

Die Leitidee des Risorgimento vor dem Hintergrund des ›italienischen Kulturkampfes‹ am Ende des Ottocento

Deutschland und Italien sind getrennt durch eine gemeinsame Geschichte: Dieser Wahrnehmung liegt die Vorstellung zu Grunde, dass ihre Entwicklung – trotz offenkundiger oberflächlicher Parallelen – in wesentlichen Punkten unterschiedlich verlaufen ist. Dies gilt gerade für das 19. Jahrhundert, in dem beide Länder als verspätete Nationen, wie es Helmuth Plessner formulierte,¹ erst eine moderne Staatlichkeit erlangten und auch ungeachtet der Tatsache, dass diesseits und jenseits der Alpen das liberale Bürgertum als Träger der nationalen Idee zu verorten ist. In diesem Zusammenhang ist auf eine Besonderheit des italienischen Liberalismus hinzuweisen, der ihn von den liberalen Bewegungen in den deutschsprachigen Ländern abhebt und ihn zugleich als Phänomen schwerer fassbar macht: Die liberale Elite hatte sich hier zuerst des piemontesischen, dann des italienischen Verfassungsstaates bemächtigt. D. h., die staatlichen Institutionen, die politischen und kulturellen Diskurse wurden von liberalen Leitideen dominiert. Entsprechend erhob der Hegelianer Benedetto Croce, der führende italienische Intellektuelle in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, die politische Geschichte Italiens von 1871 bis 1915 zur liberalen Epoche eines steten Fortschreitens der Idee der Freiheit.² Die italienische Geschichtsschreibung hat die Bezeichnung ›Italia liberale‹ für diesen Zeitraum von Croce übernommen. Im Besitz des staatlichen Machtmonopols verzichteten die Liberalen jedoch auf eine Parteibildung. Lediglich das mit den Liberalen bis in die 1880er Jahre durch das gemeinsame Projekt der Auf-

1 Helmuth Plessner: *Die verspätete Nation. Über die Verführbarkeit bürgerlichen Geistes*, Stuttgart 1959.

2 Im Gegensatz zur fehlenden politischen Modernisierung lobt Croce ausdrücklich den wirtschaftlichen ›take-off‹ Italiens während der liberalen Epoche: »Kein Land in Europa machte in dieser Periode so schnelle Fortschritte wie Italien. Der Export Italiens stieg zwischen 1890 und 1907 um 118%; er übertraf die Steigerungsrate von 55% in Großbritannien und von 92% in Deutschland im gleichen Zeitraum. [...] Im Jahr 1900 wurden in Italien sechs Automobile hergestellt, im Jahr 1907 schon 1.288. [...] Die Stahlproduktion vervierfachte sich. [...] Der Unternehmergeist in Italien war lebendig; neben Industriebetrieben entstanden Kreditgenossenschaften, Volksbanken, landwirtschaftliche Kassen und weitere Hilfseinrichtungen. [...] Auch die Arbeiter profitierten davon und fühlten sich an die Interessen der Industrie gebunden.« [Übers. d. Verf.] Benedetto Croce: *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, Bari 1928, S. 227ff.

klärung verbundene, ebenfalls bürgerliche demokratische Lager, welches die Anhänger Garibaldis und Mazzinis umfasste, bildete mit der Republikanischen Partei 1895 eine mehr oder weniger straffe, vorwiegend auf die Städte beschränkte Organisation aus. Die Republikaner schlossen sich mit radikalen Gruppen und der 1892 gegründeten Sozialistischen Partei unter der Bezeichnung »extreme Linke« am Ende des Ottocento zu einem neuen zu den Liberalen oppositionellen Lager zusammen.³ Den Radikalen wiederum, obgleich sie u. a. durch ihre Fraktion in der Kammer, die über 30 Jahre Bestand hatte, ein hohes Maß an personeller und institutioneller Kontinuität aufwiesen, gelang keine Parteibildung. Dies misslang ihnen trotz einer ausgeprägten programmatischen Kohärenz, darunter etwa ihre freihändlerischen und rechtstaatlichen Forderungen. Ihre Postulate ähnelten in vielerlei Hinsicht den Inhalten des deutschen Freisinns, wie sie Eugen Richter vertrat, ja gingen in sozialpolitischer Hinsicht so gar deutlich über letztere hinaus. Schließlich verfügten die genannten bürgerlichen Reformkräfte über eine Reihe herausragender Persönlichkeiten wie z. B. Ernesto Nathan, von 1907 bis 1913 römischer Bürgermeister, und Francesco Saverio Nitti, 1911 erstmals im Kabinett und Ministerpräsident von 1919 bis 1920 (der Italien auf der Friedenskonferenz in Versailles vertrat). Der politisch bedeutsamste von ihnen ist jedoch zweifellos der Ökonom und Turiner Universitätsprofessor Luigi Einaudi, für die Liberalen von 1945 bis 1948 Präsident der italienischen Zentralbank und 1948 bis 1955 zweiter Präsident der Republik (sowie Namensgeber des italienischen Pendants der Friedrich-Naumann-Stiftung).⁴

Zusammenfassend lässt sich hier sagen, dass also das bürgerliche Lager schon vor 1900 in Liberale einerseits und in Republikaner und Radikale andererseits dauerhaft gespalten war.⁵ Demgegenüber ist die Geschichte des Liberalismus in den deutschsprachigen Ländern immer auch Parteigeschichte und somit scheinbar transparenter.

3 Die Republikaner, die Strömung des laizistischen und progressiven Bürgertums, traten während der italienischen Einigung 1860/61 für die Gründung eines italienischen Nationalstaats von unten durch ein allgemeines Wahlrecht und durch eine verfassungsgebende Versammlung ein. Da sich jedoch die »Moderati« genannten, gemäßigten Liberalen um Cavour mit ihrem Gegenmodell einer Staatsgründung von oben unter der Krone Savoyens (mittels Plebisziten, Annexionen und einem sehr beschränkten Wahlrecht) durchsetzten, beteiligten sie sich bis in die 1880er Jahre nicht an den Parlamentswahlen, blieben aber besonders in Mittelitalien regional organisiert und verankert. Nach der Gründung einer nationalen Parteiorganisation waren die Republikaner mit ihren Bündnispartnern dann vor allem in den großen Städten wie Florenz, Mailand und Rom erfolgreich. Vgl. u. a. Massimo Scioscioli: I repubblicani a Roma fra '800 e '900, in: Anna Maria Isastica (Hrsg.): Il progetto liberal-democratico di Ettore Ferrari, Mailand 1997, S. 15-28.

4 Nach angelsächsischem Vorbild erweiterte Einaudi das Konzept des Liberalismus als bis dahin nur moralisches Projekt um die Dimension der wirtschaftlichen Freiheit. Vgl. Riccardo Faucci: Luigi Einaudi, Turin 1986.

