

Moritz Buchner

Zivilisierte Trauer?

Emotionen als Differenzkriterium im bürgerlichen Italien (1870–1910)

Am 27. September 1874 veröffentlichte die italienische Wochenzeitschrift »Nuova Illustrazione Universale« eine Lithografie, die eine Szene von einer Trauerfeier bei Neapel zeigt. Im Auge heutiger Beobachter könnte sie wie ein Landidyll aus dem 19. Jahrhundert erscheinen. Der Bildkommentar deutet jedoch darauf hin, dass die Intentionen der Darstellung völlig andere waren:

»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?«¹

Noch heute wirkt die Schilderung eines Bestattungszeremoniells als fröhliches Ereignis unpassend, und auch der bürgerlichen Leserschaft der in Mailand erschienenen Wochenzeitschrift dürfte der sarkastische, auf Abgrenzung abzielende Unterton des Bildkommentars kaum verborgen geblieben sein. Einen Anhaltspunkt dafür liefern die in zeitgenössischen Nachschlagewerken enthaltenen Definitionen von Trauer. Die zwischen 1875 und 1899 herausgegebene »Nuova Enciclopedia Italiana« erklärte Trauer (ital. *lutto*) als »das Nachweinen, den Schmerz« anlässlich von Todesfällen.² Auch das Vorgängerwerk »Nuova Enciclopedia Popolare« hatte sie mit Traurigkeit, Schmerz und Weinen assoziiert.³ Diese Umschreibungen deuten darauf hin, dass die in der Abbildung der »Nuova Illustrazione Universale« vermittelte Differenz vor allem auf die bei Todesfällen relevanten Gefühlsnormen zurückging: Sie waren es, auf die die Darstellung in erster Linie verwies. Doch was machte die Unterscheidung zwischen ›falschem‹ und ›richtigem‹ emotionalem Handeln im Trauerfall so bedeutsam, dass eine kommerzielle Zeitschrift sie ohne explizite Begründung zum Thema einer Lithografie machte? Auf welche Motive und Problemlagen ging sie zurück?

Traueritten waren im Italien des späten 19. Jahrhunderts ein beliebtes Thema historisch-anthropologischer Studien, insbesondere über die südlichen Regionen und die Inseln Sizilien und Sardinien.⁴ Der Grund hierfür dürfte nicht zuletzt in der großen sozialen Bedeutung gelegen haben, die man diesen Praktiken zuwies. Anthropologen wie Arnold van Gennep hatten sie als gesellschaftlich verankerte, zur Bewältigung kritischer Übergangs-

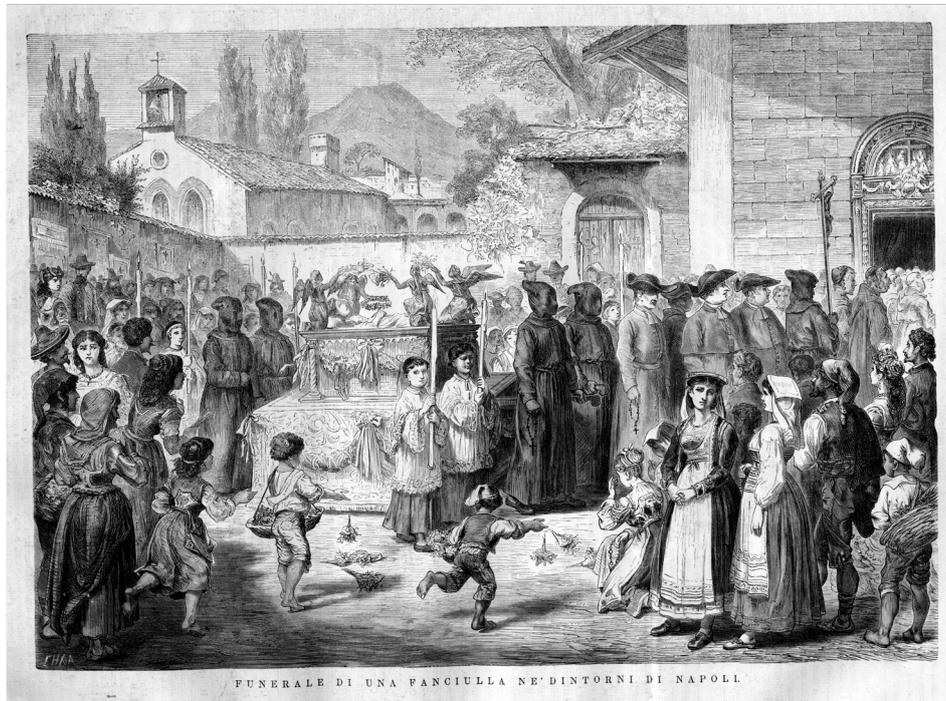
1 Nuova Illustrazione Universale, 27.9.1874, S. 162.

2 Lutto, in: Nuova Enciclopedia Italiana, Bd. 12, Turin 1881, S. 1302.

3 Lutto, in: Nuova Enciclopedia Popolare, Bd. 8, Turin 1847, S. 916.

4 Zu Kampanien vgl. *Gaetano Amalfi*, La culla, il talamo e la tomba nel napoletano, Pompei 1892; zu Kalabrien vgl. *Apollo Lumini*, Le reputatrici in Calabria, in: *ders.*, Studi calabresi, Cosenza 1890, S. 115–168; zu Sizilien vgl. *Giuseppe Pitrè*, Usi natalizi, nuziali e funebri del popolo siciliano, Palermo 1879; zu Sardinien vgl. *Francesco Poggi*, Usi natalizi, nuziali e funebri della Sardegna, Mortara-Vigevano 1879. Stärker historisch orientiert waren die Studien des Florentiner Anthropologen Angelo De Gubernatis. Vgl. *Angelo De Gubernatis*, Storia popolare degli usi funebri indo-europei, Mailand 1873.

Abbildung 1:
Lithografische Darstellung einer Trauerfeier bei Neapel



Aus: »Nuova Illustrazione Universale«, 27.9.1874
(Biblioteca comunale dell' Archiginnasio, Bologna)

momente dienende Praktiken interpretiert, mit denen die Gemeinschaft der Hinterbliebenen stabilisiert werden sollte.⁵ Folgt man dieser Interpretation, dann gab der emotionale und soziale Umgang mit dem Tod einen aussagekräftigen Eindruck in Werte und Lebenswelten einer Gesellschaft.

Vor diesem Hintergrund waren Trauerpraktiken auch für die Distinktion von anderen sozialen Gruppen, die die historische Forschung als ein Charakteristikum bürgerlicher Kultur beschrieben hat⁶, ein besonders geeignetes Feld. Die vorliegende Untersuchung versteht die Lithografie daher als eine Praxis, mit der soziale Werte und Verhaltensnormen kontrastierend hervorgehoben wurden. Anders als die lange Zeit dominierende, dem historischen Materialismus verpflichtete Geschichtsschreibung stützt sie sich dabei nicht auf einen Bürgertumsbegriff, der eine klar umgrenzbare, auf ökonomischen Kriterien basierende soziale Klasse beschreibt. Stattdessen versteht sie Bürgertum und Bürgerlichkeit als soziale Statusbegriffe, die mit einem bestimmten Umgang mit Besitz *und* Bildung verbunden waren und somit eine Form kultureller Praxis darstellten.⁷ Entscheidend für die

⁵ Arnold van Gennep, Übergangsriten, Frankfurt am Main 1986 (zuerst frz. 1909).

⁶ Vgl. Jürgen Kocka, Das europäische Muster und der deutsche Fall, in: ders. (Hrsg.), Bürgertum im 19. Jahrhundert. Deutschland im europäischen Vergleich; eine Auswahl, Bd. 1: Einheit und Vielfalt Europas, Göttingen 1995, S. 9–75.

⁷ Vgl. Wolfgang Kaschuba, Deutsche Bürgerlichkeit nach 1800. Kultur als symbolische Praxis, in: Jürgen Kocka (Hrsg.), Bürgertum im 19. Jahrhundert. Deutschland im europäischen Vergleich;

Zugehörigkeit zur »guten Gesellschaft« war die Beherrschung eines umfassenden Zeichencodes in Bereichen wie Sprache, Bildung, Körperlichkeit und Kleidung. Da man äußerliche Verhaltensweisen stets mit bestimmten gesellschaftlich-politischen Überzeugungen assoziierte, war diesem Modell immer auch eine politische Dimension zu eigen.⁸

Inhaltlich war dieses Leitbild bürgerlicher Lebensführung eher vage gehalten und an abstrakten Prinzipien wie Arbeit, Bildung und Selbstständigkeit orientiert, die innerhalb eines weiteren Spektrums individuell ausgestaltet werden mussten. Es war zwar grundsätzlich offen angelegt, da es mit einem Allgemeingültigkeitsanspruch verknüpft war und auch anderen gesellschaftlichen Gruppen als Leithorizont dienen sollte. Dennoch war es nach außen durch klare Barrieren begrenzt, die vor dem Hintergrund der sozialen Mittel Lage des Bürgertums durch die Abgrenzung nach »oben« und »unten« bestimmt waren.⁹

Für diese Distinktion war insbesondere der Umgang mit Emotionen bedeutsam. Lange Zeit hatte der kritische Blick vor allem dem vermeintlichen Manierismus des Adels als Herrscherkaste gegolten, dem man die Forderung nach Natürlichkeit entgegengesetzt und damit die soziale Hierarchie infrage gestellt hatte.¹⁰ Spätestens als das italienische Bürgertum mit der Gründung des Nationalstaats von 1861 selbst zur hegemonialen gesellschaftlichen Formation geworden war, richtete sich der Blick vermehrt auf die Unterschichten und deren vermeintlich verrohte Umgangsformen – und damit implizit auf die Stabilisierung der bestehenden Ordnung. Moralität wurde nun zunehmend mit Begriffen wie »Kultiviertheit« und »Zivilisiertheit« gleichgesetzt; die Formalisierung sozialer und kommunikativer Umgangsformen nahm zu.¹¹

Zwar haben Historiker darauf hingewiesen, dass die Möglichkeit eines bürgerlichen Lebensstils stets an gewisse ökonomische Voraussetzungen geknüpft war.¹² Allerdings ist für den italienischen Fall zu berücksichtigen, dass die Lebensverhältnisse der Mittelschichten hier noch bis ins frühe 20. Jahrhundert von vergleichsweise bescheidenem Wohlstand gekennzeichnet waren.¹³ Nicht zuletzt die konservativen Einkommensstrukturen und die verzögerte Industrialisierung führten dazu, dass nicht materieller Reichtum, sondern (akademische) Bildung und Kultur hier noch bis nach 1900 das wichtigste soziale Kapital des Bürgertums bildeten.¹⁴ Infolgedessen muss davon ausgegangen werden, dass hier auch die Habitualisierung »zivilisierter« Fühl- und Verhaltensweisen als Statusmerkmal eine besondere Bedeutung einnahm – und dementsprechend auch die Abgrenzung von anderen gesellschaftlichen Formationen. Dies galt insbesondere für das letzte Drittel des 19. Jahrhunderts, in dem das humanistische Bürgertum auch innerhalb der italienischen Mittel- und Oberschichten zur maßgeblichen Gruppierung aufstieg.¹⁵

eine Auswahl, Bd. 2: Wirtschaftsbürger und Bildungsbürger, Göttingen 1995, S. 92–127. Zu Italien vgl. *Marco Meriggi*, Italienisches und deutsches Bürgertum im Vergleich, in: *Kocka*, Bürgertum im 19. Jahrhundert, Bd. 1, S. 147–165; *Marco Meriggi*, Borghesie, in: *Bruno Bongiovanni/Nicola Tranfaglia* (Hrsg.), *Dizionario storico dell'Italia unita*, Rom/Bari 1996, S. 67–79.

8 Vgl. *Kaschuba*, Deutsche Bürgerlichkeit nach 1800, S. 100–102.

9 Vgl. *Meriggi*, Italienisches und deutsches Bürgertum im Vergleich, S. 150.

10 Vgl. *Ute Frevert*, Gefühle um 1800. Begriffe und Signaturen, in: *Kleist-Jahrbuch 2008/09*, Stuttgart 2009, S. 47–62.

