

Christiane Liermann Traniello

Addio Don Camillo: Anmerkungen zum Katholischen in Italien

The article offers a cursory overview on social and cultural implications of Catholic faith as the dominant religion of the Italian people. It tries to sketch some features considered typical of what is regarded as the 'identity' of the Italian culture in the past and in the present. The essay is based on narratives that might provide an insight into self and external perception of the fact of 'being Catholic' attributed to Italians. Two opposed narratives are envisioned: One identifies Italianity with Catholicism, along the concept of the Italian people as the Catholic Nation par excellence. The other interpretation which has in Niccolò Machiavelli its most known author highlights a paradoxical situation. From this point of view the centuries old presence of the State of the Catholic Church has produced a religious attitude limited to the surface. The Pope's double part, religious as the head of Catholic Christianity and political as an Italian monarch, is in this reading considered as the main obstacle for the development of a modern society in Italy.

1. Katholisch: Essenz oder Zuschreibung?

Gleich im Titel *Don Camillo* zu sagen, ist natürlich ein etwas billiger Trick, um die Aufmerksamkeit auf das Thema des vorliegenden Beitrags zu lenken. Es handelt sich um ein Thema, das mir zum Verständnis der italienischen Geschichte und Kultur außerordentlich wichtig zu sein scheint, welchem die Geistes- und Sozialwissenschaften in Deutschland jedoch traditionell mit Zurückhaltung und Vorbehalt begegnen. Neben den zahlreichen Facetten der italienischen Geschichte und Gegenwart, die von deutscher Seite untersucht werden, bilden Religion und Religiosität der Italiener und Italienerinnen offenbar kein attraktives Thema – ein Befund, der umso stärker auffällt, als es sich in Italien selbst ganz anders verhält. Hier sind Studien zur religiösen Befindlichkeit der italienischen Bevölkerung Legion. Die christliche Religion katholischer Observanz in ihren Verbindungen zu Politik, Kultur, Gesellschaft, Wirtschaft bildet hier einen prominenten Untersuchungsgegenstand unter-

schiedlicher Disziplinen. Dabei geht es gerade nicht in erster Linie um die Institution Kirche/Vatikan, sondern um ‚das Katholische‘, verstanden als eine im einzelnen Menschen wie in der Gesellschaft wirkenden Prägekraft, die dazu beiträgt, Normen, Haltungen, soziale Standards und ‚Kulturmuster‘ herauszubilden, die sich beispielsweise von protestantisch oder islamisch geformten *patterns* unterscheiden.

Dazu ist eine Reihe von *caveat* erforderlich. Es ist zugegebenermaßen antiquiert, in Kategorien zu denken wie ‚deutsche Wissenschaft‘ und ‚italienische Wissenschaft‘. Ich stütze mich mit meinen Beobachtungen schlicht auf Zahl und Inhalte wissenschaftlicher Publikationen. Und natürlich ist klar, dass Religion weder als monokausale Erklärung für irgendeine historische Erscheinung taugt, noch eine überzeitliche Determinante darstellt. Da aber kulturelle Differenzen zwischen Gesellschaften evident sind, lohnt es sich meiner Ansicht nach, der Frage nachzugehen, inwieweit religiöse Spezifika zur Entstehung und zum Fortwirken solcher Differenzen auch in einem immer stärker geeinten und vereinheitlichten Europa beitragen. Mir scheint, das problematische Schlüsselwort in diesem Kontext ist ‚Prägung‘. Prägung suggeriert Pfadabhängigkeiten und Kausalitätsketten, deren Nachweis bezüglich des Religiösen methodisch schwer zu erbringen ist. Zu untersuchen wäre, in welcher Weise sich auch unter den Bedingungen der Säkularisierung und Assimilierung moderner Gesellschaften Sedimente älterer religiöser Formen erhalten, die auch ohne institutionelle Stütze und metaphysischen Bezugsrahmen weiterwirken.¹ Als methodisch einfacher erweist sich die Beobachtung von Fremdzuschreibungen, Selbstzuschreibungen und Narrativen (vgl. Borutta 2011), und das führt zu *Don Camillo* zurück, der Roman- und Filmfigur aus den 1950er Jahren. Ihre außerordentliche Popularität hing über Jahrzehnte mit der quasi selbstverständlichen Überzeugung zusammen, es bei dem fiktiven emilianischen Landpfarrer mit einem ‚typischen‘ Vertreter des italienischen Katholizismus zu tun zu haben. Und so wurde er von seinem Autor, Giovannino Guareschi, ja auch gezeichnet: als eine zentrale Figur in der sozialen Gemeinschaft, die deren Alltag regelt, undogmatisch bis auf den strammen Antikommunismus, bodenständig fromm, ohne theologische Intellektualität, nachsich-