5 Giovanni Orsina verwendet zwar in seiner Monographie »Anticlericalismo e democrazia. Storia del Partito radicale in Italia e Roma 1901-1914«, Rom 2002 den Begriff der Partei (Partito) im Untertitel. Dadurch will er die organisatorische Festigkeit der Radikalen in der

Notwendig verkürzt sollen im Folgenden am Beispiel des Kulturkampfes in Italien bis 1890 die Spezifika des italienischen Liberalismus in drei Schritten herausgearbeitet werden:

1. mittels einer Skizzierung der Forschungsperspektiven auf das Phänomen der sog. Kulturkämpfe, aus gegebenem Anlass u. a. durch eine kurze Erörterung der Hypothesen von Manuel Borutta, dem Träger des Wolf-Erich-Kellner-Gedächtnis-Preises des Jahres 2005 für seine Publikation »Liberaler Antikatholizismus. Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe«, die aufgrund ihrer Zuspritzungen Anlass zur Diskussion bieten.⁶
2. anhand einer ausschnitthaften Darstellung der Situation des politischen Liberalismus und des Verlaufs des »Kulturkampfes« in Italien und den damit im Vergleich zu Deutschland verbundenen Besonderheiten sowie
3. durch den Versuch einer Synthesenbildung der Schritte 2 und 3 auf Basis der Institutionenlehre, um zu einer vorläufigen Einordnung der Leitidee des Risorgimento im liberalen Italien und zur Bewertung des italienischen Antikatholizismus und damit auch der Besonderheit des italienischen Liberalismus insgesamt zu kommen.

Die Institutionenanalyse erscheint für die Untersuchung des italienischen Kulturkampfes besonders geeignet, da sie als dynamische und historisch-orientierte Theorie mittlerer Reichweite – wie unten noch ausführlicher begründet werden soll – im Gegensatz zu der von Borutta verwendeten statischeren Diskursanalyse eine handlungstheoretische Dimension aufweist. Denn sie bezieht sich immer auf historische Tatsachen, zwar durchaus inklusive ihrer diskursiven Formen, sie stellt aber anders als die Diskursanalyse sprachliche Äußerungen niemals in den Mittelpunkt der Betrachtung⁷ So werden durch den Institutionenansatz Verbindungsstruktu-

italienischen Hauptstadt unterstreichen, verwendet den Begriff aber zugleich lediglich als Synonym für »politische Strömung«. Einaudi, der sich von seinen sozialistischen Anfängen immer mehr zum Liberalen wandelte, beschrieb die Radikalen, zu denen er bis zur faschistischen Gleichschaltung zählte, als eine Gruppe, der nie eine formelle Parteibildung gelang. Insofern stellten die Radikalen auch hinsichtlich ihrer Abneigung, feste Strukturen aufzubauen, typische Exponenten des liberalen Spektrums dar. Luigi Einaudi: Per la storia di un gruppo che non riuscì ad essere partito, in: La Riforma Sociale (Mai/Juni 1931), S. 310. Vgl. u. a. Francesco Leoni: Storia dei partiti politici italiani, Neapel 1975 sowie Luca Tedesco: L’alternativa liberalista in Italia, Sóneria Manelli 2002, S. 17ff.

6 Weil die Druckfassung der Dissertation von Borutta zum Zeitpunkt der Fertigstellung dieses Beitrages [Januar 2007] noch nicht vorlag, muss sich, auf eine kleinere, bereits erschienene Publikation gestützt werden, vgl. unten Anm. 18.

7 Im Gegensatz zur Institutionenlehre ist die vergleichsweise enge Perspektive der Diskursanalyse immer primär auf die Untersuchung von Texten fokussiert. Bestimmt werden die Beziehungen von Texten untereinander, die sich zu Diskursen verflechten, und die sich daraus ergebenden eigenständigen Machtwirkungen. Die so ermittelten Diskursgemeinschaften bleiben aber meist vage. Beide Ansätze ähneln sich immerhin dahingehend, dass sie narrative Ereignisgeschichte und abstrahierende erkenntnisgenerierende Konzepte miteinander zu verbinden suchen. Vgl. u. a.: Reiner Keller/Andreas Hirsland/Werner Schneider et al.

ren zwischen Normen und Werten, habituellen Formen, ritualisierten Praktiken sowie Akteuren und ihren Organisationen bzw. Institutionen sichtbar gemacht und konkret zugeordnet. »Der hier vorgesetzte theoretisch-methodische Ansatz hebt *einen* [Kursivierung im Orig.] Aspekt der Herstellung, Stabilisierung und Wandlung von sozialen Ordnungszusammenhängen hervor: »Institutionen« werden als »symbolische Ordnungen« betrachtet, genauer gesagt: das Spezifische der institutionellen Stabilisierungsleistungen wird in der symbolischen Darstellung von Ordnungsprinzipien (z. B. »Leitideen«) gesehen.⁸

Die Analyse der Idee des Risorgimento (als Leitidee und damit als institutionelle Selbstkonzeptualisierung dessen, was der italienische Nationalstaat sein soll) zeichnet im Folgenden den Prozess nach, wie sich die durchaus fiktionalen Deutungskonzepte des katholischen und des antiklerikalen Lagers vor dem Hintergrund der 1848er Revolution einander bekämpften. Sie transformierten dabei die Risorgimento-Idee, die so auch immer wieder die neuen Machtkonstellationen abbildete.⁹

1. Der Antikatholizismus in Italien wurde bislang nicht sehr gründlich erforscht, wenn auch eine Reihe von Monographien wie von Ciampani¹⁰, Menozzi¹¹, Moro¹², Rossi¹³ oder Verucci¹⁴ – um einige Autoren zu nennen – auf ihn Bezug nehmen. Nicht wenige Forschungsergebnisse der erwähnten

(Hrsg.): Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse, Bd. 1, Theorien und Methoden, Opladen 2001 sowie Michel Foucault: Die Ordnung des Diskurses, München 1974. In der Folge entwickelte Foucault sein Forschungsprogramm in empirischen Studien u. a. zur Sexualität – ein Bereich, der auch von Borutta thematisiert wird – weiter.

- 8 Als »Symbole« werden dabei nicht nur Zeichen verstanden, sondern darüber hinaus »die symbolische Dimension sozialer Beziehungen, alle sichtbaren und verkörpernden Verweise über die Situation hinaus.« Vgl.: Karl-Siegbert Rehberg: Die stabilisierende »Fiktionalität« von Präsenz und Dauer. Institutionelle Analyse und historische Forschung, in: Reinhard Blänkner/Bernhard Jussen (Hrsg.): Institutionen und Ereignis. Über historische Praktiken und Vorstellungen gesellschaftlichen Ordnens, Göttingen 1998, S. 381–407, hier S. 387.
- 9 »Die institutionelle Analyse soll genau aufschließen, in welcher Weise es sich dabei jeweils um die selektive Durchsetzung aus einer Vielzahl führender Ideen und Deutungskonzepten handelt, die miteinander konkurrieren und umkämpft sind. Jede durchgesetzte Leitidee zieht ihren Erfolg aus ihrer (temporären) Herausgehobenheit aus einem Komplex oftmals unvereinbarer Orientierungsmöglichkeiten. Da sie ein Kampfprodukt ist und eine Synthese von Widersprüchlichem, werden in ihr oftmals viele der konkurrierenden Sinnsetzungen und Ordnungsentwürfe verleugnet. Aber gerade deshalb ist ihre Geltung nie unbestritten und von unterschiedlichen Situationen, Interessen und Trägerschichten abhängig«, ebd. S. 384. Ereignisse fungieren geradezu als »Institutionentransformationen«, ebd. S. 384.
- 10 Andrea Ciampani: Cattolici e liberali durante la trasformazione dei partiti. La «questione di Roma» tra politica nazionale e progetti vaticani (1876–1883), Rom 2000.
- 11 Daniele Menozzi: La chiesa cattolica e la secolarizzazione, Turin 1993.
- 12 Renato Moro: Religione e politica nell’età della secolarizzazione: riflessioni su di un recente volume di Emilio Gentile, in: Storia contemporanea, Nr. 2 (1995), S. 255–325.
- 13 Mario G. Rossi: Il movimento cattolico tra Chiesa e Stato, in: Giovanni Sabbatucci/Vittorio Vidotto (Hrsg.): Storia d’Italia, Bd. 3, Liberalismo e democrazia, 1887–1994, Rom/Bari 1995, S. 199–245.
- 14 Guido Verucci: L’Italia laica prima e dopo l’unità (1848–1876). Anticlericalismo, libero pensiero e ateismo nella società italiana, Rom/Bari 1996.

