war.<sup>279</sup> Wenn von beeindruckenden Bauten die Rede war, dann befanden diese sich kaum im kommunalen Bereich, auf dem der Großteil der Bevölkerung in sogenannten *sepolcri comuni* (Gemeinschaftsgräbern) bestattet wurde. Denn hierbei handelte es sich um die schmucklosen Gräber der „Elenden“, wie sie die Mailänder Bestattungsordnung nannte,<sup>280</sup> die sich die Finanzierung von Bestattung und Grabmal nicht leisten konnten. Ihnen wurden die Bestattungsplätze von der Friedhofsbehörde zugewiesen, wobei man Kinder und Erwachsene in getrennten Sektionen mit unterschiedlichen Grubengrößen bestattete.<sup>281</sup> In Rom – in Turin und Mailand fehlten solche Regelungen – praktizierte man gemäß der Friedhofsordnung von 1911 die Zuweisung getrennter Bereiche an Frauen und Männer, was auf die Persistenz katholischer Bestattungsriten aus dem Kirchenstaat hinwies.<sup>282</sup> Mit wenigen Ausnahmen mussten die kommunalen Gräber mit einheitlichen Gedenksteinen, Grabsäulen oder Eisenkreuzen versehen sein, die Ruhezeit betrug in der Regel zehn Jahre.<sup>283</sup> Danach wurden die Leichen exhumiert und die Grabplätze neu vergeben. Die Überreste überführte man in das Gemeinschaftsbeinhaus (*ossuario comune*) des Friedhofs. Insgesamt waren hier weder dauerhafte individuelle Bestattungsplätze, noch entsprechende Räume zum Trauern verfügbar.

Die repräsentativen Abschnitte der Friedhöfe bildeten die privaten Grabstätten, die sich meist in den besser gelegenen Teilen befanden. Zunächst fiel auf, dass sich

---

**277** Vgl. Is a s t i a, *Laicizzazione*, S. 59. Dass dies vor allem für Antiklerikale und Atheisten problematisch war, weil die Friedhöfe häufig von katholischen Bruderschaften betrieben wurden, die die Bestattung von ‚Ungläubigen‘ immer wieder obstruierten, zeigen die in diesem Kapitel angesprochenen Fälle des Garibaldiners Giovanni Battista Cuneo (s. o. S. 280) und des Mazzini-Anhängers Maurizio Quadrio (s. u. S. 288) aus den 1870er-Jahren.

**278** Vgl. Comune di Milano, *Norme* (1876), S. 27.

**279** Vgl. *Regolamento speciale* (1892).

**280** Comune di Milano, *Norme* (1876), S. 22.

**281** Es fällt jedoch auf, dass die Differenzierung jeweils unterschiedlich vorgenommen wurde. Während man in Rom Erwachsene und Kinder bis zu sieben Jahren unterschied, nahm man in Mailand und Turin eine weitere Differenzierung von Erwachsenen, Kindern und Föten vor. Überall waren die verschiedenen Altersstufen mit einer normierten Grabgröße verbunden, also nach außen sichtbar. Vgl. Comune di Milano, *Norme* (1876), S. 25; für Turin: Comune di Torino, *Istruzioni* (1888), S. 24; für Rom: Comune di Roma, *Regolamento* (1911), S. 3.

**282** Comune di Roma, *Regolamento* (1911), S. 3.

**283** Vgl. Comune di Milano, *Norme* (1876), S. 28.

hier größtenteils Familiengräber befanden, in denen die Verstorbenen zwar als Individuen, aber stets im Rahmen der Familie als Abstammungsgemeinschaft bestattet wurden. Ähnlich wie früher beim Adel und dessen in den Kirchen gelegenen Kapellen und Gruften stand hier also die gesamte Familie im Fokus, ihr repräsentativer Wert galt für alle Angehörigen.<sup>284</sup> Wie ein Familiengrab genau definiert war, unterlag divergierenden Vorgaben: Während in Mailand formal alle Gräber mit über sechs Bestatteten darunter fielen,<sup>285</sup> galt dies in Rom explizit nur, wenn die Bestatteten in einem verwandtschaftlichen Verhältnis mit dem Familienoberhaupt standen.<sup>286</sup> Solche Nuancen verwiesen auf ein stärker feudal geprägtes Familienverständnis in den südlichen Regionen, welches auch in Neapel-Poggioreale zum Ausdruck kam.<sup>287</sup>

Grundsätzlich galt, dass private Grabmäler und Bestattungen von den Familien der Verstorbenen finanziert werden mussten. Somit waren sie denjenigen vorbehalten, die über ein entsprechendes Einkommen oder Vermögen verfügten. Dabei konnten die Inhaber eigens ausgewählte und gestaltete Grabmäler errichten, denen die Friedhofsbehörde jedoch zuvor „Angemessenheit“ und ausreichendes „Prestige“ bescheinigen musste.<sup>288</sup> Um ein harmonisches Bebauungsbild zu gewährleisten, gab es bestimmte Vorgaben. So durften Grabbauten in Genua bestimmte Höhen nicht übersteigen, ihre Formen sollten „in Bezug zueinander“ stehen und das verwendete Material den gleichen Farbton aufweisen.<sup>289</sup> Umgekehrt sollte aber auch zu große Uniformität vermieden werden. So gab es in Neapel keine rigiden Stilvorgaben, weshalb der Friedhof hier als besonders eklektizistisch und variantenreich bekannt war.<sup>290</sup>

Die privaten Friedhofssektionen waren aufgrund unterschiedlicher Pachtlaufzeiten einer weiteren Ausdifferenzierung unterworfen. Ein Teil wurde temporär belegt, mit Nutzungszeiten von zehn, zwanzig und dreißig Jahren, bei steigenden Preisen und mit der Option auf Verlängerung der Nutzung. Auf diesen Flächen bot sich eher der Bau eines offen zugänglichen Grabes an. In Mailand waren die Gräbersektionen noch zusätzlich nach Nutzungslänge gegliedert: Je länger die Laufzeiten eines Grabs, desto weiter war es von den kommunalen Sektionen entfernt.<sup>291</sup> Das Reglement des Mailänder Cimitero Monumentale sah in den entsprechenden Sektionen die zusätzliche Option vor, bis zu drei nebeneinanderliegende Flächen zu erwerben.<sup>292</sup> Ruhm und Ewigkeit, wie sie auf Gräbern angebrachte Symbole wie Öl- und Palmenzweigen aus-

**284** Vgl. Perrot, *Vie de famille*, S. 187–191. Vgl. auch Mengozzi, *Morte*, S. 54.

**285** Vgl. Comune di Milano, *Norme* (1876), S. 27.

**286** Vgl. Comune di Roma, *Regolamento* (1911), S. 15. Dies galt auch für Neapel; vgl. Piccolo, *Cenni*, S. 24.

**287** Vgl. Macry, *Ottocento*, S. 329 f.

**288** Vgl. Comune di Roma, *Regolamento* (1911), S. 33, und Comune di Torino, *Istruzioni* (1888), S. 27.

**289** Città di Genova, *Elenco* (1860), S. 18 f.

**290** Vgl. Mangone, *Architettura*, S. 104 f.

**291** Vgl. Comune di Milano, *Norme* (1876), S. 26.

**292** Vgl. ebd., S. 27. Die großen Denkmalsgräber auf den Friedhöfen anderer Städte wie Rom, Genua usw. weisen darauf hin, dass dies auch andernorts üblich war.

drückten, waren also nicht nur mit Blick auf den Unterschied zwischen kommunalen und privaten Friedhofsabschnitten eine Frage der sozialen Rangordnung, sondern markierten auch Differenzen innerhalb der privilegierten Schichten.

Weiter hatten die längeren Zeitsequenzen zur Folge, dass eine Umbettung der Toten, und damit auch Konfrontation mit deren Überresten, in fernerer Zukunft lag oder, bei dauerhaft erworbenen Gräbern, ganz wegfallen konnte.<sup>293</sup> Praktisch war das Versprechen ewigen Andenkens nur bei dauerhaften Nutzungsrechten denkbar. Abgesichert wurde dieser Anspruch auch durch die Auflage, dass für die dort errichteten Grabbauten möglichst haltbare Materialien verwendet werden sollten. Dies trieb den Preis weiter in die Höhe und betonte zugleich den repräsentativen Charakter der Bauten. Dabei waren lokale Unterschiede zu verzeichnen, die den Friedhöfen ihren eigenen Stil gaben: Während in Neapel nach dem 1881 gültigen Reglement nur Konstruktionen aus „hartem Marmor“ aufgestellt werden durften,<sup>294</sup> war in Rom auch die Verwendung von „Granit und anderem haltbarem Gestein“<sup>295</sup>, in Mailand „Granit und Kalkstein“ erlaubt.<sup>296</sup> Je länger die Laufzeit war, desto stabiler mussten die einzelnen Bauteile sein.<sup>297</sup>

Diese behördlichen Vorgaben machten die Friedhöfe im liberalen Italien zu hierarchisch ausdifferenzierten Räumen, in denen schon beim Anblick der Gräber die soziale Herkunft der Verstorbenen erkennbar wurde; der Grad an „Gefallen“ und „Bewunderung“,<sup>298</sup> den sie weckten, korrelierte mit der sozialen Herkunft der Eigentümer. Damit war die Darstellung von Trauergefühlen auf dem Friedhof stets eine Frage des Geschmacks, des sozialen Prestiges und der ökonomischen Möglichkeiten. Denn wenn das Grab eine Liebesgabe für die Toten war, dann schienen diejenigen am meisten zu lieben und zu trauern, die sich die repräsentativste Inszenierung dieser Gefühle leisten konnten. Als Affektbekundung waren die Gräber untrennbar mit Status und Ansehen verquickt und machten das Bestreben sichtbar, Verlustschmerz und Erinnerung in eine öffentliche Statusbezeugung zu transformieren.<sup>299</sup> Dabei wurden auf den Friedhöfen hohe materielle Werte angehäuft, wie nicht zuletzt die immer wieder gemeldeten Diebstähle wertvoller Ornamente belegen.<sup>300</sup> Eine der bekanntesten

---

**293** Vgl. Vidor, *Biografia*, S. 131–160.

**294** Piccolo, Cenni, S. 24.

**295** Comune di Roma, *Regolamento* (1911), S. 25.

**296** Comune di Milano, *Norme* (1876), S. 29.

**297** Comune di Roma, *Regolamento* (1911), S. 25. Im Unterschied zu anderen Städten waren hier sogar genaue Zentimeterzahlen für den Umfang von Säulen, Platten usw. verzeichnet.

**298** Vgl. die Schilderungen in Pellerano, Guida, aber auch Piccolo, Cenni, S. 5–20.

**299** Ebd., S. 103.

**300** In den Urteilssprüchen des Mailänder Zivil- und Strafgerichts (ASM, Tribunale civile e penale di Milano, Sezione penale, Sentenze penali di I° grado, pezzo 102, maggio 1880) finden sich allein für Mai 1880 drei Verurteilungen (Urteilssprüche Nr. 553, 660 und 782) wegen Diebstählen auf den Friedhöfen Monumentale und Gentilino. Objekte des Begehrens waren dabei getrocknete und frische

Grabskulpturen auf dem Genueser Cimitero di Staglieno weist darauf hin, dass diese repräsentative Erinnerungskultur sich im liberalen Italien zum anerkannten Modell mit Vorbildwirkung etabliert hatte. Gemeint ist das Grabmal der aus armen Verhältnissen stammenden Nussverkäuferin Caterina Campodonico, die lebenslang einen Teil ihres spärlichen Einkommens gespart hatte, um eine lebensgroße und kunstvoll gestaltete Marmorstatue von sich anfertigen zu lassen (siehe Abb. 18), die ihr Grabzieren sollte. Sie verkörperte damit den Sieg der Moral von Bescheidenheit und Disziplin und stand für das Versprechen, dass eiserner Wille und harte Arbeit den sozialen Aufstieg ermöglichten – wenn auch erst nach dem Tod. Kaum ein Beispiel vermag den hohen Stellenwert von Grabmälern besser zuzuspitzen als dieses Denkmal.

Mögliche Beeinträchtigungen für die ästhetische Ordnung der Friedhöfe ergaben sich vor allem durch Bauarbeiten zum Erhalt des Friedhofsbetriebs. Hierfür sahen die kommunalen Verordnungen zahlreiche Regulierungen vor. Arbeiten und Transporte mussten stets genehmigt und sollten möglichst zügig und ohne Wegblockaden durchgeführt werden.<sup>301</sup> Baumaterialien durften nur auf zugewiesenen Plätzen gelagert werden.<sup>302</sup> An Feiertagen, wenn sich besonders viele Menschen auf die Friedhöfe begaben, waren in Mailand „nur dringende Arbeiten“ erlaubt.<sup>303</sup> Auch hier war alles darauf ausgerichtet, die kontemplative Ästhetik des Friedhofs nicht zu beeinträchtigen.

## 5.8 Das Grabmal und die Formen des Gedenkens

Neben seiner repräsentativen Funktion war das Grab aber stets ein Ort individueller und familiärer Trauer, an dem die Beziehung zu den Toten in intimer Zwiesprache gepflegt wurde.<sup>304</sup> Die Grabmäler selbst wurden als materielle Liebesgaben für die Toten begriffen, an denen ihr Andenken präsent gehalten wurde.<sup>305</sup> Sie spiegelten die Emotionen wider, die die Hinterbliebenen mit den Verstorbenen verbanden.<sup>306</sup> In Kapellen, aber oft auch an offenen Grabbauten vorhandene Sitzgelegenheiten boten die Möglichkeit, dort zu verweilen und in körperlicher Immobilität das Andenken der Verstorbenen zu pflegen. Auf den Friedhöfen modernen Typs erfüllte jedoch nicht allein

---

Blumen, bronzene Grabkronen im Wert von 250 Lire (zum Vergleich: Ein fest angestellter Totengräber verdiente ab 1876 in Mailand 90 Lire pro Monat, als Tagelöhner 2 Lire täglich; Comune di Milano, Norme [1876], S. 87). Dabei wurden neben der Rückerstattung des entwendeten Wertes und der Übernahme der Prozesskosten bis zu zwei Monate Haft verhängt.

**301** Comune di Roma, Regolamento (1911), S. 24.

**302** Vgl. Comune di Milano, Norme (1876), S. 32; Comune di Roma, Regolamento (1911), S. 24.

**303** Comune di Milano, Norme (1876), S. 32. Ähnliches galt für Rom, vgl. Comune di Roma, Regolamento (1911), S. 21f.

**304** Siehe Kap. 1 dieser Arbeit.

**305** Vgl. Vovelle, *Mort*, S. 548–574.

**306** Vgl. Hallam / Hockey, *Death*, S. 322–327.



**Abb. 18:** Das Grabdenkmal von Caterina Campodonico (1801–1881) auf dem Cimitero di Staglieno in Genua.

das Material diese Funktion als emotionaler Marker. Seinen individuellen Stempel erhielt das Grab durch die Eingravierung von Namen und Lebensdaten der Verstorbenen, deren Angabe von behördlicher Seite vorgeschrieben war.<sup>307</sup> Dass öffentlich einsehbare Gedenksteine und Denkmäler häufig auch mit Angaben zu Beruf und Ehrentiteln der Verstorbenen versehen wurden, verweist darauf, dass es hier vor allem um soziales Prestige ging. Die Grabinschrift glich damit einer steinernen Visitenkarte der Toten.<sup>308</sup> Dabei wurde auch die Geschlechterhierarchie sichtbar, denn während Männer sich berufliches Ansehen verdient hatten, verblieb Frauen die Rolle der Ehefrau und Unterstützerin, die zu erinnern eher mündlichen Praktiken vorbehalten war.<sup>309</sup>

Auf ein steigendes Bedürfnis nach der Vermittlung emotionaler Gehalte verweisen vor allem die Epitaphe. Sie waren ein typisches Merkmal bürgerlich-elitärer Trauerkultur und hatten sich im Laufe des 19. Jahrhundert zu einem lebendigen literarischen Genre entwickelt.<sup>310</sup> Folgt man dem Turiner Friedhofsführer Giuseppe Avattaneos, dann sollten sie als Akt der Totenehrung an „geliebte Personen, tüchtige Männer und Verdienste für das Vaterland“ erinnern.<sup>311</sup> Ihre pädagogische Funktion war es, gesellschaftliche Werte zu vermitteln und gleichzeitig zur Kultivierung bestimmter Gefühle anzuleiten.<sup>312</sup> Stilistische Vorgaben gaben die Aufmerksamkeit zu erkennen, die man den Inschriften widmete: Sie sollten einfach und klar gehalten sein, um „mit wenigen Worten viel zu sagen“, wie die „Nuova Enciclopedia Popolare“ meinte.<sup>313</sup> Der Wunsch nach Lesbarkeit und Verständlichkeit wies zudem darauf hin, dass die Inschriften nicht nur eine Lektüre für die Angehörigen, sondern auch für alle anderen Friedhofsbesucher sein sollten. Dies setzte voraus, dass man sich auf dem Friedhof langsam bewegte und die Blicke schweifen ließ.<sup>314</sup> Angesichts der hohen Analphabetenraten mussten die Inschriften zwar in hohem Maße selbstreferenziell bleiben, waren damit aber zugleich ein Distinktionsmerkmal der gebildeteren Milieus, mit dem sie ihre besondere Empfindsamkeit reklamierten. Um einen stilistischen und inhaltlichen Mindeststandard zu wahren, mussten die Epitaphe vor der Anbringung genehmigt werden. So war in Neapel die Revision durch einen professionellen Steinmetz und eine Genehmigung durch die Kommunalverwaltung erforderlich.<sup>315</sup> Eine Mailänder Verwaltungsverordnung gab darüber hinaus vor, dass die Inschriften „keine Andeutungen, Behauptungen oder Worte enthalten [dürfen], die nicht angebracht

---

**307** Vgl. Mengozzi, *Morte*, S. 106.

**308** Vgl. Petrucci, *Scritture*, S. 94 f.

**309** Vgl. Hallam/Hockey, *Death*, S. 162.

**310** Vgl. Vidor, *Biografia*, S. 342–360.

**311** Avattaneo, *Camposanto di Torino*, S. IV.

**312** Vgl. Vidor, *Satisfying the Mind*, S. 4.

**313** Art. Epitaffio, in: *Nuova Enciclopedia Popolare* 5 (1845), S. 440 f. Zur Verständlichkeit trug dabei auch die spätestens seit 1861 zum Standard gewordene Verwendung des Italienischen bei, dass das zuvor noch sehr präsente Latein zusehends in den Hintergrund drängte.

**314** Vgl. Vidor, *Satisfying the Mind*, S. 8.

**315** Vgl. Piccolo, *Cenni*, S. 24.



[erscheinen], ebenso wie beleidigende oder falsche Aussagen über Personen, Institutionen, Religionen“.<sup>316</sup> Derartige Regelungen zielten darauf ab, gesellschaftliche Konflikte auf dem Friedhof unerwähnt zu lassen. Welche vielschichtigen Implikationen damit verbunden waren, zeigt das Beispiel des 1876 verstorbenen Patrioten Maurizio Quadrio. Er hatte in seinem Testament eine Huldigung an Giuseppe Mazzini verfügt, die der Leiter der örtlichen Gesundheitsbehörde zunächst ablehnte, weil sie sich auf einen nicht anerkannten religiösen Kult beziehe.<sup>317</sup> Nachdem die Erbin Sara Nathan dieser Verfügung widersprochen hatte, verbot die Behörde die Inschrift mit dem Argument, es handele sich nicht um Epigrafię, sondern um eine politische Aussage, die sich gegen die bestehende staatliche Ordnung richte. Auf Initiative von Bürgermeister Pietro Venturi wurde jedoch ein weiteres Gutachten beim Rechtsamt der Stadt angefordert. Dieses stufte die Inschrift erneut als Glaubensäußerung ein, zog daraus aber den Schluss, die Stadtverwaltung sei als religionsneutrale Instanz nicht befugt zu einem Verbot, darüber hinaus müsse Quadrio im akatholischen Sektor des Friedhofs Verano bestattet werden. Um einen Konflikt mit der katholischen Kirche zu vermeiden, kam es auf Initiative Venturis schließlich zu einem erstaunlichen Kompromiss: Man ließ sich aus Quadrios Geburtsstadt Genua bestätigen, dass dieser bei Geburt getauft worden war. Als formales Mitglied der katholischen Kirche wurde eine religiöse Bestattung durchgeführt, unter Beibehaltung der gewünschten Grabinschrift.<sup>318</sup> Dieser Fall verweist auf die komplexe gesellschaftspolitische Interessenlage, in der der liberale Bürgermeister Pietro Venturi durch geschicktes Manöver zwischen säkularen und klerikalen Interessen vermittelte, um einen Eklat zu vermeiden.

Als Medien des Emotionalen waren Epitaphe häufig in pathetischem Ton abgefasst und fokussierten vor allem auf die Bekundung familiärer Liebe und den daraus entstandenen Verlustschmerz. Publikationen über Friedhöfe enthielten oft umfangreiche Sammlungen von Epitaphen und erhöhten damit deren Verbreitung.<sup>319</sup> An dieser Stelle sei nur ein Beispiel aus Neapel genannt: „Oh SOFIA GARAVINI / gut liebenswert geistreich / in welchem Kummer hinterlässt du / den Ehemann Matteo Luigi

---

**316** Comune di Milano, Norme (1876), S. 30.

**317** Als anerkannte Glaubensrichtungen galten katholisch, *acattolico* (protestantisch) und jüdisch. Die von Quadrio verfügte Inschrift lautete: „Dichiaro di morire nella fede insegnata dal mio maestro G. Mazzini aspettando che la generazione crescente affretti il giorno in cui l'Italia renderà piena giustizia al suo apostolo ed educatore.“ (Ich erkläre, im Glauben meines Meisters G. Mazzini zu sterben, in der Erwartung, dass die nachkommende Generation den Tag näherbringt, an dem Italien seinem Apostel und Erzieher volle Gerechtigkeit zukommen lässt). Vgl. I s a t i a, Laicizzazione, S. 59.

**318** Vgl. ebd., S. 60–62.

**319** Auch andere Publikationen umfassten solche Sammlungen. Vgl. M o n t e n o v e s i, Campo Santo, S. 121–147, insbes. aber A v a t t a n e o, Camposanto di Torino, S. 27–559, der alle Grabinschriften des Turiner Friedhofs zwischen 1829 und Erscheinen des Buches (1863) in chronologischer Ordnung auflistet.

Civita / mit zwei zarten Söhnen / Carlo und Arturo / nach vielen Freuden / gewonnen und zerronnen“.<sup>320</sup>

Wie in Grabreden und Nekrologen erschienen die hier erinnerten Personen als emotional eindeutig positive Synthese bürgerlich-elitärer Tugendhaftigkeit. Deren schriftliche Fixierung zielte aber keineswegs darauf ab, Verzweiflung und uferloses Leid zu wecken. Vielmehr sollten die Kombination aus Verlustschmerz, Liebe und gesellschaftlicher Anerkennung, die die Inschriften beschworen, sowie die angestrebte sprachliche Ästhetik den Schmerz nicht für sich stehen lassen, sondern den Lesern zugleich Hoffnung machen und Wohlgefühl bereiten.<sup>321</sup> Avattaneo betonte zudem eine weitere Funktion:

„Die Personen, die keinen Frieden darüber finden, dass sie mit Gottes Willen einen ihrer Lieben verloren haben, sollen diese Inschriften lesen und feststellen, dass viele andere noch mehr als sie selbst Grund haben, betrübt und voll Schmerzen zu sein, etwa über den Verlust von zwei oder drei Personen in kürzester Zeit; Verluste, die für sie manchmal noch einschneidender sind als die derjenigen, die sich nicht mit Gottes Willen abfinden können.“<sup>322</sup>

Der narrative Gehalt der Epitaphe war demnach eher von sekundärer Bedeutung. Stattdessen sollten die oftmals mit Gefühlswörtern durchtränkten Sequenzen auch die Gelegenheit dazu bieten, sich in das Schicksal anderer Personen einzufühlen und das eigene Verlustempfinden in ein Verhältnis zu den Erlebnissen anderer Personen zu setzen. Auf diese Weise konnten die Leserinnen und Leser ihre eigenen Empfindungen kritisch hinterfragen und ihren Umgang damit abwägen. Der Verweis auf das sinnstiftende Motiv des gottgewollten Todes bestärkt den Eindruck, dass die Einhegung des Schmerzes und dessen Anreicherung um positive Gefühlsanteile dabei stets ein wichtiges Anliegen war.

Die große Popularität von Grabinschriften im liberalen Italien blieb allerdings nicht unwidersprochen. Kritik bis hin zu beißendem Spott war schon seit der Mitte des 19. Jahrhunderts keine Seltenheit, vor allem von der Seite freidenkerischer Autoren. Beide Ausgaben der „Nuova Enciclopedia“ beschrieben sie als „beinahe unvermeidliche Prosa“, die oft „zum Lachen anregt“ und damit ihr Ziel verfehle.<sup>323</sup> Sie monierten, die standardisierten Inschriften seien „unerträglich einförmig“ und kritisierten sie in der Summe als unglaublich, da sie den Lesern vorgaukelten, es seien „nur gute Menschen“ gestorben.<sup>324</sup> Am harschesten äußerte sich eine der prominentesten Per-

**320** Ebd., S. 77. Der Originaltext lautet: „O SOFIA GARAVANI / buona amabile ingegnosa / in quali affanni lasciasti / il marito Matteo Luigi Civita / con due teneri figliuoli / Carlo ed Arturo / dopo tante dolcezze / gustate e sparite“.

**321** Vgl. Vidor, *Satisfying the Mind*, S. 7 und 11.

**322** Avattaneo, *Camposanto di Torino*, S. XVII.

**323** Art. Epitaffio, in: *Nuova Enciclopedia Popolare* 5 (1845), S. 440f. Der identische Artikel findet sich auch als Art. Epitaffio, in: *Nuova Enciclopedia Italiana* 8 (1879), S. 667f.

**324** Alle Zitate ebd.

sönlichkeiten des Kulturlebens im liberalen Italien, der säkular-nationalpatriotisch eingestellte Dichter Giosuè Carducci (1835–1907). Er hatte die Epigrafiere 1881 mit scharfen Worten als „Prostitution des Mitleids“ und „Ejakulation des Affekts“ verworfen.<sup>325</sup> Aufschlussreich war insbesondere sein Vorwurf, die Epitaphe zeigten eine „Entmännlichung des Schmerzes“<sup>326</sup> an. Dieses Urteil war ein klarer Hinweis darauf, dass die sentimental und wortreichen Grabinschriften im Kontext des zeitgenössischen Nationalismus als Zeichen charakterlicher Verweichlichung galten. Sie widersprachen einem emotionalen Stil von nationalem Interesse, der vor allem von Hartnäckigkeit und Disziplin bestimmt sein sollte und den man bewusst von Heuchelei und Falschheit als überkommenen Werten abgrenzte.<sup>327</sup> Darüber hinaus zeigt die Kritik, wie unterschiedlich man die Faktoren gewichten konnte, die das gesellschaftliche Wohl absichern sollten: Während in den Trauerpraktiken vor allem die emotionalen Familienbindungen hervorgehoben wurden, pochten andere auf eine Kultur der Stärke, die sich gegen den sentimental, oft religiös angereicherten Familienkult richtete.

Die Diskussion um Stil und Glaubwürdigkeit der Epigrafiere verwies aber auch auf eine performative Spannung, die ihrer medialen Form erwuchs.<sup>328</sup> Sie diente sowohl der Repräsentation des familiären Zusammenhalts als auch dem Ausdruck persönlicher Empfindungen. Die Epitaphe richteten sich also an eine Leserschaft, die über den Kreis der persönlich Betroffenen hinausreichte. Begriffen diese Personen die Inschriften als Medien objektiver Information, dann hing es letztlich von ihrem Einfühlungsvermögen und ihren sprachästhetischen Vorstellungen ab, ob sie die artikulierten Gefühle als authentisch erkannten oder den Blick vor allem auf deren pathetische Eintönigkeit und inhaltliche Leere richteten.

Seit der Jahrhundertwende zeichnete sich eine Entmoralisierung der Debatte um die Epigrafiere ab. Nach den Worten Adolfo Padovans waren in erster Linie die Emotionen der Trauernden ausschlaggebend für den Inhalt der Grabinschriften.<sup>329</sup> Und da diese Empfindungen subjektiv seien, konnten sie „auch das Lob des Unwürdigen aufrichtig erscheinen lassen, selbst wenn es nicht mit der Realität des beendeten Lebens übereinstimmt“.<sup>330</sup> Für Padovan handelte es sich also letztlich um eine Geschmacksfrage. Wenn die Inschriften den Passanten und Passantinnen auf dem Friedhof gefallen sollten, mussten sie legitimierweise „bewegend, einfach, gefühlvoll“ sein: „Grabinschriften richten sich allein an die Menge, der ein affektierter Stil, Wortdreher, verstaubte ... Vokabeln und rhetorische Elemente bitter aufstoßen und fremd erscheinen.“<sup>331</sup> Darin konnte man einerseits die Aufforderung lesen, die Kunst

---

<sup>325</sup> Zit. nach Vidor, *Satisfying the Mind*, S. 5.

<sup>326</sup> Ebd.

<sup>327</sup> Vgl. Patriarca, *Vices*, S. 59 und 104.

<sup>328</sup> Vgl. Hallam/Hockey, *Death*, S. 160.

<sup>329</sup> Padovan, *Epigrafiere*, S. XII.

<sup>330</sup> Ebd.

<sup>331</sup> Ebd., S. XIV.

der Epigrafi einem professionellen Autor zu überlassen, auch wenn „gute Epigrafi-  
sten selbst unter den Literaten rar sind“, wie Padovan anmerkte – andererseits aber  
auch die Einsicht, sich mit weniger zufrieden zu geben, damit aber auch weniger Be-  
wunderung zu ernten.<sup>332</sup>

An Bedeutung gewann seit dem späten 19. Jahrhundert die bildhafte Vergegen-  
wärtigung der Verstorbenen. So schreibt Rosina D'Amico in ihrem Tagebuch in Ge-  
danken an ihren verstorbenen Vater: „Ich denke an seine gutmütige Miene, seine  
ruhige Ausstrahlung, zart, gefasst und liebevoll, und ich spüre das starke Bedürfnis,  
ihn wiederzusehen. Besonders wenn ich daran denke, dass ich ihn auf dieser Erde  
niemals, niemals wiedersehe!“<sup>333</sup>

Dieser Wunsch nach visueller Erhaltung der Betrauten über ihr Abbild und der  
Fokus auf die Gesichtszüge als zentrales Persönlichkeitsmerkmal schlug sich auch auf  
vielen Friedhöfen nieder. Eine Publikation über den Cimitero del Verano in Rom er-  
klärte: „Eine charakteristische Form auf dem Friedhof sind Portraits, die den Gräbern  
einen Hauch von Leben verleihen. Nur wenige kommen ohne sie aus.“<sup>334</sup> Als Beispiele  
nannte der Autor „die vielen Medaillons, Büsten aus Marmor und Bronze“, aber auch  
„Mosaiken ... und Wandgemälde“, die „aufgrund der Genauigkeit der Zeichnung, der  
perfekten Abbildungsweise und der Lebendigkeit der Farben wahre Meisterwerke der  
Kunst sind ..., in deren Blicken das Leben pocht“.<sup>335</sup> Montenovesi sprach originalge-  
treuen Portraits „allergrößte psychologische Bedeutung“ zu,<sup>336</sup> da sie „den Geist zum  
Göttlichen erheben“, indem sie die Toten verewigten. Allerdings unterstellte er seinen  
Zeitgenossen mit kulturkritischem Unterton die Neigung, „selbst im Reich der End-  
lichkeit lebendige Ebenbilder derjenigen anzubringen, die sie eigentlich eifersüchtig  
in ihrer heiligen Erinnerung bewahren sollten, die traurige Realität des Lebens unter  
dem Mantel der Pietät zu verstecken“.<sup>337</sup>

Hier bezog sich der Autor auf die in Italien seit den 1880er-Jahren immer prä-  
senteren, auf Porzellanmedaillons gedruckten Portraitfotografien von Verstorbenen,  
die an den Gräbern angebracht wurden.<sup>338</sup> In den Augen Montenovesis verdrängten  
sie seitdem sukzessive die mit hohen Kosten verbundenen anderen Darstellungsfor-  
men.<sup>339</sup> Seine Anmerkung, man verwende diese Fotos lediglich „mangels besserer  
Alternativen“,<sup>340</sup> verweist auf den hierarchischen Anspruch des bürgerlich-aristokra-  
tischen Totengedenkens, dessen Trägerschichten sich zwar in einer kulturellen Füh-

---

**332** Ebd., S. IXf.

**333** Tagebuch Rosina D'Amico, 9.12.1905. ADN, Coll. DP/89, Rosina D'Amico, Un anno di mia vita.

**334** Montenovesi, Campo Santo, S. 118. Canella, Paesaggi, S. 21, merkt an, dass diese Praxis den individualistischen Intentionen Foscolos widersprach.

**335** Montenovesi, Campo Santo, S.118f.

**336** Ebd., S. 119.

**337** Ebd., S. 120.

**338** Vgl. Licht, Sculpture, S. 31.

**339** Montenovesi, Campo Santo, S. 119.

**340** Ebd., S. 118.

rungsrolle sahen, die Popularisierung ihrer als beispielhaft wahrgenommenen Praktiken aber als Werteverlust kritisierten.