¹ Vgl. aus der Fülle der Literatur: Elm 2001; Formigoni 2007; Frey/Krauter/Lichtenberger 2009.

tig mit den Armen und den beichtwilligen Sünderinnen und Sündern. Wichtig an dieser Bildkonstruktion war der Vorrang der sozialetischen Praxis gegenüber Glaubensinhalten.

Es wäre einer Untersuchung wert zu schauen, ob auch für die Generation der Millennials diese Zuschreibungen noch funktionieren. Der Titel des vorliegenden Beitrags entspringt der empirisch nicht überprüften Vermutung, dass dem nicht so ist, also *addio, Don Camillo!* Mit anderen Worten: Das Narrativ von der Zentralität des Katholischen für den sozialen Alltag besteht nicht mehr.

2. Ein Blick zurück: Katholizismus und Risorgimento

Bekanntlich war dies in der Zeit der italienischen nationalen Bewegung und Staatsgründung ganz anders. Blickt man auf das italienische *Risorgimento*, ist die enorme Bedeutung unverkennbar, die die Bezugnahme auf die Religion, auf deren Sprache und Symbolik für den italienischen Nationsbildungsprozess besaß, angefangen von der Bedeutung, die die Zeitgenossinnen und Zeitgenossen mit Begriff und Idee des *Risorgimento*, der ‚Wiederauferstehung‘ selbst verknüpften (vgl. Traniello 2007). Bei aller Heterogenität der Semantiken war darin zentral – gleich, ob implizit oder explizit – die Bezugnahme auf die *resurrectio*, den Ur- und Gründungsmoment der christlichen Frohen Botschaft. Deutlich nachdrücklicher als im Fall der Epochenbezeichnung *Renaissance* wog im Fall von *Risorgimento* der religiöse Verweischarakter. Diese Aufladung verdankte sich nicht zuletzt der Tatsache, dass die Rede vom *Risorgimento* auf ein unscharfes Kollektiv-Subjekt Bezug nahm, nämlich auf ein nicht näher definiertes ‚Italien‘, dem durch die Verheißung seiner Wiederauferstehung ein früheres, noch der Vollendung harrendes Leben attestiert wurde. Der Symbolbegriff *Risorgimento* entlehnte dem christlichen Auferstehungsgedanken die Vorstellung, die Wiedererlangung des Lebens bedeute zugleich dessen Steigerung und in Heils- und Erlösungsperspektive den Beginn eines neuen Lebens. *Risorgimento* bedeutete also immer mehr als bloße ‚Wiedergeburt‘ oder Rückkehr zu einstiger Größe. Der christlich geprägte soziokulturelle Kontext, in den es hineingesprochen wurde, implizierte die Vorstellung vom Zugang zu einem qualitativ gesteigerten, vollständigeren, authentischeren Leben.

Demnach ging es niemals nur um die Neugestaltung staatlicher Formen und um die Neuverteilung politischer Macht, sondern stets um die mit Verheißung verknüpfte Erwartung einer kollektiven Gesamterneuerung als heilsgeschichtlichem Fortschritt. Ablesbar wird dies unter anderem an dem Ausmaß, in dem sich die italienischen Diskurse zur politischen und sozialen Erneuerung aus den prophetischen Reden des Alten und Neuen Testaments speisten.

Ein konstitutiver, alle politischen Lager übergreifender *Risorgimento*-Topos bestand in der Überzeugung, die religiöse Transformation in Italien als wesentliche Komponente der Nation- und Staatswerdung werde Auswirkungen auf die religiöse Situation in ganz Europa haben, im Sinne eines notwendigen Kulturfortschritts der Völker. In solchen Projekten – man denke an die großen Entwürfe der Kleriker Vincenzo Gioberti oder Antonio Rosmini² – flossen heilsgeschichtliche Modelle der christlichen Tradition mit aufklärerischen Fortschrittskonzepten zusammen (vgl. Elm 2001).