11 Vgl. *Andreas Reckwitz*, Das hybride Subjekt. Eine Theorie der Subjektkulturen von der bürgerlichen Moderne zur Postmoderne, Weilerswist 2006, S. 243.

12 Vgl. *Alberto Mario Banti*, Storia della borghesia italiana. L'età liberale, Rom 1996, S. XIII.

13 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. Vgl. ebd., S. 74.

14 Vgl. *Meriggi*, Italienisches und deutsches Bürgertum im Vergleich, S. 152–156.

15 Vgl. ebd., S. 152. Dies manifestierte sich spätestens mit der Regierungsübernahme der parlamentarischen Linken unter Agostino Depretis (1876), bei der das zunächst bestimmende großbürgerlich-aristokratische Elitenamalgam endgültig in die zweite Reihe zurücktrat.

Dabei darf für das letzte Drittel des 19. Jahrhunderts noch ein weiterer Faktor nicht vergessen werden: Im Kontext der Verbreitung nationaler Ideologie, die im späten 19. Jahrhundert gezielt politisch betrieben wurde, erhielt die Frage ›richtigen‹ Verhaltens – und damit auch der Umgang mit Gefühlen – eine zusätzliche moralische Bedeutung. Vor diesem Hintergrund sollte die Lebensführung des Einzelnen nämlich vor allem daran ausgerichtet sein, die Position des von maskulinen Tugenden abhängig gemachten nationalen Kollektivs im Wettbewerb der Mächte zu stärken. Dabei wurden Homogenität und Stärke zu zentralen Wertekategorien.¹⁶

In Italien war diese Konstellation aufgrund der vergleichsweise späten Nationalstaatsgründung auf besondere Weise relevant. Denn hier war nicht nur eine besonders ausgeprägte Neigung bürgerlicher Milieus zur Distinktion über ›kultivierte‹ Verhaltens- und Umgangsformen zu verzeichnen. Die zahlreichen Kleinstaaten, die auf der Apenninen-Halbinsel über Jahrhunderte hinweg das politische, ökonomische und gesellschaftliche Leben geprägt hatten, machten das Land auch zu einem sehr heterogenen Gebilde, das von starken regionalen Unterschieden geprägt war. Laut einem bekannten Diktum führte dies viele Angehörige der Trägerschichten des jungen Nationalstaats bald zu der Erkenntnis, dass es eine nationale Bevölkerung von Italienern erst noch zu formen galt.¹⁷ Dies war auch für die von der »Nuova Illustrazione Universale« gezeigte Trauerszene relevant, denn sie war im Umland von Neapel situiert – und damit in der Nähe der ehemaligen Hauptstadt des früheren Königreichs beider Sizilien, dessen Gebiete nun die südlichen Regionen des jungen Nationalstaats bildeten.

Die südlichen Territorien waren 1860/61 durch einen Feldzug unter der Führung Giuseppe Garibaldis von der alten Bourbonenmonarchie ›befreit‹ worden. Ihre Integration in den neuen Staat hatte sich jedoch schnell als schwierig erwiesen. Innenpolitisch verdeutlichte das vor allem die Tatsache, dass der neue Staat seinen Machtanspruch hier oft nur gewaltsam durchsetzen konnte. Bis in die 1870er-Jahre führte er einen veritablen Bürgerkrieg gegen das sogenannte Briganten- und Banditentum, der Tausende von Opfern forderte.¹⁸

Bürgerliche Gesellschaftsmilieus, wie sie in Mittel- und Norditalien die Trägerschichten des jungen Staats stellten, waren vor allem in den teils entlegenen ländlichen Gebieten des Südens kaum vorhanden. Große Teile der Bevölkerung lebten in Armut, Hunger war keine Seltenheit; zudem grassierten immer wieder Infektionskrankheiten. Darüber hinaus war 1871 eine Analphabetenrate von über 80% zu verzeichnen.¹⁹

Das Territorium war infrastrukturell kaum erschlossen, die sozioökonomischen Strukturen waren noch stark feudal geprägt.²⁰ Der Landbesitz konzentrierte sich in den Händen weniger Adelsfamilien, die fast ausschließlich agrarisch geprägte Wirtschaft war weitgehend auf Selbstversorgung und die Entrichtung von Pachtzinsen ausgerichtet. Folgt man dem liberalen Politiker und Ökonomen Francesco Saverio Nitti, dann boten diese Strukturen keinen Anreiz zu einer produktiven Bewirtschaftung.²¹ Hinzu kam, dass städtische und ländliche Lebenswelten innerhalb des Mezzogiorno stärker auseinanderklafften als in anderen Regionen, weil die Landbesitzer in der Regel schon seit Generationen in

16 Vgl. *Siegfried Weichlein*, Nationalbewegungen und Nationalismus in Europa, Darmstadt 2006.

17 Vgl. *Silvana Patriarca*, Italian Vices. Nation and Character from the Risorgimento to the Republic, Cambridge/New York etc. 2010, S. 51.

18 Vgl. unter anderem *Roberto Martucci*, Emergenza e tutela dell'ordine pubblico nell'Italia liberale. Regime eccezionale e leggi per la repressione dei reati di brigantaggio (1861–1865), Bologna 1980.

19 Vgl. *Andrea Baravelli*, L'Italia liberale, Bologna 2007, S. 22.

20 Vgl. *Denis Mack Smith*, Modern Italy. A Political History, Ann Arbor 1997, S. 27–58.

21 Vgl. *Francesco Saverio Nitti*, L'Italia all'alba del secolo XX, Turin 1901.

die mitunter weit entfernten Städte abgewandert waren. Zu den oft prekären Lebensverhältnissen der auf ihren Latifundien lebenden Bauern und Landarbeitern hatten sie daher oft wenig Bezug.²²

Spätestens nachdem das Königreich Italien in den Schlachten bei Lissa und Custoza (1866) gegen Österreich zwei symbolträchtige (wenn auch politisch folgenlose) militärische Niederlagen erlitten hatte, rückten diese prekären Verhältnisse verstärkt in den Fokus der politischen Debatte. Für viele Angehörige der bürgerlich-liberalen Trägerschichten der jungen Monarchie standen sie für ein ›altes‹, dekadentes und fremd beherrschtes Italien, das nach ihrer Meinung noch dem feudalen Erbe der Restaurationsstaaten verhaftet war.²³ Diese Hinterlassenschaft identifizierte man zudem mit dem kulturellen Einfluss des traditionellen, papsttreuen Katholizismus. Dieser galt vielen als »zentrales Hindernis auf dem Weg der Nation in die Moderne«²⁴ – eine Einschätzung, die vor allem auf das konfliktreiche Verhältnis zwischen dem jungen Nationalstaat und dem Papsttum zurückging, das sich seit 1848/49 in offener Opposition zur bürgerlichen Nationalbewegung befand. Diese Hinterlassenschaften schienen nun zu einem gefährlichen Nachteil im ökonomischen und machtpolitischen Wettbewerb der europäischen Nationalstaaten zu werden.

Vor diesem Hintergrund veränderte sich auch der Blick auf die Bevölkerung der südlichen Regionen Italiens. Exemplarisch hierfür waren die Überlegungen, die der liberale Politiker und Historiker Pasquale Villari in einem viel beachteten Aufsatz mit dem Titel »La scuola e la questione sociale in Italia« diskutiert hatte.²⁵ Er war der Ansicht, dass die Probleme des Südens nicht allein infrastruktureller und sozioökonomischer Art waren. Vielmehr ging Villari davon aus, dass diese strukturellen Bedingungen sich auch in der Mentalität und Lebensweise der Bevölkerung der südlichen Regionen bemerkbar machten und deswegen eine moralische Dimension hatten. Nach seinem Befinden hemmten die Lebensverhältnisse die ›natürliche‹ Veranlagung der Menschen zu eigenständigem, energischem Handeln und produzierten schwache und passive Individuen.²⁶ Eine moralische Lebensführung im bürgerlichen Sinne, die im gesellschaftlichen Diskurs mit Charaktereigenschaften wie Disziplin, Arbeitsethos und Willensstärke assoziiert war, schien hier kaum möglich.²⁷ Villari unterstrich diese Andersartigkeit mit starken Worten – zum Beispiel, wenn er die kalabrische Landbevölkerung als »wenig menschlich« beschrieb.²⁸ Diesen Zustand versuchte er unter anderem am Beispiel des Umgangs mit Tod und Trauer zu belegen und schilderte eine Szene, die der oben beschriebenen Abbildung in vielerlei Hinsicht entsprach.²⁹ Dies unterstreicht die besondere Rolle, die dieses Feld für die bürgerliche Gesellschaft in Italien in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts einnahm.

22 Vgl. *Banti*, *Storia della borghesia italiana*, S. 76f. Banti betont, dass die Struktur des Landbesitzes und die Praxis seiner Verwaltung in mittel- und norditalienischen Regionen eher eine Annäherung zwischen Stadt und Land zur Folge hatten. Außerdem verweist er – bedingt durch umfangreichen Landverkauf – auf eine graduelle Auflösung der alten Verteilungsstrukturen des Südens bis zum Ende des 19. Jahrhunderts. Einen literarischen Eindruck von diesen Entwicklungen bietet *Giuseppe Tomasi di Lampedusa*, *Der Gattopardo*. Roman, München 2004 (zuerst ital. 1958).

23 Vgl. *Patriarca*, *Italian Vices*, S. 67–70.

24 *Manuel Borutta*, *Antikatholizismus. Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe*, Göttingen 2010, S. 153.

25 *Pasquale Villari*, *La scuola e la questione sociale in Italia*, in: *Nuova Antologia* 1872, Nr. 21, S. 477–512.

26 Vgl. ebd., S. 491.

27 Vgl. *Patriarca*, *Italian Vices*, S. 52.

28 *Villari*, *La scuola e la questione sociale in Italia*, S. 498.

29 Vgl. ebd., S. 498f.

Die Orientalisierung der Bevölkerung wurde im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts in zahlreichen volkskundlichen Studien über Süditalien popularisiert und verfestigt.³⁰ In diesen Forschungen, darunter viele zu Geburts-, Ehe- und Trauerritualen, wurden die beschriebenen Praktiken immer wieder mit Attributen wie ›fremdartig‹ und ›primitiv‹ versehen und damit in eine semantische Opposition zum eigenen ›zeitgemäßen‹ und ›zivilisierten‹ Verhalten gebracht.³¹ Dessen Überlegenheit machte sich nach Ansicht der Volkskundler auch darin bemerkbar, dass die ›alten‹ Praktiken im Kontext des bürgerlichen Nationalstaats sukzessive verschwanden, wie etwa der Volkskundler Giuseppe Pitrè betonte.³² Als Begründung verwies er auf den aufgesetzten Charakter der traditionellen Rituale, die über die Zeit zur reinen Konvention verkommen seien und nicht den wahren Gefühlen der Menschen entsprächen. Für Pitrè und andere Anthropologen war die Etablierung ›zivilisierten‹ Brauchtums nur eine Frage der Zeit, sobald die soziopolitischen Rahmenbedingungen den Menschen die freie Entfaltung ihrer Persönlichkeit erlaubten – und damit auch, einen ihren inneren Empfindungen entsprechenden Umgang mit Gefühlen zu finden.³³

Im Folgenden soll mit Bezug auf die Darstellung des Südens als differentes Trauermilieu gezeigt werden, dass in bürgerlichen Kreisen gerade im Kontext von Todesfällen als besonders prekären Momenten des individuellen und gesellschaftlichen Lebens ein Fehl- und Verhaltensdispositiv relevant war, das sich maßgeblich durch die Abgrenzung von diesen Praktiken definierte. Die Abbildung in der »Nuova Illustrazione Universale« wird dabei als Hinweis darauf analysiert, welche »fremden« Umgangsformen dabei besonders relevant waren und was ihnen implizit entgegenstand. Dabei wird deutlich, dass Emotionen nicht als universelle Konstanten verstanden werden können, sondern maßgeblich von dem soziokulturellen Kontext abhängig sind, in dem sie erfahren und geäußert werden.