Autoren fanden Eingang in den Sammelband ›Der Kulturmampf in Italien und in Deutschland‹, der 1992 vom Istituto storico italo-germanico in Trento ediert wurde.¹⁵ Aus der Sicht des deutschen Herausgebers, Rudolf Lill, stellen die Kulturmampfe Modernisierungskrisen dar, die konstitutiv waren für die Herabstufung des heutigen Europas. Diese Konflikte hätten, so Lill, sowohl einen geschichtlich-kulturellen als auch einen auf Spannungen zwischen den Klassen basierenden Charakter gehabt.¹⁶ Ebenso begreift Guido Verucci, um einen italienischen Experten anzuführen, in seinem Beitrag den Antikatholizismus als ein zumindest seit der französischen Revolution teilweise massenwirksames Phänomen, das aus einer aufklärerischen Perspektive vor allem in den katholischen Ländern Europas, in Lateinamerika, in England und Deutschland aufgetreten sei.¹⁷ Beide Konzeptionen (von Lill wie von Verucci) folgen der einzigen Metatheorie, die den Sozialwissenschaften noch verblieben ist, der Modernisierungstheorie. Diesem Modell folgt desgleichen Manuel Boruttas Ansatz, der ihn in eine »transnationale Dimension [...] im europäischen Kontext des Verhältnisses der Moderne zur Religion« einordnet.¹⁸ Eine solche Forschungsperspektive korrespondiert mit dem seit den 1990er Jahren immer häufiger angewandten Paradigma der Zivilgesellschaft.¹⁹

15 Darin wurde nicht nur der Kulturmampf in Italien und Deutschland beleuchtet, sondern es wurden auch parallele Entwicklungen in der Schweiz und der Habsburgermonarchie aufgezeigt. Diese Auswahl entsprang seitens der Herausgeber Rudolf Lill und Francesco Traniello einer doppelten Motivation: zum einen folgte sie dem Ziel des Trienter Instituts, den gesamten deutschsprachigen Raum zu fokussieren, zum anderen einem heuristischen Modell, wonach die Kulturmampfe in Deutschland und Italien als Teil eines gesamt- oder zumindest west- bzw. mitteleuropäischen zivilgesellschaftlichen Säkularisierungsprozesses gedeutet wurden. Robert Lill/Francesco Traniello (Hrsg.): Il ›Kulturmampf‹ in Italia e nei paesi di lingua tedesca, Bologna 1992.

16 Robert Lill: Introduzione, in: ebd., S. 7-15, hier S. 9.

17 Guido Verucci: Anticlericalismo e laicismo negli anni del ›Kulturmampf‹, in: ebd., S. 31-68, hier S. 53ff.

18 Manuel Borutta: Das Andere der Moderne. Geschlecht, Sexualität und Krankheit in antikatholischen Diskursen Deutschlands und Italiens (1850-1900), in: Werner Rammert/Gunther Knauthe/Klaus Buchenau/Florian Altenhöner (Hrsg.): Kollektive Identitäten und kulturelle Innovationen. Ethnologische, soziologische und historische Studien, Leipzig 2001, S. 59-75, hier S. 59.

19 Zivilgesellschaft umschreibt nicht nur einen weitgehend selbst regulierten sozialen Raum bürgerschaftlichen Engagements, sondern auch ein Emanzipationsprojekt der Aufklärung zur Begrenzung von weltlicher und geistlicher Herrschaft. Daraus ergibt sich ein Ensemble von Fragestellungen hinsichtlich der Funktion von Kulturmilieus für gesellschaftliche und politische Gruppen der Moderne wie der Antimoderne und damit nach den kulturellen Bedingungen des zivilgesellschaftlichen Projektes. Eine vergleichende Untersuchung der europäischen Gesellschaften beinhaltet nach Heinz Gerhard Haupt und Jürgen Kocka daher »die Frage, ob, wann und in welcher Form sich in verschiedenen europäischen Gesellschaften Strukturen staatsbürgerlicher Gleichheit, wirtschaftlicher Innovation, kultureller Autonomie und rationaler Lebensführung durchgesetzt haben. Die unterschiedlichen Erscheinungsformen jenes Projektes zu benennen, das am Ursprung bürgerlicher Emanzipationsbewegungen stand, ohne es nationalgeschichtlich zu verengen bzw. auf eine Leitnation zu konzentrieren, ist eine Aufgabe, die bisher keineswegs erfüllt ist.« Heinz-Gerhard Haupt/Jürgen Kocka: Historischer Vergleich: Methoden, Aufgaben, Probleme. Eine Einleitung, in: dies. (Hrsg.), Geschichte und Vergleich. Ansätze und Ergebnisse international vergleichender Geschichtsschreibung, Frankfurt a. M. u. a. 2001, S. 9-45, hier S. 37.

Zum weiteren Instrumentarium Boruttas gehört ein antagonistischer Identitätsbegriff, den er im Poststrukturalismus formuliert sieht, der allerdings schon bei Max Weber zu finden ist.²⁰ Demnach gründet Identität auf der Formulierung kultureller Abgrenzung eines Eigenen, dem ein fremdes Anderes gegenübergestellt wird, wobei dieses Andere die Konstruktion eines Selbstbildes erst ermöglicht.²¹ So sind Eigen- und Fremdbild wechselseitig aufeinander bezogen und bedingen sich gegenseitig. Im vorliegenden Fall wird der Gegensatz zwischen einem liberalen antikatholischen modernen Diskurs und einer katholischen Antimoderne konstruiert. Borutta verfeinert seine Methoden, indem er Werke des fiktionalen, non-fiktionalen und publizistischen Antikatholizismus aus der Perspektive der gender-studies im Hinblick auf gängige Kategorien wie Sexualität und Krankheit untersucht.²² Hierzu ein Zitat: »Im Kulturkampf kam es zu einer diskursiven Essentialisierung dieses imaginären Anderen. [...] Im antikatholischen Diskurs der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts vollzog sich erstens eine Feminisierung des Katholizismus, zweitens eine Sexualisierung des Klerus sowie drittens eine Pathologisierung der Gläubigen. Diese Identifizierung des Katholizismus mit einer anderen Natur [...] trug zur Essentialisierung und Emotionalisierung des Kulturkampfes bei, setzte ihm aber auch viertens (geschlechts)spezifische Grenzen.«²³ Borutta bewertet dabei die Rolle der sog. Kulturkampfliberalen, die s. E. massenwirksam geworden seien, überaus kritisch. Sie seien weder tolerant noch vernünftig gewesen. Pointiert schreibt er: »Wie ich zeigen werde, weist das liberale Bild des Katholizismus im 19. Jahrhundert erstaunliche Ähnlichkeit zum westlichen Bild des Islam in der Gegenwart auf.«²⁴ Die Situation des italienischen Liberalismus vor der Jahrhundertwende soll nun kurz skizziert werden, um die Reichweite der vorgestellten Deutungskonzepte zu überprüfen.