Tatsächlich hatte ja Vincenzo Gioberti in seinem während des Brüsseler Exils verfassten Traktat „Vom moralischen und zivilen Primat der Italiener“ (1843) den Wiederaufstieg Italiens an dessen spezifisch katholische Zivilisationsmission gebunden. Die italienische Identität definierte er dort durch die katholische Identität – eine gewiss nicht unproblematische, aber außerordentlich populäre Konstruktion. So heißt es in dem *Primato*:

Ich will ein Buch über Italien schreiben, und ich beabsichtige, über das lebendige und reale Italien zu schreiben, wie es heute da ist, nicht über das Italien, das seit vierzehn Jahrhunderten begraben ist [...]. Nun sehe ich, dass in diesem Italien, das da ist und lebt und sich von den anderen Völkern unterscheidet, die Religion einen einzigartigen Platz einnimmt und nicht bloß einen extrem wichtigen Platz, so wie es überall der Fall ist. Daher verdient Italien, die religiöse Nation par excellence genannt zu werden. [...] Nun kann man natürlich katholisch sein, ohne italienisch zu sein (schon von der Grammatik her wäre es lächerlich, das zu bestreiten); aber man kann nicht vollkommen rundherum italienisch sein, ohne katholisch zu sein, noch sich verdientermaßen an dem ersten Namen erfreuen, ohne an dem Glanz des zweiten teilzuhaben. (Zitiert nach Banti 2011, 147–148; Übers. d. Verf.)

² Vgl. beispielsweise die Beiträge in Centro Internazionale di Studi Rosminiani/ Servizio nazionale CEI per il progetto culturale 2011; vgl. auch Malusa 2011.

Zwar konzedierte Gioberti, das Papsttum sei religiös betrachtet „eine kosmopolitische Persönlichkeit“, aber in der konkreten Ordnung sozialer Strukturen erschien es ihm als Schöpfer des spezifischen Genius der Nation der Italiener. (Gioberti 1920, 50; Übers. d. Verf.) Er erklärte den römisch-päpstlichen Katholizismus zum Urprinzip der nationalen italienischen Identität, aber er bettete diese Lehre in eine religiöse, kulturelle und politische Reformerwartung ein, die im Kern besagte, die weltliche Herrschaft der Päpste werde aufgrund des natürlichen Gangs des Fortschritts durch eine der Zeit angemessenere, das heißt, nicht mehr machtgestützte, sondern rein geistig-geistliche Autorität der Kirche gegenüber der italienischen Nation abgelöst.

Es sei in diesem Zusammenhang selbstverständlich auch an Giuseppe Mazzini erinnert, den vielleicht prominentesten Fürsprecher der politischen Revolution, die gemäß Mazzinis visionärer Theorie zugleich eine religiöse sein würde und sein musste. Für Mazzini bestand im religiösen Modus des italienischen *Risorgimento* (stärker noch als in dessen politischer Qualität) die Bedeutung der italienischen Nationalbewegung als Befreiungsbewegung im europäischen Maßstab.

Das Bild von Italien als der Nation mit der besonderen religiösen Begabung, katholisch gleichsam aus kollektiver Wesensbestimmung, erwies sich als umso attraktiver, als die italienische Nationalbewegung ja de facto auf eine nur relativ schmale gesellschaftliche Basis zurückgreifen konnte. Gerade weil es ein ‚italienisches Volk‘ als Kollektivprotagonisten der nationalen Souveränität nicht gab und weil alle anderen Merkmale schwach waren, die eine Definition der Völker auf der italienischen Halbinsel als ‚Nation‘ gestatteten, gewann das gemeinsame Katholisch-Sein eine solch zentrale Bedeutung. Diese religiöse Zugehörigkeit konnte über politische Lagergrenzen hinweg Konsens stiften; sie erschien als das einzige echte, effektive gemeinschaftliche Identitätssubstrat mit kapillarer Ausbreitung und Präsenz in der Bevölkerung Italiens.