I. DER UMGANG MIT DEM LEICHNAM

Ein erstes Differenzfeld, das die Lithografie den Leserinnen und Lesern vor Augen führte, war der Umgang mit dem toten Körper. Hier gab die Abbildung einen expliziten Ordnungsverstoß wieder, der die Renitenz der süditalienischen Bevölkerung gegenüber ›zivilisiertem‹ Brauchtum offenbarte: Der offene Transport von Leichen, wie er hier gezeigt wird, war im Königreich Italien im Gesetz zur öffentlichen Gesundheit und Hygiene verboten.³⁴

Hintergrund dieser Maßnahme war ein bestimmtes Wissen über den Tod, das vor allem von medizinischen und materiellen Gesichtspunkten bestimmt war. Es unterschied sich von der christlich-religiösen Deutung des Todes als Übergang in eine andere Existenz und definierte den Körpertod als endgültiges Lebensende. Seine Wurzeln hatte dieses Konzept in der Anatomie der Aufklärung. Über den Blick ins Körperinnere hatte man damals

30 Zur Geschichte von Volkskunde und Anthropologie in Italien vgl. *Enzo Vinicio Alliegro*, *Antropologia italiana. Storia e storiografia, 1869–1975*, Florenz 2011.

31 Vgl. *Margrit Pernau*, *Zivilität und Barbarei – Gefühle als Differenzkriterien*, in: *Ute Frevert/Christian Bailey/Pascal Eitler* u. a., *Gefühlswissen. Eine lexikalische Spurensuche in der Moderne*, Frankfurt am Main/New York 2011, S. 233–262.

32 Vgl. *Giuseppe Pitrè*, *La vita in Palermo cento e più anni fa*, Bd. 1, Palermo 1904, S. 371.

33 Vgl. ebd., S. 370f.

34 Vgl. *Serenella Nonnis Vigilante*, *Les intolérables des politiques mortuaires modernes. Le corps mort entre religion, idéologie et hygiène, en France et Italie*, in: *Didier Fassin/Patrice Bourdelais* (Hrsg.), *Les constructions de l'intolérable. Études d'anthropologie et d'histoire sur les frontières de l'espace moral*, Paris 2005, S. 129–164, hier: S. 138.

begonnen, den Körper als Funktionsmechanismus von Organen und Substanzen zu betrachten. Unter diesem Eindruck wurde Sterben zu einem Prozess sukzessive versagender Lebensfunktionen rationalisiert. Damit wurde der Tod einerseits als Naturgeschehen objektiviert und in Distanz zum Subjekt gebracht. Andererseits stand er nun in unvereinbarer Opposition zum Leben: Weil die Nervenphysiologie auch die menschliche Psyche auf Körperfunktionen zurückführte, war nach dem Körpertod kein Leben mehr denkbar. Der Leichnam wurde zur »absoluten Metapher« des Todes, wie es der Kulturwissenschaftler Thomas Macho formuliert hat.³⁵

Diese Sichtweise war für die Erfahrung von Hinterbliebenen von großer Relevanz, denn sie bewirkte vor allem ein angstvolles Verhältnis zum Tod. Er erschien nun als unkontrollierbares Naturgeschehen, dem niemand entrinnen konnte. Diese nackte, auf das Sichtbare reduzierte Endgültigkeit verursachte die Erfahrung von Kontingenz und Sinnlosigkeit. Wie dramatisch diese Erfahrung vielfach war, lässt sich im Nachruf des aus der Stadt Imola in der heutigen Region Emilia-Romagna stammenden Literaten Alfredo Grilli nachvollziehen, dessen Ehefrau ohne vorherige Anzeichen an einem Gehirnschlag verstorben war: »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.«³⁶ Solche Schilderungen machen deutlich, dass die emotionale Reaktion auf den materialistisch definierten Tod auch den Wert des diesseitigen Lebens infrage zu stellen vermochte.

Gleichzeitig wurde der (verwesende) Leichnam als symbolische Negation des Lebens zum Bezugspunkt von Ekelgefühlen. Versteht man diese als sozial erlernte Mechanismen, mit denen die eigene Identität vor schwierigen Erfahrungen geschützt wird³⁷, können die mit dem materialistischen Todesbild verbundenen Emotionen als körperlich habitualisierte Schutzmaßnahme vor einem fremden Anderen verstanden werden, wie sie auch das mit dem Hygienedenken verbundene Reinheitsbedürfnis gegenüber Verwesung und Fäulnis verlangte.³⁸ Sowohl aus emotionaler als auch aus hygienischer Sicht schien der Leichnam also in Konflikt mit dem Interesse an der Erhaltung des Lebens zu stehen.

Staatliche Behörden hatten die Vermeidung von Ekelgefühlen im Rahmen von Bestattungsritualen schon seit Mitte des 19. Jahrhunderts zu einer Frage der öffentlichen Ordnung erklärt.³⁹ Diese Politik führte der bürgerliche Nationalstaat nach 1861 fort und weitete sie im 1865 verabschiedeten Gesetz zur öffentlichen Gesundheit auf das gesamte Territorium aus. Faktisch betrieb man damit die Verbannung des Leichnams aus der Wahrnehmung, sobald die Gefahr von Verwesungsanzeichen drohte. Unter anderem sah das Gesetz vor, dass ein Leichnam ab dem ärztlich festgestellten Tod höchstens 48 Stunden im Sterbehaus aufbewahrt werden durfte. Danach musste er im Beisein von Bestattern oder Ärzten in den Sarg gelegt und verschlossen zur Kirche beziehungsweise zum Friedhof

35 Vgl. *Thomas Macho*, *Todesmetaphern. Zur Logik der Grenzerfahrung*, Frankfurt am Main 1987.

36 *Alla memoria di Eugenia Badiali-Grilli* (11 gennaio 1879–17 dicembre 1913), Imola 1914, S. XXIII–XXIV.

37 Vgl. *Christine Pernlochner-Kügler*, *Körperscham und Ekel – wesentlich menschliche Gefühle*, Münster 2004, S. 26. Zum Gefühl des Ekels vgl. insb. *Winfried Menninghaus*, *Ekel. Theorie und Geschichte einer starken Empfindung*, Frankfurt am Main 2002; *Aurel Kolnai*, *Der Ekel*, in: *Edmund Husserl* (Hrsg.), *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Bd. 10, Halle an der Saale 1929, S. 515–569.

38 Vgl. *Alain Corbin*, *Pesthauch und Blütenduft. Eine Geschichte des Geruchs*, Berlin 2005 (zuerst frz. 1982), S. 68.

39 Vgl. *Francesco Freschi*, *Dizionario di igiene pubblica e di polizia sanitaria ad uso dei medici e dei magistrati dell'ordine amministrativo*, Bd. 1, Turin 1857, S. 644. Hier hieß es: »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«.

transportiert werden.⁴⁰ Mit diesen Regelsetzungen betrieb man aber nicht nur die Vermeidung starker negativer Gefühle wie Angst und Ekel; zugleich ermöglichten sie es, ein ästhetisches Bild von den Toten präsent zu halten, das bei der nach dem Todeseintritt praktizierten Herrichtung des Leichnams dezidiert hergestellt wurde. Auf diese Weise ließ sich die positive Erinnerung an die geliebten Verstorbenen störungsfrei kultivieren und man konnte ihres Vermächtnisses als exemplarische Bürger gedenken, das im Mittelpunkt der zeitgenössischen Grabreden und Nachrufschriften stand.⁴¹

Wie die Abbildung zeigt, ließ die süditalienische Provinz in der Darstellung der »Nuova Illustrazione Universale« sowohl die Einhaltung der Gesetze als auch die ablehnende Haltung gegenüber dem toten Körper und die mit ihm verbundenen Implikationen vermissen: In der Menge schien seine Sichtbarkeit kein Aufsehen zu erregen – außer vielleicht für einige hell abgesetzte junge Frauen, die skeptisch-sorgenvolle Blicke auf das Geschehen werfen und sich von ihm abzuwenden scheinen. Womöglich suggerierten sie, was der Zuschauer beim Anblick der Szene empfinden sollte.

Im ländlichen Süden pflegte man aber nicht nur bei der Bestattungsfeier einen relativ selbstverständlichen Umgang mit dem Leichnam: Wie Volkskundler berichteten, stand er schon im Sterbehause im Mittelpunkt mehrtägiger Trauer- und Klagerituale, die in großer körperlicher Nähe ausgeführt wurden.⁴² Die Ethnografen führten diese Praktik auf heidnische Traditionen zurück, die den Toten eine Form eigenständiger Weiterexistenz zusprachen und eine über den Körper praktizierte Interaktion mit den Lebenden nicht ausschlossen; in der Lithografie erschienen sie in einem symbiotischen Verhältnis mit »rückständigen« religiösen Praktiken.

Letztlich war die implizite Kritik der Darstellung vor allem auf die Geistlichen ausgerichtet, die dem Trauerzug mit strenger Miene voranschritten. Sie standen für eine »veralte« und »abergläubische« Religiosität, die die Sphären von Lebenden und Toten miteinander vermischte, weil sie das Dogma der fleischlichen Wiederauferstehung als reale Perspektive vertrat und darüber hinaus den Tod als eigentliches Ziel des Lebens ausgab.⁴³ All dies hatte auch in bürgerlichen Kreisen vielfach noch bis weit ins 19. Jahrhundert ein positives Verhältnis zum Tod befördert, das den Wert des Diesseits als Ort einer produktiven Lebensführung zu relativieren schien und auf praktischer Ebene mit einem körpernahen Umgang mit dem Leichnam verbunden war.⁴⁴ Für antiklerikale Apologeten hielt die Kirche die Menschen auf diese Weise in Unwissenheit und Abhängigkeit, um ihre kulturelle Vormachtstellung zu erhalten. Dabei schreckte sie nicht davor zurück, die Menschen über ihre »natürlichen« hygienischen und emotionalen Bedürfnisse hinwegzutäuschen, die man auf das Leben und dessen Erhaltung hin orientiert sah.

Daraus darf jedoch keinesfalls geschlossen werden, dass Religiosität für »zivilisierte« bürgerliche Trauer keine Rolle spielte. Das Gegenteil war der Fall – allerdings wünschte man sich einen Glauben, der mit einer positivistisch geprägten Weltsicht und deren Gefühlsregime vereinbar war. Der Bereich »moderner« Religion war die Sphäre des Immaterialien, während im diesseitigen Leben die Gesetze des empirisch Belegbaren galten. Dies machte sich im 19. Jahrhundert auch über eine zunehmende Spiritualisierung von Glau-

40 Vgl. *Nonnis Vigilante*, *Les intolérables des politiques mortuaires modernes*, S. 134.

41 Vgl. *Antonino Musumeci*, *La musa e mammona. L'uso borghese della parola nell'Ottocento italiano*, Ravenna 1992. Vgl. auch *Michael Kazmaier*, *Die deutsche Grabrede im 19. Jahrhundert. Aspekte ihrer Funktion innerhalb der bürgerlichen Bestattungsfeierlichkeiten*, Tübingen 1977.

42 Vgl. die Angaben in Anm. 4.

43 Vgl. *Petra Gehring*, *Theorien des Todes zur Einführung*, Hamburg 2010, S. 61.

44 *Marino Raicich*, *La morte educante e l'infanzia nell'Ottocento*, in: *Passato e presente* 2000, Nr. 50, S. 111–135, hier: S. 134f.

benspraktiken bemerkbar.⁴⁵ Vor diesem Hintergrund wurden religiöse Gefühle eher innerlich verortet; nach außen sollten sie nach bürgerlich-katholischer Vorstellung weniger durch uferloses Leiden, sondern durch karitatives Handeln, zum Beispiel im Rahmen von Laienorden und Wohlfahrtsorganisationen, produktiv gemacht werden. Dabei handelte es sich um eine Glaubenskultur, die in Mittel- und Norditalien schon lange wesentlich stärker verankert war als im Mezzogiorno. Denn während das religiöse Leben hier eher in einem zivilgesellschaftlich anmutenden Rahmen von Kirchengemeinden und Wohlfahrtsorganisationen praktiziert wurde, war es dort noch wesentlich stärker von lokaler Heiligenverehrung und familiär-dörflichen Zusammenhängen geprägt⁴⁶, die aus bürgerlicher Sicht mit dem Verdacht von Irrationalität und Unaufgeklärtheit belegt waren.