2. Zu den von Cavour ungelösten Hinterlassenschaften für den 1861 aus Sardinien-Piemont hervorgegangenen italienischen Nationalstaat gehörte in erster Linie das Verhältnis zur katholischen Kirche: zur italienischen Natio-

- 20 In seinem Kapitel ›Ethnische Gemeinschaftsbeziehungen‹ verweist Weber auf die künstliche Art der Entstehung ethnischen Gemeinsamkeitsglaubens, die dem Schema der Umdeutung von rationalen Vergesellschaftungen in persönliche Gemeinschaftsbeziehungen entspräche. Max Weber: Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen 1980, S. 234-244.
- 21 Borutta (wie Anm. 18), S. 59. Vgl. zur Identitätskonstruktion Patrick Ostermann: Vom Freund- zum Feindbild in Zeiten des Krieges. Über den Wandel in Victor Klemperers Italienerperzeption, in: Leviathan, 31 (2003), S. 219-241.
- 22 Der Aspekt des Pathologischen spielt in zahlreichen gender-studies-Analysen eine tragende Rolle, vgl. u. a. Vanessa van Ornam: Fanny Lewald and nineteenth-century constructions of femininity, New York u. a. 2002.
- 23 Borutta (wie Anm. 18), S. 60.
- 24 Zitiert nach: Jürgen Fröhlich: Laudatio auf Frank Möller und Manuel Borutta, Träger des Wolf-Erich-Kellner-Gedächtnis-Preises 2005 [unveröffentlichtes Manuskript, Gummersbach 2005], S. 6.

nal-, besonders aber zur Universalkirche.²⁵ Dieses Problem belastete das junge Italien, obwohl die ganzen 1850er Jahre innenpolitisch im Zeichen einer Neubestimmung der Beziehungen zwischen Staat und Kirche gestanden hatten. Nach der Revolution von 1848 ordnete Piemont das Kirchenrecht im konstitutionellen Sinne wie folgt: Das nach dem Reformminister für Justiz als leggi Siccardi benannte Gesetzespaket vom Februar 1850 war dreigeteilt und beinhaltete erstens die Abschaffung der kirchlichen Gerichtsbarkeit sowie des Asylrechts, zweitens die Reduzierung der kirchlichen Feiertage und drittens die Begründung der staatlichen Aufsicht über den Grunderwerb und die Annahme von Schenkungen seitens kirchlicher Einrichtungen.²⁶ Das führte zu Spannungen zwischen Staat und Kirche: Die beiden Erzbischöfe von Turin und Cagliari, die zum Widerstand gegen die Reform aufriefen, wurden mit einer Geldbuße und einer einmonatigen Haftstrafe belegt. Als im August 1850 der Handelsminister starb, verweigerte ihm der Erzbischof von Turin unter dem Vorwurf, ein ›Siccardien‹ zu sein, die Sterbesakramente. Mit dem Gesetz zur Aufhebung von 334 religiösen Gemeinschaften, die weder der Predigt und Seelsorge noch dem Unterricht oder der Krankenpflege dienten, kam es schließlich im Mai 1855 zu einem weiteren schweren Zusammenstoß, der sog. crisi Calabiana.²⁷ Obwohl sich hier ein Kulturkampf abzuzeichnen schien, zielten die Reformen realiter lediglich auf die Ablösung des Ancien Régime durch einen Rechtsstaat und auf die Trennung von Staat und Kirche ab. Sie hatten keinen per se antikatholischen Impetus, auch wenn dies von Teilen der Kirche nach der Revolutionserfahrung von 1848 so interpretiert wurde. Dies zeigt sich darüber hinaus darin, dass der Katholizismus in der piemontesischen Verfassung von 1848, dem Statuto, als Staatsreligion anerkannt worden war.²⁸

Die questione Romana, das heißt die ungelöste Frage nach der künftigen weltlichen Souveränität des Heiligen Stuhls, die sich seit der Einigung 1861 und der vorerst symbolischen Ausrufung von Rom als Kapitale wesentlich verschärft hatte, war jedoch das eigentliche Kernproblem und behinderte die Integration der Katholiken in den Nationalstaat erheblich. Schon im Syllabus Errorum im Jahre 1864 hatte der Papst nicht nur den Liberalismus, sondern die ganze Moderne als Irrweg verurteilt. Das Unfehlbarkeitsdogma von 1870 – als konkrete Reaktion auf die schließlich erfolgte endgültige Eroberung des Kirchenstaates durch italienische Truppen – und nicht zuletzt die Anweisung Non Expedit von 1874, die den italienischen Katholiken die Teilnahme am

25 Hierzu und im Folgenden: Luciano Cafagna: Cavour, Bologna 1999, S. 172ff.

26 Der dritte Teil der leggi Siccardi sollte der verbreiteten Praxis Einhalt gebieten, so Cafagna, dass nicht wenige Testamente noch während der letzten Ölzung zugunsten der Kirche abgeändert wurden, ebd.

27 Das Gesetz zog Cavaours Exkommunikation nach sich, ebd. S. 92ff.

28 Peter Stadler: Cavour. Italiens liberaler Reichsgründer, München 2001, S. 78ff.

Staatsleben untersagte, intensivierten den Konflikt. Dies war gerade deshalb umso mehr der Fall, weil sich der Katholizismus nicht – wie in Deutschland mit der Gründung des Zentrums – politisch organisierte. Vielmehr positionierte er sich durch die Abstinenz bei Wahlen sichtbar außerhalb des Systems.²⁹

Der italienische Staat, geführt von der sog. Historischen Rechten, akzentuierte 1865 seinerseits die Auseinandersetzung mit der Einführung der Zivilehe sowie durch ein Gesetz gegen religiöse Orden und ihren Besitz. Im Ganzen ging die Regierung Minghetti in den 1870er Jahren jedoch weniger vehement gegen die Kirche vor, wie dies etwa unter Bismarck – und bereits in den 1860er Jahren in Baden – geschah. Sie unterließ insbesondere die strafrechtliche Verfolgung von Bischöfen und Pfarrern. Nur die Polemik in der italienischen Kammer stand derjenigen im Reichstag in nichts nach. Der italienische Kulturmampf blieb in dieser Schärfe auf den Plenarsaal beschränkt.³⁰ Das gleiche moderate Vorgehen der italienischen Behörden ist für das Schulwesen beobachtbar, für das sich der Staat seit den legge Casati aus dem Jahre 1859 ebenfalls das Aufsichtsrecht gesichert hatte. Der Religionsunterricht war dennoch weiter obligatorisch und wurde erst 1870 fakultativ.³¹ Das Motiv staatlichen Handelns war hierbei wiederum ein Modernisierungsstreben, da die von Geistlichen und Mönchen geführten Schulen modernen pädagogischen Konzepten kaum genügten und überdies durchweg die Unterrichtung von Mädchen vernachlässigten. Bezuglich des Universitätswesens ist die Abschaffung der theologischen Fakultäten im Jahre 1873 zu nennen. Insgesamt gelang es den Liberalen nicht, eine kohärente, dem Positivismus, als dem herrschenden Wissenschaftsparadigma, verpflichtete Bildungspolitik durchzusetzen. So blieb der Prozess der Laizisierung nicht zuletzt aus Rücksichtnahme auf die dem Staat entfremdete Kirche unvollständig.