Allerdings erwies sich der populärste Faktor, der es gestattet hätte, die italienische Nation als ‚Volk‘ und nicht als schmale Kulturelite zu begreifen, nämlich eben der religiöse Glaube, vor allem nach 1848/49 als eines der mächtigsten Hindernisse auf dem Weg zum nationalen Staat. Denn die Katholische Kirche als die Institution, die diesen Glauben repräsentierte und kontrollierte, und zugleich als die einzige Institution, die über echte nationale Präsenz in Italien verfügte, war nicht bereit, ihre

Deutungshoheit über die Nation an den liberalen Staat abzutreten. Es erwies sich in dem die folgenden Jahrzehnte bestimmenden Streit, dass die Figur der ‚katholischen Nation‘ eine wichtige Klammer, eine Identitätsofferte bildete, die die Absolutsetzung des nationalen Staates unterlief, ihm aber zugleich ein transzendental verankertes, integrationstaugliches Fundament bot.

Niemand, der unser Vaterland gesehen und analysiert hat, kann sich Italien ohne seine Religion vorstellen. Italien und Religion sind zwei untrennbare, unlösbare Begriffe. Man könnte sich vielleicht Italien ohne die Sonne vorstellen, die es wärmt, aber ohne den Katholizismus kann man sich Italien nicht vorstellen[.]

behauptete der Gioberti-Anhänger Domenico Carutti di Catogno 1861 im Parlament bei der Aussprache über die Legitimationsformel des jungen Staates.³

3. Die Gegenerzählung: das Machiavelli-Paradox

Gegen solche Beschreibungen des Katholischen nicht nur als modernitätskonform, sondern als notwendig für eine humane, gemeinschaftstaugliche Moderne standen von alters her alternative Großerzählungen, die dem Muster dessen folgten, was ich das ‚Machiavelli-Paradox‘ nennen möchte. Niccolò Machiavelli hatte bekanntlich die katholische Kirche angeklagt, die Italiener zu korrumpieren. Das Paradoxon bestand darin, dass ausgerechnet in Italien, dem Land, in dem das Oberhaupt der katholischen Kirche residierte, die Religion zynisch-instrumentell oder staatsfern-esoterisch praktiziert werde. Die Präsenz der Kirche in Italien in ihrer (fatalen) Doppelrolle von geistlicher und politischer Hoheit habe im Volk zum einen eine bloß oberflächliche, ritualhafte Religiosität hervorgebracht, zum anderen die Herausbildung bürgerlich-patriotischer Haltungen verhindert. Die Identifikation mit dem Gemeinwesen nach dem Idealbild des *miles-cives* in der römischen Antike sei blockiert worden. Unterwürfigkeit, Autoritätshörigkeit und Aspirationen, die sich auf ein imaginäres Jenseits richteten, seien die Folgen gewesen. Im Dies-

³ Sämtliche Reden zu finden in [http://it.wikisource.org/wiki/Atti_del_parlamento_italiano_\(1861\)/8](http://it.wikisource.org/wiki/Atti_del_parlamento_italiano_(1861)/8) (15.12.2022). (Übers. d. Verf.)

seits agierende Bürgertugenden hätten sich in Italien dagegen niemals entwickelt.

Diese Klage war nicht weniger wirkmächtig als auf der Gegenseite die Rede von den Italienern und Italienerinnen als der ‚katholischen Nation‘ *par excellence* und wurde zu allen kulturkämpferischen Zeiten vor und nach der nationalstaatlichen Einigung und erst recht nach dem Ende der weltlichen Herrschaft des Papstes (1871) in Variationen immer neu aufgelegt. Wichtig scheint mir, in diesem Zusammenhang daran zu erinnern, dass diese Klage meist ‚antiklerikal‘ begründet, nicht *per se* ‚antikatholisch‘ orientiert war.⁴ Problematisch erschienen den Kritikern die Mitsprache des Klerus im Politischen und die Tatsache, dass der Pontifex eben nicht nur Kirchenoberhaupt, sondern auch Landesherr war. Eine solche Kritik an der Doppelrolle des Papstes traf oftmals zusammen mit der Irritation über die fortdauernde Popularität katholischer Riten und Inszenierungen, deren Vergemeinschaftungspotential demjenigen des jungen liberalen Staates bedrohlich überlegen zu sein schien.