II. DER TOD ALS VERLUST EMOTIONALER BEZIEHUNGEN

Ein zweites Differenzmerkmal des abgebildeten Trauerritus verbarg sich hinter der Bemerkung, in Süditalien seien Beerdigungen für Kinder von »besonderer Heiterkeit« geprägt. Was es damit auf sich hatte, wird über einen genaueren Blick auf die bürgerliche Vorstellung von Trauer erkennbar. Die 1881 erschienene »Nuova Enciclopedia Italiana« erklärte Trauer, wie bereits erwähnt, als »das Nachweinen, den Schmerz, insbesondere beim Verlust einer oder mehrerer geliebter Personen«.⁴⁷ Man assoziierte Trauer also in erster Linie mit dem Tod von Menschen, denen man sich durch persönliche affektive Neigung verbunden fühlte – ein Konzept, das in Kontrast zur ständischen Gesellschaftsordnung der alten Staaten stand, deren zentrales Ordnungsmerkmal die Blutsverwandtschaft gewesen war.

Auf gegenseitiger Sympathie beruhende Beziehungen bildeten den Kernbereich des bürgerlichen Gefühlslebens. Sie galten als interessenfreier und authentischer Rückzugsraum vor den Härten des öffentlichen Lebens. Weil sie reziprok angelegt waren, begründeten sie im Idealfall einen Kreislauf des Wohlgefühls und der Anteilnahme: Wer selbst liebte, konnte auch von anderen geliebt werden.⁴⁸ Für den Physiologen Paolo Mantegazza waren diese emotionalisierten Beziehungen »natürlich« und »für unsere Existenz notwendig«.⁴⁹

Kernbereich der Gefühlsbindungen des Individuums war dabei die Familie bürgerlicher Prägung, die der national bewegte Giuseppe Mazzini als »Heimat des Herzens« beschrieben hatte, in der das »Glück von selbst kommt«.⁵⁰ Dabei spielten auch Kinder eine wichtige Rolle. Seit der Aufklärung idealisierte man sie zunehmend als unschuldige Wesen, die besonderer erzieherischer und affektiver Zuwendung bedurften. Kinder waren daher in ganz besonderem Maße Sympathieträger – sie verkörperten die Zukunft und hatten vorbehaltlose Zuneigung verdient.⁵¹

45 Vgl. *Pietro Stella*, Prassi religiosa, spiritualità e mistica nell'Ottocento, in: *Gabriele De Rosa* (Hrsg.), *Storia dell'Italia religiosa*, Bd. 3: L'età contemporanea, Rom/Bari 1995, S. 115–142, hier: S. 120.

46 Vgl. *John Pollard*, *Catholicism in Modern Italy. Religion, Society and Politics since 1861*, London/New York 2008, S. 11–14.

47 Lutto, in: *Nuova Enciclopedia Italiana*, Bd. 12, Turin 1881, S. 1302.

48 Vgl. *Reckwitz*, *Das hybride Subjekt*, S. 135–138.

49 *Paolo Mantegazza*, *Fisiologia del dolore*, Florenz 1880, S. 207.

50 *Giuseppe Mazzini*, *Doveri dell'uomo*, London 1860, S. 65. Vgl. auch *Alberto Mario Banti*, *L'onore della nazione. Identità sessuali e violenza nel nazionalismo europeo dal XVIII secolo alla Grande Guerra*, Turin 2005.

51 Vgl. *Marzio Barbagli*, *Sotto lo stesso tetto. Mutamento della famiglia in Italia dal XV al XX secolo*, Bologna 1996.

Als relevant erachtete man die Fähigkeit zu Sympathie und Anteilnahme aber nicht nur für individuelle oder familiäre Beziehungen: Sie galten auch als unabdingbare Voraussetzung für das gesellschaftliche Zusammenleben. Ohne sie fehle ein zentraler Bestandteil der »universelle[n] Ökonomie, nach der alle Dinge eine Einheit« formten, so die »Nuova Enciclopedia Italiana«.⁵² Mit anderen Worten: Wo Sympathie fehlte, drohte der soziale Zerfall.

Mit dem Tod eines geliebten Gegenübers war die Realisierung einer sympathiebegründeten Bindung nicht mehr möglich. Er war vor diesem Hintergrund ein Verlust, der das Potenzial persönlicher Identitätskrisen hatte – denn wenn emotionale Beziehungen ein nicht wegzudenkender Teil des Individuums waren, dann ging mit dem Tod einer geliebten Person immer auch ein Stück des Selbst verloren. Hier kam die zentrale Gefühlslage ins Spiel, die man mit Trauer verband: der Verlustschmerz, den man in einem kontinuierlichen Verhältnis zu »positiven«, auf das Leben und soziale Bindungen ausgerichtete Empfindungen wie Sympathie und Liebe verortete.⁵³ Ihn zu empfinden galt nicht nur als Beleg der *Liebenswürdigkeit* von Verstorbenen, sondern auch als Beweis für die *Liebeseffektivität* der Hinterbliebenen; er war der Preis der Zuneigung zu Lebzeiten. Diese emotionale Norm bildete den Kernbestand des Trauerkonzepts, das die Enzyklopädiën vertraten. Ihrer Logik entsprach, dass besonders geliebte Wesen auch besonders schmerzvoll und intensiv betrauert wurden.

Was eine Person fühlte, glaubte man an bestimmten sozialen und körperlichen Äußerungsformen festmachen zu können.⁵⁴ Der Besuch am Sterbebett, die Trauerfeier, der Kondolenzbrief oder die Aufwartung am Grab sowie dessen Gestaltung galten als Liebes- und Ehrerweisung gegenüber den Toten und ihren engsten Angehörigen, die man zu Lebzeiten geliebt hatte und nun schmerzhaft vermisste. Allerdings war die Befolgung dieser Konventionen wenig wert, wenn die mit ihnen verbundenen Emotionen nicht auch »wirklich« empfunden wurden. Erbracht wurde dieser Beleg durch einen bestimmten Habitus, den man mit der individuellen Empfindung von Trauerleid assoziierte. Das von Nicolò Tommaseo und Bernardo Bellini herausgegebene »Dizionario della lingua italiana«, ein Standardwerk unter den Wörterbüchern der italienischen Sprache, skizzierte diese wie folgt: »Der Schmerz des Herzens ist eine traurige Empfindung, wegen der ein Lebewesen so starke Müdigkeit, Schwäche und Kummer erfährt, dass es sich kaum noch aufrichten und bewegen kann.«⁵⁵ Zum Repertoire glaubhafter Trauerbezeugung gehörte also ein Duktus der Schwäche, der sich in sämtlichen Handlungen einer Person äußern konnte: eine beschwerte Haltung, ein gesenkter Blick, verlangsamte Bewegungen, ein schmerzverzerrtes Gesicht, Tränenfluss, aber auch Stille beziehungsweise leises Sprechen und das Bedürfnis nach sozialem Rückzug.

Es waren diese Gefühlsregungen, die die Vergegenwärtigung der Verstorbenen als liebenswerte und verehrungswürdige Personen im Totengedenken oft über lange Zeiträume immer wieder evozierten und aktualisierten: so etwa in den für Italien typischen Nekrolog-Publikationen⁵⁶, in Gedenkmessen und Fürbitten für die Armen Seelen im Fegefeuer⁵⁷,

52 *Simpatia*, in: *Nuova Enciclopedia Italiana*, Bd. 20, Turin 1886, S. 920.

53 Vgl. *Dolore*, in: *Nuova Enciclopedia Italiana*, Bd. 7, Turin 1879, S. 900–901.

54 Vgl. *Anne Schmidt*, *Gefühle zeigen, Gefühle deuten*, in: *Ute Frevert/Christian Bailey/Pascal Eitler* u. a., *Gefühlswissen. Eine lexikalische Spurensuche in der Moderne*, Frankfurt am Main/New York 2011, S. 65–91.

55 *Dolore*, in: *Dizionario della lingua italiana*, nuovamente compilato da Nicolò Tommaseo e Bernardo Bellini, Bd. 2, Teil 2, Turin/Neapel 1869, S. 364.

56 Vgl. hierzu *Oliver Janz*, *Das symbolische Kapital der Trauer. Nation, Religion und Familie im italienischen Gefallenenkult des Ersten Weltkriegs*, Tübingen 2009.

57 Vgl. *Guillaume Cuchet*, *Le crépuscule du purgatoire*, Paris 2005.

aber auch über Bilder, geerbte Gegenstände, Familienalben⁵⁸ sowie Grabmäler und Gedenksteine.⁵⁹ All diese Praktiken und Objekte ließen erwarten, dass trauernde und mitfühlende Personen entsprechende Verhaltensweisen an den Tag legten.

Einen Leichnam (wie in der Lithografie) im Festkleid auf Rosen zu betten, auf einer prachtvollen Bahre abzulegen und mit Blumen zu bewerfen, war für bürgerliche Beobachter ein Verstoß gegen dieses emotionale Gebot des Trauerleids. Eine solche Szene signalisierte offenbar die Empfindung von Freude, was als herz- und respektlos gelten musste.

Gerade beim Tod von Kindern war dabei ein älteres religiöses Motiv wichtig, das auch ethnografische Studien immer wieder aufgriffen, um die vermeintliche Unmenschlichkeit des traditionellen Katholizismus zu brandmarken. Ein Verweis darauf findet sich beispielsweise bei dem Volkskundler Giuseppe Pitrè, der eine Trauerfeier in einem sizilianischen Dorf wie folgt schilderte:

»Der kleine Körper wird mit einem weißen Kleidungsstück bedeckt, das bis zu den Füßen reicht. [...] An seiner Bahre darf nicht geweint werden; dies wäre eine Missachtung Gottes, der dem Kind die Pietät erwiesen hat, zu sich zu rufen und sich der Engel im Paradies erfreuen zu dürfen. Die Nachricht vom Tod eines Kindes wird mit dem tröstlichen Ausruf *gloria e paradiso!* aufgenommen. Beim *gloria* läuten heutzutage die Kirchenglocken, wenn ein Kind verstorben ist; und im Zeichen der Freude wird es zum Friedhof überführt, begleitet von Musik und Geläut, [...] auf einer großen Trage inmitten von Blumen und Kronen, [...] von Frauen gefolgt.«⁶⁰

Sich aus Liebe zu Gott über den Tod zu freuen oder ihn sich möglicherweise sogar zu wünschen – das war aus bürgerlicher Perspektive eine undenkbar Vorstellung. Es war Ausdruck unmenschlicher emotionaler Kälte, für die in der Lithografie auch das strenge Auftreten der Geistlichen stand, die dem Trauerzug ohne jegliches Anzeichen von Mitgefühl voranschritten – eine Praxis, die so eigentlich nicht vorgesehen war, da Leichenzüge gemäß Gesetzeslage stets von einem kommunalen Sanitätsoffizier angeführt werden mussten, dessen Auftreten »dem Anlass gemäß« sein sollte.⁶¹ Doch neben den Geistlichen signalisieren in der Abbildung auch andere Teile des Publikums Gleichgültigkeit gegenüber dem Trauerakt, indem sie sich vom Mittelpunkt des Geschehens abwenden.

Der Eindruck von Indifferenz und Freude über den Tod eines Kindes erschien als Infragestellung »natürlicher« familiärer Bindungen, und damit des sozialen Zusammenhalts der Gesellschaft insgesamt. Die Möglichkeit, dass auch hier Leid empfunden wurde, zog man offenbar kaum in Betracht. In den Äußerungen bürgerlicher Trauernder wird jedoch erkennbar, dass solche Kritiken letztlich auf den Anspruch einer möglichst eindeutigen Gefühlsbezeugung im öffentlichen Raum hinweisen. Ein Brief der Römerin Matilde Fiorilli Ruggiero aus dem Jahr 1895 belegt, dass sich Trauernde auch hier häufig auf das Motiv der Güte Gottes als Erklärung für den Tod beriefen. Sie schrieb in Trauer um ihren Sohn:

»Wie viel Trost spendet der Gedanke an den Willen Gottes meinem armen [...] Herz, das seit dem schlimmen Ereignis vor zwei Monaten noch immer blutet?! Deus dedit, Deus abstulit. Sit nomen

58 Vgl. dazu auch *Isabel Richter*, *Der phantasierte Tod. Bilder und Vorstellungen vom Lebensende im 19. Jahrhundert*, Frankfurt am Main/New York 2010.