Die ›Historische Linke‹, die ab 1876 den Ministerpräsidenten stellte, weitete die staatliche Kontrolle über das Schulwesen zunächst aus. Sie agierte dabei insgesamt ideologischer. Unter anderem verstärkte die Linke den Aufbau der Schulaufsicht und die Ausbildung von Schulinspektoren wie Lehrern. Sie wollte so die Zahl der Priester, die noch in den 1860er Jahren überwiegend für den Unterricht sorgten, reduzieren und die Position der Kirche im Erziehungssystem schwächen. Dies geschah beispielsweise 1877 durch das Gesetz zur Absetzung geistlicher Schulleiter in weiterführenden Schulen. Diese Ziele erreichte sie bis zur Jahrhundertwende.³² Doch zu Anfang des 20. Jahrhun-

29 Vgl. Francesco Traniello: Introduzione, in: ›Il Kulturmampf‹ (wie Anm. 15), S. 17-19, hier S. 18.

30 Verucci (wie Anm. 17), S. 44.

31 Giorgio Chiosso: La questione scolastica in Italia: l'istruzione popolare, in: ›Il Kulturmampf‹ (wie Anm. 15), S. 335-388, hier S. 339f.

32 Ebd., S. 346.

derts war durch die antipositivistische Wende der über ein halbes Jahrhundert dauernde Säkularisierungsprozess zum Erliegen gekommen.³³ Letzterer war von vielen verschiedenen Gruppen getragen worden: Zunächst förderten ihn die Anhänger Mazzinins und Cavaours, liberale Katholiken und protestantische Reformer, später aufklärerisch-deistische Freimaurer, Freidenker, Republikaner, Radikale und Sozialisten. Schließlich sind auf der Ebene des intellektuellen Diskurses Positivisten und idealistische Hegelianer zu nennen.³⁴ Der von den Eliten und zumindest teilweise von der Bevölkerung unterstützte Antiklerikalismus war dabei zugleich immer ein kulturelles Phänomen gewesen, wie antiklerikale Theaterstücke, etwa die Tragödie von Giovambattista Niccolini ›Arnaldo da Bresci‹ aus dem Jahr 1843, belegen. Außerdem gab es eine breite Palette antiklerikalischer Literatur bis hin zum populären Fortsetzungsroman und einer der Aufklärung verpflichtete Presse.³⁵ Auch die am 13. Juli 1881 letztlich gescheiterten Tumulte während der Überführung des Leichnams Pius IX., die in dem Versuch gipfelten, diesen in den Tiber zu werfen, ist in diesem Kontext zu erwähnen.

Die Existenz des Antiklerikalismus in Italien ist, wie gezeigt, nicht zu bestreiten. Es stellt sich jedoch die Frage nach seiner Reichweite und seiner Bedeutung als kulturelles Projekt für das liberale Lager. Giovanni Orsina vertritt die Meinung, dass er in seiner Reinform nur von Randgruppen vertreten und dabei in verschiedenen Kontexten tagespolitisch instrumentalisiert wurde.³⁶ Dabei fungierte der Antiklerikalismus, seiner Ansicht nach, durchaus als ein Ideologem zur Sicherung des Zusammenhalts der politischen Klasse. Er unterschied sich jedoch wesentlich in seinem Stellenwert für die verschiedenen Teilgruppen: Insbesondere für die programmatischere ›Historische Linke‹ war er von zentraler ideologischer Wichtigkeit. Daneben bekam er – so Orsina – aber auch zwei weitere Funktionen: erstens die neu entstehenden sozialen und politischen Gruppen wie die Sozialisten und Katholiken, die begannen, sich in Massenbewegungen zu organisieren, zu integrieren, und zweitens das risorgimentale Lager von den Liberalen bis zu den Radikalen durch das Motiv des Laizismus zusammenzuhalten. Diese Aufgabe sei vorzugsweise seit 1876 bedeutsam geworden.

In den 1890er Jahren schließlich war der antikatholische Reflex der Liberalen vergleichsweise schwach. Ihre Politik richtete sich jetzt vor allem gegen die

33 Vgl. hierzu meine Rezension Guido Verucci: *Idealisti all'Indice. Croce, Gentile e la condanna del Sant'Uffizio*, Rom/Bari 2006, unten S. 313-315.

34 Francesco Traniello: *La cultura popolare cattolica nell'Italia unificata*, in: Simonetta Soldani, Gabriele Turi (Hrsg.): *Fare gli italiani: scuola e cultura nell'Italia contemporanea*, Bd. 1, Bologna 1993, S. 429-458.

35 Verucci (wie Ann. 17), S. 33-34.

36 Giovanni Orsina: *Per una storia politica dell'anticlericalismo*, in: Atti del Convegno Internazionale. *La Ricerca sul Risorgimento italiano. Temi e prospettive* (Rom 1-3 marzo 2001), hrsg. v. Andrea Ciampani und Lutz Klinkhammer, Rom 2002, S. 223-228, hier S. 225.

sich formierende Arbeiterbewegung. Themen wie die soziale und die ökonomische Frage standen nun im Vordergrund. Außenpolitisch fand zudem in Italien – wie in fast ganz Kontinentaleuropa Ende der 1870er Jahre – eine Abkehr vom Freihandel statt. Besonders unter Francesco Crispi, dem Ministerpräsident der ›Historischen Linken‹, gab es eine Periode der kolonialen Expansion in Afrika, die erst mit der katastrophalen Niederlage gegen Äthiopien in der Schlacht von Adua 1896 rapide beendet wurde. Der Gegensatz zwischen der ›Historischen Rechten‹ und ›Linken‹ schwächte sich in dieser Zeit fast bis zur Unkenntlichkeit ab. Nachdem noch die Regierung Pelloux Demonstrationen durch den Einsatz von Artillerie niedergeschlagen hatte, kam es ab 1901 unter den Kabinetten von Giovanni Giolitti zu einer Reihe von sozialen und politischen Reformen wie z. B. der Schaffung der Grundlagen für den Aufbau eines Sozialstaats und der Einführung des allgemeinen Wahlrechts für Männer im Jahre 1913. Kern der Politik Giolittis war es, die Katholiken an den Staat zu binden und in die Gesellschaft hineinzuführen. Durch Konzessionen an das katholische Lager sicherte Giolitti bei Wahlen deren Stimmen für die Liberalen. Schließlich beteiligten sich die Katholiken durch den Patto Gentiloni 1913 auch mit Kandidaten offiziell an den Kammerwahlen und sorgten mit dafür, dass 228 Liberale einen Parlamentssitz (von insgesamt 443) erhielten. Sie beendeten somit nach fast 30 Jahren de facto das Non Expedit, das allerdings noch formal in Kraft blieb.³⁷