Die Beliebtheit visueller und plastischer Darstellungen der Toten war Ausdruck einer Somatisierung des Totengedenkens. Dabei wurde die Vergegenwärtigung der Betraueren vermehrt über möglichst originalgetreue körperliche Abbilder hergestellt, die zugleich eine spirituelle Präsenz der Toten suggerierten. Diese Tendenz war in katholischen Gebieten seit jeher verbreiteter gewesen als in protestantisch geprägten Regionen, und der Vernunftkult der Aufklärung sowie der Mystizismus der Romantik hatten ihr weiter Vorschub geleistet.<sup>341</sup> Im Rahmen der positivistischen Weltansicht des späten 19. Jahrhunderts schien die abstrakte Erinnerung an die Seelen der Verstorbenen den emotionalen Bedürfnissen der Hinterbliebenen offenbar nicht mehr zu genügen, wodurch die Visualisierung der Toten erst als Erinnerungs- und Emotionsmedium attraktiver wurde.<sup>342</sup> Dass infolgedessen auch die Anbringung von Portraitbildern der Toten auf den Gräbern in Italien große Popularität genoss, ist vor diesem Hintergrund konsequent.

Hinzu kam, dass sich auf vielen Gräbern nicht nur Skulpturen der Verstorbenen selbst, sondern auch in Gedanken versunkene oder weinende, fast durchweg weibliche Trauernde befanden. Dabei handelte es sich oft um personifizierte Darstellungen hinterbliebener Ehefrauen, Mütter und Töchter, die der Tiefe des Verlustleids Ausdruck verliehen und den affektiven Zusammenhalt der Familien betonten. Darüber hinaus finden sich auf den Friedhöfen aber auch viele metaphorische Figuren, die teils madonnenhaft-pietätvoll, teils als halbnackte junge Frauen in begreihenden Posen die Geschlechterhierarchie bestätigten und ein Idealbild des Fühlens vermittelten.<sup>343</sup>

Der Wunsch, die Verstorbenen mittels realistischer Abbilder zu vergegenwärtigen und so die Trauer darzustellen, war auf italienischen Friedhöfen nicht nur an den Gräbern der wohlhabenden Mittel- und Oberschichten zu besichtigen; er wurde auch von den Angehörigen aus dem (klein-)bürgerlichen Milieu gepflegt, wie identifizierbare Darstellungen von Soldaten, Krankenschwestern oder Schwangeren auf dem Cimitero di Staglieno in Genua zeigen.<sup>344</sup> Anna-Maria Götz hat darauf hingewiesen, dass es sich bei dem Wunsch nach möglichst realistischer Darstellung der Toten um ein Spezifikum der italienischen Trauerkultur handelte, auf das zeitgenössische Beobachter aus dem deutschsprachigen Raum ambivalent reagierten: Während die einen hervorhoben, „gerade die Unmittelbarkeit, mit der der Abschied uns vor Augen tritt“ rege „das Mitgefühl ... in höchstem Maße an“, betonten andere, „die Bilder der Toten, die genau so dargestellt werden, wie sie es im Leben gewesen“, machten „einen eigenthümlichen Eindruck“; wieder andere kritisierten die Aufdringlichkeit

**341** Vgl. Licht, *Sculpture*, S. 22f.

**342** Vgl. Hallam/Hockey, *Death*, S. 30.

**343** Vgl. dazu eingehend Götz, *Trauernde*.

**344** Vgl. Götz, *Projektionen*, S. 98.

der realistischen Darstellung, das Zurschaustellen der Familie und äußerten sich befremdet über das Kokettieren mit Schmerz und Trauer, das offenbar nicht mit ihren Vorstellungen in Einklang zu bringen war.<sup>345</sup>

Hier ist allerdings auf einen ausgeprägten regionalen Unterschied innerhalb Italiens aufmerksam zu machen. Laut Montenovesi gab es auf dem Cimitero del Verano in Rom weniger Personendenkmäler als in anderen italienischen Städten.<sup>346</sup> In dieser Hinsicht stand die Hauptstadt exemplarisch für die süditalienische Eigenheit einer ausgeprägt architektonischen Grabmalkultur, die eher auf den Aspekt des Begrabenseins der Toten fokussiert war und diesen ein Haus bot.<sup>347</sup> Dieses Phänomen war eng verbunden mit einer stärker religiös geprägten Friedhofskultur: So war es in Neapel – anders als etwa in Mailand oder Turin – offenbar gängige Praxis, dass sich die Eigentümer von Grabkapellen eigene Altäre setzen ließen, die anschließend von Geistlichen geweiht wurden.<sup>348</sup> Auf diese Weise verfügten sie über private religiöse Kultstätten abseits der zentralen Friedhofskirchen. Dies lässt vermuten, dass man in Süditalien nach dem Verbot der Kirchbestattung bestrebt war, das bis zur Verlegung der Friedhöfe aus den Städten symbiotische Verhältnis von Kirche und Grabmal weiter aufrechtzuerhalten.<sup>349</sup> Zugleich könnte man es als Zeichen dafür bewerten, dass hier kollektive religiöse Praktiken eine wichtigere Rolle spielten als das personalisierte und somatisierte Gedenken mittel- und norditalienischer Prägung. Nach außen verstärkte die Dominanz geschlossener Grabbauten den urbanen Charakter der Friedhöfe, zugleich kann man sie als Symbol für die Abschottung der Oberschichten in den südlichen Regionen interpretieren, denen Zeitgenossen ein ausgeprägtes zivilgesellschaftliches Desinteresse zuschrieben.<sup>350</sup>

## 5.9 Die Friedhofsgesellschaft

Damit der Friedhof ein Zufluchtsort sein konnte, an dem man sich der Melancholie und Kontemplation hingeben konnte, bedurfte es allerdings mehr als architektonischer und landschaftsplanerischer Mittel. Da er ein öffentlicher Ort mit repräsentativer Funktion war, gerieten unweigerlich diejenigen Personenkreise in den Blick, die sich hier regelmäßig aufhielten. Darauf verwies der Erlebnisbericht von Renato Fucini, dessen Abscheu über den Cimitero delle 366 fosse nicht zuletzt daher rührte, dass dort „der Eintritt ohne jeden Umstand“ für jedermann möglich war, wie er verwun-

---

**345** Zitate nach Göt z, Projektionen, S. 98 f.

**346** Vgl. Montenovesi, Campo Santo, S. 118.

**347** Vgl. Licht, Sculpture, S. 25.

**348** Vgl. Piccolo, Cenni, S. 22.

**349** Vgl. Licht, Sculpture, S. 25. Siehe auch Mangone, Architettura.

**350** So etwa Carpi, Italia vivente, S. 134.

dert feststellte.<sup>351</sup> Während seiner Visite traf er auf „gedankenverlorene zerlumpte Personen, die auf dem Gelände umherirrten“, auf genüßlich schnarchende Landstreicher, und nicht zuletzt auf eine lärmende Gruppe von Straßenkindern, „die Aufsehen erregten, indem sie Steine in die Luft warfen“ und dabei Freudenschreie ausstießen.<sup>352</sup>

Dieses bunte Treiben, das eher an eine Straßenszene in den ärmeren Innenstadtbezirken von Neapel erinnerte, hatte mit der melancholisch-außeralltäglichen Stimmung des Friedhofs als stillem Gedenkort wenig gemein. Um diese abzusichern, galt auf den neueren Begräbnisplätzen ein Verhaltenskodex, der diese auch atmosphärisch prägte:

„Auf den Friedhöfen muss anständiges Verhalten gewahrt werden. Es darf nicht geraucht, gepfiffen und gesungen werden, das Verursachen von Geräuschen oder Klängen jeglicher Art sowie jede Handlung, die gegen den Anstand verstößt oder auch nur den Eindruck von Unflät erweckt, ist zu unterlassen. Trauernde, die am Grab ihrer Teuren in Andacht oder Gebet verharren, dürfen nicht gestört werden. Es ist ferner verboten, sich außerhalb der vorgesehenen Wege und Pfade zu bewegen, auf den Wiesen und Grabmälern zu sitzen oder zu liegen ... in irgendeiner Weise Gräber, Grünflächen, Blumen, Sträucher, Denkmäler, Steine oder Trauersymbole sowie alle dazugehörigen Objekte zu beschädigen, zu beschmutzen, zu zerstören oder zu verändern.“<sup>353</sup>

Auf dem Friedhofsgelände sollten Sicherheitsbeamte für die Einhaltung dieser Vorgaben sorgen.<sup>354</sup> Regelbrecher sollten zur Ordnung gerufen und notfalls des Geländes verwiesen werden.<sup>355</sup> Idealerweise kam es zu solchen Zwischenfällen jedoch gar nicht, weil die städtischen *regolamenti* eine rigide Einlasspolitik festlegten:

„Personen, die mit Pfeife oder Zigarre im Mund vorstellig werden, die Musikinstrumente, Körbe, Pakete oder verhüllte Objekte oder Ähnliches mit sich tragen, [ist der Zutritt zu den Friedhöfen verboten; ebenso] Personen, die Haustiere mit sich führen, sich im Zustand der Trunkenheit oder geräuschvollem Überschwang befinden, die unanständig oder nicht der Örtlichkeit angemessen gekleidet sind, sowie Kindern, die offensichtlich jünger als zehn Jahre alt und ohne Begleitung von verantwortlichen Erwachsenen sind.“<sup>356</sup>

Diese Vorgaben zielten darauf ab, als unzivilisiert und anstandslos beurteilte Verhaltensweisen vom Friedhof fernzuhalten und galten dementsprechend vor allem den Angehörigen unterbürgerlicher Schichten. Erwähnenswert ist hier außerdem das Verbot kommerzieller Betätigung wie der Verkauf von Trauerobjekten<sup>357</sup> – eine Praxis,

<sup>351</sup> Fucini, Napoli, S. 98.

<sup>352</sup> Ebd., S. 98–100.

<sup>353</sup> Comune di Milano, Norme (1876), S. 31 f.

<sup>354</sup> Vgl. Comune di Roma, Regolamento (1911), S. 38; Comune di Torino, Istruzioni (1888), S. 52.

<sup>355</sup> Vgl. Comune di Milano, Norme (1876), S. 32; Comune di Roma, Regolamento (1911), S. 38.

<sup>356</sup> Comune di Milano, Norme (1876), S. 31. Ähnliche Regeln finden sich im Comune di Roma, Regolamento (1911), S. 32 f. In Turin galt das Zugangsverbot pauschal für „Personen, die ... die Befürchtung möglicher Unruhestiftung rechtfertigen“ (Comune di Torino, Istruzioni [1888], S. 33).

<sup>357</sup> Vgl. Comune di Roma, Regolamento (1911), S. 33; Comune di Torino, Istruzioni (1888), S. 48.

die Fucini mit der Armut der Unterschichten assoziierte<sup>358</sup> und dabei andeutete, dass bestimmte Erwerbstätigkeiten dem Emotionsregime des Friedhofs widersprachen.

Das im Jahr 1888 erlassene Turiner Reglement enthielt darüber hinaus gezielte Sanktionierungen gegen die organisierte Arbeiterschaft und deren oft mit politischen Forderungen verbundenen Gedenkveranstaltungen, indem es „Personenansammlungen ohne gesonderte Genehmigung des Bürgermeisters“<sup>359</sup> pauschal verbot. Ausgeschlossen wurden darüber hinaus Personen, die übermäßig nervös erschienen oder unter dem Einfluss anregender Substanzen wie Alkohol oder Tabak standen. Auch Kindern ohne Erziehungsberechtigte sowie Tieren war der Zugang verwehrt. Auf diese Weise wollte man Friedhofsbesuchern einen Raum bieten, in dem sie ohne störende Ablenkung das stille Andenken ihrer Lieben pflegen oder in meditativen Spaziergängen das repräsentative Umfeld des Friedhofs entdecken und bestaunen konnten.

Allerdings gab es zwei Personengruppen, die sich mit diesen Regeln nur schwer oder gar nicht verbannen ließen. Das betraf zunächst Trauernde niederer sozialer Herkunft. Die Friedhöfe in Rom und Turin waren als städtische Zentralfriedhöfe angelegt und umfassten somit stets auch größere kommunale Grabfelder, auf denen Angehörige der unteren Gesellschaftsmilieus in großer Zahl bestattet wurden. Schon die schlichte Uniformität und Funktionalität jener Friedhofsareale dürfte bei vielen Besuchern aus der besseren Gesellschaft ungute Gefühle geweckt haben, da hier vom Kult des Schönen und Dauerhaften nur wenig zu sehen war. Dort war die bürokratisch-rationale Raumaufteilung offensichtlich, und mit Blick auf die Grabmäler regierte Einförmigkeit statt Individualität.

Wo kommunale und private Bestattungen auf demselben Friedhofsgelände abgehalten wurden, konnte man den trauernden Angehörigen niederer sozialer Herkunft die Teilnahme an Bestattungsfeiern und den Besuch am Grab nicht prinzipiell verweigern. Wie bei Fucini kenntlich wird, waren die Gefühlsäußerungen der Trauernden auf dem Armenfriedhof in Neapel aber eine von mehreren Ursachen für sein abwertendes Urteil über die dortige Situation. Dabei griff er einige gängige Motive auf, die allesamt auf die bürgerlich-elitären Stereotype in Bezug auf Maßlosigkeit und Indifferenz anspielten, die man Unterschichtenangehörigen und Südtalienern zuschrieb: Er berichtete von „alten Männern ohne Kopfbedeckung“, die sich wie Klageweiber aufführten, indem sie sich theatralisch „auf die Brust schlugen, sich bekreuzigten und die Arme gen Himmel“<sup>360</sup> richteten; von den Kindern einer leise betenden Mutter, die schlafen und spielen;<sup>361</sup> von einem „Mann, der seinen Schädel gegen eine Steinplatte schlug und dabei ein unverwechselbares und unvergessliches düsteres Geräusch

<sup>358</sup> Vgl. Fucini, Napoli, S. 102.

<sup>359</sup> Ebd., S. 34.

<sup>360</sup> Fucini, Napoli, S. 99.

<sup>361</sup> Ebd.



machte“,<sup>362</sup> von einer „Menge, die dumme Blicke [auf die Leichname] warf“,<sup>363</sup> von „schreienden“ Trauernden, die zu ihren Toten ins Grab springen wollten und von den Umstehenden als Prostituierte ausgewiesen wurden,<sup>364</sup> und nicht zuletzt von einem Unfall, bei dem ein Anwesender seine Neugier so weit getrieben habe, dass er sich an einem Kran die Hand zerquetscht habe, woraufhin die gesamte Gesellschaft schreiend davongelaufen und über die herumliegenden Leichen gestolpert sei.<sup>365</sup>

Auf den modernen Friedhöfen blieb der Besucherschaft jedoch eine Konfrontation mit dem egalitären und scheinbar anonymen Tod der Unterschichten, aber auch mit den dazugehörigen Trauernden schon deshalb weitgehend erspart, weil deren Areale marginalisiert oder gleich auf andere Flächen ausgelagert waren. Die Stadt Neapel sah hierfür bis 1888 ausgerechnet den Cimitero delle 366 fosse vor.<sup>366</sup> Für die Stadtverwaltung schienen die dortigen Zustände lange Zeit kein Anlass gewesen zu sein, Veränderungen vorzunehmen.<sup>367</sup> Ähnliche Bestrebungen nach sozialer Segregation waren in Mailand zu beobachten. Dort nutzte die Stadtverwaltung den vermeintlich drohenden Platzmangel auf dem 1866 eröffneten Cimitero Monumentale gezielt dazu, um den Bewohnern der Arbeitervorstädte mit dem Bau des Friedhofs Musocco im Norden der Stadt (1895) eine näher gelegene Bestattungsmöglichkeit anzubieten und sie aus dem repräsentativen Denkmalfriedhof in der Nähe des Stadtzentrums zu verdrängen.<sup>368</sup>

Schwieriger war der Umgang mit einer Personengruppe, ohne die der Friedhofsbetrieb nicht möglich war: Dem einfachen Friedhofspersonal der Gärtner, Pförtner, Totengräber und Hilfsarbeiter. Fucini beschrieb diese Personen durchgängig als verroht und grobschlächtig. Schon dem Kustoden „in zerlumpter Kleidung“<sup>369</sup> hätte man, wenn auch „freundlich wirkend“,<sup>370</sup> kaum den Posten am Eingangsportal eines Denkmalfriedhofs anvertraut. Hinzu kamen die Totengräber, darunter „ein halbnackter Mann mit abgerissenen Hosenbeinen“,<sup>371</sup> die bei der Arbeit „heitere Volkslieder piffen“,<sup>372</sup> „herumschrien“<sup>373</sup> und sich bei Fucini mit ihrem unvorsichtigen und ver-

---

362 Ebd., S. 101.

363 Ebd., S. 102.

364 Ebd., S. 104.

365 Vgl. ebd.

366 Vgl. Piccolo, Cenni, S. 21. Die Schließung folgte einige Jahre nach dem Inkrafttreten des Gesetzes zur öffentlichen Gesundheit von 1888.

367 Erst infolge des im Gesetz zur öffentlichen Gesundheit von 1888 verfügten Verbots von Massengräbern wurde der Denkmalfriedhof von Poggioreale um ein Gelände mit Zugang erweitert, auf dem man kommunale Bestattungen im größeren Stil durchführte.

368 Vgl. Canella, Paesaggi, S. 28.

369 Fucini, Napoli, S. 98.

370 Ebd.

371 Ebd., S. 100.

372 Ebd., S. 101.

373 Ebd., S. 103.

rohten Umgang mit den Toten einprägten. In einem Fall „nahm [ein Totengräber] den kleinen Körper [eines verstorbenen Kindes] an den Beinen und warf ihn auf [einen] Haufen“;<sup>374</sup> sie kümmerten sich nicht darum, dass „ein Leichnam nackt unter den Augen einer Menge von Neugierigen liegt“;<sup>375</sup> sie warfen die Toten schwungvoll in das Massengrab, wobei „ein dumpfer Aufprall“ zu hören gewesen sei.<sup>376</sup>

Auch in den Friedhofsreglements wurde diese Skepsis gegenüber dem *basso personale*, wie es in Mailand offiziell hieß, sichtbar. „Flegelhafte Verhaltensweisen“ wie Singen, Pfeifen und Schreien waren allesamt mit dem Verhaltenskodex eines Friedhofs unvereinbar.<sup>377</sup> Darüber hinaus war es überall obligatorisch, dass die Arbeiter eine von der Stadtverwaltung gestellte Uniform trugen, die sie „in schicklichem Zustand“ halten mussten.<sup>378</sup> Auf diese Weise konnte jeder Friedhofsbesucher die Arbeiter als professionelle Akteure identifizieren. In der Außenwahrnehmung schlüpfen sie so in eine Rolle, die ihre niedere soziale Herkunft und die damit verbundenen Befürchtungen überdeckte: Wenigstens äußerlich schienen Anstand und Prestige gewahrt. Um sich kenntlich zu machen, mussten die auf dem Friedhof beschäftigten Tagelöhner darüber hinaus stets eine griffbereite Akkreditierung mit sich tragen.<sup>379</sup> Auch die Einhaltung aller Verhaltensvorgaben schien also nicht auszureichen, um Zweifel über den berechtigten Aufenthalt dieser Personen auf dem Friedhof auszuräumen. Gerade der Kleidungskodex lenkte den Blick auf oberflächliche Erkennungsmerkmale, hinter denen sich die wahre Identität einer Person bewusst verschleiern ließ.

Allerdings begnügten sich die *regolamenti* nicht mit der Uniformierungsvorschrift. Sie forderten von Totengräbern und Kustoden auch explizit eine „anständige und umsichtige Führung, um sich Respekt zu verdienen und sich in jeder Hinsicht tadellos zu verhalten,“<sup>380</sup> wie die Mailänder Verordnung exemplarisch vorgab. Vor allem die etwas älteren Regelkataloge enthielten zahlreiche moralisierende Hinweise. In Bologna meinte man, das Personal dazu auffordern zu müssen, „nicht in betrunkenem Zustand“ zur Arbeit zu erscheinen.<sup>381</sup> Diese mit Geldstrafen oder Entlassung

---

**374** Ebd., S. 100.

**375** Ebd., S. 101.

**376** Ebd., S. 104.

**377** Comune di Milano, Norme (1876), S. 31, betont die Gültigkeit der allgemeinen Verhaltensregeln für das Personal explizit.

**378** Comune di Torino, Istruzioni (1888), S. 44.

**379** Schreiben vom 1.5.1892. ACCM, Atti del Comune, Cimiteri, c. 53, fasc. 10. Erstaunlich war auch der Überwachungsaufwand, den die Stadt betrieb: An Werktagen waren 15, an Feiertagen sogar 18 Polizisten für den Sicherheitsdienst auf dem Friedhof abgestellt.

**380** Comune di Milano, Norme (1876), S. 56 f. Daneben wurde Pünktlichkeit vorgeschrieben und angemerkt, die Verhaltensvorschriften seien in und außer Dienst einzuhalten. Wenn sie eine Uniform trugen, war es den Arbeitern verboten zu rauchen sowie Kneipen, Osterien, Gasthäuser oder Cafés zu betreten. Außerdem sollten sie sich ohne dringliche Notwendigkeit nicht auf Straßen bewegen, auf denen sich viele Menschen aufhalten. Vgl. ebd.

**381** Comune di Bologna, Regolamento (1887), S. 7.

sanktionierten Vorgaben zeugen von einem ausgeprägten Bemühen, den Friedhof als separaten, außeralltäglichen Raum zu strukturieren. Die etwas später erlassenen Regelkataloge von Turin und Rom beließen es bei allgemeiner gehaltenen Angaben und verwiesen auf die Überwachung durch Sicherheitsbeamte vor Ort.<sup>382</sup> In Rom schien das Misstrauen noch einer weiteren Gruppe zu gelten, nämlich denjenigen Arbeitern, die Bau- oder Umbaumaßnahmen an Grabmälern ausführten. Ihnen war es etwa „in den Speise- und Pausestunden“ nicht gestattet, sich „innerhalb der Friedhofsmauern“ aufzuhalten.<sup>383</sup> Darüber hinaus verbot man unter Verweis auf den Arbeitsschutz den „Arbeitseinsatz von Frauen und Kindern unter 15 Jahren“<sup>384</sup> und schloss damit zwei als unkontrollierbar eingeschätzte Gefühlstypen aus.

Besonders verdächtig war das Personal offenbar hinsichtlich möglicher kommerzieller Aktivitäten und der Annahme von Trinkgeldern, die man nirgendwo duldete,<sup>385</sup> vor allem nicht während Bestattungsfeiern. Der Ausschluss des Erwerbsalltags war hier von zentraler Bedeutung. Erst durch das Fernhalten des profanen Alltagslebens erschien es denkbar, sich kontemplativ auf die wahren Werte des Lebens besinnen sowie die Gefühle des Verlusts und der Zuneigung kultivieren zu können. Gerade vor diesem Hintergrund erwies sich die bürgerlich-elitäre Konzeptualisierung von Trauer als exklusiv, denn die Möglichkeit, auf Erwerbstätigkeiten zu verzichten, war vor allem eine Frage der sozialen Herkunft.

## 5.10 Beisetzung und Grabbesuch

Als ein von Alltagslogiken entkoppelter Ort bot der moderne Friedhof ideale Bedingungen für die Grabelogen, wie sie die Angehörigen der Mittel- und Oberschichten abhielten, denn dort lenkte nichts von der Kultivierung wehmütigen Gedenkens an die geliebten Verstorbenen ab. Ausschlaggebend dafür war unter anderem die exklusive Zusammensetzung der Trauergemeinde bei der Grablassung als emotionalstem Moment des Trauerzeremoniells (siehe Abb. 19). Sie fand in der Regel im Kreis der engsten Angehörigen und Vertrauten statt, die persönlich miteinander verbunden waren und die Ausführungen der Redner nachvollziehen konnten. Einige Friedhofsordnungen wiesen ausdrücklich darauf hin, dass „die Angehörigen von Trauergemeinden

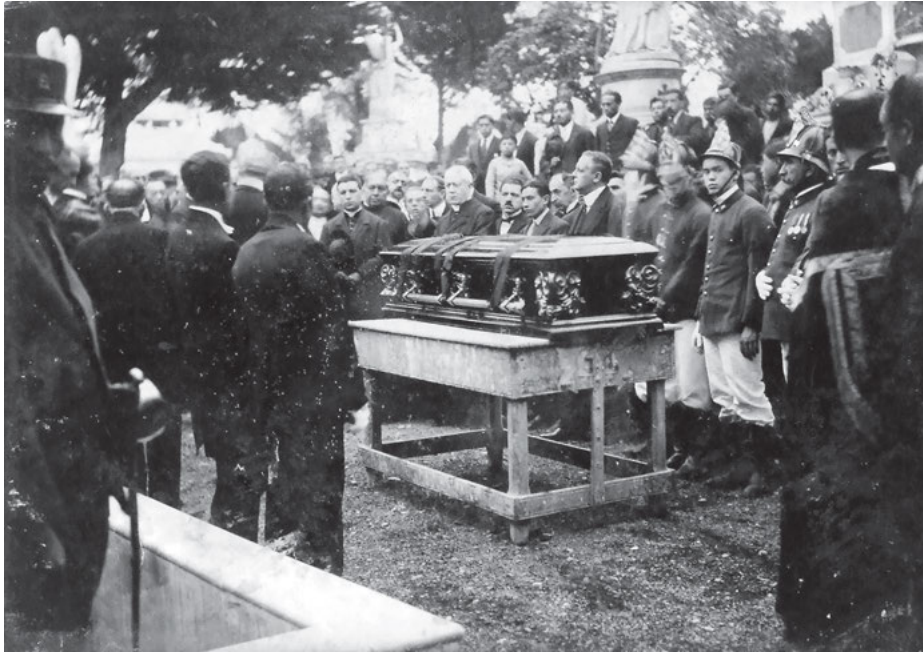
---

**382** Vgl. Comune di Torino, Istruzioni (1888), S. 7; Comune di Roma, Regolamento (1911), S. 38. In den Unterlagen der Mailänder Behörden wird erkennbar, dass dies auch hier üblich war; ein Schreiben vom 1.5.1892 legt offen, dass die Instruktionen an die Polizeipatrouillen den Vorgaben der Friedhofsordnung weitgehend entsprachen. Die Beamten meldeten jedoch nur einige kleinere Verstöße; ACCM, Atti del Comune, Cimiteri, c. 53.

**383** Comune di Roma, Regolamento (1911), S. 23.

**384** Ebd.

**385** Vgl. Comune di Milano, Norme (1876), S. 57; Comune di Torino, Istruzioni (1888), S. 48; Comune di Roma, Regolamento (1911), S. 42; Comune di Bologna, Regolamento (1887), S. 7.



**Abb. 19:** Seltene Aufnahme einer Trauergemeinde kurz vor der Grablegung auf dem Friedhof von Zoagli, Ligurien, zwischen 1900 und 1902. Es handelt sich um die Bestattung von Francisco-José Canevaro de Zoagli, der als Angehöriger einer ligurischen Kaufmannsfamilie in Südamerika gelebt hatte.

nicht gestört werden dürfen“;<sup>386</sup> in Turin schloss man das gesamte Friedhofsgelände, wenn Beisetzungen anstanden.<sup>387</sup> Als Angehörige des schwachen Geschlechts waren die engsten weiblichen Verwandten laut Emilia Nevers bei der Grablassung nicht mehr anwesend<sup>388</sup> – somit war ein weiterer vermeintlicher Störfaktor für die Fokussierung auf das (in erster Linie männliche) Innenleben der Trauergemeinde beseitigt.

Gefördert wurde die melancholische Stimmung außerdem dadurch, dass die früher oft nachts abgehaltenen Beisetzungen gegen Ende des 19. Jahrhunderts immer häufiger in der Dämmerstimmung des frühen Abends stattfanden.<sup>389</sup> Die in Nekrolog-Publikationen veröffentlichten Trauerreden bezogen sich zwar selten direkt auf das Ambiente ihrer Rede; fast immer stellten sie jedoch zur Einstimmung den Grund der

<sup>386</sup> Comune di Milano, Norme (1876), S. 32.

<sup>387</sup> Vgl. Comune di Torino, Istruzioni (1888), S. 33.

<sup>388</sup> Vgl. Nevers, Galateo, S. 115.

<sup>389</sup> Vgl. Kazmaier, Grabrede, S. 197; Vidor, Biografia, S. 35–37, betont allerdings für Bologna, dass viele Angehörige der Mittel- und Oberschichten sich dieser zeitlichen Verschiebung nur widerwillig anpassten.

Zusammenkunft dar, der eigentlich allen bekannt war: Es ging darum, die „beweinte Bahre“ zu Grabe zu lassen und dem Verstorbenen damit „die letzte Ehre“ zu erweisen.<sup>390</sup> Viele Redner bezeichneten dies als ihre „traurige Pflicht“<sup>391</sup> und betonten damit den Charakter des emotionalen Opfers. Diese Interpretation stützt auch der Ratgeber von Emilia Nevers, nach dem die Ansprachen möglichst kurz sein sollten, „da man die Qualen der Trauernden berücksichtigen muss, die bei der Zeremonie anwesend sind“.<sup>392</sup> In den Reden kam meist das Anliegen zum Ausdruck, den schwierigen Grat zwischen Erbaulichkeit und Schmerzhaftigkeit der Erinnerung an die Toten einzuhalten. Dabei machten die Redner sich zum emotionalen Sprachrohr der Trauergemeinde: Sie gaben ihr vor, in welcher Nuance gefühlt wurde. Wenn sie von ihrer „gepeinigten Seele“,<sup>393</sup> „melancholischem Erzittern und stillen Tränen“,<sup>394</sup> von „ergriffenen Gemütern“<sup>395</sup> oder von einem metaphorisch gedachten „herzzerreißenden Aufschrei“<sup>396</sup> sprachen, evozierten sie, oft unter Verwendung der Wir-Form, dass alle Anwesenden gleich fühlten und dabei niemals die Grenzen melancholischen Leidens überschritten. Ein weiteres emotionalisierendes Detail waren exklamative Elemente wie Stammeln und Seufzen, aber auch Redepausen, die sich auch in den abgedruckten Redetexten wiederfanden.<sup>397</sup> Sie verliehen den Ausführungen der Redner Authentizität, waren aber zugleich auch ein Mittel, schmerzhaftige Dinge nicht konkret anzusprechen zu müssen.

Inhaltlich standen die Biografien der Verstorbenen im Mittelpunkt der Reden, die diese als liebenswürdige, rechtschaffene und verantwortliche Personen vergegenwärtigten. Die Betrauten wurden zum „Symbol der schönsten Tugend“<sup>398</sup> stilisiert, die exemplarisch für wichtige gesellschaftliche Werte wie „Gott, Familie und Vaterland“<sup>399</sup> oder „Arbeit und Liebe“<sup>400</sup> standen. Als emotionaler Bezugspunkt musste sich ihr idealisiertes Wesen „unauslöschlich im Geist und im Herz eingepägt“ haben.<sup>401</sup> Im Anschluss an diese Liebeserklärung betonten die Redner oft noch einmal den „tiefen Schmerz“<sup>402</sup> der engsten Angehörigen und äußerten ihr Mitgefühl. Zum Schluss wurden die Ansprachen meist mit hoffnungsvollen Worten emotional abgerundet, wobei

---

**390** Bersotti (1895), S. 3.

**391** Di Giampietro (1887), S. [7].

**392** Nevers, Galateo, S. 116.

**393** Braga (1886), S. [6].

**394** Bersotti (1895), S. 3.

**395** Ebd., S. 6.

**396** Di Giampietro (1887), S. [13].

**397** Vgl. Musumeci, Musa, S. 110.

**398** Vallardi (1901), S. [12].

**399** Bersotti (1895), S. 5.

**400** Di Giampietro (1887), S. [12].

**401** Vallardi (1901), S. [12].

**402** Bognetti (1886), S. 9.

das Versprechen ewigen Andenkens, die Wonnen gesellschaftlicher Anerkennung und religiöse Transzendenzvorstellungen als Trostressourcen hervorstachen.<sup>403</sup>

Wenn die Rede beendet war, wurde der Sarg bei religiösen Bestattungen gesegnet, dann „nehmen die Totengräber die Bahre, und alle, außer wenigen Verwandten und intimen Freunden, ziehen sich zurück, nachdem sie den Trauernden einen Händedruck gegeben haben“.<sup>404</sup> In diesem hoch emotionalen Moment waren keine Worte mehr erwünscht, wie Emilia Nevers weiter ausführte: „Man kann einige tröstende Worte spenden, aber ohne zu insistieren ... Mit dem Betroffenen zu weinen, ist die größte Erweisung von Pietät.“<sup>405</sup> Damit ersparte man den Trauernden die erneute Verbalisierung des Geschehenen. Unterdessen vermittelte die Umgebung der Friedhöfe Ruhe, Schönheit und Ordnung, aber auch das Wissen, dass man sich an einem Ort befand, an dem man mit seinen Empfindungen nicht allein war.

Der Wunsch, die prekäre Balance zwischen Empfindung und Kontrolle des Schmerzes aufrecht zu erhalten, wurde auch durch die beginnende Kommerzialisierung der Bestattungspraktiken begünstigt. Anna Vertua Gentile erwähnte 1897, es würden immer häufiger professionelle Grabredner engagiert, die mit „opportunem Tonfall und artistischen ... Gesten“ den Angehörigen das viel beschworene affektive Opfer der Abschiedsrede abnahmen.<sup>406</sup> Damit trugen sie zur emotionalen Berechenbarkeit des Geschehens bei und erleichterten den Anwesenden das innerlich-melancholische Gedenken. Zugleich kompromittierte diese Praxis jedoch den Anspruch an Authentizität, wie es sich auch bei den Epitaphen beobachten ließ. Vertua Gentile kommentierte dieses Phänomen daher auch ambivalent. Sie fügte abfällig hinzu, Grabredner von Berufs wegen machten in erster Linie „der [eigenen] Lust am Reden Luft“ und beklagte indirekt die fehlende Intimität ihrer Ansprachen.<sup>407</sup>

Die Mischung aus Schmerz und erinnelter Liebe war es auch, die das Grab mit seiner künstlerischen Gestaltung und Bepflanzung festhalten und befördern sollte. Wie Anna Vertua Gentile betonte, war der Friedhof der Ort des Totenkults, an dem „Denkmäler, Pflanzen [und] Blumen das unaufhörliche Gedenken, die pietätvolle Zärtlichkeit und den Schmerz aussprechen, den die Zeit zwar lindert, aber niemals erstickt“.<sup>408</sup> Hier schliefen die geliebten Verstorbenen ihren „ewigen Schlaf“.<sup>409</sup> Und genau hier, in der Nähe ihrer Überreste, deren Anblick man sich lieber ersparte, die aber einst der Sitz der geliebten Seelen gewesen waren, wollte man ihnen „eine Blu-

---

**403** Besonders eindrücklich wurde dieses Vorgehen in der Grabeloge für Tommaso di Giampietro, die der Redner mit der Bemerkung „Non addio, ma a rivederci“ (Deutsch: „Nicht leb' wohl, sondern auf Wiedersehen“) beendete. Vgl. Di Giampietro (1887), S. [15].