59 Vgl. *Bruno Tobia*, *Una patria per gli italiani. Spazi, itinerari, monumenti nell'Italia unita (1870–1900)*, Rom/Bari 1991.

60 *Giuseppe Pitrè*, *Leggende, usi e costumi del popolo siciliano*, Palermo 1879, S. 91 (Hervorhebungen im Original).

61 Comune di Milano, *Norme pel servizio mortuario approvate dalla giunta municipale nella seduta 21 dicembre 1875*, Mailand 1876, S. 11. In der zitierten Mailänder Bestattungsordnung kam somit auch die Vorrangstellung des Staats gegenüber der Kirche im öffentlichen Traueritual zum Ausdruck. Vgl. dazu *Illaria Porciani*, *La festa della Nazione. Rappresentazione dello stato e spazi sociali nell'Italia unita*, Bologna 1997, S. 143–167.

Domini benedictum. In einem Buch [...] habe ich tröstliche Worte gelesen, die für meinen Giuseppe geschrieben zu sein scheinen: »Er war eine Lilie, die für immer in die Gärten des Paradieses gepflanzt wurde. Dort scherzt er mit den Engeln, weil er beinahe einer von ihnen geworden ist.« [...] Nur die tröstlichen Wahrheiten unserer Religion können die Verletzungen unseres fleischlichen Herzens stillen.«⁶²

Diese Zeilen weisen darauf hin, dass religiöse Deutungen gerade angesichts des materialistischen Todesbilds eine Tröstungsressource von großem Wert waren – und zwar, indem sie dem Leid eine hoffnungsvolle Komponente hinzufügten. Allerdings sollten sie nicht infrage stellen, dass der Tod eines Kindes prinzipiell ein schmerzhaftes Ereignis war. Gerade mit Blick auf den Leichnam als Symbol des endgültigen Verlusts sollte Trauer nicht freudvoll aufgrund göttlicher Erlösungshoffnungen, sondern schmerzhaft mit Blick auf den Verlust eines geliebten Menschen codiert sein und gezeigt werden.

Zugleich fungierten die emotionalen Beziehungen bürgerlicher Prägung aber auch als Affektregulator. Im Kontext einer zunehmend von wissenschaftlichen Erkenntnissen geprägten Weltsicht deutete man Gefühle schon seit der Aufklärung als eine Reaktion auf Reize, die auf das Individuum einwirkten.⁶³ Die Empfänglichkeit für solche Reizungen begriff man als universelle Eigenschaft, die den Menschen mit seiner Umwelt in Beziehung setzte. Auslöser von Emotionen konnten sowohl innerlich als auch äußerlich wahrgenommene Phänomene sein.⁶⁴ Als Verlust einer Person, mit der die Hinterbliebenen in einer sympathiebestimmten emotionalen Bindung gestanden hatten, waren Todesfälle besonders starke Affektauslöser.⁶⁵ Ähnliches galt für die Wahrnehmung anderer trauernder Personen, und zwar über das Mitleid. Dabei handelte es sich laut »Nuova Enciclopedia« um eine »Spielart der Sympathie« beziehungsweise »jene Empfindung von Ehrfurcht, die uns ergreift, wenn wir vom Leid Anderer hören oder [es anderweitig] wahrnehmen«.⁶⁶ In Anlehnung an den christlichen Gedanken der Nächstenliebe war damit gemeint, dass man am Leid des geliebten Gegenübers Anteil nahm, indem man es empathisch nachempfand. Die Fähigkeit dazu ermöglichte es, das Unglück auf mehrere Schultern zu verteilen und für die einzelne Person zu lindern. Ein Ratgeber 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«.⁶⁷ Dies ermöglichte es trauernden Personen, »neue Energie zu schöpfen« und »die Schicksalsschläge und Härten des Lebens mit Demut zu ertragen«.⁶⁸ Dieses Konzept der Schmerzlinderung war jedoch höchst ambivalent. Schon aufklärerische Philosophen wie Cesare Beccaria waren nämlich der Ansicht gewesen, die übermäßige Empfindung von Leid – und infolgedessen auch die Wahrnehmung expressiv zur Schau gestellter Schmerzen – mache die Menschen unglücklich.⁶⁹ Da das individuel-

62 Brief von Matilde Fiorilli Ruggiero an Ludovica De Simone Piccirilli, 12.3.1895, Archivio Centrale dello Stato, Carte Fiorilli, sc. 1, fasc. 4, sf. 8.

63 Vgl. *Uffa Jensen/Daniel Morat*, Die Verwissenschaftlichung des Emotionalen in der langen Jahrhundertwende (1880–1930), in: *dies.* (Hrsg.), Rationalisierungen des Gefühls. Zum Verhältnis von Wissenschaft und Emotionen 1880–1930, Paderborn/München 2008, S. 11–34.

64 Vgl. dazu auch *Christian Bailey*, Zusammenfühlen – zusammen fühlen?, in: *Ute Frevert/Christian Bailey/Pascal Eitler* u. a., Gefühlswissen. Eine lexikalische Spurensuche in der Moderne, Frankfurt am Main/New York 2011, S. 201–231, hier: S. 204f.

65 Dolore, in: *Nuova Enciclopedia Italiana*, S. 900.

66 Compassione, in: *Nuova Enciclopedia Popolare*, Bd. 4, 1844, S. 200, und identisch *Compassione*, in: *Nuova Enciclopedia Italiana*, Bd. 6, Turin 1878, S. 181.

67 *Jacopo Gelli*, Come devo scrivere le mie lettere? Esempi di lettere e di scritture private per tutte le occasioni della vita, sesta edizione riveduta e aumentata, Mailand 1914, S. 134.

68 Ebd.

69 Vgl. *Cesare Beccaria*, Über Verbrechen und Strafen, Frankfurt am Main 1966 (zuerst ital. 1764). Vgl. auch *Javier Moscoso*, Pain. A Cultural History, Basingstoke/New York 2012, S. 59–72.

le und soziale Wohlergehen aber dadurch definiert war, Leid in jeglicher Form zu minimieren, sollte der Schmerzausdruck möglichst dosiert erfolgen. In diesem Sinne hatte auch Adam Smith in seiner »Theorie der ethischen Gefühle« bereits kurz vor Beccaria einen möglichst dosierten Emotionsausdruck zu einer Frage der Moral erklärt – insbesondere im Falle von leidvollen Empfindungen.⁷⁰

Dies verweist auf ein drittes und für die bürgerliche Emotionskultur des späten 19. Jahrhunderts zentrales Differenzfeld, das die »Nuova Illustrazione Universale« thematisierte: die Frage nach der Körperlichkeit von Gefühlen.

III. TRAUER ALS KÖRPERLICHES GEFÜHL

Der eingangs zitierte Bildkommentar verweist auf eine besondere Manifestation der Trauergefühle, wenn er laute öffentliche Klagen und Gebete während des gezeigten Leichenzugs erwähnt. Dies spielte auf eine Erscheinung an, die in Süditalien bis weit ins 20. Jahrhundert verbreitet war: die sogenannten Klageweiber. Dabei handelte es sich um professionelle Trauernde, die als Ausdruck der kollektiven Anteilnahme ins Sterbehaus kamen, um rituelle Totenklagen auszuführen. Bei ihrer Tätigkeit rezitierten sie Gesänge, mit denen sie die Verstorbenen ehrten und ihr Ableben beklagten; dies ging mit rhythmisch wiederkehrenden lauten Klagen einher, zuweilen warfen sich die Frauen auf den Boden, rissen sich Haare aus oder verletzten sich selbst.⁷¹ Der Volkskundler Salvatore Salomone-Marino hat 1886 eine Studie publiziert, die sich dieser Tradition dezidiert widmete.⁷² Für ihn verloren sich die Wurzeln dieses Rituals »im Dunkel der primitiven Jahrhunderte«.⁷³ Neben der kollektiven Begründung dieser Praktik, die mit den innerhalb der partizipierenden Personen verankerten bürgerlichen Beziehungsstrukturen unvereinbar war⁷⁴, lag der Hauptgrund dafür in der körperlichen Expressivität der Gefühlsbezeugung, die auch Salomone-Marino hervorhob.⁷⁵

In einer volkskundlichen Schrift des aus Neapel stammenden Juristen Gaetano Amalfi wurde deutlich, wie tief die Ablehnung war, mit der bürgerliche Beobachter körperlich expressiven Trauerbezeugungen begegneten. Von einer Trauerszene in einem kampanischen Dorf berichtete er:

»Hier muss ich [den Leser seinen] eigenen Vorstellungen überlassen [...]: 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 Christenmensch, der nicht eingreift, um die Strafen 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.«⁷⁶

Der Autor begegnete den stark körperbetonten Gefühlsäußerungen mit derart tiefer Ablehnung, dass er sich zur Flucht genötigt sah. Mit Blick auf die bisher angestellten Über-

70 Vgl. *Adam Smith*, *Theorie der ethischen Gefühle*, Hamburg 2010 (zuerst engl. 1759), S. 33.

71 Vgl. *Ernesto de Martino*, *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento funebre al antico pianto di Maria*, Turin 2011 (zuerst 1958); *James M. Wilce*, *Crying Shame. Metaculture, Modernity, and the Exaggerated Death of Lament*, Malden/Oxford 2009.

72 *Salvatore Salomone-Marino*, *Le reputatrici in Sicilia nell'età di mezzo e moderna. Ricerche storiche*, Palermo 1886.

73 Ebd., S. 9.

74 Vgl. *Wilce*, *Crying Shame*, S. 39.

75 Vgl. zum Beispiel *Salomone-Marino*, *Le reputatrici in Sicilia nell'età di mezzo e moderna*, S. 43.

76 *Amalfi*, *La culla, il talamo e la tomba nel napoletano*, S. 74f.

legungen ließe sich dies zunächst mit dem Verstoß gegen das Gebot dosierter Emotionsbeziehung erklären, nach dem andere Personen möglichst begrenzt mit ›negativen‹ Empfindungen angesteckt und belastet werden sollten. Dieses in der Aufklärung wurzelnde Motiv kann die Ablehnung expressiver Gefühlspraktiken im gewählten Kontext jedoch nur teilweise begründen. Historische Untersuchungen haben nämlich darauf verwiesen, dass insbesondere der kontrollierte Umgang mit dem Körper im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts immer wichtiger für die Definition guten Benehmens wurde.⁷⁷

Ein Grund hierfür war die in den 1870er-Jahren einsetzende Popularisierung evolutionsbiologischen Wissens. Von zentraler Bedeutung war dabei die Anschauung, die Entwicklung des Menschen sei von einer sukzessiven Überwindung von Naturhaftigkeit durch den Erwerb von Kultur gekennzeichnet. Dies führte zu einer dezidierten Negativbewertung des Körpers als der Natur unterworfenem Teil des menschlichen Wesens, den man in Kontrast zu Kultur und Moral wähnte. Die Fähigkeit zur Kontrolle körperlicher Regungen wurde so zum Indikator des zivilisatorisch-moralischen Entwicklungsstands von Individuen und sozialen Gruppen. Ein Blick in den historischen Abriss von Trauerpraktiken, wie ihn die »Nuova Enciclopedia Italiana« ihrer Leserschaft bot, gibt dieses Schema wieder: Die Geschichte der Trauer reichte demnach von stark körperbetonten und selbstzerstörerischen Praktiken in der Frühzeit der menschlichen Entwicklung bis hin zur völligen Abstinenz am Körper ablesbarer Gefühle in der Gegenwart, für die die Autoren nur noch die Ordnung von Leichenzügen und das Tragen von Trauerfarben erwähnten.⁷⁸ Solche Darstellungen verweisen darauf, dass ›zeitgemäße‹ und ›zivilisierte‹ Trauer als innerliches Gefühl angelegt war, das in der Öffentlichkeit primär symbolisch und rituell zum Ausdruck gebracht werden sollte.