Den italienischen Liberalen gelang es aber nicht – trotz des offensichtlichen taktischen Geschicks Giolittis –, die Honoratioren- in eine Massenpolitik zu transformieren: Die noch von Cavour – vor der nationalen Einigung 1861 – in Piemont eingeführte politische Tradition, dass der Ministerpräsident die einzelnen Abgeordneten oder Gruppen von Deputierten mittels der sog. Politik des trasformismo, d. h. durch persönliche Zugeständnisse beeinflusste und kontrollierte, wurde bis 1922, dem ersten Kabinett Mussolini, beibehalten. Ein dauerhafter liberaler Parteizusammenschluss erfolgte nicht, wie erwähnt, erschien aus dieser Perspektive auch unnötig. Die liberale Elite begnügte sich mit der Abhaltung von Kongressen, mit der Gründung loser, kurzebiger Dachvereinigungen verschiedener regionaler Gruppen und der Fraktionsbildung im Parlament. Der Liberalismus verlor auf diese Weise kontinuierlich seine Verankerung in einer sich rasch wandelnden Gesellschaft, in der sich immer weitere Schichten politisierten. Der politische Liberalismus blieb somit – im Unterschied zu Deutschland – desorganisiert und war deutlich

37 Es kam seit den 1880er Jahren zu einer vor allem wirtschaftlich immer enger werdenden Verflechtung zwischen katholischen und liberalen Kreisen. Bereits 1904 und 1909 hatten sich die Katholiken mit der Unione Elettorale Cattolica Italiana im beschränkten Umfang an Wahlen beteiligt. Vgl. hier und im Folgenden: Mario G. Rossi: Le origini del partito cattolico: movimento cattolico e lotta di classe nell'Italia liberale, Rom 1977.

weniger programmatisch ausgerichtet. Der Partito Liberale Italiano entstand erst 1922.³⁸

Im 20. Jahrhundert diente der alte Antiklerikalismus den Eliten nur noch dazu, sich gegen die intransigente katholische Rechte abzusetzen. Da er geeignet war, das alte progressiv-liberale Lager zu spalten, weil die extreme Linke verstärkt auf die antiklerikale Karte setzte, spielte er auf nationaler Ebene keine Rolle mehr.³⁹ Das Phänomen sank in der Folge zu einem Thema der Kommunalpolitik herab, wie dies Orsina 2002 in einer Studie prägnant herausgearbeitet hat.⁴⁰ 1914 brach schließlich auf der ganzen Halbinsel das laizistische Kartell auseinander, als sich die Radikalen aus der italienischen Regierung zurückzogen und die Ära Giolitti abrupt beendeten. Das anschließende konservativ-liberale Kabinett bildete der neue starke Mann der Liberalen, Salandra, mit Hilfe der Nationalisten und – der Katholiken. Der Antikatholizismus war nun auch politisch endgültig an den Rand gedrängt.

3. Es ist notwendig, den für diese Untersuchung grundlegenden Begriff der Institutionalisierung und seine Relevanz für die Studie verkürzt zu skizzieren. Eine Bemerkung vornweg: ein konservativer statischer Institutionalismus ist hiermit nicht gemeint. Die Institutionenlehre stellt weder eine Metatheorie dar, wie die Modernisierungstheorie, die – wie gezeigt – zur Analyse des italienischen Antikatholizismus herangezogen wurden, noch will sie diese ersetzen. Als Theorie mittlerer Reichweite kann sie beide jedoch ergänzen, u. a. weil sie zum einen eine größere Tiefenschärfe besitzt, zum anderen aber an keine geschichtsphilosophischen Prämissen gebunden ist.⁴¹

In der Weiterentwicklung der Institutionenansätze von Helmut Schelsky⁴² und Arnold Gehlen⁴³ durch Karl-Siegbert Rehberg geht es um die besondere Bedeutung der Symbolisierung sozialer Beziehungen und Ordnungen und der

38 Die weitgehende Beschränkung des Wahlrechts (1861: 1,9% der Gesamtbevölkerung, 1882: 6,9%, 1909: nur 8,3%) hatte den oligarchischen Charakter des Honoratiorenparlaments bis 1913 konserviert. Bei der ersten Nachkriegswahl 1919 erhielten die Liberalen hierfür die Quittung und nur noch 41 Sitze, da die Katholiken inzwischen eine eigene Partei gegründet hatten und nun für ihre eigenen Kandidaten votierten, vgl. Francesco Bartolotta: *Parlamenti e Governi in Italia 1848-1970*, 2 Bde., Rom 1971, Bd. I, S. 126-129.

39 Orsina: *Per una storia politica* (wie Anm. 36), S. 228.

40 Ders.: *Anticlericalismo e democrazia* (wie Anm. 5). Darin beschreibt er detailliert, wie sich die Radikalen in der Hauptstadt aufgrund ihrer antiklerikalen risorgimentalen Tradition der Annäherung der moderaten Liberalen um ihren Führer Giolitti an den politischen Katholizismus widersetzten und deshalb das risorgimentale Lager verließen.

41 SFB 537 »Institutionalität und Geschichtlichkeit«, Dresden 1997, S. 11.

42 Helmut Schelsky: Zur soziologischen Theorie der Institution, in: ders.: *Zur Theorie der Institution*, Düsseldorf 1970, S. 9-26.

43 Arnold Gehlen: *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen* [zuerst 1956], 6., erw. Aufl. hrsg. v. Karl-Siegbert Rehberg, Frankfurt a. M. 2004.

Herausarbeitung spezieller »institutioneller Mechanismen«.⁴⁴ Damit werden sowohl »Leitideen« als auch Leitinstitutionen in den Zusammenhang von Konflikten und Machtkämpfen gestellt, wie man sie am Beispiel des italienischen Antikatholizismus nachweisen kann. Dabei sind nicht nur übergeordnete Identitätskonzepte bestimmd, sondern zugleich deren Verhältnis zu »Mikroinstitutionen«, die im internen Herrschaftsgefüge um Geltung und Anerkennung ringen. Als eine solche Mikroinstitution kann das antiklerikale Lager gelten, das in eigenen Zeitschriftenzirkeln seine Diskurse führte.

Mit diesem Ansatz soll im Folgenden die Entwicklung der Spannungsbeziehung zwischen Katholizismus und Antikatholizismus im liberalen Italien in der notwendigen Kürze interpretiert und der Entwicklung im deutschen Kaiserreich gegenübergestellt werden.