4. Paradigmenwechsel in der Analyse des italienischen Katholizismus

Es war akkurat diese Massentauglichkeit des Katholizismus, die nach dem Zweiten Weltkrieg das Interesse der italienischen Geschichts- und Sozialwissenschaften auf sich zog, wobei für die Versuche, die neuartige Machtstellung der christlichen (sprich: katholischen) Partei *Democrazia Cristiana* in Italien nach dem Faschismus zu erklären, Antonio Gramscis noch zu Zeiten von Mussolinis Diktatur entwickelte Analyse des italienischen Katholizismus die entscheidende Bezugsgröße bildete. Bei Gramsci war die Untersuchung der Rolle des Katholizismus bekanntlich einerseits mit dem Thema der „Hegemonie“ und andererseits mit der von ihm erwarteten „intellektuellen und moralischen Reform“ in Italien verknüpft.⁵ Durch die sich anbahnende italienische Reform(ation), so glaubte Gramsci, werde sich der Raum des Politischen vom Staat

⁴ Vgl. den ‚Klassiker‘ Verucci 1981; vgl. auch Scoppola 1973.

⁵ Vgl. Gramscis Artikel (1919) zur Gründung des *Partito Popolare Italiano* im *L'Ordine Nuovo*. (Übers. d. Verf.)

(verstanden als Herrschaftsorganisation der politischen Klasse) auf die Gesellschaft ausweiten, sich also von einer Machtelite stärker in das Volk hinein demokratisieren. In dieser Perspektive stellte für Gramsci der durchstrukturierte Kosmos der katholischen Massenorganisationen, insbesondere die *Azione Cattolica* („Katholische Aktion“), ein absolut modernes Phänomen dar; er sprach vom „Beginn einer neuen Epoche in der Geschichte der katholischen Religion“⁶ insofern die Katholische Aktion den Beweis liefere, dass die Kirche in einer Gesellschaft agieren müsse und könne, in der sie ihre alte hegemoniale Rolle verloren hatte. Dieser Verlust war die Folge gewaltiger Prozesse von Glaubensschwund, die ihrerseits das Ergebnis großer gesellschaftlicher und ökonomischer Transformationsprozesse der Moderne waren. Die Kirche hatte erkannt, so Gramsci, dass sie sich eine eigene Massenpartei zulegen musste, aber sie hatte genau dadurch auch den eigenen Abstieg und ihre gesellschaftliche Marginalität sichtbar gemacht. Sie war nicht mehr das Ganze der Gesellschaft, sondern eben nur noch „Partei“, mit der Katholischen Aktion als „Partei der Kirche“. Im Panorama der politischen Parteien Italiens gab es also, Gramsci zufolge, das Modell einer eigentümlichen Partei, die anders als die anderen Parteien nicht der politische Ausdruck einer bestimmten sozialen Klasse mit ihren spezifischen Klasseninteressen war und es auch nicht sein wollte. Vor diesem Hintergrund hielt er auch den Begriff „politischer Katholizismus“ für sinnlos, weil der Katholizismus *per se* und erst recht in seiner Hauptinstitution der Römischen Kirche politisch gedacht und politisch repräsentiert werden müsse.

Nach 1945 (genauer: 1948 mit dem Wahlsieg der *Democrazia Cristiana*) standen die italienischen Geschichts- und Sozialwissenschaften vor einem Paradox, das Elemente des Machiavelli-Paradox fortführte. In Italien hatte sich unerwartet ein ‚guelfischer Staat‘ durchgesetzt, eine parlamentarische Demokratie, die der katholischen Kirche konstitutionell und im kulturellen Selbstverständnis eine außerordentliche Mitsprache einräumte. Einhundert Jahre nach dem Zusammenbruch der ‚neoguelfischen Hoffnungen‘ in der Revolution von 1848 war aus dem Katholizismus, dem Verlierer der Nationalstaatseinigung und scheinbaren politischen *outsider*, der Gewinner der Nachkriegsepoche geworden.

⁶ Ebd. (Übers. d. Verf.)