**404** Nevers, Galateo, S. 116.

**405** Ebd.

**406** Vertua Gentile, *Come devo comportarmi*, S. 239.

**407** Ebd., S. 240.

**408** Ebd., S. 241 f.

**409** Buffoli (1914), S. 21.

me als Symbol der Zuneigung und der Dankbarkeit ablegen“.<sup>410</sup> Auch die Genueserin Ida Bossaglia schrieb in ihr Tagebuch, sie sei gemeinsam mit ihren Tanten „nach Staglieno gegangen, um das wehmütige Grab mit Blumen zu bedecken“.<sup>411</sup> Dort hätten sie „lange Zeit geweint und gebetet“.<sup>412</sup> Am 25. Februar 1878 schrieb Bossaglia von einem weiteren Friedhofsbesuch, sie habe die „Aufmerksamkeit kontinuierlich auf jenen Punkt [das Grab] gerichtet“ und versucht, „mit den Blicken bis unter diesen kalten Stein zu dringen, hinter dem sich unsere Lieben für immer verbergen“.<sup>413</sup> Das Aufsuchen des Grabs war ihr als Möglichkeit, sich der Toten nahe zu wöhnen, so wichtig, dass sie von ihrem Besuch anlässlich des Jahrestags des Todes ihrer Mutter nur aus „ernsten Gründen“ absah.<sup>414</sup> Auch Silvia Ferro schrieb 26 Jahre später während einer Reise in ihr Tagebuch: „Ich spüre, dass ich einen gewissen Ort aufsuchen muss. Der Gedanke daran, dass sich Mama allein und verlassen auf dem Friedhof befindet, ohne dass ich sie aufsuchen und für sie beten kann, bricht mir das Herz; ich weine.“<sup>415</sup>

Bemerkenswert ist dabei nicht nur, wie wichtig der Friedhofsbesuch für die Aufrechterhaltung der affektiven Bindung zu ihrer Mutter war, sondern auch, dass Ferro sich sträubte, das Grab beim Wort zu nennen und damit letztlich die Gewissheit des Todes vor sich selbst zu verschleiern. Ähnliche Überlegungen trieben auch Ida Bossaglia um. Für sie, deren Familie offenbar einen schädlichen Einfluss zu häufiger Friedhofsbesuche fürchtete, hatte das Grab mit der Zeit eine große persönlichkeitsbildende Bedeutung erlangt:

„Die gesamte Woche über habe ich gehofft, auf den Friedhof geführt zu werden, um das Grab meiner armen Mutter zu besuchen, aber meine Hoffnungen waren vergebens. Sie befürchten, dass die häufigen Besuche bei den geliebten Überresten uns nicht guttun. Mir scheint dagegen, dass ich ihr dort so nah sein kann wie nirgends sonst, und das ist mir ein großer Trost. Wo ich anfangs noch Schrecken und Ekel empfand, ist nun ein Heiligtum, in das ich meine Hoffnung und Freude setze. Und es ist und wird immer der Platz sein, wo ich jeden meiner Schmerzen beweinen werde, wo ich Kraft finde, um für das Elend dieses Lebens gerüstet zu sein, und wo ich meine Gedanken vom Guten, Frommen und Tugendhaften erleuchten lasse.“<sup>416</sup>

Erst wenn der Gedanke an den verstorbenen Körper überwunden war, schien das Grab also ein Ort intimer Zwiesprache werden zu können. Wie wichtig religiöse Motive für dessen emotionale Bedeutung waren, verdeutlicht ein anderer Tagebucheintrag Rosina D'Amicos. Für sie war der Friedhofsbesuch besonders im Zusammenhang mit religiösen Zeremonien wie der Gräbersegnung am Allerseelentag ein Trost, bei denen der Eindruck der Anwesenheit Toter rituell und symbolisch bestätigt wurde:

<sup>410</sup> Ebd., S. 22.

<sup>411</sup> Tagebuch Ida Bossaglia, 21.3.1878. ADN, Coll. DP/Adn2, Ida Bossaglia, La perdita di una moglie.

<sup>412</sup> Ebd.

<sup>413</sup> Ebd., 25.2.1878.

<sup>414</sup> Vgl. ebd., 14.3.1878.

<sup>415</sup> Tagebuch Silvia Ferro, 29.9.1904. ADN, Coll. DP/Adn2, Silvia Ferro, Un secolo sta per morire.

<sup>416</sup> Tagebuch Ida Bossaglia, 6.5.1877. ADN, Coll. DP/Adn2, Ida Bossaglia, La perdita di una moglie.

„Ich war in dieser kurzen Zeitspanne mehrfach auf dem Friedhof, stets gerne; aber am Sonntag noch lieber als üblich. Dort fand eine großartige Andacht statt, die jedes Jahr den Totenmonat [November] beschließt. Mir gefiel die Prozession der katholischen [Geistlichen] und der verschiedenen Kongregationen und Bruderschaften sehr, die zwischen der Kirche in San Lorenzo und dem Friedhof verlief. In perfekter Ordnung passierten sie das Eingangstor, hielten vor dem Altar inne, der im Freien aufgestellt war ..., und ich erhielt die Segnung, die ein Bischof ... allen Anwesenden und den Gräbern erteilte.“<sup>417</sup>

Die Versammlung vieler trauernder Menschen, wie sie am Allerseelentag üblich war, weckte bei Silvia Ferro außerdem ein tröstliches Bild sozialer Harmonie, das ebenfalls auf religiöse Motive zurückging. 1904 schrieb sie:

„Tante Silvia begleitete uns nach *San Bartolommeo* zur Totenmesse ... Sie war ausgenommen schön; [sie handelte von] der Brüderlichkeit und der Gleichheit im Tod und auf dem Friedhof. Schön ist der Vergleich zwischen den Frauen, sie sich hier aufhalten[;] die Reiche und die Frau aus dem Volk, die nebeneinander an den Gräbern ihrer Ehemänner weinen und sich in diesem Moment als Schwestern fühlen. Zwei Männer ..., die bezüglich Ideen, Politik, Religion etc. immer entgegengesetzter Meinung gewesen waren.“<sup>418</sup>

Neben seiner Funktion als Gedenk- und Trauerort war der Friedhof aber auch als repräsentativer Raum angelegt. Schon seit dem frühen 19. Jahrhundert waren die Bestattungsorte daher Ausgangspunkt von Publikationen mit ikonografischem, historischem und literarischem, aber zuweilen auch hygienischem Interesse gewesen. Seit den 1880er-Jahren geriet der Friedhof vermehrt in den Fokus von Fachzeitschriften für Ingenieure und Architekten, aber auch von Reiseführern.<sup>419</sup> Dadurch wurde der Bedeutungsgehalt des Friedhofs als Ort der Toten und der Trauer um technische, formale, aber auch neue gesellschaftliche und ökonomische Motive wie das Bedürfnis nach Erholung vom Arbeitsleben angereichert. Diese Entwicklungen konterkarierten tendenziell die Auffassung vom Friedhof als sakralem, außeralltäglichem Raum, den er nach christlich-katholischer, aber auch nach romantisch-zivilreligiöser Anschauung darstellte. Ein Grund dafür war nicht zuletzt der von Anfang an gesetzte Fokus auf Repräsentativität, die ihn auch als Ausflugsziel attraktiv machte. Dies konstatierte auch der eingangs zitierte Reiseführer, wenn er zu bedenken gab, „architektonischer Luxus und reicher Marmor“ stünden „in Kontrast ... mit der traurigen und schmerzhaften Erinnerung an diejenigen, die einem lieb waren“.<sup>420</sup>

Seit dem späten 19. Jahrhundert deutete sich daher auch eine Umcodierung des Friedhofsraumes an, wie sie zum Beispiel der Florentiner „Pinocchio“-Autor Carlo Col-

<sup>417</sup> Tagebuch Rosina D'Amico, 7.12.1901. ADN, Coll. DP/89, Rosina D'Amico, Un anno di mia vita.

<sup>418</sup> Tagebuch Silvia Ferro, 2.11.1904. ADN, Coll. DP/Adn2, Silvia Ferro, Un secolo sta per morire.

<sup>419</sup> Vgl. Ghiringhelli, Repertori, S. 251–259.

<sup>420</sup> Pellerano, Guida, S. 152. Damit ist nicht gesagt, dass Friedhofsbesucher mit touristischem Interesse nur positive Gefühle erfahren wollten. Zum Phänomen des Friedhofs- und Gedenkstätten-tourismus aus emotionssoziologischer Perspektive vgl. Best, Norfolk Island.



lodi (1826–1890) vornahm. In einer Kurzgeschichte mit dem Titel „Gl’inconsolabili“ (Die Untröstlichen) setzte er der melancholischen und schmerzbestimmten Friedhofsstimmung ein humoristisches Manifest der Freude entgegen. Hier vergaßen die zahlreichen Friedhofsbesucher an Allerseelen einfach, dass sie „das Haus in Trauerkleidung verlassen hatten“ und versammelten sich als „unbedarfte Menge“, deren humorige Dialoge mit einem Friedhofsgärtner offen legten, dass auch „die großen familiären Schmerzen oft ihre traurige Feierlichkeit verlieren, wenn sie sich aus dem diskreten Halbschatten der heimischen Wände auf die Straße bewegen“, wenn sich nur „die Sonne ... mit guter Laune erfreut, die Dachfirste ... und Kirchtürme ... mit einem fröhlichen hellen Licht zu erleuchten“.<sup>421</sup> Darin, so der Erzähler, könne man „unseren mangelnden Respekt für die Religion der Gräber sehen“ – aber auch, dass der Tod zwar für die Lebenden „eine sehr ernste Sache sei ...“, aber für die Toten selbst wahrscheinlich nur eine Sorge weniger darstellt“.<sup>422</sup>

---

<sup>421</sup> Collodi, *Inconsolabili*, S. 58–60.

<sup>422</sup> Ebd., S. 61.

## Schlussbetrachtung

Die vorliegende Arbeit geht von der These aus, dass sich zwischen der Mitte des 19. Jahrhunderts und dem Eintritt Italiens in den Ersten Weltkrieg ein spezifischer Elitenhabitus zum hegemonialen Trauermodell entwickelte, dessen Charakteristika vor allem über die Abgrenzung von den Praktiken anderer gesellschaftlicher Gruppen erkennbar wurden. Es zeigte sich, dass sich die Trauerkultur im Spannungsfeld von Prozessen der Emotionalisierung und Rationalisierung, aber auch der Individualisierung, Moralisierung und Disziplinierung bewegte. Dabei erwies sich Trauer als Phänomen, das nicht auf die Reaktion auf bestimmte Todesvorstellungen reduziert werden kann. Vielmehr handelte es sich um eine Gefühlslage von hoher sozialer und individueller Bedeutung, der eine klassen- und selbstbildende Funktion zukam. Für ihre Aushandlung spielte das Spannungsverhältnis zwischen destabilisierenden und stabilisierenden Dimensionen und Wirkungsweisen eine zentrale Rolle. Aus dieser ambivalenten Konstellation ergab sich eine verstärkte Konventionalisierung von Trauergefühlen, die dazu führte, dass öffentliche Praktiken und individuelle Empfindungen in ein widersprüchliches Verhältnis zueinander gerieten. Gerade der hohe Stellenwert von Trauer, deren richtige Bezeugung immer auch ein Ausweis von Zivilität war, begründete zugleich deren beginnende Privatisierung und, langfristig gesprochen, ihr sukzessives Verschwinden aus der Öffentlichkeit. Als Kontrastfolie diente dabei vor allem die Landbevölkerung des *Mezzogiorno*, die man als rückständig und unzivilisiert betrachtete. Diese Differenzierung war prägender als der in der Historiographie bislang häufig hervorgehobene Unterschied zwischen liberalkonservativen und demokratisch-progressiven Elitenmilieus, denn sie basierte auf einem bestimmten Wissen über zentrale Topoi wie Körper und Emotionen, aber auch über Religion und Tod, das bei den unteren Bevölkerungsschichten ebenso wie ein bürgerlich inspiriertes Sozialisierungsmodell nicht verwurzelt war und mit ihrer Lebenswelt konfligierte. Relevant wurde dies zunehmend seit 1861, da nationale Größe und wirtschaftliche Leistungskraft zu zentralen Kriterien des Politischen wurden. Die vorliegende Studie geht dieser Gemengelage in fünf Kapiteln nach, deren Befunde sich folgendermaßen zusammenfassen lassen:

Das erste Kapitel untersucht die Verbreitung einer rationalisierten Auffassung vom Tod. Hierzu werden zunächst zeitgenössische ethnografische Studien herangezogen, die sich mit den Trauer- und Bestattungspraktiken der Landbevölkerung in den südlichen Regionen Italiens und auf den Inseln befassten. Dabei beschrieben die Autoren einen Umgang mit dem Tod, der sich unter anderem durch einen engen Kontakt mit dem Leichnam und eine körperbetonte, expressive Emotionalität auszeichnete. Beobachter bewerteten diese Praktiken als abergläubisch und unzivilisiert und begegneten ihnen mit Ironie, Furcht und Aggression. Das ‚zivilisierte‘ Gegenbild, aus dem sich diese Differenzwahrnehmung begründete, war die humanwissenschaftlich gestützte Überzeugung, dass mit dem Verlust der Funktionalität des Körpers kein Leben mehr möglich sei. Da man jede Form von Vitalität an die Physis gekoppelt sah,

galt dies auch für die spirituellen Anteile menschlicher Existenz. Mit dieser materialistischen Deutung setzte man den Tod in Distanz zum Subjekt und löste ihn aus kollektiven Sinndeutungsmustern heraus.

Das moderne Todeskonzept implizierte eine scharfe Kontrastierung von Leben und Tod, wobei der Schutz des Lebens über die Gesundheitshaltung des Körpers zur Maxime politischen Handelns wurde. Analog dazu verstärkte sich die Assoziation von Leben und Tod mit Glück und Unglück, mit Wohlgefühl und Leid. Das Lebensende wurde negativ codiert und mit der Erfahrung von Angst, Ohnmacht und Kontingenz verbunden. Meist wurde der Tod als unerwartetes und ungerechtes Ereignis erfahren, insbesondere, wenn Kinder und junge Erwachsene starben.

Da eine trennscharfe Unterscheidung zwischen Leben und Tod aber nicht in jedem Fall möglich war, produzierte das biologisch-materialistische Todeskonzept neue Unsicherheiten. Ein Ausdruck hierfür war die Angst vor Lebendbestattungen, die in Italien auch im späten 19. Jahrhundert noch verbreitet war. Sie war ein Beispiel dafür, wie mit denjenigen umgegangen wurde, die das rationale Wissen vom Tod in Zweifel zogen: Während Ratgeber unter Verweis auf Arbeitsschutz, Sicherheitsmaßnahmen und technischen Fortschritt die Unbegründetheit der Scheintod-Angst betonten, pathologisierten Psychologen sie als seelischen Defekt und grenzten sie aus dem Bereich normaler Emotionalität aus.

Die Gleichsetzung von Lebensende und Körpertod hatte auch auf die Rituale der Trauer erhebliche Auswirkungen. Da der Leichnam aus der Perspektive der ‚aufgeklärten‘ Eliten ein Symbol von Tod und Verfall darstellte, wurde er in den Bestattungspraktiken marginalisiert. Dies geschah zum einen durch Hygienevorgaben, die ihn als Gefahrenquelle für Mensch und Umwelt identifizierten. Ihr emotionales Spiegelbild fand die hygienische Sorge vor Fäulnis und Zersetzung in Angst- und Ekelgefühlen. Um schädlichen Einflüssen und ungewollten Empfindungen vorzubeugen, wurden die sterblichen Überreste der Wahrnehmung entzogen, noch ehe sie erkennbare Verwesungsspuren aufwiesen. Der direkte Kontakt mit dem toten Körper ging fast vollständig in professionelle Hände über: teils durch behördliche Verordnungen, die Aufgaben wie Todesfeststellung und Sarglegung an Ärzte und Bestatter delegierten, teils durch die Inanspruchnahme externer Dienstleister für die Waschung und Herrichtung des Leichnams seitens der Angehörigen.

Allerdings wurde bei der hygienisch begründeten Marginalisierung des toten Körpers mit zweierlei Maß gemessen, denn wer die Bestattung selbst finanzierte, konnte weitreichende Ausnahmen von den allgemeinen Vorschriften in Anspruch nehmen. Zwar durften die Toten generell nur im verschlossenen Sarg durch die Öffentlichkeit transportiert werden. Anders als bei den kommunal finanzierten Armenbestattungen konnte die Überführung der Verstorbenen in die Kirche und zum Friedhof in diesem Fall jedoch individuell und bei Tageslicht erfolgen und dabei auch durch repräsentative Straßen und Stadtviertel führen. Außerdem durften in diesem Fall Leichenwagen und Särge geschmückt und von Angehörigen begleitet werden. Erst so konnten die

Bestattungsfeierlichkeiten der Mittel- und Oberschichten die erwünschte repräsentative Funktion erfüllen.

Dass die Implikationen des rationalisierten Todesbilds von den Eliten nur in abgeschwächter Form angewandt wurden, war auch im Hinblick auf die ersten Stunden nach dem Todeseintritt erkennbar. Nach diesem Modell war ab dem Moment des körperlichen Funktionsverlusts keine transzendente Weiterexistenz der Verstorbenen mehr möglich. Dies erkannten Angehörige aber häufig nicht sofort an – zum einen, da der Moment des Todeseintritts für sie angesichts marginaler körperlicher Veränderungen ebenso schwierig zu bestimmen wie zu realisieren war, zum anderen, weil ihnen die Akzeptanz des irreversiblen Verlusts emotional widerstrebte. Diese Neigung stand jedoch in einem widersprüchlichen Verhältnis zum säkularen Transzendenzkonzept, in dessen Rahmen die Hinterbliebenen qua Erinnerung für das Nachleben der Toten bürgten. Um die Memorialisierung einzuleiten, blieb den Angehörigen nur eine 48 Stunden lange Zeitspanne nach dem Todeseintritt, in der die Totenwache und die Aufbahrung des Leichnams im Sterbebett erfolgten. Schon kurz nach Todeseintritt wurde der Leichnam hergerichtet, als würde er schlafen – eine Inszenierung, die den Ausgangspunkt eines ästhetisierten Erinnerungsbildes der Toten darstellte und gleichzeitig das Bestreben verdeutlicht, aufbegehrende Affekte zu pazifizieren.

Der Umgang mit den sterblichen Überresten war aber auch ein Indikator für konfligierende Gefühlskulturen innerhalb der sozialen Eliten. Dies zeigte die Kremationsdebatte, die Freimaurer, Antiklerikale und Freidenker angestoßen hatten, um das kirchliche Ritenmonopol über Tod und Trauer zu brechen. Für sie war die Feuerbestattung gleichbedeutend mit einer Reinigung durch die Flammen, durch die die Erinnerung an die Toten frei vom Gedanken an den als abstoßend und ekelhaft empfundenen Prozess der Verwesung kultiviert werden konnte. Transzendenz wurde hier also gerade über die Einwirkung auf den Körper hergestellt.

Eine große Mehrheit entschied sich nach der 1888 von Staats wegen erlaubten Kremation dennoch weiterhin für die Erdbestattung, weil sie die Zerstörung des Leichnams als affektiven Bezugspunkt ablehnten; hinzu kamen religiöse und traditionsbedingte Erwägungen. Aus emotionaler Perspektive stellte die Zerstörung des Leichnams ein Temporalitätsproblem dar: Man wollte den Gedanken eines intakten Körpers nicht so bald aufgeben, wie die Verbrennung erfolgen musste. Historische und anthropologische Forschungen haben daraus die Vermutung abgeleitet, dass Trauer und Verwesung Prozesse seien, die analog zueinander verliefen. Wie wichtig die unsichtbare Präsenz der sterblichen Überreste für die Hinterbliebenen war, zeigt sich daran, dass sie oft über weite Strecken an den Heimatort der Familien überführt wurden, um sie im Kreis der Angehörigen zu bestatten.

Auch in der kulturellen Bedeutung des Friedhofs bildete sich die Relevanz des Leichnams ab. Im Rahmen einer romantisch inspirierten ‚Religion der Gräber‘ hatte seit Beginn des 19. Jahrhunderts auch der Bestattungsort zunehmend an emotionaler Relevanz gewonnen. Diese gründete auf einem säkularen Kult des Verdiensts und der emotionalen Verbundenheit mit bewunderten und nahestehenden Personen,

den man insbesondere dort pflegte, wo man sich den Verstorbenen körperlich nahe wähnte und die Beziehung zu ihnen in liebevollem Gedenken und intimer Zwiesprache präsent hielt. Erinnerung wurde dabei als selbstbildender Prozess konzipiert, aus dem Gefühle nicht wegzudenken waren. Damit zeigte sich im ersten Teil der Untersuchung, dass die Verbreitung wissenschaftlich-rationaler Episteme zwar eine distanzierte und objektivierte Auffassung vom Tod zur Folge hatte. Dies zeitigte allerdings keinen Rückgang von Affekten, wie auch Forschungsarbeiten immer wieder behauptet haben, sondern eine Verschiebung von emotionalen Akzenten, die auch intensivierend wirken konnte.

Im zweiten Kapitel wurde der hier aufgestellten Annahme nachgegangen, dass die Trauerkultur der gesellschaftlichen Eliten Italiens von einer Emotionalisierung sozialer Bindungen geprägt war. Bei der Analyse von Einträgen in Enzyklopädien wurde zunächst gezeigt, dass Trauer als leidvolle Erfahrung galt, die mit dem Verlust interpersoneller Beziehungen zusammenhing. Allerdings war hier seit der Mitte des 19. Jahrhunderts eine semantische Verschiebung zu verzeichnen. Während Trauer um 1850 als Reaktion auf den Verlust verwandtschaftlicher Verbindungen erklärt wurde, bezog der Begriff sich seit den 1880er-Jahren auf den Verlust geliebter Personen. Gemeint waren damit vor allem Menschen im näheren Lebensumfeld – primär diejenigen der (Klein-)Familie bürgerlicher Prägung, aber auch Freunde. Das Verhältnis zwischen Familienmitgliedern ließ sich im Laufe der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts also nicht mehr in blutsverwandtschaftlichen Beziehungen abbilden. Stattdessen erlebten Gefühle wie Sympathie und Liebe eine starke Aufwertung als Beziehungsgrundlage, die als interessenfreie und zutiefst individuelle Regungen gedacht wurden. Diese reziprok angelegten und Loyalität stiftenden Neigungen waren in der egalitär angelegten Gesellschaft des liberalen Nationalstaats ein hohes Gut. Da die rechtlich fixierten ständischen Sozialstrukturen der Vergangenheit angehörten, bildeten sie den entscheidenden Kitt, der die Familie, und nach ihrem Vorbild die nationale Gesellschaft, zusammenhalten sollte.

Da Sympathie und Liebe nicht als Ausfluss von Interessen galten, sondern als individuelle Gefühle zwischen schönen und tugendhaften Seelen, erfuhr auch die Trauer eine erhebliche Moralisierung, in der sich die Werteordnung der bürgerlichen und adligen Eliten widerspiegelte. Verlustleid zu empfinden, bestätigte die Verinnerlichung des Sozialisierungsmodells der (Klein-)Familie als Quelle von Liebe und Wohlgefühl. Im Todesfall übersetzten sich Sympathie und Wohlgefühl unmittelbar in Schmerz und Leid. Da in diesem Modell nur tugendhafte Seelen betrauert werden und umgekehrt nur seelenverwandte Menschen echten Schmerz empfinden konnten, bestätigten Trauergefühle die Tugendhaftigkeit von Verstorbenen und Hinterbliebenen. Die Wahrnehmung der Trauernden richtete sich dabei in erster Linie auf den Verlust; die Erfahrung der Gegenwart war von der entstandenen Beziehungsleerstelle eingefärbt, der Gedanke an die Zukunft angstbesetzt und düster.

In Grabreden und Nachrufen, aber auch in persönlichen Aufzeichnungen wurden die Verstorbenen durchweg als liebenswerte Personen vergegenwärtigt, die sich un-

ermüdetlich um das Wohl von Familie, Nation und lokalem Umfeld verdient gemacht hatten. Dabei beglaubigte ein emotional integriertes Familien- und Privatleben die Aufrichtigkeit des gesellschaftlichen Wirkens der Verstorbenen. Das von Liebe und Verehrung geprägte Gedenken rundete das Verlustleid zu einem süßen Schmerz ab. Zeitgenössische Akteure wirkten an dieser Erinnerungspraxis gezielt mit, indem sie Erbstücke wie eine letzte Liebesgabe vermachten, die zu Loyalität über den Tod hinaus verpflichtete. Ähnliches galt für die Verfügung von Gedenkmessen, die nach dem Willen von Erblässern und Erblässerinnen oft über Jahre abgehalten werden sollten.

Der hohe moralische Stellenwert von Trauergefühlen brachte es mit sich, dass diese nicht nur innerlich empfunden, sondern auch erkennbar zum Ausdruck gebracht werden sollten, um damit öffentlich Auskunft zu geben über die Schwere des Verlusts, die Tugend der Verstorbenen und das Bekenntnis zu deren Vermächtnis. Dazu gehörten auch körperliche Gefühlsäußerungen. Trauer wurde mit einem Habitus der Schwäche identifiziert, als Inbegriff ‚echter‘ Traurigkeit galt das Vergießen von Tränen. Hinzu kamen Konventionen wie das Tragen von Trauerkleidung und soziale Enthaltensamkeit, die je nach Verwandtschaftsverhältnis zur verstorbenen Person, aber auch nach dem Geschlecht der Hinterbliebenen variierten und seit dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts immer expliziter an Trauernde herangetragen wurden.

Mit ihren Rollenzuteilungen und Umgangsformen bildeten diese Praktiken den ausgesprochen familialen Charakter von Trauer ab. Da sie als besonders starke Gefühlsregung galt, barg Trauer auch die Gefahr des Kontrollverlusts. Daher sollte sie möglichst dosiert gezeigt werden, um andere nicht ungewollt ins Unglück zu stürzen, aber auch um die familiäre Ehre nicht öffentlich zu kompromittieren.

Als Beleg für die Verinnerlichung des bürgerlich geprägten Sozialisierungsmodells und als elitäre Selbstaffirmation wurde Trauer in öffentlichen Ritualen repräsentativ inszeniert. Sie war eine Gelegenheit, das soziale Kapital der Verstorbenen und der Angehörigen unter Beweis zu stellen. Dabei galt die Regel: je mehr Trauerbekundungen, desto besser. Nicht zufällig wurden Bestattungsfeiern für bekannte Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens deshalb auch als Plebiszit der Liebe bezeichnet.

Beim Tod von bekannten Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens wurde das Prinzip reziproker sympathetischer Bindungen auf die gesamte Bevölkerung übertragen. Die Artikulation des Verlustschmerzes und der verehrenden Zuneigung funktionierte einerseits als Überbrückung moralischer und sozialer Gegensätze, andererseits als Übersetzung privater Gefühle in öffentliche Moral.

Im dritten Kapitel wird gezeigt, dass sich die normativen Vorgaben im Umgang mit dem Tod in zwei Modelle aufgliederten. Am Beispiel eines der erfolgreichsten Romane des liberalen Italien, Antonio Fogazzaros „Piccolo mondo antico“, wurde zunächst gezeigt, dass dabei zwei normative Rahmungen zur Verfügung standen: christlich-religiöse und zivilreligiös-patriotische Sinndeutungsangebote. Ausgehend davon wird dann untersucht, welche Fühl- und Verhaltensweisen diese beiden diskursiven Felder zur Hand gaben, um ‚richtig‘ zu trauern.

Das dominante Vokabular im Umgang mit dem Tod stellte weiterhin der Katholizismus zur Verfügung. Unterschiedliche Quellen zeigen jedoch, dass religiöse Überzeugungen von einer Pazifizierung geprägt waren, die sich mit der offiziellen Kirchenlehre nur teilweise deckte. Dabei rückte Gott in die Rolle eines väterlichen Freunds, dem man in Anlehnung an die reziproke Logik emotionalisierter Beziehungen nicht mehr zutraute, Höllenqualen über diejenigen zu verfügen, die ihn liebten. Man erhoffte sich von ihm, ein Wiedersehen mit geliebten Personen im Himmel zu ermöglichen und so den emotionalen Beziehungen zu Lebzeiten eine transzendente Dimension zu verleihen. Obwohl die Kirche an der Existenz der Hölle festhielt, wurde diese Motivik auch von Geistlichen aufgegriffen, die sie mit der Kontingenz positivistischer und rationalistischer Überzeugungen kontrastierten.

Mit dem Fegefeuer als Übergangsraum vor dem endgültigen Verbleib im Himmel oder in der Hölle bot die katholische Jenseitstopografie den Toten einen Ort, über den die Hinterbliebenen mittels Fürbitten und karitativen Handlungen für die Armen Seelen weiterhin mit den Toten interagieren konnten. Trauerleid war in diesem Rahmen als Mitleid konfiguriert. Anders als von der Liturgie vorgegeben, richteten Trauernde ihre Fürbittegebete direkt an die Seelen der Toten anstatt an Gott. Die Unsicherheit darüber, ob diese Bemühungen erfolgreich waren, bewirkte häufig eine langfristige Perpetuierung dieser von Liebesbekundungen durchtränkten Gebetspraktiken.

Darüber hinaus vermittelte die Religion ein Verhaltensmodell für den Umgang mit Leid, das an der Figur der Heiligen Maria orientiert war. Sie hatte das Trauerleid in mütterlicher Liebe um ihren verlorenen Sohn bewusst auf sich genommen. Komplementär zu ihrer keuschen Mutterliebe kultivierte sie ihren Schmerz freudvoll, gezügelt und innerlich. Dieses Verhaltensmodell konnten die Gläubigen in Frömmigkeitspraktiken aktiv einüben, die nun vermehrt über Andachts- und Gebetsbücher für den Alltagsgebrauch vermittelt wurden. Auch katholische Erziehungsbücher betonten die Bedeutung der demütigen Akzeptanz des Schicksals, verbunden mit der Forderung nach Bescheidenheit und Verzicht. Die Vorbildrolle der Madonna war ein deutlicher Hinweis darauf, dass dieses Modell vor allem auf die Frau als Hüterin der Familie ausgerichtet war.

Werte wie Demut und Weltabgewandtheit gerieten jedoch zunehmend in Konflikt mit den Anforderungen des öffentlichen Lebens. Zu dem skizzierten katholisch-religiösen Modell trat daher ein zivilreligiöses Leitbild der Trauer, das auf die patriotische Ideologie der italienischen Nationalbewegung zurückging. Maßgeblich war dabei eine säkulare Ethik von Produktivität und Stärke, die das Gelingen der nationalen Einigung gewährleisten sollte. Der zivilreligiöse Opferkult des Risorgimento, dessen Wurzeln in die Französische Revolution zurückreichten, forderte unter Anlehnung an christliche Märtyrernarrative die Bereitschaft, den Kampf für die Nation willentlich bis in den Tod anzutreten. Obwohl diese Ideologie katholische Glaubensüberzeugungen nicht ausschloss, kam hier die Kultivierung von Melancholie oder demütigen Leids in kriegerischen Situationen einer Schwächebezeugung gleich, die die politischen Ziele der Nationalbewegung kompromittierte. Trauergefühle sollten daher in

produktive Taten umgesetzt und überwunden werden, wobei Produktivität auch als Rache am Feind konfiguriert sein konnte. Raum für die leidvollen Gefühlsanteile boten, wenn überhaupt, zeitlich eng begrenzte ritualisierte Gedenkakte.<sup>1</sup>

Spätestens, als das Königreich Italien im Jahr 1870 Rom und den Kirchenstaat annektiert hatte, trat neben militärische Stärke das ökonomische Leistungsvermögen als Garant für die nationale Wettbewerbsfähigkeit. Von nun an bestand die Aufgabe guter Staatsbürger vor allem in Arbeit und zivilgesellschaftlichem Engagement. Auch hier waren deprimierende Empfindungen wie Schwäche, Schmerz und Angst nicht erwünscht. Öffentliche Trauerbekundungen wie Grabreden und Nekrologe setzten deshalb einen anderen emotionalen Akzent und waren auf Verehrung und Exemplarität ausgerichtet. Auf diese Weise vermittelten sie zentrale gesellschaftliche Werte und setzten den leidvollen Anteilen der Trauer etwas entgegen.

Bei den Trauerfeierlichkeiten für den ersten italienischen König Vittorio Emanuele II. wurde dieses Wirkungsprinzip gezielt zur emotionalen Mobilisierung für die Nation eingesetzt. Man inszenierte ihn als Gründervater der Nation und weckte damit nicht nur Sympathien für das Risorgimento, sondern auch für dessen Fortsetzung in Gestalt eines aggressiven Nationalismus.