Erstens ist anzumerken, dass sämtliche Historiker, die sich mit dem Thema befassen, übereinstimmend konstatieren, dass die Akteure des italienischen Kulturmärktes fast ausnahmslos der katholischen Konfession angehörten, was ihren antiklerikalen Impetus von vornherein abschwächte. Hier zeigt sich nun die begrenzte Reichweite von Boruttas Diskursanalyse. Den von ihm in den Dokumenten nachgewiesene virulente Antikatholizismus verabsolutiert er zum »liberalen Bild des Katholizismus«, ganz zu schweigen davon, dass somit systematisch alle Aspekte ausgeblendet werden, die nicht in öffentlichen Auseinandersetzungen zur Geltung gebracht werden.⁴⁵ In der Terminologie der Institutionenanalyse formuliert: mit dem Antikatholizismus wird nur eines von vielen miteinander konkurrierenden Deutungskonzepten, die auf die Leitidee des Risorgimento einwirken, beschrieben. Doch ein fiktionaler Geltungsanspruch stellt noch keine Leitidee dar. Der Antikatholizismus konkurrierte u. a. über Jahrzehnte mit den Geltungs- und Ordnungsansprüchen seiner Antithese aus dem katholischen Lager, wie unten gezeigt wird. Der italienische Antiklerikalismus wurde innerhalb des bürgerlichen Lagers dabei immer mehr marginalisiert und besaß niemals die Deutungshoheit. Ebenso fehlt – wie Orsina herausgearbeitet hat – die Zuordnung zu den Trägergruppen und damit die handlungstheoretische Dimension. Grundsätzlich neigen diskursanalytische Studien dazu, die historische Perspektive nicht nur in sozialer,

44 Vgl. Karl-Siebert Rehberg: Eine Grundlagentheorie der Institutionen: Arnold Gehlen. Mit systematischen Schlussfolgerungen für eine kritische Institutionentheorie, in: Gerhard Göhler, Kurt Lenk und Rainer Schmalz-Brunns (Hrsg.): Die Rationalität politischer Institutionen interdisziplinärer Perspektiven, Wiesbaden 1990, S.115-144; ders.: Institutionen als symbolische Ordnungen. Leitfragen zur Theorie und Analyse institutioneller Mechanismen (TAIM), in: Gerhard Göhler (Hrsg.), Die Eigenart der Institutionen. Zum Profil politischer Institutionentheorie, Baden-Baden 1994, S. 47-84 sowie ders.: Weltrepräsentanz und Verkörperung. Institutionelle Analyse und Symboltheorien – Eine Einführung in systematischer Absicht, in: Gert Melville (Hrsg.): Institutionalität und Symbolisierung. Verstetigungen kultureller Ordnungsmuster in Vergangenheit und Gegenwart, Köln/Weimar/Wien 2001, S. 3-49.

45 Fröhlich (wie Anm. 24).

sondern auch in diachroner Hinsicht zu vernachlässigen. Diese Lücke vermag die Institutionenanalyse zu schließen, denn die Stabilisierungen von Ordnungsvorstellungen sind niemals von Dauer, sondern einem prinzipiellen Wandel unterworfen, was wiederum anhand ihrer konkreten Umsetzung deutlich wird: Die italienische Säkularisierungspolitik schwächte sich seit den 1870er Jahren eben kontinuierlich ab.

Im Gegensatz zu den italienischen Akteuren sind die Träger der deutschen Kulturkämpfe ganz überwiegend protestantisch geprägt gewesen. Man denke nur an die Versuche Friedrich Naumanns⁴⁶, Ernst Troeltschs⁴⁷, oder von Max Weber⁴⁸, an der Spitze des Hohenzollernreichs eine protestantische bürgerliche Elite zu etablieren. Trotzdem blieb es bei einem bloßen Versuch, denn der Protestantismus war – wie Dieter Langewiesche bereits vor nahezu zwei Dekaden feststellte – als Bindekraft für das liberale Milieu bereits zu schwach.⁴⁹

Diese Bestrebungen können zweitens zumindest teilweise die größere Virulenz der deutschen Kulturkämpfe erklären, wenngleich eine konfessionelle Legitimierung nie ausschlaggebend für die symbolische Selbstrepräsentanz des deutschen Kaiserreiches gewesen ist. Ganz anders verhält es sich im ita-

46 Siehe zum liberalen Protestantismus Friedrich Naumanns den Artikel von Hans Cymorek: »Das Werdende schon erleben, ehe es geworden ist«: Friedrich Naumann, in: *Jahrbuch zur Liberalismus-Forschung*, 15. Jg. (2003), S. 133–145 sowie Wolfhart Penzl: *The Meaning of Religion in the Politics of Friedrich Naumann*, in: *Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte*, H. 9 (2002), S. 70–97.

47 Der Troeltsch-Biograph Hans Georg Drescher sieht den Protestantismus im deutschen Kaiserreich in einen konservativen und liberalen Flügel gespalten und beschreibt dessen Dilemma so: »Die Einheit des Reiches unter der Führung eines sich bewusst protestantisch gebenden Herrscherhauses bedeutete eine auch nach außen hin dokumentierte Nähe zum Staat. Dieser äußerne Rolle [...] entsprach nicht die innere Lage des Protestantismus«, in: ders.: Ernst Troeltsch: Leben und Werk, Göttingen 1991, S. 144f. Siehe dazu auch: Ernst Troeltsch: Politik, Patriotismus, Religion, in: ders.: *Der Historismus und seine Überwindung*, Aalen 1966 [Neudruck der Ausgabe Berlin 1924], S. 84–105 sowie Wilhelm Brachmann: Ernst Troeltschs historische Weltanschauung, Halle 1940.

48 Die ökonomische Transformation Deutschlands von einer feudalen Agrar- zur kapitalistischen Industriegesellschaft sah Max Weber 1895 in seiner Antrittsvorlesung an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg politisch nicht nachvollzogen. Damit, so Weber, welcher sich selbst als Teil dieser neuen Elite sah, das deutsche Bürgertum seine ihm gestellte politische Aufgabe der deutschen Weltpolitik erfüllen könne, müsse es endlich den im wirtschaftlichen Niedergang begriffenen ostelbischen Adel ersetzen. Aus Webers kultur- und religionssoziologischer Perspektive war die konfessionelle Prägung sowohl für den ökonomischen Erfolg wie für das politische Scheitern des deutschen Bürgertums gleichermaßen ursächlich. Denn während das Bürgertum erst durch die protestantische Ethik ökonomisch aufsteigen konnte, habe es die ihm deshalb zustehende politische Leitung der Nation bislang nicht übernommen, weil seine durch die lutherische Religiosität vermittelte Obrigkeitsgesinnung es daran gehindert habe. Vgl. Max Weber: *Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik*, in: ders.: Gesamtausgabe, Abt. I: Reden und Schriften, Bd. 4/2, Tübingen 1993, S. 545–574 sowie Hartmut Lehmann: Asketischer Protestantismus und ökonomischer Rationalismus: Die Weber-Theorie nach zwei Generationen, in: Wolfgang Schluchter (Hrsg.): *Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums*, Frankfurt 1988, S. 529–553; vgl. zur Deutung von Webers politischer Theorie als Kritik der wilhelminischen Monarchie: Wolfgang Mommsen: Max Weber und die deutsche Politik, Tübingen 1974, S. 91ff.