Einen Schlüssel zum Verständnis dieser ‚paradoxen‘ Entwicklung fand die jüngere, sozialgeschichtlich orientierte, an Antonio Gramsci geschulte Forschung im *mondo cattolico*, in den großen, vielfach gegliederten katholischen Organisationen und Verbänden einschließlich der durch sie geprägten Lebensformen, Weltbilder und Anschauungen mit ihren kapillaren, dynamischen Beziehungen in die italienische Gesellschaft hinein. Das bedeutete einen wissenschaftlichen Paradigmenwechsel: Man verabschiedete sich von dem traditionellen, idealistisch-liberalen Apriori, gemäß welchem religiöse Fragestellungen für den Historiker eigentlich zweitrangig seien. Fortan gab es, sehr grob schematisch zurechtgestutzt, zwei große Deutungslinien: Die eine billigte den eng an die Kirche angeschlossenen katholischen Vorfeldorganisationen zu, nach dem Verlust der alten machtgestützten Hegemonie eine neuartige, moderne Hegemonie erstritten zu haben und dank ihrer ‚massentauglich‘ zu sein; die andere, aus der liberalen und katholisch-liberalen Tradition stammend, sah mit Bedauern, dass die Massentauglichkeit der Kirche zwar einen unerwarteten Rückhalt garantierte, aber bloß wagenburgartige Identitätsofferten machte, keine auf den einzelnen Gläubigen abzielenden Emanzipationsangebote.

Der Faschismus hatte die Parteien zerschlagen, die aus der Tradition des *Risorgimento*-Liberalismus stammten, die die Nationalbewegung getragen hatten und zunächst die dominanten Stützen des nationalen Staates gewesen waren. Die großen Volksparteien, die auf den Faschismus folgten, also Christdemokratie und Kommunistische Partei, machten diese Zerschlagung nicht rückgängig, sondern schufen eigene politische Massenkulturen, wobei die Christdemokratie ihre Hegemonie – so jedenfalls sahen es ihre liberalen Kritiker – mit der Etablierung einer konfessionalistischen, klerikal-kirchenhörigen Herrschaft erkaufte. Eine solche kritische Sicht der jüngeren italienischen Geschichte blieb publizistisch einflussreich und etablierte Narrative rund um den Topos der ‚verpassten Chance‘, wie die Geschichte *idealiter* eigentlich hätte verlaufen müssen. Eine solche Trauer über verpasste Chancen war auch Vertretern der jüngeren italienischen Nachkriegshistoriographie katholischer Provenienz nicht fremd, wenn sie wie beispielsweise Pietro Scoppola beklagten, die ideologisch hochaufgeladenen Auseinandersetzungen im Kalten Krieg

hätten in Italien Züge eines Religionskrieges angenommen.⁷ Religion und Politik schienen nicht mehr unterscheidbar. Die religiösen Überzeugungen kirchentreuer Italiener und Italienerinnen wurden massiv politisiert. Und das ging, so Pietro Scoppola, auf Kosten einer inneren, intimeren, persönlichen (lies: modernen) Religiosität. Im dogmatisch geforderten politischen Zusammenhalt von Katholikinnen und Katholiken, verstanden als Bedingung der Verteidigung des demokratischen Staates in Italien, trat das Machiavelli-Paradox in verjüngtem Gewand wieder auf.

5. Katholische Nation und demokratischer Staat

Unbestritten scheint, dass Glauben und Religiosität in Italien vielfältige, sogar außerordentlich plurale Ausdrucksformen fanden, jedoch stets unter dem Leitbild der Vorstellung von der *gens catholica*, dem angestammten, in tiefen Kultursedimenten verwurzelten Katholischsein von Italienerinnen und Italienern. Diesem Leitbild entsprach das Nachkriegsideal von Kirche: Sie stehe an der Seite der einfachen Leute und sei zugleich Trägerin und Bewahrerin von deren kultureller Tradition und Bildung. Ihre populärsten Figuren waren denn auch stets volksnah, karitativ, menschenfreundlich und werden noch bis in die Gegenwart hinein so gezeichnet, man denke an den vom öffentlich-rechtlichen italienischen Fernsehen im Jahr 2010 produzierten Spielfilm „Das Paradies ist mir lieber!“ (*Preferisco il Paradiso*), in welchem der 1622 heiliggesprochene Filippo Neri als moderner, unkonventioneller und ungemein liebenswürdiger Held präsentiert wird. Ähnliche Züge lassen sich in den Erzählungen zu dem Turiner Ordensgründer und Seelsorger Giovanni Bosco finden, aber auch zu dem Gründer der italienischen katholischen ‚Volkspartei‘ (*Partito Popolare Italiano*), dem sizilianischen Priester Luigi Sturzo. Sie alle werden als undogmatische Charismatiker geschildert, die lagerübergreifend Personen in ihren Bann zu ziehen imstande waren. Filippo Neris Wundertätigkeit (welcher die Fähigkeit, schweben zu können, zugerechnet wurde) beispielsweise wird in dem zitierten Spielfilm als die gleichsam natürlich-übernatürliche Folge seiner innigen Gottesbeziehung vorgestellt. Auch zu Giovanni Bosco ist eine Unzahl erbau-