Die Fokussierung auf die heldenhafte Vergangenheit, die in öffentlichen Trauerakten für die Generation der Risorgimento-Kämpfer bis zur Jahrhundertwende immer wieder zelebriert wurde, weckte bei den jüngeren Generationen gegen Ende des 19. Jahrhunderts immer öfter den Eindruck eines erstarrten Gedenkens und einer höhepunktarmen Gegenwart, der unter anderem durch koloniale und irredentistische Expansionsbestrebungen zu neuem Glanz verholfen werden sollte. In diesem Sinne ließ der Schriftsteller Gabriele D'Annunzio den patriotischen Opferkult des Risorgimento hinter sich und feierte den Tod als Endpunkt eines kompromiss- und zügellos geführten Lebens im Dienste des Macht- und Lustgewinns. Für Trauer und Innehalten war hier kein Platz. Ein progressiveres Modell deutete Carlo Carrà in seinem Gemälde „Das Begräbnis des Anarchisten Galli“ von 1911 an. Im Sinne der Gesellschaftskritik von links, von der Carrà jedoch später Abstand nahm und sich ähnlich wie Mussolini vom Anarchosyndikalisten zum Faschisten wandelte, hatte Trauer ihre individualistische und familienzentrierte Prägung verloren. Stattdessen erschienen Emotionen als komplexe Wahrnehmungsweise, die kontextabhängig und performativ funktionierte. Dabei waren sie nicht zwingend auf die Familie als Zentrum von sozialer und affektiver Bindungen ausgerichtet und stellte die Gegenüberstellung von privaten und öffentlichen Gefühlen infrage. Hinzu kam, dass Trauer auch mit anderen Gefühlsbereichen als Schmerz, Leid und Trauer assoziiert sein konnte.

Insgesamt zeigt sich, dass die in der elitären Trauerkultur relevanten normativen Vorgaben von einer Zweiteilung charakterisiert waren, in deren Rahmen die emotio-

---

<sup>1</sup> Vgl. daran anschließend die Forschungen von Lichau, Awe-inspiring silence, sowie der s., Zwei Minuten.



nalen Anteile des Trauerns auf die Geschlechter aufgeteilt wurden. Die eine Seite war religiös und weiblich konnotiert und beinhaltete die schmerzvollen Seiten sowie die längerfristige Gefühlsarbeit, die andere, maskuline Seite war auf verehrendes Gedenken ausgerichtet. Hier sollte Trauer in produktives Schaffen konvertiert, ihre leidvollen Anteile hingegen möglichst überwunden werden. Analog zu den Geschlechterrollen wurde hier auch die Trauer im privaten und öffentlichen Lebensbereich unterschieden.

Das vierte Kapitel setzt sich mit der Bedeutung des Körpers für Trauergefühle und -praktiken auseinander. Dabei zeigt sich, dass komplementär zur Aufwertung von Trauer als soziale Tugend seit dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts eine Moralisierung körperlicher Gefühlsanteile zu beobachten war. Am Beispiel von zeitgenössischen Wörterbucheinträgen wird deutlich, dass historisch-anthropologische Schilderungen eine sukzessive Abnahme von körperlichen Gefühlsbezeichnungen im Rahmen von Trauerpraktiken suggerierten. Dies galt allerdings nur für die ‚zivilisierte‘ Welt, während Trauer bei außereuropäischen (kolonisierten) Völkern, aber auch bei der süditalienischen Bevölkerung weiterhin als stark körperbetont beschrieben wurde. Selbst Anthropologen schilderten entsprechende Szenen mit Entsetzen.

Die Präferenz für symbolische Ausdrucksformen ging auf evolutionsgeschichtliche Überlegungen zurück, wie sie sich seit den 1870er-Jahren verbreiteten. Dabei erschien der Körper als der Natur unterworfenen Teil des Menschen, von dessen unkontrollierbaren Regungen man sich durch den Erwerb von Kultur emanzipiert wähnte. Physiologen konzipierten Emotionen als Reizreaktionen, die eine energetische Aufladung des Körpers zur Folge hatten und sich über Wärme und Muskelbewegungen einen Weg nach außen suchten. Gefühle waren danach nur eine nachträgliche subjektive Wahrnehmung von körperlichen Prozessen, die der Verfügbarkeit des Subjekts entzogen sein konnten. Bildung und Kultur sollten dafür sorgen, die Kontrolle von Affekten zu gewährleisten. Im Hinblick auf leidvolle Empfindungen kam bei diesem physisch verankerten Emotionskonzept erschwerend hinzu, dass diesen das Potenzial zugeschrieben wurde, die Funktionalität des Körpers zu beeinträchtigen. Dies bestärkte die Deutung von leidvollen Gefühlen als Schwäche.

Die Positionierung gegenüber dem Primitiven darf allerdings nicht als generelle Ablehnung von Gefühlen missverstanden werden. Stattdessen war eine hierarchisierende Differenzierung verschiedener Emotionstypen zu beobachten. Auf der einen Seite standen die ‚guten‘ Seelengefühle. Sie waren kulturell geformt und liefen innerlich, berechenbar und moderat ab. Auf der anderen Seite standen die ‚lästigen‘ Körpergefühle, die als unbewusste Nervenreaktionen konzipiert waren und sich ausdrucksstark, heftig und plötzlich äußerten. Im Sinne des sozialen Prestiges galt es, diese möglichst vor der Öffentlichkeit zu verbergen, da sie die rationale und innerlich begründete Kontrolle des Subjekts über den Körper und damit dessen sozialen Status in Frage stellten.

Die zentrale Rolle, die man dem Körper für die Entstehung und den Umgang mit Emotionen zuwies, hatte zur Folge, dass sich der Fokus der Ratgeberliteratur seit den

1870er-Jahren immer stärker auf den sichtbaren, situativen Umgang mit Trauergefühlen richtete, während ältere Publikationen noch primär an das subjektive Maß appelliert hatten. Die Autorinnen und Autoren warnten davor, emotionalen Exzessen Raum zu geben und mahnten, die körperliche Artikulation von Traueraffekten zu zügeln und Einblicke in innere Abgründe zu verwehren.

Letzteres war im Trauerfall besonders relevant, da man leidvolle Affekte zunehmend als Belastung empfand, die es im Interesse des Wohlgefallens zu verschleiern galt. So verloren einst wichtige Normen wie Aufrichtigkeit und Natürlichkeit an Bedeutung. Bedingt war dieser Kulturwandel nicht zuletzt durch die Entstehung einer liberalen Wirtschaftsordnung, in der jedes Individuum selbst für Wohlergehen und Status verantwortlich war. Vor diesem Hintergrund wurde es immer wichtiger, eine *bella figura* zu machen, um die eigenen Chancen auf sozialen Aufstieg und ökonomischen Erfolg nicht zu gefährden.

In persönlichen Aufzeichnungen, aber auch in Wörterbucheinträgen wurde jedoch deutlich, dass die Trauererfahrungen historischer Akteure nicht in solchen normativen Rahmungen aufgingen, da sie in aller Regel mit starken körperlichen und seelischen Komponenten verbunden waren. Gute Erziehung und anständiges Benehmen, wie es die bis Ende des 19. Jahrhunderts immer stärker bildungsbürgerlich dominierten Eliten verstanden, wurden damit zu einem wichtigen kulturellen Kapital, während der Gedanke einer allen Individuen verfügbaren universellen Moral und die Suche nach einer gesamtgesellschaftlichen Synthese in den Hintergrund traten.

Um die Jahrhundertwende verschärften wissenschaftliche Untersuchungen die wahrgenommene Differenz zwischen kultiviertem und unzivilisiertem Verhalten, indem sie sie auf anatomische Voraussetzungen zurückführten. Nur ‚starke‘ und ‚entwickelte‘ Körper waren demnach in der Lage, moralisch zu fühlen. Dieses Wissen war vor allem für Frauen relevant. Als liebende Ehefrauen und Mütter waren sie einerseits für die Rolle der Trauernden bestimmt. Andererseits traute man ihnen aufgrund ihrer angeblich schwachen Nerven nicht zu, ihre Gefühle zu kontrollieren. Männer hingegen sollten Schmerz in Schaffensenergie umformen und Trauer als prekäre Gefühlslage möglichst rasch überwinden.

Das fünfte Kapitel untersucht Trauer in unterschiedlichen räumlichen Umgebungen. Es setzte an bei den Wohnräumen der Verstorbenen und ihrer Angehörigen, die als Orte des familiären Lebens vornehmlich der weiblichen Lebenssphäre zugehörten. Durch Bilder und Objekte, aber auch durch die gemeinsam verbrachte Zeit war die durch den Verlust entstandene Leerstelle und die Erinnerung an die Verstorbenen hier omnipräsent. Bei Trauerfällen stand das familiäre Zuhause in zwei Situationen für Außenstehende offen, nämlich zur Erweisung der letzten Ehre am aufgebahrten Leichnam und für den später abgehaltenen Beileidsbesuch, um den Hinterbliebenen Mitgefühl auszusprechen. Die Kondolenzvisite wurde jedoch zunehmend als Belastung empfunden, auch wenn ausdifferenzierte Verhaltenskonventionen darauf hinwirken sollten, die Adressierung leidvoller Gefühle zu vermeiden. Selbst im Kreis der Familie, in dem man die Erinnerung an die Verstorbenen durch zahlreiche Objekte

pflegte, wurde Trauer immer mehr zu einer Angelegenheit des und der Einzelnen. In der Einsamkeit des eigenen Zimmers wurde sie unter anderem schriftlich artikuliert, in Briefen an Angehörige und Freunde sowie in Tagebüchern. Die Wohnräume fungierten damit als Container, in dem die starken Gefühle von Trauernden vor Blicken von außen verborgen blieben und zugleich ein innerlicher Emotionsstil eingeübt wurde.

Der Rückzug von Trauernden in den Bereich des Privaten und Intimen steht jedoch in einem Spannungsverhältnis mit der Beobachtung, dass Trauerprozessionen und Bestattungszeremonien in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts signifikant an Bedeutung gewannen. Dabei ging es um die öffentliche Inszenierung individueller und familialer Trauer, bei der eine wachsende Zahl von Angehörigen, Freunden, Arbeitskollegen und Mitgliedern zivilgesellschaftlicher Vereine in eine umfassendere, emotional begründete Gemeinschaft eingebunden wurde. Ihre Teilnahme galt als Beleg für die Wertschätzung der Verstorbenen und ihrer Familien im privaten und öffentlichen Leben und geschah stets auf Einladung. Die Positionierung der Anwesenden innerhalb des Trauerzugs war als Abbild der Beziehungsnähe zum Verstorbenen organisiert. Seit den 1880er-Jahren vergrößerten sich die Leichenzüge durch die verstärkte Teilnahme von Vereinsmitgliedern und Arbeiterkassen. Trauergemeinden sollten als geordnetes, stilles und in sich gekehrtes Kollektiv auftreten und setzten damit einen Kontrapunkt zur Betriebsamkeit des Alltagslebens, aber auch zu den mitunter lärmenden und chaotischen Leichenzügen ländlicher und städtischer Unterschichten. Komplementär wurde auch der umgebende öffentliche Raum durch Geschäftsschließungen und Arbeitsniederlegungen in Stillstand versetzt, was vornehmlich beim Tod bekannter Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens spürbar wurde und ein symbolkräftiger Ausdruck für die Sakralisierung der interessenfreien Bindungen darstellte, deren Verlust man betrauerte. Die in vielen Städten bereits seit den 1870er-Jahren debattierte Frage um das Glockengeläut der Gemeindekirchen bei der Erteilung von Sterbesakramenten, über das immer wieder Beschwerden bei den Behörden eingingen, zeigt aber auch, dass die ungewollte Konfrontation mit Tod und Trauer im öffentlichen Raum zunehmend infrage stand. Ein Hinweis auf eine Ablösung des schmerzvoll-schweremütigen Emotionsregimes waren auch Berichte von so genannten „fröhlichen“ Begräbnissen, die sich den üblichen Praktiken bewusst widersetzen, ohne dabei eine öffentliche Debatte um den Verfall gesellschaftlicher Werte zu provozieren.

Als dritter Trauerraum wurde der Friedhof untersucht, der im Laufe des 19. Jahrhunderts zu einem Ort des friedvollen Gedenkens und der Kontemplation umgestaltet wurde. Hier vergegenwärtigten repräsentative Grabbauten, kunstvolle Skulpturen, aber auch Fotografien und Epitaphe die Verstorbenen und bildeten zugleich das Prestige ihrer Familien ab. Auf nord- und zentralitalienischen Friedhöfen tauchten bis 1900 immer mehr detailgenaue Abbildungen der Verstorbenen in Gestalt von Büsten und Fotografien auf, die als Somatisierung der Erinnerungskultur interpretiert werden können. Ähnlich wie der Bildzauber funktionierte sie als Form magischen Denkens,

die auf der Vorstellung beruhte, dass Bilder einen wirklichen Teil der gezeigten Personen darstellten – ein Motiv, das in ganz Europa noch bis Mitte des 19. Jahrhunderts im Strafrecht existiert hatte und die Möglichkeit einschloss, abwesende Angeklagte *in effigie* zu verurteilen beziehungsweise ersatzweise ihr Bild zu bestrafen. Auf dem Friedhof wurden die Abbilder der Verstorbenen zu einem Medium verlebendigender Vergegenwärtigung, welches dem emotionalen Bedürfnis der Trauernden entsprach, weiterhin mit ihren geliebten Toten in Verbindung zu bleiben. Dabei werden Parallelen zum Motiv des Pygmalion-Effekts aus der griechischen Mythologie ersichtlich, bei dem der Künstler Pygmalion eine von ihm erschaffene Skulptur durch Liebe zum Leben erweckt. Dem gegenüber war die Gräberkultur im Süden Italiens stärker architektonisch geprägt und auf spirituell-religiöses Erinnern ausgerichtet. Bedenkt man, dass der traditionelle Katholizismus des Südens immer wieder als Argument für die kulturelle und gesellschaftliche Rückständigkeit des *Mezzogiorno* angeführt wurde, dann tritt hier die Inkonsistenz von Begriffsdichotomien wie Vernunft versus Gefühl oder Glaube versus Aberglaube zutage.

Alles, was das Emotionsregime des innerlich dominierten, um Liebe angereicherten Leidens und mit ihm die Toten- und Trauerruhe stören konnte, sollte durch die Trennung der Grabfelder von ärmeren und wohlhabenderen Bevölkerungsschichten, aber auch durch Verhaltensvorgaben für Friedhofsbesucher und -personal ausgeschlossen werden. Dies galt insbesondere während Beisetzungen, an denen Frauen meist nicht teilnahmen und die immer häufiger von professionellen Grabrednern begleitet wurden. Diese ersparten es den Trauernden, ihren schmerzhaften Empfindungen öffentlich Ausdruck verleihen zu müssen. Nach der Bestattung war das Grab vor allem für weibliche Angehörige ein häufig besuchter Ort, an dem die Beziehung zu den Verstorbenen wachgehalten wurde. Darüber hinaus deutete sich seit dem späten 19. Jahrhundert an, dass die repräsentative Funktion der Friedhöfe dem Wunsch nach einer kontemplativen Atmosphäre entgegenlief, weil Reiseführer sie als Ausflugsziel anpriesen und vermehrt Besucher anlockten. Insgesamt verdeutlicht die Untersuchung von Trauer in ihren räumlichen Kontexten die Relevanz der Geschlechterrollen, nach der öffentliches Trauern weitgehend den Männern vorbehalten war, während die Frauen den privaten Teil übernahmen. Dabei war öffentliche Trauer auf Verehrung angelegt, während private Trauer vor allem die leidvollen Anteile umfasste.

Auf dieser Grundlage lässt sich die Geschichte der Trauer der italienischen Eliten im gewählten Untersuchungszeitraum grob in drei einander überlappende Phasen unterteilen. Eine erste Phase reichte von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis in die 1870er-Jahre. Zu dieser Zeit waren in bürgerlich-adligen Kreisen traditionelle religiöse Überzeugungen und Praktiken noch stärker verbreitet. Ein Blick auf Bestattungsfeierlichkeiten dieser Jahre verdeutlichte, dass dies eng mit der Gesellschaftsordnung der alten Staaten verknüpft war: Diese waren bisweilen noch erkennbar von ständischen Traditionen und blutsverwandtschaftlichen Beziehungen geprägt. Auf die Einbeziehung einer großen Öffentlichkeit zielte hier lediglich der Totenkult des Adels ab, der qua Geburt an der Spitze der sozialen Hierarchie stand. Bürgerliche Bestattungsfeiern

waren dagegen meist auf das engste familiäre Umfeld begrenzt – abgesehen von Politikern, Militärs und Künstlern, die sich für das Risorgimento eingesetzt hatten. Der emotionale Stil war hier in Abgrenzung zur Aristokratie von Innerlichkeit dominiert und auf das individuelle Verlustempfinden und die persönliche Betroffenheit der Anwesenden ausgerichtet. Nach 1861 blieben diese Traditionslinien zunächst nebeneinander bestehen, allerdings hatten sie seit der entscheidenden Phase des Risorgimento ihre gegensätzliche gesellschaftliche und politische Konnotation eingebüßt.

Um 1870 setzte eine zweite Phase ein, die etwa bis zur Jahrhundertwende reichte. In dieser Zeit verschoben sich die Akzente des Trauermodells zugunsten bürgerlich inspirierter Werte: Die exklusiv angelegten Beziehungen zwischen Familienmitgliedern und Freunden wurden zum zentralen Ankerpunkt der Trauer, was sich auch bei Leichenzügen und Bestattungsfeierlichkeiten widerspiegelte, deren Teilnehmerzahlen bis zur Jahrhundertwende anwuchsen. Die öffentliche Inszenierung des Verlusts wurde zu einem Indikator des sozialen Kapitals der Verstorbenen und ihrer Familien, wobei der Ausdruck von Trauergefühlen zunehmend kontrolliert ablaufen sollte. Begleitet war dieses Trauermodell von einem Abgrenzungsbedürfnis gegenüber den ländlichen und städtischen Unterschichten, deren Trauer als maßlos, naturhaft oder unaufrichtig kritisiert wurde; hinzu kam in beiden Fällen ein kollektivistischer Grundzug sowie bei Letzteren die politische Instrumentalisierung von Trauer durch die Arbeiterbewegung.

Um 1900 setzte schließlich ein dritter Abschnitt ein, in dem sich eine Öffnung des elitären Trauerregimes andeutete. Ein Anzeichen dafür waren die stagnierenden Publikationszahlen von Nekrologen und Verhaltensratgebern. Normabweichungen waren nun akzeptierter, wohl auch, weil sich die bürgerlichen Mittelschichten im Zuge der ökonomischen Entwicklung vergrößerten und ausdifferenzierten. Diese Diversifizierung eröffnete aber auch Räume für eine verstärkte politische Vereinnahmung von Trauer, die sowohl von Seiten der Arbeiterbewegung als auch von Nationalisten betrieben wurde. Der emotionale Akzent lag in beiden Fällen weniger auf Schmerz und Verlust, sondern vor allem auf deren Überwindung zugunsten politischer Veränderungen. Diese kollektive Bedeutungsaufladung öffentlicher Trauerrituale stand jedoch ebenfalls in einem Widerspruch zu zutiefst individuell gedachten Verlustempfindungen.

Ein bestimmendes Merkmal der bürgerlich-adligen Trauerkultur im liberalen Italien war das Spannungsverhältnis zwischen Einhegung und Entgrenzung, das sich aus der gegenläufigen Moralisierung von zwei Aspekten der Trauer ergab. Als notwendiges Korrelat des Subjekt- und Sozialisierungsmodells der Eliten war sie eine Tugend von hohem moralischen Wert. Trauer sollte deshalb nicht nur gespürt, sondern über symbolische und rituelle Praktiken sowie einen Habitus der Schwäche und Zurückgenommenheit gezeigt werden, der an katholische Traditionen anschließen konnte. Hiervon versprachen sich die Betroffenen Trost und wurden ihrer sozialen Integrität versichert. Bei Todesfällen fanden die lokalen Eliten zueinander und solidarisierten sich untereinander, während Angehörige der unteren Gesellschaftsmilieus durch Bei-

leidsbekundungen die soziale Hierarchie zu bestätigen schienen. Diese gesellschaftliche Bedeutung verhalf der Trauer zu einer ausgeprägten öffentlichen Sichtbarkeit in Form vielfältiger öffentlicher Rituale. Besonders charakteristisch für Italien waren die in großen Zahlen publizierten und im näheren sozialen Umfeld verteilten Nekrologe, die in dieser Quantität nur hier üblich waren. Als schriftliche Praxis unterstrichen sie die Relevanz eines gewissen Bildungsniveaus seitens der italienischen Eliten, aber auch die Bedeutung von Trauer für die Pflege lokaler und familiärer Netzwerke.

Gerade weil sie als emotionale Reaktion auf den Verlust individueller und exklusiver Beziehungen gedacht wurde, hatte Trauer aber auch eine prekäre Dimension. Zunächst war der Verlust dieser Bindungen eine subjektive Angelegenheit, die sich nach außen nur schemenhaft abbilden ließ. Dies hatte zur Folge, dass die Angemessenheit und Aufrichtigkeit pompöser Trauerzeremonie latent in Frage stand. Dieser Zweifel wurde durch die in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts vermehrt vorgebrachte Forderung, seine ‚wahren‘ Empfindungen zu verschleiern, zusätzlich verstärkt.

Hinzu kam, dass Trauer eine besonders starke emotionale Erfahrung war, die als Gefahr für psychische Stabilität und Gesundheit galt. Damit erschien sie als Bedrohung für die Arbeits- und Leistungsfähigkeit der Betroffenen. Auch deshalb wurde sie zu einer Last, die man sich und seiner sozialen Umgebung lieber ersparte. Hier setzte die Differenzierung von gesunder und krankhafter Trauer ein, sowie ihre Pathologisierung und ihre Deutung als psychologisches Problem, das es zu bewältigen galt. Mit Blick auf die Unterschichten zeigte sich zudem, dass das Bestreben nach Einhegung und Kontrolle der körperlichen Anteile von Trauergefühlen als zivilisatorische Aufgabe begriffen wurde. Dabei richtete sich der Fokus insbesondere auf die Bevölkerung der südlichen Regionen Italiens, deren körperbetonte Trauerpraktiken als naturhaft und maßlos, aber ebenso als unterkühlt und unaufrichtig abgelehnt wurden. Dieser Binnenkolonialismus gab der Zivilisierungsrhetorik im liberalen Italien eine besondere Schärfe, da die Lebensweise des Südens bald nach 1861 als gesellschaftliches und kulturelles Problem von existenzieller Dimension für den Nationalstaat diskutiert wurde.

Die steigende Wertschätzung symbolischer und objekthafter Trauerbezeugungen war unter diesen Vorzeichen ebenso konsequent wie die fortschreitende Delegation von Trauerpraktiken an professionelle Akteure wie Ärzte, Bestatter, Grabredner oder Epitaphen-Autoren. Sie ermöglichten es den Trauernden, das Geschehen aus der Distanz zu beobachten, die Aufmerksamkeit ins Innere zu richten und in Melancholie zu schwelgen.

Insgesamt gerieten die öffentlichen Trauerpraktiken zusehends in einen Widerspruch mit den individuellen Gefühlen. Ein Anzeichen dafür war, dass das hegemoniale Trauermodell an Verbindlichkeit verlor und Räume für alternative Praktiken entstanden, die sich vom Verhaltensregime des sakralen Innehaltens und des süßen Leidens abgrenzten. Einige Beispiele, die geografisch ausschließlich in mittel- und norditalienischen Städten zu verorten sind, weisen allerdings auch auf eine kulturelle

Kluft zwischen diesen Regionen und dem Süden hin, der im öffentlichen Diskurs weiterhin mit traditionell katholischen und abergläubischen Praktiken verbunden wurde. Auf einen Paradigmenwechsel hinsichtlich des gesellschaftlichen Stellenwerts von Trauer deutet eine weitere Beobachtung hin: Während die Publikationszahlen von Nekrologen etwa bis 1900 sukzessive zugenommen hatten, stagnierten sie nach der Jahrhundertwende und nahmen nach den Ersten Weltkrieg kontinuierlich ab. Damit zeichnete sich bereits in der Hochphase öffentlicher Trauerbezeugungen von den 1870er-Jahren bis zum Ersten Weltkrieg der Beginn eines längerfristigen Privatisierungs- und Interiorisierungsprozesses der Trauer ab. Sie wurde zu einer Gefühlslage, der man sich immer häufiger abseits sozialer Verpflichtungen und in der Einsamkeit des eigenen Zimmers widmete.

Eine wichtige Bedingung für die Aufrechterhaltung des elitären Trauermodells war die bürgerliche Geschlechterordnung, in deren Rahmen die beiden widersprüchlichen Seiten anteilig auf die Geschlechter übertragen wurden. Die Frauen, denen man ohnehin den Lebensbereich des Privaten und Emotionalen zuschrieb, waren für die Gefühlsarbeit zuständig und sollten diese durch Kleidungskonventionen, aber auch durch soziale Enthaltung nach außen sichtbar machen. Diese Zuschreibung wurde, gestützt durch die Erkenntnisse der Humanwissenschaften, zunehmend über den Körper definiert und essentialisiert. Als ‚schönes‘ und reproduktives Geschlecht schien die Frau danach von Natur aus besser geeignet für die Trauerarbeit, galt als vermeintlich ‚schwaches‘ Geschlecht aber auch als anfälliger für deren unerwünschte Seiten. In der Öffentlichkeit waren Frauen daher einer starken Reglementierung ausgesetzt. Von Trauerzügen und Bestattungsfeiern wurden sie oft ausgeschlossen oder rückten in die Rolle ornamentaler Tränenspenderinnen, die die Tiefe des Verlusts beglaubigten, in den öffentlichen Trauer Ritualen aber keine hervorgehobene Position einnehmen sollten. Ein Vorbild für die Modellierung weiblicher Trauer war die Mater Dolorosa, die ihr Leid bewusst und innerlich durchlebte, indem sie es freudvoll annahm.

Die andere Seite des elitären Emotionsregimes verkörperten die Männer, die ihre Trauer einhegen, kanalisieren und überwinden sollten. Zurück ging diese Auffassung auf den in der Französischen Revolution wurzelnden meritokratischen Gedenkkult und die Zivilreligion des Risorgimento. Evolutionsbiologische Theorien verstärkten diese Zuschreibung, indem sie den männlichen Körper als aktiv und produktiv beschrieben. Für die schmerzvollen Anteile der Trauer hatten die Männer immer weniger Raum. Dies ging einher mit einer Lockerung von Konventionen wie dem Tragen von Trauerkleidung, das um 1850 auch bei Männern noch üblich gewesen war. Arbeitsniederlegungen und Geschäftsschließungen wurden für die meisten bürgerlich-adligen Männer bis 1900 zu einer gängigen Form, Trauer öffentlich zu machen. Sie eröffneten jedoch nur kurze und begrenzte Zeiträume, die vielfach zur Erledigung der organisatorischen und sozialen Verpflichtungen genutzt werden mussten, welche der Tod von Familienmitgliedern nach sich zog. Zugleich verdeutlichte die Bezeugung von Trauer in Praktiken des ökonomischen Verzichts, dass sie zunehmend in einer gegen-

läufigen Relation zu den Anforderungen des Erwerbslebens stand und ihre öffentliche Bekundung zu einem Indikator des sozialen Status der Betroffenen wurde.

Somit wies die geschlechterspezifische Ordnung den Frauen die destabilisierenden und verlustzentrierten Affekte, den Männern aktivierende und zukunftsgerichtete Gefühlsanteile des Trauerns zu. Dies entsprach der Aufteilung der Lebenswelt in eine interessenfreie private und eine von zweckrationalen Logiken dominierte öffentliche Sphäre, die immer stärker von den Anforderungen und Handlungsmaßstäben der entstehenden liberalen Wirtschaftsordnung und der Verbreitung nationaler Ideologie geprägt war. Die Folge war weniger eine umfassende Verdrängung, sondern die Feminisierung und Privatisierung von Trauer als Verlustererfahrung, die individuellen Erfahrungen aber häufig nicht entsprach und für die Betroffenen eine Herausforderung bedeuten konnte. Aus diesem gegenderten Trauermodell darf jedoch nicht geschlossen werden, dass die Leistung trauernder Frauen von sekundärer Bedeutung gewesen wäre. Sie war vielmehr eine wichtige Quelle sozialen Prestiges, da die Empfindung von Verlustleid unter den bürgerlich-adligen Eliten eine Tugend darstellte. Dies ging nicht zuletzt auf die in Italien besonders nachdrückliche Hervorhebung familiärer Werte zurück. In Frage stand das untersuchte Trauermodell in dem Moment, in dem auch Frauen in öffentliche Funktionen gelangten oder sich in den ökonomischen Wertschöpfungsprozess einbringen mussten, wie es im Ersten Weltkrieg der Fall war.

Ein wichtiger Befund der Untersuchung ist außerdem, dass Säkularisierungsprozesse einen erheblichen Einfluss auf die Geschichte der Trauer hatten. Ein erster, von der Forschung lange Zeit zu einseitig betonter Aspekt war dabei die institutionelle Neuordnung des Verhältnisses von Kirche und Staat, die in Italien ab 1861 flächendeckend an Fahrt aufnahm. Sie betraf den Umgang mit dem toten Körper, die Bestattungspraktiken, aber auch den Betrieb von Friedhöfen. Mit der Gründung der Monarchie lag die Regelkompetenz in diesem Bereich beim Zentralstaat, dessen Verordnungen vor allem hygienepolitisch motiviert und auf die Verringerung von Gesundheitsrisiken ausgerichtet waren. Dies wirkte auf eine Distanzierung des toten Körpers von den Lebenden hin, die von Ärzten, Sanitätsoffizieren und Bestattern gewährleistet werden sollte. Deren obligatorische Präsenz stellte einen erheblichen Eingriff in die Trauerpraktiken dar und relativierte die zentrale Rolle, die Geistliche hier bisher innegehabt hatten. Allerdings stand dies häufig nicht im Widerspruch zu den Bedürfnissen der bürgerlich-adligen Milieus.

Die administrative Umsetzung der Gesundheitsgesetze war Aufgabe der kommunalen Verwaltungen, die oft nicht den nötigen politischen Willen dazu aufbrachten oder sich schwertaten, ihren Einfluss gegen klerikale Institutionen und laienreligiöse Orden geltend zu machen, die vielerorts noch lange Zeit mit dem Betrieb von Friedhöfen und der Durchführung von Bestattungen betraut waren. Dies galt insbesondere auf dem Land und zumal im Süden, jedoch auch in einer Stadt wie Rom, in der erst 1911 eine kommunale Friedhofsverordnung verabschiedet wurde. Wie ein Beispiel aus Florenz zeigt, bei dem die Bestattung eines Antiklerikalen verhindert wurde, ließen



liberalkonservative Lokaleliten den niederen Klerus mitunter auch gewähren, wenn es in ihrem politischen Interesse lag und oppositionellen Demokraten eine Lektion erteilt werden sollte.

Ein weiteres Beispiel für die hindernisreiche Durchsetzung staatlicher Regelungen war die Kremation. Ihre Zulassung war ein bedeutender Erfolg für die langjährigen politischen Bemühungen von Antiklerikalen und Freimaurern, denn sie war ein erster Schritt hin zur Pluralisierung der Bestattungspraktiken zulasten des kirchlichen Ritenmonopols. Faktisch konnte die Leichenverbrennung aber vielerorts aufgrund fehlender Verbrennungsstätten nicht in Anspruch genommen werden, deren Bau mitunter langwierig ausgehandelte politische Kompromisse voraussetzte. Dies ging nicht zuletzt darauf zurück, dass Vorbehalte gegen die Kremation auch in liberalen Kreisen weit verbreitet waren. Zudem deutete die wenig ausgeprägte Neigung der bürgerlichen und adligen Eliten Italiens, diese tatsächlich in Anspruch zu nehmen, darauf hin, dass die vom Heiligen Stuhl als einzig legitime Bestattungsform verfochtene Erdbestattung trotz kirchenkritischer Haltungen weiterhin in hohem Maße den Bedürfnissen im Umgang mit den Verstorbenen entsprach. Insgesamt zeigt sich, dass nach der Gründung des Nationalstaates vieles wie vorher blieb. Maßgeblich blieb vor allem, wie weit der institutionelle und strukturelle Einfluss der Kirche in den alten Staaten eingeschränkt worden war. Je konsequenter die Reformpolitik gewesen war, desto mehr entsprachen die Verhältnisse den nationalen Vorgaben, die aus der Piemonteser Gesetzgebung übernommen worden waren. Dort, wo wie im Kirchenstaat oder im Königreich beider Sizilien die geistliche mit der weltlichen Macht eng verflochten oder die staatliche Verwaltung schwach gewesen war, blieben die Auswirkungen zentralstaatlicher Vorgaben auf die Praxis noch lange Zeit begrenzt. Während ein Zustand von ‚Modernität‘ in den nördlichen und mittleren Regionen Italiens also vielerorts schon 1860 erreicht war, musste dieser im Süden und in vielen ländlichen Gegenden erst noch hergestellt werden.

Die jüngere Forschung hat allerdings betont, dass die Untersuchung des dynamischen Verhältnisses von Religion und Gesellschaft nicht auf institutionelle Aspekte verengt werden sollte. Die Befunde der vorliegenden Analyse stützen diese Hypothese, denn sie machen deutlich, dass die Auseinandersetzung mit Kirche und Religion als kulturelles Motiv eine zentrale Rolle für die soziale Identität der nationalen Eliten spielte. Verhandelt wurde die Thematik vor allem über soziokulturelle Differenzmarkierungen, die nach 1860 verstärkt in Relation zu den Unterschichten und insbesondere der Landbevölkerung der südlichen Regionen definiert waren. Säkularität erschien dabei allerdings weniger als Gegensatz zu Religiosität, denn eine große Mehrheit der gesellschaftlichen Eliten stellte die Bedeutung des katholischen Glaubens nicht infrage. Zur Debatte stand vielmehr eine bestimmte Auffassung von Religion, die im Elitendiskurs eng mit der Vorstellung von Modernität verknüpft war. Als problematisch erschien der Glaube vor allem im Blick nach außen, wo man ihn als exzessiv, irrational und bedrohlich skizzierte.