49 Dieter Langewiesche: *Liberalismus in Deutschland*, Frankfurt a. M. 1988, S. 134.

lienischen Fall, wo der Risorgimento-Mythos als der unbestrittenen Leitidee des liberalen Italiens immer schon auch auf katholische Legitimationsmuster Bezug genommen hatte. In diesem Zusammenhang ist auf die Revolution von 1848/49 zu verweisen, in der die Leitidee der staatlichen Wiedergeburt Italiens, das Risorgimento, gleichermaßen auf emanzipatorisch-konstitutionelle Ordnungsvorstellungen wie auf dem Neogulfentum mit seiner katholischen Rom-Idee – unter Einbeziehung der Institution der Kirche – beruhte. Als Institutionalisierungsform schwiebte letzterer Strömung die Schaffung eines konföderalen Italiens unter der Oberhoheit des Papstes und einer gemischten Verwaltung, bestehend aus Klerus und Aristokratie, vor. Dies fand zunächst auch die Unterstützung der gemäßigten Liberalen. Erst die brüskie Abwendung Pius IX. von der Verfassungsbewegung und die von ihm erbetene Intervention der apostolischen Habsburgermonarchie entzog den bis dahin dominierenden katholischen Geltungsansprüchen zugunsten liberaler Sinnmuster vorübergehend den Boden. Doch die Risorgimento-Ideologie war unter der Oberfläche längst durch eine christliche Märtyrer-Terminologie aufgeladen. Insofern, so ließe sich Borutta ergänzen, argumentierte die risorgimentale Rhetorik nicht nur fanatisch-rational gegen in ihren Augen tradierte religiöse Formen, wie heute seiner Ansicht nach die westliche Welt gegen den Islam. Vielmehr verwendete sie zugleich selbst eine sakrale Terminologie. Diese patriotische Religiosität war ein Relikt der Verbindung von Verfassungsbewegung, Thron und Altar vor und während der 1848er Revolution. Denn die bis dahin statischen traditionellen katholischen Herrschaftsrituale der Restaurationszeit behielten dynamisch aufgeladen ihre Legitimation – vor allem zur Hochzeit des liberalen Katholizismus im Jahre 1847: »Während dieses Umbruchs wurden Symbole und Rituale häufig direkt aus der Tradition der katholischen Kirche übernommen. Der Wunsch nach Befreiung von der Fremdherrschaft wurde dabei in Analogie zur christlichen Hoffnung auf Erlösung verstanden, der Unabhängigkeitskrieg zu einem neuen »Kreuzzug«, zum »Heiligen Krieg« Italiens, die Gefallenen wurden zu »Märtyrern« der geheiligten nationalen Ziele umgedeutet.⁵⁰

Nach dem vorübergehenden Bruch zwischen nationalem Katholizismus und dem italienischen Staat erreichte diese Sakralisierung dann erst wieder im Totenkult des Ersten Weltkrieges eine vergleichbare Dimension.⁵¹ À la longue fand – dies sei hier nur angedeutet – außerdem eine Wiederverschmelzung der katholischen mit der nationalen Leitidee des Risorgimento statt, gebündelt in

50 Ilaria Porciani: Kirchlicher Segen für den Staat. Das Verfassungsfest in Italien von 1851 bis zum Ersten Weltkrieg, in: Sabine Behrenbeck/Alexander Nützenadel (Hrsg.): Inszenierungen des Nationalstaats. Politische Feiern in Italien und Deutschland seit 1860/71, Köln 2000, S. 45–63, hier S. 47.

51 Lutz Klinkhammer: Mussolinis Italien zwischen Staat, Kirche und Religion, in: Klaus Hildebrand (Hrsg.): Zwischen Politik und Religion. Studien zur Entstehung, Existenz und Wirkung des Totalitarismus, München 2003, S. 73–90, hier S. 89.

einer triadischen Rom-Idee, die auf antiken, christlichen wie nationalistischen Normierungszusammenhängen (also Identitätskonzepten) gründete. Diese Fusion setzte aber erst nach dem Zusammenbruch des liberalen Italiens mit der Christianisierung des italienischen Faschismus (und der damit einhergehenden Faschisierung des italienischen Katholizismus) ein.⁵²

Mit der Existenz katholisch inspirierter Risorgimento-Deutungskonzepte als Teil eines institutionellen Transferprozesses stellt sich drittens und abschließend die Frage nach dessen Verortung im Kontext der Säkularisierungsprozesse des 19. und 20. Jahrhunderts, denen die Kultukämpfe – wie gesehen – zugeordnet wurden. Der Religionssoziologe Charles Taylor hat darauf hingewiesen, dass die Aufklärung nicht per se glaubensfeindlich gewesen sei, wie dies während der französischen Revolution gegen das Ancien Régime mit dessen Bündnis von Thron und Altar der Fall war. Modernisierung bedeute nicht notwendig Säkularisierung. Insbesondere die katholischen Mittelmerländer – und damit auch Italien – und einige Staaten in Mitteleuropa seien dieser, wie Taylor es formuliert, »säkularen Option« gefolgt.⁵³ Jedoch vollzog sich dieser Säkularisierungsprozess fast nirgendwo tiefgreifender als in Deutschland. Die von Langewiesche konstatierte mangelnde Integrationskraft des Protestantismus im Kaiserreich, vom Ratsvorsitzenden der Evangelischen Kirche in Deutschland, Bischof Wolfgang Huber, treffend als Selbstsäkularisierung des Protestantismus bezeichnet⁵⁴, lässt den deutschen Kultukampf als extreme Variante eines Modernisierungsprozesses begreifen, der sich in Italien weitaus moderater und damit in gewisser Weise ›normaler‹ vollzog. Für den Antikatholizismus und Antiklerikalismus im liberalen Italien bedeutet dieser Befund, dass er nicht nur – wie von Orsina unterstellt – in seiner politischen Bedeutung, sondern auch hinsichtlich des Erfolges seiner normativen Geltungsansprüche zu relativieren ist. Denn dort fusionierten die Ideen der Aufklärung mit christlichen Vorstellungen und bewirkten, wie es der Mediavist Paolo Prodi formulierte, eine sakrale Konstruktion des nationalen Gemeinwesens.⁵⁵

Welche Schlussfolgerungen lassen sich daraus für den deutschen Liberalismus zur Zeit Eugen Richters ableiten? Im Gegensatz zu den italienischen beschritten die deutschen Liberalen nicht den Weg einer Annäherung zwischen liberalem und katholischem Lager, wobei ein Motiv hier sicherlich in der konfessionellen Spaltung Deutschlands zu finden ist. Das zeigt die besondere Vehemenz des Bismarck'schen Kultukampfes deutlich, der über sein

52 Ebd.

53 Das europäische Beispiel habe sich in Lateinamerika und Asien nicht wiederholt. Charles Taylor: Die Formen des Religiösen, Frankfurt a. M. 2002.

54 Wolfgang Huber: Nur eine überzeugende Kirche kann öffentliche Resonanz erzeugen, in: Frankfurter Rundschau vom 7. Mai 1997, S. 17.

55 Vgl. Paolo Prodi: Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'occidente, Bologna 1992, S. 493.

ursprüngliches Ziel der Trennung von Staat und Kirche hinausging. Dessen ungeachtet lehnten in aber nur wenige Liberale wie Eugen Richter ab, obwohl er doch die gerade erst etablierten liberalen verfassungsstaatlichen Prinzipien bereits wieder aushöhlte. Diese Entwicklung war – hält man sich das italienische Beispiel vor Augen – sicherlich nicht zwangsläufig: Wie die Leitidee des Risorgimento je länger je mehr in der Lage war, liberale und katholische Sinnsetzungen miteinander zu vereinen, so wäre auch die von den Liberalen getragene Leitidee eines deutschen Verfassungsstaates geeignet gewesen, katholische Ordnungsentwürfe zu integrieren, und damit die Durchsetzungsansprüche der Leitidee selbst gegenüber dem kleindeutschen Obrigkeitsstaat wirksam zu verstärken und möglicherweise dauerhafter zu verankern.