⁷ Beispielsweise in Scoppola 1985.

licher Geschichten überliefert (die er zum Teil selbst erzählt hat). Leitmotivisch geht es darin häufig um die Abwehr des Teufels, der in den unterschiedlichsten Tiergestalten auftritt – weniger als Verführer zur Sünde, denn als Angstmacher. Aber der Angst begegnet der Don mit der *allegria*, die sein populärer Wahlspruch anmahnt: „Denkt dran, dass der Teufel Angst vor heiteren Menschen hat!“ Furcht erschien Giovanni Bosco als Türöffner für Gewalt und Verbrechen.

Die dritte hier exemplarisch genannte Figur ist Luigi Sturzo, der trotz seiner hageren Gestalt nicht mit Savonarola-hafter Askese assoziiert wird, sondern mit der Begabung, auch Menschen, die seinem Glauben und seiner Kirche fernstanden, für sein Ideal einer christlich inspirierten, demokratisch organisierten politischen Partizipation zu gewinnen und an sich zu binden.

Entsprechend der katholischen Fokussierung auf die „armen Leute“ („la povera gente“ in den Worten des legendären Florentiner Oberbürgermeisters Giorgio La Pira 1904–1977) erwarteten die politisch-militanten Katholiken vom demokratischen Staat (1948), dieser habe in erster Linie Fürsorge-, Hilfs- und Unterstützungsinstrument der Armen und Lohnabhängigen zu sein und müsse die Mächtigen kritisieren, ohne jedoch den ‚Klassenkampf‘ zum Gesetz und Motor der geschichtlichen Entwicklung zu deklarieren. Eine komplette ‚Laizität‘ des politischen Gemeinwesens könne und dürfe es nicht geben, wie die Katastrophe der Gottesferne des Faschismus gezeigt habe. Die soziokulturell-religiöse Erziehungs- und Leitfunktion gebühre der Kirche ebenso wie die Hoheit der Definition von ‚Gemeinwohl‘ und ‚guter Gesellschaft‘. Solche Erwartungen kennzeichneten 1947/48 die Mitarbeit eines Giorgio La Pira, Giuseppe Dossetti oder Amintore Fanfani in der Verfassungsgebenden Versammlung. Man verstand den italienischen Katholizismus, und dieser verstand sich selbst als gleichermaßen antiutopisch wie antiapokalyptisch.

6. Schlussbetrachtungen

Wie eingangs angedeutet, hat sich das vornehmlich ‚katholisch‘ konnotierte Nachkriegsitalien in den 1960er und 1970er Jahren dann so rasant gewandelt, dass der Prozess der Säkularisierung und Laisierung der ita-

lienischen Gesellschaft die Frage nach dem Machiavelli-Paradox wieder aufwarf: War also die Religiosität nur Oberfläche, wenn sie so schnell verschwinden konnte?

Eine Antwort vermag ich nicht zu geben, sondern nur eine Vermutung zu äußern. Mir scheint, dass es in der italienischen Gesellschaft auch unter den Jüngeren noch so etwas wie einen ‚katholischen Habitus‘ gibt, Verhaltensmuster und Einstellungen, die tradiert werden, auch wenn ihr katholisch-religiöses Fundament verschwunden ist. Hierzu würde ich die Hochachtung von Tradition, Alter und Autorität zählen, die Vermeidung von Eindeutigkeit zugunsten von Zwei- und Mehrdeutigkeiten; die Bereitschaft, Dinge und Konzepte an den Rändern offen, integrativ, tendenziell unabgeschlossen zu lassen; Walter Benjamin (1991) hatte die italienische (sich dem Katholischen verdankende?) Vorliebe für Durchgangs-, Passagen- und Schwellensituationen konstatiert, die Uneindeutigkeit und maximale Kommunikation garantieren. Hierzu würde ich auch zählen, dass kein (protestantisches) Direkt-Verhältnis zwischen dem Einzelnen und dem abstrakten Allgemeinen (Gott oder dem Staat) besteht, sondern dass Mediatoren (Heilige, Fürsprecher) Beziehungen herstellen müssen. Eine solche Kommunikationskultur tendiert zur Vergesellschaftung und Vergemeinschaftung von Verantwortung und Schuld und zugleich zur großzügigen Vergebung von Schuld und zur Nachsicht mit der menschlichen Schwachheit.