Im Hinblick auf Trauer wurde zudem ein weiterer Aspekt immer relevanter, der ebenfalls maßgeblich mit der Produktion von Körperwissen zusammenhing. Nach christlich-katholischen und naturphilosophisch beeinflussten Vorstellungen hatte man Tod und Schmerz seit jeher eine wichtige moralische und edukative Funktion zugesprochen.⁷⁹ Doch bereits aufklärerische Philosophen wie Beccaria oder Smith hatten sie im Widerspruch zum ›natürlichen‹ Glücksstreben des Menschen gesehen. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts erschienen leidvolle Empfindungen zudem vermehrt als Hemmnis für eine starke Konstitution des Körpers und, damit verbunden, für die Produktivität des Individuums.⁸⁰ Wie die »Nuova Enciclopedia Italiana« referierte, brachte man Schmerzen dabei mit der Gefahr eines umfassenden physischen und seelischen Funktionsausfalls in Verbindung:

»[Pathologischer Schmerz] umfasst eine Empfindung allgemeinen Unwohlseins, das sich nur schwer definieren lässt [...]: Angstzustände, Schüttelfrost, fieberhafte Erhitzung, übermäßige Müdigkeit, Muskelzuckungen, Zahnausfall, Krabbeln und Gefühllosigkeit der Gliedmaßen. [...] Starker Schmerz nimmt uns die Fähigkeit zu 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, die sie nicht mehr als sie selbst erscheinen lässt.«⁸¹

77 Vgl. Luisa Tasca, Galatei. Buone maniere e cultura borghese nell'Italia dell'Ottocento, Florenz 2004, S. 164.

78 Vgl. Lutto, in: Nuova Enciclopedia Italiana, S. 1301ff.

79 Vgl. hierzu auch Raich, La morte educante e l'infanzia nell'Ottocento, S. 111–135.

80 Vgl. Michel Foucault, Der Wille zum Wissen, Bd. 1: Sexualität und Wahrheit, Frankfurt am Main 1977 (zuerst frz. 1976), insb. S. 163.

81 Dolore, in: Nuova Enciclopedia Italiana, S. 900.

Da der Verlustschmerz mit körperlichen *und* seelischen Auswirkungen in Verbindung stand, konnte er als starke und womöglich lang andauernde emotionale Regung jederzeit die Kriterien des Pathologischen erfüllen, die entsprechenden Konsequenzen einbegreifen.

Die Assoziation von Trauer mit einem Schwächezustand war darüber hinaus aber auch mit Blick auf die politisch-gesellschaftlichen Entwicklungen des späten 19. Jahrhunderts von Bedeutung. Gemeint ist die zunehmende Verbreitung und Radikalisierung nationaler Ideologie, deren maßgebliche Trägerschichten vor allem in bürgerlichen Gesellschaftsmilieus zu suchen waren.⁸² In diesem Rahmen wurde die eigene Stellung im machtpolitischen und ökonomischen Wettbewerb der Nationen zu einem wichtigen Kriterium erfolgreichen politischen und gesellschaftlichen Handelns.⁸³ Wie sehr Schmerz und Leid dem von Männlichkeitsidealen unterfütterten Nationaldiskurs zuwiderliefen, wird in einer Passage aus einer 1872 gehaltenen Vorlesung des Politikers und Literaturkritikers Francesco De Sanctis erkennbar, in der er die Eckpunkte nationaler Erziehungspolitik formulierte:

»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.«⁸⁴

Für De Sanctis' idealen Staatsbürger war der Umgang mit Emotionen hoch relevant: Er war ein Indikator für die Verkörperung als wichtig erachteter Charaktereigenschaften wie Willensstärke und Disziplin, die er zudem in ein enges Verhältnis mit einer guten körperlichen Konstitution setzte. Nur wer seinen Gefühlen nicht hilflos ausgeliefert war und es vermochte, sie zu regulieren und gleichzeitig die sanften, verbindenden Affekte zu pflegen, schien sich im Bereich des Zivilisierten zu bewegen⁸⁵, das immer stärker vom Kriterium des Nutzens für die Nation bestimmt war. Praktiken, wie sie die Lithografie in der »Nuova Illustrazione Universale« zeigte, erschienen damit nicht nur als Überbleibsel vergangener historischer Epochen, sondern als Gefahr für das Fortkommen der Nation.

Damit ergibt die bisherige Analyse ein ambivalentes Bild: Einerseits war Trauer als Reaktion auf den unwiderruflichen Verlust emotionaler Bezugspersonen als schmerzhaft codiert und sollte dementsprechend sichtbar gemacht werden. Mit Blick auf die Empathie ihrer sozialen Umgebung sollten Trauernde ihre Gefühle jedoch andererseits zügeln beziehungsweise möglichst sparsam nach außen zeigen. Zugleich geriet Trauer im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts zunehmend in den Bereich des Störenden und Pathologischen, und zwar gerade weil sie eine starke leidvolle Erfahrung darstellte. Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, wie die bürgerliche Gesellschaft mit einem derart spannungsgeladenen emotionalen Feld wie Trauer umging.

82 Vgl. *Weichlein*, Nationalbewegungen und Nationalismus in Europa, S. 67–88.

83 Mit Blick auf Italien vgl. *Gaetano Bonetta*, *Corpo e nazione. L'educazione ginnastica, igienica e sessuale nell'Italia liberale*, Mailand 1990. Vgl. auch *Antonio Gibelli*, *Il popolo bambino. Infanzia e nazione dalla Grande Guerra a Salò*, Turin 2005, insb. S. 3–38.

84 *Francesco De Sanctis*, *La scienza e la vita*. Discorso inaugurale letto nella Università di Napoli il 18 novembre 1872, Neapel 1872, S. 11.

85 Vgl. *Pernau*, *Zivilität und Barbarei*, S. 234.

IV. PRAKTIKEN ZUR VERINNERLICHUNG UND BEGRENZUNG VON TRAUER

Versteht man Gefühle als performativ⁸⁶, so muss davon ausgegangen werden, dass eine ›zivilisierte‹ Emotionalität nach bürgerlichen Intentionen durch verschiedene soziale und diskursive Praktiken erst hergestellt wurde. Einen Anhaltspunkt dafür, wie das geschehen konnte, deutet die oben zitierte Passage von Gaetano Amalfi an, wenn er von sich selbst als »Christenmensch« spricht, »der nicht eingreift, um die Strafen der Verdammten zu beeinflussen.«⁸⁷ Damit verweist er auf die bedeutende Rolle ›moderner‹ Religiosität für die bürgerliche Habitualisierung von Emotionen: Der Tod eines geliebten Menschen sollte als gottgegebenes Faktum gedeutet werden, das es zu akzeptieren galt, weil es zum ›natürlichen‹ Gang der Dinge gehörte. Wie ein Verhaltensratgeber meinte, brachte diese religiös fundierte Überzeugung ein »gestärktes und geschultes Gemüt« hervor, das auch für die »[großen] Verletzungen des Lebens und die [heftigen] Schläge, die die Natur uns auferlegt, gerüstet« sei.⁸⁸ Ein spirituell ausgerichteter Glaube wurde so zum Garanten eines »keuschen Schmerzes«, der »keine unnötigen Impulse der Auflehnung, der Klage und der Bemitleidung« kenne.⁸⁹ Anstatt in ausufernde körperliche Reaktionen sollte dieser Schmerz innerlich-spirituell erlebt beziehungsweise in soziale Wohltaten oder produktive Leistungen kanalisiert werden.

Ein wichtiger Aspekt der Regulierung von Emotionen war außerdem die diskursive Aufspaltung von Körper- und Seelengefühlen, die im Hinblick auf Schmerz und Leid besonders deutlich wurde. Lange Zeit hatte man diese Regungen als Ensemble aufgefasst⁹⁰ oder – wie die Mitte des 19. Jahrhunderts erschienene »Nuova Enciclopedia Popolare« – zwischen zwei Schmerztypen unterschieden, dabei aber keine explizite Unterscheidung zwischen physischen und spirituellen Empfindungen vorgenommen.⁹¹ Im Nachfolgewerk »Nuova Enciclopedia Italiana« wurden diese Typen jedoch dezidiert voneinander abgegrenzt.

Auf der einen Seite verortete man einen »lästigen«, unkontrollierbaren »Körperschmerz«.⁹² Dieser wurde durch körperlich-materielle Einwirkungen ausgelöst und ging mit unangenehmen Empfindungen in bestimmten Körperregionen einher; dabei konzeptualisierte man ihn als unabhängig vom Willen des Individuums. Der Körperschmerz äußerte sich demnach tendenziell impulsiv, heftig und physisch. Je nach Reizintensität war er mehr oder weniger stark mit körperlichen Reaktionen verbunden, die darauf zurückgingen, dass man ihn als eine Art energetische Aufladung des Körpers über das Nervensystem auffasste, die – ähnlich wie bei einem überlaufenden Wasserglas – abgebaut werden musste, um den Energiehaushalt wieder in ein Gleichgewicht zu bringen.⁹³

86 Hier folge ich unter anderem *William Reddy*, *The Navigation of Feeling. A Framework for the History of Emotions*, Cambridge/New York etc. 2001.

87 *Amalfi*, *La culla, il talamo e la tomba nel napoletano*, S. 75.

88 *Anna Vertua Gentile*, *Come devo comportarmi?* Libro per tutti, Mailand 1897, S. 324.

89 Ebd.

90 Vor allem im religiösen Kontext behielt man diese Konzeptualisierung weiter bei. Vgl. zum Beispiel die Deutung von *Alfonso Capecelatro*, *Il nostro dolore e la passione di Gesù Cristo*. Conferenze, Rom 1910.

91 Vgl. *Dolore*, in: *Nuova Enciclopedia Popolare*, Bd. 4, Turin 1844, S. 1270–1272. Hier wurde zwar zwischen philosophisch-moralischen und pathologischen Schmerzen unterschieden; im Kern ging es dabei aber um die Unterscheidung von »nützlichen« und »gefährlichen« Schmerzen – zwei Zuschreibungen, die wenig später in das Schema körperlich/seelisch integriert wurden.

92 *Dolore*, in: *Nuova Enciclopedia Italiana*, S. 900.

93 Vgl. *Barbara H. Rosenwein*, *Worrying about Emotions in History*, in: *AHR* 107, 2002, S. 821–845, insb. S. 834–837.

Auf der anderen Seite stand das seelische Leid, das man auf Gedanken und Gemütslagen zurückführte. Sein Haupttyp war der Verlustschmerz. Als freiwillig angenommenes Gefühl stilisierte man ihn zum Ausdruck eines erlesenen Charakters.⁹⁴ Er galt, insofern ein Mensch Herr seiner Gedanken war, als selbst gewählt und kontrollierbar, sein Ausdruck erfolgte gewogen und innerlich – eine Charakterisierung, die mit der Vorstellung vom autonomen, rational handelnden Individuum übereinstimmte. Indem die Autoren der »Nuova Illustrazione Universale« im Bildkommentar die Körperlichkeit der dortigen Trauerpraktiken betonten, stigmatisierten sie die in die Szene involvierten Personen implizit als unkontrolliert und willensschwach. Dies führte den Rezipienten implizit vor Augen, welcher Umgang mit Emotionen ›richtig‹ war und erinnerte daran, dass ›zivilisierte‹ Wesen sich dadurch auszeichneten, dass sie lediglich eine dosierte Portion Gefühl nach außen zeigten. Nur indem sie sich selbst die Last uferlosen Leidens ersparten und es vermieden, ihr (empathisches) soziales Umfeld ebenfalls ins Unglück zu stürzen, konnten sie ihre Rolle für das Wohl und Fortkommen der nationalen Gemeinschaft erfüllen. Auf diesen Verhaltenskodex spielte auch der Hinweis eines Ratgebers an, der ›anständiges‹ Verhalten damit verbunden sah, den »trüben Grund der Seele vor dem Blick Anderer zu verbergen« und ihnen die damit verbundenen Konsequenzen zu ersparen.⁹⁵ Dies markierte eine Abkehr von früheren Moraldiskursen, die vor allem Transparenz und Echtheit als Maßgabe emotionalen Handelns gefordert hatten.⁹⁶

Ein wichtiger Bereich für die soziale Aushandlung von Trauer waren die Geschlechterrollenzuschreibungen – auch weil hier der Umgang mit der spannungsvollen Konfiguration von Trauer als erwünschte, aber zunehmend als Belastung perzipierte Gefühlslage besonders gut erkennbar wurde.