Diese Maßlosigkeit stand ungeachtet ihrer spezifischen kulturellen Funktion und Bedeutung dafür, dass die Menschen nicht selbst über ihr Schicksal und ihre Gefühle verfügten, sondern ihr Leben in kollektiver Abhängigkeit von einer höheren Macht fristeten, deren Existenz nicht empirisch belegbar war. Diese Vorstellungswelt, die man mit dem traditionellen Katholizismus und der ständestaatlichen Gesellschaftsordnung identifizierte, stand in einem unauflösbaren Widerspruch mit dem aufklärerischen Konzept vom Menschen als autonomem und eigenverantwortlichem Wesen. In Trauersituationen wurde dies auf doppelte Weise relevant: Erstens war die diesseitsbezogene Weltsicht der Elitenmilieus mit einem Fokus auf das Materielle und Wahrnehmbare verbunden, der die Glaubhaftigkeit älterer Transzendenzvorstellungen infrage stellte und den Tod mehr noch als zuvor zu einem angstbesetzten Ereignis machte. Zweitens ging sie mit einer starken Aufwertung von emotionalen Bindungen als individuell verankertes gesellschaftliches Ordnungsprinzip einher.

Diese Entwicklungen prägten auch den Bezug zu den Verstorbenen, den die Eliten im liberalen Italien pflegten. Neben das katholische Jenseits trat das Weiterleben in der Erinnerung der Lebenden, auf das aber nur diejenigen Anspruch hatten, die sich innerweltlich bewährt hatten.

Das zivilreligiöse Modell passte vor allem auf die Männer, konnte aber auch auf die Frauen und ihre Leistungen in der Familie ausgedehnt werden. Zugleich wurden Liebe und Zuneigung zu einem bestimmenden Element katholischer Jenseitsvorstellungen, denen in Anpassung an die emotionalen Erfordernisse der Eliten die Schärfe genommen wurde. Hier zeigt sich ein typisches Moment von Säkularisierungsprozessen, nämlich ihre Diskontinuität: Aufgrund des starken emotionalen Bedürfnisses nach einem weitergehenden Bezug zu den Toten, der angesichts der Endgültigkeit des über den Körper definierten Todes eigentlich undenkbar war, wurde das rationalistische Todesbild durch die Einführung neuer und die Abwandlung älterer Jenseitsvorstellungen wieder abgeschwächt. Dies funktionierte auch deshalb, weil emotionalisierte Beziehungen als exklusive Verbindungen zwischen tugendhaften Seelen konzipiert waren, die unabhängig von der physischen Begegnung der Interaktionspartner im Innenleben weitergeführt werden konnten. Was zählte, war die Empfindung von verbindenden Gefühlen wie Liebe, Sympathie und Bewunderung, die damit zu Transzendenzgaranten wurden. Realisiert werden konnte dies jedoch nur durch die Memorialisierung der Verstorbenen, die ohne die Anerkennung der Endgültigkeit des Todes nicht möglich war. Uferloses Leiden, wie man es in Süditalien beobachtete, behinderte diese Operation und ließ sich nicht mit einer diesseitsbezogenen und ‚produktiven‘ Lebensführung vereinbaren.

Wie aus der vorliegenden Untersuchung auch hervorgeht, war die Trauerkultur der bürgerlich-adligen Eliten Italiens besonders stark auf familiäre Bindungen ausgerichtet. Dies entsprach der hohen Wertschätzung der Familie als Basis der Nation, die schon im Risorgimento deutlich hervorgetreten war. In Anlehnung an die Historikerin Ilaria Porciani kann man auch diese diskursive Aufwertung als Teil der Neuverortung des Glaubens in der Gesellschaft lesen, die mit der politischen Situation in

Italien zusammenhing. Da der Heilige Stuhl sich in der Revolution von 1848/49 gegen die Nationalbewegung gerichtet hatte, fiel die Kirche als moralische Instanz aus. Die hinterlassene Leerstelle wurde von den reziproken, Loyalität stiftenden familiären Bindungen gefüllt, die somit das Fundament für die Stabilität der Nation bildeten. Im Konflikt mit Glaubensüberzeugungen stand diese Bedeutungsaufwertung der Familie allerdings keineswegs: Schon seit dem Risorgimento galt die heilige Familie als Ideal des Zusammenlebens, deren inhärente Rollenaufteilung mit den Erfordernissen der Nationalbewegung korrespondierte. Ein anderer Hinweis darauf war, dass die Familie nun auch das traditionelle katholische Jenseits bevölkerte und den Gläubigen ein Wiedersehen mit ihren Liebsten im Himmel in Aussicht gestellt wurde.

Für die Geschichte der Trauerkultur der italienischen Eliten war darüber hinaus die Verbreitung einer säkularen Auffassung von Emotionen bedeutsam. Bestimmte Arten des Fühlens wurden nun nicht mehr in Relation zum Glauben definiert, sondern als Disposition des Individuums gegenüber seiner lebensweltlichen Umgebung. Leidvolle Gefühle waren nun nicht mehr in erster Linie ein Frömmigkeitsbeweis, sondern vielmehr ein Beleg für die Verinnerlichung des elitären Sozialisierungsmodells. Im Interesse des Wohlbefindens der sozialen Umgebung war damit auch die Forderung nach einer Verinnerlichung von Gefühlen und einer dosierten Sichtbarmachung nach außen verbunden, da man Schmerz und Leid im Widerspruch mit dem individuellen Streben nach Glück währte. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts begann sich dieses Bild, begünstigt durch die humanwissenschaftliche Forschung, noch einmal zu verändern. Dabei wurden Emotionen als innerlich ablaufendes Phänomen erklärt, das mit körperphysiologischen Prozessen zusammenhing.

Diese Konzeptualisierung implizierte eine Abhängigkeit des Fühlens von naturgegebenen Umständen, denen man nicht enttrinnen konnte, brachte Emotionen aber auch in Distanz zum Subjekt. Sie implizierte jedoch ebenso die Möglichkeit, Affekte über körperliche und soziale Praktiken regulieren zu können und machte sie damit individuell verfügbar. Ausgelebt werden konnte diese Freiheit aber häufig nur dort, wo emotionale Regungen nicht sichtbar waren, wie etwa im Schutz des eigenen Zimmers.

Ein entscheidende Bedingung dafür war ein von säkularen Normen unterfüttertes Körperkonzept, nach dem sich der Mensch als gegendertes und verwandtschaftsbezogenes Wesen aus sich heraus liebend und verantwortlich verhalte, zur Kontrolle von Gefühlen fähig sei und nach Glück und Gesundheit strebe. Auf dieser Grundlage kam es, in Abgrenzung zu den Verhaltensweisen der Unterschichten, zu einer Moralisierung körperlicher Gefühlsanteile, die man als Kompromittierung der zivilisatorischen Maßgabe vernunftbestimmten Handelns deutete und die deshalb zum Objekt von Kontrolle und Disziplinierung wurden. Die Folge war ein Spannungsverhältnis zwischen Universalisierung und Partikularisierung, das zum Ausgangspunkt für die Individualisierung und Psychologisierung der Trauer wurde. Im Ergebnis wurden die Kriterien emotionalen Handelns unter dieser Maßgabe noch stärker ins Diesseits ver-

lagert und situativen Erfordernissen angepasst, was mit der transzendent und kollektiv angelegten Struktur religiöser Praktiken nur noch schwer vereinbar war.

Für die Trauer war die somatische Deutung von Gefühlen auch deshalb von paradigmatischer Bedeutung, weil mit ihr eine weitere Umcodierung leidvoller Empfindungen einherging: Ihnen haftete nun der Makel an, die Leistungsfähigkeit der Betroffenen infrage zu stellen; ihr positiver Charakter, den sie nach religiösen Vorstellungen, aber auch als Korrelat beim Verlust emotionalisierter Beziehungen hatten, geriet damit grundsätzlich ins Wanken.

Trotz ihres epistemischen Bedeutungsverlusts war die Religion weiterhin wichtig für den Umgang mit Tod und Trauer. Als spiritualisierte Praxis blieb sie eine anerkannte und unverzichtbare Trostressource, zumal für die Frauen, die als besonders emotionale Wesen mit Hang zum Kontrollverlust galten. Dabei individualisierte sich zwar der Glaube und wurde als ein Teil des Gefühlslebens gedeutet, er blieb aber zugleich eine wichtige moralische Ressource. Daneben darf auch die kulturelle Relevanz des Religiösen nicht unterschätzt werden. Katholische Riten und Symbole gehörten im liberalen Italien bis zum Ersten Weltkrieg und darüber hinaus zum Standardrepertoire bürgerlich-adliger Bestattungsfeierlichkeiten und repräsentierten somit auch ein zentrales Element der sozialen Identität großer Teile der Eliten.

Der Erste Weltkrieg, in den Italien im Mai 1915 eintrat, wurde von vielen Zeitgenossen als Epochensprung erlebt, der auch für die Trauerkultur einschneidende Konsequenzen hatte. Ein Grund dafür war nicht zuletzt, dass sich viele Gewissheiten im Umgang mit dem Tod nun in ihrer ganzen Widersprüchlichkeit offenbarten. Gerade die Liebe zur Nation, die eigentlich das gesellschaftliche Wohlergehen absichern sollte, verursachte nun eine massive Präsenz leidvoller Erfahrungen in allen Lebensbereichen. Todesfälle als zufällig und ungerecht wahrzunehmen, war angesichts des menschengemachten Massensterbens in den Schützengräben kaum noch möglich. Als anonymes, öffentliches und egalitäres Ereignis stand der Kriegstod in einem maximalen Widerspruch zu den emotionalen Bedürfnissen der bürgerlichen und adligen Eliten, auch weil hier größtenteils junge Männer starben, denen man die höchste Lebenskraft unter allen Bevölkerungsgruppen zuschrieb und die gerade deshalb in den Krieg ziehen mussten. Diese Zuschreibung implizierte aber ebenso, dass man ihren Tod als besonders großen Verlust erlebte, der sämtliche Zukunftshoffnungen unter sich begrub. Da die Soldaten zudem fern ihrer Herkunftsorte starben und man sie meist in Frontnähe beisetzte, entfiel mit der Bestattung des Leichnams das wichtigste Abschiedsritual. Gerade vor diesem Hintergrund wurde der Tod zu etwas Irrealem, das besonders schwer zu akzeptieren war. Es lässt sich daher spekulieren, dass der Kriegstod ein stärker spirituell geprägtes Verhältnis zu den Verstorbenen begünstigte und dabei zugleich eine psychologische Entgrenzung der Trauer beförderte.

Der Kriegstod war ein gewaltsames, ungewisses und fernes Ereignis mit traumatischem Potenzial, das ein erhöhtes Bedürfnis nach Erklärungen nach sich zog. Der zivilreligiöse Topos vom Opfertod für die Nation erlebte als Ressource von Sinngebung und Transzendenz große Konjunktur. Zugleich versprach die Ehrung der zu

Helden erklärten Gefallenen Anerkennung für die Familien der Hinterbliebenen, die ihre Söhne und Ehemänner für die *Patria* geopfert zu haben schienen. Zivilgesellschaftliche und staatliche Institutionen betrieben die öffentliche Inszenierung dieses Heldengedenkkults gezielt zur Kriegsmobilisierung.

Wie Jay Winter in seiner wegweisenden Studie gezeigt hat, erlebten gleichzeitig auch religiöse Motive eine Renaissance. Sie wurden aber häufig durch archaische Motive angereichert, die im Rahmen des elitären Differenzdiskurses der Vorkriegszeit als irrational gelten mussten. Dass christliche und zivilreligiöse Motive nun oft im Verbund miteinander erschienen, verwies auf eine neuartige Symbiose zwischen Kirche und Staat, die in Italien lange Zeit in einem konflikthaften Verhältnis gestanden und auch innerhalb der Mittel- und Oberschichten für politische Konflikte gesorgt hatten.

Nicht zufällig gewannen vergesellschaftende Praktiken wie Kondolenzbesuche, die Verteilung von Nekrologen, das Abhalten von Gedenkfeiern und Totenmessen, aber auch mit den Verstorbenen assoziierte Objekte als individuelle Erinnerungsmarker noch einmal an Bedeutung, denn sie versprachen Trost – eine Entwicklung, die die in der vorangehenden Epoche beobachtete Tendenz zu einer Privatisierung und Intimisierung der Trauer zumindest partiell umkehrte. Neu war, dass die Ehrung der Toten nun meistens in familiären *und* kollektiven Praktiken erfolgte. Nicht nur die Serialität und Massenhaftigkeit des Kriegstodes, sondern auch die nationalpolitische Kanalisierung von Trauergefühlen führte so zu einer Demokratisierung der Trauerkultur, die dem individualistisch und hierarchisch angelegten bürgerlichen Modell zuwiderlief.

Nicht zuletzt bedeutete der Krieg auch für das Verhältnis der Geschlechter einen Einschnitt: Frauen kehrten als Trauernde mit Macht in die Öffentlichkeit zurück. Dies als Schritt hin zu mehr Gleichberechtigung zu lesen, wäre jedoch vorschnell, denn zugleich bestätigte diese Umkehr früherer Entwicklungen die soziale Rolle der weiblichen Bevölkerung als aufopferungsvoller, emotionaler Rückhalt für die kämpfenden Männer. Dieses Motiv entsprach dem Interesse staatlicher und zivilgesellschaftlicher Akteure, die Trauer um die gefallenen Helden zur Kriegsmobilisierung zu nutzen und die nationale Gesellschaft als Schicksalsgemeinschaft zu inszenieren. Die Frage danach, ob die Opfer des Krieges vergeblich waren oder nicht, sollte in der Nachkriegszeit zu einem wichtigen politischen Argument werden. Mittelfristig leistete der Krieg also auch der Politisierung des Trauerns Vorschub, das im Trauermodell der bürgerlich-adligen Eliten als vorpolitisch gegolten hatte.

## Riassunto

Nel presente studio si considera il lutto un fenomeno legato al contesto e soggetto – anche sul piano emozionale – ai processi di cambiamento storico e sociale. L'analisi si concentra sulle pratiche di lutto seguite dalle élite borghesi e nobili, vale a dire i ceti portanti dello stato nazionale italiano, tra il 1850 e l'entrata nella Prima guerra mondiale. Secondo l'ipotesi guida essi svilupparono, nel periodo menzionato, una specifica cultura del lutto che si differenziò consapevolmente dalle pratiche di altri strati sociali. Il più forte contrasto emerge in confronto con la popolazione rurale del Mezzogiorno, mentre sembra meno incisivo quello tra le élite ,secolari' e ,cattolici' su cui invece insiste spesso la storiografia.

Il primo capitolo tratta del sapere intorno alla morte, prodotto soprattutto dai medici nella seconda metà del XIX secolo e fatto conoscere al pubblico borghese. Tale sapere si distaccava dalle prospettive e dai modi religiosi del sentire che alla morte associavano pur sempre la speranza della resurrezione e/o ricongiunzione, e definiva la morte come fine irreversibile della vita. Un tale approccio ,razionale' suscitava nelle persone in lutto un profondo senso di impotenza, contingenza e insensatezza, soprattutto di fronte alla morte di bambini e giovani. La prospettiva medico-razionale cambiava i rapporti con la salma. Anziché identificarla con la persona deceduta e cercare la sua vicinanza, le famiglie in lutto ricorrevano in misura crescente a pratiche di distanziamento, motivate con considerazioni igieniche e corrispondenti reazioni emozionali di rifiuto. Ciò si ripercuoteva e si perpetuava nella regolamentazione amministrativa dei cortei funebri. Il fatto che tali provvedimenti riguardassero soprattutto gli strati più poveri della popolazione, rimanda tuttavia al permanere di tratti di insicurezza e ambivalenza nei modi di sentire da parte della borghesia e delle élite. Esse si riservavano la rappresentazione della salma attraverso processioni e riti funebri che attribuivano alla tomba uno status privilegiato come luogo di commemorazione intima e dialogo emozionale.

Il secondo capitolo esamina la percezione borghese-elitaria della morte come perdita di legami emozionali. Punto di partenza sono le definizioni di lutto offerte dalle enciclopedie e dai dizionari dell'epoca. Si assiste a una crescente focalizzazione sulle „persone amate“, e pertanto a un processo di emozionalizzazione dei legami familiari non più raffigurabili attraverso semplici rapporti parentali. L'evoluzione, che conferma la tesi dell'intimizzazione ed emozionalizzazione della famiglia nucleare, emerge dalle testimonianze autobiografiche, dove l'amore e l'affetto per la persona deceduta si traducevano immediatamente in sentimenti di dolore, di colpa e di afflizione per la perdita. Tuttavia non bastava averli, ma andavano espressi nell'intenzione di far conoscere al pubblico la gravità della perdita, le virtù dei defunti e l'accettazione delle loro ultime volontà da parte dei familiari. È interessante che a volte i morti abbiano già predisposto, nel testamento, l'organizzazione di questa rappresentanza pubblica, stabilendo ad esempio di far celebrare delle messe commemorative. Quando i funerali e le commemorazioni riguardavano personalità della vita pubblica, si metteva in atto

una sorta di tregua emozionale, con l'obiettivo, da un lato, di superare contrapposizioni sociali e politiche, e dall'altro lato, di convertire sentimenti privati in morale pubblica.

Nel terzo capitolo si confrontano non solo, ma si mettono anche in relazione, la religione e la patria come cornici normative del lutto. Fu indubbiamente in prima linea la religione cattolica a mettere a disposizione il vocabolario per esprimere il dolore, a dare un senso, a promettere consolazione e trascendenza. Al contempo offriva una concreta topografia dell'aldilà che attribuiva alle persone in lutto una funzione attiva e in duplice senso confortante. Nella misura in cui esse pregavano o svolgevano opere caritative, sarebbero riuscite ad attenuare e abbreviare le sofferenze che i defunti pativano all'inferno. E con le preghiere imparavano a rassegnarsi, con gioiosa umiltà, al proprio destino, a praticare dunque una virtù attribuita alla Madonna. Questo discorso valeva, però, in prima linea per le donne, mentre gli uomini trovavano nel sacrificio per la patria, la sua unità e il suo successo, una nuova religione civile la quale si rispecchiava chiaramente nei discorsi funebri e nei necrologi dell'epoca dove ci si soffermava sulla vita esemplare del defunto, lasciando poco spazio al dolore. La strategia fu particolarmente evidente nelle esequie di Vittorio Emanuele, morto nel 1878, che veniva onorato come padre fondatore della nazione italiana e risvegliava simpatie non solo per il Risorgimento, ma anche per il suo proseguimento nella forma di un nazionalismo più aggressivo. Quest'ultimo era rappresentato da Gabriele D'Annunzio che andò oltre il culto del sacrificio patriottico, celebrando la morte come punto estremo di una vita condotta senza compromessi e senza freni a servizio della passione per il potere e della massimizzazione del piacere. Per il lutto non c'era proprio spazio in un tale contesto.

Il culto dell'eroe maschile e del suo corpo vitale, anch'esso legato alla figura di D'Annunzio, conduce al quarto capitolo in cui si tematizza la rilevanza del corpo per i sentimenti e le pratiche del lutto. Alla 'buona società' dava fastidio, in particolare, il peso assegnato al corpo nei riti di lutto che si osservavano nei gruppi e nelle regioni 'non civilizzati' (le prefiche). C'era chi consigliava di non consentire tali eccessi e di contenere l'espressione corporea dei sentimenti di lutto. Il discorso riguardava soprattutto le donne – in considerazione della presunta debolezza del loro sistema nervoso e della loro costituzione fisica, si dubitava che fossero capaci di controllarsi, sicché si tendeva a escluderle dai riti di lutto pubblici. Agli uomini si chiedeva invece di trasformare il dolore in energia creativa e di superare quanto prima il lutto, inteso come indebolimento.

La differenza di genere emerge con forza anche nel quinto e ultimo capitolo in cui si traccia una topografia del lutto. Al centro si trova la casa del defunto che, in quanto spazio familiare, era popolata e dominata soprattutto dalle donne. Certo, essa era aperta anche agli estranei che rendevano l'estremo onore alla salma esposta o facevano una visita di cordoglio alla famiglia. Tali visite si vivevano, però, sempre più come un peso – fenomeno che rimanda a un processo di crescente privatizzazione del lutto. Nella famiglia stessa, che coltivava il ricordo del defunto ricorrendo a molteplici og-

getti, il lutto diventava una vicenda del singolo individuo che vi si dedicava in misura crescente nella solitudine della propria stanza e in forma di comunicazione scritta con il defunto o con amici. Dall'altra parte però, e ciò crea una – irrisolta – dissonanza con quanto appena detto, a partire dal 1860 i ceti medi e alti italiani davano una sempre maggiore importanza alle processioni di lutto. Da un lato si intendeva presentare pubblicamente il lutto individuale, coltivato soprattutto in ambito familiare, e rendere visibile la costituzione di una grande comunità di lutto attraverso il coinvolgimento di amici, colleghi e soci di eventuali circoli. Dall'altro lato si chiedeva che tale comunità si presentasse in maniera dignitosa e silenziosa, mantenendo un ordine meticoloso, per distinguersi dalle processioni di lutto, spesso chiassose e caotiche, organizzate dai ceti popolari nelle campagne e in città. Un terzo spazio di lutto era costituito dal cimitero che nel corso del XIX secolo si trasformò sempre più in un luogo di pace e di contemplazione, con tombe familiari e sacrari, epitaffi, sculture e fotografie che rievocavano i defunti e facilitavano il dialogo intimo con loro. Turbamenti della quiete dei sepolti e del lutto andavano assolutamente evitati, e a ciò contribuiva la separazione spaziale tra le aree di sepoltura per i poveri e quelle per i benestanti tanto quanto il corrispondente codice di comportamento per gli addetti del cimitero.



# Abbildungsnachweise

Nicht in allen Fällen war es möglich, die Rechteinhaber der Abbildungen ausfindig zu machen. Berechtigte Ansprüche werden selbstverständlich im Rahmen der üblichen Vereinbarungen abgegolten.

- Abb. 1: Foto: Moritz Buchner.
- Abb. 2: Nuova Illustrazione Universale, 27.9.1874, S. 168.
- Abb. 3: Vallardi (1901), o. S.
- Abb. 4: Foto: Moritz Buchner.
- Abb. 5: Blasis, Uomo, tavola III.
- Abb. 6: Das MoMA in Berlin. Meisterwerke aus dem Museum of Modern Art, New York. Katalog anlässlich der Ausstellung in Berlin, 20. Februar bis 19. September 2004, hg. von John Elderfield, Ostfildern 2004, S. 91.
- Abb. 7: Mosso, Furcht, S. 103.
- Abb. 8: Mosso, Fear, o. S.
- Abb. 9: Monumento ad Adelaide Cairoli (1876), S. [III].
- Abb. 10: ASM, Archivio Bazzero. © Archivio di Stato di Milano, Prot. Nr. 1125, 23.2.2018.
- Abb. 11: Illustrazione italiana. Almanacco storico che contiene la cronistoria degli anni 1908/09, Milano 1909, S. 272.
- Abb. 12: La famiglia Cairoli. Ricordo per la inaugurazione del monumento, Pavia 14 giugno 1900, Pavia 1900, S. 15.
- Abb. 13: L'Illustrazione italiana. Almanacco storico che contiene la cronistoria degli anni 1908/09, Milano 1909, S. 340.
- Abb. 14: L'Illustrazione italiana. Almanacco storico che contiene la cronistoria degli anni 1908/09, Milano 1909, S. 345.
- Abb. 15: Buffoli (1914), S. 7.
- Abb. 16: AVM, Università Cattolica del Sacro Cuore.
- Abb. 17: AVM, Università Cattolica del Sacro Cuore.
- Abb. 18: Foto: Moritz Buchner.
- Abb. 19: © Ministero dei Beni e delle Attività Culturali e del Turismo / Archivio di Stato di Firenze.

# Quellen- und Literaturverzeichnis

## 1 Ungedruckte Quellen

### *Bologna*

#### *Archivio Storico comunale (ASCB)*

Documentazione 1797–1970, Carteggio amministrativo e atti degli organi comunali  
Titolarlo VIII: Cimitero, fasc. 8: Impresa Sister 1912

### *Florenz*

#### *Archivio Contemporaneo del Gabinetto Vieussieux (ACGV)*

Archivio De Larderel-Viviano Della Robbia  
cass. X, fasc. 1A/2: lettere n. 10, 26.1.1894–24.12.1899

#### *Archivio Corsini (AC)*

##### Corrispondenze

fasc.: Lettere di P.ssa Anna Barberini Corsini, Lettere della figlia B.ssa Giuliana Ricasoli, 1897  
fasc.: Lettere di P.ssa Anna Barberini Corsini, Lettere della figlia B.ssa Giuliana Ricasoli, 1901

#### *Archivio Niccolini (AN)*

##### Archivio di famiglia, serie documenti

filza 44, fasc. 32: Morte di Lorenzo Niccolini, 1866 luglio 19  
filza 48, fasc. 51: Contanti pagati e aversi per conto dei Nob. Signori Niccolini, Eredi della fu Nob. Signora Margerita Pryce, morta 2.11.1891

#### *Archivio di Stato di Firenze (ASF)*

##### Archivio Niccolò Nobili

cass. 19, fasc. 4: Carte riguardanti Emilia di Guglielmo di Lino Nobili nei Manna Roncadelli e lettere a Niccolò Nobili

##### Fondo Poggi

cass. 11: Carte Giuglielmo Poggi, fasc. 6: Tito Poggi di Guglielmo di Giovanni di Ida Puliti

##### Archivio Notarile Moderno

###### Testamenti segreti pubblicati 1570–1888

filza 53, fasc. 1.: Testamento Teresa Guadagni ved. Mozzi, 12.3.1875

###### Testamenti olografi inediti –1875

ins. 6163: Testamento olografo Luigi Puccini, 5.2.1870

ins. 6135: Testamento olografo di Stanislao Giorgetti, 28.4.1870

##### Archivio Schiff Giorgini

Serie I, b. 132, fasc. 2: Appunti riservati a Bista. Appendice al Testamento olografo di Vittoria Giorgini nata Manzoni del 15.7.1891

##### Archivio Ricasoli

cass. XIII: Lettere Ricasoli Firidolfi Bar. Giovanni e Bar.ssa Giuliana a Corsi Prof. Giuseppe

fasc. 1: dal 8 gennaio al 30 settembre 1897

fasc. 2: dal 2 ottobre al 30 dicembre 1897

fasc. 3: dal 8 gennaio al 30 settembre 1898

cass. 128, Morte Giovanni Ricasoli Firidolfi  
fasc. Lettere di condoglianza. Parentela, amicizie

cass. 129, fasc. In morte del B.e Bettino di Giovanni Ricasoli Firidolfi  
Archivio Canevaro de Zoagli

fasc. 85: Ines Canevaro de Zoagli. Spese per la malattia; trasporto della salma e beneficenze, 1914

Carte Marco Tabarrini

Fondo Emilio de Fabris, b. 42, fasc. 3: Testamento autentico del 21.5.1873

*Archivio storico del Comune di Firenze (ASCF)*

Comune di Firenze, Affari Generali, 1876  
N. 1617

*Museo di antropologia e etnologia (MAE)*

Carte Mantegazza  
Inv. 757  
Inv. 1639

*Forlì*

*Biblioteca Comunale Aurelio Saffi (BCF)*

Filippo Guarini, Diario forlivese

*Mailand*

*Archivio Civico – Comune di Milano (ACCM)*

Atti del Comune  
c. 53, fasc. 10: Sorveglianza dei cimiteri  
c. 107, fasc. 1: Servizio d'ordine ai cimiteri in occasione della commemorazione dei defunti

*Archivio di Stato di Milano (ASM)*

Archivio Bazzero  
b. 45, fasc. 3 i): Spese funerali di Anna Gerosa Bázzero, morta 12.6.1891

Archivio Biumi

b. 15, fasc. 1: Spese sostenute per la defunta zia Felicita Biumi

Archivio Sormani Andreani Verri Giussani

b. 1163: Raccolte diverse

Questura di Milano

Archivio di Gabinetto

Ser. Disordini e scioperi 1860–1862, fasc. 1.: Disordini avvenuti in causa di trasporto di una morta dalla casa alla Parocchia

Ser. Culto A–F, fasc. ohne Nr.: Suono delle campane

Tribunale civile e penale di Milano

Sezione penale, Sentenze penali di 1° grado, fasc. 102: maggio 1880

*Fondazione Giangiacomo Feltrinelli – Archivio (FGF)*

Fondo Amministrazione

titolo I.1.4, b. 9, f. 35/1: Documenti relativi alla morte di Pietro Feltrinelli

## Fondo Felice Cavallotti

fasc. 10/4: Funerali di Felice Cavallotti

fasc. 13/4: Lettere di condoglianza per la morte della madre di F. Cavallotti

## Fondo Carlo Feltrinelli

titolo IV, b. 2/19: Corrispondenza personale (1913–1935)

*Archivio Visconti di Modrone, Università Cattolica di Milano (AVM)*

## Fondo Archivio della famiglia Visconti di Modrone

Coll.I.123: Eredità Duca Raimondo, fasc. 2: Spese funebri

*Rom**Archivio Centrale dello Stato (ACS)*

## Carte Fiorilli

sc. 1, fasc. 4: Carte di Matilde Fiorilli Ruggiero

*Archivio Segreto Vaticano (ASV)*

## Archivio Borghese

b. 31, fasc. 1041: Partecipazioni per Marcantonio Borghese, 1886

b. 63, fasc. 1549: Partecipazioni e morte di Elena Borghese, 1914

*Archivio di Stato di Roma (ASR)*

## Questura di Roma

b. 93: Morte Umberto I

b. 122: Funerali dell'operaio Premucci, 1908

sf. 2: Relazione al Prefetto, al Ministero ed al Quirinale, 2.4.1908

## Prefettura di Roma (1871–1920), Archivio di Gabinetto

b. 14, fasc. 104: Morte Vittorio Emanuele II

b. 92, fasc. 325: Morte di Umberto I. primo fascicolo. Manifestazioni popolari; Id. parlamentari; Deliberazioni per onoranze; Commemorazioni ecc. ecc.

b. 173, f. 52 D: Associazioni Repubblicane. Relazioni trimestrali. Sulle bandiere reppublicane in funzioni pubbliche. Mene reppublicane, 1879

*Archivio Storico Capitolino di Roma Capitale (ASCR)*

## Archivio Capranica

b. 82: Lettere varie

## Titolario generale postunitario

Titolo 61: Campo Verano e cimiteri (1871–1922)

b. 2, fasc. 111: Funerali Sindaco Don Emanuele Ruspoli

b. 9, fasc. 153: Appalto servizi funebri

b. 27, fasc. 93.: Inconvenienti durante un corteo funebre

b. 35, fasc. 225: Suono campane

b. 191, fasc. 49: Funerale Ppssa. Colonna

## Neapel

### *Archivio di Stato di Napoli (ASN)*

Questura di Napoli

Archivio di Gabinetto, serie I

b. 162: Morte di S. Maestà Vittorio Emanuele II

b. 175: Sovversivi, Assassinio Umberto I

Archivio Generale, serie I (1860–1887)

b. 859, fasc. 418: Cadavere sconosciuto, Vicaria

### *Pieve Santo Stefano*

#### *Archivio Diaristico Nazionale (ADN)*

Coll. DP/89, Rosina D'Amico, Un anno di mia vita

Coll. A/Adn, Francesco Bianchi, Riposa

Coll. DP/Adn2, Ida Bossaglia, La perdita di una moglie

Coll. DP/Adn2, Silvia Ferro, Un secolo sta per morire

## 2 Gedruckte Quellen

[In memoria di] Giuseppe Cesare Abba. Commemorazione tenuta dall'Ateneo di Brescia il giorno 26 dicembre 1910, dal segretario Avv. Fabio Glissenti, Brescia 1911.

Solenni funerali di Pasquale Abbate, celebrati nel trigesimo dalla morte il 12 giugno 1911 nella Chiesa della Pietatella a S. Giovanni a Carbonara. Discorso, Napoli 1911.

Alberione, Giacomo, Appunti di teologia pastorale (Pratica del ministero sacerdotale per il giovane clero), II edizione riveduta – corretta – ampliata, Torino 1915.

Almanacco sacro pavese per l'anno bisestile 1864, Pavia 1864.

Amalfi, Gaetano, La culla, il talamo e la tomba nel napoletano, Pompei 1892.

Amalfi, Gaetano, Delitti di superstizione (Criminologia folk-lorica), Pisa 1914.

Angilli, Andrea, La pedagogia, lo Stato e la famiglia. Discorsi, Napoli 1876.

Arcidiocesi di Milano, Regolamento funerario ecclesiastico per la città di Milano, Milano 1866.

Avataneo, Giuseppe, Camposanto di Torino. Collezione di tutte le iscrizioni inamovibili scolpite sulle lapidi e sui monumenti sepolcrali nella necropoli di torinese dalla sua fondazione a tutto il 1863, Torino 1864.

[In memoria di] Eugenia Badiali-Grilli (11 gennaio 1879–17 dicembre 1913), Imola 1914.

Baccini, Ida, Lo spirito del Galateo e il Galateo dello spirito, Rocca S. Casciano 1904.

Beccaria, Cesare, Über Verbrechen und Strafen, Frankfurt a. M. 1966.

Le lettere di Ada Benini e Giovanni Costantini (1851–1853), hg. von Mario Bernocchi, Prato 1982.

[In memoria di] Girolamo Bersotti. Parole di un amico, 29 Luglio 1895, Firenze 1895.

Bertelli, Ernesto, La vecchiaia. Fisio-patologia, igiene e cura delle malattie dei vecchi Milano 1911.

[In memoria di] Giuseppina Bertetti, morta a 14 anni: raccolta di discorsi e poesie, Voghera 1880.