In Italien sind nach dem Zweiten Weltkrieg zahlreiche katholische Gemeinschaften, Initiativen und Bewegungen entstanden, die oftmals (bis heute) mit ihrem karitativen Engagement die Schwäche staatlicher Strukturen ersetzen und Jugendarbeit mobilisierten, man denke an die 1964 in Turin gegründete „Friedensmission der jungen Leute“ (*Servizio Missionario Giovani*) oder die heute weltweit aktive Gemeinde von Sant’Egidio in Rom (Gründung 1968). Eine Photographie der religiösen Situation im Jahr 2023 legt den Eindruck von ‚Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen‘ nahe. Lebendig ist durchaus (noch?) eine sogenannte ‚Volksfrömmigkeit‘ mit ihrer Verehrung wundertätiger und trostspendender Heiliger, während alle statistischen Daten den Schwund der Anbindung an die Institution Kirche zeigen.

Bibliographie

- Altarmatt, Urs/Metzger, Franziska (Hrsg.) (2007): *Religion und Nation. Katholizismen im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts*, Stuttgart: Kohlhammer.
- Banti, Alberto M. (Hrsg.) (32011): *Nel nome dell'Italia. Il Risorgimento nelle testimonianze, nei documenti e nelle immagini*, Roma/Bari: Laterza.
- Benjamin, Walter (1991): „Denkbilder“, in: Tillman Rexroth (Hrsg.): *Gesammelte Schriften*, IV–1, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 305–438, <https://silo.tips/download/denkbilder-1-walter-benjamin-und-asja-lacis-neapel> (15.12.2022).
- Borutta, Manuel (2011): *Antikatholizismus. Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Centro Internazionale di Studi Rosminiani/Servizio nazionale CEI per il progetto culturale (Hrsg.) (2011): *Antonio Rosmini e il problema storico dell'Unità d'Italia. Atti dell'XI Corso dei Simposi Rosminiani* (Stresa 25–28 agosto 2010), Stresa.
- Elm, Veit (2001): *Die Moderne und der Kirchenstaat. Aufklärung und römisch-katholische Staatlichkeit im Urteil der Geschichtsschreibung vom 18. Jahrhundert bis zur Postmoderne*, Berlin: Duncker & Humblot.
- Formigoni, Guido (2010): *L'Italia dei cattolici. Dal Risorgimento ad oggi*, Bologna: il Mulino.
- Frey, Jörg/Krauter, Stefan/Lichtenberger, Hermann (Hrsg.) (2009): *Heil und Geschichte. Die Geschichtsbezogenheit des Heils und das Problem der Heilsgeschichte in der biblischen Tradition und in der theologischen Deutung*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Gramsci, Antonio (1919): „I Popolari“, in: *L'Ordine Nuovo*, 01.11.1919, 184.
- Gioberti, Vincenzo (1920): *Del Primato morale e civile degli Italiani*, hrsg. von Gustavo Balsamo-Crivelli, Torino: UTET.
- Malusa, Luciano (2011): *Antonio Rosmini per l'unità d'Italia. Tra aspirazione nazionale e fede cristiana*, Milano: Franco Angeli.

- Scoppola, Pietro (1973): „Laicismo e anticlericalismo“, in: *Chiesa e religiosità in Italia dopo l'Unità (1861-1878). Atti del quarto Convegno di Storia della Chiesa* (La Mendola 31 agosto–5 settembre 1971), Bd. 2, Milano: Vita e Pensiero, 225–274.
- Scoppola, Pietro (21985): *La „nuova cristianità“ perduta*, Roma: Studium.
- Traniello, Francesco (2007): „Introduzione“, in: Ders.: *Religione cattolica e Stato nazionale. Dal Risorgimento al secondo dopoguerra*, Bologna: il Mulino, 7–58.
- Verucci, Guido (1981): *L'Italia laica prima e dopo l'Unità 1848–1876. Anticlericalismo, libero pensiero e ateismo nella società italiana*, Bari: Laterza.