Männern und Frauen schrieb man seit jeher zu, unterschiedliche Zugänge zu Emotionen zu haben. Schon in der Zeit der Aufklärung war diese Differenz mit Verweis auf die unterschiedliche Körperkonstitution der Geschlechter verstärkt essentialisiert worden. Weibliche Emotionalität galt als passiv, erdulnd und aufopfernd, verbunden mit einer Neigung zum Kontrollverlust. Männliche Emotionalität wurde dagegen als aktiv, produktiv und aufbegehrend definiert.⁹⁷ Als schwächende Gefühlslage passte der Trauerschmerz nur dann zum Charakter des Mannes, wenn er ihn überwinde und neue Kraft aus ihm schöpfe, um seine Rolle als Leistungsträger erfüllen zu können. Besonders eindrücklich kam diese Anforderung in einem 1887 erschienenen Verhaltensratgeber zum Ausdruck: Er berichtete vom englischen Lord Clive, der »schon entschlossen [war], sich das Leben zu nehmen«⁹⁸, sich dann aber doch dagegen entschieden habe. »Von da an widmete er sich einem Leben voller Aktivität und Arbeit; wenig später war er Gründer des anglo-indischen Kolonialreichs.«⁹⁹ Ein vorbildhafter, männlicher Umgang mit dem Verlustschmerz bestand also darin, sich nicht aufzugeben und sich an den Wert praktischen Handelns zu erinnern. Insbesondere die biografischen Schilderungen von Verstorbenen, wie sie in bürgerlichen Kreisen üblich waren, wirkten auf einen derartigen Umgang mit Todesfällen hin. Diese betonten zwar stets das gravierende Ausmaß des Verlusts; indem sie aber fast durchweg Erfolgsgeschichten erzählten, reicherten sie das Verlustleid mit Verehrung an.¹⁰⁰ Zugleich

94 Vgl. *Mantegazza*, *Fisiologia del dolore*, S. 208.

95 *Emilia Nevers*, *Galateo della borghesia. Norme per trattar bene*, Turin 1916 (zuerst 1883), S. 1.

96 Vgl. *Tasca*, *Galatei*, S. 157–165.

97 Vgl. *Ute Frevert*, »Mann und Weib, und Weib und Mann«. *Geschlechter-Differenzen in der Moderne*, München 1995.

98 *Francesco Rapisardi*, *La guida del galantuomo*. Seconda edizione corretta e ampliata dall'autore, Florenz 1888, S. 453.

99 Ebd.

100 Vgl. *Musumeci*, *La musa e mammona*, S. 107–111.

waren sie immer auch ein Lehrstück dafür, dass die Überwindung von schwierigen Lebenssituationen ein wichtiger Bestandteil erfolgreicher und anerkannter Biografien war. Die konsequenteste Variante dieses männlichen Trauerideals war die militärische letzte Ehrung, wie sie in Edmondo De Amicis' Erfolgsroman »Herz« (ital. »Cuore«, erschienen 1886) nachzulesen war: Anstatt den Tod eines während des Unabhängigkeitskriegs gegen Österreich verstorbenen Jungen zu beweinen, hielten die beteiligten Piemonteser Soldaten kurz inne und erinnerten ihn als bewundernswerten Helden, der sein Leben für das Vaterland riskiert hatte. Im Rahmen der militärischen Kampagne, die noch am selben Tag fortgesetzt wurde, wurde das tragische Ereignis so zum Ausgangspunkt emotionaler Mobilisierung gegen den Feind, den man nun umso unerbittlicher zu bekämpfen trachtete.¹⁰¹ Vor diesem Hintergrund verwundert es nicht, dass Männer wie der Florentiner Giovanni Ricasoli die tiefe Trauer um seine 1897 verstorbene Tochter Anna über Monate größtenteils allein durchlebte – abgesehen von der Briefkorrespondenz mit seinem Hausverwalter Giuseppe Corsi. Dass es sich dabei eigentlich um eine Geschäftskorrespondenz handelte, weist darauf hin, wie wenig Raum die bürgerliche Gesellschaft des späten 19. Jahrhunderts für männliche Trauer bereithielt.¹⁰²

Für Frauen war die Situation eine völlig andere. Als liebende Wesen schienen sie zum Trauern prädestiniert – darin entsprachen sich bürgerlich-rationalistische und katholisch-religiöse Vorstellungen.¹⁰³ Die Idealfigur der Leidenden und Trauernden war die Heilige Jungfrau in ihrer Erscheinung als *Mater Dolorosa*, die die lebenslange Sorge und die Trauer um den Sohn und Erlöser darstellte – ein Schicksal, das sie bewusst angenommen hatte.¹⁰⁴ Passend zur Forderung nach einer Dosierung körperlicher Gefühlsbezeugung war ihre Trauer jedoch nicht expressiv, sondern innerlich bestimmt.¹⁰⁵ Dieses Motiv hatte in der christlichen Ikonografie eine lange Tradition: Die Züge Mariens erschienen hier nämlich »vielfach nicht schmerzgequält, sondern eher ›freudvoll‹.«¹⁰⁶ Die Mutter Gottes hatte vorgelebt, dass die Akzeptanz eines leidvollen Schicksals eng mit einem kontrollierten Umgang mit den eigenen Gefühlen in Verbindung stand. Mit ihrer Bereitschaft zu körperlichen und seelischen Qualen signalisierte sie maximale Liebesfähigkeit und Gottesergebenheit. Fast alle diese Aspekte lassen sich in der Beschreibung einer trauernden Mutter wiederfinden, wie sie in einer 1901 gehaltenen Grabrede für eine Mailänder Verlegertochter rezitiert wurde:

»Die arme Mutter erscheint in ihrem schwarzen Kleid wie ein Denkmal des Schmerzes mit ihrem blassem, beklommenem 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.«¹⁰⁷

Diese Beschreibung verdeutlicht besonders eindrucksvoll, dass die kontrollierte Bezeugung von Trauer eine emotionale Regung war, die für Frauen eine Quelle sozialer Anerkennung darstellte. Zugleich wies sie ihnen damit aber auch die Rolle derjenigen zu, die die

101 Edmondo De Amicis, *Herz*. Ein Buch für die Jugend, Basel 1896 (zuerst ital. 1886), S. 40f.

102 Die Korrespondenz Giovanni Ricasolis mit seinem Hausverwalter Giuseppe Corsi ist dokumentiert in: Archivio di Stato di Firenze, Famiglia Ricasoli, Cassetta XIII. Siehe insbesondere die Briefe aus den Jahren 1897/98.

103 Vgl. Michela De Giorgio, Das katholische Modell, in: Geneviève Fraisse/Michelle Perrot (Hrsg.), *Geschichte der Frauen*, Bd. 4: 19. Jahrhundert, Frankfurt am Main/New York 1994, S. 187–220.

104 Vgl. Klaus Schreiner, *Maria. Jungfrau, Mutter, Herrscherin*, München 1994, S. 95–115.

105 Ebd., insb. S. 106–115.

106 Vesperbild, in: Engelbert Kirschbaum (Hrsg.), *Lexikon der christlichen Ikonographie*, Bd. 4, Rom/Freiburg im Breisgau etc. 1972, S. 450–456.

107 [In morte di] Luigia Vallardi, Mailand 1901, S. [28].

gesellschaftliche und familiäre Vorrangstellung der Männer bestätigte – denn als ›tiefste‹ und längste Trauerphase war die Trauer von Witwen um ihre verstorbenen Ehemänner definiert.¹⁰⁸

Obwohl sie in ihrer kontrollierten Form als Liebesbeweis gegenüber den Männern erwünscht war, galt weibliche Trauer in der Öffentlichkeit zugleich als mögliche Gefahr. Starke Gefühlsregungen waren hier fehl am Platz; sie galten als Kompromittierung der Familienehre und als potenziell ansteckend, was vor allem bei einem schwächenden Affekt wie Schmerz problematisch sein musste. Dort, wo Leistungsstreben und zweckrationales Handeln zählten, wurde das vermeintlich schwache, zum Kontrollverlust neigende Geschlecht deshalb auch bei Trauer Ritualen vielfach der Sichtbarkeit entzogen. Bei bürgerlichen Trauerzügen stellte man den Frauen mitunter geschlossene Wagen zur Verfügung, um »Unbeteiligten den Blick auf das Schauspiel ihrer Schmerzen zu verwehren«¹⁰⁹, wie ein Verhaltensratgeber anmerkte. Spätestens bei der Grablassung, die als finaler Akt einen der emotionalsten Momente bildete und daher besondere »moralische Stärke«¹¹⁰ erforderte, waren sie in der Regel nicht zugelassen. Obwohl man sie als hauptsächliche Trägerinnen der Trauer verstand, wies man den weiblichen Trauernden damit in den öffentlichen Praktiken eine Randposition zu: Sie erschienen als dekorative Tränenspenderinnen und waren eher Zuschauerinnen als Akteurinnen.¹¹¹ Zahlreiche, in erster Linie für Frauen vorgesehene Trauerpraktiken wie die längerfristige Enthaltung vom gesellschaftlichen Leben oder das Tragen eines Schleiers können daher einerseits als Versuch des Unsichtbarmachens, aber andererseits auch als Modulierung von potenziell gefährlichen Gefühlsregungen gelesen werden, die zugleich erwünscht waren. Letztlich schien die Moralität eines Individuums allerdings niemals völlig abgesichert. Die körperimmanente Rohheit konnte in schwachen Momenten jederzeit wieder hervorbrechen.¹¹² Daher wurde die Realisierung des Anliegens dosierter Gefühlsbezeugung durch zahlreiche Praktiken gestützt, die als eine Form von Reizhygiene interpretiert werden können. Wie bereits mit Blick auf die marginalisierte Rolle von Frauen bei den Bestattungsfeierlichkeiten erkennbar wurde, galt es dabei, potenziell starke, von außen auf das Individuum treffende Affektauslöser zu minimieren oder zu verbannen. Ziel war auch hier die Gewährleistung eines möglichst innerlichen Umgangs mit Emotionen: Die Akteurinnen und Akteure sollten die Aufmerksamkeit ungestört auf ihre innere Vorstellungswelt richten können. Ein Beispiel hierfür war der bereits erwähnte Entzug des Leichnams aus der öffentlichen Wahrnehmung. Statt seiner sah man lediglich den Sarg, der als Objekt zwar eindeutig mit dem Tod verbunden war, dabei aber je nach ökonomischen Möglichkeiten einen gewissen Grad an Ästhetik vermittelte.

Doch auch im Ablauf von Trauer Ritualen lässt sich das Anliegen einer Reizlenkung erkennen. Das gilt etwa für die obligatorische schwarze Kleidung der Trauergemeinde, die den Eindruck von Schwermut betonte und die Erfordernis von besonderer Rücksichtnahme und Schonung gegenüber den Trägerinnen und Trägern signalisierte.¹¹³ Dabei war nicht nur die symbolische Bedeutung, sondern auch die deaktivierende Wirkung relevant, die man dunklen und schwarzen Farbtönen zuschrieb.¹¹⁴ Sie unterschied sich etwa von

108 Vgl. unter anderem *Vertua Gentile*, *Come devo comportarmi?*, S. 242.

109 Ebd., S. 238f.

110 *Nevers*, *Galateo della borghesia*, S. 115.

111 Vgl. dazu *Emmanuel Fureix*, *La France des larmes. Deuils politiques à l'âge romantique (1814–1840)*, Paris 2009, S. 334.

112 So äußerte sich zum Beispiel *Alfredo Niceforo*, *Anthropologie der nichtbesitzenden Klassen*, Leipzig/Amsterdam 1910 (zuerst ital. 1908), S. 287.