Besi, Alexius, Die Beerdigung und Verbrennung der Leichen betrachtet vom Standpunkte der Religion, der Geschichte, der Hygiene, der Gesetzgebung, der Ökonomie und des Gefühls, Regensburg 1889.

- Bizzarri, Anacleto, Guida igienica delle famiglie. Consigli al popolo nell'interesse della propria salute, accomodata alla intelligenza di tutti, Massa Marittima-Portoferraio 1871.
- Blasis, Carlo, L'uomo fisico, intellettuale e morale, Milano 1868.
- [In memoria di] Cav. Giuseppe Bognetti. 2 Dicembre MDCCCLXXXV, Milano 1886.
- Ricordo di Giulio Bologna, Firenze 1880.
- Bone, Heinrich (Hg.), Cantate! Katholisches Gesangbuch nebst einem vollständigen Gebet- und Andachtsbuche. Zweite, sehr vermehrte Auflage, Paderborn 1851.
- [In memoria di] dott. Carlo Braga. Onoranze, discorsi, epigrafi, Casalmaggiore 1886.
- Nel IV.º anniversario della morte del conte commendatore Girolamo Brandolini-Rota, Patrizio veneto. 4 Dicembre 1876, Venezia 1876.
- Nell'amara perdita della diletta figlia Andriana Brisighella. Mesto ricordo dei genitori, Venezia 1886.
- Onoranze funebri alla memoria dell'avvocato Ferdinando Buccini che fu Consigliere Provinciale e del Comune Presidente del Consiglio di Disciplina e Membro del Consiglio d'Ordine, Isernia 1885.
- [In memoria di] Luigi Buffoli, Milano 1914.
- Ricordo di Nicolao Camilli, pievano di Sesto, Lucca 1892.
- [In memoria di] Clemente Candonotti, 5 febbraio 1914, Venezia 1914.
- Cantù, Cesare, Buon senso e buon cuore. Conferenze popolari, Bd. 1, Milano 1872.
- Cantù, Cesare, Fior di memoria giovanile, Milano 1875.
- Capeceletrico, Alfonso, Amore e dolore cristiano, Firenze 1867.
- [In memoria di] Francesco Capone. Parole funebri, Salerno 1888.
- [In memoria di] Luigi Caprera Peragallo, Mantova 1888.
- Carpì, Leone, L'Italia vivente. Aristocrazia di nascita e del danaro, Borghesia – Clero – Burocrazia. Studi Sociali, Milano 1878.
- Carrà, Carlo, Tutti gli scritti, hg. von Massimo Carrà, Milano 1978.
- [In memoria di] Vittore Chiotti, 1 ottobre 1896, Belluno 1896. Città di Genova, Elenco dei prezzi delle sepolture private nel civico camposanto a Staglieno e regolamento per i servizi funebri da farsi nella cappella del camposanto medesimo, Genova [1860].
- Parole lette sul feretro del compianto Benedetto Ciapetti di Castelfiorentino, Castelfiorentino 1897.
- [In memoria di] Cav. Giorgio Colabich, Padova 1897.
- Collo di, Carlo, Gl'inconsolabili, in: ders., Occhi e nasi (ricordo dal vero), Firenze 1881.
- Marchesa Colombi, La gente per bene. Leggi di convivenza sociale, Torino 1877.
- Comune di Bologna, Regolamento pel servizio dei trasporti funebri, Bologna 1887.
- Comune di Milano, Capitolato d'appalto pei funerali civili, Milano 1868.
- Comune di Milano, Norme pel servizio mortuario approvate dalla giunta municipale nella seduta 21 dicembre 1875, Milano 1876.
- Comune di Milano – Ufficio del servizio mortuario, Tariffa pei funerali e per le sepolture colle modificazioni deliberate dal Consiglio Comunale nella seduta 9 maggio 1888, Milano 1893.
- Comune di Palermo, Regolamento, istruzioni e contratto per l'accertamento delle morti, il trasporto dei cadaveri e le pompe funebri, Palermo 1886.
- Regolamento d'igiene per il Comune di Roma, Roma 1898.
- Regolamento pel funzionamento e la sorveglianza dei cimiteri nel Comune di Roma, Roma 1911.
- Comune di Roma, Regolamento sulla verifica delle morti, sulle autopsie e sui servizi funebri discusso e deliberato dal consiglio comunale di Roma nelle sedute dei 3 e 6 luglio 1872, approvato dalla deputazione provinciale il 29 luglio 1872 e dal ministro dell'interno il 6 luglio 1873, Roma 1874.

- Comune di Torino, Istruzioni per l'esecuzione del regolamento del servizio mortuario e dei cimiteri approvate dalla giunta municipale, Torino 1888.
- Comune di Torino, Regolamento del servizio mortuario e dei cimiteri, Torino 1888.
- [In memoria di] Francesco Conforti, Napoli 1914.
- Corradini, Enrico, L'unità della vita, in: ders., L'ombra della vita. Costume – Letteratura e Teatro – Arte, Napoli 1908.
- Biografia del comm. Benedetto Costa, hg. von Carlo Cavalli, Firenze 1891.
- D'Annunzio, Gabriele, Contemplazione della morte, Milano 1912.
- D'Annunzio, Gabriele, Il piacere, Milano 1894.
- De Amicis, Edmondo, Herz. Ein Buch für die Jugend. Autorisierte Übersetzung von Raimund Müller, Basel 1894.
- De Amicis, Edmondo, Ricordi d'un viaggio in Sicilia, Catania 1908.
- De Gubernatis, Angelo, Storia comparata degli usi funebri in Italia e presso gli altri popoli indo-europei. Seconda edizione, Milano 1878.
- De Gubernatis, Angelo, Storia popolare degli usi funebri indo-europei, Milano 1873.
- de' Liguori, Alfonso Maria, Le glorie di Maria, 3 Bde., Monza 1844.
- de' Liguori, Alfonso Maria, Massime eterne ossia meditazioni per ciascun giorno della settimana, Treviglio 1873.
- de' Liguori, Alfonso Maria, Novena de' morti. Esercizio divoto per i nove giorni precedenti al giorno della commemorazione de' morti in suffragio delle anime s. del Purgatorio, Lucca 1866.
- [In memoria di] Giovanni De-Lucchi, Vicenza 1897.
- De Marchi, Emilio, L'età preziosa. Precetti ed esempi offerti ai giovinetti, Milano 1918.
- De Roberto, Federico, Die Vizekönige, Stuttgart 1992.
- De Sanctis, Francesco, Il Carloambrogio di C. Cantù e la letteratura educativa-popolare, in: ders., Scritti e discorsi sull'educazione, Firenze 1967, S. 130–141.
- De Sanctis, Francesco, La letteratura italiana nel secolo XIX. Scuola liberale – scuola democratica. Lezioni, Napoli 1902.
- De Sanctis, Francesco, La Morale cattolica e i Promessi Sposi, in: ders., Scritti varii inediti o rari. Raccolti e pubblicati da Croce, Benedetto, Bd. 1, Napoli 1898, S. 149–154.
- De Sanctis, Francesco, Parole di Francesco De Sanctis in morte di Luigi Settembrini. Pubblicate a spese del municipio, Napoli 1876.
- De Sanctis, Francesco, La scienza e la vita. Discorso inaugurale letto nella Università di Napoli il 18 novembre 1872, Napoli 1872.
- De Sanctis, Francesco, La Scuola, in: Nuova Antologia 20 (1872), S. 757–770.
- De Sanctis, Francesco, La scuola cattolico-liberale e il Romanticismo a Napoli, hg. von Carlo Muscetta/Giorgio Canello, Torino 1953.
- De Sanctis, Francesco, Storia della letteratura italiana, 2 Bde., Napoli 1872.
- Dell'Acqua, Felice, La morte vera e la morte apparente. Con appendice „La legislazione mortuaria“, Milano 1897.
- Dell'Acqua, Felice, Sulla cremazione dei cadaveri, in: Gazzetta Medica Italiana – Lombardia, XXXIV (1874), S. 1, 105–110, 113–119, 121–127, 137–142.
- [In memoria di] Cav. Giuseppe Diana, Bari 1884.
- [In memoria di] Cav. Pietro Benedetto, Caltanissetta 1907.
- [In memoria di] Tommaso di Giampietro. Gli amici desolatissimi, Atri 1887.
- [In memoria di] Emilia Errera. Nata a Trieste il 15 maggio 1866, morta a Milano il 12 dicembre 1901. Commemorazioni e discorsi Milano 1902.
- Federico Eusebio (1852–1913). Cenni biografici e letterari, hg. von Giovanni Davicini, Alba 1914.

- Ferrero, Guglielmo, *La morale primitiva e l'atavismo del delitto*. Estratto dall'Archivio di Psichiatria, Scienze Penali e Antropologia criminale, Bd. XVII, fasc. I-II, Torino 1896.
- Fogazzaro, Antonio, *Piccolo mondo antico*, Roma 2010.
- Freschi, Francesco, *Dizionario di igiene pubblica e di polizia sanitaria ad uso dei medici e dei magistrati dell'ordine amministrativo*, 3 Bde., Torino 1857.
- Fucini, Renato, *Napoli a occhio nudo. Lettere ad un amico*, Firenze 1878.
- Tommaso Gar, *Ricordo*, hg. von Bartolomeo Cecchetti, Venezia 1873.
- [In memoria di] Tiziano Gasparotto-Vecellio. *Nel trigesimo della sua morte*, Treviso 1907.
- Gelli, Jacopo, *Come devo scrivere le mie lettere? Esempi di lettere e di scritture private per tutte le occasioni della vita*, sesta edizione riveduta e aumentata, Milano 1914.
- Goja, Melchiorre, *Nuovo Galateo*, Bd. 1, Lugano 1832.
- Grande Enciclopedia Popolare Sonzogno. Pubblicata sotto la direzione di Premoli, Palmiro, 22 Bde., Milano [1914].
- Hertz, Robert, *Beitrag zur Untersuchung der kollektiven Repräsentationen des Todes*, in: Moebius, Stephan (Hg.), *Das Sakrale, die Sünde und der Tod*. Robert Hertz' Religions-, kultur- und wissenssoziologische Untersuchungen, Konstanz 2007, S. 65–180.
- Invernizio, Carolina, *I misteri delle soffitte*, Firenze 1981.
- Istruzioni per la Sacra Visita Pastorale della Arcidiocesi di Milano*, Marzo 1895, Milano 1895.
- Iviglia, Filiberto E., *Il vero gentiluomo moderno. Precetti e consigli agli allievi degli Istituti militari inferiori*, Torino 1907.
- Katechismus der katholischen Lehre. Getreue Übersetzung des auf Befehl des hl. Papstes Pius X. veröffentlichten Katechismus*, Kirchen/Sieg 1974.
- Le Bon, Gustave, *Psychologie der Massen*, Stuttgart 2008.
- Lessona, Michele, *Volere è potere*, Firenze 1872.
- Lettera pastorale al clero ed al popolo della Arcidiocesi di Milano*, Como 1894.
- Liturgia della Chiesa cattolica italiana*, Roma 1880.
- In morte di Nicola Lizzadri*, Matera 1879.
- Lombroso, Cesare/Ferrero, Guglielmo, *Das Weib als Verbrecherin und Prostituirte*. Anthropologische Studien gegründet auf einer Darstellung der Biologie und Psychologie des normalen Weibes, Hamburg 1894.
- [In memoria di] dott. Biagio Lovino. *Lette nel camposanto di Ruvo di Puglia dal dott. V. Loiodice*, Bari 1879.
- Lumini, Apollo, *Studi calabresi. Le sacre rappresentazioni; Il natale nei canti popolari calabresi; Le reputatrici*, Cosenza 1890.
- Lodovico Magnaguti. *Ricordo d'affetto di A. M.*, Mantova 1868.
- Mantegazza, Paolo, *L'anima dei colori. L'anima del rosso*, in: *La Stampa*, 31.12.1904, S. 1.
- Mantegazza, Paolo, *La cremazione*, in: *Nuova Antologia* 27 (1874), S. 5–34.
- Mantegazza, Paolo, *Fisiologia del dolore*, Firenze 1880.
- Manzoni, Alessandro, *I promessi sposi. Storia milanese del secolo XVII*, Paris 1836.
- Marazza, Sac. Luigi, *Pei nostri morti. Istruzione – Guida e conforto nella perdita dei nostri cari*. Colla spiegazione della liturgia funebre col testo latino-italiano nei riti romano ed ambrosiano, Milano 1889.



- Marinetti, Filippo Tommaso, *Gründung und Manifest des Futurismus (1909)*, in: Asholt, Wolfgang/Fähnders, Walter (Hg.), *Manifeste und Proklamationen der europäischen Avantgarde (1909–1938)*. Sonderausgabe, Stuttgart 2005, S. 3–7.
- Mazzini, Giuseppe, *I doveri dell'uomo*, Roma 1872.
- Mazzini, Giuseppe, *Lettera ad Adelaide Cairoli (14 ottobre 1869)*, in: Lipparini, Giuseppe (Hg.), *Le pagine della letteratura italiana*, Bd. 17: *Gli scrittori dell'Ottocento: I politici e i pensatori*, Milano 1926, S. 261–262.
- Mazzini, Giuseppe, *The Martyrs for Italian Liberty. I. Attilio and Emilio Bandiera*, in: ders., *Scritti editi ed inediti*, Bd. XXXIV, Imola 1922.
- Mazzoleni, Angelo, *Il carattere nella vita italiana*, Milano 1878.
- Montenovesi, Ottorino, *Il campo santo di Roma. Storia e descrizioni*, Roma 1915.
- Monteverdi, Angelo, *Vita e morte. Segni e mezzi per distinguere la morte vera dall'apparente ed in particolare delle iniezioni ipodermiche di ammoniacca*, Cremona 1892.
- Il monumento ad Adelaide Cairoli in Gropello-Lomellino (24 ottobre 1875)*. Memorie raccolte da B. E. Maineri, Milano [1876].
- Morselli, Enrico/Jerome, Laurence, *Dysmorphophobia and taphephobia: two hitherto undescribable forms of Insanity with fixed ideas*, in: *History of Psychology* 12 (2001), S. 103–114.
- Mosso, Angelo, *Die Ermüdung*. Aus dem Italienischen übersetzt von J. Glinzer, Leipzig 1892.
- Mosso, Angelo, *Fear*. Translated from the Fifth Edition of the Italian by E. Lough and F. Kiesow, London-New York-Bombay 1896.
- Mosso, Angelo, *Die Furcht*. Aus dem Italienischen übersetzt von W. Finger, Leipzig 1889.
- Mosso, Angelo, *Die körperliche Erziehung der Jugend*, Hamburg-Leipzig 1894.
- Mozzoni, Anna Maria, *La donna e i suoi rapporti sociali*, in: dies., *La liberazione della donna*, hg. von Franca Pierotti, in: *Storia e classe* 7 (1975), S. 1–39.
- Neveris, Emilia, *Galateo della borghesia*. Norme per trattar bene, nuova edizione interamente rifatta dall'autrice, Torino 1916.
- Niceforo, Alfredo, *Anthropologie der nichtbesitzenden Klassen*. Mit einer Einführung: *Das Proletariat in der Wissenschaft und die ökonomisch-anthropologische Synthese* von Robert Michels, Leipzig-Amsterdam 1910.
- Nuova Enciclopedia Italiana* ovvero dizionario generale di scienze, lettere, industrie, ecc., hg. von Gerolamo Boccardo, 25 Bde., Torino 1875–1899.
- Nuova Enciclopedia Popolare* ovvero dizionario generale di scienze, lettere, arti, storia, geografia, ecc. ecc., 12 Bde., Torino 1842–1849.
- [In memoria di] Gaetano Nuvoletto. 27 giugno 1880 nel Museo euganeo-romano di Este, Este 1880.
- Padovani, Adolfo, *Le creature sovrane*, Milano 1898.
- Padovani, Adolfo, *Epigrafia italiana moderna*. Iscrizioni onorarie e storiche, iscrizioni sepolcrali di uomini di donne, di adolescenti e di bambini, iscrizioni bibliografiche e dedicatore, Milano 1913.
- Pardi, Carmelo, *Galateo popolare*, Palermo 1866.
- Giuliano Passalacqua: *Commemorazione*, Palermo 1879.
- Pellerano, Benedetto, *Guida di Napoli e dintorni: Pompei, Ercolano, Vesuvio, Sorrento, Capri, Ischia, Pozzuoli, Cuma, Baia, Pesto, ecc.* Dedicata ai viaggiatori che amano veder tutto con economia di tempo e di spesa. Adorna delle Pianta Topografiche di Napoli, dintorni e Pompei. Nuova edizione rifatta, Napoli 1904.
- Pellico, Silvio, *Le mie prigioni*. Memorie di Silvio Pellico da Saluzzo, Stuttgart 1837.
- Piccola Enciclopedia Hoepli*, 3 Bde., Milano <sup>2</sup>1913–1927.
- Piccolo, Michele, *Cenni sul cimitero nuovo di Napoli*. Con raccolta d'iscrizioni, Napoli 1881.
- Pirandello, Luigi, *Suo marito*, in: *Opere di Luigi Pirandello* Bd. 1, Torino 2009, S. 607–862.

- Pioger, Abbate L. M., *A rivederci! ossia la famiglia al cielo. Consolazioni per tutti*, Torino 1872.
- Pitrè, Giuseppe, *Usi e costumi, credenze e pregiudizi del popolo siciliano. Raccolti e descritti da G[iuseppe] P[it]rè*, Firenze 1944.
- Pitrè, Giuseppe, *Usi natalizi, nuziali e funebri del popolo siciliano*, Palermo 1879.
- Poggi, Francesco, *Usi natalizi, nuziali e funebri della Sardegna*, Bologna 1975.
- Rapisardi, Francesco, *La guida del galantuomo. Seconda edizione corretta e ampliata dall'autore*, Firenze 1888.
- Regolamento speciale di polizia mortuaria, in: *Gazzetta Ufficiale del Regno d'Italia*, 14.9.1892, S. 3665–3673.
- Ricca-Barberis, Mario, *Funerali*, Milano 1906.
- Riva, Giuseppe, *Manuale di filotea*, Milano 1880.
- Romano d'Azzi, C., *Un vasto inganno. La risurrezione dei morti. Studio critico*, Roma 1907.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Emil oder Über die Erziehung*, Paderborn 1972.
- Sacchi, Archimede, *Le abitazioni. Alberghi, case operaie, fabbriche rurali, case civili, palazzi e ville*, 2 Bde., Milano 1878.
- Salomone-Marino, Salvatore, *Le reputatrici in Sicilia nell'età di mezzo e moderna. Ricerche storiche*, Palermo 1886.
- Sasso, Claudio Camillo, *Storia de' monumenti di Napoli e degli architetti che li edificavano dal 1801 al 1850*, Bd. 2, Napoli 1858.
- Selvatico, Pietro, *Sul futuro cimitero della città di Padova. Osservazioni*, Padova 1860.
- Serao, Matilde, *Saper vivere. Norme di buona creanza*, Napoli 1900.
- Serao, Matilde, *Il ventre di Napoli*, Milano 1884.
- Sergi, Giuseppe, *Piacere e dolore. Storia naturale dei sentimenti*, Milano 1894.
- Sighelle, Scipio, *La folla delinquente*, Torino 1891.
- Sighelle, Scipio, *Psychologie des Aufbaus und der Massenverbrechen. Autorisierte deutsche Übersetzung von Hans Kurella*, Dresden 1897.
- Simmel, Georg, *Die Philosophie des Geldes*, Leipzig 1900.
- Smiles, Samuel, *Character*, London 1871.
- Smiles, Samuel, *Chi si aiuta Dio l'aiuta ovvero Storia degli uomini che dal nulla seppero innalzarsi ai più alti gradi in tutti i rami della umana attività*, Milano 1865.
- Smiles, Samuel, *Self-help. With Illustrations of Character and Conduct*, London 1859.
- Smith, Adam, *Theorie der ethischen Gefühle*, Hamburg 2010.
- Sobrero, Gina (Mantea), *Le buone usanze*, Torino 1897.
- Statuto per la Società di puro mutuo soccorso, Como 1899.
- Statuto della Società operaia di mutuo soccorso tra i venditori di pesci del golfo di Napoli. Fondata al 1° aprile 1886, Napoli 1895.
- [In memoria di] Cav. Filippo dott. Tanti, Perugia 1865.
- Tanzi, Eugenio, *Trattato delle malattie mentali*, Milano 1905.
- Tomasidi Lampedusa, Giuseppe, *Der Gattopardo. Übersetzung von Giò Waeckerlin Induni*, München 2004.
- Turiello, Pasquale, *Governo e governati in Italia. Fatti*, Bologna 1889.
- [In memoria di] Luigia Vallardi, Milano 1901.
- Nel trigesimo dalla morte della nobile Emilia Valle Cengia, 8 giugno 1880. Commemorazione, Vicenza 1880.
- Vertua Gentile, Anna, *Come devo comportarmi? Libro per tutti*, Milano 1897.

Villari, Pasquale, Di chi è la colpa? O sia la pace e la guerra, in: *Il Politecnico* 4,2 (1866), S. 257–288.

Villari, Pasquale, *L'Italia, la civiltà latina e la civiltà germanica. Osservazioni storiche*, Firenze 1861.

Villari, Pasquale, La scuola e la quistione sociale in Italia, in: *Nuova Antologia* 21 (1872), S. 477–512.

von Loyola, Ignatius, *Geistliche Übungen. Übertragen aus dem spanischen Urtext mit Erklärungen der zwanzig Anweisungen von Adolf Haas, Vorwort von Karl Rahner, Freiburg i. Br. 1999.*

Zweig, Stefan, *Die Welt von gestern. Erinnerungen eines Europäers*, Berlin-Weimar 1990.

### 3 Zeitungen und Zeitschriften

Avanti!

La Civiltà Cattolica

Corriere della Sera

Gazzetta Piemontese

Gazzetta Ufficiale del Regno d'Italia

Giornale Ufficiale di Napoli

L'Illustrazione Italiana

L'Illustrazione Universale

La Madre cattolica

Margherita. Giornale delle Signorine Italiane

Il Mattino

Il Messaggero

La Nazione

L'Osservatore Romano

La Perseveranza

Il Popolo d'Italia

Rivista Diocesana Milanese

Il Secolo

La Stampa

### 4 Literatur

Acton, Carol, *Grief in Wartime. Private Pain, Public Discourse*, Houndsmill 2007.

Adamski-Störmer, Ursula, *Requiem aeternam. Tod und Trauer im 19. Jahrhundert im Spiegel einer musikalischen Gattung*, Frankfurt a. M. 1991.

Adorni, Daniela, *L'Italia crispina. Riforme e repressione. 1887–1896*, Milano 2002.

Albertoni, Ettore E., *Federalismo tra società e potere. Per una lettura delle idee federaliste-sociali di Cesare Cantù*, in: Luigi Gambino (Hg.), *Stato, autorità, libertà. Studi in onore di Mario D'Addio*, Roma 1999, S. 9–38.

Amelang, James S., *Mourning Becomes Eclectic. Ritual Lament and the Problem of Continuity*, in: *Past and Present* 187,1 (2005), S. 3–31.

Anderson, Benedict, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London-New York 1991.

- Ansoni, Carlo, *Lo spettacolo dell'uomo interiore. Teoria e poesia del teatro manzoniano*, Milano 1997.
- Ariès, Philippe, *Geschichte des Todes*, München 1980.
- Ariès, Philippe, *Studien zur Geschichte des Todes im Abendland*, München-Wien 1977.
- Armocida, Giuseppe/Zanobio, Bruno, *Storia della medicina. Seconda edizione aggiornata*, Milano 2002.
- Arni, Caroline, *Das kultivierte Gefühl. Liebe als Freundschaft in der Ehe um 1900*, in: *WerkstattGeschichte* 28 (2001), S. 43–60.
- Arnold, Claus, *Kleine Geschichte des Modernismus*, Freiburg-Basel-Wien 2007.
- Assirelli, Alessandro, *Un secolo di manuali Hoepli, 1875–1971*, Milano 1992.
- Assmann, Aleida, *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kollektiven Gedächtnisses*, München 2009.
- Assmann, Aleida, *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*, München 2006.
- Balzani, Roberto, *Nati troppo tardi. Illusioni e frustrazioni dei giovani del post-risorgimento*, in: Varni, Angelo (Hg.), *Il mondo giovanile in Italia tra Ottocento e Novecento*, Bologna 1998, S. 69–85.
- Balzani, Roberto, *Alla ricerca della morte „utile“. Il sacrificio patriottico nel Risorgimento*, in: Janz, Oliver/Klinkhammer, Lutz (Hg.), *La morte per la patria. La celebrazione dei caduti dal Risorgimento alla Repubblica*, Roma 2008, S. 3–21.
- Banti, Alberto Mario, *La nazione del Risorgimento. Parentela, santità e onore alle origini dell'Italia unita*, Torino 2000.
- Banti, Alberto Mario, *L'onore della nazione. Identità sessuali e violenza nel nazionalismo europeo dal XVIII secolo alla Grande Guerra*, Torino 2005.
- Banti, Alberto Mario, *Paura, dolore e lutto nel nazional-patriottismo ottocentesco*, in: Morris, Penelope/Ricatti, Francesco/Seymour, Mark (Hg.), *Politica ed emozioni nella storia d'Italia dal 1848 ad oggi*, Roma 2012, S. 43–52.
- Banti, Alberto Mario, *Storia della borghesia italiana. L'età liberale*, Roma 1996.
- Barbagli, Marzio, *Sotto lo stesso tetto. Mutamenti della famiglia in Italia dal XV al XX secolo*, Bologna 2000.
- Barta, Ilsebill, *Der disziplinierte Körper. Bürgerliche Körpersprache und ihre geschlechtsspezifische Differenzierung am Ende des 18. Jahrhunderts*, in: dies./Breu, Zita/Hammer-Tugendhat, Daniela/Jenni, Ulrike/Nierhaus, Irene/Schöbel, Judith (Hg.), *Frauen – Bilder – Männer – Mythen. Kunsthistorische Beiträge*, Berlin 1987, S. 84–106.
- Barthes, Roland, *Die helle Kammer. Bemerkungen zur Photographie*, Frankfurt a. M. 2009.
- Bellassai, Sandro/Malatesta, Maria (Hg.), *Genere e mascolinità. Uno sguardo storico*, Roma 2000.
- Bending, Lucy, *The Representation of Bodily Pain in Late Nineteenth-Century English Culture*, Oxford 2000.
- Berengo, Marino, *Art. Cantù, Cesare*, in: *Dizionario Biografico degli Italiani* 18 (1975), S. 336–344.
- Berresford, Sandra, *Italian Memorial Sculpture. A Legacy of Love*, London 2004.
- Bertrand, Régis, *Mort et Mémoire. Provence, XVIII<sup>e</sup>–XX<sup>e</sup> siècles*, Marseille 2011.
- Best, Megan, *Norfolk Island. Thanatourism, History and Visitor Emotions*, in: *Shima* 1,2 (2007), S. 30–46.
- Bizzocchi, Roberto, *Sentimenti e documenti*, in: *Studi storici* 40,2 (1999), S. 471–486.
- Bonanno, George A./Kaltman, Stacey, *Towards an Integrative Perspective on Bereavement*, in: *Psychological Bulletin* 125,6 (1999), S. 760–776.
- Bonetta, Gaetano, *Corpo e nazione. L'educazione ginnastica, igienica e sessuale nell'Italia liberale*, Milano 1990.

- Borutta, Manuel, *Antikatholizismus. Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe*, Göttingen 2010.
- Botteri, Inge, *Galateo e galatei. La creanza e l'istituzione della società nella trattistica italiana tra antico regime e Stato liberale*, Roma 1999.
- Botteri, Inge, *Le nuove usanze. Società urbana e nuovi costumi nei galatei milanesi di fine Ottocento*, in: *Mozzarelli, Cesare* (Hg.), *Milano fin de siècle e il caso Bagatti Valsecchi. Memoria e progetto per la metropoli italiana*, Milano, 1991, S. 163–180.
- Bourdieu, Pierre, *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1976.
- Bourdieu, Pierre, *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*, Frankfurt a. M. 1987.
- Bourke, Joanna, *Fear. A Cultural History*, London 2005.
- Bowlby, John, *Attachment and Loss*, 3 Bde., New York 1969.
- Brice, Catherine, *Monarchie et identité nationale en Italie (1861–1900)*, Paris 2010.
- Brice, Catherine, *La monarchia e la nazionalizzazione degli Italiani (1861–1900)*, in: *Memoria e ricerca* 42 (2013), S. 69–86.
- Brieler, Ulrich, *Die Unerbittlichkeit der Historizität – Foucault als Historiker*, Köln-Weimar-Wien 1998.
- Brown, Callum G., *The Secularisation Decade: What The 1960s Have Done to the Study of Religious History*, in: *McLeod, Hugh/Ustorf, Werner* (Hg.), *The Decline of Christendom in Western Europe, 1750–2000*, Cambridge 2003, S. 29–46.
- Buccaro, Alfredo, *Il dibattito europeo e i campisanti napoletani tra Sette e Ottocento*, in: *Mangone, Fabio* (Hg.), *Cimiteri Napoletani. Storia, arte e cultura*, Napoli 2004, S. 55–80.
- Buccini, Stefania, *Sentimento della morte dal barocco al declino dei Lumi*, Ravenna 2000.
- Calvi, Giulia (Hg.), *Innesti. Donne e genere nella storia sociale*, Roma 2004.
- Candello, Giorgio, *Storia dell'Italia moderna*, 11 Bde., Milano 1968–1986.
- Cannella, Maria, *La cittadinanza della morte. I cimiteri lombardi tra 18. e 19. secolo*, Univ.-Diss., Firenze 1998.
- Cannella, Maria, *Paesaggi della morte. Riti, sepolture e luoghi funerari tra Settecento e Novecento*, Roma 2010.
- Cardoza, Anthony, *Aristocrats in Bourgeois Italy. The Piedmontese Nobility, 1861–1930*, Cambridge 1997.
- Carlini, Marcello, *Art. D'Annunzio, Gabriele*, in: *Dizionario Biografico degli Italiani* 32 (1986), S. 626–655.
- Carol, Anne, *Les médecins et la mort. XIX<sup>e</sup>–XX<sup>e</sup> siècle*, Paris 2004.
- Carr, David, *Time, Narrative, and History*, Bloomington 1991.
- Cavallera, Hervé A., *Storia dell'idea di famiglia in Italia. Dagli inizi dell'ottocento alla fine della monarchia*, Brescia 2003.
- Cepparone, Luigi, *Il 'portafoglio d'un operaio' di Cesare Cantù. La morale cattolica di fronte alle società industriali*, in: *Bologna, Marco* (Hg.), *Cesare Cantù e l'età che fu sua*, Milano 2006, S. 221–282.
- Cimino, Guido, *La mente e il suo substratum. Studi sul pensiero neurofisiologico dell'Ottocento*, Pisa 1984.
- Clemens, Gabriele B., *„Sanctus amor patriae“. Eine vergleichende Studie zu deutschen und italienischen Geschichtsvereinen im 19. Jahrhundert*, Tübingen 2004.
- Conti, Fulvio, *Aspetti culturali e dimensione associativa*, in: *ders./Isastia, Anna Maria/Tarozzi*, *Firenze* (Hg.), *La morte laica*, Bd. 1, Torino 1998, S. 1–71.
- Conti, Fulvio/Isastia, Anna Maria/Tarozzi, *Firenze* (Hg.), *La morte laica*, 2 Bde., Torino 1998.
- Corbin, Alain, *Doleurs, souffrances et misères du corps*, in: *ders.* (Hg.), *Histoire du corps*, Bd. 2: *De la Révolution à la Grande Guerre*, Paris 2005, S. 215–278.