113 Vgl. *Natascha Hofer*, *Schwermut und Schönheit. Als die Menschen Trauer trugen*, Düsseldorf 2010.

114 Vgl. *Harald Haarmann*, *Schwarz. Eine kleine Kulturgeschichte*, Frankfurt am Main/Berlin etc. 2005.

den roten Farbtönen, wie sie seit den 1880er-Jahren insbesondere auf Arbeitertrauerfeiern immer häufiger auftauchen sollten und denen man nachsagte, sie weckten aufrührerische Energien.¹¹⁵ War eine Musikkapelle an einer Bestattungsfeier beteiligt, so spielte sie Trauermärsche: in Moll vertonte, in gleichförmigem Rhythmus und langsamer Geschwindigkeit gehaltene Stücke¹¹⁶, die »mit ihrer düsteren, tiefgründigen und feierlichen Note [...] selbst widerwillige Seelen« ergriffen, wie von der Trauerfeier für einen Politiker in Turin berichtet wurde.¹¹⁷ Mit diesen inszenatorischen Elementen wurden bürgerliche Trauergemeinden zu außeralltäglichen Erscheinungen von melancholischem Charakter, die im Kontrast zum immer dynamischer werdenden städtischen Alltags- und Geschäftsleben standen. In diesem Umfeld bildeten sie einen Raum, der es den Anwesenden ermöglichte, die Wahrnehmung auf ihr Innenleben zu richten. Auch unbeteiligte Passanten sollten sich dieser Atmosphäre als würdig erweisen: Wer einem Trauerzug begegnete, war gehalten, »den Hut zu ziehen«.¹¹⁸ Die Zeitschrift »La Madre Cattolica« riet ihren Leserinnen zudem, mit dem leisen Rezitieren der Sequenz *Requiem aeternam* Pietät entgegenzubringen und damit »jener Seele [des Toten] zweihundert Tage Ablass zu vermachen«.¹¹⁹ Alles lief hier idealerweise auf die dosierte, pietätvolle Bezeugung des Verlustschmerzes um die Toten und des Mitgeföhls gegenüber den Hinterbliebenen hinaus.

Erwähnt werden muss in diesem Zusammenhang aber auch die personelle Zusammensetzung bürgerlicher Trauergemeinden: Sie bestanden in der Regel aus einem klar umgrenzten Personenkreis von Verwandten und Freunden, der zuvor über den Todesfall und die anstehende Bestattungsfeier informiert worden war. Damit wussten alle Anwesenden bereits im Vorfeld über das Geschehene Bescheid und waren vorbereitet auf das, was kam. Wer sich in einem bürgerlichen Trauerzug befand, war zudem in ein klar definiertes Netzwerk an Loyalitäten eingebunden: Wie konzentrische Kreise gruppierten sich Verwandte und Freunde je nach Beziehungsnähe zum Verstorbenen hinter dem Leichenwagen.¹²⁰ Da man sich in langfristigen Bindungen und emotionalen Loyalitäten zueinander befand, konnte sowohl die Verfehlung der Fühlnorm des Leids als auch dessen exzessive Bezeugung mit hohen sozialen Kosten verbunden sein.¹²¹ Zugleich konnte man davon ausgehen, dass sich Angehörige nicht willkommener Personenkreise, von denen man Verstöße gegen das geltende Verhaltensregime befürchten musste, nicht in großer räumlicher Nähe zu den engsten Angehörigen als Kern der Trauergemeinde aufhielten.

Ein Blick auf die eingangs präsentierte Trauerszene in dem süditalienischen Dorf zeigt, dass solche Erwägungen hier offenbar keine Rolle spielten. Die dort abgebildete Menge ist heterogen, unter ihr befindet sich eine große Zahl von Frauen und Kindern; einige von ihnen scheinen sich gedankenlos zu unterhalten, viele tragen nicht einmal dunkle Kleidung. Vor allem die herumtollenden Kinder durchbrechen die Ordnung der Szene. Letztlich

115 Der Physiologe Paolo Mantegazza skizzierte die Wirkung roter Farbtöne in einem Zeitungsartikel von 1904 als Auslöser kämpferischer, aggressiver Empfindungen. Vgl. *Paolo Mantegazza*, *L'anima dei colori. L'anima del rosso*, in: *La Stampa*, 31.12.1904.

116 Vgl. *Heiner Gembris*, *Die Musik am Grab – Bedeutung von Musik in Zeiten der Trauer*, in: *Volker Kalisch* (Hrsg.), *Musica et Memoria. Trauermusik durch die Jahrhunderte*, Essen 2007, S. 32–43.

117 *In morte di Desiderato Chiaves*, in: *La Stampa*, 1.7.1895.

118 *Nevers*, *Galateo della borghesia*, S. 116.

119 *Piccoli guadagni spirituali a favore delle anime del Purgatorio*, in: *La Madre Cattolica*, anno X, fasc. 2, 1.2.1899, S. 25–26, hier: S. 25.

120 Ebd. Zum Verhältnis von Raum und Gefühl vgl. *Benno Gammerl*, *Gefühlte Entfernungen*, in: *Ute Frevert/Christian Bailey/Pascal Eitler* u. a., *Gefühlswissen. Eine lexikalische Spurensuche in der Moderne*, Frankfurt am Main/New York 2011, S. 179–200.

121 Vgl. *Ann Schofield*, *The Fashion of Mourning*, in: *Lucy E. Frank* (Hrsg.), *Representations of Death in Nineteenth-Century US Writing Culture*, Aldershot 2007, S. 157–171, hier: S. 160.

bildete dies eine Form von sozialer Unordnung ab, die mit der differenzierenden Typisierung der Menschen nach bürgerlichen Maßstäben in Kontrast stand.

V. ZUSAMMENFASSUNG

Die vorliegende Analyse hat gezeigt, dass die Trauerdarstellung in der »Nuova Illustrazione Universale« der bürgerlichen Leserschaft vor allem als Gegenbild zu dem aufzufassen war, was »zivilisiertes« Trauern charakterisierte. Dabei traten drei Bereiche hervor, die für einen gesellschaftlich anerkannten Umgang mit dem Tod wichtig waren und auf zentrale soziale Wertekategorien zurückgingen. Dabei handelte es sich erstens um den Umgang mit dem Leichnam, der in der dargestellten Szene offen zur Schau gestellt wird. Er war in bürgerlichen Kontexten ein Symbol des Verfalls, das den Wert des diesseitigen Lebens infrage zu stellen schien und starke negative Affekte wie Angst und Ekel weckte. Aus emotionaler und hygienischer Sicht stand er für die Prekarität der bestehenden Ordnung und wurde bei Trauerritualen aus der öffentlichen Wahrnehmung marginalisiert. Damit setzte man einen Akzent auf die innerliche, nicht durch äußere Wahrnehmung der Überreste des Toten inspirierte Verarbeitung von Todesfällen, die im Rahmen bürgerlicher Gedenkpraktiken vor allem auf die positive Erinnerung der Verstorbenen und die Bestätigung des bestehenden Wertekanons ausgerichtet war. Im Kern richtete sich die Kritik an einem offenen Umgang mit dem toten Körper gegen den kulturellen Einfluss der katholischen Kirche, die nach traditioneller Lesart für ein positives Verhältnis zu Tod und Leichnam stand und damit der fortschrittsgläubigen, positivistisch geprägten Weltsicht großer Teile der Mittel- und Oberschichten widersprach. Demgegenüber forderte man eine »moderne«, auf die Sphären des Spirituellen und Karitativen festgelegte Religiosität, die mit diesen Grundannahmen vereinbar war.

An zweiter Stelle wurde auf die zentrale Relevanz sympathiebasierter Beziehungen für das bürgerliche Verständnis von Trauer hingewiesen. Solche auf individuelle Neigungen zurückgehende Verbindungen waren von hoher individueller Bedeutung; zugleich waren sie in starkem Maße moralisch aufgeladen, weil man sie als emotionale Basis des »zivilisierten« gesellschaftlichen Zusammenlebens verstand. Der Tod einer geliebten Person war ein starker Affektauslöser; als »natürliches« Gefühl verstand man den Verlustschmerz als Preis der Zuneigung zu Lebzeiten. Ihn zu empfinden, war zugleich eine soziale Tugend. Ob eine Person schmerzvoll trauerte, glaubte man an einem Habitus der Schwäche erkennen zu können; er war die bürgerliche Gefühlsnorm bei Todesfällen. Eine »fröhliche« Trauerszene, wie man sie in Süditalien verortete, stellte diese Ordnung infrage und galt als zynisch und kalt. Hinzu kam hier ein weiterer Verstoß gegen die Regeln »zivilisierten« Zusammenlebens. Sympathiebasierte Beziehungen bürgerlicher Prägung wirkten nämlich idealerweise auch als Affektregulator: Sie implizierten die Fähigkeit, das Leid anderer nachzuvollziehen und damit zu lindern. Da das individuelle und soziale Wohlergehen aber dadurch definiert war, seiner sozialen Umgebung Leid zu ersparen, sollte der Schmerzausdruck möglichst dosiert erfolgen. Lautes Geschrei, wie es aus Süditalien häufig kolportiert wurde, stand insofern für eine rücksichtslose, unglückliche Form des Zusammenlebens, die mit bürgerlichen Vergesellschaftungsidealen wenig gemein hatte.

Eine dritte Differenzierung bildete die Körperlichkeit der im Süden verorteten Trauerbezeugungen, der man in bürgerlichen Kontexten mit starker Ablehnung begegnete. Dies ging auf eine zunehmende Moralisierung des Körpers zurück. Ursächlich hierfür waren einerseits evolutionsgeschichtliche Deutungen, die diesen im Gegensatz zu Kultur und Moral wähten, weshalb Körperkontrolle zu einem wichtigen Kriterium »zivilisierten« Verhaltens wurde. Andererseits spielte der von Männlichkeitsidealen durchtränkte nationa-

le Diskurs des späteren 19. Jahrhunderts eine zentrale Rolle, da er Schmerz und Kontrollverlust im Gegensatz zu wichtigen ›nationalen‹ Charaktereigenschaften wie Willensstärke und Disziplin währte. ›Exzessives‹ Trauern, wie man es der süditalienischen Landbevölkerung zuschrieb, wurde vor diesem Hintergrund zum Indikator mangelnder ökonomischer und militärischer Leistungsfähigkeit – und damit zum Risiko für das nationale Kollektiv.

Abschließend wurden einige Praktiken aufgezeigt, die zum einen die angestrebte Innerlichkeit und Moderatheit von Trauergefühlen begünstigten, zum anderen aber auch den Umgang mit der Widersprüchlichkeit des bürgerlichen Trauerkonzepts aufzeigten. Eine wichtige Rolle nahm dabei die Religion als Sinndeutungsangebot und Garant eines ›keuschen‹ Schmerzes ein. Eine für das späte 19. Jahrhundert typische Praxis war die diskursive Aufspaltung von bestimmten Gefühlen in Körper- und Seelenaffekte, die eine klare Unterscheidung zwischen ›richtigem‹ und ›falschem‹ emotionalem Handeln vermittelte. Hinzu kamen die Geschlechterrollenbilder, auf deren Grundlage ein weiblich-ergebener, bewusst vom Liebesleid erfüllter sowie ein männlich-aufbegehrender, edukativ-verehrender Typus von Trauer entworfen wurde, der sich auch in den sozialen Praktiken maßgeblich widerspiegelte. Darüber hinaus wurde argumentiert, dass die Struktur bürgerlicher Trauerpraktiken erkennbar von dem Bemühen geprägt war, emotionsauslösende Reize zu ordnen und zu regulieren – ein Anliegen, das die südlichen Praktiken vermissen ließen. Erkennbar war dieses Vorgehen hinsichtlich Farben, Musik und der Selektion und Anordnung der in die Bestattungsfeierlichkeiten involvierten Personen. In bürgerlichen Kontexten zielten diese Elemente einerseits darauf ab, die Trauernden auf melancholische Weise zu ergreifen. Andererseits ermöglichte man es ihnen, sich ohne äußerliche Ablenkung auf innere Empfindungen und Gedanken zu fokussieren und eine Emotionalität zu praktizieren, wie sie nach bürgerlichen Maßstäben erwünscht war: gewogen, berechenbar und innerlich.