- Corbin, Alain, L'emprise de la religion, in: ders. (Hg.), *Histoire du corps*, Bd. 2: De la Révolution à la Grande Guerre, Paris 2005, S. 51–84.
- Corbin, Alain, *Pesthauch und Blütenduft. Eine Geschichte des Geruchs*, Berlin 2005.
- Cosmacini, Giorgio, *La religiosità della medicina. Dall'antichità a oggi*, Roma-Bari 2007.
- Cosmacini, Giorgio, Problemi medico-biologici e concezione materialista nella seconda metà dell'Ottocento, in: *Storia d'Italia. Annali 3: Scienza e tecnica nella cultura e nella società dal Rinascimento a oggi*, hg. von Gianni Micheli, Torino 1980, S. 815–861.
- Cosmacini, Giorgio, *Storia della medicina e della sanità in Italia. Dalla peste europea alla guerra mondiale, 1348–1918*, Roma-Bari 1987.
- Cosmacini, Giorgio, *Sulle morti improvvise*, in: ders./Vigarello, Georges (Hg.), *Il medico di fronte alla morte (secoli XVI–XXI)*, Torino 2008.
- Cuchet, Guillaume, La „carte de l'autre“ vie au XIX<sup>e</sup> siècle. L'au-delà, entre espace réel et symbolique, in: *Archives de sciences sociales des religions 139* (2007), S. 67–78.
- Cuchet, Guillaume, *Le crépuscule du purgatoire*, Paris 2005.
- Damoussi, Joy, *The Labour of Loss. Mourning, Memory and Wartime Bereavement in Australia*, Cambridge 1999.
- Della Peruta, Franco, Prefazione, in: Conti, Fulvio/Isastia, Anna Maria/Tarozzi, Fiorenza (Hg.), *La morte laica*, Bd. 1, Torino 1998, S. IX–XXVI.
- Delumeau, Jean, *Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts*, Reinbek bei Hamburg 1989.
- Delumeau, Jean, *Que reste-t-il du paradis?*, Paris 2000.
- De Fusco, Renato, *Storia dell'arredamento*, Torino 1985.
- De Giorgio, Michela, *Das katholische Modell*, in: Duby, Georges/Perrot, Michelle (Hg.), *Geschichte der Frauen*, Bd. 4: 19. Jahrhundert, hg. von Geneviève Fraisse/Michelle Perrot, New York-Frankfurt a. M. 1994, S. 187–220.
- De Servi, Alessandro, *Genesi e struttura del concetto di „rivoluzione“ nel pensiero di Cesare Cantù*, in: Bologna, Marco (Hg.), *Cesare Cantù e „l'età che fu sua“*, Milano 2006, S. 283–328.
- Diagne, Mariama, *Schweres Schweben. Qualitäten der gravitas in Pina Bauschs Orpheus und Eurydike* (1975), Univ.-Diss., Berlin 2018.
- Dickie, John, *The Smell of Disaster: Scenes of Social Collapse in the Aftermath of the Messina-Reggio Calabria Earthquake, 1908*, in: ders./Foot, John/Snowden, Frank M. (Hg.), *Disastro! Disasters in Italy Since 1860. Culture, Politics, Society*, Basingstoke u. a. 2002, S. 237–255.
- Dittrich, Lisa, *Antiklerikalismus in Europa. Öffentlichkeit und Säkularisierung in Frankreich, Spanien und Deutschland (1848–1914)*, Göttingen 2014.
- Dolci, Fabrizio/Janz, Oliver (Hg.), *Non omnis moriar. Gli opuscoli di necrologio per i caduti italiani nella Grande Guerra. Bibliografia analitica*, Roma 2003.
- Dollimore, Jonathan, *Death and the Self*, in: Porter, Roy (Hg.), *Rewriting the Self. Histories From the Renaissance to the Present*, London-New York 1997, S. 249–261.
- Drake, Richard, *The Politics of Nostalgia in Umbertian Italy, 1878–1900*, Chapel Hill 1980.
- Dror, Otniel E., *The Scientific Image of Emotion. Experience and Technologies of Inscription*, in: *Configurations 7,3* (1999), S. 355–401.
- Duggan, Christopher, *The Force of Destiny. A History of Italy Since 1796*, New York 2007.
- Duggan, Christopher, *Francesco Crispi 1818–1901. From Nation to Nationalism*, Oxford 2002.
- Duggan, Christopher, *La politica coloniale di Crispi*, in: Ballini, Pier Luigi/Pecorari, Paolo (Hg.), *Alla ricerca delle colonie (1876–1896)*, Venezia 2007.
- Durkheim, Émile, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt a. M. 1981.
- Durkheim, Émile, *Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*, Frankfurt a. M. 1996.

- Ebertz, Michael N., „Tote Menschen haben keine Probleme“ – oder: Der Zwang zum Vergessen und Erinnern. Die Beschneidung des eschatologischen Codes im 20. Jahrhundert, in: Holzem, Andreas (Hg.), Normieren – Tradieren – Inszenieren. Das Christentum als Buchreligion, Darmstadt 2003, S. 279–300.
- Elias, Norbert, Gesammelte Schriften, Bd. 8: Engagement und Distanzierung, Frankfurt a. M. 2003.
- Entwistle, Joanne, *The Fashioned Body. Fashion, Dress and Modern Social Theory*, Cambridge 2015.
- Fabbian, Chiara, *Naso d'autore. L'odorato nella cultura e nella storia letteraria italiana*, Ravenna 2012.
- Faure, Olivier, *Le regard des médecins*, in: Corbin, Alain (Hg.), *Histoire du corps*, Bd. 2: *De la Révolution à la Grande Guerre*, Paris 2005, S. 15–50.
- Feldmann, Klaus, *Sterben und Tod. Sozialwissenschaftliche Theorien und Forschungsergebnisse*, Opladen 1997.
- Feldmann, Klaus, *Tod und Gesellschaft. Sozialwissenschaftliche Thanatologie im Überblick*, Wiesbaden 2004.
- Felsch, Philipp, *Laborlandschaften. Physiologische Alpenreisen im 19. Jahrhundert*, Göttingen 2007.
- Fenoaltea, Stefano, *L'economia italiana dall'unità alla Grande Guerra*, Roma-Bari 2006.
- Ferente, Serena, *Storici ed emozioni*, in: *Storica* 43–45 (2009), S. 371–392.
- Fischer, Michael, *Ein Sarg und nur ein Leichenkleid. Sterben und Tod im 19. Jahrhundert. Zur Kultur- und Frömmigkeitsgeschichte des Katholizismus in Süddeutschland*, Paderborn 2004.
- Fischer, Norbert, *Geschichte des Todes in der Neuzeit*, Erfurt 2001.
- Fischer, Norbert, *Vom Gottesacker zum Krematorium. Eine Sozialgeschichte der Friedhöfe in Deutschland seit dem 18. Jahrhundert*, Köln-Weimar-Wien 1996.
- Fischer, Norbert/Herzog, Markwart, *Diskurse über Tod, Trauer und Erinnerung. Zur Kulturgeschichte der Friedhöfe*, in: dies. (Hg.), *Nekropolis. Der Friedhof als Ort der Toten und der Lebenden*, Stuttgart 2005, S. 13–18.
- Forth, Christopher E., *Masculinity in the Modern West. Gender, Civilization and the Body*, Basingstoke 2008.
- Foucault, Michel, *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks*, Frankfurt a. M. 1988.
- Foucault, Michel, *Die Heterotopien*, in: ders., *Schriften zur Medientheorie*, Frankfurt a. M. 2013, S. 119–127.
- Foucault, Michel, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit*, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1986.
- François, Etienne/Siegrist, Hannes/Vogel, Jakob (Hg.), *Nation und Emotion Deutschland und Frankreich im Vergleich. 19. und 20. Jahrhundert*, Göttingen 1995.
- Freud, Sigmund, *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, in: ders., *Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet*, Bd. 5: *Werke aus den Jahren 1904–1905*, Frankfurt a. M. 1981, S. 33–145.
- Freud, Sigmund, *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*, in: ders., *Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet*, Bd. 9, Frankfurt a. M. 1961.
- Freud, Sigmund, *Die Verdrängung*, in: ders., *Gesammelte Werke* Bd. 10: *Werke aus den Jahren 1913–1917*, Frankfurt a. M. 1946, S. 248–261.
- Frevert, Ute, *Bürgerliche Meisterdenker und das Geschlechterverhältnis. Konzepte, Erfahrungen, Visionen an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert*, in: dies. (Hg.), *Bürgerinnen und Bürger. Geschlechterverhältnisse im 19. Jahrhundert. Zwölf Beiträge*, Göttingen 1988, S. 17–48.
- Frevert, Ute, *Emotions in History – Lost and Found*, Budapest 2011.
- Frevert, Ute, *Gefühle um 1800. Begriffe und Signaturen*, in: *Kleist-Jahrbuch 2008/09*, Stuttgart 2009, S. 47–62.
- Frevert, Ute, *Die kasernierte Nation. Militär und Zivilgesellschaft in Deutschland*, München 2001.

- Frevert, Ute, „Mann und Weib, Weib und Mann“. Geschlechterdifferenzen in der Moderne, München 1995.
- Frevert, Ute, Was haben Gefühle in der Geschichte zu suchen?, in: *Geschichte und Gesellschaft* 35,2 (2009), S. 183–208.
- Frevert, Ute/Scheer, Monique/Schmidt, Anne/Eitler, Pascal/Hitzer, Bettina/Verheyen, Nina/Gammerl, Benno/Bailey, Christian/Pernau, Margrit (Hg.), *Gefühlswissen. Eine lexikalische Spurensuche in der Moderne*, Frankfurt a. M. 2011.
- Fureix, Emmanuel, *La France des larmes*, Paris 2009.
- Galante Garrone, Alessandro, *Aspetti politici del romanticismo italiano*, in: ders., *L'albero della libertà. Dai Giacobini a Garibaldi*, Firenze 1987.
- Gammerl, Benno, *Emotional Styles. Concepts and Challenges*, in: *Rethinking History* 16 (2012), S. 161–175.
- Gammerl, Benno, *Gefühlte Entfernungen*, in: Frevert u. a. (Hg.), *Gefühlswissen*, S. 179–200.
- Gay, Peter, *Die Macht des Herzens. Das 19. Jahrhundert und die Erforschung des Ich*, München 1997.
- Gehring, Petra, *Theorien des Todes. Zur Einführung*, Hamburg 2010.
- Gembris, Heiner, *die Musik am Grab – Bedeutung von Musik in Zeiten der Trauer*, in: Kalisch, Volker (Hg.), *Musica et Memoria. Trauermusik durch die Jahrhunderte*, Essen 2007, S. 32–43.
- Ghiringhelli, Olga, *I repertori a stampa fra Ottocento e Novecento*, in: Giuffrè, Maria/Mangone, Fabio/Pace, Sergio/Selvafolta, Ornella (Hg.), *L'architettura della memoria in Italia. Cimiteri, monumenti e città 1750–1939*, Milano 2007, S. 251–259.
- Giardina, Andrea/Sabbatucci, Giovanni/Vidotto, Vittorio, *Storia*, Bd. 2: *Dal 1650 al 1900*, Roma 2001.
- Ginsborg, Paul, *Romanticismo e Risorgimento: l'io, l'amore e la nazione*, in: Banti, Alberto Mario/ders. (Hg.), *Storia d'Italia. Annali 22: Il Risorgimento*, Torino 2007, S. 5–67.
- Gordano, Paolo, *Il disegno dell'architettura funebre: Napoli Poggio Reale, il Cimitero delle fosse e il Sepolcreto dei Colerici*, Napoli 2006.
- Goebel, Hans, *Tumulierung und Erdbestattung auf südeuropäischen Friedhöfen*, in: *Friedhofskultur* 1 (2011), S. 33–36.
- Götz, Anna-Maria, *Projektionen des Diesseits. Das Phänomen der weiblichen Grabplastik in Hamburg-Ohlsdorf und Europa um 1900*, Univ. Diss., Hamburg 2011.
- Götz, Anna-Maria, *Die Trauernde. Weibliche Grabplastik und bürgerliche Trauerkultur um 1900*, Köln-Weimar-Wien 2013.
- Goody, Jack/Poppi, Cesare, *Flowers and Bones: Approaches to the Dead in Anglo-American and Italian Cemeteries*, in: *Comparative Studies in Society and History* 36,1 (1994), S. 146–175.
- Goody, Jack/Watt, Ian, *Konsequenzen der Literalität*, in: dies./Gough, Kathleen (Hg.), *Entstehung und Folgen der Schriftkultur*, Frankfurt a. M. 1991, S. 63–122.
- Graf, Friedrich Wilhelm, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München 2004.
- Graneek, Leeat, *Grief as Pathology: The Evolution of Grief Theory in Psychology From Freud to the Present*, in: *History of Psychology* 13,1 (2010), S. 46–73.
- Harman, Harald, *Schwarz. Eine kleine Kulturgeschichte*, Frankfurt a. M. 2005.
- Haas, Eberhard, *Rituale des Abschieds: Anthropologische und psychoanalytische Aspekte der Trauerarbeit*, in: *Psyche* 52 (1998), S. 450–471.
- Hagemann, Karen, *„Männlicher Muth und Teutsche Ehre“. Nation, Militär und Geschlecht zur Zeit der Antinapoleonischen Kriege Preußens*, Paderborn 2002.
- Hahn, Alois, *Tod, Sterben und der Glaube an ein Weiterleben in soziologischer Sicht*, in: *Sozialwissenschaftliche Information* 29 (2000), S. 75–87.
- Hallam, Elizabeth/Hockey, Jenny, *Death, Memory and Material Culture*, New York 2001.



- Halttunen, Karen, *Confidence Men and Painted Women. A Study of Middle-Class Culture in America, 1830–1870*, New Haven 1982.
- Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Die Religion in Geschichte und Gegenwart, hg. von Kurt Galling, Bd. 1, Tübingen 1957.
- Hartmann, Heinrich, *Der Volkskörper bei der Musterung. Militärstatistik und Demographie in Europa vor dem Ersten Weltkrieg*, Göttingen 2011.
- Hausen, Karin, *Geschlechtergeschichte als Gesellschaftsgeschichte*, Göttingen 2012.
- Hausen, Karin, *Öffentlichkeit und Privatheit. Gesellschaftspolitische Konstruktionen und die Geschichte der Geschlechterbeziehungen*, in: dies./Wunder, Heide (Hg.), *Frauengeschichte – Geschlechtergeschichte*, Frankfurt-New York 1992, S. 81–88.
- Heimerl, Theresia, „Des Todes Entzückungen“. Überlegungen zum Verhältnis Eros und Tod, in: *querelles.net* 7,19 (2006) (URL: <https://www.querelles-net.de/index.php/qn/article/view/450/458>; 26.6.2018).
- Hermann, Jost, *Freundschaft. Zur Geschichte einer sozialen Bindung*, Köln-Weimar-Wien 2006.
- Hettling, Manfred, *Die persönliche Selbständigkeit*, in: ders./Hoffmann, Stefan-Ludwig (Hg.), *Der bürgerliche Wertehimmel. Innenansichten des 19. Jahrhunderts*, Göttingen 2000, S. 57–78.
- Hochschild, Arlie, *The Managed Heart. Commercialization of Human Feeling*, Berkeley 1983.
- Hofer, Natascha, *Schwermut und Schönheit. Als die Menschen Trauer trugen*, Düsseldorf 2010.
- Hofmann, Dietmar, *Vermittlung des christlichen Glaubens durch geistliche Musik. Dargestellt an der Totenliturgie*, Münster 2004.
- Hölscher, Lucian (Hg.), *Das Jenseits. Facetten eines religiösen Begriffs in der Neuzeit*, Göttingen 2007.
- Honegger, Claudia, *Die Ordnung der Geschlechter. Die Wissenschaften vom Menschen und das Weib, 1750–1850*, Frankfurt a. M. 1991.
- Horn, Eva, *Trauer schreiben. Die Toten im Kontext der Goethezeit*, München 1998.
- Isastia, Anna Maria, *La laicizzazione della morte a Roma. Cremazionisti e massoni tra Ottocento e Novecento*, in: *Dimensioni e problemi della ricerca storica* 2 (1998), S. 55–96.
- Jakoby, Nina R., *Grief as a Social Emotion. Theoretical Perspectives*, in: *Death Studies* 36 (2012), S. 679–711.
- Jalland, Pat, *Death in the Victorian Family*, Oxford 1996.
- Janz, Oliver, *14 – Der große Krieg*, Frankfurt a. M. 2013.
- Janz, Oliver, *Monumenti di carta. Gli opuscoli in memoria dei caduti della prima guerra mondiale*, in: Dolci, Fabrizio/ders. (Hg.), *Non omnis moriar. Gli opuscoli di necrologio per i caduti italiani nella Grande Guerra. Bibliografia analitica*, Roma 2003, S. 11–44.
- Janz, Oliver, *Das symbolische Kapital der Trauer. Nation, Religion und Familie im Gefallenenkult des Ersten Weltkriegs (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 120)*, Tübingen 2009.
- Janz, Oliver/Klinkhammer, Lutz, *La morte per la patria in Italia. Un percorso secolare*, in: dies. (Hg.), *Morte*, S. IX–XX.
- Janz, Oliver/Klinkhammer, Lutz (Hg.), *La morte per la patria. La celebrazione dei caduti dal Risorgimento alla Repubblica*, Roma 2008.
- Joc tea u, Gian Carlo, *Der italienische Adel im jungen Nationalstaat*, in: Clemen s, Gabriele/König, Malte/Meriggi, Marco (Hg.), *Hochkultur als Herrschaftselement. Italienischer und deutscher Adel im langen 19. Jahrhundert*, Berlin 2011, S. 51–65.
- Kaiser, Stephanie/Rosentreter, Michael/Groß, Dominik, *Sterbeprozesse – Annäherungen an den Tod. Eine thematische Einführung*, in: dies. (Hg.), *Sterbeprozesse – Annäherungen an den Tod*, Kassel 2010, S. 7–16.

- Kaschuba, Wolfgang, Deutsche Bürgerlichkeit nach 1800 – Kultur als symbolische Praxis, in: Kocka, Jürgen (Hg.): Bürgertum im 19. Jahrhundert, Bd. 3, München 1988, S. 9–44.
- Kaschuba, Wolfgang, Die Nation als Körper. Zur symbolischen Konstruktion ‚nationaler‘ Alltagswelt, in: François/Siegrist/Vogel (Hg.), Nation und Emotion, S. 291–299.
- Kast, Verena, Trauern. Phasen und Chancen des psychischen Prozesses, Stuttgart 1982.
- Kazmaier, Michael, Die deutsche Grabrede im 19. Jahrhundert. Aspekte ihrer Funktion innerhalb der bürgerlichen Bestattungsfeierlichkeiten, Tübingen 1977.
- Kete, Mary Louise, Sentimental Collaborations. Mourning and Middle-Class Identity in Nineteenth-Century America, Durham u. a. 2000.
- Knoch, Habbo, Mediale Trauer. Bildmedien und Sinnstiftung im „Zeitalter der Extreme“, in: Bösch, Frank/Borutta, Manuel (Hg.), Die Massen bewegen. Medien und Emotionen in der Moderne, Frankfurt-New York 2006, S. 193–213.
- Kocka, Jürgen, Das europäische Muster und der deutsche Fall, in: ders., Bürgertum im 19. Jahrhundert, Bd. 1, S. 9–75.
- Kolnai, Aurel, Der Ekel, in: Husserl, Edmund (Hg.), Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. 10, Halle/Saale 1929, S. 515–569.
- Krogner-Kornalik, Kathrin, Grabesunruhen. Beisetzungen als gegenweltliche Arenen im Krakau des späten 19. Jahrhunderts, in: Geschichte und Gesellschaft 41,1 (2015), S. 17–39.
- Kruse, Volker, Geschichte der Soziologie, Konstanz 2008.
- Kselman, Thomas A., Death and the Afterlife in Modern France, Princeton 1993.
- Kübler-Ross, Elisabeth, Interviews mit Sterbenden, München 2001.
- Kuster, Friederike, Rousseau – Die Konstitution des Privaten. Zur Genese der bürgerlichen Familie, Berlin 2005.
- Lang, Bernhard, Himmel und Hölle. Jenseitsglaube von der Antike bis heute, München 2003.
- Lansing, Carol, Passion and Order. Restraint of Grief in the Medieval Italian Communes, Ithaca 2008.
- Laqueur, Thomas, Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud, Frankfurt a. M. 1992.
- Laqueur, Thomas W., Cemeteries, Religion and the Culture of Capitalism, in: Garnett, Jane/Matthew, Colin (Hg.), Revival and Religion Since 1700, London u. a. 1993, S. 183–200.
- Laqueur, Thomas W., The Work of the Dead. A Cultural History of Mortal Remains, Princeton NJ 2015.
- Lazzareschi, Luigi, I luoghi di sepoltura, in: Capaccioli, Luciana/ders. (Hg.), La città e i luoghi di sepoltura, Firenze 1999, S. 14–50.
- Le Goff, Jacques, Die Geburt des Fegefeuers, Stuttgart 1984.
- LeGuérier, Annik, Die Macht der Gerüche. Eine Philosophie der Nase, Stuttgart 1992.
- Lehnert, Gertrud, Mode. Theorie, Geschichte und Ästhetik einer kulturellen Praxis, Bielefeld 2013.
- Levra, Umberto, Fare gli Italiani. Memoria e celebrazione del Risorgimento, Torino 1992.
- Lewis, Milton J., Medicine and Care of the Dying. A Modern History, Oxford 2007.
- Lexikon der christlichen Ikonographie, hg. von Engelbert Kirschbaum, Bd. 3, Rom-Freiburg-Basel-Wien 1971.
- Lexikon für Theologie und Kirche, hg. von Josef Höfer/Karl Rahner, 10 Bde., Freiburg 1957–1968.
- Licha, Karsten, ‚This moving, awe-inspiring silence‘: Zum emotionalen Potential der Schweigeminute“, in: Jarzebowski, Claudia/Kwaschik, Anne (Hg.), Performing Emotions. Interdisziplinäre Perspektiven auf das Verhältnis von Politik und Emotion in der Frühen Neuzeit und in der Moderne, Göttingen 2013, S. 69–92.
- Licha, Karsten, „... während dessen auf zwei Minuten jeder Ton und jede Bewegung aussetzt“. Die akustische Inszenierung politischer Einheit in der Schweigeminute, in: Paul, Gerhard/

- Schöck, Ralph (Hg.), *Sound der Zeit. Geräusche, Töne, Stimmen – 1889 bis heute*, Göttingen 2014, S. 561–568.
- Licht, Fred S., *Italian Funerary Sculpture After Canova*, in: Berresford, Sandra (Hg.), *Italian Memorial Sculpture 1820–1940. A Legacy of Love*, London 2004, S. 22–32.
- Linke, Angelika, *Sprachkultur und Bürgertum. Zur Mentalitätsgeschichte des 19. Jahrhunderts*, Stuttgart-Weimar 1996.
- Link, Jürgen, *Versuch über den Normalismus. Wie Normalität produziert wird*, Opladen 1997.
- Lotz, Jürgen, *Victoria*, Reinbek 2000.
- Lutz, Catherine A./White, Geoffrey, *The Anthropology of Emotions*, in: *Annual Review of Anthropology* 15 (1986), S. 405–436.
- Luzzatto, Sergio, *La mummia della Repubblica. Storia di Mazzini imbalsamato*, Torino 2011.
- Lyon, Martyn, *A History of Reading and Writing in the Western World*, Basingstoke 2010.
- Lyon, Martyn, *Reading Culture and Writing Practices in Nineteenth-Century France*, Toronto 2008.
- Machtemes, Ursula, *Leben zwischen Trauer und Pathos. Bildungsbürgerliche Witwen im 19. Jahrhundert*, Osnabrück 2001.
- Machó, Thomas, *Todesmetaphern. Zur Logik der Grenzerfahrung*, Frankfurt a. M. 1987.
- Maccry, Paolo, *Ottocento. Famiglia, élites e patrimoni a Napoli*, Bologna 2002.
- Majer, René, *Scham, Schuld und Anerkennung. Zur Fragwürdigkeit moralischer Gefühle*, Berlin 2013.
- Malato, Enrico (Hg.), *Storia della letteratura italiana*, 14 Bde., Roma 1994–2005.
- Mangone, Fabio, *L'architettura dei sepolcri privati dal tardo neoclassicismo al liberty. Temi, tipi, iconografie*, in: ders. (Hg.), *Cimiteri napoletani. Storia, arte e cultura*, Napoli 2004, S. 101–122.
- Marchese, Angelo, *Storia intertestuale della letteratura italiana*, Bd. 3: *L'Ottocento. Dal preromanticismo al decadentismo*, Firenze 1990.
- Martín Moruno, Dolores, *Love in the Time of Darwinism. Paolo Mantegazza and the Emergence of Sexuality*, in: *Medicina & Storia* 10, 19–20 (2010), S. 147–164.
- Martucci, Roberto, *Emergenza e tutela dell'ordine pubblico nell'Italia liberale. Regime eccezionale e leggi per la repressione dei reati di brigantaggio (1861–1865)*, Bologna 1980.
- Maurer, Michael, *Die Biographie des Bürgers. Lebensformen und Denkweisen in der formativen Phase des deutschen Bürgertums (1680–1815)*, Göttingen 1996.
- Mauss, Marcel, *Entwurf einer allgemeinen Theorie der Magie*, in: ders., *Soziologie und Anthropologie* Bd. 1, München 1978, S. 43–179.
- Mauss, Marcel, *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*, Frankfurt a. M. 1984.
- Mayer, Arno J., *Adelsmacht und Bürgertum. Die Krise der europäischen Gesellschaft 1848–1914*, München 1984.
- Mazzonis, Filippo, *Monarchia*, in: Bongiovanni, Bruno/Tranfaglia, Nicola (Hg.), *Dizionario storico dell'Italia unita*, Roma-Bari 1996, S. 622–631.
- Melis, Guido, *Storia dell'amministrazione italiana: 1861–1993*, Bologna 1996.
- Mengozzi, Dino, *La morte e l'immortale. La morte laica da Garibaldi a Costa*, Mandura 2000.
- Mennighaus, Winfried, *Ekel. Theorie und Geschichte einer starken Empfindung*, Frankfurt a. M. 2000.
- Meriggi, Marco, *Borghesie*, in: Bongiovanni, Bruno/Tranfaglia, Nicola (Hg.), *Dizionario storico dell'Italia unita*, Roma-Bari 1996, S. 67–79.
- Meriggi, Marco, *Italienisches und deutsches Bürgertum im Vergleich*, in: Kocka, Jürgen (Hg.), *Bürgertum im 19. Jahrhundert*, Bd. 1: *Einheit und Vielfalt Europas*, Göttingen 1995, S. 147–165.
- Meriggi, Marco, *Privato, pubblico, potere*, in: Calvi, Giulia (Hg.), *Innesti. Donne e genere nella storia sociale*, Roma 2004, S. 39–51.

- Middendorf, Stefanie, „Masse“, in: Docupedia-Zeitgeschichte, 2013 (URL: <http://docupedia.de/zg/Masse?oldid=90534>, 26.6.2018).
- Mitchell, Katharine (Hg.), *Women and Gender in Post-Unification Italy. Between Private and Public Spheres*, Oxford 2013.
- Moë, Nelson, *The View from Vesuvius. Italian Culture and the Southern Question*, Berkeley 2002.
- Mora, Emanuela, *La moda italiana e l'uomo integrato*, in: *Dell'Agnese*, Elena/Ruspini, Elisabetta (Hg.), *Mascolinità all'italiana. Costruzioni, narrazioni, mutamenti*, Torino 2007, S. 103–126.
- Morretti, Mauro, *Pasquale Villari storico e politico*, Napoli 2005.
- Morris, Penelope/Ricatti, Francesco/Seymour, Mark (Hg.), *Politica e emozioni nella storia d'Italia dal 1848 a oggi*, Roma 2012.
- Moscoso, Javier, *Pain. A Cultural History*, Basingstoke 2012.
- Mosse, George L., *The Image of Man. The Creation of Modern Masculinity*, New York 1996.
- Mosse, George L., *Die Nationalisierung der Massen. Politische Symbolik und Massenbewegung in Deutschland von den Napoleonischen Kriegen bis zum Dritten Reich*, Frankfurt a. M.-Berlin-Wien 1976.
- Musumeci, Antonino, *La musa e mamma. L'uso borghese della parola nell'ottocento italiano*, Ravenna 1992.
- Neues theologisches Wörterbuch, hg. von Herbert Vorgrimler, Freiburg-Basel-Wien 2000.
- Niccolini, Ottavia, *Dentro la sfera privata. Le donne e i rapporti di genere nella società borghese dell'Ottocento*, in: *Sapengo*, Serena (Hg.), *Identità e differenze. Introduzione agli studi delle donne e di genere*, Milano 2011, S. 15–30.
- Niccolini, Ottavia, *La vita religiosa nell'Italia moderna. Secoli XV–XVIII*, Roma 1998.
- Nipperdey, Thomas, *Religion im Umbruch. Deutschland 1870–1918*, München 1988.
- Nolte, Paul, *Die Ordnung der deutschen Gesellschaft. Selbstentwurf und Selbstbeschreibung im 20. Jahrhundert*, München 2000.
- Nonnis Vigilante, Serenella, *Les intolérables des politiques mortuaires modernes. Le corps mort entre religion, idéologie et hygiène, en France et Italie*, in: *Fassin*, Didier/Bourdelaïs, Patrice (Hg.), *Les constructions de l'intolérable. Études d'anthropologie et d'histoire sur les frontières de l'espace moral*, Paris 2005, S. 129–164.
- Norris, Pippa/Inglehart, Ronald, *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*, Cambridge 2006.
- Oexle, Otto Gerhard, *Die Gegenwart der Toten*, in: *Braet*, Herman/Verbeke, Werner (Hg.), *Death in the Middle Ages*, Leuven 1983, S. 19–77.
- Ohloff, Günther, *Düfte. Signale der Gefühlswelt*, Zürich 2004.
- Osimo, Alba (Hg.), *E viene il tempo della pietà. Sentimento e poesia nei testamenti: Catalogo della mostra, 5 novembre 2009 – 26 febbraio 2010*, Milano 2009.
- Osterhammel, Jürgen, *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*, München 2010.
- Palano, Damiano, *Il potere della moltitudine. L'invenzione dell'incoscio collettivo nella teoria politica e nelle scienze sociali italiane tra Otto e Novecento*, Milano 2002.
- Palazzi, Maura, *Donne sole. Storie dell'altra faccia dell'Italia tra antico regime e società contemporanea*, Milano 1997.
- Pammer, Michael (Hg.), *Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum, Bd. 5: 1750–1900*, Paderborn-München-Wien-Zürich 2007.
- Pasquini, Barbara, *Il gesto e l'espressione*, Milano 2005.

- Patriarca, Silvana, A Patriotic Emotion. Shame and the Risorgimento, in: dies./Riail, Lucy (Hg.), *The Risorgimento Revisited. Nationalism and Culture in Nineteenth-Century Italy*, Basingstoke 2012, S. 134–151.
- Patriarca, Silvana, Italiani/Italiane, in: Banti, Alberto Mario/Chiavistelli, Antonio/Mannori, Luca/Meriggi, Marco (Hg.), *Atlante culturale del Risorgimento. Lessico del linguaggio politico dal Settecento all'Unità*, Roma-Bari 2011, S. 199–213.
- Patriarca, Silvana, *Italian Vices. Nation and Character From the Risorgimento to the Republic*, Cambridge 2010.
- Pavoni, Rosanna, *Moda e sentimento dell'abitare*, Torino 1992.
- Pécout, Gilles, *Il lungo Risorgimento. La nascita dell'Italia contemporanea (1770–1922)*, Milano 1999.
- Perna, Margrit, An ihren Gefühlen sollt ihr sie erkennen. Eine Verflechtungsgeschichte des britischen Zivilitätsdiskurses (ca. 1750–1860), in: *Geschichte und Gesellschaft* 35,2 (2009), S. 249–281.
- Perna, Margrit, Zivilität und Barbarei – Gefühle als Differenzkriterien, in: Frevert u. a. (Hg.), *Gefühlswissen*, S. 233–262.
- Pernlochner-Kügler, Christine, *Körperscham und Ekel – wesentlich menschliche Gefühle*, Münster 2004.
- Perrot, Michelle, Figures et rôles, in: Corbin, Alain (Hg.), *Historie de la vie privée* Bd. 4: *De la Révolution à la Grande Guerre*, Paris 1987, S. 121–185.
- Perrot, Michelle, La vie de famille, in: Corbin, Alain (Hg.), *Historie de la vie privée*, Bd. 4: *De la Révolution à la Grande Guerre*, Paris 1987, S. 187–191.
- Petri, Rolf, Sentimenti, emozioni. Potenzialità e limiti della storia culturale, in: *Memoria e ricerca* 40 (2012), S. 75–91.
- Petrucchi, Armando, *Le scritture ultime. Ideologia della morte e strategie dello scrivere nella cultura occidentale*, Torino 1995.
- Piombino-Mascali, Dario, *Il Maestro del Sonno Eterno*, Palermo 2009.
- Pivato, Stefano, Identità sportiva e identità nazionale, in: *Mélanges de l'Ecole française de Rome* 1 (1997), S. 277–284.
- Plamper, Jan, *Geschichte und Gefühl. Grundlagen der Emotionsgeschichte*, München 2012.
- Planert, Ute, Der dreifache Körper des Volkes. Sexualität, Biopolitik und die Wissenschaften vom Menschen, in: *Geschichte und Gesellschaft* 26,4 (2000), S. 539–576.
- Pollard, John, *Catholicism in Modern Italy. Religion, Society and Politics Since 1861*, London-New York 2008.
- Porciani, Ilaria, Famiglia e nazione nel lungo Ottocento, in: dies. (Hg.), *Famiglia e nazione nel lungo Ottocento italiano. Modelli, strategie, reti di relazioni*, Roma 2006, S. 15–53.
- Porciani, Ilaria, *La festa della Nazione. Rappresentazione dello stato e spazi sociali*, Bologna 1997.
- Porter, Roy, *Die Kunst des Heilens. Eine medizinische Geschichte der Menschheit von der Antike bis heute*, Erfstadt 2007.
- Raab, Jürgen, *Soziologie des Geruchs. Über die soziale Konstruktion olfaktorischer Wahrnehmung*, Konstanz 2001.
- Rabinbach, Anson, *The Human Motor. Energy, Fatigue and the Origins of Modernity*, Berkeley 1992.
- Radkau, Joachim, *Das Zeitalter der Nervosität. Deutschland zwischen Bismarck und Hitler*, München 1998.
- Raicich, Marino, La morte educante e l'infanzia nell'Ottocento, in: *Passato e presente* 50 (2000), S. 111–135.

- Rang, Britta, Zur Geschichte des dualistischen Denkens über Mann und Frau. Kritische Anmerkungen zu den Thesen von Karin Hausen zur Herausbildung der Geschlechtscharaktere im 18. und 19. Jahrhundert, in: Dalhoff, Jutta (Hg.), *Frauenmacht in der Geschichte*, Düsseldorf 1986, S. 194–204.
- Reddy, William, *The Navigation of Feeling*, Cambridge 2001.
- Reckwitz, Andreas, Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken: Eine sozialtheoretische Perspektive, in: *Zeitschrift für Soziologie* 32,4 (2003), S. 282–301.
- Reckwitz, Andreas, *Das hybride Subjekt. Eine Theorie der Subjektkulturen von der bürgerlichen Moderne zur Postmoderne*, Weilerswist 2006.
- Reckwitz, Andreas, Praktiken und ihre Affekte, in: *Mittelweg* 36,1 (2015), S. 27–45.
- Riall, Lucy, *Garibaldi. Invention of a Hero*, New Haven 2007.
- Riall, Lucy, „I martiri nostri son tutti risorti!“. Garibaldi, i garibaldini e il culto della morte eroica nel Risorgimento, in: Janz/Klinkhammer (Hg.), *Morte*, S. 23–44.
- Richter, Isabel, *Der phantasierte Tod. Bilder und Vorstellungen vom Lebensende im 19. Jahrhundert*, Frankfurt a. M. 2010.
- Romanelli, Raffaele, *Il comando impossibile. Stato e società nell'Italia liberale*, Bologna 1988.
- Rosenwein, Barbara H., *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Ithaca 2006.
- Rosenwein, Barbara H., Worrying about Emotions in History, in: *The American Historical Review* 107,3 (2002), S. 821–845.
- Rozin, Paul/Millman, Linda/Nemeroff, Carol, Operations of the Laws of Sympathetic Magic in Disgust and Other Domains, in: *Journal of Personality and Social Psychology* 50,4 (1986), S. 703–712.
- Ruberg, Willemijn, Outer Display and Inner Insincerity. The Functions of Mourning Dress in the Nineteenth-Century Netherlands, in: *Nineteenth-Century Contexts* 30,3 (2008), S. 247–260.
- Russell Hochschild, Arlie, *Strangers in Their Own Land. Anger and Mourning on the American Right*, New York-London 2016.
- Rüve, Gerlind, *Scheintod. Zur kulturellen Bedeutung der Schwelle zwischen Leben und Tod um 1800*, Bielefeld 2008.
- Salvemini, Gaetano, *Stato e Chiesa in Italia*, Milano 1969.
- Saraceno, Marco, Notes pour une biographie intellectuelle: Angelo Mosso (1846–1910), in: *Bulletin de la Société d'Histoire de Science de l'Homme* 34 (2010), S. 71–81.
- Sarasin, Philipp/Berger, Silvia/Häusler, Marianne/Spörrli, Myriam, Bakteriologie und Moderne. Eine Einleitung, in: dies. (Hg.), *Bakteriologie und Moderne. Studien zur Biopolitik des Unsichtbaren 1870–1920*, Frankfurt a. M. 2007, S. 8–43.
- Sarasin, Philipp, *Reizbare Maschinen. Eine Geschichte des Körpers 1765–1914*, Frankfurt a. M. 2001.
- Saxer, Daniela, Mit Gefühl handeln. Ansätze der Emotionsgeschichte, in: *Traverse* 14 (2007), S. 15–19.
- Scaraffia, Lucetta, „Il cristianesimo l'ha fatta libera, collocandola nella famiglia accanto all'uomo“ (dal 1850 alla „mulieris dignitatem“), in: dies./Zarri, Gabriella (Hg.), *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, Roma-Bari 1994, S. 441–493.
- Scaraffia, Lucetta, Essere uomo, essere donna, in: Melograni, Piero (Hg.), *La famiglia italiana dall'ottocento a oggi*, Roma-Bari 1988, S. 193–258.
- Schaub, Inga, Trauer – eine Krankheit? Gefühlsnormen der Trauer im DSM 5, in: Buchner, Moritz/Götz, Anna-Maria (Hg.), *transmortale. Neue Forschungen zu Sterben, Tod und Trauer*, Köln-Weimar-Wien 2016, S. 141–160.
- Scheer, Monique, Are Emotions a Kind of Practice (and What is it That Makes Them Have a History)? A Bourdieuan Approach to Understanding Emotions, in: *History and Theory* 51 (2012), S. 193–220.

- Scheer, Monique, Topografien des Gefühls, in: Frevert u. a. (Hg.), *Gefühlswissen*, S. 41–64.
- Schiebinger, Londa, *Nature's Body. Gender in Making of Modern Science*, Boston 1993.
- Schlögl, Rudolf, Rationalisierung als Entsinnlichung religiöser Praxis, in: ders./Blickle, Peter (Hg.), *Die Säkularisation um Prozess der Säkularisierung Europas*, Epfendorf 2005, S. 37–64.
- Schmale, Wolfgang, *Geschichte der Männlichkeit in Europa (1450–2000)*, Wien 2003.
- Schmersahl, Katrin, *Medizin und Geschlecht. Zur Konstruktion der Kategorie Geschlecht im medizinischen Diskurs des 19. Jahrhunderts*, Opladen 1998.
- Schmidt, Anne, Gefühle zeigen, Gefühle deuten, in: Frevert u. a. (Hg.), *Gefühlswissen*, S. 65–91.
- Schmitz-Esser, Romedio, *Der Leichnam im Mittelalter. Einbalsamierung, Verbrennung und die kulturelle Konstruktion des toten Körpers*, Ostfildern 2014.
- Schmorrte, Stefan, *Alter und Medizin. Die Anfänge der Geriatrie in Deutschland*, in: *Archiv für Sozialgeschichte* 30 (1991), S. 15–41.
- Schneider, Jane (Hg.), *Italy's „Southern Question“. Orientalism in one Country*, Oxford 1998.
- Schnelzer, Thomas, *Lehrbuch Trauerpsychologie*, Düsseldorf 2008.
- Schofield, Ann, *The Fashion of Mourning*, in: Frank, Lucy E. (Hg.), *Representations of Death in Nineteenth-Century US Writing Culture*, Aldershot u. a. 2007, S. 157–171.
- Schreiner, Klaus, *Maria. Jungfrau, Mutter, Herrscherin*, München-Wien 1994.
- Schwarz-Friesel, Monika, *Sprache und Emotion*, Tübingen 2007.
- Selvafolta, Ornella, *L'architettura dei cimiteri tra Francia e Italia (1750–1900). Modelli, esperienze, realizzazioni*, in: Felicori, Mauro (Hg.), *Gli spazi della memoria. Architettura dei cimiteri monumentali europei*, Roma 2005, S. 15–50.
- Seymour, Mark, *Emotional Arenas. From Provincial Circus to National Courtroom in Late Nineteenth-Century Italy*, in: *Rethinking History* 16,2 (2012), S. 177–197.
- Seymour, Mark, *Epistolary Emotions. Exploring Amorous Hinterlands in 1870s Southern Italy*, in: *Social History* 35,2 (2010), S. 148–164.
- Signorotto, Gianvittorio, *Un eccesso di devozione. Preghiere pubbliche ai morti nella Milano del XVIII secolo*, in: *Società e storia* 20 (1983), S. 305–336.
- Socrate, Francesca, *Borghesie e stili di vita*, in: Sabbatucci, Giovanni/Vidotto, Vittorio (Hg.), *Storia d'Italia*, Bd. 3: Liberalismo e democrazia. 1887–1914, Roma-Bari 1995, S. 363–442.
- Soldani, Simonetta (Hg.), *Fare gli italiani. Scuola e cultura nell'Italia contemporanea*, 2 Bde., Bologna 1993.
- Soper, Steven C., *Building a Civil Society. Associations, Public Life, and the Origins of Modern Italy*, Toronto 2013.
- Soresina, Marco, *I medici tra storia e società. Studi su professione medica e sanità pubblica nell'Italia contemporanea*, Milano 1998.
- Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel*, hg. von Frank Crüsemann/Kristian Hungar/Claudia Janssen/Rainer Kessler/Luise Schottroff, Gütersloh 2009.
- Sozzi, Marina, *Il medico contro la morte. L'Encyclopédie e la concezione illuministica del morire nella seconda metà del XVIII secolo*, in: Cosmacini, Giorgio/Vigarello, Georges (Hg.), *Il medico di fronte alla morte (secoli XVI–XXI)*, Torino 2008, S. 79–110.
- Speth, Rudolf, *Nation und Emotion. Von der vorgestellten zur emotional erfahrenen Gemeinschaft*, in: Klein, Ansgar/Nulmeier, Frank (Hg.), *Masse – Macht – Emotionen. Zu einer politischen Soziologie der Emotionen*, Opladen-Wiesbaden 1999, S. 289–307.
- Stefenelli, Norbert, *Körper ohne Leben. Begegnung und Umgang mit den Toten*, Köln-Weimar-Wien 1998.
- Stella, Pietro, *Prassi religiosa, spiritualità e mistica nell'Ottocento*, in: De Rosa, Gabriele (Hg.), *Storia dell'Italia religiosa*, Bd. 3: L'età contemporanea, Roma-Bari 1995, S. 115–142.
- Stoff, Heiko, *Ewige Jugend. Konzepte der Verjüngung vom späten 19. Jahrhundert bis ins Dritte Reich*, Köln-Weimar-Wien 2004.
- Strange, Julie-Marie, *Death, Grief and Poverty in Britain. 1870–1914*, Cambridge 2005.

- Strappini, Lucia, Art. Antonio Fogazzaro, in: *Dizionario Biografico degli Italiani* 48 (1997), S. 420–428.
- Stogdon, Kate, Expressions of Self-Surrender in Nineteenth-Century France: The Case of Thérèse Couderc (1805–1885), in: Lux-Sterrit, Laurence/Mangion, Carmen M. (Hg.), *Gender, Catholicism and Spirituality. Women and the Catholic Church in Britain and Europe, 1200–1900*, London-New York 2011, S. 149–164.
- Sykorra, Katharina, *Die Tode der Fotografie*, Bd. 1: Totenfotografie und ihr sozialer Gebrauch, Paderborn 2009.
- Tabacchi, Elena, „La chiesa dei tempi moderni“. Scuola ed educazione nazionale nelle politiche di Guido Baccelli (1881 – 1900), Univ.-Diss., Firenze 2014.
- Talamo, Giuseppe, Scuola e nazione in Italia nei primi decenni post-unitari, in: Ballini, Pier-Luigi/Pécout, Gilles (Hg.), *Scuola e nazione in Italia e Francia nell’ottocento. Modelli, pratiche, eredità*, Venezia 2007, S. 17–39.
- Tartari, Manuela, *Metamorfosi del corpo*, in: dies. (Hg.), *La terra e il fuoco. I riti funebri tra conservazione e distruzione*, Roma 1996, S. 21–46.
- Tasca, Luisa, *Galatei. Buone maniere e cultura borghese nell’Italia dell’Ottocento*, Firenze 1994.
- Taussig, Michael, *Mimesis and Alterity. A Particular History of the Senses*, New York-London 1993.
- Taylor, Charles, *A Secular Age*, Cambridge 2007.
- Taylor, Lou, *Mourning Dress. A Costume and Social History*, London 1983.
- Thomas, Kerstin, Aufruhr der Malerei. Das Ereignis als synästhetischer Schock in Carlo Carrà „Begräbnis des Anarchisten Galli“, in: Fleckner, Uwe (Hg.), *Bilder machen Geschichte. Historische Ereignisse im Gedächtnis der Kunst*, Berlin-Boston 2014, S. 293–304.
- Theunissen, Michael, Die Gegenwart des Todes im Leben, in: Winau, Rolf/Rosenmeier, Hans Peter (Hg.), *Tod und Sterben*, Berlin-New York 1984, S. 102–124.
- Tobia, Bruno, *Una patria per gli Italiani. spazi, itinerari, monumenti nell’Italia unita (1870–1900)*, Roma-Bari 1991.
- Tobia, Bruno, *L’Altare della patria*, Bologna 1998.
- Tobia, Bruno, Il Vittoriano, in: Isnenghi, Mario (Hg.), *I luoghi della memoria. Simboli e miti dell’Italia unita*, Roma-Bari 1996, S. 243–254.
- Tomasini, Luigi, L’associazionismo operaio: aspetti e problemi della diffusione del mutualismo nell’Italia liberale, in: Musso, Stefano (Hg.), *Tra fabbrica e società. Mondi operai nell’Italia del Novecento*, Milano 1999, S. 3–42.
- Tripold, Thomas, *Die Kontinuität romantischer Ideen. Zu den Überzeugungen gegenkultureller Bewegungen: Eine Ideengeschichte*, Bielefeld 2012.
- Trombatore, Gaetano, Fogazzaro, Palermo 1970.
- Urban, Jean-Didier, *L’archipel des morts. Le sentiment de la mort et les dérives de la mémoire dans les cimetières d’occident*, Paris 1989.
- van Dülmen, Richard, Freundschaftskult und Kultivierung der Individualität um 1800, in: ders. (Hg.), *Entdeckung des Ich. Die Geschichte der Individualisierung vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, Köln-Weimar-Wien 2001, S. 267–286.
- van Gennep, Arnold, *Übergangsriten*, Frankfurt a. M. 1986.
- van Ginneken, Jaap, *Crowds, Psychology, and Politics. 1871–1899*, Cambridge 1992.
- Vidor, Gian Marco, *Biografia di un cimitero. La Certosa di Bologna*, Bologna 2012.
- Vidor, Gian Marco, Emotional Styles and the All Souls’ Day in Bologna (Italy) 1896, in: *History of Emotions – Insights Into Research*, Berlin 2015 (URL: <https://www.history-of-emotions.mpg.de/en/texte/emotional-styles-and-the-all-souls-day-in-bologna-italy-1896>; 26.6.2018).



- Vid or, Gian Marco, Emotions and Writing the History of Death. An Interview With Michel Vovelle, Régis Bertrand and Anne Carol, in: *Mortality* 20,1 (2015), S. 36–47.
- Vid or, Gian Marco, Satisfying the Mind and Inflaming the Heart: Emotions and Funerary Epigraphy in Nineteenth-Century Italy, in: *Mortality* 19,4 (2014), S. 342–360.
- Vid or, Gian Marco, La simbologia funeraria del XIX secolo. Monumento funebre di Tarsizio Riviera Folesani e Monumento funerario di Nicola Zanichelli, in: Martorelli, Roberto (Hg.), *La Certosa di Bologna. Un libro aperto sulla storia*. Bologna Museo Civico del Risorgimento 23 maggio – 15 luglio 2009. Catalogo della mostra, Bologna 2009, S. 46–47, 222–223.
- Vigarello, Georges, *Wasser und Seife, Puder und Parfüm. Geschichte der Körperhygiene seit dem Mittelalter*, Frankfurt-New York 1988.
- Vincent-Buffault, Anne, *L'exercice de l'amitié. Pour une histoire des pratiques amicales aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles*, Paris 1995.
- Vincent-Buffault, Anne, *Histoire des larmes. XVIII–XIX siècles*, Paris 1986.
- von Beyme, Klaus, *Liberalismus. Theorien des Liberalismus und Radikalismus im Zeitalter der Ideologien 1789–1945*, Wiesbaden 2013.
- Vovelle, Michel, *Il lutto borghese. Dalle partecipazioni alla statuaria funebre*, in: ders., *Immagini e immaginario nella storia. Fantasi e certezze nelle mentalità dal medioevo al Novecento*, Roma 1989, S. 251–266.
- Vovelle, Michel, *La mort et l'occident. De 1300 à nos jours*, Paris 2000.
- Vovelle, Michel/Bertrand, Régis, *La ville des morts. Essai sur l'imaginaire contemporain d'après les cimetières provençaux*, Paris 1983.
- Weichlein, Siegfried, *Nationalbewegungen und Nationalismus in Europa*, Darmstadt 2006.
- Weickmann, Dorion, *Der dressierte Leib. Kulturgeschichte des Balletts (1580–1870)*, Frankfurt a. M. 2002.
- Westen, Drew, *The Political Brain. The Role of Emotion in Deciding the Fate of the Nation*, New York 2007.
- Wilce, James M., *Crying Shame. Metaculture, Modernity, and the Exaggerated Death of Lament*, Chichester 2009.
- Willems, Ulrich/Pollack, Detlef/Basu, Helene/Gutmann, Thomas/Spohn, Ulrike (Hg.), *Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung*, Bielefeld 2012.
- Williams, Simon J., *Modernity and the Emotions: Corporeal Reflections on the (Ir)Rational*, in: Harding, Jennifer/Pribram, E. Deidre (Hg.), *Emotions. A Cultural Studies Reader*, London-New York 2009, S. 139–156.
- Wilson, Perry (Hg.), *Gender, Family and Sexuality. The Private Sphere in Italy, 1860–1945*, Basingstoke u. a. 2004.
- Winter, Jay, *Sites of Memory, Sites of Mourning. The Great War in European Cultural History*, Cambridge 1995.
- Ziemann, Benjamin, *Säkularisierung, Konfessionalisierung, Organisationsbildung. Dimensionen der Sozialgeschichte der Religion im langen 19. Jahrhundert*, in: *Archiv für Sozialgeschichte* 47 (2007), S. 485–508.
- Lo Zingarelli. *Vocabolario della lingua italiana di Zingarelli, Nicola*, Bologna 2003.

# Register

Das Personenregister erfasst die im Text und in den Anmerkungen genannten historischen Personen, Autorinnen und Autoren. Personennamen, die Bestandteil einer Archivsignatur sind, wurden nicht berücksichtigt. Wie das Personenregister erfasst auch das Ortsregister den Text und die Anmerkungen. Nicht verschlagwortet sind alle Lemmata, die auf das Königreich Italien (1861–1946) verweisen. Ortsangaben, die Bestandteil von Archivnamen sind, wurden aus Gründen der Übersichtlichkeit ebenfalls nicht aufgenommen. Kursive Seitenzahlen beziehen sich auf Personen und Orte, die ausschließlich in den Anmerkungen vorkommen.

## 1 Personen

Abba, Giuseppe Cesare 109, 160  
Abbate, Pasquale 87  
Aidea 81, 225, 245, 256  
Alberione, Giacomo 262  
Aniulli, Andrea 67, 70, 111, 154  
Amalfi, Gaetano 27f., 33, 92, 182  
Asproni, Giorgio 121  
Avattaneo, Giuseppe 277, 287–289

Baccini, Ida 202  
Bacon, Francis 166  
Badiali-Grilli, Eugenia 37, 39, 41, 100, 212, 216  
Bandiera (Brüder) 158  
Barbagallo, Lina 122f.  
Bazzerò (Familie)  
– Anna Gerosa 49  
– Ercole 137, 138  
– Giuseppe 236f.  
Beccaria, Cesare 92, 135  
Benini, Ada 38  
Bermond, Adolphe 174  
Bersotti, Girolamo 102f., 300  
Bertetti, Giuseppina 39, 111  
Besi, Alexius s. *De Besi, Alessio*  
Bianchi (Familie)  
– Francesco 95–98  
– Giuseppina 96–98  
Biumi, Felicita 49  
Bizzarri, Anacleto 31  
Blasis, Carlo 80, 81, 150f., 166, 194  
Bognetti, Giuseppe 300  
Bologna, Giulio 39  
Bone, Heinrich 152  
Borghese (Familie)  
– Elena 106

– Marcantonio 242  
Bossaglia, Ida 82, 104f., 114, 192f., 204, 243–  
248, 302  
Bowlby, John 79  
Braga, Carlo 111, 112, 265, 300  
Brandolini-Rota, Girolamo 37  
Brisighella, Andriana 93  
Buffoli, Luigi 255, 301

Cairolì, Adelaide 219f., 246  
Camilli, Nicolao 41  
Campodonico, Caterina 285f.  
Candotti, Clemente 39  
Canevaro de Zoagli (Familie) 107  
– Francisco-José 299  
– Ines 107  
Cantù, Cesare 154f., 164f., 174  
Capecelatrìco, Alfonso 87  
Capone, Francesco 39  
Capranica, Pio 192  
Caprera Peragallo, Luigi 105  
Carducci, Giosuè 212, 290  
Carpi, Leone 293  
Carrà, Carlo 176f., 311  
Cavallotti, Felice 121, 123, 205  
Cavour, Camillo Benso di 4, 118  
Chiaves, Desiderato 267  
Chiotti, Vittore 39, 41, 160  
Chopin, Frederic 175  
Ciapetti, Benedetto 103  
Colabich, Giorgio 37, 76  
Colletti, Ferdinando 60  
Collodi, Carlo 303f.  
Colonna di Paliano, Prospero 265  
Comte, Auguste 33

- Conforti, Francesco 103  
 Corradini, Enrico 233  
 Correnti, Cesare 170  
 Corsi, Giuseppe 54, 143f., 193, 205, 209, 215,  
 231, 241, 243, 245  
 Corsini (Familie)  
 – Anna Barberini 209  
 – Giuliana s. *Ricasoli, Giuliana*  
 Costa, Andrea 120  
 Costa, Benedetto 39, 160  
 Crispi, Francesco 13, 56, 60, 122–125, 169–171,  
 210  
 Cuneo, Giovanni Battista 280, 282
- da Vinci, Leonardo 188  
 Dalbono, Edoardo 144  
 D'Amico, Rosina 37f., 74, 76f., 114, 142, 247f.,  
 249, 255, 266, 291, 302, 303  
 D'Annunzio, Gabriele 174f., 311  
 De Amicis, Edmondo 133, 135, 148, 157f., 159,  
 174, 240f.  
 De Besi, Alessio 44, 56, 57  
 De Fabris, Emilio 109  
 De Gubernatis, Angelo 2, 24, 27, 58, 59  
 de' Liguori, Alfonso Maria 133, 140–142, 149  
 De-Lucchi, Giovanni 103  
 De Marchi, Emilio 239  
 De Roberto, Federico 90, 271  
 De Sanctis, Francesco 58, 164f., 229f., 233  
 De Simone Piccirilli, Ludovica 83  
 Deidier, Saverio 146, 268  
 Dell'Acqua, Felice 34f., 56  
 Depretis, Agostino 173  
 Di Benedetto, Pietro 110  
 Di Giampietro, Tommaso 300f.  
 Di Mirafiore, Gastone 209  
 Diana, Giuseppe 160  
 Durkheim, Émile 15
- Errera, Emilia 160  
 Eusebio, Federico 160
- Feltrinelli (Familie)  
 – Carlo 255  
 – Maria 255  
 – Pietro 60, 255  
 Ferdinando IV., *König von Neapel* 275  
 Ferrero, Guglielmo 190, 194, 222–224  
 Ferro, Silvia 75, 114, 146f., 149, 192, 239, 243–  
 245, 247f., 302f.
- Fiorilli Ruggiero (Familie) 83f.  
 – Matilde 83f.  
 Fogazzaro, Antonio 100, 126f., 131, 156, 239f.,  
 242, 309  
 Foscato, Ugo 58–60, 281  
 Franceschi Ferrucci, Caterina 218  
 Freschi, Francesco 44f., 54  
 Freud, Sigmund 15, 40, 66, 72, 78f., 82, 148,  
 164, 218  
 Fucini, Renato 94, 274–276, 279, 293, 294, 295f.
- Gar, Tommaso 41, 117, 171  
 Garibaldi, Giuseppe 12, 120, 122f., 159  
 Gasparotto-Vecellio, Tiziano 39  
 Gelli, Jacopo 66, 80, 91, 93f.  
 Gioberti, Vincenzo 137  
 Gioia, Melchiorre 208  
 Giolitti, Giovanni 254  
 Giorgetti, Stanislao 107  
 Giorgini, Vittoria 34  
 Gorini, Paolo 42  
 Grilli, Alfredo 212, 216  
 Guadagni, Teresa 34, 107f.  
 Guarini, Filippo 81, 114
- Hertz, Robert 59
- Invernizio, Carolina 40  
 Iviglia, Umberto 231
- Lambertenghi, Luigi 58  
 Leo XIII., *Papst* 124  
 Lessona, Michele 159, 160, 166f., 170  
 Lizzadri, Nicola 73  
 Locke, John 163  
 Lombardo, Rosalia 43  
 Lombroso, Cesare 223f.  
 Lovino, Biagio 39  
 Lumini, Apollo 27
- Magnaguti, Lodovico 111f.  
 Manna Roncadelli, Emilia 49  
 Mantegazza, Paolo 33, 61f., 66, 74, 81, 84–87,  
 162, 178, 186, 192, 196f., 198, 215–218,  
 222–226, 232, 266f., 280  
 Manzoni, Alessandro 34, 65, 68, 71, 74, 86, 114,  
 209f., 242, 272  
 Marazza, Luigi 262, 263, 278  
 Marchesa Colombi 200, 203, 206f.  
 Marinetti, Filippo Tommaso 179

- Masaccio, *Renaissancemaler* 150  
 Masini, Girolamo 218  
 Mazzini, Giuseppe 20, 70, 120, 137, 157f., 165, 168, 238  
 Mazziotto, Mario 216  
 Mazzoleni, Angelo 229  
 Menabrea, Luigi Federico 171  
 Montmasson, Rosalia 124  
 Morselli, Enrico 35f.  
 Mosso, Angelo 184–190, 202, 214, 230, 232f., 247, 249  
 Montenovesi, Ottorino 143, 288, 291, 293  
 Monteverdi, Angelo 30  
 Mozzoni, Anna Maria 227
- Napoleon I., *Kaiser von Frankreich* 56  
 Nathan, Sara 288  
 Nevers, Emilia 49, 100, 199f., 204, 205–208, 211, 235, 238–240, 242, 254, 260, 263, 268, 278, 299–301  
 Niccolini (Familie) 49  
 – Lorenzo 49  
 – Margerita Pryce 49  
 Niceforo, Alfredo 72–74  
 Nobili, Niccolò 49  
 Nuvolato, Gaetano 172
- Omboni, Giovanni 192
- Padovan, Adolfo 175f., 290f.  
 Pardi, Carmelo 201  
 Pascoli, Giovanni 174  
 Passalacqua, Giuliano 111  
 Pellerano, Benedetto 276, 281, 303  
 Pellico, Silvio 232  
 Peruzzi, Ubaldino 280  
 Piccolo, Michele 283f., 287, 293, 296  
 Pioger, Léger Marie 138f.  
 Pirandello, Luigi 249  
 Pisacane, Carlo 158  
 Pitrè, Giuseppe 2, 24f., 28, 46, 91, 238  
 Pius X., *Papst* 141  
 Poggi, Francesco 24–28, 91, 238  
 Poggi, Tito 215  
 Premucci, Cesare 249–253, 258  
 Provana di Collegno, Luigi 137  
 Puccini, Luigi 106  
 Puliti, Giulio 215
- Quadrio, Maurizio 288
- Rapisardi, Francesco 162f., 201  
 Rattazzi, Urbano 173  
 Ricasoli (Familie) 205  
 – Anna 54, 243  
 – Bettino 54  
 – Giovanni 54, 86, 143f., 192f., 209, 214f., 231, 241, 243, 245  
 – Giuliana 75f., 86f., 87, 205, 209, 271  
 Ricca-Barberis, Mario 41f., 100  
 Riva, Giuseppe 87f., 131, 133f., 140, 145, 153  
 Romano D’Azzi, C. 28, 137  
 Romussi, Carlo 123  
 Rosselli (Familie) 121  
 Rousseau, Jean-Jacques 117  
 Ruffini, Jacopo 158
- Sacchi, Archimede 235  
 Saffi, Aurelio 120  
 Salafia, Alfredo 42f.  
 Sales, Franz von 133  
 Salomone-Marino, Salvatore 25, 55, 89–91, 218  
 Sasso, Claudio Camillo 277, 279  
 Selvatico, Pietro 277  
 Serao, Matilde 94, 99, 101, 162, 218  
 Sergi, Giuseppe 196–199  
 Settembrini, Luigi 102  
 Sighele, Scipio 251–254, 256, 268  
 Simmel, Georg 85, 89  
 Smiles, Samuel 166, 168  
 Smith, Adam 92  
 Sobrero, Gina 206f.  
 Sormani Andreani Verri Giussani (Familie) 236
- Tantini, Filippo 117, 171  
 Thovez, Enrico 240  
 Tomasi di Lampedusa, Giuseppe 4f.  
 Tommaseo, Niccolò 81, 187, 191, 266  
 Turriello, Pasquale 231
- Umberto I., *König von Italien* 210–212, 269–272
- van Gennep, Arnold 2  
 Vallardi, Luigia 69, 150, 300  
 Valle Cengia, Emilia 37  
 Venturi, Pietro 288  
 Verdi, Giuseppe 238, 240, 242  
 Verri, Pietro 58  
 Vertua Gentile, Anna 49, 85, 152, 194, 203f., 206, 208, 218, 227, 235f., 254, 256, 301  
 Victoria, *Königin von England* 219

Villari, Pasquale 1f., 13, 164f., 274

Visconti di Modrone (Familie) 265

– Guido 257, 259

– Raimondo 265

Vittorio Emanuele II., *König von Italien* 12, 162,  
169f., 210f., 269f., 272, 311

von Aquin, Thomas 195

von Bismarck, Otto 124

von Loyola, Ignatius 154

## 2 Orte

- Afrika 269  
 Alexandria 272  
 Amerika 182  
 Apulien 160  
 Äthiopien 122
- Bologna 27, 50, 114, 297, 299  
 – Comune di Bologna, *Stadtverwaltung* 258, 297f.  
 Bordighera 240f.
- Caltanissetta 110  
 Casalmaggiore (Lombardei) 112, 265  
 Cioni (bei Florenz) 215  
 Como 154, 265  
 Custoza 164
- Deutsches Kaiserreich s. *Deutschland*  
 Deutschland 1, 20  
 Dogali 174
- England 1, 21  
 Europa 3, 9, 11, 19, 58, 156, 168, 180, 182, 228–231, 253, 276, 278, 315
- Florenz (Firenze) 18, 34, 54, 75, 86, 102, 107, 109, 143, 160, 192, 205, 214, 219, 241, 265, 271, 280, 303, 319  
 – Cimitero delle Porte Sante, *Friedhof* 280  
 Forlì 81, 114  
 Frankreich 142
- Gaiole in Chianti 265  
 Gardasee 176  
 Genua (Genova) 248, 272, 280f., 288  
 – Cimitero di Staglieno, *Friedhof* 278, 285f., 292, 302  
 – Città di Genova, *Stadtverwaltung* 283  
 Gropello (bei Pavia) 219, 246
- Hermannstadt 60
- Kalabrien 1, 24  
 Kampanien 182  
 Kirchenstaat 4, 9, 11f., 159, 161, 261, 282, 311, 320  
 Königreich beider Sizilien 4, 11, 29, 320
- Lissa 164  
 Livorno 106  
 Lombardei 4, 111, 157, 159  
 Lombardo-Venetien 126
- Mailand (Milano) 14, 18, 34, 47f., 51–53, 55, 57, 63, 80, 87, 92, 123, 131, 138, 143f., 150, 160f., 176, 205, 214, 236f., 239, 253, 255, 257–259, 260, 262, 265, 268, 270, 276, 281–285, 287, 293, 296f., 298  
 – Arcidiocesi di Milano, *Erzdiözese* 262  
 – Borgo degli Ortolani 268  
 – Cimitero del Gentilino, *Friedhof* 284  
 – Cimitero Monumentale, *Friedhof* 60, 143, 161, 176, 204, 283f., 296  
 – Cimitero di Musocco, *Friedhof* 143, 176, 296  
 – Comune di Milano, *Stadtverwaltung* 47–49, 51–53, 60, 258, 260–263, 282–285, 288, 294, 297–299  
 – Ospedale Maggiore, *Krankenhaus* 95  
 – Questura di Milano, *Polizeibehörde* 268, 272f.  
 – Scala, *Opernhaus* 242  
 – Tribunale penale e civile, *Zivil- und Strafgericht* 284
- Messina 272  
 Mezzogiorno s. *Südtalien* 63, 305, 315  
 Milano s. *Mailand*  
 Mittelitalien 14, 52, 293  
 Monza 210, 212, 271
- Neapel (Napoli) 1, 12, 18, 60, 63f., 83, 93f., 125, 144, 164, 213, 274, 276, 280, 284, 287, 293f.  
 – Cimitero delle 366 fosse, *Friedhof* 275f., 279, 281, 293, 295f.  
 – Cimitero di Poggioreale, *Friedhof* 144, 161, 276f., 279, 281, 283, 296  
 – Cimitero vecchio s. *Cimitero delle 366 fosse*  
 – Colonna della Vicaria 93  
 – Questura di Napoli, *Polizeibehörde* 93, 213, 270  
 – Universität 229
- Norditalien 14, 52, 293
- Oneglia 280  
 Oria (Luganer See) 126

Österreich 1, 60, 157, 164

Österreich-Ungarn s. *Österreich*

Padua (Padova) 76

Palermo 53, 60, 111, 125, 258, 261

– Comune di Palermo, *Stadtverwaltung* 53, 258, 260f.

Pavia 143f.

Piacenza 272

Piemont 4, 12, 46, 160

Piemont-Sardinien s. *Piemont*

Pieve Santo Stefano 18

Pisa

– Camposanto, *Friedhof* 276

Prato 38

Rom (Roma) 3, 11, 14, 18, 37, 47–53, 57, 74, 83,

122, 143f., 174, 192, 211, 213, 216, 239, 249–254, 258, 261, 263, 265, 267–271, 273, 280, 282–285, 293, 295, 298, 311, 319

– Campo Verano s. *Cimitero del Verano*

– Castro Pretorio (Borgo) 212

– Cimitero del Verano, *Friedhof* 161, 249, 291f.

– Comune di Roma, *Stadtverwaltung* 48f., 51–53, 258, 260–262, 282–285, 294, 298

– Kapitol 249

– Kassationsgericht 273

– Pantheon 171

– Piazza del Gesù 249

– Piazza di Spagna 268

– Piazza Navona 212

– Piazza Venezia 162

– Prati (Borgo) 212

– Prefettura di Roma, *Provinzialverwaltung* 211, 212f., 267, 270

– Questura di Roma, *Polizeibehörde* 211, 249, 270–272

– Quirinalspalast 171

Santhià 258

Sardinien 24, 26

Siena, Provinz 54

Sizilien 4, 24, 53, 89, 122

Südtalien 1f., 11f., 25, 27, 40, 42, 47, 50, 92, 101, 153, 159, 164, 181, 293, 205, 317, 319

Toskana 4, 18, 38, 94, 274

Torino s. *Turin*

Trápani 89

Turin (Torino) 35, 47f., 52–54, 122f., 127, 130, 173, 184, 209, 219, 240, 258, 267f., 273f., 282, 287, 293–295, 298f.

– Comune di Torino, *Stadtverwaltung* 47–49, 51–54, 60, 258, 261f., 282f., 297–299

Vaprio d'Adda 265

Venedig (Venezia) 3, 272f.

Vicenza 100

Vimodrone (bei Mailand) 265

Voghera 111

Zoagli (Ligurien) 299